

these

B 51765

18. Jahrgang Heft 1/2002

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

TR L

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

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

ZA 1462

2

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Joseph Cardinal Ratzinger: <i>Theologie der Liturgie</i>	1
Ziegenaus, Anton: <i>Das Petrusamt im ökumenischen Dialog</i>	14
Riedl, Gerda: <i>Im Zentrum der Heilsgeschichte. Trinitarische Strukturen der mariologischen Konzeption des Theologen Michael Schmaus</i>	29

BEITRÄGE UND BERICHTE

Leo Cardinal Scheffczyk: »Unversöhnte Verschiedenheit« Zum »Votum« des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) »zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen«	47
Dorda, Gerhard: <i>Der Mensch, Naturwissenschaft und Religion</i>	56
Reckinger, François: <i>Defizient und irreführend. Die Themen Wunder und Parapsychologie im Lexikon für Theologie und Kirche</i>	66

BUCHBESPRECHUNGEN	78
-----------------------------	----

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 beigelegt wird.

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

theol

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 18. Jahrgangs (2002)

SA 6425

INHALTSVERZEICHNIS

Leo Cardinal Scheffczyk: In Memoriam	241
--	-----

ABHANDLUNGEN

Becker, Klaus: <i>Eine Evangelisierung mit Zukunft</i> <i>Die Personalprälaten als reale Chance</i>	266
Calvo, Juan José Ayán: <i>Datierung und Echtheit der Ignatianischen Briefe</i>	81
Hauke, Manfred: <i>Solidarität in Christus und Komplizität in Adam</i> <i>Eine kritische Bilanz zur Erbsündenlehre im französischen Sprachraum</i>	243
Müller, Helmut: <i>Evolution und Schöpfung –</i> <i>eine nicht ausgestandene Kontroverse</i>	106
Joseph Cardinal Ratzinger: <i>Theologie der Liturgie</i>	1
Riedl, Gerda: <i>Im Zentrum der Heilsgeschichte. Trinitarische Strukturen</i> <i>der mariologischen Konzeption des Theologen Michael Schmaus</i>	29
Schumacher, Joseph: <i>Die Liturgie als »locus theologicus«</i>	161
Stickelbroeck, Michael: <i>Wieviel Erfahrung braucht der Glaube? –</i> <i>Neue Religiosität in Rückfrage zu Johannes vom Kreuz</i>	186
Ziegenaus, Anton: <i>Das Petrusamt im ökumenischen Dialog</i>	14

BEITRÄGE UND BERICHTE

Arntz, Claus: <i>»Es gibt nichts Gutes, außer man tut es!« (Erich Kästner)</i>	122
Dorda, Gerhard: <i>Der Mensch, Naturwissenschaft und Religion</i>	56
Gonzalez, Gonzalo: <i>Der fehlende Tropfen</i>	217
Lochbrunner, Manfred: <i>Biographica in der Korrespondenz</i> <i>Hans Urs von Balthasars mit dem Philosophen Alois Dempf</i>	295
Ohly, Christoph: <i>Mit dem Mut des Glaubens wider die Scheidungsmentalität.</i> <i>Anmerkungen zu einer Aufsehen erregenden Ansprache Papst Johannes</i> <i>Pauls II. vor der Römischen Rota am 28. Januar 2002</i>	135
Reckinger, François: <i>Defizient und irreführend.</i> <i>Die Themen Wunder und Parapsychologie im Lexikon für</i> <i>Theologie und Kirche</i>	66

ZA 6462

Reinhardt, Elisabeth: <i>Dynamik und Stabilität des Gottesbildes im Menschen nach Thomas von Aquin</i>	204
Rothe, Wolfgang F.: <i>Kanonistische Anmerkungen zum Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche</i>	224
Leo Cardinal Scheffczyk: »Unversöhnte Verschiedenheit« Zum »Votum« des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) »zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen«	47
Leo Cardinal Scheffczyk: <i>Falsche und wahre Reform</i>	287

BUCHBESPRECHUNGEN

Bader, Wolfgang und Hagemann, Wilfried: <i>Klaus Hemmerle, Grundlinien eines Lebens (K. Kienzler)</i>	149
Casaroli, Kardinal Agostino: <i>Wegbereiter zur Zeitenwende. Letzte Beiträge, hrsg. v. Schambeck (W. Brandmüller)</i>	157
<i>Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon (J. Listl)</i>	237
<i>Die Feier der Beerdigung. Werkbuch. Rituale. Neue Wege in der Trauerpastoral (K. Küppers)</i>	160
Düren, Peter Chr.: <i>Papst Johannes Paul II. – Worte für das dritte Jahrtausend (D. Schwaderlapp)</i>	80
Fischer, Balthasar: <i>Frömmigkeit der Kirche – Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität (K. Küppers)</i>	237
Görisch, Christoph: <i>Kirchenasyl und staatliches Recht (G. Riedl)</i>	234
Graf-Stuhlhofer, Franz: <i>Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich: Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960) (L. Neidhart)</i>	316
Groß, Werner: <i>Immer und überall danken – Die Eucharistie verstehen und feiern (K. Küppers)</i>	237
Hinder, Erwin: <i>Das christlich-soziale Prinzip bei Franz von Baader. Die christlich vermittelte Grundkraft der Liebe als Gestaltungs- und Evolutionsprinzip eines Sozialorganismus kommunikativer Freiheit. Modell einer Sozialtheologie aus der Zeit der Romantik (H. Müller)</i>	236

Kohlgraf, Peter: <i>Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie (M. Lochbrunner)</i>	156
Lubac, Henri de: <i>Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« des Zweiten Vatikanischen Konzils (M. Lochbrunner)</i>	152
Mattes, Dorothee (Hg.): <i>Klaus Hemmerle. Briefe an Kinder und junge Leute. Ein Bischof beantwortet Schülerfragen (K. Kienzler)</i>	148
Müller, Johannes Baptist: <i>Werteverfassung und Werteverfall – Eine kulturkritische Betrachtung (B. Haneke)</i>	314
Ritter, Emeran H.: <i>Weihbischof Georg Michael Wittmann. Der Diener Gottes Im Dienste der Heiligen Schrift (A. Ziegenaus)</i>	78
Ruoco Varela, Antonio María: <i>Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung (W. Rees)</i>	233
Saberschinsky, Alexander: <i>Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre (E. Nass, Aachen)</i>	312
Sala, Giovanni B.: <i>Die Christologie in Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (M. Stickelbroeck)</i>	150
Schönberger, Rolf: <i>Thomas von Aquins »Summa contra gentiles« (D. Berger)</i>	317
Twents, Simone: <i>Frau sein ist mehr. Die Würde der Frau nach Johannes Paul II. (M. Hauke)</i>	238
Wanke, Daniel: <i>Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon (S. Heid)</i>	319
Wertgen, Werner: <i>Vergangenheitsbewältigung: Interpretation und Verantwortung (C. Breuer)</i>	315
Ziegenaus, Anton: <i>Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge Band 2 (G. Riedl)</i>	154
Ziegenaus, Anton (Hrsg.): <i>Das Marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – bleibende Bedeutung (U. Bleyenbergh)</i>	158
Ziviani, Giampietro: <i>La chiesa Madre nel Concilio Vaticano II – Editrice Pontificia Università Gregoriana (A. Ziegenaus)</i>	79

2A 6462

Theologie der Liturgie

Von Joseph Cardinal Ratzinger, Rom

Die Definition der Liturgie im II. Vaticanum

Das II. Vatikanische Konzil definiert die Liturgie als »Werk Christi des Priesters und seines Leibes, der Kirche«. ¹ Das Werk Jesu Christi wird im gleichen Text als Werk der Erlösung bezeichnet, das Christus besonders durch das Pascha-Mysterium seines Leidens, seiner Auferstehung von den Toten und seiner glorreichen Himmelfahrt erfüllt habe. »In diesem Mysterium hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neu geschaffen.« ² Auf den ersten Blick gesehen scheint in diesen zwei Sätzen das Wort »Werk Christi« in zwei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet zu sein. Mit »Werk Christi« werden zunächst die geschichtlichen Heilstaten Jesu, sein Tod und seine Auferstehung bezeichnet; andererseits wird die Feier der Liturgie als »Werk Christi« benannt. In Wirklichkeit sind beide Bedeutungen untrennbar verbunden: Tod und Auferstehung, das Pascha-Mysterium sind nicht nur äußere historische Geschehnisse. Bei der Auferstehung ist das ganz augenfällig. Sie reicht in die Geschichte hinein, überschreitet sie aber im doppelten Sinn: Sie ist nicht Tat eines Menschen, sondern eine Tat Gottes, und sie führt daher den auferstandenen Jesus über die Geschichte hinaus auf seinen Platz zur Rechten des Vaters. Aber auch das Kreuz ist nicht einfach eine menschliche Tat. Das bloß Menschliche liegt bei den Personen, die Jesus ans Kreuz brachten. Für Jesus selber ist das Kreuz zunächst nicht Tat, sondern Erleiden, aber ein Erleiden, das Einssein mit dem Willen Gottes bedeutet – ein Einswerden, dessen Dramatik uns die Ölberggeschichte erkennen läßt. ³ So wird das Passiv des Getötetwerdens umgewandelt in das Aktiv der Liebe: Tod wird Hingabe seiner selbst an den Vater für die Menschen. Auf diese Weise reicht auch hier der Radius wieder wie bei der Auferstehung weit über das bloß Menschliche und weit über das bloß Einmalige von Annagelung und Sterben hinaus. Die Sprache des Glaubens hat dieses Mehr gegenüber dem bloß historischen Augenblick als »Mysterium« bezeichnet und in dem Wort »Pascha-Mysterium« den eigentlichen Kern des Erlösungsvorgangs zusammengefaßt. Wenn wir demnach sagen können, daß das »Pascha-Mysterium« den Kern des »Werkes Jesu« bildete, ist der Zusammenhang mit der Liturgie bereits offenkundig: Eben dieses »Werk Jesu« ist der eigentliche Inhalt der Liturgie. In ihr reicht das »Werk Jesu« im-

¹ Sacrosanctum Concilium 7; cf. Katechismus der katholischen Kirche 1070.

² Sacrosanctum Concilium 5; cf. Katechismus 1067.

³ Vgl. F.-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ* (Paris 1979).

merfort durch das Glauben und Beten der Kirche in die Geschichte hinein. In der Liturgie wird so der jeweilige historische Augenblick überschritten in den bleibenden göttlich-menschlichen Akt der Erlösung hinein. In ihr ist Christus das eigentlich tragende Subjekt – sie ist Werk Christi; in ihr zieht er aber die Geschichte an sich, eben in jenen bleibenden Akt hinein, der der Ort unserer Rettung ist.

Kehren wir noch einmal zum II. Vaticanum zurück, so finden wir dort diese Zusammenhänge folgendermaßen umschrieben: »Die Liturgie, durch die sich, besonders im göttlichen Opfer der Eucharistie, ›das Werk unserer Erlösung vollzieht‹, trägt nämlich in höchstem Maße dazu bei, daß die Gläubigen das Mysterium Christi und die eigentliche Natur der wahren Kirche zum Ausdruck bringen und anderen offenbar machen.«⁴

Die aktuelle Debatte über das Problem des Opfers

All dies ist dem modernen Denken fremd geworden und gut dreißig Jahre nach dem Konzil auch unter katholischen Liturgikern mit Fragezeichen versehen. Wer spricht heute noch vom »göttlichen Opfer der Eucharistie«? Gewiß, die Diskussion um den Begriff des Opfers ist auf katholischer wie auf protestantischer Seite wieder erstaunlich lebhaft geworden. Man spürt, daß in einem Gedanken, der nicht nur die Glaubensgeschichte der Kirche, sondern die ganze Menschheitsgeschichte in vielfältigen Formen immer beschäftigt hat, etwas Wesentliches zur Aussage kommen muß, das auch uns angeht. Aber zugleich sind die alten aufklärerischen Vorurteile von Magie und Paganismus, die Gegenüberstellungen von Kult und Wortdienst, von Ritus und Ethos, vom Aufbruch des Christentums aus dem Kult in die Profanität noch allenthalben lebendig, und gerade katholische Theologen wollen sich da nicht gern einen Mangel an Aufgeklärtheit nachsagen lassen.⁵ Auch wenn man irgendwie den Begriff des Opfers zurückgewinnen möchte, bleibt am Schluß Verlegenheit und Kritik. So hat kürzlich Stefan Orth in einem weit gespannten Überblick über die neuere Literatur zum Thema Opfer als Resümee des Ganzen geglaubt, folgendes feststellen zu können: »Faktisch stimmen heute auch viele Katholiken dem Verdikt und der Folgerung Martin Luthers zu, vom Meßopfer zu reden sei das ›größte und schrecklichste Greuel‹ und eine ›vermaledeite Abgötterei‹: ›Darum wollen wir alles unterlassen, was nach Opfer klingt, samt dem ganzen Kanon und allein das behalten,

⁴ Sacrosanctum Concilium 2; cf. Katechismus 1068.

⁵ Einen Spiegel der gegenwärtigen theologischen Debatte um diese Fragen bietet der von B. Ego – A. Lange – P. Pilhofer in Zusammenarbeit mit K. Ehlers herausgegebene Sammelband: *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple* (Tübingen 1999). Lehrreich ist die Rezension dieses Bandes durch K. Backhaus, in: *Theol Rev* 97 (2001) 208–211. Backhaus macht u. a. auf das Weiterbestehen der alten antikulturellen Vorurteile in dem Beitrag von F. Siegert, *Die Synagoge und das unblutige Opfer* (S. 335–356), aufmerksam. Lesenswert ist der Artikel von Backhaus, *Kult und Kreuz*, in: *Th GL* 86 (1996) 517–533, wo der Verfasser in überzeugender Weise das immer noch fortbestehende Vorurteil vom antikulturellen Charakter des Neuen Testaments zurechtrückt.

was rein und heilig ist.« Orth fügt dann hinzu: »Diese Maxime wurde nach dem II. Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Kirche zumindest in Ansätzen befolgt und führte dazu, den Gottesdienst vor allem von dem in den Abendmahlserzählungen berichteten Passahfest her zu denken.«⁶ Mit Berufung auf ein von zwei führenden katholischen Liturgikern herausgegebenes Werk über das Opfer sagt er dann ein wenig milder,⁷ es werde deutlich, daß der Begriff des Meßopfers – mehr noch als der des Kreuzesopfers – im besten Fall ein höchst mißverständlicher Begriff sei.

Ich brauche gewiß nicht zu sagen, daß ich zu den »vielen Katholiken«, die mit Luther die Rede vom Meßopfer als schrecklichsten Greuel und als vermaledeite Abgötterei ansehen, nicht gehöre. Der Verfasser hat denn auch verständlicherweise darauf verzichtet, mein Buch über den Geist der Liturgie, das den Opferbegriff eingehend analysiert, zu erwähnen. Seine Diagnose bleibt bestürzend. Ist sie wahr? Ich kenne die vielen Katholiken, die das Verständnis der Eucharistie als Meßopfer für malededite Abgötterei ansehen, nicht. Die zweite, vorsichtigere Diagnose, man sehe den Begriff des Meßopfers als bestenfalls höchst mißverständlich an, läßt sich dagegen leicht verifizieren. Selbst wenn man die erste Behauptung des Verfassers als rhetorische Übertreibung beiseite läßt, bleibt ein beunruhigendes Problem, dem man sich stellen muß. Ein nicht geringer Teil der katholischen Liturgiker scheint faktisch zu dem Ergebnis gekommen zu sein, daß man im Streit des 16. Jahrhunderts im wesentlichen Luther gegen Trient Recht geben müsse; die gleiche Position kann man weiterhin auch in den nachkonziliaren Disputen über das Priestertum feststellen. Der große Historiker des Konzils von Trient, Hubert Jedin, hat diese Tatsache 1975 im Vorwort zum letzten Band seiner Geschichte des Trienter Konzils angedeutet: »Der aufmerksame Leser ... wird bei der Lektüre nicht weniger bestürzt sein als der Autor, wenn er innewird, wie vieles, ja fast alles, was damals die Menschen erregte, uns heute wieder aufgegeben ist.«⁸ Nur von hier her, von dieser faktischen Verabschiedung von Trient aus, kann man die Erbitterung verstehen, mit der die Möglichkeit bekämpft wird, auch nach der Liturgiereform die Messe nach dem Missale von 1962 zu feiern. Diese Möglichkeit ist der stärkste und daher am wenigsten zu ertragende Widerspruch zu der Auffassung, daß der von Trient formulierte Eucharistieglaube seine Gültigkeit verloren habe.

Belege für diese Situation wären leicht zu sammeln. Ich sehe ab von der extremen Liturgik von Harald Schützeichel, die sich vom katholischen Dogma völlig löst und zum Beispiel die abenteuerliche Behauptung vorträgt, erst im Mittelalter sei der Gedanke der Realpräsenz erfunden worden.⁹ Ein führender Liturgiker wie David N. Power belehrt uns, daß im Lauf der Geschichte nicht nur die Weise, wie eine Wahrheit ausgedrückt wird, sondern auch der Gehalt des Ausgedrückten bedeutungslos

⁶ St. Orth, Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer, in: HK 55 (2001), Heft 4, 195–200; Zitat S. 198.

⁷ A. Gerhards – Kl. Richter, Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt. QD 86 (Freiburg 2000).

⁸ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, IV 1 (Freiburg 1975) VI f.

⁹ H. Schützeichel, Die Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung (Düsseldorf 1996).

werden kann.¹⁰ Er bezieht diese Theorie ganz offensichtlich konkret auf die Aussagen von Trient. Th. Schnitker sagt uns, daß eine erneuerte Liturgie auch einen anderen Ausdruck des Glaubens und theologische Veränderungen beinhalte. Es gebe allerdings Theologen, denen diese Wandlungen im Bereich der Glaubenslehre durch Reform der Liturgie, zumindest im Bereich der römischen Kirche und ihrer Liturgie, noch nicht aufgegangen seien.¹¹ Sehr viel ernsthafter ist das grundlegende Werk von R. Meßner über die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der alten Kirche. Meßner, der sehr viel Bedenkenswertes sagt, kommt doch zu dem Ergebnis, daß Luther die alte Kirche besser verstanden habe als Trient.¹² Diese Theorien sind deshalb so gravierend, weil sie häufig sofort in Praxis übergehen. Die These, jede einzelne Gemeinde sei als solche Subjekt der Liturgie, gilt als Ermächtigung dafür, nach dem je eigenen Verstehen an die Liturgie Hand anzulegen. Neue vermeintliche Erkenntnisse und daraus folgende Formen verbreiten sich mit erstaunlicher Schnelligkeit und mit einem Gehorsam gegenüber solchen Moden, den es den Normen der kirchlichen Autorität gegenüber längst nicht mehr gibt. Theorien werden im Bereich der Liturgie heute sehr schnell zu Praxis, und Praxis wiederum schafft oder zerstört Haltungen und Verstehensformen. Die Problematik hat sich im übrigen inzwischen dadurch verschärft, daß die neue Aufklärung längst über Luther hinausgeht: Während Luther die Einsetzungsberichte noch wörtlich nahm und sie als *norma normans* seinen reformerischen Bemühungen zugrunde legte, gibt es durch die Hypothesen der historischen Kritik längst eine weitreichende Erosion der Texte. Die Abendmahlsberichte erscheinen als Produkt gemeindlicher Liturgiebildung, dahinter sucht man einen historischen Jesus, der natürlich nicht an die Gabe seines Leibes und Blutes habe denken und nicht sein Kreuz als Sühnopfer habe verstehen können; man müsse eher an ein Abschiedsmahl mit eschatologischem Ausblick denken.¹³ Nicht nur das kirchliche Lehramt ist für viele als Autorität abgetreten, sondern auch die Schrift, an deren Stelle wechselnde scheinhistorische Hypothesen treten, die im Grund dann jeder Beliebigkeit Raum geben und die Liturgie der Mode ausliefern. Wo Liturgie von solchen Vorstellungen her immer freier manipuliert wird, spüren die Gläubigen, daß eigentlich nichts gefeiert wird, und verlassen begreiflicherweise die Liturgie und mit ihr die Kirche.

Kehren wir zur Grundfrage zurück: Ist es rechtens, die Eucharistie als göttliches Opfer zu bezeichnen, oder ist dies vermaledeite Abgötterei? Bei diesem Streit sind zunächst die Grundvoraussetzungen zu benennen, die in jedem Fall die Lektüre der Schrift und damit auch die daraus gezogenen Schlußfolgerungen bestimmen. Für den katholischen Christen gelten da zwei wesentliche hermeneutische Orientierungen

¹⁰ D. N. Power, *The sacrifice we offer: the Tridentine dogma and its reinterpretation* (New York 1987), S. 141 ff. S. 120–128 wird der Begriff des Sühnopfers wie auch der Opferhingabe Christi in der Eucharistie bestritten.

¹¹ Th. Schnitker, Rezension des amerikanischen *Book of prayer*, in: *Theol Rev* 78 (1982) 265–272; Zitat 272.

¹² R. Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der alten Kirche* (Innsbruck 1989).

¹³ Die von H. Lietzmann angestoßene Debatte um diese Fragen ist neu aufgenommen bei R. Meßner, a. a. O. 31 f.; 38–45.

gen. Die erste ist: Wir trauen der Schrift und bauen auf die Schrift, nicht auf hypothetische Rekonstruktionen, die hinter sie zurückgehen und sich eine eigene Geschichte bauen, bei der die anmaßende Frage eine Hauptrolle spielt, was man Jesus zutrauen könne und was nicht. Natürlich nur das, was ein moderner Gelehrter einem Menschen einer von ihm rekonstruierten Zeit zutrauen mag. Das zweite ist, daß wir die Schrift in der lebendigen Gemeinschaft der Kirche lesen, also von den Grundentscheidungen her, durch die sie historisch wirksam geworden ist, eben Kirche gestiftet hat. Der Text ist von diesem lebendigen Kontext nicht zu trennen. In diesem Sinn gehören Schrift und Überlieferung untrennbar zusammen, und dies hat Luther im Aufbruch des historischen Bewußtseins nicht sehen können.¹⁴ Er glaubte an eine Eindeutigkeit des Buchstabens, die es nicht gibt und die von der modernen Historie längst aufgegeben ist. Daß in der werdenden Kirche von Anfang an, auch in einem so schwierigen und der großen Überlieferung gegenüber eher marginalen Text wie der Didache, die Eucharistie als Opfer verstanden wurde, ist eine Auslegungsinstanz erster Ordnung.

Aber noch ein weiterer hermeneutischer Aspekt ist bei der Lektüre und Auslegung des biblischen Zeugnisses grundlegend. Ob ich in der Eucharistie, wie der Herr sie gegründet hat, ein Opfer erkennen kann oder nicht, hängt ganz wesentlich daran, was ich unter Opfer verstehe, also am sogenannten Vorverständnis. Luthers Vorverständnis zum Beispiel, näherhin seine Auffassung vom Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament, von historischem Ereignis und Gegenwart der Kirche war derart, daß die Kategorie Opfer, wie er sie sah, in der Anwendung auf die Eucharistie der Kirche nur als Abgötterei erscheinen konnte. Die von Stefan Orth referierte Debatte zeigt, wie unscharf und verworren der Opferbegriff bei fast allen Autoren ist und macht damit das Maß der hier zu leistenden Arbeit deutlich. Für den gläubigen Theologen ist dabei klar, daß er die wesentliche Bestimmung des Opfers aus der Schrift selbst erlernen muß, und zwar aus einer »kanonischen« Lektüre der Bibel, in der die Schrift als Einheit und als dynamische Bewegung gelesen wird, deren einzelne Schritte ihre letzte Bedeutung von Christus her bekommen, auf den diese ganze Bewegung zuführt.¹⁵ Insofern ist die hier vorauszusetzende Hermeneutik eine Hermeneutik des Glaubens, auf seiner inneren Logik gründend. Aber das sollte eigentlich selbstverständlich sein. Denn ohne Glauben ist ja auch die Schrift nicht Schrift, sondern eine eher disparate Sammlung von Literatur, die keine normative Bedeutung für heute haben kann.

Die hier angedeutete Aufgabe überschreitet natürlich bei weitem die Grenze eines Referats; ich darf daher auf mein Buch über den Geist der Liturgie verweisen, in dem ich versucht habe, die großen Linien dieser Frage nachzuzeichnen. Dabei zeigt sich dann, daß der Opferbegriff auf seinem Weg durch die Religionsgeschichte und die biblische Geschichte weit über die Problematik hinausweist, die wir gewöhnlich mit

¹⁴ Vgl. dazu M. Reiser, *Bibel und Kirche*, in TThZ 108 (1999) 62–81.

¹⁵ Vgl. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Città del Vaticano 2001); I. de la Potterie u. a., *L'esegesi cristiana oggi* (Piemme 1991).

dem Begriff Opfer verbinden. In der Tat eröffnet er den Zugang zu einem umfassenden Verständnis von Kult und Liturgie: Diese große Perspektive möchte ich hier in Kürze anzudeuten versuchen. Daher muß ich hier auf exegetische Einzelfragen, besonders auch auf das grundlegende Problem der Auslegung der Einsetzungsberichte verzichten, zu dem ich über mein Liturgiebuch hinaus in meinem Beitrag »Eucharistie und Mission«¹⁶ einige Andeutungen versucht habe. Einen einzigen Hinweis allerdings kann ich mir nicht versagen. St. Orth sagt in dem erwähnten Literaturbericht, daß die Abwendung vom Opferbegriff nach dem II. Vaticanum dazu geführt habe, »den Gottesdienst vor allem von dem in den Abendmahlserzählungen berichteten Passahfest her zu denken«.¹⁷ Diese Formulierung erscheint zunächst zweideutig: Denkt man den Gottesdienst von den Abendmahlsberichten her oder vom Passahfest her, das sie als zeitlichen Rahmen angeben, aber nicht näher beschreiben? Richtig wäre es zu sagen, daß das jüdische Pascha, dessen Einsetzung in Ex 12 berichtet wird, hier einen neuen Sinn erhält, also eine große geschichtliche Bewegung von jenem Anfang bis zu Jesu Abendmahl, Kreuz und Auferstehung sichtbar wird. Was an der Formulierung von Orth aber vor allem verwundert, ist der Gegensatz, der zwischen dem Opfergedanken und dem Pascha aufgebaut wird. Das ist vom alttestamentlich-jüdischen Befund her sinnlos, denn seit der deuteronomischen Gesetzgebung ist die Schlachtung der Lämmer an den Tempel gebunden, aber auch in der frühen Periode, in der Pascha noch ein Familienfest war, hatte die Schlachtung der Lämmer bereits Opfercharakter.¹⁸ So ragt gerade über die Paschatradition der Opfergedanke in die Abendmahlsworte und -handlungen hinein, in denen er freilich auch von einem zweiten alttestamentlichen Hintergrund her gegenwärtig wird, nämlich von Ex 24 aus, dem Bericht vom Bundeschluß am Sinai. Da wird berichtet, daß das Volk mit dem Blut der vorher dargebrachten Brandopfer besprengt wurde und Mose dabei die Worte sprach: »Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat« (Ex 24,8). Das neue, christliche Pascha ist so ganz nachdrücklich in den Abendmahlsberichten als Opfergeschehen gedeutet, und von den Abendmahlsworten her wußte die werdende Kirche, daß das Kreuz ein Opfer war, denn das Abendmahl wäre leere Geste ohne die Realität des Kreuzes und der Auferstehung, die darin vorweggenommen und in ihrem inneren Gehalt für alle Zeiten zugänglich gemacht wird. Ich erwähne diese merkwürdige Entgegensetzung von Pascha und Opfer deshalb, weil sie das Bauprinzip eines kürzlich von der Bruderschaft Pius X. veröffentlichten Buches darstellt, das einen dogmatischen Bruch zwischen der von Paul VI. erneuerten Liturgie und der vorangehenden katholischen Liturgietradition behauptet. Dieser Bruch wird gerade darin gesehen, daß man anstelle des erlösenden Sühnopfers Christi nunmehr das Ganze vom »mystère pascal« aus deutet; die Kategorie des Paschamysteriums sei die Seele der liturgischen Reform, und eben dies erscheint als Beweis für den Bruch mit der klassischen Lehre der Kir-

¹⁶ Eucharistie und Mission, in: Forum Kath. Theologie 14 (1998) 81–98; italienisch in: Il Regno 47 Nr. 802 (1997) 495–513.

¹⁷ St. Orth, a. a. O. 199.

¹⁸ Vgl. z. B. H. Haag, Passah, in: LThK² VIII 134f.

che.¹⁹ Offenbar gibt es Autoren, die zu diesem Mißverständnis Anlaß bieten. Aber daß es sich dabei um ein Mißverständnis handelt, ist für den näher Zusehenden ganz offenkundig. Denn das Wort vom Ostergeheimnis verweist eindeutig auf das Geschehen der Tage vom Gründonnerstag bis zum Ostermorgen: Abendmahl als Antizipation des Kreuzes, das Geschehen von Golgotha und die Auferstehung des Herrn. In dem Wort vom Ostergeheimnis sind diese Ereignisse als ein einziges, zusammenhängendes Geschehen zusammengeschaut, als »das Werk Christi«, wie wir einleitend vom Konzil hörten, das historisch geschieht und zugleich den Augenblick überschreitet. Weil dieses Geschehen von innen her Gottesdienst ist, konnte es zu Gottesdienst werden und so allen Augenblicken gegenwärtig sein. Die Paschatheologie des Neuen Testaments, auf die wir eben andeutend hingeblickt haben, bedeutet eben dies, daß das scheinbar profane Ereignis der Kreuzigung Christi Sühnopfer ist, ein heilender Akt der versöhnenden Liebe des menschengewordenen Gottes. Paschatheologie ist Theologie der Erlösung, Liturgie des sühnenden Opfers. Der Hirt ist Lamm geworden. Die Vision des Lammes, die in der Isaakgeschichte auftaucht – des Lammes, das sich im Gestrüpp verfängt und den Sohn erlöst – ist wahr geworden: Der Hirt wird Lamm; er läßt sich binden und opfern, um uns frei zu machen.

Eine Theologie des Opfers und der Liturgie

All dies ist heutigem Denken extrem fremd geworden. Unter Sühne kann man sich vielleicht im Rahmen menschlicher Streitfragen und der Bereinigung zwischenmenschlicher Schuld etwas vorstellen, aber die Übertragung auf das Verhältnis von Gott und Mensch will nicht gelingen. Das liegt wohl weitgehend daran, daß unser Gottesbild verblaßt ist, dem Deismus nahegerückt. Man kann sich nicht mehr vorstellen, daß menschliche Schuld Gott verletzen könne, noch weniger, daß sie einer solchen Sühne bedürfte, wie sie das Kreuz Christi ist. Auch unter Stellvertretung können wir uns kaum noch etwas vorstellen – zu individualistisch ist unser Menschenbild geworden. Insofern liegen der Krise der Liturgie zentrale Einstellungen des heutigen Menschen zugrunde, die man nicht dadurch überwinden kann, daß man die Liturgie banalisiert und sie zur einfachen Versammlung oder zu einem bloßen Brudermahl macht. Aber wie sollen wir aus diesen Desorientierungen herausfinden? Wie wieder das Große begreifen, um das es in der Botschaft von Kreuz und Auferstehung geht? Letztlich gewiß nicht durch Theorien und gelehrte Reflexionen – nur durch Bekehrung, durch eine Wende des Lebens. Ihr können freilich gedankliche Klärungen den Weg öffnen, und das möchte ich mit ein paar Andeutungen in drei Schritten versuchen.²⁰

¹⁹ Fraternité Sacerdotale St-Pie X, *Le problème de la réforme liturgique* (Condé-sur-Noireau 2001).

²⁰ Die folgenden Ausführungen sind im wesentlichen eine Zusammenfassung der entsprechenden Teile meines Liturgie-Buches.

Der erste Schritt soll ein Vorgriff auf das wesentliche Verständnis von Opfer sein. Gemeinhin wird Opfer als Zerstörung einer dem Menschen wertvollen Wirklichkeit angesehen, durch die er diese Wirklichkeit Gott übereignen, seine Souveränität anerkennen will. Aber Zerstörung ehrt Gott nicht. Hekatomben von Tieren, oder was immer es sei, können Gott nicht ehren. »Wenn ich Hunger habe, sage ich es dir nicht. Mir gehört ja die Erde und was sie erfüllt. Esse ich etwa das Fleisch von Stieren oder trinke ich das Blut der Böcke? Bring Gott Dank als Opfer dar, und entrichte dem Höchsten dein Gelübde«, sagt Gott zu Israel im Psalm 50 (49), 12–14. Worin also besteht das Opfer? Nicht in der Zerstörung, nicht in diesen oder jenen Dingen, sondern in der Verwandlung des Menschen. Darin, daß er selbst gottgemäß wird. Gottgemäß wird er dann, wenn er Liebe wird. »Demgemäß ist wahres Opfer jedes Werk, das dahin wirkt, daß wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen«, sagt Augustinus von da aus.²¹ Augustinus interpretiert von diesem neutestamentlichen Schlüssel her die alttestamentlichen Opfer als sinnbildliche Verweise auf dieses eigentliche Opfer, und deswegen, so sagt er, mußte der Kult geändert werden, mußte der Verweis zugunsten der Wirklichkeit verschwinden. »All die mannigfaltigen Opfervorschriften, die, wie man liest, im Dienst des Zeltens oder des Tempels von Gott gegeben wurden, sollen also sinnbildlich auf die Liebe Gottes und des Nächsten hinweisen.«²² Aber Augustin weiß auch, daß Liebe erst dann wahr ist, wenn sie den Menschen zu Gott hinführt und so auf sein wahres Ziel hinordnet; nur dort kann sich auch die Einheit der Menschen untereinander ereignen. So weist der Begriff des Opfers auf Gemeinschaft hin, und die erste Definition, die Augustin versucht hatte, wird nun erweitert zu der Aussage: »Die ganze erlöste menschliche Gemeinschaft, das heißt die Versammlung und die Gemeinschaft der Heiligen, wird Gott als Opfer durch den Hohenpriester dargebracht, der sich selbst darbrachte.«²³ Und noch einfacher: »Das ganze Opfer sind wir selbst«, oder: »Dies ist das Opfer der Christen – die vielen ein Leib in Christus.«²⁴ Das »Opfer« besteht – sagen wir es noch einmal – demgemäß in einem Vorgang der Verwandlung, in der Verähnlichung des Menschen mit Gott, in seiner *θειωσις* (theiosis), würden die Väter sagen. Es besteht, so könnten wir es modern ausdrücken, in der Aufhebung der Differenz – im Einswerden von Gott und Mensch, von Gott und Schöpfung: »Gott alles in allem« (1 Kor 15,28).

Aber wie geht das zu, das Liebe-Werden und das Ein-Leib-Werden mit Christus, das Einswerden mit Gott, die Aufhebung der Differenz? Hier ist zunächst eine deutliche Grenze zwischen den im Abrahamsglauben gründenden Religionen einerseits und den übrigen Religionsformen, wie wir sie besonders in Asien, aber auch – wohl von asiatischen Überlieferungen her – im Neuplatonismus plotinischer Prägung finden. Dort bedeutet das Einswerden Erlösung von der Endlichkeit, die sich letztlich als Schein enthüllt, Aufhebung des Ich im Ozean des ganz anderen, das unserer Scheinwelt gegenüber das Nichts, in Wahrheit aber das allein wahrhaft Seiende ist. Im christlichen Glauben, der den Abrahamsglauben vollendet, ist die Einheit anders

²¹ De civitate Dei X 6.

²² *ibid.* X 5.

²³ X 6.

²⁴ X 6.

gesehen: Sie ist Einheit der Liebe, in der die Unterschiedenheit nicht aufgehoben, aber zur höheren Einheit der Liebenden wird, wie sie in der trinitarischen Einheit Gottes vorgebildet ist. Wenn, etwa bei Plotin, die Endlichkeit als Abstieg aus der Einheit sozusagen als der Kern der Sünde zugleich der Kern allen Übels ist, so sieht der christliche Glaube das Endliche nicht als Negation, sondern als Schöpfung, Frucht göttlichen Wollens, der ein freies Gegenüber schafft, das daher nicht aufgelöst, sondern erfüllt werden soll, sich einfügen soll im freien Akt der Liebe. Die Differenz wird nicht aufgehoben, sondern zur Weise höherer Einheit.

Diese Philosophie der Freiheit, die dem christlichen Glauben zugrunde liegt und ihn von den asiatischen Religionen unterscheidet, schließt die Möglichkeit der Verneinung ein. Das Böse ist nicht einfach Abstieg des Seins, sondern Folge mißbrauchter Freiheit. Der Weg in die Einheit, der Weg der Liebe, ist nun ein Weg der Umkehr, ein Weg der Reinigung: Er nimmt die Gestalt des Kreuzes an, er führt über das Pascha-Mysterium, über Tod und Auferstehung. Er bedarf des Mittlers, der in seinem Tod und in seiner Auferstehung uns zum Weg wird, uns alle an sich zieht und so erhöht (Joh 12,32).

Blicken wir zurück. Für seine Definition Opfer = Liebe beruft sich Augustinus mit Recht auf das in verschiedenen Varianten im Alten und Neuen Testament begegnende Wort, das er nach Hosea zitiert: »Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer« (6,6).²⁵ Aber dieses Wort stellt nicht einfach Ethos gegen Kult – dann würde sich Christentum auf Moralismus reduzieren. Es verweist auf einen Vorgang, der mehr ist als Moral – einen Vorgang, bei dem die Initiative bei Gott liegt. Nur er kann im Menschen den Aufbruch in die Liebe wecken. Nur im Geliebtwerden von Gott wächst Liebe zu ihm. Dieses Geliebtwerden ist ein Prozeß der Reinigung und der Verwandlung, in dem wir nicht nur für Gott geöffnet, sondern untereinander vereinigt werden. Die Initiative Gottes hat einen Namen: Jesus Christus – der Gott, der selbst Mensch wird und sich für uns gibt. Darum kann Augustinus dies Ganze zusammenfassend sagen: »Dies ist das Opfer der Christen: die vielen ein Leib in Christus. In dem den Gläubigen bekannten Sakrament des Altares begeht die Kirche es immerfort, wo ihr gezeigt wird, daß in dem, was sie darbringt, sie selbst dargebracht werden soll.«²⁶ Wer dies verstanden hat, wird nicht mehr der Meinung sein, daß die Rede vom Meßopfer mindestens höchst mißverständlich, eher aber ein schrecklicher Greuel sei ... Im Gegenteil: Wenn wir dies nicht wiederfinden, verlieren wir das Große, das Gott uns in der Eucharistie eröffnet.

Nur ganz kurz möchte ich noch zwei andere Zugänge andeuten. Eine wichtige Wegweisung sehe ich in der Geschichte der Tempelreinigung, besonders in der Form, wie Johannes sie überliefert. Denn Johannes berichtet von einem Deutungswort Jesu, das bei den Synoptikern nur im Prozeß Jesu im Mund falscher Zeugen und in verzerrter Form erscheint. Das Vorgehen Jesu gegen die Händler und Geldwechsler im Tempel war praktisch ein Angriff auf die Tieropfer, die dort dargebracht wurden, ein Angriff also gegen die bestehende Form des Kultes, des Opfers überhaupt.

²⁵ De civ. Dei X 5.

²⁶ X 6.

Insofern fragen ihn die zuständigen jüdischen Autoritäten mit Recht, mit welchem Zeichen er ein solches Tun rechtfertige, das als Angriff auf das Gesetz des Mose und die heiligen Ordnungen des Bundes gelten mußte, also nur durch göttliche Autorität, ein Zeichen von oben her, zu rechtfertigen war. Jesus sagt darauf: »Löst diesen Tempel auf, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten« (Joh 2,18f). In dieser subtilen Formulierung klingt eine Vision an, von der Johannes selber sagt, daß sie erst nach der Auferstehung im Erinnern der Jünger verstanden wurde und dann dazu führte, daß sie »der Schrift und dem Wort Jesu glaubten« (2,22). Denn nun verstehen sie, daß die Auflösung des Tempels in Jesu Kreuzigung geschah: Jesus wurde nach Johannes genau in dem Augenblick gekreuzigt, in dem im Tempel die Osterlämmer geschlachtet wurden. In dem Augenblick, in dem der Sohn sich selbst zum Lamm macht, nämlich sich freiwillig dem Vater und so uns gibt, sind die alten Ordnungen des Kultes beendet, die nur Hinweis auf das Eigentliche sein konnten. Der Tempel ist »aufgelöst«. Und nun wird sein auferstandener Leib – er selbst – der wirkliche Tempel der Menschheit, in dem Anbetung in Geist und Wahrheit geschieht (4,23). Aber Geist und Wahrheit sind nicht abstrakte philosophische Begriffe – die Wahrheit ist ER, und der Geist ist der Heilige Geist, der von ihm ausgeht. Auch hier wird also deutlich, daß nicht Kult durch Moral abgelöst wird, sondern der vergangene Kult mit dem Ersatz und seinen oft schrecklichen Mißverständnissen endet, weil die Wirklichkeit selbst erscheint, der neue Tempel: der auferstandene Christus, der uns an sich zieht, verwandelt und eint. Und wiederum ist klar, daß die Eucharistie der Kirche – um mit Augustinus zu sprechen – sacramentum des wahren sacrificium ist – heiliges Zeichen, in dem sich das Bezeichnete ereignet.

Schließlich möchte ich in aller Kürze noch einen dritten Weg andeuten, auf dem sich der Übergang vom Ersatzkult, den Tieropfern, zum wahren Opfer – zur Gemeinschaft mit der Hingabe Christi – allmählich klärte. Bei den Propheten vor dem Exil hatte es eine außerordentlich harte Kritik am Tempelkult gegeben, die Stephanus zum Entsetzen der Gelehrten und Priester des Tempels in seiner großen Rede mit einigen Zitaten zusammenfaßte, besonders mit diesem Vers aus Amos: »Habt ihr *mir* Schlachttiere und Opfer dargebracht die vierzig Jahre in der Wüste, Haus Israel? Das Zelt des Moloch nahmst ihr mit euch, den Stern des Gottes Romfa habt ihr herumgetragen, die Bilder, die ihr gemacht habt, um sie anzubeten« (5,25; Apg 7,42). Diese Kritik war die innere Voraussetzung für Israel, um die Zerstörung des Tempels, die Zeit der Kultlosigkeit zu bestehen. Nun mußte man tiefer und neu klären, was Kult, was Sühne, was Opfer ist. Aus der Zeit der hellenistischen Diktatur, in der Israel erneut ohne Tempel und ohne Opfer war, hat uns das Buch Daniel dies Gebetswort überliefert: »Ach, Herr, wir sind geringer geworden als alle Völker ... Wir haben in dieser Zeit weder Vorsteher noch Propheten ... weder Brandopfer noch Schlachtopfer, weder Speiseopfer noch Räucherwerk, noch einen Ort, um die Erstlingsgaben darzubringen und um Erbarmen zu finden. Du aber nimm uns an! Wir kommen mit zerknirschtem Herzen und demütigem Sinn. Wie Brandopfer von Widdern und Stieren, wie Tausende fetter Lämmer, so gelte heute unser Opfer vor dir und verschaffe uns bei dir Sühne. Denn wer dir vertraut, wird nicht beschämt. Wir folgen dir jetzt von ganzem Herzen, fürchten dich und suchen dein Angesicht« (Dan 3,37–41). So

ist langsam die Einsicht gereift, daß das Gebet, das Wort, der betende und selbst Wort werdende Mensch das wahre Opfer sei. Das Ringen Israels konnte sich hier fruchtbar mit dem Suchen der hellenistischen Welt berühren, die gleichfalls einen Ausweg aus dem Ersatzkult der Tieropfer zum eigentlichen Kult, zur wahren Anbetung, zum wahren Opfer suchte. Auf diesem Weg ist der Gedanke der λογική θυσία (logike ty-sia) – des Opfers im Wort – gereift, der uns im Neuen Testament in Röm 12,1 begegnet, wo der Apostel die Gläubigen auffordert, »sich selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt«: Dies wird als logike latreia, als worthafter, als vernünftiger Gottesdienst bezeichnet. Etwas anders gewendet finden wir dasselbe in Hebr 13,15: »Durch ihn – Christus – also laßt uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen.« Zahlreiche Beispiele aus der Väterliteratur zeigen, wie diese Gedanken weitergeführt und zur Verbindung zwischen Christologie, Eucharistieglauben und existentieller Anwendung des Ostergeheimnisses wurden. Ich möchte als Beispiel nur ein paar Sätze aus Petrus Chrysologus zitieren, dessen diesbezügliche Predigt man freilich ganz lesen müßte, um diese Synthese nachvollziehen zu können: »Wunderbares Opfer, wo der Leib ohne Körper, das Blut ohne Blutvergießen dargebracht wird. Ich beschwöre euch – sagt der Apostel – durch die Barmherzigkeit Gottes, bringt eure Leiber als lebendiges Opfer dar. Liebe Brüder, dieses Opfer steigt zu uns herab aus der Weise, in der Christus seinen Leib für das Leben der Welt lebensstiftend geopfert hat ... Sei daher, o Mensch, Opfer und Priester ... Gott sucht den Glauben, nicht den Tod; die Hingabe, nicht das Blut; durch das Wollen, nicht durch Zerstörung wird er versöhnt.«²⁷ Auch hier geht es um alles andere als um bloßen Moralismus, so sehr der Mensch in seiner Ganzheit in Anspruch genommen wird: Opfer im Wort – das hatte schon die griechischen Denker auf den Logos, das Wort selbst verwiesen und darauf, daß das Gebetsopfer nicht bloß Rede sein darf, sondern Hineinverwandlung unseres Seins in den Logos, Einswerden mit ihm sein muß. Gottesdienst bedeutet, daß wir selbst logoshaft werden, uns der schöpferischen Vernunft eingestalten. Aber wieder ist klar, daß wir dies nicht aus uns selber können, und so scheint alles wieder in Vergänglichkeit zu enden – bis der Logos, der wahre, der Sohn kommt, Fleisch wird und uns im Exodus des Kreuzes zu sich selbst hinaufzieht. Dieses wahre Opfer, das uns alle zu Opfer macht, das heißt mit Gott eint, gottförmig werden läßt, ist zwar in einem geschichtlichen Ereignis festgemacht und gegründet, aber es liegt nicht als Vergangenheit hinter uns, sondern wird uns gleichzeitig und zugänglich in der Gemeinschaft der glaubenden und betenden Kirche, in ihrem Sakrament: Das ist es, was »Meßopfer« bedeutet. Luthers Irrtum lag nach meiner Überzeugung in einem falschen Begriff von Geschichtlichkeit, in einem Mißverständnis des Einmaligen. Das Opfer Christi liegt nicht hinter uns als etwas Vergangenes. Es berührt alle Zeiten und ist uns gegenwärtig. Eucharistie ist nicht bloß Austeilen aus Vergangenenem, sondern Gegenwart von Christi österlichem Geheimnis, das die Zeiten überschreitet und eint. Wenn der römische Kanon Abel, Abraham, Melchisedech zitiert und als Mitfeiernde der Eucharistie bezeichnet, so in der Überzeugung, daß auch in ihnen, den

²⁷ Petrus Chrysologus, Sermo 108, PL 52, 499 f.

großen Opfernden, Christus durch die Zeiten ging, oder vielleicht besser: daß sie in ihrem Suchen Christus entgegengingen. Die Theologie der Väter, die wir im Kanon finden, leugnet nicht die Vergeblichkeit und das Ungenügen der vorchristlichen Opfer; der Kanon bezieht übrigens mit den Gestalten von Abel und Melchisedech auch die »heiligen Heiden« in das Geheimnis Christi ein. Eben dies geschieht: Das Ungenügende, Schattenhafte des Vorangehenden wird sichtbar, aber auch dies, daß Christus alles an sich zieht, daß es auch in der heidnischen Welt Vorbereitung des Evangeliums gibt, daß auch Irrwege auf Christus zuführen, wie vieler Reinigungen sie auch bedurften.

Ich komme zum Schluß. Theologie der Liturgie – das bedeutet, daß Gott durch Christus in der Liturgie handelt und daß wir nur durch ihn und mit ihm handeln können. Aus Eigenem können wir den Weg zu Gott nicht bauen. Der öffnet sich nur, wenn Gott selbst Weg wird. Und wiederum: Wege des Menschen, die nicht bei Gott enden, sind Unwege. Theologie der Liturgie – das heißt des weiteren, daß in der Liturgie der Logos selbst zu uns spricht und nicht nur spricht: Er kommt mit Leib und Seele, Fleisch und Blut, Gottheit und Menschheit, um uns mit sich zu vereinigen, zu einem »Leib« zu machen. In der christlichen Liturgie ist die ganze Heilsgeschichte, ja die ganze Geschichte des menschlichen Suchens nach Gott gegenwärtig, aufgenommen und ihrem Ziel zugeführt. Christliche Liturgie ist kosmische Liturgie – sie umfaßt die ganze Schöpfung, die »auf das Erscheinen der Söhne Gottes wartet« (Röm 8,19). Trient hat nicht geirrt, es stand auf dem festen Grund der Überlieferung der Kirche. Es bleibt verlässiger Maßstab. Aber wir können und müssen es neu und tiefer begreifen aus der Fülle des biblischen Zeugnisses und des Glaubens der Kirche aller Zeiten. Es gibt hoffnungsvolle Zeichen, daß dieses erneuerte und vertiefte Verständnis von Trient, auch durch die Vermittlung der Kirchen des Ostens, evangelischen Christen zugänglich werden kann.²⁸ Eines sollte klar sein: Die Liturgie darf nicht Experimentierfeld theologischer Hypothesen werden. Zu schnell sind in den letzten Jahrzehnten Auffassungen von Experten in liturgische Praxis übergegangen, weithin auch an der kirchlichen Autorität vorbei auf dem Weg von Kommissionen, die ihre jeweiligen Konsense international zu verbreiten und praktisch zu Gesetzen liturgischen Handelns zu machen verstanden. Die Liturgie bezieht ihre Größe aus dem, was sie ist, und nicht aus dem, was wir damit machen. Unser Tun freilich ist notwendig, aber als demütiges Sicheinfügen in den Geist der Liturgie und als Dienst für den, der das wahre Subjekt der Liturgie ist: Jesus Christus. Liturgie ist nicht Ausdruck des gemeindlichen Bewußtseins, das im übrigen diffus und wechselhaft ist. Sie ist in Glaube und Gebet aufgenommene Offenbarung, und ihr Maß ist daher der Glaube der Kirche, der das Gefäß der Offenbarung ist. Die liturgischen Gestaltungen können je nach Ort und Zeit vielfältig sein, wie die Riten vielfältig sind. Wesentlich ist die Bindung an die Kirche, die ihrerseits durch den Glauben an den Herrn gebunden ist. Der Gehorsam des Glaubens verbürgt die Einheit der Liturgie über die Grenze von Orten und Zeiten hinweg und läßt uns so die Einheit der Kirche, Kirche als

²⁸ Vgl. dazu die hilfreichen Ausführungen von W. Pannenberg in seinem Werk: Systematische Theologie Bd. III (Göttingen 1993), 337–352.

Heimat des Herzens erfahrbar werden. Das Wesen der Liturgie ist letztlich zusammengefaßt in dem von Paulus (1 Kor 16,22) und der Didache (10,6) überlieferten Gebetsruf: Maran atha – unser Herr ist da – unser Herr, komm! In der Eucharistie vollzieht sich jetzt schon Parusie, aber so streckt sie uns aus auf den kommenden Herrn hin, gerade so lehrt sie uns rufen: Komm, Herr Jesu. Und sie läßt uns immer wieder die Antwort vernehmen und als wahr erfahren: Ja, ich komme bald (Apk 22,17.20).

Das Petrusamt im ökumenischen Dialog

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Das Wort von Paul VI., er wisse sehr wohl, dass er in seinem Amt ein großes ökumenisches Hindernis sei, scheint auch trotz der Bemühungen von Papst Johannes Paul II. volle Geltung zu haben. Wer die schroffe Ablehnung des Papstes durch die russisch-orthodoxe und die griechisch-orthodoxe Kirche auf seiner Pilgerreise in die Ukraine und nach Griechenland bedenkt, kann sogar den Eindruck gewinnen, die Spannungen hätten zugenommen. Die Gründe für diese Spannungen sind viele: Die Geschichte und die Jahrhunderte langen Differenzen zwischen der lateinischen und der orthodoxen Kirche, die Existenz der unierten Kirche und ihre Glaubensstreue während der Verfolgung durch den Kommunismus und schließlich das schlechte Gewissen mancher russisch-orthodoxer Kirchenführer. Nur so kann man verstehen, dass die entgegengestreckte Hand des sich entschuldigenden Papstes (wobei die Unierten, denen unter Stalin die Kirchen genommen wurden, nach dem Grund der Entschuldigung fragen) nicht ergriffen wurde. In diesem Beitrag interessiert nur die theologische Seite¹.

P. A. Garuti O.F.M. ist schon mehrmals durch Veröffentlichung zur Ekklesiologie und vor allem zum Petrusamt hervorgetreten. Seine Dissertation hatte ein ekklesiologisches Thema (*L'ecclesiologia del Card. Clemente Dolera*, 1968). In Bologna und Rom lehrte P. Adriano am jeweiligen Antonianum Ekklesiologie und ökumenische Theologie. Ferner erschienen aus seiner Feder: *La collegialità oggi e domani* (1982) und *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico-dottrinale* (1990) und *S. Pietro unico titolare del Primato. A proposito del decreto del S. Ufficio del 24 gennaio 1647* (1993).

In der Einführung weist P. Adriano auf den mehrfach geäußerten Satz des Papstes hin: »Unter allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist sich die katholische Kirche bewusst, das Amt des Nachfolgers des Apostels Petrus, des Bischofs von Rom, bewahrt zu haben, den Gott als ›immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit‹ (LG 23) eingesetzt hat« (vgl. Enzyklika *ut unum sint*, Nr. 88). An diesem wesentlichen Gut will er alle anderen teilnehmen lassen. Ebenso habe der Papst sehr wohl die Bitte gehört, »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber der neuen Situation öffnet« (ebd. Nr. 95). Der Papst lud zu einem gemeinsamen brüderlichen Dialog ein. Das Echo darauf sei nicht ermutigend gewesen. Die ökumenischen Gesprächspartner seien nicht an einem geänderten Modus der Primatsausübung interessiert, sondern bestreiten grundsätzlich die göttliche Einsetzung eines Petrusamtes, weshalb die Einheit mit Rom nicht für notwendig gehalten werde.

¹ Vgl. Garuti, Adriano: *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico*, Rom 2000, Edizioni Antonianum, 366 S., ISBN 88-7257-043-3, 40.000 Lire.

Im kurzen Kapitel I wird die konkrete Lage geschildert: Das Petrusamt, d. h. die Universaljurisdiktion eines einzigen Menschen, ist nicht nur einer unter den vielen ökumenischen Diskussionspunkten, sondern der Knotenpunkt, in dem auch die anderen Fragen zusammenlaufen. Diese Tatsache führt nun zu verschiedenen Reaktionen: Das Papsttum als das ökumenische Hindernis schlechthin abschaffen, es auf geschichtliche und soziologische Entstehungsgründe zurückführen, es konfessionalisieren (= es als katholisches Sondergut hinstellen), es unter Berufung auf die Hierarchie der Wahrheiten zu marginalisieren oder zwischen der Substanz der göttlich geoffenbarten Wahrheit und seiner kulturellen, menschlichen und geschichtlich bedingten Ausfaltung zu unterscheiden, so dass nicht das Dass des Petrusamtes, sondern nur das Wie, die Art seiner Ausübung zu klären ist. Eine Relecture der Texte des Ersten Vatikanums sei dann notwendig, um ein neues Petrusamt als Dienstamt für die Kirchen zu schaffen.

In diesem Zusammenhang wird einmal die neu zu entdeckende Kollegialität und Konziliarität betont. Ein anderer Vorschlag ist, im Papst zunächst nur den Bischof von Rom zu sehen, aber Rom könne als eine durch Petrus und Paulus hervorgehobene *sedes apostolica* gelten; der Papst hätte dann die Aufgabe, den anderen Kirchen in der Versuchung zur Verweltlichung beizustehen. Ein weiterer Vorschlag setzt bei der altkirchlichen Pentarchie ein: Dann wäre der Papst für die westliche Kirche der einzige Patriarch (mit Jurisdiktion), innerhalb der Gesamtkirche jedoch nur der erste Patriarch. Freilich stellt sich dann sofort die Frage, wie die westlichen Protestanten und Anglikaner einzuordnen sind. Ein weiterer Vorschlag setzt beim Begriff »Schwesterkirche« an: Geschwister verbindet das Band der Einheit, nicht die Unterordnung, die auch im Bild von Mutter und Tochter durchscheint. Rom könne dann höchstens ein Ehrenprimat, der Vorsitz im Liebesbund, zuerkannt werden. Hat dann der Bischof von Rom noch eine Amtsautorität? So wird von einer gemischten Kommission der Katholischen Kirche und des ökumenischen Rates der Kirchen festgestellt: Es bestehen noch viele Kontroverspunkte, doch können ein Petrusdienst, ein Ehrenprimat und ein gewisser Universaldienst anerkannt werden, doch das *ius divinum*, der Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit bleiben umstritten.

Das zweite Kapitel (S. 41–116) handelt vom Primat und dem katholisch/orthodoxen Dialog. Wie sieht die orthodoxe Kirche den Primat? Grundlage ist das Verständnis der lokalen Gemeinde, in der die Eucharistie in Gemeinschaft mit dem Bischof gefeiert wird, als Gegenwart der Gesamtkirche. Die Gleichheit der Bischöfe lässt dabei keine Sonderstellung des Bischofs von Rom zu. Doch gibt es neben dieser grundsätzlichen Position auch eine gewisse Bereitschaft zur Öffnung gegenüber Rom. Die Gemeinschaft mit Rom galt im Altertum immer als Beweis für die Rechtgläubigkeit. Doch scheint dann in dieser Entscheidungsbefugnis in Hinblick auf Rechtgläubigkeit und Disziplin eine gewisse jurisdiktionelle Vollmacht eingeschlossen zu sein; dies wird teilweise erkannt, auch wenn die Orthodoxie den Jurisdiktionsprimat aus biblischen, kanonischen und traditionsgeschichtlichen Gründen ablehnt. Was die Pentarchie betrifft, so gilt sie als kirchliche Setzung zur Aufrechterhaltung einer notwendigen Ordnung. Teilweise betrachtet man die fünf Patriarchen

als völlig gleichgestellt, teilweise gesteht man dem Bischof von Rom einen gewissen Vorrang zu, weil er – so gelegentlich – den Sitz der Apostel Petrus und Paulus innehat. Wird ferner z. T. der Primat des Petrus unter den Aposteln anerkannt, so nicht seine Sukzession, weil der orthodoxen Ekklesiologie zufolge alle Bischöfe gleichgestellt und Nachfolger aller Apostel sind.

Wie stellt sich nun die Primatsfrage im konkreten katholisch/orthodoxen Dialog dar? Die Kontaktaufnahme begann unter Johannes XXIII. und wurde unter Paul VI. ausgeweitet, gemeinsame schriftliche Dokumente wurden erst seit den 80er Jahren erarbeitet. Die Gespräche wurden dann wegen Spannungen zwischen den Patriarchen von Moskau und Konstantinopel und wegen des Balkankrieges nicht fortgeführt. Das Petrusamt ist deshalb auch nie thematisiert worden. In den Dokumenten von Bari und Valamo hat nun die orthodoxe Seite klar die genannten ekklesiologischen Grundsätze vertreten: Gleichheit aller Bischöfe, Pentarchie als kirchlich gesetztes Ordnungsgefüge, höchstens ein Vorrang Roms, weil es einen durch Petrus und Paulus herausgehobenen Apostelsitz darstellt. Die orthodoxe Ekklesiologie tendiert zur Vorstellung von einer Konföderation »sich selbst genügender« Ortskirchen, die als Schwesterkirche (ohne Vater oder Mutter!) verstanden werden. Auf alle Fälle gebe es keine Unter- bzw. Überordnung auf Bischofsebene, analog zur Gleichheit der verschiedenen trinitarischen Personen.

P. Adriano vermisst hier die Bereitschaft, auf katholische Positionen einzugehen. Die Kirche ist nicht nur die Ortskirche, die Gesamtkirche nicht nur eine Konföderation. Jede Eucharistie steht nicht nur in Gemeinschaft mit dem Bischof, sondern auch mit dem Papst (*una cum famulo tuo papa nostro*), die eine und einzige Kirche besteht nicht nur *aus* den Ortskirchen, sondern *in* ihnen. Ohne Primat ermangelt die eine Kirche des sichtbaren Einheitsbezugs. P. Adriano bezweifelt dann mit Kardinal Ratzinger die Tragfähigkeit eines Ansatzes bei der Pentarchie-Idee. Schließlich steht der Vorrang Konstantinopels und auch Alexandriens auf schwachem Fundament. Bei Antiochien könnte jedoch ein petrinischer Ursprung in die Diskussion gebracht werden.

Mit der Analyse der Dokumente kommt P. Adriano zu einem für die erhoffte Einheit von Katholiken und Orthodoxen nicht gerade ermutigenden Ergebnis. Dem Verfasser dieses Beitrags stellt sich noch die Frage, warum P. Adriano überhaupt nicht auf das Dokument von Balamand (1993) eingegangen ist. Darin wird zwar wenig vom Primat gesprochen, doch ist interessant, wie man mit denen umgeht, die in früheren Zeiten die Einheit mit Rom verwirklicht haben, und wie sich die Orthodoxen die künftige »volle Einheit«, von der gesprochen wird, vorstellen. Dieses Papier trifft viele begrüßenswerte Feststellungen, wie die Betonung der vielen Gemeinsamkeiten (Glaubensbekenntnis, dieselben Sakramente, apostolische Sukzession), die eine Wiedertaufe ausschließen (Nr. 13), die gegenseitige Bitte um Verzeihung und das Bemühen um Überwindung der Zwietracht (Nr. 20, 21), die Anerkennung der Gewissensfreiheit und der Verpflichtung, dem Gewissen zu folgen, und die Anerkennung der Notwendigkeit des theologischen Dialogs mit dem Ziel der Einheit und des Dialogs der Liebe. Ebenso ist richtig, dass es sich beim Bemühen um die Einheit der Kirchen um etwas anderes als den Übertritt eines Einzelnen von einer Kirche zur

anderen zur Sicherung seines Heils handelt². Das ökumenische Gespräch spielt sich auf der Ebene der Kirchen und nicht der einzelnen Gewissen ab, und angesichts der Gültigkeit der Sakramente steht nicht mehr das ewige Heil und Unheil zur Diskussion.

Gerade hier stellt sich aber ein Problem: Wenn die Heilsfrage nicht mehr zur Diskussion steht, wird kaum mehr die Frage der Konfessionszugehörigkeit eine Gewissensfrage sein; damit ist aber auch das Problem der nicht bestehenden vollen Einheit – für Cyprian und Augustin so wichtig – nicht mehr so drängend. Gründe aus der zweiten Reihe rücken deshalb vor. So fällt der Vorwurf des Proselytismus (Nr. 10, 18, 22, 24). Unter Proselytismus versteht man das vorrangige »Bemühen um die Bekehrung anderer Christen, seien es Einzelne oder Gruppen, in der Absicht, sie zur eigenen Kirche zurückzuführen« (Nr. 10). Natürlich kann das Kalkül auf finanzielle Vorteile nicht als Bekehrungsmotiv anerkannt werden, aber die katholische Kirche kann nicht deswegen die Diakonia, die karitative Tätigkeit unterlassen, weil sie der orthodoxen Kirche eher fremd ist. Wenn Nr. 17 zufolge die ekklesiologischen Prinzipien und die praktischen Regelungen den Sinn haben, »zu einer gerechten und endgültigen Lösung der Schwierigkeiten, die von gewissen katholischen orientalischen Kirchen der orthodoxen Kirche bereitet wurden, zu führen«³, dürften solche Lösungsansätze kaum fruchtbar sein. Sicher, ein gegenseitiges Aufrechnen der Schuld erbringt nichts, aber ebenso wenig eine einseitige Schuldzuweisung. Eine solche ist nicht nur unwahr – man denke an das Leiden der Unierten der Ukraine unter dem Kommunismus –, sondern fördert Unmut und Bitterkeit. Vor allem muss man bedenken, dass nicht die Rückkehr von Einzelnen oder Gruppen in die Gemeinschaft mit Rom das eigentliche Übel ist, sondern die Trennung von West und Ost im 11. Jahrhundert und das Scheitern verschiedener Versuche zur Wiedergewinnung der vollen Einheit in der Folgezeit. Die gute Absicht bei den Unionen in der Vergangenheit ist anzuerkennen, nämlich sich der Einheitsbitte Jesu nicht zu verschließen. Der Unterschied zwischen den Unierten und Orthodoxen besteht letztlich darin, dass jene nicht warten wollten, bis die gesamte Orthodoxie und der Westen zu einer – sicher noch näher zu bestimmenden – Einheit kommen, diese aber warten wollen. Die Frage lautet dann: Wie lange warten? Die Orthodoxie sieht die Not darin, dass sich die Unierten um der Einheit der Gesamtkirche⁴ willen von der Orthodoxie getrennt haben, sie scheint die Spaltung der Gesamtkirche als das geringere Übel im Vergleich zur Spaltung der Orthodoxie zu verstehen. Jede Spaltung ist schlimm, aber die Lösung der Probleme wird nur im Rahmen der vollen Einheit gelingen. Auf dem Weg zu diesem Ziel scheint das Dokument von Balamand ein Rückschritt zu sein.

² Italienisch: *Ferma restando l'inviolelabile liberta delle persone e l'obbligo universale di seguire le esigenze della coscienza, nello sforzo di ristabilire l'unita non si tratta di ricercare la conversione delle persone da una Chiesa all'altra per assicurare la loro salvezza* (Nr. 15).

³ In tale atmosfera, le considerazioni che precedono e le regole pratiche qui di seguito indicate, sono tali da condurre ad una soluzione giusta e definitiva delle difficolta poste da tali chiese catholiche orientali alla Chiesa ortodossa, nella misura in cui esse saranno effettivamente ricevute e fedelmente osservate.

⁴ Dabei bleibt zu bedenken, dass die Orthodoxen, wie ein Blick auf die Ukraine zeigt, unter sich nicht so stark eins sind, und die jeweiligen Kirchen immer wieder nationalistischen Strömungen zu erliegen drohen.

Das dritte Kapitel (S. 117–224) setzt sich mit dem Dialog von Lutheranern und Katholiken auseinander. Adriano Garuti stellt seine Ausführungen über das Papsttum zu Recht in den größeren Rahmen der lutherischen Rechtfertigungslehre, dem Kern reformatorischer Theologie, und dann der Ekklesiologie. Luther hat in der universalen sichtbaren Kirche und ihrer Tradition nicht mehr den Leib und den Geist Christi gesehen. Das Heil wird unmittelbar durch Gottes Wort gewirkt, wenn der Einzelne es im Glauben annimmt. Das Hören geschieht in der Gemeinde. Die Kirche ist daher nicht mehr das Heilssakrament, sondern äußeres Instrument für das Heil, das vor allem im Wort (und auch im Sakrament) erfasst wird. Das Amt – in der Folge der apostolischen Sukzession – hat keine sakramentale Qualität mehr, es dient der rechten Verkündigung des Wortes und der rechten Verwaltung der Sakramente.

In der Anfangsphase war Luther durchaus nicht antihierarchisch und antipäpstlich eingestellt, auch wenn er das seit dem 11. Jahrhundert gebräuchliche Wort vom Antichrist verwendet. Erst ab 1520, infolge seiner Exkommunikation, wurde die Ablehnung des Primats schroff. In keinem Fall könne nach den Schmalkaldischen Artikeln eine Einsetzung durch Christus behauptet werden. Letztlich steht der Papst dem Evangelium, d.h. der Rechtfertigung allein durch Christus, im Weg. Auch heute wird die Unvereinbarkeit von Primat im katholischen Verständnis mit dem Neuen Testament behauptet. Nur gelegentlich wird von einer offenen Frage seitens der protestantischen Theologie gesprochen.

Die Erörterungen über die Kirche in den gemeinsamen Dialog-Dokumenten können als Vorbereitung zur Klärung der Positionen zum Petrusamt betrachtet werden. Hier sind allerdings nur mehr oder weniger konsensfähig die Fragen, ob die Kirche nur Empfängerin oder auch Mittlerin des Heiles ist, ob das Moment der Sichtbarkeit auch zum Wesen der Kirche gehört (Sakramente als *media salutis*?), welchen Rang hier die Dienste bzw. Ämter einnehmen und ob zur Rechtfertigung das Amt notwendig sei. Als durchaus nicht allgemein zugestanderener Höhepunkt der Annäherung kann die Anerkennung der Notwendigkeit des Amtes gelten, das zwar nicht von Christus eingesetzt, aber unter dem Wirken des Heiligen Geistes entstanden sei und in der Geschichte ihre konkrete Ausformung bekommen habe. Der Unterschied in der Anerkennung der Sakramentalität des Amtes bleibt nach wie vor bestehen.

Doch daneben bestehen durchaus Dokumente von gemischt besetzten Gruppen, welche für die Anerkennung des Amtes bei den Lutheranern, damit auch der Abendmahlfeiern als volle Eucharistie und somit für die Anerkennung als Schwester-Kirchen plädieren. Doch bleibt nach wie vor das Problem der Apostolischen Sukzession bestehen. Deren Notwendigkeit wird von lutherischer Seite z. T. nicht grundsätzlich bestritten, doch bestehe sie letztlich in der rechten Verkündigung des Evangeliums. Wird aber dadurch die ganze Diskussion nicht wieder auf die Rechtfertigungslehre reduziert?

Diesen Defekt versucht man nun durch die *Communio*-Ekklesiologie zu heilen (bzw. als irrelevant zu überspielen). Die Kirchen, charakterisiert durch Wort und Sakrament, bilden eine *Communio* und erkennen sich gegenseitig an; dabei bleibe ein Raum für Freiheit und legitime Verschiedenheit offen. Die Diskussion spitzt sich dabei (wie beim katholisch-orthodoxen Gespräch!) auf die Frage zu, ob die Ortskir-

chen als völlig »autark« (autosufficiente) zu betrachten sind, die nur durch ein Netz gegenseitiger Beziehungen verbunden sind, und die Gesamtkirche nur eine Konföderation der Ortskirchen ist oder ob die Ortskirchen erst voll Kirchen sind, wenn sich in ihnen in einem gegenseitigen Ineinandersein (mutua interiorità) die Gesamtkirche vergegenwärtigt, wenn es einen echten corpus ecclesiarum mit einem sichtbaren Fundament der Einheit gibt. Nur im Falle einer positiven Stellungnahme bei den schon innerprotestantisch umstrittenen Themen (heilsmittlerische Aufgabe der Kirche, Sichtbarkeit, Anerkennung der Ämter) kann das eigentliche Thema der Untersuchung P. Adrianos sinnvollerweise weiterverfolgt werden.

Das Petrusamt wird in den verschiedenen Dialogpapieren mehr im Zusammenhang mit anderen Problemen angesprochen. Man verweist einmal auf die heutige Irrelevanz früherer Vorwürfe (»Antichrist«) und die Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften, denen zufolge der Papst der Bischof von Rom ist und einen Dienst an der Einheit hat, aber nur iure humano und soweit er anerkannt wird. Die Möglichkeit/Notwendigkeit des Primats wird aber auch bewusst thematisiert: Die Bedeutung seines Einheitsdienstes wird von verschiedenen reformatorischen Stellen anerkannt, doch sei er eine Setzung »menschlichen Rechts« und soll »dem Primat des Evangeliums« untergeordnet bleiben, eine Formel, die gerade wegen ihrer Selbstverständlichkeit mehr offen lässt als klärt. Von anderer Seite wird die besondere Rolle des Petrus im Neuen Testament anerkannt, doch wenden Lutheraner die geringe Rolle des Petrus nach dem so genannten Apostelkonzil ein und verweisen auf das Gewicht des Paulus; hatte Petrus einen Nachfolger? Doch wird von der Gruppe von Dombes auch die faktische Führung Roms im zweiten Jahrhundert hervorgehoben; Rom ist die erste Kirche, weil seine Apostolizität auf Petrus und Paulus zurückgeht. Doch wird schließlich dieser Vorrang als später (= nach dem Neuen Testament) verstanden und insofern wieder entwertet. Was den Primat als solchen betrifft, wird seitens der Lutheraner die Bestimmung des Vatikanums I (höchste, volle, ordentliche, unmittelbare Vollmacht) als monarchisch abgelehnt; ein Ehrenprimat könnte von manchen akzeptiert werden. Dabei könne er Schiedsrichter zwischen einzelnen Kirchen sein; ebenso erinnert man sich der Funktion des ersten Patriarchen oder unterscheidet zwischen der reduzierten Ausübung des Primats in der Gesamtkirche und des Patriarchats in der lateinischen. Bei der abschließenden Beurteilung weist P. Adriano einmal auf die den jeweiligen Positionen zugrunde liegenden Ekklesiologien (Rechtfertigung durch Glauben allein; Glaube und Sakramente; Amtsübertragung durch sakramentale Weihe oder Ordination im lutherischen Sinn⁵, wobei nicht nur die Natur des Amtes und seine Notwendigkeit, sondern auch die Apostolische Sukzession zu klären sind). Ist in der Reformationszeit die Sukzessionskette unterbrochen worden,

⁵ Der Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Auffassung in Hinblick auf das Verständnis von Ordination besteht nach wie vor und betrifft gerade die Bewertung des Abendmahls. Wenn in einem Sammelband (H. Schütte [Hrsg.], *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papsttums*, Paderborn 2000) bei katholischen und protestantischen Autoren das Jahr der »Ordination« angegeben ist, handelt es sich entweder um eine täuschende homonyme Bezeichnung – gleiches Wort für verschiedenen Inhalt – oder um eine fragwürdige Vorwegnahme eines Konsenses. Solche ökumenische Tricks sollte man unterlassen.

und wie kann der Defekt geheilt werden? Das Pro und Contra dazu und zur Qualifikation als Kirche wird dargestellt. Schließlich wird auch die Frage der Selbstbeschränkung des Papstes in der Ausübung seines Amtes besprochen.

Schließlich werden spezielle Fragen zum Primat thematisiert. Hier wird einmal die Petritas hervorgehoben. Damit ist die Frage nach der besonderen Beauftragung des Petrus durch Christus gemeint, das *ius divinum*. Eine geradezu massive Hervorhebung des Petrus und die Bezeugung seines Dienstes im Neuen Testament lässt sich kaum bestreiten. Deshalb neigen manche Lutheraner zu einem Mittelweg zwischen *ius humanum* und *ius divinum*. Dann wird die Perpetuitas, die Frage der Nachfolge im Amt, erörtert. Hierzu gehört die Überlegung, dass nicht der simple Tod des Petrus schon die Sukzession in Rom begründet, selbst wenn er – was heute als wahrscheinlich gilt – in Rom gestorben ist; Petrus muss Bischof von Rom gewesen sein und an dieses Bischofsamt muss das Petrusamt gebunden sein. Das Vatikanum I führt das Amt unmittelbar auf Christus zurück und lehrt damit die Petritas und Perpetuitas, aber nicht die Romanitas. Ist der Einheitsdienst eindeutig dem Bischof von Rom aufgetragen? Gibt ferner das Neue Testament Hinweise, dass der hervorgehobene Petrus auch einen Nachfolger haben soll? Zu dieser Frage wird dann ausgeführt, dass das Neue Testament nicht nur einen historischen Bericht über das Wirken des Petrus geben will, sondern etwas über die Bedeutung des Petrus für die gesamte Kirche sagen will und das Interesse an Petrus nach seinem Tod noch wächst. Im Übrigen ist der Gedanke der Weitergabe eines Amtes den späteren Schriften des Neuen Testaments durchaus nicht fremd. Könnte so möglicherweise ein Amt des Petrus als Haupt der Apostel und das Weiterbestehen dieses Amtes seitens der Lutheraner anerkannt werden, bleibt die Anerkennung des *ius divinum* des Primats des Bischofs von Rom als Problem. Ist die Bindung des Primats an Rom nur *iure humano* begründet? Muss das Amt immer von einer einzelnen Person oder kann es auch von einer Troika innegehabt werden? Alle diese Fragen wurden gestellt.

Des Weiteren wird die Frage erörtert, ob sich der Primat über die gesamte Kirche erstrecken muss. Dass so etwas wie eine zentrale, sichtbare Instanz der Gesamtkirche dienlich sein kann, wird auch von den Lutheranern bejaht, wenn von einem Sprecher der Christenheit, von einem Koordinator oder von einem Dialogzentrum gesprochen wird. Doch bleiben, wie von verschiedenen katholischen Stimmen vermerkt wird, solche Vorstellungen weit hinter dem katholischen Verständnis des Petrusamtes zurück, sind der Problematik nicht angemessen und nicht hilfreich. Nach P. Adriano empfiehlt sich vielmehr, den genauen Umfang der vom Vatikanum I bestimmten Vollmacht zu prüfen. Dabei wären folgende Aspekte zu berücksichtigen. Die päpstliche Macht ist nicht unbegrenzt, wie schon aus der von Pius IX. gebilligten Erklärung der deutschen Bischöfe hervorgeht. Das Zweite Vatikanum hat ferner die Bedeutung des Bischofsamtes bzw. der Ortskirchen (Gesamtkirche »in und aus« den Ortskirchen) herausgestellt. Könnte sich das Papsttum nicht zur Selbstbeschränkung in Anerkennung bestimmter Kirchenstrukturen wie Kollegialität, Konziliarität und Subsidiarität, Verschiedenheit in Einheit bereit erklären? Ferner wird die Vorstellung ins Spiel gebracht, die Nichtkatholiken bei aller Gültigkeit des Vatikanums I von der Verpflichtung darauf zu entbinden, wenn sie im Geist der *Koinonia* und des Glau-

bens in der Einheit bleiben. Ergäbe das aber eine wahre Einheit? Wiederum zeigt P. Adriano auf, dass damit das »in und aus« im Verhältnis von Ortskirche und Gesamtkirche verfehlt würde, denn der Bischof kann nur Haupt seiner Diözese sein, weil er den Glauben der Gesamtkirche bezeugt, und dies geschieht aufgrund der Gemeinschaft mit dem Papst. So stellt P. Adriano zum Abschluss fest, dass noch ein weiterer und schwieriger Weg bis zur Einheit zurückzulegen ist.

Das vierte Kapitel (S. 225–289) befasst sich mit dem Primat und dem katholisch/anglikanischen Dialog. Wie sehen allgemein die Anglikaner den Primat? Bei der Darstellung der allgemeinen, d.h. unabhängig vom Blick auf den katholischen Gesprächspartner gebildeten Auffassung der Anglikaner vom Primat unterscheidet sich die Lage wesentlich von der der Reformierten: Die anglikanische Kirche wollte im Kern katholisch sein, aber nicht römisch, hielt am Bischofsamt fest und insofern auch am Bischof von Rom, auch wenn es seine universale Jurisdiktion ablehnte, und die Trennung war anfänglich weniger dogmatisch als von den persönlichen Problemen Heinrichs VIII. bestimmt, auch wenn später ein stärkerer protestantischer Einfluss in der Rechtfertigungslehre und damit auch in der Sakramentalität der Kirche nicht zu leugnen ist.

Schon ab 1921 führten die Gespräche von Mecheln zu einer sehr großen Annäherung: Der Erzbischof von Canterbury sollte zum Patriarchen der Anglikanischen Kirche aufrücken und der Primat des Papstes *iure divino* anerkannt werden; er besäße damit mehr als einen Ehrenprimat. Bei strittigen Fragen hätte sich der Papst an den Patriarchen bzw. an die Erzbischöfe zu wenden. Die anglikanische Kirche wäre dann römisch, aber nicht lateinisch.

Die Ortskirchen sind nach anglikanischem Verständnis weniger »autark«, die Bischöfe sind im Geist der Kollegialität und Konziliarität aufeinander verwiesen. Freilich handelt es sich bei dieser Bindung mehr um eine moralische Verpflichtung als um eine ekklesiologische Strukturgegebenheit, wobei eine gewisse Ängstlichkeit vor einem Zentralismus des Primas oder der Synode besteht. Den Papst könnten viele als universalen Hirten akzeptieren. Die Wege zur Einheit sollten mehr induktiv als deduktiv, also mehr pragmatisch gegangen werden. Die Begründung des päpstlichen Primats liegt in der Mitte zwischen *ius divinum* und *ius humanum*; der Papst soll mehr sein als *primus inter pares* oder Präsident eines Konzils, auch wenn der Jurisdiktionsprimat den Anglikanern ein großes Problem darstellt.

Der schon alte katholisch-anglikanische Dialog wurde nach dem Konzil forciert. Keine Dialogparteien haben so intensiv und extensiv über den Primat, d.h. über die Episkopé der Gemeinschaft der Kirchen gehandelt. Dem Bericht über die Autorität in der Kirche (Venedig 1976) zufolge soll der Vorrang des Petrus im Apostelkreis nach dem Willen Christi analog fortgeführt werden. Unstrittig ist dabei, dass im Falle der Einheit der Primat dem Bischof von Rom zustünde; freilich hat die anglikanische Seite Schwierigkeiten mit dem Jurisdiktionsprimat. Reaktionen auf diesen Rapport erkennen zwar die Richtung im Grundsätzlichen an, kritisieren jedoch die praktische aktuelle Ausübung des Primats und die einseitige Betrachtung der Autorität, ohne den Blick auf die Laien. Diese Linie wurde im Wesentlichen auch von anderen gemischten Gremien akzeptiert. Die Erklärung von Windsor (1981) versucht die in

der Erklärung von Venedig genannten vier Probleme zu analysieren, nämlich die Petrustexte des Neuen Testaments, die Bedeutung von *ius divinum*, die Unfehlbarkeit und das Wesen der Jurisdiktion: Das Neue Testament kenne klar eine Sonderbeauftragung des Petrus; *ius divinum* besage nach katholischem Verständnis die Einsetzung des Petrus wenigstens durch den Auferstandenen, aber Petrus sei nicht die Quelle der Kirche und des Kircheseins, da auch die Orthodoxen als Kirche gelten; nach anglikanischem Verständnis entspringt der Primat dem Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche. Unfehlbarkeit und Jurisdiktion sollen dem Glauben und der Einheit der ganzen Kirche in Wahrheit und Liebe dienen. In anderen ähnlichen Erklärungen findet sich u. a. die Feststellung, dass die anglikanische Kirche sich der Suprematie des Papstes entzogen und sich dem weltlichen Souverän unterstellt habe, während das Papsttum die Unabhängigkeit der Kirche gesichert habe. Dass es bei aller Anerkennung der Autorität des Ortsbischofs Formen übergeordneter Aufsicht, eine Art Primat gibt, ist in keinem Fall zu bestreiten; man denke nur an den Primas von England oder die altkirchlichen Patriarchen.

Wie wurden nun diese Dialogtexte beurteilt? Auch darüber gibt P. Adriano eine Übersicht. In offiziellen Stellungnahmen (Glaubenskongregation, Heiliger Stuhl, Lambethkonferenz u. a.), die dann wiederum Gegenstand der Diskussion wurden, wird allgemein die erreichte Konvergenz begrüßt, doch handle es sich noch nicht um eine »substanzielle Übereinkunft (*accordo sostanziale*)«. Eine Interpretation der neutestamentlichen Petrustexte mit historisch-kritischer Methode wird abgelehnt. Gewisse Divergenzen bestehen noch bei den Fragen, ob die Einsetzung des Petrus ein Akt des irdischen Jesus war, ob aus dem Neuen Testament die Weiterdauer des Amtes eindeutig belegt sei, ob sich die Übereinkunft in Bezug auf Anerkennung des Petrusamtes und die Universaljurisdiktion auf das aktual-bestehende oder auf ein noch zu reformierendes Amt beziehe und die Frage, wie weit das Vatikanum I in allen Einzelheiten als verbindlich zu betrachten ist. In Stellungnahmen von Theologen werden die Einwände gegen den Primat des Papstes sowohl in Hinblick auf die neutestamentliche Begründung und die Fortdauer des Petrusamtes als auch auf die Bindung des Primats in der Kirche an den Bischof von Rom deutlicher formuliert. Alle die Fragen um ein *ius divinum*, um Ehrenprimat, Konziliarität und die *Communio-Ekklesiologie* begegnen wieder bei einzelnen Theologen. Manche unterscheiden zwischen dem *plene esse* und dem *bene esse* der Kirche; das Papsttum wird dann im Sinn des *bene esse* als nützlich, aber nicht als unbedingt für die Einheit der Kirche notwendig verstanden. In diesem Zusammenhang wird darauf verwiesen (auch von Anglikanern), dass unter den Katholiken die so genannten Irreversibilisten auf die Unveränderlichkeit des von Christen gestifteten Amtes verweisen, die Reversibilisten aber auch für wesentliche Neuerungen offen sind. Insgesamt hat die Diskussion zwischen Katholiken und Anglikanern einen Stand erreicht, der hoffnungsvoll erscheint.

Freilich hätte der Leser gern von P. Adriano erfahren, woran die Anglikaner denken, wenn sie die Art der Ausübung des Jurisdiktionsprimats durch die Päpste kritisieren. Denken sie etwa an die Nichtanerkennung der anglikanischen Weihe durch Leo XIII. oder an die Frage der Frauenordination. Liegen im Blick auf die orthodoxe

Kirche die Probleme weniger in dogmatischen Divergenzen bei vielen Einzelthemen, sondern in der Anerkennung des Petrusamtes und den damit zusammenhängenden Fragen (z. B. die neuen Mariendogmen, Konzilstheologie), so ist es bei den Anglikanern umgekehrt: Der starken Konvergenz in Hinblick auf das Petrusamt stehen Schwierigkeiten in Einzelfragen gegenüber.

In der Gesamtwürdigung der Dialoge mit den drei verschiedenen Gesprächspartnern stellt P. Adriano als weiterbestehende Probleme die konkrete Ausübung des Primats, das Verhältnis Gesamtkirche – Ortskirche und die Prinzipien der Kollegialität oder Synodalität heraus. Im Dialog mit den Orthodoxen ist bisher der Primat noch nicht ausdrücklich thematisiert worden; vielleicht wird, so P. Adriano, die Bedeutung des Themas von der Kommission gar nicht voll erkannt; der Dialog mit den Anglikanern beschränkt hier den umgekehrten Weg. Im Gespräch mit den Lutheranern besteht eine gewisse Offenheit, einen »universalen Dienst« anzunehmen, doch die traditionelle Klausel: »wenn er mit dem Evangelium übereinstimmt«, erschwert eine Übereinkunft.

Ein Anhang (293–358) mit dem Titel »Schwesterkirchen: Wirklichkeit und Anfragen (Chiese sorelle: Realtà e Interrogativi)« ergänzt die bisherigen Darlegungen. Die Bezeichnung »Schwesterkirche« wurde zum ersten Mal von Patriarch Athenagoras 1962 gebraucht und soll seitdem das besondere Verhältnis zwischen den Katholiken und Orthodoxen zum Ausdruck bringen. Ein geschichtlicher Rückblick hebt nun ins Bewusstsein, dass diese Benennung in der Geschichte von Patriarchen in Konstantinopel zur Betonung der Gleichheit mit Rom im Sinn der in der Pentarchie gleichrangigen Schwestern in Analogie zu den gleichen trinitarischen Personen und zur Abweisung der Vorstellung gebraucht wurde, Rom sei die Mutter aller Kirchen. Im 19. Jahrhundert bis zur Zeit um das Vatikanum II wurde der Titel zur Kennzeichnung des Verhältnisses der Ortskirchen untereinander gebraucht, die aber Töchter der einen Mutter Kirche sind. Nach dem Ökumenismusdekret UR (Nr. 14) des Zweiten Vatikanums sind unter sich verbundene Lokalkirchen wie Schwestern (*inter Ecclesias locales ut inter sorores*). Aber schon seit Johannes XXIII. setzt sich allmählich ein anderes Verständnis durch, das dann unter Paul VI. häufiger wurde: Bei der Korrespondenz zwischen römischen Instanzen mit den Patriarchen des Ostens wird die Bezeichnung »Schwesterkirche« üblich. Jedoch allgemein gebräuchlich wurde die Bezeichnung erst unter Johannes Paul II.; über die Kirche von Konstantinopel hinaus wurden auch die russische, alexandrinische und die Orthodoxen allgemein »Schwesterkirche« geheißen. Begründet wurde diese Bezeichnung mit der Gemeinsamkeit in der apostolischen Sukzession, dem Priestertum und der Eucharistie. Dem Leser drängt sich allerdings der Eindruck einer inflationären Verwendung des Wortes auf, einmal, weil die Zahl der Schwestern nicht mehr recht erkennbar ist, und dann, weil das Ziel, nämlich »die Einheit der Schwesterkirchen«, die Vermutung nahe legt, dass die schwesterlichen Beziehungen nicht so innig sind. Dabei versteht sich von selbst, dass auch die orientalischen Kirchen diese Bezeichnung (natürlich in ihrem Sinn verstanden) gebrauchen, und zwar sowohl für Rom als auch für andere orientalische Kirchen. Die Schwesterkirche von Rom ist, wie es in einem Grußwort aus Konstantinopel am Tag der Hl. Petrus und Paulus heißt, von

»diesen« gegründet. P. Adriano kann nicht umhin, beim Gebrauch des Titels »Schwesterkirche« »eine gewisse Konfussion (certa confusione)« festzustellen (S. 312). Den Unierten wird bezeichnenderweise dieser Titel verweigert (vgl. S. 314f). Auch wird die Bezeichnung im klaren Bewusstsein der noch nicht bestehenden Einheit gebraucht: Die Kirchen nennen sich »Schwesterkirchen«, wenn auch in einer noch unvollkommenen Weise (Églises soeurs, bien que d'une manière encore imparfaite). Ist es korrekt, aufgrund der Erwartung eines zukünftigen schwesterlichen Verhältnisses schon von Schwestern zu sprechen (in Analogie: in der Erwartung einer Ehe schon von Ehemann und Ehefrau)? Paul VI. hat anlässlich der Kanonisierung von vierzig englischen Märtyrern zum ersten Mal die Bezeichnung auf Gemeinschaften aus der Reformationszeit gebraucht, doch erklärten Kommentatoren dies als Ausdruck der »Hoffnung für die Zukunft«, insofern die anglikanische Gemeinschaft keine apostolische Sukzession und kein gültiges Priestertum hat. Schließlich verwendeten Theologen und eine katholisch-anglikanische Kommission diesen Titel, gleichsam in Antizipation der erhofften Einheit. In einer katholisch-lutherischen Kommission wird seitens der Lutheraner der Titel gleichsam als Voraussetzung für den Dialog verstanden, wobei der Titel besagen soll, dass in der una sancta nur Schwesterkirchen (ohne eine Mutter!) existieren⁶.

Bei dieser wirren Verwendung des Titels in den letzten Jahrzehnten macht sich P. Adriano zu Recht daran, das »theologische Fundament« (fondamento teologico) freizulegen. Die Konzilsväter hatten nicht im Sinn, die orthodoxe und die katholische Kirche als Schwesterkirchen zu verstehen: Der Begriff wird im Ökumenismuskonkordat UR, Nr. 14 für die Beziehungen der orthodoxen Lokalkirchen untereinander verwendet, und zwar in Erinnerung an die Gemeinschaft in den fundamentalen Dogmen und an die Gültigkeit der Taufe und der Eucharistie gebraucht. Der Titel wird erst von Paul VI. auf das katholisch-orthodoxe Verhältnis angewandt und seither häufig gebraucht, bei klarer Betonung, dass die vollkommene Einheit noch aussteht. Wenn die Orthodoxen als Kirche anerkannt sind, sind sie Schwestern der katholischen. Muss dann, so wird verschiedenerseits gefragt, das »subsistit in« von LG nicht auch auf die orthodoxe Kirche ausgeweitet werden⁷, so dass die Gesamtkirche nur eine Gemeinschaft von Ortskirchen im Sinn der Communio-Ekklesiologie ist? Die Frage stellt sich ferner, wie die Lehrunterschiede, etwa in Hinblick auf den Primat, die westlichen ökumenischen Konzilien und die Kathedralentscheidungen der Päpste zu bewerten sind: Nur als Theologumena oder als zweitrangig innerhalb der Hierarchie der Wahrheiten? Sollen alle nach der Trennung im 11. Jahrhundert definierten Wahrheiten der katholischen Kirche noch einmal zur Disposition gestellt werden? Die Orthodoxen halten dagegen nach P. Adriano »con maggiore realismo« daran fest, dass die Einheit im Glauben mit der katholischen Kirche noch nicht besteht, denn die Orthodoxen gestehen, wie P. Adriano an verschiedenen Äußerungen

⁶ Die Klarstellung von Dominus Jesus war angesichts der Begriffsverwirrung äußerst notwendig.

⁷ Solchen Neuinterpretationen gegenüber sei der Wortlaut von LG, Nr. 8, in Erinnerung gerufen: »Die Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.«

belegen kann (vgl. S. 337ff), der katholischen Kirche nicht dasselbe Kirchesein zu, wie es die katholische Kirche (den Orthodoxen gegenüber) tut: Sogar die Gültigkeit der in der katholischen Kirche gespendeten Sakramente wird manchmal noch in Frage gestellt, wie auch die Orthodoxen keine Interkommunion wünschen; die von UR angestoßene und später seitens der katholischen Kirche konkretisierte Sakramentengemeinschaft unter bestimmten Bedingungen ist seitens der Orthodoxen nicht akzeptiert worden. Zudem fehlt nach wie vor die Interzelebration; in der Alten Kirche war sie möglich⁸. Die im Dokument von Balamand getroffene Ablehnung der Wiedertaufe stieß bei Orthodoxen, bei verschiedenen Teilkirchen und Theologen, auf Ablehnung. Auch der Titel »Schwesterkirche« für die katholische Kirche stößt auf Widerstand. Im Übrigen besagt die Gültigkeit der Sakramentspendung noch keine Einheit im Glauben.

P. Adriano stellt dann die Frage, in welcher Weise das »subsistit in« von den Orthodoxen nicht ausgesagt werden kann: Es fehlt die Vergegenwärtigung der Gesamtkirche in der Teilkirche, das *ex qua* und *in qua*. Das volle Kirchesein ist ohne die Anerkennung des sichtbaren Hauptes nicht möglich; diese Anerkennung ist ekklesiologisch kein »äußeres« Moment. In den einzelnen Kirchen muss sich die Gesamtkirche vergegenwärtigen, wenn diese Kirche im vollen Sinn sein wollen.

Diese Überlegungen führen zu folgenden ökumenischen Konsequenzen bzw. Fragen: Die Sprache der besprochenen Texte ist oft zweideutig oder sogar irrig. Die Rede von der Schwesterkirche bringt über einen euphorischen Pathos hinaus in der Sache nicht weiter. Bleibt Rom noch die Mutterkirche/*mater et magistra*, oder ist sie eine von mehreren Schwesterkirchen? Existiert überhaupt noch eine einzige Kirche – den Anspruch erheben die katholische und die orthodoxe Kirche – auf sichtbarer Ebene, oder ist die eine Kirche zu einer rein geistigen Größe geschrumpft, eine Art Superkirche hinter der sichtbaren Erscheinungsform? Lassen beide Kirchen ihre traditionellen Gläubigen nicht allein? Ist die Kirche seit dem Schisma von 1054 geteilt und auf sichtbarer Ebene als *ecclesia una* nicht mehr existent, oder lebt sie in einer fort, und ergibt sich daraus die Forderung der Versöhnung (der beiden) oder die der Rückkehr (der einen zur anderen)? Ist die Kirche geteilt, oder sind es (nur) die Christen (»getrennte Brüder«)? Dann wäre die Trennung mehr ein Hindernis für die universale Sendung der Kirche, aber weniger eine Teilung.

Der Autor findet dann die Gleichstellung »römisch-katholischer Kirche des Westens« und »von orthodoxer Kirche des Ostens« und dgl. sehr ungenau: Einmal ist zwar die Kirche von Rom eine Ortskirche bzw. Teilkirche, aber nicht die katholische Kirche. Der Singular »orthodoxe Kirche« ist angesichts der theologischen Gleichstellung aller Ortskirchen und der vielen national-autokephalen Kirchen, abgesehen von den Kirchen in der Diaspora, nur eine nominelle Zusammenfassung; eine einzige orthodoxe Kirche gibt es realiter nicht. Auch kann die Stellung des Patriarchen von Byzanz, der über die autokephale Kirche keine Vollmacht besitzt, nicht mit der des Papstes verglichen werden.

⁸ Z. B. bot der römische Bischof Anicet dem Bischof von Smyrna, Polykarp, bei einem Besuch in Rom den Vorsitz der Eucharistie an.

Mit »Schwesterkirche« können theologisch korrekt nur Teil- bzw. Ortskirchen bezeichnet werden, auch die Kirche von Rom, aber nicht die katholische Kirche. Auch die orthodoxe Kirche kann nicht so bezeichnet werden, weil sie als solche nicht existiert.

* * *

Sieht man von den Gesprächen mit den Anglikanern ab, hat die ökumenische Bewegung in Hinblick auf das Petrusamt noch einen weiten Weg vor sich. Dieses Urteil P. Adriano Garutis entspringt nicht einem persönlichen Pessimismus, sondern einer umfassenden Sichtung der Literatur. Viele Zitate im – italienischen, französischen, englischen oder deutschen – Original erlauben eine kritische Überprüfung der Interpretationen des Autors.

Der Primat des Bischofs von Rom als des Nachfolgers des hl. Petrus wird von keiner außerkatholischen christlichen Konfession anerkannt. Da dieses katholische »Sondergut« von allen Seiten in Frage gestellt wird, kann verständlicherweise der Eindruck entstehen, es wäre das Haupthindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen. Diese Auffassung scheint die Probleme zu vordergründig zu sehen, denn es geht nicht um den Primat allein; er steht vielmehr in innerem Konnex mit der jeweiligen Ekklesiologie oder mit der Rechtfertigungslehre, wie etwa die protestantische Forderung nach dem Primat des Evangeliums belegt. Im nexus mysterorum hängt alles mit allem zusammen. Damit soll der Ansicht widersprochen werden, es handle sich »nur« um das Petrusamt; sonst wären sich die Christen einig.

Die Untersuchung Carutis muss als umsichtige, wenn auch ernüchternde Bestandsaufnahme betrachtet werden. Eine damit einhergehende Besinnung wird einmal die Begriffe einer Klärung unterziehen: Empfiehlt sich die Rede von der Schwesterkirche, wenn sie von Katholiken und Orthodoxen mit verschiedenem Inhalt gefüllt oder sogar in gegensätzlicher Stoßrichtung gebraucht wird und die unter gewissen Umständen katholischerseits angebotene Interkommunion von den Orthodoxen nicht angenommen wird? So kann ein Urlauber in Griechenland meistens nicht in einer orthodoxen Eucharistiefeier kommunizieren, ohne Ärgernis zu erregen. Das Wort »Schwester« klingt hohl, wenn die Schwestern nicht an demselben Tisch essen!

Eine Bestandsaufnahme wird die Notwendigkeit der Geduld neu erkennen lassen. Die Union von Florenz zeigte schon vor knapp 600 Jahren, dass eine Einigung auf der Führungsebene nichts erbringt, wenn die gesamte Gemeinschaft nicht mitzieht. So haben orthodoxe Kommissionsmitglieder beim Treffen in Balamand die bei den Katholiken gespendeten Sakramente (Taufe) als gültig anerkannt, wurden aber von »Hardlinern« getadelt.

Gelegentlich regte sich beim Verfasser dieser Zeilen der Eindruck, dass katholischen Kommissionsmitgliedern die Schwierigkeiten der anderen Konfessionen mit dem Petrusamt ganz gelegen kamen. Welchen Nutzen bringt eine so besetzte Kommission? Sie produziert Scheinlösungen mit späteren Enttäuschungen.

Die Bestandsaufnahme zeigt wohl auch die Wertlosigkeit mancher aus der Geschichte kommenden Argumentationsfiguren. Z. B. wird in allen drei Dialoggruppie-

rungen häufig auf die altkirchliche Pentarchie verwiesen. Was soll diese Erinnerung in der heutigen Lage helfen? Die Pentarchie ist nicht *iure divino*, sondern eine menschliche Einrichtung und faktisch obsolet; der Patriarch von Konstantinopel hat nur geringen Einfluss. Zudem wurde die Pentarchie durch weitere Patriarchate (z. B. Moskau) erweitert.

Durch das aufmerksame Suchen nach Gemeinsamkeiten in der Vergangenheit wurde in den Kommissionen, gerade in denen mit den Orthodoxen, die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Dogmenentwicklung, d. h. des allmählichen Eindringens in das volle Verständnis der Offenbarung aufgrund neuer geschichtlicher Fragestellungen völlig außer Acht gelassen. Auch die Kirche des Ostens kannte im ersten Jahrtausend die Möglichkeit der geschichtlichen Vertiefung. So hat sie eine schärfere Terminologie in der Trinitätslehre oder in der Christologie aufgrund präziserer Fragestellungen geschaffen. Nikaia hat ferner die Gültigkeit der (außerhalb der Kirche gespendeten) Taufe der Novatianer anerkannt. Aber gerade hier trat im zweiten Jahrtausend ein Stillstand ein, im Gegensatz zum Westen, der nach anfänglichem Zögern weiter ökumenische Konzilien abhielt. Obwohl dem Westen nach der Trennung von 1054 die für ein ökumenisches Konzil charakteristische gesamtkirchliche Repräsentation auf der Bischofsebene zu fehlen schien, konnte er ein Konzil abhalten, weil mangelnde Repräsentativität auf dieser Ebene durch den Nachfolger Petri als Repräsentant der Kirche *sui generis* ergänzt wurde. Die katholische Kirche kann nicht die Konzilien und Kathedralentscheidungen der Päpste im zweiten Jahrtausend zur Disposition stellen; mit ihnen führte die katholische Kirche nur die Dogmenentwicklung des ersten Jahrtausends fort. Es muss aber den Orthodoxen mit aller Feingeblichkeit gesagt werden, dass der Stillstand im zweiten Jahrtausend ihr wahrscheinlich noch zum Problem werden wird, wenn die weltweiten Informationsmöglichkeiten alle Kreise erfasst haben. Wo eine organische Fortentwicklung verweigert wird, passieren oft gewaltsame Umbrüche. Dieses Problem der Dogmenentwicklung im zweiten Jahrtausend im Rahmen der einen Kirche, repräsentiert durch Konzilien und Papst, sollte nicht übersehen und auch von den Orthodoxen als zu meisternde Aufgabe erkannt werden. Eine solche Sichtweise würde auch zu einer positiveren Sicht des Petrusamtes führen.

Die mehrfach begegnende Auffassung, Jesus hätte zwar das Papsttum nicht begründet, doch sei es unter Führung des Heiligen Geistes entstanden, kann so katholischerseits nicht angenommen werden, weil sie letztlich einen Gegensatz zwischen Jesus und dem Heiligen Geist enthält. Zu prüfen wäre, ob dieser Ansatz nicht innerhalb der Spannung der Kontinuität und Diskontinuität zwischen irdischem Jesus und auferstandenem Christus zu einer befriedigenden Lösung gebracht werden könnte. Wie auch bei anderen Themen, etwa bei der Ekklesiologie oder der Taufe (als Gleichgestaltung mit Tod und Auferstehung Jesu Christi), lässt sich eine solche Spannung feststellen, ist die Theologie zufrieden, beim irdischen Jesus gewisse Elemente zu finden, die einst nach Christi Auferstehung in eine Gesamtsicht integriert wurden. Ob man dann vom Auferstandenen, der die Kirche und das Petrusamt gründet, oder vom Heiligen Geist spricht, der nach der Apostelgeschichte und dem Johannesevangelium die Kirche führt und einführt, wäre nicht so wichtig.

Ein weiteres Stichwort ist die mehrmals angesprochene Lösung auf dem Weg der Selbstbeschränkung des Papsttums bei der Ausübung des Primats. Ein solcher Vorschlag klingt zunächst sympathisch und ist sicher auch in vielerlei Hinsicht realisierbar bzw. schon realisiert. Man denke an den Versuch, viele strittige Fragen zuerst auf einer unteren Ebene (etwa Erzbischof, Provinzsynode) zu klären, oder an die Auswahl der Bischofskandidaten; LG, Nr. 24, kennt verschiedene Möglichkeiten der kanonischen Aufnahme in das Bischofskollegium. Freilich melden sich dann gegen die Selbstbeschränkung praktische und theologische Einwände an: Wird man verhindern dürfen und können, dass ein Bischof bei »Misserfolg« auf unteren Ebenen an die letzte Instanz appelliert? Ferner könnte der Papst nur mehr reagieren, wenn ein Fall ihm zur Entscheidung vorgelegt wird, nicht mehr so stark eigenständig Initiative ergreifen, was doch zum Bild des Hirten gehört. Schließlich brächte eine Selbstbeschränkung – theoretisch wenigstens – keine Schwierigkeiten, wenn das Amt *iure humano* oder *iure ecclesiastico* begründet wäre (was von den Gesprächspartnern oft vorausgesetzt wird); ist es aber *iure divino* begründet, kann sich ein Papst nicht der Aufgabe entziehen – und geschehe es aus besten Motiven –, die ihm in seinem Amt von Christus zugewiesen wurde. Er muss dann aus Verantwortungsbewusstsein bei gravierenden Irrlehren oder Missständen von sich aus ordnend oder richtigstellend eingreifen.

P. Adriano beginnt jedes der drei großen Kapitel mit einem binnenkonfessionellen Zustandsbericht: Wie wird innerhalb einer Konfession der Primat, unabhängig von der ökumenischen Fragestellung gesehen? Bewegt die Frage überhaupt das Denken der Theologen? Erst dann werden die Gesprächsergebnisse vorgestellt, die jeweils von unterschiedlichen Ansätzen ausgehend nicht immer harmonieren. Von den positiveren Resultaten her werden dann mögliche Wege zur Einigung weiter verfolgt. Dem Ziel scheinen jene Gespräche nahe zu kommen, die von Petrustexten des Neuen Testaments und von der Sichtbarkeit der Kirche ausgehen und bereit sind, die Gesamtkirche nicht nur als Konföderation der Ortskirchen im Sinn einer moralischen Einheit (im Sinn des *ex quibus*), sondern die Ortskirchen als Gegenwart der Gesamtkirche zu verstehen (in *quibus*) und deshalb ein sichtbares Prinzip und Fundament der Gesamtkirche anerkennen wollen.

Im Zentrum der Heilsgeschichte. Trinitarische Strukturen der mariologischen Konzeption des Theologen Michael Schmaus

Von Gerda Riedl, Augsburg

Michael Schmaus als Theologe und Mariologe

Eigentlich sind wissenschaftliche Kompetenz und theologische Leistung von Michael Schmaus (1897–1993) unbestritten. Zwar wird ihm gelegentlich eine vorübergehende Fühlungnahme mit dem Nationalsozialismus nachgesagt¹ und seine entschieden volkssprachliche Dogmatik blieb bei ihrem Erscheinen nur wegen der Intervention seines akademischen Lehrers Martin Grabmann (1875–1949) von einer Indizierung verschont;² darüber hinaus verhindert Michael Schmaus' unbedingt lehramts-loyale Haltung öfters die Aufnahme in theologiegeschichtliche Kompendien. Rosino Gibellini etwa ignoriert in seinem »Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert« Michael Schmaus gänzlich.³ Die überwiegende Mehrzahl der Stellungnahmen beschreibt Michael Schmaus jedoch als innovativen Theologen, »undogmatischen Dogmatiker«⁴ und aufgeschlossenen Universitätspolitiker (1951/1952 Rektor der Ludwig-Maximilians-Universität München). Unter Hinweis auf den personali-

¹ Diese Vorwürfe resultieren aus einer einschlägigen Veröffentlichung von Michael Schmaus: Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung. Münster: Aschendorff 1933. Eine kritische Bewertung besagten Textes versuchen etwa Klaus Breuning: Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934). München: Hueber 1969, S. 193–195 u. ö.; Rudolf Lill: Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers. In: Karl H. Rengstorf u. a. (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Bd. 2. Stuttgart: Klett 1970 (Nachdr. München 1988), S. 370–420 (hier: S. 411); Manfred Eder: Art. Schmaus, Michael. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Hg. Friedrich W. Bautz u. a. Bd. 9. Herzberg: Bautz 1995, Sp. 322–327.

² Diese Nachricht findet sich – allerdings ohne Quellenbeleg – bei Richard Heinzmann: Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. Michael Schmaus zum 90. Geburtstag. In: Münchener Theologische Zeitschrift 38 (1987), S. 115–133 (hier: S. 121). Sie wird wiederholt von Manfred Eder: Art. Schmaus, Michael (Anm. 1), Sp. 324.

³ Vgl. Rosino Gibellini: Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert (ital. 1992). Regensburg: Pustet 1995. Selbst im einschlägigen Band zur Mariologie des »Handbuchs der Dogmengeschichte« erscheint Michael Schmaus' Name nicht; vgl. Georg Söll: Mariologie (Handbuch der Dogmengeschichte III/4). Freiburg u. a.: Herder 1978.

⁴ Richard Heinzmann: Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts (Anm. 2), S. 127. Siehe auch ders.: Der Gott der Philosophen und die Systembildung in der Theologie. Zur Christozentrik der Dogmatik von Michael Schmaus. In: Manfred Weitlauff u. a. (Hg.): Für euch Bischof – Mit euch Christ. FS Friedrich Kardinal Wetter. St. Ottilien: Eos 1998, S. 441–456, sowie ders.: Michael Schmaus – »Vom Wesen des Christentums«. In: Mariano Delgado (Hg.): Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom »Wesen des Christentums« zu den »Kurzformeln des Glaubens«. Stuttgart: Kohlhammer 2000, S. 114–122.

stisch-existenzphilosophischen Zug des Schmaus'schen Werkes resümiert Heribert Mühlen deshalb schon 1970: »Das imponierende Werk von Schmaus ist theologiegeschichtlich der erste Versuch, die gesamte Theologie von der Ich-Du-Beziehung her neu zu durchdenken.«⁵

Unbeschadet dessen halten sich selbständige Arbeiten über die Theologie von Michael Schmaus in bescheidenen Grenzen;⁶ seine mariologische Konzeption wurde bislang überhaupt nicht näher untersucht. Immerhin würdigt aber ein biographischer Artikel Manfred Lochbrunners im sechsten Band des »Marienlexikons« Michael Schmaus' mariologischen Traktat aus dem Jahr 1955 (2. Aufl. 1961) als »Novum für den deutschen Sprachraum«⁷; im begrenzten Rahmen eines Lexikonartikels blieb für weitere Überlegungen allerdings kein Raum. Dabei repräsentiert gerade Michael Schmaus' Mariologie die enorme Flexibilität ihres Autors, der in immer neuen Versuchen um eine ebenso zeit- wie lehramtsgemäße Auslegung der mariologischen Geheimnisse und ihre Einordnung in die Gesamtheit aller dogmatischen Traktate ringt: So entfaltet er den zunehmend reflektierten Marienglauben, so bestimmt er die heilsgeschichtliche Position Mariens, so nähert er sich ihren heilsgeschichtlichen Aufgaben, so bedenkt er ihr immerwährendes Wirken. Die Verknüpfung von Dogmatik und Pastoral, von »wissenschaftlicher Theologie« und »engagierter Seelsorge«⁸ bleibt ihm ständiges Anliegen. Meditative Komponenten – etwa über das Glaubensleben Mariens – fügen sich auf diese Weise einer explikativen Theologie, die in beharrlicher Quellennähe Schriftwort, Väterzeugnis und kirchlichen Glaubenssatz

⁵ Heribert Mühlen: Gnadenlehre. In: Herbert Vorgrimler u. a. (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. 3. Freiburg u. a.: Herder 1970, S. 148–192 (hier: S. 158). Ganz ähnlich urteilt Roger Aubert: Die beinahe indizierte »Katholische Dogmatik« von Michael Schmaus besitzt »Qualitäten (...), die sie zum besten umfassenden Handbuch der ersten Jahrhunderthälfte [des 20. Jh.s, Anm. der V.] machen. Man schätzt daran die vertiefte Kenntnis der Aussagen der Bibel, der Vätertradition und der Lehre der Kirche, die reichen Angaben namentlich über den heutigen Stand der behandelten Fragen sowie das Bemühen, die scholastische Terminologie in die Sprache von heute zu übertragen.« (Roger Aubert: Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Herbert Vorgrimler u. a. [Hg.]: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. 2. Freiburg u. a.: Herder 1969, S. 7–70 [hier: S. 22].) Siehe auch Karl Forster: Michael Schmaus. In: Hans Jürgen Schultz (Hg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts. Stuttgart u. a.: Kreuz 1966. S. 422–427 sowie Johann Stich: Der personale Gedanke in der Zeit Jakob Hommes'. In: Walter M. Neidl (Hg.): Person und Funktion. FS Jakob Hommes. Regensburg: Pustet 1998, S. 95–120.

⁶ Siehe aber immerhin Wolfgang Witte: Der Gnadenstand bei Michael Schmaus. Diss. Erlangen 1952; Adolf Heuser: Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus. Essen: Wingen 1963; Peter Kollmannsberger: Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personsein des Menschen in den Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer. Weiden: Schuch 1992; Peter Poonoly: The Christian image of human person. An elaborative-existential study of the theological anthropology of Michael Schmaus. Diss. Rom 1995; Christoph Tölg: Grundzüge der Gotteslehre bei Michael Schmaus. Diss. Rom 1997; Robert Pisula: L'eternità di Dio verso un concetto teologico. Diss. Rom 1998.

⁷ Manfred Lochbrunner: Art. Schmaus, Michael. In: Marienlexikon. Bd. 6 (1994), S. 23; siehe auch ders.: Theologie zwischen Kriegsende und Gegenwart. In: Walter Brandmüller (Hg.): Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte. Bd. 3. St. Ottilien: Eos 1991, S. 653–672.

⁸ »Jede wissenschaftliche Theologie muß, wenn sie nicht aufhört wissenschaftliche Theologie zu sein, irgendwie Theologie der Verkündigung sein.« (Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. Bd. 2: Schöpfung und Erlösung. München: Hueber 1938, S. V.) Die Hervorhebungen stammen von M. Schmaus.

ebenso darbietet wie auslegt. Methodisches Problembewußtsein wiederum bildet den stets präsenten Hintergrund: Je neu wird auf den dogmatischen Ort der Mariologie, ihre Unabgeschlossenheit, die Existenz von Gegenstimmen reflektiert. Konsequenterweise prägen Konstanz und Wandel gleichermaßen die Mariologie von Michael Schmaus – jene hinsichtlich inhaltlicher Grundzüge des Mariengeschehens, dieser hinsichtlich theologischer Dimensionen ihrer »überragenden Stellung in der geschichtlichen Heilsbewegung«⁹. Unbeirrbar bekennt sich M. Schmaus demgemäß zur Mariologie als »Brennpunkt der wichtigsten Glaubenssätze«¹⁰, unbeirrbar hält er demgemäß an Mariens Muttergottesschaft als Dreh- und Angelpunkt jeder Mariologie fest¹¹, unbeirrbar verteidigt er demgemäß in »mariologischer Nüchternheit« einen erkenntnistheoretischen Mittelweg zwischen Rationalismus und Emotionalismus, zwischen übernatürlicher Offenbarung und philosophischer Spekulation¹². Genauso offen aber zeigt sich M. Schmaus auch für die Entfaltung kirchlicher Lehre und theologischer Überlegung. Infolgedessen schreitet er von einer statisch-heilsstrukturellen zu einer dynamisch-heilsgeschichtlichen Sicht der Mariologie fort, exegetisches Schriftverständnis verdrängt zunehmend die harmonisierende Kombinatorik neutestamentlicher Schriftzitate, und nach den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils weitet sich der soteriologische Erklärungsansatz zur ekklesiologischen Gesamtschau des Mariengeheimnisses, die christozentrische Verortung von einst findet in der trinitarischen ihre Erfüllung. »Nur der Glaube an den Dreieinigen schenkt die Zuversicht, daß unser Leben von einem letzten Sinn getragen wird: Er heißt Ankunft bei Gott dem Vater.«¹³

⁹ »So wurde sie [Maria, Anm. der V.], wie Pius XII. (...) sagt, die »Königin des Himmels«. In dieser dem Mythos entstammenden, jedoch in einem unmythischen Sinn gebrauchten Kennzeichnung ist ihre überragende Stellung im göttlichen Heilsplan und in der geschichtlichen Heilsbewegung dargestellt.« (Michael Schmaus: Art. Maria. In: *Sacramentum Mundi*. Bd. 3 [1969], Sp. 334–349 [hier: Sp. 342].)

¹⁰ Michael Schmaus: Maria – der in Christus vollendete Mensch. In: Walther Kampe (Hg.): *Gott – Mensch – Welt. Ein Bildungsplan*. Würzburg: Echter 1956, S. 89–96 (hier: S. 89).

¹¹ »Im Laufe der Geschichte sind folgende Charakterisierungen des mariologischen Grundgedankens hervorgetreten: Maria als zweite Eva, Maria als Vollerlöste, Maria als Urbild der Kirche, Maria als Mutter der Kirche, Maria als bräutliche Gottesmutter oder einfach Maria als Mutter des menschgewordenen Gottessohnes. (...) Es scheint jedoch, daß der Gedanke der Gottesmutterchaft am meisten den an das Grundprinzip zu stellenden Anforderungen und dem ständigen Bewußtsein der Kirche in Glaubensvollzug und Theologie entspricht. Es begreift die in den übrigen Vorschlägen enthaltenen theologischen Elemente in sich, setzt aber die Akzente gemäß der Bedeutung Marias in der Heilsgeschichte am sichersten und bleibt der konkreten, nüchtern erfaßten Wirklichkeit am nächsten.« (Michael Schmaus: Art. Mariologie. In: *Sacramentum Mundi*. Bd. 3 [1969], Sp. 356–362 [hier: S. 361].)

¹² »Maßgebend für die Antwort [auf die Frage nach einer eventuellen »Miterlöserschaft« Mariens, Anm. der V.] kann naturgemäß nur die Offenbarung und die kirchliche Lehre sein, nicht der Affekt und Wunsch des Herzens und auch nicht der spekulative Trieb des philosophischen Eros. (...) Unbestreitbar ist auch, daß sowohl die Theologie als auch die Frömmigkeit sich gegen die Offenbarung nicht nur durch Unterlassung, sondern auch durch Übertreibung versündigen. Sowohl derjenige, der Maria eine Würde abspricht, die ihr zukommt, als auch derjenige, der ihr eine Würde zuspricht, die ihr nicht zukommt, die allein Christus zukommt, verläßt in eigenherrlichem menschlichen Beginnen die Offenbarung.« (Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. 6. Aufl. Bd. 2/2: *Gott der Erlöser*. München: Hueber 1963, S. 536–540 [hier: S. 537].)

¹³ Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. 2. Aufl. Bd. 6/2: *Gott der Vollender*. St. Ottilien: Eos 1982, S. 349.

Der Textbefund

Die Rekonstruktion des mariologischen Konzeptes von Michael Schmaus hat allerdings mit einer gewissen Schwierigkeit zu kämpfen: Offenkundig wurde noch keine wissenschaftliche Biographie über ihn verfaßt oder wenigstens in Angriff genommen; zudem ist sein Nachlaß der Öffentlichkeit allem Anschein nach nicht zugänglich. Dies ist um so unverständlicher, als Michael Schmaus' Lebensweg über den Verbandskatholizismus der Weimarer Republik, die Wirren des Nationalsozialismus, die universitären Neuanfänge der deutschen Theologie bis hin zum konziliaren Aufbruch alle Stationen des modernen Katholizismus begleitet hat und exemplarisch beleuchten helfen würde. Unter den gegebenen Umständen bleibt der wissenschaftlichen Nachfrage nach seiner Mariologie aber nur der Rückgriff auf die Publikationen von M. Schmaus.¹⁴

Historisch betrachtet entbergen einschlägige Veröffentlichungen des Autors vor allen Dingen eine katalytische Funktion der schmaus'schen Mariologie: Demzufolge steht die Mariologie zwar nicht im Mittelpunkt der dogmatischen Bemühungen von Michael Schmaus; dafür dient jene – die Mariologie – ihnen – den dogmatischen Bemühungen – jedoch stets als Prüfstein ihrer Bewährung. Insofern verwundert es wenig, wenn mariologische Themen in der Publikationsliste eine zahlenmäßig untergeordnete Rolle spielen: Nur 10 von etwa 180 Einzelveröffentlichungen Michael Schmaus' umkreisen mariologische Themen im engeren Sinne; darüber hinaus sind sie sämtlich nach Verkündigung des letzten Mariendogmas entstanden.¹⁵ Ein ähnliches Bild bietet selbst die Übersicht der bei Michael Schmaus entstandenen Promotionen und Habilitationen: Von 87 Arbeiten beschäftigen sich nur 5 mit mariologischen Themen; noch die Michael Schmaus gewidmeten Festschriften spiegeln besagtes Verhältnis wider.¹⁶ Nichtsdestoweniger verraten alle seine mariologischen Reflexionen ein ausgeprägtes Bewußtsein für die Bedeutung des kirchlichen

¹⁴ Nach mündlicher Auskunft von Prof. Dr. Richard Heinzmann, München, einem Schüler und langjährigen Freund Michael Schmaus', ist dessen Nachlaß in wissenschaftlicher Hinsicht uninteressant; ein Briefwechsel mit Fachkollegen etwa blieb nicht erhalten.

¹⁵ Unbeschadet dessen maß M. Schmaus der Mariologie von Anfang an eine erhebliche, eben katalytische Bedeutung bei: Konsequenterweise ordnet er schon in seinem frühen theologischen System die Mariologie der Christologie zu, betont jedoch gleichzeitig ihren traktatähnlichen Rang: »Passend kann man hier die Lehre von der Mutter des Erlösers einschalten (Mariologie).« (Michael Schmaus: § 27 Einteilung der Dogmatik. In: Ders.: Katholische Dogmatik. Bd. 1: Einleitung; Gott der Eine und der Dreieinige. München: Hueber 1938, S. 52.)

¹⁶ Die voranstehenden Zahlenwerte ergeben sich aus den Angaben der einzelnen Festschriften für Michael Schmaus. Vgl. etwa Johann Auer u. a. (Hg.): *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. FS Michael Schmaus. München: Zink 1957 (Bibliographie: S. XVII–XXII); Leo Scheffczyk u. a. (Hg.): *Wahrheit und Verkündigung*. FS Michael Schmaus. Bd. 1. München u. a.: Schönigh 1967 (Bibliographie: S. XXI–XXXIII). Aktualisierende Ergänzungen enthält zudem der Artikel von Richard Heinzmann: *Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts* (Anm. 2), S. 131–133. Die genannten Bibliographien sind freilich nicht unbedingt vollständig; so fehlt etwa überall der Aufsatz von Michael Schmaus: *Dogmatische Schulung des Volkes*. In: Wendelin Meyer u. a. (Hg.): *Lebendige Seelsorge. Wegweisung durch die religiösen Ideen der Zeit für den Klerus deutscher Zunge*. Bd. 1. Freiburg: Herder 1937, S. 133–166.

Marienglaubens.¹⁷ Dogmatische Gesamtdarstellungen machen dabei ebensowenig eine Ausnahme wie mariologisch orientierte Einzelveröffentlichungen: Der katalytischen Funktion verpflichtet, gerät ihnen die Mariologie sämtlich zum wesentlichen Kristallisationspunkt des christlichen Glaubens: »In der katholischen Lehre von Maria kreuzen sich wie in einem Brennpunkt die wichtigsten Glaubenssätze, nämlich jene über den Sinn der Menschwerdung Gottes, über die Tragweite der Erlösung, über den gerechtfertigten Menschen, über die Vollendung des Menschen. Maria ist die Ausdrucksgestalt des von Christus geschaffenen neuen Menschen.«¹⁸

Unter mariologischen Prämissen gliedern sich Michael Schmaus' dogmatische Gesamtdarstellungen in zwei Gruppen: Mariologische Abhandlungen in christologischem Rahmen stehen neben selbständigen Traktaten zur Mariologie. Erstere prägen den zumeist mit »Gott, der Erlöser« titlierten Abschnitt oder Teilband der zwischen 1938 und 1963 insgesamt sechsmal neu aufgelegten und in alle Weltsprachen übersetzten »Katholischen Dogmatik«. Letztere erschienen in zwei wesentlichen Profilen: Die als Band 5 der »Katholischen Dogmatik« 1955 (und in Neuauflage 1961) publizierte Mariologie steht unter christologischen Vorzeichen, wohingegen die als Band 5/5 des »Glaubens der Kirche« von Michael Schmaus 1982 veröffentlichte Mariologie entsprechend den Vorgaben des Konzils eine ekklesiologische Grundausrichtung aufweist.¹⁹ Einen gewissen Übergang zwischen beiden Positionen markiert dabei der lange Abschnitt über »Maria als die Vollerlöste« in Band 2 der ersten Auflage seines »Glaubens der Kirche« (1970).²⁰

Aus den Einzelveröffentlichungen mariologischen Inhalts ragen aufgrund ihrer Qualität vor allem ein Abriss für den Bildungsplan des Würzburger Weihbischofs Walther Kampe mit dem Titel »Maria – der in Christus vollendete Mensch« (1956) sowie drei Artikel zum dritten Band des theologischen Lexikons »Sacramentum mundi« (1969) – unter den Stichwörtern »Maria«, »Marienverehrung« und »Mario-

¹⁷ Noch in der Überblicksvorlesung für die Hörer aller Fakultäten aus dem Jahre 1947 – wenig später unter dem Titel »Vom Wesen des Christentums« veröffentlicht und in zahlreiche Sprachen übersetzt – heißt es: »Eine besondere Rolle spielt hierbei [für das Vorankommen der Gottesherrschaft, Anm. der V.] Maria. Sie ist nicht nur die Pforte für den Eingang des Gottessohnes in die menschliche Geschichte gewesen. Sie bleibt dies auch für den Eingang der Gnade. An ihr hat sich ja auch alles in jener letzten Vollendung erfüllt, zu der der auferstandene Christus der ganzen Schöpfung den Zugang eröffnet hat. Sie ist schon jetzt der leiblichen Verklärung teilhaftig geworden. So wird an ihr sichtbar, zu welcher Gestalt der von der Dynamik des auferstandenen Christus getroffene Mensch gelangt.« (Michael Schmaus: Vom Wesen des Christentums. 3. Aufl. Eital: Buch-Kunstverlag 1954, S. 299.)

¹⁸ Michael Schmaus: Maria – der in Christus vollendete Mensch (Anm. 10), S. 89. In der ersten Auflage seiner »Katholischen Dogmatik« (1938) erscheint dieser Gedanke noch eher angesprochen denn ausgeführt: »Maria stand als Vertreterin aller Glaubenden und Gott Gehorchenden unter dem Kreuz. Sie stellte die Gemeinschaft aller mit Christus Verbundenen dar. In ihr gehorchte, glaubte und opferte nach der Lehre der Väter die Kirche.« (Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. Bd. 2 [Anm. 8], S. 437.)

¹⁹ Vgl. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. 5. Aufl. Bd. 5: Mariologie. München: Hueber 1955 (2. Aufl. des Bd. 5 ebd. 1961), sowie ders.: Der Glaube der Kirche. 2. Aufl. Bd. 5/5: Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche. St. Ottilien: Eos 1982.

²⁰ Siehe Michael Schmaus: Maria als die Vollerlöste. In: Ders.: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. 2. München: Hueber 1970, S. 657–697.

logie« – heraus.²¹ Vor mariologischem Hintergrund widmete Michael Schmaus überdies dem Verhältnis von Dogmatik und Exegese einen grundlegenden Beitrag.²²

Dabei ergibt sich ein überraschender Befund: Michael Schmaus' Einzelveröffentlichungen mariologischen Inhalts erweisen sich unter systematischen und methodischen Rücksichten der analytischen Rückfrage nach dem mariologischen Konzept ihres Autors als sehr viel aufgeschlossener als die ungeheuer materialreichen, dem pastoralen Einsatz anempfundenen und meditativ durchsetzten Gesamtdarstellungen. Dieser Sachverhalt zeugt nicht etwa wider Michael Schmaus. Seit seinen theologischen Anfängen war es ihm vielmehr erklärtes Anliegen, »theologische Wissenschaft« und »engagierte Seelsorge« miteinander zu verknüpfen: »Das ist gemeint mit der Verkürzung des Weges von der Wissenschaft zum Leben.«²³ Gerade in der Überwindung des damals üblichen Typus neuscholastischer Handbücher liegt deshalb eine der zukunftsweisenden Leistungen von Michael Schmaus; ihr verdankt sich auch das angesprochene »Novum« des mariologischen Traktates von 1955/1961: »Das Heil kommt nicht aus der Metaphysik, sondern aus der Geschichte. (...) Diese Theologie hat eine nahe Verwandtschaft mit der Art, in der die Heilige Schrift selbst die göttliche Offenbarung bezeugt. Ihre großen Träger waren Augustinus, Bonaventura, Newman, um nur einige Namen aus der Vergangenheit zu nennen.«²⁴ Und dennoch: Existierten die besagten Lexika-Artikel nicht, ließen sich Inhalt und Struktur des mariologischen Konzeptes von Michael Schmaus weit weniger exakt rekonstruieren, wären selbst Zweifel an Michael Schmaus' Systematik unausbleiblich.

Die inhaltlich-systematischen Schwerpunkte der Mariologie von Michael Schmaus

Spätestens seit der Erstauflage des mariologischen Traktates im Rahmen der »Katholischen Dogmatik« (1955), ansatzweise aber schon im soteriologischen Abschnitt

²¹ Vgl. Michael Schmaus: Maria – der in Christus vollendete Mensch (Anm. 10), sowie ders.: Art. Maria, Marienverehrung, Mariologie. In: *Sacramentum Mundi*. Bd. 3 (1969), Sp. 334–362.

²² Vgl. Michael Schmaus: Dogmatik und Exegese zur Jungfrauengeburt. In: Hermann J. Brosch u. a. (Hg.): *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Mariologische Studien Bd. 4). Essen: Hans Driewer 1969, S. 215–233. Gerade in trinitarischer Hinsicht verdient jedoch auch Beachtung ders.: *Die dogmatischen Grundlagen des Marienkultes nach Anselm von Canterbury*. In: *Pontifica Academia Mariana Internationalis* (Hg.): *De cultu Mariano saeculis VI–XI*. Bd. 3. Rom 1972, S. 613–629.

²³ Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2 (Anm. 8), S. VIII. Nicht anders liest sich die »Vorbemerkung« zur ersten Auflage des »Glaubens der Kirche« (1969): »In dem vorliegenden Werk soll der Versuch gemacht werden, die Glaubenslehre der katholischen Kirche für den heutigen Menschen verständlich auszu legen und darzubieten. Das Werk will eine »moderne« Dogmatik sein. (...) Dies bedeutet eine vertiefte Durchdringung des Glaubens mit den Mitteln der heutigen Welt, den wissenschaftlichen und den außerwissenschaftlichen, sowie eine Durchdringung der Welt mit den Kräften des Glaubens.« (Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. 1. München: Hueber 1969, S. 1.) Siehe hierzu außerdem Richard Heinzmann: *Der Gott der Philosophen und die Systembildung in der Theologie* (Anm. 4).

²⁴ Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche* (Anm. 23), S. 14; 3. Besagten Zusammenhang betont M. Schmaus immer wieder: »Augustinus hat diese Situation in seinem Werk *De vera religione*, VII, 13 vor Augen, wenn er sagt: »Die Hauptsache dieses Glaubens ist die Geschichte und die Weissagung jener zeithaften Verfügungen, welche die göttliche Vorsehung für das Heil des Menschengeschlechtes getroffen hat, welches für das ewige Heil umgebildet und neugebildet werden soll.« (Ebd., S. 30.)

der »Katholischen Dogmatik« des Jahres 1938²⁵, setzt Michael Schmaus zum Zwecke einer möglichst gültigen Umschreibung des Mariengeheimnisses vier inhaltliche Schwerpunkte: Von der historischen Entfaltung eines zunehmend reflektierten Marienglaubens her (1) bestimmt er die heilsgeschichtliche Position Mariens (2), ihre heilsstrukturellen Aufgaben (3) und ihre immerwährenden Wirkmöglichkeiten (4). Unter Verwendung einer personalistisch-existenzphilosophischen Sprachregelung²⁶ bringt der oben erwähnte Abriß »Maria – der in Christus vollendete Mensch« (1956) die angeführten Schwerpunkte exemplarisch auf folgende kategoriale Nenner: geschichtliche, ereignishafte, gestalthafte und wirkhafte Schau.

Die historische Entfaltung – in Michael Schmaus' Sprachregelung: die geschichtliche Schau (1) – beginnt mit einer Auslegung der einschlägigen Schriftworte; des weiteren systematisiert der Autor den frühchristlichen Marienglauben nach wesentlichen Väterzeugnissen (hinsichtlich der Muttergottes- und Jungfrauenschaft, hinsichtlich der »Inbild«-Funktion für die Kirche, hinsichtlich der Sündelosigkeit und Heiligkeit Mariens). Daraufhin differenziert er mit mittelalterlichen Franziskanertheologen Mariens Freiheit von der Erbsünde als Bewahrung *vor*, nicht als Befreiung *von* ihr, ehe er mit einer Darlegung der diesbezüglichen kirchlichen Glaubenssätze schließt.

Die heilsgeschichtliche Position Mariens – in Michael Schmaus' Sprachregelung: die ereignishafte Schau (2) – bestimmt der Autor ganz von Mariens Muttergotteschaft her. Hierzu grenzt er unter Rückgriff auf neutestamentliche Aussagen (Gal 4,4; Röm 1,1–3) und deren »Vorentwurf« im Alten Testament (Debora, Judit, Ester) den geschichtlichen Charakter der biblischen Darstellung von mythischen Erzählungen der jüdisch-christlichen Umwelt ab: »Was in den Mythen ein Traum ist, ist in der Menschwerdung Christi Erfüllung.«²⁷ Den historischen Aussagen der Evangelien über Jesu sogenannte »Brüder« und das gelegentlich prekär geschilderte Verhältnis Jesu zu seiner Mutter (Joh 2,4; Mk 3,31–35 parr.) gelten dann die folgenden Klarstellungen: »Diese höhere Bewertung der Glaubensempfängnis als der Leibesempfangnis Christi wurde in der Väterzeit immer wieder aufgegriffen. Maria wurde dabei als das Bild der Glaubenden geschildert.«²⁸ Schließlich spürt Michael Schmaus noch dem Grund nach für die jungfräuliche Empfängnis und Geburt des Erlösers. Eine mangelnde Würdigkeit des ehelichen Weges entschieden ablehnend, konstatiert er: »Der Grund liegt vielmehr darin, daß durch die jungfräuliche Empfängnis und

²⁵ Vgl. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2: *Schöpfung und Erlösung* (Anm. 8), S. 307–323 (§ 148: Die irdische Herkunft Christi. Maria die jungfräuliche Mutter Gottes – § 149: Die Herkunft Christi von einer geheiligten Mutter. Die Begnadung Marias), S. 433–441 (§ 162: Die volle Auswirkung des Erlösungswerkes an Christi Mutter. Marias Teilnahme am Erlösungswirken Christi).

²⁶ Zutreffend beschreibt Richard Heinzmann die philosophischen Wurzeln der Theologie von Michael Schmaus: »Was die Philosophie betrifft, so waren es insbesondere die Existenzphilosophie, vor allem Martin Heidegger und der Personalismus, die auf das Denken von Schmaus großen Einfluß ausübten. Aber auch kirchliche und innertheologische Impulse, wie die Jugend- und Bibelbewegung und der liturgische Aufbruch der zwanziger Jahre haben in der Theologie von Schmaus ihren Niederschlag gefunden.« (Richard Heinzmann: *Michael Schmaus – Vom Wesen des Christentums* [Anm. 4], S. 117.)

²⁷ Michael Schmaus: *Maria – der in Christus vollendete Mensch* (Anm. 10), S. 90.

²⁸ Ebd., S. 91.

Geburt der Charakter der Erlösung anschaulich wird. Die Erlösung ist ein Geschenk Gottes. (...) Die Jungfräulichkeit ist (...) ein Hinweis auf den Vollendungszustand des Menschen.«²⁹

Die heilsstrukturellen Aufgaben Mariens – in Michael Schmaus' Sprachregelung: die gestalthafte Schau (3) – kleidet der Autor in eine zweifache Formel: »Maria ist die Ersterlöste und die Vollerlöste.«³⁰ Dabei umschreibt die theologische Rede von Maria als der Ersterlösten die kirchliche Lehre von der Erbsündenfreiheit Mariens: »Maria wurde bewahrt um ihrer heilsgeschichtlichen Aufgabe willen. Auch sie, die Mutter des Erlösers, verdankt ihre Erlösung dem Erlöser.«³¹ Dementsprechend verdeutlicht die kirchliche Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel nach Michael Schmaus Mariens Aufgabe als Vollerlöste: »(D)añ Maria in vollendetem Leiblichkeit existiert, darin erfüllt sich die Hauptverheißung Gottes. (...) Angesichts der vielen Zusammenbrüche unserer Zeit, der zahlreichen und tiefgehenden Bedrohungen der menschlichen Existenz (...) kann den Menschen die Versuchung anfechten, an dem Sinn des Daseins zu verzweifeln. In dieser Not versichert uns der Glaube an Marias leibliche Verklärung, daß das Einzelleben und die gesamte Geschichte einer letzten leibhaftigen Erfüllung entgegengehen. Das materielle Dasein hat eine große Bedeutung. Denn es wird einmal verklärt.«³²

Eng verbunden mit Mariens heilsstruktureller Aufgabe als erst- und vollerröste Himmelskönigin ist schließlich die Frage nach ihrer immerwährenden Wirkmöglichkeit – in Michael Schmaus' Sprachregelung: die wirkhafte Schau (4). Der Autor ist sich sicher: Das Wort von »Mariens Miterlöserschaft« darf »Einzigartigkeit und Einmaligkeit der Mittlerschaft Jesu Christi nicht verneinen und nicht verdunkeln. Nach dem klaren Zeugnis der Heiligen Schrift ist Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen.«³³ Dem ungeachtet verleiht die exzeptionelle Kraft der Christusverbundenheit Mariens ihrer Wirkmöglichkeit einen mittlerschaftsähnlichen Charakter in Gebet und Liebe: »Die Zuwendung Christi zu dem einzelnen Menschen und des Menschen zu Christus ist daher getragen und umfungen von der Liebe Marias. Es gibt keine Begegnung mit Jesus Christus, welche nicht von ihrer Liebe zum Herrn begleitet wäre. Maria ist im Heiligen Geist die Mutter der Christgläubigen.«³⁴ Diese Heilstatsache verbürgt nach Michael Schmaus auch jede Form

²⁹ Ebd., S. 92.

³⁰ Ebd., S. 92.

³¹ Ebd., S. 92.

³² Ebd., S. 94.

³³ Ebd., S. 95. Diese prononcierte Haltung verfocht M. Schmaus schon 1938: »In keiner Weise läßt sich behaupten und erklären, daß Maria als werkzeugliche Wirkursache, als eine Art Sakrament uns Gnaden vermittele. Ihre Vermittlung kann nur durch ihre Fürbitte geschehen. Auch die Einzigartigkeit des Mittler-tums Christi wird durch die Mittlerschaft Marias nicht angetastet. Es bleibt bei dem eindeutigen, klaren und blanken Schriftzeugnis, daß Christus der einzige Mittler ist zwischen Gott und den Menschen.« (Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2: *Schöpfung und Erlösung* [Anm. 8], S. 440.) Und nicht anders heißt es – nunmehr unter Verweis auf die Konzilskonstitution »Lumen Gentium« (Art. 60f.) – noch 1982: »Was Maria ist, ist sie durch Christus. Was sie tut, tut sie durch Christus.« (Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. 2. Aufl. Bd. 5/5: *Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche* [Anm. 19], S. 296.)

³⁴ Michael Schmaus: *Maria – der in Christus vollendete Mensch* (Anm. 10), S. 96.

legitimer Marienverehrung, die von sich bekennen kann: »Diejenigen, die zu Maria beten, beten allein Gott an.«³⁵ Denn: »Maria ist die höchste Offenbarung dessen, was Gott an einem Menschen wirkt.«³⁶

Jener systematischen Ausfaltung des Mariengeheimnisses zwischen geschichtlicher, ereignishafter, gestalthafter und wirkhafter Schau folgen nicht nur Michael Schmaus' Mariologie (des Jahres 1955) oder der exemplarische Abriß »Maria – der in Christus vollendete Mensch« (aus dem Jahre 1956); von der inhaltlich-systematischen Schwerpunktbildung her fügen sich vielmehr sämtliche mariologisch orientierten Arbeiten des Autors besagter Systematik – Michael Schmaus' häufig wechselnden, mal knappen, mal abundanten, gelegentlich sogar sprunghaft anmutenden Mikro-Gliederungen zum Trotz.³⁷

Die formal-strukturellen Besonderheiten der Mariologie von Michael Schmaus

Das – jedenfalls in diachroner Hinsicht – durchaus verwirrende Präsentationsschema zählt zu den auffallendsten Besonderheiten formal-struktureller Art gerade der mariologischen Traktate und Abhandlungen von Michael Schmaus. Es resultiert keineswegs aus mangelnder Durchdringung des Stoffes. Seine programmatische Vernetzung von Dogmatik und Pastoral, von theologischer Wissenschaft und engagierter Seelsorge erzwingt statt dessen regelmäßig, aber aus den unterschiedlichsten Gründen eine je aktualisierte Anordnung des schwerpunkt-mäßig vorgegebenen Inhalts. Zumeist sind solche Aktualisierungen die Folge zeitbezogener, theologischer oder lehramtlicher Erkenntnisgewinne; hin und wieder zeichnet auch eine meditative Tendenz dafür verantwortlich. Widersprüche zwischen einzelnen Reflexionsphasen des mariologischen Konzeptes begegnen jedoch unbeschadet allen sonstigen Wandels kaum.

Die Integration meditativ orientierter Passagen kennzeichnet Michael Schmaus' mariologisches Konzept von Anfang an. Schon mariologische Abschnitte der Soteriologie des zweiten Bandes der »Katholischen Dogmatik« (aus dem Jahre 1938) weisen diese strukturelle Besonderheit auf. Ausdrücklich beruft sich Michael Schmaus dabei auf die verdienstvolle Rolle Romano Guardinis, zu dessen ersten Re-

³⁵ Ebd., S. 96.

³⁶ Ebd., S. 96.

³⁷ Wachsende Abundanz und gelegentliche Sprunghaftigkeit der Mikro-Gliederung offenbart gerade Michael Schmaus Alters-Mariologie; vgl. ders.: *Der Glaube der Kirche*. 2. Aufl. Bd. 5/5: *Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche* (Anm. 19). Auf insgesamt 344 Seiten finden sich mehr als 230 Überschriften; Hauptabschnitten folgen Abschnitte und diesen wieder Kapitel, welche ihrerseits arabisch und alphabetisch untergliedert sind. Der Überblick läßt sich deshalb nur mit Mühe wahren. Dabei ist den Marienerscheinungen – sei es absichtlich oder unabsichtlich – noch nicht einmal ein eigener Gliederungspunkt gewidmet.

zipienten er gehört.³⁸ Nicht anders verfährt Michael Schmaus mit den sogenannten »Laiendogmatiken«; auch ihnen verschafft er Raum in der universitären Theologie.³⁹ Und beidem opfert er – zu Recht – die sogenannte »Lebenskunde«. »Die Anfügung von solchen Nutzenwendungen oder »Lebensmotiven«, mögen es auch die »schönsten« sein, macht auf den kritischen Leser den Eindruck, daß es sich im Vorausgehenden (...) um reichlich theoretische Angelegenheiten handelte (...). Da wird das *propter nostram salutem* unterbetont. Die echte Theologie weiß, daß sie durch ihren Dienst am Worte Gottes ganz von selbst zu einer Darbietung von »Lebensmotiven« wird. Durch die sachgemäße Darstellung der Offenbarung wird diese ohne weiteres als Heilswirklichkeit erwiesen.«⁴⁰ Michael Schmaus selbst gibt etwa im Zusammenhang der Darstellung des Glaubenslebens Mariens zwischen Verkündigung und Geistempfang ein je neu umspieltes, spirituell klar empfundenes und sprachlich hervorragend gearbeitetes Beispiel meditativer Vertiefung systematischer Glaubenswahrheiten. Am eindrucklichsten gelang dabei wohl die Darstellung in der sechsten Auflage seiner »Katholischen Dogmatik« (1963): »Von dem Glanze der Verkündigungsstunde und des Besuches bei Elisabeth fiel kein Licht in die Seele Marias, als sie ihr Kind drei Tage suchte. (...) Was war da von der Verheißung des Engels noch übriggeblieben? Konnte Gott wirklich seinen Sohn in diese Qual und Schmach hineingehen lassen? Marias Glaube blieb ungebeugt und ungebrochen. Was sich auf Golgotha begab, mochte die Kraft ihres Verstehens noch mehr übersteigen als alles Vorausgehende. Sie hatte bis dahin alle Schritte, die Christus seinem Erlöserschicksal entgegenführten, mitgetan. So war sie gerüstet für diese Stunde. Die Kraft ihrer Liebe und ihrer Hingabe an den Willen des Vaters, der immer neue Überraschungen für sie bereit hatte, war zu einer solchen Stärke herangereift, daß sie auch das Kreuz mit lebendigem Glauben umfassen konnte. Jetzt ist sie imstande, vom sterbenden Sohn das Wort zu hören, mit dem er sich noch einmal von ihr zu entfernen scheint, und es zu ertragen, daß er nicht mehr ihr Sohn ist, sondern daß dies hinfort ein anderer sein soll, der neben ihr steht. Der bisher ihr Sohn war, steht als Erlöser und Mitt-

³⁸ M. Schmaus empfiehlt Schriften (»Der Herr«, 1937; »Das Wesen des Christentums«, 1938) Romano Guardinis (1885–1968) bereits in seiner frühesten Dogmatik; vgl. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2: *Schöpfung und Erlösung* [Anm. 8], S. X. Romano Guardini bestätigt die diesbezügliche Ausnahmestellung von M. Schmaus schon 1945 ausdrücklich: »Was aber meine literarische Arbeit angeht, so hat die Laienwelt sie gern aufgenommen, die Theologie aber hat sie, im Ganzen gesehen, bis zur Stunde ignoriert. Prof. Schmaus war der erste, der sie in seiner Dogmatik anerkannt und benutzt hat; sonst ist es über konventionelle Rezensionen kaum hinausgekommen.« (Romano Guardini: *Berichte über mein Leben*. Autobiographische Aufzeichnungen [entst. 1945]. Hg. Franz Henrich. Düsseldorf: Patmos 1984, S. 116.) Zu weiteren Einzelheiten vgl. Richard Heinzmann: *Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts* (Anm. 2), S. 120.

³⁹ M. Schmaus nennt Arbeiten von Johannes P. Junglas: *Die Lehre der Kirche. Eine Laiendogmatik*. Bonn: Verlag der Buchgemeinde 1936; Leo von Rudloff: *Kleine Laiendogmatik*. 2. Aufl. Regensburg: Pustet 1935; Martin Kreuser: *Laiendogmatik*. Einsiedeln u. a.: Benziger 1934. Vgl. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 1: *Einleitung; Gott der Eine und der Dreieinige* (Anm. 15), S. V. Die Charakteristik ist unmißverständlich: »Von ihnen [den Laiendogmatiken, Anm. der V.] geht Licht und Kraft aus, aus keinem anderen Grund als deshalb, weil sie die Offenbarung unverkürzt, klar und durchsichtig darstellen.« (Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2: *Schöpfung und Erlösung* [Anm. 8], S. VIII.)

⁴⁰ Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2: *Schöpfung und Erlösung* (Anm. 8), S. VIII.

ler der Welt allein auf dem schmalsten Grad der Schöpfung und der Gerechtigkeit Gottes (R. Guardini). Aber gerade indem sie in fragloser, vorbehaltloser Bereitschaft ohne Zaudern und Zögern im Glauben den Willen Gottes ergreift, steht sie ihm näher, als es durch die innigste Verbundenheit im Leiblichen jemals erreicht werden kann. So gewann Maria ihre Vollendung, indem sie ihr Ich immer entschiedener aufgab und immer lebendiger aus dem göttlichen Du heraus lebte.«⁴¹

Auch unvoreingenommene Zeitbezogenheit bewies Michael Schmaus von Anfang an. Als erster Universitätstheologe brach er in mariologischen Abhandlungen und mariologischen Traktaten mit dem Typus des neuscholastischen Handbuchs. Darum ging es Michael Schmaus schon 1938: »das lateinische Gelehrtendeutsch in die Sprache der Zeit zu übertragen.«⁴² Darum ging es 1983, lange nach seiner Emeritierung, noch immer: »Meine These ist: Jede Dogmatik hat Verkündigungsdogmatik zu sein. (...) Gott ist doch nicht Mensch geworden, damit wir unsere Bücherschränke mit philosophisch-theologischen Werken ausfüllen, sondern ›propter nos homines‹, um des Menschen willen. Und die Theologie geht einfach in die Irre, wenn sie dieses Prinzip verachtet. Dogmatik muß so sein, daß der Mensch auch spürt: Hier geht es um sein Heil.«⁴³ Selbst die Erhebung der Mariologie zum eigenständigen Traktat (1955) verdankte sich nicht nur einer gesteigerten theologischen Einsicht von Michael Schmaus in deren präsumtiv katalytische Funktion; vielmehr wies der Autor durchweg auf ein mittlerweile vervollkommnetes Menschenbild hin: »Während bis vor kurzem die Geschichte vor allem als Leistung des Mannes betrachtet wurde, ist heute die von der romantischen Philosophie aufgedeckte Wirksamkeit, welche die Frau für die Geschichte (sic!) und für das Leben in der Kirche hat, immer lebendiger zum Bewußtsein gekommen. Mit dem für diese Zusammenhänge hell gewordenen Auge wendet sich die Gemeinschaft der christgläubigen Menschen jener Frau zu, welche in der Heilsgeschichte an der entscheidenden Wende steht.«⁴⁴

⁴¹ Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. 6. Aufl. Bd. 2/2: *Gott der Erlöser* (Anm. 12), S. 224 f.

⁴² Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2: *Schöpfung und Erlösung* (Anm. 8), S. VIII. Konsequenterweise heißt es schon in Band 1: »Ich hoffe, daß es mir einigermaßen gelungen ist, zugleich ein Lernbuch, ein Lesebuch und ein Lebebuch zu schreiben.« (Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 1: *Einleitung; Gott der Eine und der Dreieinige* [Anm. 15], S. IX.)

⁴³ Karl G. Peschke: *Dogmatik für das Heil des Menschen*. Ein Gespräch mit dem Münchner Theologen Michael Schmaus, der die katholische Dogmatik mitgeprägt hat. In: *Christ und Welt*. Rheinischer Merkur. 38. Jg. Nr. 34. Bonn, 26. August 1983, S. 24.

⁴⁴ Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. 5. Aufl. Bd. 5: *Mariologie* (Anm. 19), S. 8. M. Schmaus ließ seinen Worten auch Taten folgen: »S.[chmaus] war es auch zu verdanken, daß bereits Mitte der fünfziger Jahre – rund ein Jahrzehnt vor den Kath.-Theol. Fakultäten anderer Universitäten – in München Nichtpriester und Frauen zum Dr. theol. promoviert wurden.« (Manfred Eder: *Art. Schmaus, Michael* [Anm. 1], Sp. 324.) Infolgedessen betonte M. Schmaus unablässig die Vorbildfunktion Mariens nicht für die Frauen, sondern für alle Christen, insbesondere aber für die Priester: »Auf der anderen Seite gibt jedoch das Konzil den Priestern eine für alle Christen bedeutsame Mahnung: »Ein bewundernswertes Beispiel solcher Empfänglichkeit [für die Wirksamkeit des heiligen Geistes, Anm. d. V.] haben die Priester stets in der seligen Jungfrau Maria vor sich, die, vom Heiligen Geist geführt, sich selbst ganz dem Geheimnis der Erlösung der Menschen weihte. Diese Mutter des höchsten und ewigen Priesters, die Königin und Schützerin ihres Dienstes, sollen die Priester mit kindlicher Ergebung und Verehrung hochschätzen und lieben.« (Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. *Handbuch katholischer Dogmatik*. Bd. 2 [Anm. 20], S. 696.) Ganz ähnlich äußert sich Michael Schmaus: *Art. Marienverehrung*. In: *Sacramentum Mundi*. Bd. 3 (1969), Sp. 349–356 (hier: Sp. 354).

Stärker freilich als meditative Grundierung und unvoreingenommene Zeitbezogenheit beschäftigt Michael Schmaus je neu die Stimmigkeit des theologischen Konzeptes seiner Mariologie. Neuerlich verzichtet er – und zwar durchgängig – zugunsten einer rein explikativen Theologie auf biblische Typologien, allegorische Spekulationen und neuscholastische Systematik. Seine Mariologie funktioniert je länger, je mehr innerhalb der Parameter einer subjektiven, aber aufgeschlossen-quellennahen Auslegung von Schriftwort, Väterzeugnis und Glaubenssatz. Schon 1938 heißt es: »Kirchenlehre, Schriftwort und Väterzeugnis werden in besonders kenntlich gemachten Abschnitten voneinander abgehoben.«⁴⁵ Und 1969 formuliert Michael Schmaus nicht weniger programmatisch: »Die dogmatische Wissenschaft bezieht sowohl die vorwissenschaftliche als auch die wissenschaftliche Interpretation [der Schrift, Anm. der V.] in ihre Bemühungen ein. Sie muß auf der wissenschaftlichen Exegese aufbauen, sich von ihr belehren lassen und deren Ergebnisse in die ihr selbst zukommende Erkenntnisanstrengung einbauen. Sonst läuft sie Gefahr, aus der Schrift herauszulesen, was nicht in ihr steht, oder in ihr nicht zu finden, was in ihr steht. (...) Dogmatik und Exegese helfen sich gegenseitig. Ohne Exegese wäre die Dogmatik von der Gefahr bedroht, in ausschweifenden Spekulationen auszuwuchern, ohne Dogmatik wäre die Exegese von der Gefahr bedroht, sich zur Philologie und Religionsgeschichte zu verdünnen.«⁴⁶ Konsequenterweise präsentieren sich mariologische Abhandlungen wie mariologische Traktate aus der Feder von Michael Schmaus als – nicht selten schwer überschaubares – Kompositum aus ungeheurer Materialfülle und ausgiebiger Quellendiskussion. Die wissenschaftliche Seriosität steht dabei außer Zweifel: Eirenisch nimmermüde betont Michael Schmaus das gelegentliche Fehlen eindeutiger Schriftbeweise,⁴⁷ die Existenz von Gegenstimmen,⁴⁸ die Unabschließbarkeit der Theologie: »Es gibt keine unfehlbare Theologie und keinen unfehlbaren Theologen. Die Dogmatiker standen manchmal in der Gefahr, dies zu vergessen. Sie öffnen sich jedoch heute einem solchen Selbstverständnis.«⁴⁹

Unverbrüchlich steht Michael Schmaus schließlich zu den mariologischen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes. »Der Theologe tritt nicht an die Stelle des Lehramtes, weder der Exeget noch der Dogmatiker. Auch er will verbindliche Aussagen

⁴⁵ Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2: *Schöpfung und Erlösung* (Anm. 8), S. IX. Diese Methode prägt noch die sechste Auflage der »Katholischen Dogmatik«; vgl. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. 6. Aufl. Bd. 2/2: *Gott der Erlöser* (Anm. 12).

⁴⁶ Michael Schmaus: *Dogmatik und Exegese zur Jungfrauengeburt* (Anm. 22), S. 217 f.; 218. Zum heutigen Stand der Diskussion siehe etwa Bertrand Buby: *The use of biblical methodologies in Marian theology today*. In: *Ephemerides Mariologicae* 49 (1999), S. 355–377.

⁴⁷ »In der Heiligen Schrift wird (...) die leibliche Verklärung Marias nirgends ausdrücklich bezeugt.« (Michael Schmaus: *Maria – der in Christus vollendete Mensch* [Anm. 10], S. 93.) Ebenso unbestechlich heißt es von Mariens leiblicher Aufnahme in den Himmel: »Eine besondere Auswirkung von Marias Christusnähe war ihre ›leibliche Aufnahme‹ in den Himmel (...), das heißt die leibliche Verklärung. Hierfür gibt es kein formelles Schriftzeugnis.« (Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*. Bd. 2 [Anm. 20], S. 685.)

⁴⁸ »Die in der Schrift mehrfach genannten ›Brüder Jesu‹ (Mk 3,31; 6,3 par.; Joh 2,12; Apg 1,14; 1 Kor 9,5; Gal 1,19) können nach dem Wortlaut leibliche Brüder Jesu meinen, nach dem biblischen Griechisch können sie jedoch auch Vettern Jesu sein (Gen 13,8; 14,14). Die katholische Exegese nimmt das letztere an.« (Michael Schmaus: *Art. Maria* [Anm. 9], Sp. 337.)

⁴⁹ Michael Schmaus: *Dogmatik und Exegese zur Jungfrauengeburt* (Anm. 22), S. 218.

machen, nicht nur interessante Unterhaltungen bieten. Aber er ist nicht identisch mit dem kirchlichen Lehramt, sondern dient dem Lehramt.«⁵⁰ Letztendlich motiviert denn auch das kirchliche Lehramt die je aktualisierte Intention des schwerpunktmäßig vorgegebenen Inhalts der mariologischen Konzeption von Michael Schmaus: Unter dem Eindruck der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel verschiebt sich der Deutungsschwerpunkt zwischen den mariologischen Abhandlungen der »Katholischen Dogmatik« (des Jahres 1938) und dem mariologischen Traktat (des Jahres 1955) von einer rein soteriologischen hin zu einer christozentrischen Perspektive: »In der Theologie hängen alle Aussagen auf das engste miteinander zusammen. Sie bilden ein einheitliches Ganzes, in welchem ein Glied das andere trägt und zugleich vom anderen getragen wird. Die Mitte dieses einheitlichen Ganzen ist die Christologie. (...) Maria gehört in die Heilsgeschichte hinein um Christi willen. Was sie ist und was sie bedeutet, wird durch ihr Verhältnis zu Christus bestimmt. (...) Mariologie ist also Folge der Christologie. Sie ist entfaltete Christologie.«⁵¹ Und Michael Schmaus' Alters-Mariologie im Rahmen seines Werkes »Der Glaube der Kirche« (aus dem Jahre 1982) folgt den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Mariologie kommt nun innerhalb der Ekklesiologie zu stehen: »Das II. Vatikanische Konzil hat die Mariologie in Zusammenhang mit der Kirche behandelt, und zwar als das 8. Kapitel der Ekklesiologie in 5 Teilen. Die Einordnung zeigt, daß die Mariologie in so enger Weise mit der Kirche verbunden ist, daß sie nur von der Ekklesiologie aus besonders tief und allseitig verstanden werden kann, wie auch umgekehrt die Ekklesiologie aus der Mariologie wichtiges Licht empfängt.«⁵² Wieder könnte sich ein falscher Eindruck aufdrängen: Michael Schmaus' explikative Theologie opfert keineswegs die systematische Stringenz des eigenen mariologischen Konzeptes einer letztlich unorganisch-assoziativen Anbindung an großkirchliche Zeitströmungen. Vielmehr bildet das ekklesiologische Deutungszentrum des mariologischen Alters-Konzeptes von Michael Schmaus den logischen Abschluß einer ebenso individuellen wie großkirchlich nachzuzeichnenden Denkbewegung: Die »überragende Stellung Marias in der geschichtlichen Heilsbewegung«⁵³ Gottes mit der Menschheit läßt sich zuallererst im ekklesiologischen Kontext voll erfassen als Inbegriff gnadenhafter Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung.

Trinitarisch statt christozentrisch: Der intentionale Wandel der Mariologie von Michael Schmaus

Wohlgemerkt: Der angedeutete Wandel im mariologischen Konzept von Michael Schmaus betrifft weder inhaltlich-systematische Schwerpunkte noch formal-struktu-

⁵⁰ Ebd., (Anm. 22), S. 218.

⁵¹ Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. 5. Aufl. Bd. 5: Mariologie (Anm. 19), S. 1; 4; 5.

⁵² Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche. 2. Aufl. Bd. 5/5: Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche [Anm. 19], S. 3.

⁵³ Michael Schmaus: Art. Maria (Anm. 9), Sp. 342.

relle Besonderheiten seiner Mariologie. Die Mariologie bedeutet ihm zeitlebens den katalytischen »Brennpunkt der wichtigsten Glaubenssätze«, von der »Muttergotteschaft Mariens« her konzipiert er zeitlebens seine mariologischen Arbeiten, zwischen geschichtlicher, ereignishafter, gestalthafter und wirkhafter Dimension spannt er zeitlebens seine theologische Umschreibung des Mariengeheimnisses aus. Nicht anders steht es um die formal-strukturellen Besonderheiten: Zeitlebens trachtet Michael Schmaus nach der Verknüpfung von systematischer Theologie und engagierter Seelsorge vermittelt meditativer Elemente, zeitlebens müht er sich um unvoreingenommene Zeitbezogenheit, zeitlebens ringt er um die theologische Stimmigkeit seines mariologischen Konzeptes, zeitlebens versteht er sich und seine explikative Theologie als Multiplikator lehramtlichen Erkenntniszuwachses. Noch seine »heilige Nüchternheit« (Friedrich Hölderlin)⁵⁴ im Umgang mit den verschiedensten Formen der Marienverehrung bleibt all die Jahrzehnte hindurch seltsam konstant: Rationalität und übernatürliche Offenbarung gelten ihm stets mehr denn Emotionalismus und philosophische Spekulation. »Würde sie [die Mariologie, Anm. der V.] aufhören, den Anforderungen eines wissenschaftlichen Vorgehens zu entsprechen, dann versänke sie bald im irrationalen Strom des Lebens und Erlebens und in den unfaßbaren Abgründen der Ergriffenheit.«⁵⁵

Der angedeutete Wandel bezieht sich vielmehr auf das Deutungszentrum des mariologischen Konzeptes, auf den intentionalen Kern seiner Theologie. Michael Schmaus denkt je länger, desto intensiver bibel-exegetisch statt schrift-kombinatorisch, dynamisch-heilsgeschichtlich statt statisch-heilsstrukturell, ekklesiologisch statt soteriologisch, trinitarisch statt christozentrisch. Wiederum dokumentieren Michael Schmaus' Lexika-Artikel diese – bei unangestrebter Lektüre leicht überlesbare – Metamorphose des intentionalen Kernes seiner Mariologie besser denn mariologische Abhandlungen und Traktate in ihrer beschriebenen Abundanz: Was vorher allein vom Christusereignis her und auf dieses hin interpretiert worden war,⁵⁶ weitet sich nun (nach 1955) zu einem umfassenden Verständnis der heilsgeschichtli-

⁵⁴ Friedrich Hölderlin (1770–1843) gebraucht diesen Ausdruck adjektivisch (»heilignüchtern«) in seinem Gedicht »Hälfte des Lebens« (entst. 1799; Erstdr. 1805); dieselbe Wortbildung begegnet auch in dem Gedichtfragment »Deutscher Gesang« (entst. 1801); vgl. Friedrich Hölderlin: Gedichte. Hg. Jochen Schmidt. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1992, S. 320. 379 (Text); 835–839. 1059f. (Kommentar).

⁵⁵ Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. Bd. 2: Schöpfung und Erlösung (Anm. 8), S. VIII. Ähnliche Ausführungen finden sich in allen mariologischen Abhandlungen und Traktaten von Michael Schmaus; noch 1982 heißt es beispielsweise: »Während vor dem Konzil vielfach ein ungesunder Übereifer hervortrat, der sich im weitverbreiteten Glauben an zahlreiche Marienerscheinungen und auch in dem eifrigen Betreiben neuer marianischer Dogmen ausdrückte, ist nach dem Konzil vielfach sogar eine gewisse Animosität oder Lethargie gegen die Marienverehrung eingetreten, wohl als überspitzter Gegenschlag gegen vorkonziliare Überhitzungen.« (Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche. 2. Aufl. Bd. 5/5: Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche [Anm. 19], S. 4.) Siehe auch Anm. 12.

⁵⁶ »Die Theologie redet von dem in Christus offenbar gewordenen Gott. Sie ist also an Christus gebunden bzw. an das in Schrift und Überlieferung vorliegende, durch die Kirche verbürgte und gedeutete Zeugnis über Christus. Sie muß daher christozentrisch sein. Ist sie es nicht, dann hört sie auf, christliche, übernatürliche Theologie zu sein.« (Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. Bd. 2 [Anm. 8], S. VII.)

chen Rolle Mariens im schöpferischen, erlösenden und vollendenden Heilsratschluß des dreieinigen Gottes: »Maria ist die höchste Offenbarung dessen, was Gott an einem Menschen wirkt. Sie ist die höchste Frucht des Erlösungswerkes Jesu Christi. (...) Maria ist im Heiligen Geist die Mutter der Christgläubigen.«⁵⁷ Trinitarische Dimensionen mariologischer Überlegungen entdeckt Michael Schmaus (1971) aber auch aufgrund einer intensiven Lektüre entsprechender Passagen im Werk Anselms von Canterbury (1034–1109): »Anselm präzisiert seine These von der schöpferischen Wirksamkeit Gottes in der Empfängnis Jesu Christi, indem er dem Heiligen Geist jene Wirksamkeit zuschreibt, durch welche Jesus empfangen und geboren wurde, dem Heiligen Geist, welcher von dem aus Maria geborenen ewigen Logos selbst seine ewige Existenz empfangen hat.«⁵⁸ Konsequenterweise heißt es – trinitarisch zugespitzt – immer wieder, etwa hinsichtlich des Phänomens der Marienerscheinungen: »Auch wenn es sich um eine wirkliche Kundgabe Marias handelt, kann dies nur nach Gottes ewigem Heilsplan geschehen. Immer ist Gott der Erstwirksame. Auch in den Marienerscheinungen ist Gott entsprechend der Gesamtstruktur seines Heilstuns durch Christus im Heiligen Geist wirksam.«⁵⁹ Konform mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Lumen gentium, Art. 52–69) wird Michael Schmaus diesen intentionalen Kern seiner (trinitarischen) Alters-Konzeption schließlich den »Grundakkord der Mariologie«⁶⁰ nennen.

Besagte Akzentverschiebung des mariologischen Konzeptes – von einer rein christozentrischen hin zu einer integrativ trinitarischen Letztbegründung – verdankt sich allem Anschein nach zu gleichen Teilen der enormen Offenheit Michael Schmaus' sowohl gegenüber der Entfaltung kirchlicher Lehre als auch gegenüber exegetischen Erkenntnissen. Unter dem Einfluß exegetischer Erkenntnisse gelangt er jedenfalls weit über eine harmonisierende Kombinatorik neutestamentlicher Schriftzitate hinaus, denkt Gottes Heilsgeschichte mit der Menschheit je länger, je weniger als Produkt bloßer Gnaden-Erwählung des Individuums und vermag so von heilsstrukturellen Auffassungen zu einer heilsgeschichtlichen Sicht der gnadenhaften Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes fortzuschreiten.⁶¹ Die mariologischen Abhandlungen aus dem zweiten Band der »Katholischen Dogmatik« (von 1938) etwa präsentieren das Schriftwort noch ganz in den Bahnen traditioneller Kombinatorik neutestament-

⁵⁷ Michael Schmaus: Maria – der in Christus vollendete Mensch (Anm. 10), S. 96.

⁵⁸ Michael Schmaus: Die dogmatischen Grundlagen des Marienkultes nach Anselm von Canterbury (Anm. 22), S. 619.

⁵⁹ Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. 2 (Anm. 20), S. 697.

⁶⁰ Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche. 2. Aufl. Bd. 5/5: Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche [Anm. 19], S. 7. Überhaupt bestimmt der trinitarische Grundgedanke die zweite Auflage des »Glaubens der Kirche« (aus dem Jahre 1982) grundlegend; exemplarisch formuliert M. Schmaus die trinitarische Letztbegründung seines dogmatischen Konzeptes etwa zu Beginn von Bd. 5/1: »So läßt sich aufgrund des Verständnisses der Kirche der ganze Heilsprozeß verstehen als eine von Gott dem Vater ausgehende Bewegung, die durch Jesus Christus im Heiligen Geist wieder zum Vater zurückläuft.« (Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche. 2. Aufl. Bd. 5/1: Das Wesen der Kirche. St. Ottilien: Eos 1982, S. 3.) In der Forschung wird dieser zukunftsweisende – weil trinitarisch-heilsgeschichtlich orientierte – Gedanke leider immer noch vernachlässigt zugunsten einer – von M. Schmaus schließlich überwundenen – Christozentrik.

licher Zitate, der mariologische Traktat des Jahres 1955 bezieht alttestamentliche »Vorentwürfe« bereits in die Deutung des neutestamentlichen Schriftwortes ein, ehe Michael Schmaus' Alters-Mariologie (spätestens seit 1969) ganz vom Verweisungszusammenhang des gesamtbiblischen Zeugnisses durchdrungen wird. Dementsprechend weitet sich Michael Schmaus' Begriff der »Heilsgeschichte«: Noch der mariologische Traktat des Jahres 1955 begreift Heilsgeschichte statisch-strukturell als immerwährende Auseinandersetzung des gnädigen Gottes mit dem selbstherrlich-sündigen (Einzel-)Menschen. »Durch das geschichtsmächtige Handeln Gottes wurde die Heilsgeschichte geschaffen. Sie ist jene Geschichte, welche nicht der Mensch hervorbringt, die vielmehr Gott im Gespräche und im Kampfe mit dem Menschen wirkt. In ihr geht es darum, daß Gott über den Menschen Herrschaft gewinnt und dieser durch Gott zu seinem wahren und eigentlichen Leben kommt. Infolge der Selbstherrlichkeit und Selbstsucht weiß der Mensch nicht, was ihm zum Heile dient, daß nämlich nur Gottes Herrschaft über ihn und seine eigene Unterwerfung unter Gott zur heilen Existenz führt. Er wehrt sich daher gegen Gottes Tun und dadurch gegen sein eigenes wahres Leben. So wird Gottes Kampf mit dem Menschen zu einem Ringen um den Menschen selbst.«⁶² Der geschärfte Blick für den Verweisungszusammenhang des gesamtbiblischen Zeugnisses eröffnet dagegen eine historisch-dynamische Perspektive. An die Stelle des andauernden Kampfes zwischen gnädigem Gott und selbstherrlichem Menschen tritt das Bewußtsein von Gottes Heilzusage an die gesamte Menschheit und deren eschatologischer Erfüllung. So heißt es in Bezug auf die Sendung Jesu Christi (1969): »Er sollte der Menschheit die Gnade Gottes bringen und so eine neue Epoche der menschlichen Geschichte einleiten, unter dem heilsgeschichtlichen Aspekt die letzte. Die jungfräuliche Empfängnis ist ein Zeichen für die Gnadenhaftigkeit der Erlösung.«⁶³ Oder noch pointierter an anderer Stelle (1982): »Die letzte Zukunft ist der Grund, um dessentwillen alles geschah, was in der Vergangenheit geschah. Auf sie kommt es letztlich an. Ihr dient alles. Nichts ist um seiner selbst willen oder aus der Entfaltungskraft des Vergangenen geschehen. Alles drängt ständig über sich hinaus nach vorne, nach dem noch Unbekannten

⁶¹ An sich ist die trinitarische Ausrichtung der Schmaus'schen Alters-Dogmatik durchaus bekannt. Richard Heinzmann etwa formuliert zu mancher Gelegenheit: »Der Stellung der Trinitätslehre kommt methodisch im Ganzen eines theologischen Entwurfs eine gewisse Schlüsselrolle zu. Gerade darin wird deshalb das Ringen von Michael Schmaus um eine Neuorientierung des theologischen Denkens besonders deutlich.« (Richard Heinzmann: Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts [Anm. 2], S. 123 Anm. 21.) Ähnlich urteilte schon Wilhelm Breuning; vgl. Wilhelm Breuning: Trinitätslehre. In: Herbert Vorgrimler u. a. (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. 3. Freiburg u. a.: Herder 1970, S. 21–36 (hier: S. 26f). Unbeschadet dessen bleibt die (später überwundene) Christozentrik von M. Schmaus allgegenwärtig; wieder sei stellvertretend R. Heinzmann zitiert: »Michael Schmaus (...) hat mit seiner Dogmatik einen Aufbruch der Systematischen Theologie initiiert und eine Wende von der Theozentrik zur Christozentrik eingeleitet und vollzogen.« (Richard Heinzmann: Der Gott der Philosophen und die Systembildung in der Theologie [Anm. 4], S. 451.) Oder noch einmal anders: »Mit diesen Überlegungen hat Schmaus das Christentum von seiner Mitte her entfaltet. Alles ist in Christus zentriert.« (Richard Heinzmann: Michael Schmaus – »Vom Wesen des Christentums« [Anm. 4], S. 115f.)

⁶² Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. 5. Aufl. Bd. 5: Mariologie (Anm. 19), S. 2f.

⁶³ Michael Schmaus: Dogmatik und Exegese zur Jungfrauengeburt (Anm. 22), S. 222.

und dennoch Ersehnten, nicht nur in horizontaler Linie, sondern vor allem in vertikaler.«⁶⁴

Konsequenterweise verschiebt sich unter solchen Vorzeichen (1982) der theologische Ort mariologischer Überlegungen: »Eine besonders einschneidende Änderung betrifft die Einordnung der Mariologie. In der ersten Auflage [des ›Glaubens der Kirche‹ von 1970, Anm. der V.] wurde sie zum Traktat über die Rechtfertigung hinzugefügt. Nach dem Vorgang des Konzils wird sie in der vorliegenden Auflage (...) mit der Lehre von der Kirche als Teilband verbunden. So tritt die ekklesiale Bedeutung Marias sogleich hervor.«⁶⁵ Im Wissen um den Verweisungszusammenhang des gesamten Offenbarungszeugnisses weitet sich die Perspektive auf diese Weise von einem rein soteriologischen Verständnis des Mariengeheimnisses hin zu dessen ekklesiologischer Gesamtschau. Dabei impliziert eine Aufwertung des gesamtbiblischen Zeugnisses (aus Altem *und* Neuem Testament) die Transformation der christozentrischen zu einer trinitarischen Letztbegründung verantworteter Mariologie modernen Zuschnitts eigentlich von selbst: Die Heilsgeschichte des trinitarischen Gottes mit der Menschheit wird nunmehr betrachtet als »Gottes großer Bogen« (vgl. Gen 9,12–17) vom Tag des Sündenfalls über den Tag der Erlösung bis hin zum Tag der Vollendung: Gültige Heilstaten Gottes im Alten Testament – in Michael Schmaus' Sprachregelung: »Vorentwürfe« – weisen auf Gottes endgültige Heilstat in Jesus Christus voraus; im Typus Eva scheint bereits ihr Anti-Typus Maria auf. Die »ecclesia ab Abel«⁶⁶ aber – verstanden als »Kirche von Anfang an« im Raum der geschichtlichen Selbsterschließung Gottes zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung – reicht hinauf bis zu Christi Wiederkunft und hinein in dessen Reich. »Maria ist die Stelle, durch welche das Christusheil nicht nur als objektive Größe, sondern als Bewegung Christi zu den Menschen hin in die Welt und in die Geschichte hereingekommen ist. Daß dies in ihrem Verhältnis zu Christus impliziert ist, wird beson-

⁶⁴ Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. 2. Aufl. Bd. 6/2: *Gott der Vollender* (Anm. 13), S. 7. R. Heinzmann betont zurecht, daß damit die endgültige Emanzipation von mittelalterlicher Theologie und deren beinahe rückstandsloser Aufhebung von (Heils-) Geschichte in Metaphysik erfolgt ist; vgl. Richard Heinzmann: *Der Gott der Philosophen und die Systembildung in der Theologie* (Anm. 4), S. 446–452.

⁶⁵ Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. 2. Aufl. Bd. 5/1: *Das Wesen der Kirche* (Anm. 60), S. 5. Schon 1970 hatte der Autor allerdings geschrieben: »Insofern die Gestalt und die Wirksamkeit Marias ganz von Christus abhängt, kann man den mariologischen Traktat auch dem Lehrstück von der Kirche voranstellen oder nachfolgen lassen oder einfügen.« (Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. 2 [Anm. 20], S. 658.) Und bereits 1955 hieß es immerhin: »Wie Christus sich in Maria spiegelt, so spiegelt sich in ihr auch wiederum die Kirche. Maria ist daher eine Spiegelwirklichkeit in doppeltem Sinne. Wie sie die Farbe Christi trägt, so hat sie auch die Farbe der Kirche. Die Mariologie hat demgemäß nicht nur christologische, sondern auch ekklesiologische Bedeutung.« (Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. 5. Aufl. Bd. 5: *Mariologie* [Anm. 19], S. 6.)

⁶⁶ Vgl. zu diesem Konzept etwa Yves Congar: *Ecclesia ab Abel*. In: Marcel Reding (Hg.): *Abhandlungen über Glaube und Theologie*. FS Karl Adam. Düsseldorf: Patmos 1952, S. 97–108, sowie Medard Kehl: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg: Echter 1992, S. 90–103. Innerhalb der patristischen Literatur findet sich der Gedanke etwa bei Augustinus: *Sermones* 341,9 (PL 39,1499f.), Gregor I. d. Gr.: *In Evangelia homiliae* 19,1 (PL 76,1154) und (Pseudo-)Johannes von Damaskus: *Adversos Iconoclastas* 11 (PG 96,1357); der Sache nach begegnet diese Vorstellung aber bereits im »Hirt des Hermas« 2,2,4 (Andreas Lindemann [Hg.]: *Die apostolischen Väter*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Tübingen: Mohr 1992, S. 342).

ders dadurch deutlich, daß sie mit den Jüngern in Jerusalem auf die Herabkunft des verheißenen Geistes wartete (Apg 1,14). Während sie zu dem Abschiedsmahl Jesu nicht eingeladen war, wird ihre Anwesenheit bei der Geisterwartung ausdrücklich hervorgehoben. Sie wußte von der göttlichen Botschaft her, welche Mächtigkeit dem Geiste zukommt. Im Geiste wollte Jesus selbst anwesend bleiben, und zwar in der Heilsgemeinschaft der Kirche. Daß Maria dabei war, als sich im Heiligen Geiste, im Geiste Christi die Kirche konstituierte, ist für den ganzen geschichtlichen Verlauf von Bedeutung.⁶⁷ So exemplarisch ins Zentrum der Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung gerückt, erfüllt sich die christozentrisch angedachte Mariologie fast notwendigerweise in ihrer trinitarischen Letztbegründung. Mit Michael Schmaus läßt sich nochmals zusammenfassen: »Maria ist die höchste Offenbarung dessen, was Gott an einem Menschen wirkt. Sie ist die höchste Frucht des Erlösungswerkes Jesu Christi. (...) [Sie] ist im Heiligen Geist die Mutter der Christgläubigen.«⁶⁸

Und Michael Schmaus bleibt konsequent bis zuletzt. Erneut beinahe unmerklich verschiebt sich unter dem Eindruck der heilsgeschichtlich-trinitarischen Intention seines mariologischen Alters-Konzeptes die Position der lehramtlichen Aussagen: Nicht länger mehr gründet die Entfaltung der Mariologie in lehramtlichen Äußerungen; nunmehr gipfelt sie in ihnen⁶⁹ – offen für je neue Präzisierungen bis hin zur Vollendung der Schöpfung im dreieinigen Gott. Oder anders formuliert: Mariologie modernen Zuschnitts gerät Michael Schmaus nicht etwa nur zum theologischen Exempel der heilsstrukturellen Begegnung zwischen gnädigem Gott und sündigem (Einzel-)Menschen; vielmehr entdeckt Michael Schmaus gerade im Mariengeheimnis das theologische Zentrum der selbstentäußernden Hinwendung Gottes zu Einzelmensch wie ganzer Menschheit als gnadenvollen Ausdruck ihrer – der Menschen – Hineinnahme in den dynamischen Prozeß seiner – Gottes – trinitarisch-heilsgeschichtlichen Selbsterschließung zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung.⁷⁰

⁶⁷ Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. 2 (Anm. 20), S. 689. Eine ganz ähnliche Formulierung gebraucht Michael Schmaus: *Art. Maria* (Anm. 9), Sp. 345.

⁶⁸ Vgl. Anm. 57.

⁶⁹ Besonders deutlich wird dieser Sachverhalt bei einem Vergleich der mariologischen Abschnitte des zweiten Bandes der »Katholischen Dogmatik« (1938) und der Alters-Mariologie (von 1982): Dort klammert sich M. Schmaus beinahe an das lehramtliche Zeugnis (vgl. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 2 [Anm. 8], S. 307 u. ö.), hier erscheinen die lehramtlichen Glaubenssätze als logisch-organische, vorläufig-endgültige Folge der Einsichten in den Ablauf der Heilsgeschichte des trinitarischen Gottes mit der Menschheit (vgl. Michael Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. 2. Aufl. Bd. 5/5: *Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche* [Anm. 19], S. 323–341 u. ö.).

⁷⁰ Trinitarische Ansätze moderner Mariologie verfolgen etwa Angelo Amato: *Maria, segno dell' amore misericordioso di Dio Trinità*. In: *Salesianum* 58 (1996), S. 301–335; Carlos García Llata: *Misterio trinitario y misterio mariano en el Catecismo de la Iglesia Católica*. In: *Scriptorium Victoricense* 45 (1998), S. 245–351; Umberto Casale: *Un approccio di teologia trinitaria. Dio Padre e Maria di Nazaret*. In: *Marianum* 61 (1999), S. 83–98; Ulrich Kühn: *Evangelische Überlegungen zur Gestalt Marias im Lichte des trinitarischen Geheimnisses*. In: *Una sancta* 55 (2000), S. 342–352; Anton Ziegenaus: *Trinitarische Bezüge des Mariengeheimnisses. Zur inneren Strukturierung*. In: *Forum Katholische Theologie* 16 (2000), S. 260–270; Ferdinando Castelli: *Maria, ostensorio della Trinità. La mariologia trinitaria nella letteratura italiana del Novecento*. In: *La civiltà cattolica* 152 (2001), S. 143–156.

»Unversöhnte Verschiedenheit«

*Zum »Votum« des Rates der Evangelischen Kirche
in Deutschland (EKD) »zum geordneten Miteinander
bekenntnisverschiedener Kirchen«*

Von Leo Cardinal Scheffczyk, München

Der obige Titel ist in Anspielung auf die vieldeutige Formel von der »Versöhnten Verschiedenheit« gewählt, die im ökumenischen Gespräch zunehmend an Bedeutung gewinnt. Sie hat ihren Platz selbst in der »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung des lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche« zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« gefunden, wo auch Vertreter der katholischen Kirche bestätigten, daß sie »zu voller Kirchengemeinschaft, zu einer Einheit in Verschiedenheit« gelangen wollten¹. Dabei ließ sich der Vorderteil dieser Zielangabe zur Not noch im traditionell-katholischen Sinn einer formellen Einigung verstehen, insofern eine »vollkommene Gemeinschaft« als Einheit zu denken ist, während der Nachsatz für jegliche Pluralität offenbleibt – ein Beispiel für die Doppeldeutigkeit vieler Konvergenztexte, die weiterhin kontrovers verstanden werden können.

Das ist nun aber mit dem Erscheinen des neuen Votums der EKD anders geworden (31. 10. 2001): »Gemeinschaft« und »Einheit« sind streng unterschieden, das theologische Konzept der »Kirchengemeinschaft« ist nicht auf die »volle sichtbare Einheit« (»full visible unity«)² ausgerichtet, obgleich an der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« festgehalten wird (jedoch im lutherischen Verständnis). Das Einssein (una) meint jedoch etwas dem ursprünglichen und traditionellen Sinn Entgegenstehendes, nämlich die geistig-innerliche Einheit mit dem »Grund des Glaubens« in Jesus Christus. Diese aber soll nun auch wieder nicht eine gänzlich unsichtbare sein, weil sie »auf eine ihr entsprechende äußere Gestalt drängt«³, welche jedoch rein menschlicher Herkunft und Prägung ist, so daß die Kirche in ihrem göttlichen Wesen doch unsichtbar bleibt.

Diese Tatsache weist auf innere Spannungen der Verlautbarung hin, die noch eingehender zu prüfen sind. Zuvor darf jedoch der Blick auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Ergehens dieses Dokumentes gerichtet werden, der ein gewisses Vorverständnis des Ganzen vermitteln kann.

¹ Vom 11. Juni 1999: Texte aus der VELKD 87 (Juni 1999) 30.

² Hannover 2001, EKD, Thesen und Texte 69 (2001) 3.

³ Ebda., I, 2.

1) Konfessionsgeschichtliche Hintergründe

Das Votum läßt schon zu Beginn erkennen, daß es nicht ohne Beziehung zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche«⁴ entstanden ist. Das hier von der katholischen Kirche gegen den Relativismus in den eigenen Reihen bekundete Selbstverständnis (das nur die Lehre des Zweiten Vatikanums wiedergibt) wurde vom Luthertum als eine Herausforderung angesehen, der zu begegnen war. Dies geschah mit dieser Ausarbeitung des evangelisch-lutherischen Verständnisses von der Kirche als der »Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden« (CA VII). Daneben sollte auch das in den Gliedkirchen der EKD immer noch diskutierte evangelische Kirchenverständnis einer weiteren Klärung entgegengeführt werden.

Dabei war man auf klare Abgrenzungen gegenüber der katholischen Lehre bedacht, wie überhaupt die letzten ökumenischen Konsenserklärungen, zumal die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, dem evangelischen Selbstbewußtsein neuen Auftrieb verliehen haben⁵. Das geschah bezeichnenderweise aber nicht nur unter Zustimmung zum Augsburger Konsens über die Rechtfertigung, sondern gerade auch unter kritischer Reserve gegenüber dieser Vereinbarung. Dies wird u. a. bestätigt durch den entschiedenen Protest von über 250 Hochschullehrern gegen die »Gemeinsame Erklärung«, wobei zu bedenken ist, daß nach lutherischem Verständnis die »Fakultätstheologie« der evangelischen Fakultäten verpflichtend in das »ministerium Verbi« einzubeziehen ist⁶.

In der Tat konnte die »Gemeinsame Erklärung« weder katholischerseits noch lutherischerseits verhindern, sie mußte eher dahin drängen, daß beide Partner ihre Lehrauffassung bezüglich der Frage des Kirchenverständnisses genauer klärten. Das erfolgte nicht ohne eine gewisse Logik nach der Verabschiedung der »Gemeinsamen Erklärung«, da diese nach dem vielgerühmten Grundsatz von der »differenzierten Einheit« im Grunde auch nur eine »differenzierte« Übereinstimmung hat erbringen können⁷. So machte die katholische Seite von Beginn an darauf aufmerksam, daß nach ihrem Glaubensverständnis die Rechtfertigung nicht das einzige Prinzip des Glaubens sein könne. Die lutherische Seite aber machte, von ihrer Voraussetzung ausgehend, mit Recht geltend, daß »es keinen wirklichen Konsens in der Rechtfertigungslehre geben« könne, der nicht die gegenseitige eucharistische Gemeinschaft

⁴ 6. August 2000.

⁵ Vgl. dazu die neueren Veröffentlichungen: Das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom. Mit Beiträgen von Chr. Axt-Piscator, W. Huber, E. Jüngel, W. Kröthe und M. Kruse, Neukirchen-Vluyn 2000; W. Klaiber, Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute, Göttingen 2000; E. Herms, Das Lehramt in den Kirchen der Reformation, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 5 (2001) 83–93.

⁶ E. Herms, a. a. O., 92.

⁷ Zum Problembegriff der »differenzierten Einheit« vgl. G. B. Sala, Die ökumenische Einheit im christlichen Glauben – ein differenzierter Konsens?, in: Forum Katholische Theologie 13 (1997) 1–17.

einschlosse, d. h. im Kern ein gleichgerichtetes Kirchenverständnis erbrächte⁸. Dementsprechend wurde auch nach der Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung« (genauer der »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung«) evangelischerseits die Forderung nach der Eucharistiegemeinschaft immer nachdrücklicher erhoben. Dabei darf man die Frage offenlassen, ob die diese Forderung erhebenden Laien, Theologen oder Kirchenführer sich dessen bewußt sind oder es möglicherweise auch nicht wissen, welche Preisgabe katholischer Wesensgehalte sie damit verlangen.

Hinter dem Ganzen aber steht nicht nur der erwähnte Mangel an Präzision in der Übereinkunft zur Rechtfertigung, sondern auch ein in der Vergangenheit weithin unbedacht gebliebener Wandel der Zielvorstellungen bezüglich der Ökumene. Katholischerseits begann der Eintritt in die ökumenische Bewegung, vorbereitet schon durch die unter Pius XII. ergangene »Instructio«⁹, mit der Zielsetzung der wahren Integration der evangelischen Gemeinschaften in die Kirche. Die erst in neuerer Zeit aufgekommene pejorative Bezeichnung »Rückkehrökumene« trifft den Sachverhalt nicht ganz, weil sie den Eindruck erweckt, als ob man den evangelischen Gemeinschaften nichts von ihren angestammten Werten und Gütern belassen wollte. Aber sie trifft das Rechte, wenn sie eine Wiedervereinigung im Glauben und eine wahre Kirchenunion meint. Es ist die gleiche Einstellung, die noch in Johannes' XXIII. Bitte widerklingt: »Deshalb wiederholen Wir allen Unseren Brüdern und Söhnen, die von diesem Stuhl Petri getrennt sind: ›Ich bin Josef, euer Bruder‹ (Gen 45,41). Kommt, ›gebt uns Raum‹ (2 Kor 7,2)«¹⁰, was Johannes Paul II. eindringlich unter der Formel von der »vollen und sichtbaren Einheit« wiederholt anmahnte¹¹.

Aber es ist wohl nicht zu übersehen, daß die katholische Ökumenik von dieser Zielsetzung abgekommen ist. Mit den Formeln von der »Einheit in Verschiedenheit«, der »differenzierten Einheit«, der »versöhnten Verschiedenheit« ist faktisch das Ziel einer Union aufgegeben, obgleich dieses Faktum nicht förmlich zum Ausdruck gebracht wird. Diesbezüglich ist dem neuen lutherischen Votum die größere Bestimmtheit, aber auch Redlichkeit zuzubilligen.

2) »Gemeinschaft« statt »Einheit«

Bemerkenswerterweise beginnt das Dokument mit einer leisen Kritik an der Alleingültigkeit der Methode des »differenzierten Konsenses« im ökumenischen Gespräch. Sie ist jedenfalls ergänzungsbedürftig, wie die Frage zeigt, »ob die Wurzel aller Differenzen und Gegensätze in Einzelfragen nicht eine unterschiedliche ökumenische Zielvorstellung ist« (Vorwort). Hier wird offensichtlich die den meisten Ökumenikern schon obsolet gewordene Frage nach dem Wesensunterschied zwischen den Konfessionen wieder aufgenommen, die ekklesiologischen Charakter be-

⁸ W. Klaiber, a. a. O., 227.

⁹ AAS 42 (1950) 142.

¹⁰ Enzyklika »Ad Petri Cathedram«: AAS 51 (1959) 517.

¹¹ Ut unum sint (25. Mai 1995) nr. 99.

sitzt; denn eine andere Zielvorstellung bezüglich der Einheit beruht auf einem anderen Wesensverständnis der Kirche. Auf dieses steuert das Votum dann auch folgerichtig zu.

Dabei gewinnen verständlicherweise alte reformatorische Gedanken an Bedeutung und Kraft, obwohl auch neuere Akzentuierungen zu erkennen sind. Das religiöse Grundgeschehen ist die durch die verwandelnde göttliche Kraft des Evangeliums (und nicht durch die Kirche) erzeugte Glaubensgewißheit des einzelnen, die diesem dann zu »neuen Beziehungen« verhilft, d. h. zur Gemeinschaft des »Leibes Christi« in seiner Gemeinde (I, 1) führt. Diese den Augen der Welt verborgene »Versammlung der Gläubigen« bedarf freilich der »äußeren Ordnung«, die nicht dem Belieben weltanschaulicher und politischer Überzeugungen ausgesetzt werden darf. Sie ist jedoch faktisch immer menschlichen Ursprungs und untersteht menschlicher Verantwortung. Göttlichen Ursprungs ist allein das Predigamt, während die Ausgestaltung dieses Amtes und aller anderen Ordnungselemente wandelbar bleibt (I, 2,1). Die Gestalt der Kirche findet ihre »primäre Verwirklichung« in der Einzelkirche, so daß die »eine, heilige, apostolische und katholische Kirche« als Summierung der vielen Einzelkirchen existiert. Sie alle dürfen darauf vertrauen, daß sie der Gemeinschaft des Leibes Christi angehören, soweit sie die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen: die reine Verkündigung des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente »laut dem Evangelium« (I, 1).

Als solche wesentlich geistliche Einheit, die funktional sichtbar wird, bedarf diese universale Kirche nicht einer zusätzlichen Einheit voller Sichtbarkeit, wodurch dem bestehenden Leib Christi etwas Unpassendes hinzugefügt würde (I, 2,2). Darum wird die in der ökumenischen Diskussion häufig verwandte Formel vom »Streben nach der vollen sichtbaren Einheit« als nicht sachgemäß abgetan, womit wohl auch die unaufhörlichen Appelle Johannes Pauls II. getroffen sind.

Jetzt ist es nur noch notwendig, diese durchaus schon vorhandene geistliche Einheit »immer umfassender zu bezeugen« (I, 2,2). Dazu gehören vor allem die Bekundung der Gemeinsamkeit in der Wortverkündigung, in der Eucharistie und im Amt, aber auch solche zusätzliche Aktivitäten wie der Dienst an der Welt und theologische Lehrgespräche (II). Aus all diesen zu verstärkenden Gemeinsamkeiten soll und darf aber keine formelle Einheit erwachsen, wohl wegen des in der Vielzahl der Kirchen angeblich angelegten Reichtums, der einer uniformen Einheitskirche fehlen müßte. Die Gemeinschaft soll ein Verbund von selbständigen kirchlichen Gruppierungen bleiben, die Anteil an dem gleichen Glauben haben.

Die hier auftretende Frage, woher diese Gemeinschaft ihre letzte Bindekraft empfängt und worin sie ihren Grund hat, da ja Wort und Sakrament immer auch in unrechter Weise gespendet werden können, wird mit der Antwort bedacht: »das gemeinsame Verständnis des Evangeliums« (II). Das für eine solche Gemeinschaft verbindliche Modell ist die »Leuenberger Konkordie«, jener Zusammenschluß der reformatorischen Kirchen Europas (1973), der trotz Beibehaltung des unterschiedlichen Bekenntnisstandes Gemeinschaft am Wort und an der Eucharistie gewährt¹².

¹² Vgl. dazu: Handbuch der Ökumenik III/2 (hrsg. von H. J. Urban und H. Wagner), Paderborn 1987, 222.

Diese Konkordie schließt auch die »gegenseitige Anerkennung der Ordination und der Interzelebration ein«, ebenso die Austauschbarkeit der Ämter (III, 2). Damit entscheidet sich das Votum in der im Protestantismus selbst nicht einheitlich beantworteten Frage nach der praktischen Gestalt einer verpflichtenden Kirchengemeinschaft für das Modell der »versöhnten Vielfalt« konfessioneller Traditionen (entgegen dem Modell »konziliarer Einheit«).

Unter solchen theologischen Voraussetzungen erscheint die Antwort auf die Frage nach der katholischen Einstellung zum Einigungsgeschehen im Grundsätzlichen festgelegt. So überrascht denn auch den Leser die lapidare Feststellung nicht mehr: »Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirche mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel« (III, 2.3). Allerdings sollen mit dieser resoluten Feststellung nicht alle Brücken zur katholischen Kirche und ihrem Selbstverständnis abgebrochen werden; denn noch seien die getrennten »Kirchen« in »einem Verständnis des Glaubensgrundes verankert«, der »in seiner Dynamik über die bisherige und künftige Lehre hinausgeht« (ebda.). Der Begriff des »Glaubensgrundes« bedürfte freilich einer hinreichenden inhaltlichen Erklärung. Andeutungsweise darf man eine solche gegeben sehen in dem Verweis auf das »gemeinsame Verständnis des Evangeliums«, das sachlich mit der Rechtfertigungsbotschaft identisch ist, aber wohlgermerkt »im reformatorischen Sinne« verstanden (II).

Ein intaktes Verbindungsstück zwischen den aufgerissenen Divergenzen scheint in dem Zugeständnis gelegen zu sein, daß erst die Zukunft zeigen müsse, ob die Vergegenwärtigung des Glaubensgrundes »durch das Zeugnis der Kirche« einheitlich verstanden werden könne. »Dann wird sich erst abschließend klären lassen, ob die Vorstellungen von der Einheit des Leibes Christi und der Gemeinschaft der Kirche in diesem Leib miteinander kompatibel sind« (ebda.). Das scheint, wie gesagt, einen Spalt in der aufgerichteten Mauer zu öffnen, der aber sofort wieder geschlossen wird durch die Festlegung bestimmter Bedingungen für eine Einigung, die in dem hier grundgelegten Kirchenverständnis liegen. »Es ist eine Verständigung darüber zu erstreben, daß für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige, historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht werden kann, sondern daß unterschiedliche Gestalten desselben möglich sind.« Das (lutherische) Ziel des erwarteten Dialogs ist also vorgegeben. Das bestätigt nochmals in definitiver Ausweis: »In diesem Zusammenhang ist auch festzustellen, daß die Notwendigkeit und Gestalt des »Petrusamtes« und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechts in der römisch-katholischen Kirche Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muß« (ebda., III, 2.3). Von der katholischen Kirche wird hier nichts weniger verlangt als eine Preisgabe ihrer Wesenswahrheit. Wenn man diesen Widerspruch beim Worte nimmt, wäre eigentlich ein ökumenisches Gespräch nur noch in bezug auf Nebensächlichkeiten denkbar. Das ökumenische Ziel von der in der Wahrheit und im Wesen einen Kirche Christi ist hier aufgegeben und durch die Vorstellung einer geistlichen Gemeinschaft konfessionsverschiedener Richtungen ersetzt.

3) Offene Fragen

Eine Kritik der entschieden vorgetragenen Thesen des Votums am Maßstab der katholischen Lehre erscheint nach dem Gesagten nicht vordringlich, da die Divergenzen evident sind. Das hinter diesem Lehrentwurf stehende lutherisch-pluralistische Verständnis der Kirche als Gemeinschaft von Gemeinden und Konfessionen ist mit dem leibhaft-sakramentalen katholischen Kirchenglauben tatsächlich nicht zu vereinbaren. Zur Probe aufs Exempel sei nur ein Moment herausgegriffen, an dem vielleicht noch am ehesten eine Annäherung möglich wäre: das Festhalten an der Sichtbarkeit der Kirche, insofern »die Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament bei der Versammlung der Gemeinde für jedermann wahrnehmbar« ist (I, 2). Es handelt sich dabei freilich um eine nur materielle, in bestimmten Situationen und Handlungen durch Menschen vermittelte Erkennbarkeit, nicht aber um eine dem gottgesetzten Wesen zukommende Sichtbarkeit, welche einen Ausdruck des sakramentalen Seins der Kirche darstellt. Deshalb ist nach katholischem Verständnis die Sichtbarkeit formell in der sichtbaren göttlichen Verfaßtheit der Kirche angelegt, konkret in den Oberhirten an der Spitze ihrer Ortskirche, im universalen Kollegium der Bischöfe, insgesamt in der Hierarchie mit ihrem Zentrum im Inhaber des Petrusamtes. Eine solche formelle Sichtbarkeit erkennt das lutherische Denken nicht an. Zu dieser Art von Sichtbarkeit gehört als wesentliches Moment auch die in einem Prinzip (dem Papsttum) verankerte manifeste Einheit hinzu.

Bedeutsamer als der Aufweis solcher offensichtlicher Divergenzen und für das genauere Verständnis des Votums aufschlußreicher sind die gedanklichen Spannungen, die das Dokument kennzeichnen und so zu manchen Fragen Anlaß geben. Die Fragen richten sich vornehmlich an das in dem Dokument entwickelte pluralistische Kirchenverständnis. So fällt auf, daß von einer Gründung der Kirche durch Jesus Christus nicht die Rede ist. Der Ursprung der Kirche ist ein ort- und zeitloses göttliches Geschehen, das den Glauben und zugleich die »Glaubensgemeinschaft, die Gemeinde schafft« (I, 1). Dieses schöpferische Handeln Gottes wäre mit Bezug auf die Kirche als ganze, als unsichtbare Gemeinschaft aller Glaubenden, noch zu verstehen, nicht aber mehr in bezug auf die Vielzahl der Einzelkirchen, die »von Menschen zu verantworten« sind, welche »der Gemeinschaft der Glaubenden an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten eine unterschiedliche Gestalt« (I, 2.19) geben. Die äußere Gestalt ist, wie die Ausgestaltung des Predigtamtes, geschichtlich wandelbar und kein direktes Werk Gottes. Wenn auch Einzelkirchen und Gemeinden auf einen Gründungsakt Gottes zurückgeführt würden, ergäbe sich die Schwierigkeit, daß göttliches und menschliches Tun unerklärlich und geradezu »synergistisch« verbunden würden. Wenn beides aber unverbunden bleibt, stellt sich die Frage, ob die bloß in menschlicher Verantwortung gestalteten Einzelkirchen überhaupt eine göttliche Legitimation besitzen. Der hier herangezogene Hilfsgedanke, daß die universale unsichtbare Gemeinschaft »notwendig in Gestalt von einzelnen Gemeinden existiert« (I, 2.2), ist ein philosophisch-naturalistisches Postulat, nicht aber eine theologische Begründung.

Mit der Nichterwähnung der heilsgeschichtlich-christologischen Vermittlung im Zusammenhang mit der Kirchengründung entschärft das Dokument zwar gewisse biblisch-geschichtliche Fragestellungen, handelt sich aber die Schwierigkeit ein, wie der stets als Fundament und Haupt des »Leibes« (welcher folgerichtig auch in der Einzelgemeinde existiert) ausgegebene Christus diese Stellung innehaben könne, ohne zugleich der Gründer und Stifter dieser Gemeinschaft zu sein. Es scheint, daß das Dokument die christologische Grundlegung der Kirche umgehen wollte, um die jedem Pluralismus entgegenstehende Klippe zu umschiffen, die sich aus der in diesem Zusammenhang unweigerlich auftretenden Frage ergibt, ob Christus selbst eine Vielzahl von Einzelkirchen habe gründen wollen. Diese Annahme erweist sich aber, an der Norm der Heiligen Schrift gemessen, als Ungedanke. Man könnte die hier auftretende Aporie etwas akzentuiert in den Satz fassen: Die Kirche ist nicht durch Christus geschaffen, sondern durch den Glauben an ihn – ein Glaube, der dann freilich schon pluralistische Tendenzen in sich tragen müßte, die das Konzept der »versöhnten Verschiedenheit« bestimmen.

Eine Schwierigkeit ist auch mit dem Grundsatz gegeben, daß die Einzelgemeinde »die primäre Verwirklichung der katholischen Kirche« darstellt (I, 2.2), also in wahrer und vollkommener Weise Kirche ist, die zugleich mit allen anderen Gemeinden in geistlicher Verbindung steht. Wenn dem so ist, dann stellt sich die Frage, was weitere Vergemeinschaftungen auf höherer Ebene (z. B. in der sogenannten »Einzelkirche«) der in der Gemeinde existierenden Kirche an Wert und Qualität hinzubringen könnten. Wäre die Gemeinschaft von Gemeinden in der »Einzelkirche« vielleicht in höherem und vollkommenerem Sinn »Kirche« als die Gemeinden? Das ist nach dem grundlegenden Ansatz nicht anzunehmen. Dazu heißt es ausdrücklich: »Kirchengemeinschaft ist Kirche« (IV). Dann aber wird wiederum gesagt, daß die EKD (wegen des Fehlens bestimmter Kompetenzen) »kirchenrechtlich nicht eine Kirche ist, wie ihre Gliedkirchen es sind« (IV). Das Verhältnis von »Kirche« und »Kirchengemeinschaft« bleibt im Grunde ungeklärt¹³.

Daran schließt sich die grundsätzliche Frage nach der inneren Angemessenheit oder gar der Notwendigkeit der ökumenischen Zusammenschlüsse an. Es scheint, daß bei diesen ökumenischen Bestrebungen vorwiegend ein quantitativer Gesichtspunkt vorherrschend ist. Den Konkordien geht es offenbar nur um eine Steigerung der äußeren Effizienz und der Repräsentation der Gemeinden und Einzelkirchen. Gedanken daran, daß die höheren Gemeinschaftsbildungen zur Ehre Gottes, zum Heil der Seelen oder zur tieferen Erkenntnis der Wahrheit führen könnten, finden sich nicht. So gerät das ökumenische Anliegen in die Nähe einer rein menschlichen positivistischen Setzung. Im Grunde kommt das Votum über das im Untertitel erwähnte »geordnete Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen« nicht hinaus. Prüft man dieses Konzept von ökumenischem Kirchesein an dem sonst immer als grundlegend angegebenen Jesuswort von dem »Vollendetsein in der Einheit« (Joh 17,23) nach, so kann es davor schwerlich bestehen.

¹³ Vgl. dazu auch W. Thönissen, Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Anmerkungen zum Votum des Rates der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, in: KNA – Ökumenische Information Nr. 47 vom 20. 11. 2001, 380.

Zugleich stellt sich die Frage, ob mit der Forcierung des Gemeinschaftsgedankens (als Gegensatz zum Einheitskonzept) das Ziel der Ökumene im Sinn einer höheren, die Gegenwart überragenden, die Christen herausfordernden Zielvorstellung nicht entschwindet; denn die Teilungen der Kirche sollen ja nicht aufgehoben werden. In der »Leuenberger Konkordie« scheint der erstrebenswerte Zielzustand grundsätzlich schon erreicht, er soll *in seiner Art* nur noch vervollkommen werden. Was allein noch gefordert wird, ist eine Aktualisierung der Gemeinschaft in der *gleichen Art und Ordnung*. Das ist kein höheres Ziel. Was nach diesem Denkansatz noch aussteht, ist zwar in dem Dokument nicht gesagt, aber ohne Konsequenzenmacherei aus ihm abzuleiten: der Eintritt der katholischen Kirche in diese Gemeinschaft der »Kirchen«. Er könnte aber nach der Logik dieses Gedankenweges nicht anders erfolgen als unter den lutherischen Vorbedingungen und d. h. unter Preisgabe der katholischen Identität.

Den hier vorgetragenen Bedenken könnten die Verfechter dieses Votums freilich ein Argument entgegenhalten, das den Vorwurf der verbleibenden Teilungen und Selbständigkeiten der »Kirchen« anscheinend behebt: der kontinuierlich erfolgende Hinweis auf die »Gemeinschaft im Glauben«, die »über alle konfessionellen Unterscheidungen und Trennungen hinweg« (Vorwort) Bestand hat. Dieser gemeinsame Glaube entspringt (s. o.) dem »gemeinsamen Verständnis des Evangeliums«, das in der Verkündigung und in den Sakramenten der Taufe wie des Abendmahls verifiziert wird (II).

Da aber Verkündigung und Sakramentenspendung auch *nicht evangeliumsgemäß* erfolgen können, stellen sie als solche keine Kriterien der Wahrheit dar. Was aber den zuletzt gültigen »Glaubensgrund« betrifft, der im Anhang als »Eins[sein] mit Christus« ausgegeben wird (a. a. O., I), so ist er nach dem Votum ein elementarer dynamischer Akt, »der in seiner Dynamik über die bisherige und künftige Lehre hinausgeht«. Das besagt in Konsequenz: Dieser Glaube und das Einssein in Christus sind eine über Erkenntnis und Lehre hinausgehende pneumatische Kraft, die sich der sprachlichen und begrifflichen Fixierung entzieht. Von daher ist es auch verständlich, daß das Votum so freizügig mit der Verschiedenheit der Bekenntnisse verfährt. Damit ist einer fragwürdigen Trennung von Glaube und Bekenntnis Vorschub geleistet, die eher dem pietistischen »Herzensglauben« entspricht als einem an Erkenntnis und Wahrheit orientierten Bekenntnisglauben.

Die aufgeführten Fragen sind auch an die katholische Ökumenik gerichtet, welche sich angesichts dieses Votums wohl einer ernsten Selbstbesinnung unterziehen müßte. Bisherige Antworten erschöpften sich in Bekundungen der Enttäuschung über das »kompromißlose« Vorgehen des ökumenischen Partners¹⁴. Andererseits ist zu erkennen, daß das Programm der »versöhnten Verschiedenheit«, das dem Votum zugrundeliegt, immer mehr in das katholische Denken eindringt. Ein geradezu schreckenerregendes Beispiel dafür liefert das etwa zeitgleich erschienene Buch eines katholischen Ökumenikers¹⁵, das den Anspruch der Kirche auf Einheit und Ein-

¹⁴ Eine Ausnahme bildet W. Thönissen. Siehe a. a. O.

¹⁵ A. Quadt, *Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich*, Mainz 2001.

Der Mensch, Naturwissenschaft und Religion

Von Gerhard Dorda, München

Festvortrag, gehalten am 08. 12. 2000 in der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, München; ergänzt durch eine Stellungnahme zur Präimplantationsdiagnostik, s. Anhang.

Das klassische Verständnis der Natur

Geprägt durch den Einfluss der christlichen Religion haben die Menschen des Abendlandes bis in die Zeit des späten Mittelalters das Geschehen in der Welt im Wesentlichen der Wirksamkeit Gottes zugeschrieben. Diese Sichtweise ist uns heute fremd, weil ihre Grundstruktur mystische Wesenszüge aufweist und mit der wissenschaftlichen Beschreibungsmethode der Natur nicht zu vereinbaren ist.

Der Anfang zum wissenschaftlichen Verständnis der Natur kann in das 17. Jahrhundert gesetzt werden, beginnend mit dem Wirken Galileo Galileis. Es war der Beginn der Objektivierung des Seins, verbunden mit dem Ziel, die Realität unabhängig vom Betrachter und seinen Sinnen anhand mathematisch formulierter Gesetze zu erschließen. Diese Vorgehensweise, die wir als wissenschaftlich betrachten, kann nur dann die angestrebte Exaktheit garantieren, wenn alle sinnbezogenen und ethischen Perspektiven ausgeblendet werden. Insofern bricht diese Methode mit Aristoteles, welcher glaubte, dass das Verhalten von Objekten einer Bestimmung folge, dass das Geschehen in der Natur zielgerichtet ist und dass dadurch auch das Menschsein in die Zweck- und Sinnordnung der Natur integriert ist.

Die neue Vorgehensweise, reproduzierbare Ereignisse mit Hilfe von mathematischen Formeln zu erfassen, hat sich als sehr erfolgreich erwiesen. Naturwissenschaftler wie Newton, Kepler, Darwin u. a. legten die neuen Meilensteine auf dem Weg zur Erforschung der Natur. Sie waren die Pioniere des technischen Fortschritts, der bis in die heutigen Tage anhält und uns in Atem hält. Eine Folge dieser Entwicklung war die Abkehr von allem Mystischen. Auch das Descartes'sche Modell vom Leib-Seele-Dualismus verlor im Laufe des technischen Fortschritts mehr und mehr an Überzeugungskraft. So kam es zu einem radikalen Wandel in der Bewertung des Seins: Das Universum und letztlich auch der Mensch konnte aus wissenschaftlicher Sicht nur noch als eine gut funktionierende Maschine verstanden werden. Explizit kam diese Sichtweise zum Ausdruck, als der berühmte französische Physiker, Mathematiker und Astronom Pierre Laplace stellvertretend für alle damaligen Wissenschaftler zu Napoleon erklärte: »Ich habe die Hypothese (Gott) nicht gebraucht.«¹

Die Idee, dass der Mensch nicht nur den Kosmos und das tägliche Geschehen, sondern auch den Prozess des menschlichen Wahrnehmens wie auch die Grundbe-

¹ H.-D. Mutschler, *Physik – Religion – New Age*, Echter Verlag, Würzburg, 1992, S. 13–14.

dingungen des Lebens erforschen und erkennen kann, ist bis heute weit verbreitet. Was sagt die moderne Physik zu den Fragen, die den Menschen, das wahrnehmende Subjekt, direkt betreffen? In der Tat, sie kann dazu Stellung nehmen, und zwar auf eine unerwartete Weise, resultierend vor allem aus den Entdeckungen der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik, die eine radikale Abkehr von der so genannten klassischen, d. h. mechanistischen Physik verursacht haben.

Das neue Verständnis der Natur

Einstein hat durch die Entdeckungen der Relativitätstheorie erstmals gezeigt, dass die klassischen Vorstellungen von Raum und Zeit nicht haltbar sind. Seine Überlegungen sind problemlos in das Bewusstsein vieler Menschen vorgedrungen. Demgegenüber erscheint es aber besonders schwierig, die Aussagen der Quantenmechanik wegen ihres abstrakten Charakters einem breiteren Publikum plausibel zu machen. Durch die Quantenmechanik kommen völlig neuartige Erkenntnisse über die Natur zum Vorschein: 1) Statt von Masse, bzw. von Körpern, spricht man vom Welle-Teilchen-Dualismus; 2) statt von einem allgegenwärtigen Ortsbegriff spricht man von einer möglichen Nichtlokalität; 3) statt von einem kausalen Determinismus spricht man von Wahrscheinlichkeit, von Unschärferelation, von Indeterminismus; 4) statt von einem objektiven Realismus spricht man vom Holismus (philosophische Ganzheitslehre).²

All das sind Vorstellungen und Begriffe, die den Nichtphysikern schwer zu vermitteln sind, weil sie mit den gewohnten Kategorien des Alltags *nicht* vereinbart werden können und deshalb widersprüchlich erscheinen. Das quantenmechanische Wissen ist schon fast 100 Jahre alt, hat aber wegen des hohen Abstraktheitsgrades nicht nur die Allgemeinheit, sondern sogar auch die wissenschaftlichen Sparten der Biologie und Medizin bis heute kaum erreichen können.

Obwohl die revolutionierenden Techniken der letzten Zeit, wie die Lasertechnik, die Computertechnik, die Robotik, all die neuen Kommunikationstechniken, dazu gehören z. B. die Handys, die Satelliten-, Raketen- und Raumfahrttechnik, erst durch die Chipentwicklung möglich wurden und somit eine Folge der Anwendung der Quantenmechanik sind, blieben die fundamentalen Erkenntnisse dieser Theorie im Allgemeinen unbeachtet. Dies ist sehr zu bedauern, weil erstmals anhand wissenschaftlicher Erkenntnisse, und zwar anhand der Quantentheorie, ganz neue Ansätze zur Bewertung des Menschen und seiner spezifischen Stellung im Kosmos erkennbar wurden.

A) Die quantenmechanische Deutung des menschlichen Wahrnehmens

Niels Bohr, einer der Gründer der Quantenmechanik, hat die Summe dieser neuen Theorie durch eine interessante Behauptung zum Ausdruck gebracht, und zwar in-

² P. C. W. Davies und J. R. Brown, *Der Geist im Atom*, Insel Taschenbuch Nr. 1499, Frankfurt am Main, 1993.

dem er sagte, dass es ein Phänomen erst dann gibt, wenn es gemessen bzw. beobachtet wird. Das bedeutet, dass es, im Gegensatz zu den Vorstellungen der klassischen Physik, eine untrennbare Beziehung zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten gibt.³ John Wheeler, der bekannteste lebende Quantenphysiker der USA, formulierte diesen Gedanken folgendermaßen: »Es kann sein, dass es Beobachter geben muss, damit das Weltall existiert.«⁴ Diese Auffassung erscheint uns völlig fremd, weil wir die Welt so empfinden, als käme ihr eine vom Betrachter unabhängige Existenz zu. Die Experimente haben den uns unbegreiflichen quantenmechanischen Standpunkt voll bestätigt. Auch der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker beteuerte, dass die Quantenmechanik sich immer wieder bewährt habe, was bedeutet, dass wir Bohrs und Wheelers Aussagen ernst nehmen müssen.

Das Beobachten geschieht mittels unserer Augen, welche Lichtsignale aufnehmen und verarbeiten. Dieses Licht ist aber voller Geheimnisse: Im Wellenzustand ist es nicht lokalisierbar, sozusagen präsent im ganzen Universum. Es wird erst im Auge zum Teilchen, ist erst dort lokalisiert und deshalb als Licht wahrnehmbar. Arthur Zajonc, ein berühmter Quantenphysiker aus den USA, schrieb vor kurzem zu diesem Thema: »Der Übergang von der Quantenwelt, d. h. von der Wellennatur, in die Sinneswelt geschieht auf wundersame Weise ... Wenn Licht ins Auge fällt, löst es Sehprozesse aus. Bis dahin lebt es in einem eigenen Universum, in dem seine alltäglichen Eigenschaften keine Bedeutung haben« und wo »selbst Raum und Zeit ihre Bedeutung verlieren«.⁵

Außerdem wurde von Neurophysiologen gefunden, dass der Mensch Farbe, Form und Bewegung eines Objekts *getrennt* wahrnimmt.^{6,7} Erst in unserem Gehirn werden diese Informationen zu dem sozusagen gesehenen Objekt zusammengefügt, erst so entsteht das Objekt. Auch diese Erkenntnis ist frappierend, weil sie die gängige Vorstellung von der vom Betrachter unabhängigen Substanz der Objekte in Frage stellt.

B) Die Zeit

Die Beschreibung des Lichtes und somit des Sehens zeigt, welche zentrale Rolle die Sinne des Menschen für die Deutung des Geschehens in der Welt spielen. Wenn wir nach dem Wesen der Zeit fragen, sollten wir in ähnlicher Weise die Schlüsselposition des Menschen nicht außer Acht lassen.

Die Zeit wird uns Menschen durch das Zyklische, vor allem durch die gravitativ bedingten zyklischen Bewegungen bewusst. Diese Phänomene sind der Ebene der objektiven Realität zuzuordnen. Weniger bekannt ist aber die Tatsache, dass wir die Zeit auch *sinnlich* wahrnehmen können, und zwar mit den Ohren. So wie die Augen

³ Ebd., S. 39.

⁴ J. D. Barrow, *Die Natur der Natur*, Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg/Berlin/Oxford, 1993, S. 544.

⁵ A. Zajonc, *Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewusstsein*, Rowohlt Taschenbuchverlag Nr. 60381, Reinbek bei Hamburg, 1997, S. 369.

⁶ S. M. Zeki, *Das geistige Abbild der Welt*, Spektrum der Wissenschaft, November 1992, S. 54.

⁷ G. Dorda, *Der Prozeß des menschlichen Sehens*, Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, Band 19, München, Verlagshaus Sudetenland, 1998, S. 9–68.

die Sensoren für das Raumempfinden sind, so sind die Ohren die sinnesbezogenen Vermittler der Zeit, weil der Ton, physikalisch betrachtet, durch die Frequenz, d. h. durch die Kategorie »Zeit«, beschrieben wird.

In diesem Zusammenhang gesehen ist von großer Bedeutung, dass in Einsteins spezieller Relativitätstheorie die Relativierung der Zeit in gleicher mathematischer Weise behandelt wird wie die Relativierung des Raumes, der mittels des Lichts erschlossen wird. Diese Tatsache und die Erkenntnis, dass der Schall den dualistischen Welle-Teilchen-Charakter aufweist⁸, bringt uns den Gedanken nahe, dass in Analogie zu den Lichtstudien auch die Zeitdauer ihren Ursprung in einem anderen »Quasi-Universum«, d. h. in einer »anderen« Ebene haben könnte, wo die alltäglichen Zeit-Raum-Kategorien keine Bedeutung haben. Seit dem Beginn der quantenmechanischen Studien ist bekannt, dass das Licht im Wellenzustand die seltsame Eigenschaft der so genannten *Nichtlokalität* aufzeigt. Es ist deshalb vollends berechtigt, aufgrund der Licht-Schall-Analogie und somit Raum-Zeit-Analogie auch von einer *Nichtzeitlichkeit* zu sprechen.

Die Hypothese einer zeitlosen Existenz hat Platon als Erster schon vor 2400 Jahren in seine Überlegungen einbezogen, einen Gedanken, den Erwin Schrödinger *den religiösen Gedanken* genannt hat⁹. Diese Nichtzeitlichkeit, auch Zeitlosigkeit, Unzeitlichkeit oder Ewigkeit genannt, ist analog zur Nichtlokalität als eine »Wirklichkeit« aufzufassen, bei welcher alle Zeiten als gegenwärtig zu betrachten sind, eine Vorstellung, die der christlich-theologischen Interpretation des menschlichen Todes nahe kommt.^{10, 11}

C) Die Materie

Nicht nur Raum und Zeit haben aus physikalischer Sicht ihre herkömmliche Bedeutung verloren, sondern auch der Begriff Masse bzw. Materie. Bei der Suche nach dem kleinsten Teilchen, nach der Grundform der Materie, sind die Physiker nicht auf unteilbare, voneinander unabhängige punktförmige Formationen gestoßen, sondern auf umwandlungsfähige, sich immer mit dem Umfeld in einer Wechselbeziehung befindende Energiequanten, die mit der herkömmlichen Vorstellung von Masse nichts mehr gemeinsam haben. Herwig Schopper, der ehemalige Präsident des internationalen Forschungszentrums CERN, erklärte dazu: »Wir müssen Abschied nehmen von einem materialistischen Weltbild, das auf letzten unzerstörbaren Materie-Bausteinen beruht, und müssen es ersetzen durch eines, das auf ideellen Begriffen beruht.«¹²

⁸ G. Dorda, *Quantization Aspects of Sound and Time*, Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, Band 22, München, 2001, S. 69–96.

⁹ E. Schrödinger, *Geist und Materie*, Diogenes Verlag, Taschenbuch Nr. 21782, Zürich, 1989, S. 103, 117.

¹⁰ A. Keller SJ, *Was sind Auferstehung und ewiges Leben?*, in: »Glaubensfragen unserer Zeit«, S. Pauly (Hrsg.), Kohlhammer, Stuttgart, 1997, S. 39–50.

¹¹ J. Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, München, 2000, S. 376–377.

¹² H. Schopper, in: *Materie – nichts als Geist?*, Christ in der Gegenwart, Herder, Freiburg, Nr. 21, Mai 1997, S. 173.

Aus dem im Abschnitt A)–C) Dargelegten können wir folgern, dass die Substanz der Umwelt und die Mechanismen, die unser Wahrnehmen hervorrufen, voller Geheimnisse sind. Das Wesen des Lichtes suggeriert uns sogar den Gedanken, dass das Wahrnehmen durch Wechselbeziehungen zu Ebenen bedingt ist, die mit der Ebene der objektiven Realität nicht gleichgestellt werden können. Die Wechselbeziehung zu der Ebene der wellenartigen, nicht-lokalen »Welt« öffnet uns Freiräume, die mit physikalisch-mathematischen Methoden zwar erfassbar sind, aber nur im Rahmen von Wahrscheinlichkeitsprinzipien, was bedeutet, dass sie nicht anhand klassisch-kausaler Gesetzmäßigkeiten beschrieben werden können. Diese Erkenntnisse sind Andeutungen dafür, dass der Mensch, durch den Wahrnehmungsprozess aus der materialistisch-deterministischen Position der objektiven Realität herausgehoben, im Universum eine Schlüsselposition einnimmt.

Die Wechselwirkung der Sinne mit metaphysischen Ebenen

Trotz all dieser Erkenntnisse der modernen Physik wird weiterhin die Meinung verbreitet, dass der Mensch eine hochkomplexe, elektrochemische Maschine ist, dass das Leben auf der Basis von physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten entschlüsselt werden kann und dass der Vorgang der Selbstorganisation und die Gene mit ihren Informationsgehalten ausreichen könnten, die Struktur des Lebens zu erklären. Die Biologen sind aufgrund der reduktionistischen Denkweise – d.h. dass alles Geschehen auf physikalische Gesetze reduziert werden kann – fast ausnahmslos Vertreter der elektrochemisch-mechanistischen Vorstellung. Es ist daher interessant, dass sie trotzdem zugeben, dass die Entstehung der Strukturen und Formen bei den Lebewesen, genannt Morphogenese, voller Rätsel ist. So schreibt der international anerkannte Autor mehrerer wissenschaftlicher Monographien Paul Davis: In der Morphogenese »stößt man auf grundsätzliche Schwierigkeiten, wenn man biologische Formen im Sinne einer reduktionistischen Physik zu erklären versucht. Der Wissenschaftler kann eindeutig erkennen, dass zum Beispiel in der Entwicklung des Embryos organisierende Faktoren im Spiel sind, aber wie diese mit der herkömmlichen Physik in Einklang zu bringen sind, darüber kann er wenig bis gar nichts sagen«. ¹³ Bei einer genaueren Analyse der Morphogenese muss nämlich angenommen werden, dass eine Fernwirkung von einem DNA-Molekül einer Zelle zum DNA-Molekül einer anderen vorherrschen muss, und zwar gezielt, um die Strukturentstehung verursachen zu können. Jede Zelle enthält das gleiche DNA-Molekül. Damit sich die verschiedenen Strukturen gezielt und untereinander organisiert entfalten können, müssen wir von einer Fernverbindung zwischen den Zellen ausgehen, die in verschiedenen Richtungen unterschiedlich sein muss. Wie sollte aber diese ausgerichtete Fernwirkung aussehen? Sie könnte nur durch ein physikalisches Feld verursacht werden. Es gibt aber kein physikalisches Feld, sei es gravitativer oder elektro-

¹³ P. Davies, *Prinzip Chaos*, Goldmann Verlag, Taschenbuch Nr. 11469, München, 1988, S. 153.

magnetischer Art, welches diese Zieleigenschaft in sich trägt, weil Felder sich kugelförmig ausbreiten. Diese Tatsache stellt, physikalisch betrachtet, ein unlösbares, fundamentales Problem dar. Es kann nur durch ein neues Prinzip gelöst werden, welches von einer Wechselbeziehung zu gewissen Ebenen ausgeht, die mit der materiellen Alltagsebene nicht gleichgesetzt werden können und die zielgerichtet wirksam sind.

Es spricht vieles dafür, dass der Mensch nicht allein auf Quarks, Atome, Moleküle und Zellen reduziert werden kann. Die Auffassung, Menschen als bloße Automaten, ohne freien Willen, zu verstehen, ist nicht haltbar. Wenn wir aber das Bewusstsein als einen Prozess betrachten, der fähig ist, die quantenmechanisch vermittelten Informationen über Zeit, Raum und Umwelt zusammenzufügen, erschließt sich uns ein ganz anderes, ein neues Menschenbild. Das durch die Gesetzmäßigkeiten der Quantenmechanik bedingte Wahrscheinlichkeitsprinzip öffnet den Weg zu »anderen«, zu neuen Ebenen. Auf den ersten Blick ist es klar, dass die wahrscheinlichkeitsbezogenen Wechselwirkungen der Quantentheorie nicht mit dem freien Willen identifiziert werden können. Aber nicht nur der freie Wille, auch die Begriffe schön, gut und wahr wie auch die Kategorien aus dem Bereich der Ethik und Moral sind eindeutig viel mehr als ein Wahrscheinlichkeitseffekt. Aus der objektiven Realitätsebene können die Begriffe schön, gut und wahr nicht herausgeschält werden. Wir können nicht sagen, dass N_2 schöner ist als O_2 , dass die gravitative Kraft wahrer ist als die elektromagnetische oder dass grün besser ist als rot.

Es ist somit evident, dass der Mensch weder auf elektromagnetische Wellen + Atomkerne reduziert werden kann, wie es uns die klassische Physik nahe gelegt hat; er kann auch nicht allein durch ein physikalisch-chemisches Interagieren von Zellen und Neuronen beschrieben werden, wie es die Biologen versuchen; auch die quantenmechanischen Gesetzmäßigkeiten reichen nicht aus, um den Menschen in seiner Fülle und Großartigkeit zu erfassen. Wir stellen stattdessen fest, dass der Mensch kraft seiner Zellen, seiner Sinne und des Gehirns Fühler zur Verfügung hat, die die Eigenschaft besitzen, mit »anderen« Ebenen, die nicht die materielle Ebene der objektiven Realität repräsentieren, in eine Wechselbeziehung zu treten, mit Ebenen, die ganzheitliche, physikalisch ausgedrückt holistische Aspekte aufweisen und zielgerichteter Natur sind. Diese »anderen« Ebenen werden als höhere Ebenen angesehen, weil ihnen eine *Abwärtsverursachung*, d. h. eine Einflussnahme gegenüber der unteren Ebene, der Ebene der objektiven Realität, zugeschrieben wird.¹⁴ Zu der unteren Ebene gehören hierbei alle klassisch fassbaren atomar-molekulare Wechselbeziehungen. So schreibt Paul Davies zu diesem Themenkomplex: »Die Gesetze der Quantenmechanik reichen nicht aus, das Leben zu erklären, aber sie machen den Weg frei für das Wirken von nichtlokalen Korrelationen, *Abwärtsverursachung* und neue Organisationsprinzipien ... Es ist offenkundig ein grober Irrtum, biologische Organismen als klassische Maschinen aufzufassen«.¹⁵

¹⁴ A. Peacocke, *Gottes Wirken in der Welt*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1988.

¹⁵ P. Davies, *Prinzip Chaos*, S. 258, 210.

Der mechanistische Reduktionismus wurde zwar durch die Quantenphysik überwunden, trotzdem erlebt er zur Zeit eine Hochblüte in der Biologie und Medizin, z. B. in der Genforschung. Gegen diese fast antiquiert aussehende Denkweise äußerte sich vehement z. B. Hans-Peter Dürr, ehemaliger Direktor des Max-Planck-Institutes für Physik und Astrophysik und Heisenbergs Nachfolger: »Der Grund, warum die Physiker sich überhaupt so auf die Philosophie eingelassen haben in den letzten Jahrzehnten, war auch, dass sie einen Schock erlitten haben. Sie dachten, sie könnten praktisch alles erklären mit einem mechanistischen Weltbild. Das hat aber nicht geklappt. Jetzt sind die Biologen in einer ähnlichen euphorischen Phase und meinen, dass sie bald alles erklären können, was im Biologischen passiert. Doch sie werden über kurz oder lang einen ähnlichen Schock erleiden«. ¹⁶

Die Seinsdeutung des Menschen aus moderner wissenschaftlicher Sicht

Die naturwissenschaftlichen Vorstellungen von der dem Menschen inhärenten Wechselbeziehung zu den »anderen« Ebenen, sei es beim Sehen, Hören oder Denken, ¹⁷ sind im Ansatz deckungsgleich mit den Vorstellungen der Theologie, wenn diese von der Transzendenzerfahrung des Menschen spricht, die sich im Wesentlichen in der Kommunikation mit dem Mitmenschen vollzieht. So schreibt der Theologe Gerhard Ludwig Müller: »Die Transzendenzerfahrung ereignet sich in der Begegnung mit dem Nächsten. Wenn ich ihm ins Gesicht sehe, begreife ich, dass mein Versuch, mich der Welt denkend und handelnd zu bemächtigen, alles meinem Machtwillen zu unterwerfen, an eine unüberwindbare Grenze gelangt ist. Der Andere in seinem Anderssein offenbart mir die Unverfügbarkeit des Daseins«. ¹⁸ Diese Gedanken reflektieren einerseits die vorherige Auslegung des freien Willens, sie sind gleichfalls eine Widerspiegelung der vorher zitierten Darlegungen des Physikers Arthur Zajonc, ¹⁹ die die Summe von empirisch gewonnenen Erkenntnissen über das Licht und das menschliche Sehen darstellen. Hier tun sich unerwartet Sichtweisen auf, die eine grundlegend neue Basis für die Gegenüberstellung von Naturwissenschaft und Religion liefern. Wenn wir den Menschen nicht als Maschine betrachten, wenn wir die Existenz von höheren Ebenen akzeptieren, die unser Dasein und unser Umfeld in Form einer Abwärtsverursachung wesentlich bestimmen, die aber auch die freie Wahl zwischen schön und hässlich, zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse zulassen, wo finden wir in dieser Ganzheitsbetrachtung des Menschen noch einen Widerspruch zu den religiösen Denkansätzen? Und das Wesentlichste ist hierbei die Erkenntnis, dass es keine Trennung, d. h. keinen Dualismus,

¹⁶ Dürr, Meyer-Abich, Mutschler, Pannenber, Wuketits, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Pattloch Verlag, Augsburg, 1997, S. 48.

¹⁷ Vgl. oben Anm. 7 u. 8

¹⁸ G. L. Müller, *Der anonyme Gott. Das Problem der Gotteserfahrung heute*, in: »Der ferne Gott in unserer Zeit«, S. Pauly (Hrsg.), Kohlhammer, Stuttgart, 1998, S. 53–54.

¹⁹ Vgl. oben Anm. 5

zwischen der Ebene der objektiven Realität auf der einen Seite und den metaphysischen Aspekten der »anderen«, höheren Ebenen auf der anderen Seite gibt, sie sind durch unsere Sinnesorgane, durch den Menschen miteinander verwoben. Man sollte den Menschen daher besser als eine *Brücke, als ein vermittelndes Sein zwischen der objektiven Realität und den »anderen«, höheren Ebenen betrachten, für die Aspekte metaphysischer Art charakteristisch sind.*

Es ist deshalb unberechtigt, bei der Bewertung des Seins und der menschlichen Wahrnehmung nur die materialistisch-determinierten Aspekte herauszufiltern, so wie es heute üblicherweise gehandhabt wird. Es ist klar, dass sowohl der Glaube im religiösen Sinne als auch die Denkansätze der Physik von uns die Bereitschaft fordern, das zu akzeptieren, was wir mit dem Verstand nicht verstehen können. Denn: Verstehen heißt in der Physik akzeptieren. So schrieb Richard Feynman, einer der größten Physiker des 20. Jahrhunderts: »I think I can safely say that nobody understands quantum mechanics«²⁰ – d.h. die Quantenmechanik, der erfolgreichste Bereich der Physik, kann nicht verstanden werden. Wir können daher bei der Suche nach der Wahrheit dem Verstand nicht die ausschließliche Rolle zubilligen. Wir sollten, wir müssen der Erfahrung, d.h. dem Akzeptieren, mindestens den gleichen Grad an Wertschätzung zukommen lassen wie dem menschlichen Verstand. Denn nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit der Erfahrung, sei sie wissenschaftlicher Art, sei sie persönlich-religiöser Art, lässt sich die Wahrheit erahnen, wobei betont werden muss, dass die metaphysisch-mystische Erfahrung nicht minder wertvoll ist als die empirisch-wissenschaftliche. Es ist bemerkenswert, dass Albert der Große schon im 13. Jahrhundert zu einer Sichtweise gelangen konnte, die mit den vorhergehenden Auslegungen korrespondiert und die er mit folgenden Worten zum Ausdruck gebracht hat: »Der Mensch steht in der Mitte der Schöpfung, zwischen Stoff und Geist, zwischen Zeit und Ewigkeit«.²¹

Anhang

Eine Stellungnahme zum Problem des therapeutischen Klonens und zur Präimplantationsdiagnostik

In der vorhergehenden Abhandlung wurde die ontologische Bedeutung des Menschen im Kosmos als Brücke zwischen der unteren, materiellen und den höheren, metaphysischen Ebenen aufgezeigt. Diese Deutung bezeugt, dass der Mensch nicht einfach als eine hochkomplexe Maschine aufgefasst werden darf. Die wichtige Schlussfolgerung dieser Feststellung ist, dass Nützlichkeitsüberlegungen oder Zweckgründe keinesfalls ausreichen, um die Tötung von Menschen rechtfertigen zu können. Das therapeutische Klonen und die Präimplantationsdiagnostik setzen aber das

²⁰ T. Hey and P. Walters, *The Quantum Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, S. 1.

²¹ *Schott-Messbuch*, Teil II, Herder, Freiburg, 1997, S. 1588.

Töten von Embryonen voraus, um auf diese Weise Stammzellen oder DNA-Strukturen für eine weitere Verwendung erhalten zu können. Das Problem, das hierbei auftritt, ist, ab welchem Stadium ein embryonaler Zellhaufen als Mensch zu bezeichnen ist.

Die Frage über den Beginn des Menschen ist eigentlich eine Frage über das Wesen der Zeit. Die vielen wissenschaftlichen Untersuchungen und Abhandlungen zum Thema Zeit zeigen, dass diese Alltagserfahrung mit einem Rätsel verbunden ist, und zwar mit ihrer Unumkehrbarkeit. Die zeitliche Irreversibilität, genannt auch Pfeilrichtung der Zeit, ist ein in der Physik immer wieder diskutiertes fundamentales Geheimnis, welches bis heute nicht gelüftet werden konnte.¹⁻³ Es ist daher bemerkenswert, dass diese Pfeilrichtung in gewissem Sinne mit den gut-schlecht-, schön-hässlich- und wahr-falsch-Ausrichtungen korrespondiert, d.h. mit Ausrichtungen, deren Existenz aus naturwissenschaftlicher Sicht gleichfalls bis heute unklar geblieben ist.⁴ Wenn wir aber den Ursprung der ästhetischen und ethisch-moralischen Kategorien den höheren Ebenen (die im vorhergehenden Beitrag ausführlich behandelt wurden) zuordnen und auch der Kategorie Zeit – der Schallanalyse zufolge⁵ – metaphysische Aspekte zugestehen, wird diese Pfeilrichtungsanalogie für uns verständlicher. Die zwingende Notwendigkeit für diesen Zusammenhang wird vollends offenkundig, sobald uns klar wird, dass der Zeitpfeil, die Zeitausrichtung, die notwendige Voraussetzung ist, menschliches Handeln moralisch bewerten zu können, und dass somit der Zeitpfeil die Existenz des moralischen Pfeils begründet. *Oder umgekehrt*: Man kann gleichfalls annehmen, dass der Hintergrund für die Existenz des Zeitpfeils im moralischen Pfeil, d.h. in der gut-schlecht-Ausrichtung, gesucht werden sollte. Daraus ergibt sich die enge Verknüpfung zwischen subjektbezogener Zeitlichkeit und Moral. Und daraus folgt schließlich auch die Notwendigkeit einer moralischen Bewertung der medizinischen Techniken bei der Präimplantationsdiagnostik, bei dem therapeutischen Klonen und bei der Euthanasie, weil diese Techniken die subjektbezogene Zeitlichkeit des Embryos bzw. des Menschen eigenmächtig begrenzen.

Wie schon in der Abhandlung »Der Mensch, Naturwissenschaft und Religion« betont wurde, kann der Beginn und auch das Ende der auf die einzelne Person bezogenen Zeitlichkeit nicht ausschließlich als ein Vorgang innerhalb des Bereiches der objektiven Realität verstanden werden. Der Beginn wie auch das Ende des Menschen ist die Folge von Wechselbeziehungen zu den höheren, metaphysischen Ebenen, die, wie dargelegt wurde, zweifelsfrei Abwärtsverursachungen bedingen. Die daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen sind, 1) dass die Zeitlichkeit subjektbezo-

¹ P. Davies, Prinzip Chaos, S. 30–31.

² P. Davies, Die Unsterblichkeit der Zeit, Scherz-Verlag, Bern, 1995, S. 229–256.

³ E. Pöpel, Zeit – In einem Gestrüpp von Unklarheiten, in: »Denkanstöße '99«, Serie Piper Nr. 2656, Piper-Verlag, München, 1998, S. 130–135.

⁴ K. Ferguson, Gott und die Gesetze des Universums, ECON Taschenbuch Verlag Nr. 26201, 1995, S. 133–135.

⁵ G. Dorda, Quantization Aspects of Sound and Time, Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, Band 22, München, 2001, S. 69–96.

⁶ E. Pöpel, Erlebte Zeit und Zeit überhaupt: Ein Versuch der Integration, in: »Die Zeit«, Serie Piper Nr. 1024, Piper-Verlag, München, 1990, S. 369–382.

Defizient und irreführend

|| Die Themen Wunder und Parapsychologie im Lexikon für Theologie und Kirche

Von François Reckinger, Zschopau

Seit dem Erscheinen ihres 10. Bandes (2001) liegt die 3. Ausgabe des »Lexikon für Theologie und Kirche«, abgesehen vom angekündigten Registerband, vollständig vor, so dass nunmehr eine Gesamtbeurteilung möglich wird. Für objektive Sachinformation in vielen Beiträgen dürfen wir den Autoren und Herausgebern sicher dankbar sein. Die Freude darüber wird jedoch gründlich verdorben durch die ideelle Ausrichtung anderer Artikel, zu wichtigen Themen, in denen statt der katholischen Lehre der Zeitgeist den Ausschlag gibt. Dies soll im Folgenden am Beispiel der miteinander zusammenhängenden Themen Wunder und Parapsychologie aufgezeigt werden. Ich greife dabei auf meine früheren Veröffentlichungen zu diesen Fragen zurück¹.

1. Wunder in allen Religionen?

Gleich zu Beginn des Artikels »Wunder« (10, 1311–1319), bei der religionswissenschaftlichen Darstellung, heißt es: »Das Phänomen des Wunders im Sinn eines magischen bzw. den normalen Lauf der Dinge überschreitenden Geschehens ist in allen Religionen anzutreffen. Es ist jedoch nur im Kontext des jeweils vorherrschenden religiösen Weltbildes angemessen zu deuten«.

In Wirklichkeit ist nicht das Phänomen des Wunders in allen Religionen anzutreffen: das müsste in jedem einzelnen Fall nachgewiesen werden, und das Fehlen eines solchen Nachweises ist für die allermeisten Religionen festgestellt worden. Überall oder nahezu überall anzutreffen ist lediglich die *Behauptung* dieses Phänomens, und auch das nur in eingeschränkter Weise in zwei der großen Religionen. Da Buddha die Existenz eines personalen Gottes ignoriert und außergewöhnliche Fähigkeiten des Menschen auch nicht auf das Wirken polytheistischer Gottheiten zurückführt, kann im Rahmen seiner Lehre nicht von Wundern, sondern lediglich von behaupteten paranormalen menschlichen Fähigkeiten die Rede sein. Zu behaupteten Wundern

¹ Beglaubigt durch Wunder und Zeichen (vgl. ApG 2,22). Ist die traditionelle Fundamentaltheologie »ins Mark getroffen?«, in: FKTh 4 (1988) 111–125; Fakten und ihre Bezeugung. Neuere Veröffentlichungen zum Thema Wunder: ebd. 7 (1991) 132–139; Psychogene Wirkung? Wunder und Parapsychologie: ebd. 8 (1992) 60–73; Heilungswunder – hier wie dort? Zum Vergleich zwischen Gegebenheiten im katholischen und im außerkatholischen Raum: ebd. 9 (1993) 48–65; Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?, Aschaffenburg 1995.

konnte es erst im Volksbuddhismus des Māhayāna kommen, der Buddha und seine Lehre mit dem überlieferten Polytheismus vermischt hat.

Mohammed seinerseits hat offen erklärt, dass er keine Wunder wirkte, da dies unnütz und überflüssig sei. Das wird im Lexikon unter Angabe von Belegstellen im Koran erwähnt, doch werden die Folgerungen, die sich daraus ergeben, nicht aufgezeigt, nämlich dass die Wunder, die innerhalb des Islam dem Gründer zugeschrieben werden, offenkundig erdichtet sind und die Wunder, die aus dem Leben islamischer Mystiker oder aus dem Heiligtum von Mekka berichtet werden – sollten sie historischer Prüfung standhalten –, innerhalb der islamischen Lehre keinen hohen Stellenwert beanspruchen und auf keinen Fall als Beglaubigung der Botschaft Mohammeds durch Gott gelten können.

Dass unter allen Religionsgemeinschaften die katholische Kirche allein ein strenges System der Überprüfung von Wundern entwickelt hat, wird im gesamten Artikel »Wunder« verschwiegen und lediglich unter »Lourdes«, bezogen allein auf diesen Wallfahrtsort, in zwei Zeilen angedeutet (6, 1068). Das dort Gesagte wird jedoch dadurch entwertet, dass innerhalb der entsprechenden Literatur keine einzige Veröffentlichung des Bureau Médical oder des Comité Médical International erscheint, kein Hinweis auf medizinische Dissertationen zu Lourdes-Heilungen erfolgt, letztere vielmehr ausschließlich durch eine populärwissenschaftliche Schrift von A. Lämpfle vertreten sind – gefolgt von einem anderen Werk, das die Visionen der Bernadette tiefenpsychologisch zu deuten versucht, sowie von einem Reise-Erlebnisbericht. Als einziger französischer Titel erscheint das von René Laurentin herausgegebene Standardwerk über die Erscheinungen – und das ist auch das einzige wirklich wissenschaftliche Werk in der gesamten Liste. Ein Blick auf das entsprechende Literaturverzeichnis in der 2. Auflage (6, 1160) genügt, um den Niedergang zu ermessen.

Ohne die Frage der Tatsächlichkeit zu stellen, drückt sich das Lexikon, wenigstens der Art der Formulierung nach, im Sinn der Ubiquität ebenfalls unter dem Stichwort »Heilung« aus: »In den antiken Asklepieien heilt der Gott durch den Ritus der Inkubation...« (4, 1361); und ebenso unter »Exorzismus«: Wer diesen ausübt, so heißt es, »verfügt über eine besondere Begabung, etwa Priester, Schamanen, Medizinmänner... Im Namen oder im Auftrag der überlegenen Macht wird... dem Einfluss der unliebsamen Kräfte präventiv oder kurativ Einhalt geboten« (3, 1125f). Katholische Priester, die im Auftrag Jesu den Exorzismus vollziehen (und Laien, die dies in den ersten christlichen Jahrhunderten taten), finden sich hier auf einer Ebene mit Baalspriestern, Schamanen und Medizinmännern – und der Unterschied wird auch sonst im Artikel nirgendwo deutlich herausgestellt.

Historische Kritik nur zu den biblischen Wundern: mit negativem Ergebnis

Historische Kritik wird im Artikel »Wunder« erstmals im Überblick über das Alte Testament im Zusammenhang mit Elija und Elischa geäußert: die um diese beiden Gestalten gruppierten Erzählungen seien »legendenhaften Zuschnitts«. Gewiss ist

das Gegenteil dieser Behauptung angesichts der Quellenlage schwerlich zu beweisen. Aber wenn die den beiden Propheten zugeschriebenen Wunder im Wesentlichen erdichtet sein sollten, dann würden sie wahrscheinlich für andere Wunder, großenteils ähnlicher Art, stehen, die wirklich geschehen sind, über die jedoch keine Berichte überliefert wurden. Die Wahrscheinlichkeit der Existenz derartiger Wunder auch im Alten Testament geht aus der Fülle entsprechender Fakten hervor, die dank des kirchlichen Überprüfungsverfahrens seit Anfang der Neuzeit historisch bestens gesichert sind.

Über diese Fakten, zu denen das Quellenmaterial reichlich und für Informierte unübersehbar vorliegt, schweigt sich das Lexikon – im Gefolge nahezu aller im Trend liegenden Theologen – völlig aus. Wilhelm Schamoni² und Dario Composta³, die besonders griffige Beispiele neuzeitlicher Wunder aus Heiligsprechungsakten übersetzt und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht haben, fehlen im Literaturverzeichnis des Wunder-Artikels.

Wundererzählungen seien »gerade in Krisen- und Umbruchsituationen als Mittel zu ihrer Bewältigung *erwachsen*«, heißt es vielsagend. Sie seien als Versuche zu werten, »das Wunderhafte des göttlichen Wirkens in der Geschichte Israels sichtbar werden zu lassen; hierauf und nicht auf der Geschichtlichkeit des erzählten Geschehens« läge das Interesse der betreffenden »Wundergeschichten«⁴. Aber wenn dahinter überhaupt keine realen Wunderfakten stünden – einerlei wie sehr sie sich nach Zeit, Ort oder anderen unwesentlichen Umständen von dem Erzählten unterscheiden sollten –, dann würden derartige »Geschichten« das göttliche Wirken in *betrügerischer* Weise sichtbar werden lassen.

Auch hinsichtlich des Neuen Testaments erscheint die ärgerliche Bezeichnung »Wundergeschichten« (1315), und die im 19. und 20. Jahrhundert erfolgte Auseinandersetzung darüber, ob denn die dort berichteten Wunder im Wesentlichen tatsächlich geschehen sind, wird als eine »einseitig(e)« Festlegung kritisiert (1314). Was anschließend über »die Einbindung der Wunder Jesu in seine Reich-Gottes-Verkündigung« bei den Synoptikern bzw. in seine »christologischen Offenbarungsreden« bei Johannes sowie über die Wunder als Zeichen der in und mit Jesus »jetzt schon wirksam werdenden Herrschaft Gottes« bzw. als Zeichen seiner »Herrlichkeit« gesagt wird, trifft sicherlich zu. Doch macht dies die gesicherte Faktizität der Wunder und ihre sichere Erkennbarkeit als Wunder nicht überflüssig, sondern setzt beides als Vorbedingung voraus. In der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus etwa ist überhaupt nichts über die Botschaft »von Jesu Macht über den Tod zu hören«, wie im Anschluss an Jakob Kremer dargetan wird (1315), wenn man mit dem Genannten davon ausgeht, dass das erzählte Ereignis wohl nicht stattgefunden hat.

² Auferweckungen vom Tode. Aus Heiligsprechungsakten übersetzt, Bigge/Ruhr 1968; Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten, Würzburg/Stein am Rhein/Linz ³1976; zusammen mit Karl Besler: Charismatische Heilige. Besondere Gnadengaben bei Heiligen nach Zeugenaussagen aus Heiligsprechungsakten, Stein am Rhein 1989.

³ Il miracolo: realtà o suggestione? Rassegna documentata di fatti straordinari nel cinquantennio 1920–1970, Rom 1981.

⁴ 1313 (Hervorhebung von mir).

Eine wichtige Ergänzung zum Thema bietet in dieser Hinsicht der Artikel »Brotvermehrung«. Dort heißt es ohne weitere Begründung: »Eine Erzähltradition mit einem solch hohen Symbolwert sollte man nicht nach seinem (sic, statt: ihrem) sachhistorischen Informationsgehalt befragen« (2, 707). Derselben Logik entsprechend müsste man ebenso erklären, es habe keinen Sinn, danach zu fragen, ob etwa der Kniefall, den Willy Brandt 1970 als Bundeskanzler in Warschau vollzogen hat, wirklich geschehen oder seines hohen Symbolwertes wegen erdacht worden ist. Eine derart nichtige Argumentation veröffentlicht zu haben ist eine Schande für ein Lexikon, das den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt.

Mit der Auflösung jeglicher historischer Konsistenz der Brotvermehrung ist letztlich die Realität aller neutestamentlichen Wunder in Frage gestellt, da dieser Vorgang zu den durch mehrere voneinander unabhängige Überlieferungen bezeugten und damit historisch gesichertsten Taten Jesu gehört, wie Hugo Staudinger und Johannes Schlüter⁵ zu Recht feststellen. Kein Wunder, dass auch für ihre einschlägigen Veröffentlichungen⁶ kein Platz in der Literaturliste gefunden wurde.

Eine seriöse Untersuchung der Frage der Historizität müsste u.a. folgende Punkte benennen, die samt und sonders fehlen: 1. Die Chancen der Historizität sind für die neutestamentlichen Wundererzählungen ungleich größer als für die alttestamentlichen, weil der Grundstock dieser Texte 30–40 Jahre nach den vorausgesetzten Ereignissen im Wesentlichen fertig geformt vorgelegen hat. 2. Was hinsichtlich des Alten Testaments nur als Wahrscheinlichkeit ausgesagt werden konnte, erscheint hier als Gewissheit: Wenn es in der Kirche seit Einführung des neuzeitlichen Überprüfungssystems immer echte Wundertatsachen gegeben hat, dann wäre es unsinnig anzunehmen, dass dieser Zustand erst mit der Neuzeit eingesetzt hätte und dass insbesondere die Berichte von ähnlichen Wundern aus der Zeit Jesu und der Apostel allesamt erfunden wären. 3. Wunder machen ca. 90 Prozent der berichteten Taten Jesu aus, und manche seiner Worte sind unlöslich mit Wundern verbunden. Wer diese heraushebt, verzeichnet das Bild, das die neutestamentlichen Schriften von Jesus entwerfen, wesentlich. 4. Angesichts dieser unleugbaren Tatsache bedeutet das Glaubensbekenntnis, das das 2. Vatikanische Konzil entsprechend der Glaubenstradition zur Historizität des Neuen Testaments abgelegt hat, gleichzeitig ein Bekenntnis zur wesentlichen Historizität der Wunderberichte: Die Kirche »hat entschieden... daran festgehalten und hält daran fest, dass die vier... Evangelien, deren Geschichtlichkeit sie ohne Bedenken bejaht, zuverlässig überliefern, was Jesus, der Sohn Gottes, unter den Menschen... wirklich getan und gelehrt hat...«⁷. Diesen für unsere Frage entscheidenden Text erwähnt der Wunder-Artikel nicht. Damit wird deutlich, dass das Lexikon nicht nur – wie noch zu zeigen ist – zum Ersten Vatikanum quer liegt, sondern auch zum Zweiten.

⁵ An Wunder glauben? Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung (Herderbücherei 1258), Freiburg 1986.

⁶ Außer der genannten Schrift: H. Staudinger, Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, 6., neu bearb. Aufl., Wuppertal 1994.

⁷ Dei verbum, Nr. 19.

Wunder und Naturgesetze

Die Frage, wie sich Wunder zu den Naturgesetzen verhalten, so wird behauptet, sei »alttestamentlichem Denken eher fremd..., insofern dieses keinen prinzipiellen Unterschied macht zwischen einem den Gesetzen der Natur zuwiderlaufenden oder ihnen entsprechenden Ereignis«. Erst das Buch der Weisheit (16,18f; 19,6ff.18ff) habe erstmals diesen Problembereich angesprochen (1311f).

In Wirklichkeit sind die zitierten Stellen aus dem Weisheitsbuch für unsere Frage von untergeordneter Bedeutung, da sie über die Wunder des Exodus in einer durch und durch poetischen Formulierung im Rahmen eines Lob- und Dankgebetes sprechen. In weitaus früheren Schriften des Alten Testaments gibt es dagegen mindestens drei Stellen, die die Frage nach dem Verhältnis von Wunder und Naturgesetzen, ohne diese beiden Termini zu gebrauchen, nüchtern und sachlich ansprechen: 1 Kön 18,34–38: Elija lässt eine Menge Wasser über seinen Opferaltar ausgießen, damit offenkundig jede Möglichkeit ausgeschlossen ist, dass Feuer mittels eines Taschenspielertricks angezündet werden könnte; 1 Sam 6,9: Der biblische Autor lässt die Priester und Wahrsager der Philister diesen die Anweisung geben, vor den Wagen der erbeuteten Bundeslade zwei säugende Kühe zu spannen und deren Kälber festzuhalten. Wenn die Kühe trotzdem den Wagen zum Grenzort Israels ziehen würden, sei dies ein sicheres Zeichen dafür, dass Jahwe die Ursache für das Unglück sei, das die vorherigen philistischen Aufenthaltsorte der Bundeslade getroffen hat; »andernfalls wissen wir, dass nicht er uns geschlagen hat, sondern das Ganze ein Zufall war.« Ebenso wusste der Autor des Danielbuches (3,21–23.46–48.94) und offenbar auch seine Leser, dass Mäntel und andere Kleidungsstücke im Feuer niemals unversehrt bleiben – es sei denn, Gott würde verändernd eingreifen. Andernfalls hätte es keinen Sinn gehabt, diese Einzelheit anzuführen, um das zu erzählende Wunder um so greifbarer erscheinen zu lassen.

Dem neuzeitlichen Judentum bescheinigt das Lexikon »eine langsame Befreiung des Wunderbegriffs aus dem Gegenüber zu den Naturgesetzen«, wodurch »die Interpretation der Wunder als Teil der Offenbarung, d. h. als Zeichen der Wirklichkeit Gottes in der Welt...« möglich geworden sei (1316). – Aber es ist nicht zu ersehen, wie das eine das andere ausschließen sollte. Vielmehr ist das Erste Vorbedingung für das Zweite. Wenn es das Gegenüber von Wunder und Naturgesetzen nicht gibt, können Wunder nicht *mehr* Zeichen der Wirksamkeit Gottes sein als andere Ereignisse. Welche Vorgänge man als derartige Zeichen und damit ggf. als Teil von »Offenbarung« ansehen will, ist dann subjektiver Willkür überlassen.

Im systematisch-theologischen Teil heißt es: »Auf der einen Seite ist (der Wunderbegriff) Bestimmungsmerkmal des Glaubens bzw. des Handelns Gottes überhaupt...« – Dass es ein über das Erschaffen und Erhalten der Welt hinausgehendes Handeln Gottes gibt und ein solches von Menschen erfahren wird, lässt sich jedoch, menschlich gesprochen (d. h. abgesehen von einer von Gott geschenkten inneren Gewissheit, die keiner Begründung bedarf), nur mittels eindeutig erkennbarer Wunder mit Sicherheit feststellen.

»Auf der anderen Seite meint Wunder ein bestimmtes, von anderen Handlungsweisen Gottes... und vor allem auch vom normalen Weltverlauf unterschiedenes, von der Glaubensgemeinschaft mehr oder weniger anerkanntes außerordentliches Ereignis göttlichen Handelns.« – Es kann im Gegenteil auch ein Ereignis sein, das von der Glaubensgemeinschaft (noch) überhaupt nicht anerkannt ist, sondern ihr erst von einem oder mehreren Zeugen mittels ihres Zeugnisses und ggf. mittels Belegen vorgelegt wird.

Hinsichtlich der Glaubenstradition wird behauptet, erst »(im) Rahmen der mittelalterlichen Ausdifferenzierungen von irdisch und göttlich, natürlich und gnadenhaft...« sei der Wunderbegriff z. B. bei Thomas von Aquin vor allem im Rahmen der Wirkursächlichkeit angesiedelt, streng Gottes Wirken zugeschrieben, von der Naturordnung unterschieden und als diese überschreitend verstanden worden (1317). – Auch diese Aussage wird durch Wiederholung und Übernahme von einem Autor zum anderen nicht wahrer. Ich habe aus der Zeit vom 2.–5. Jahrhundert sechs Quellen angeführt (Irenäus, Ambrosius, Gregor von Nyssa, Theodor von Mopsuestia, Hilarius von Poitiers sowie einen dem hl. Ephräm zugeschriebenen Hymnus), die alle die Wunder als über die Natur hinausgehende, außerhalb der Natur geschehende oder gar der Natur Gewalt antuende Taten Gottes charakterisieren⁸.

Unter Hinweis auf Kant heißt es: »...die klassische Naturwissenschaft schloss mit der Vorstellung von einem die Natur bestimmenden universalen mechanisch-deterministischen Kausalnexus das Wunder im traditionellen Sinn aus...« – Hier wäre zu differenzieren. Wirklich ausgeschlossen sind Abweichungen vom normalen Ablauf der Vorgänge innerhalb einer solchen Auffassung nur dann, wenn dabei gleichzeitig die Existenz Gottes und die Existenz menschlicher Freiheit geleugnet wird. Gibt es dagegen einen freien menschlichen Willen, dann können Menschen das Geschehen in der Welt in einer nicht determinierten Weise verändern (etwa durch Staueisen, Deiche, Irrigation...). Existiert Gott, dann kann er das um so mehr und auf ganz andere Weise. Abgesehen von Eingriffen Gottes oder vernunftbegabter und freier Geschöpfe jedoch sind wirklich alle Vorgänge in der Welt determiniert – wenigstens auf der für uns Menschen erfahrbaren Ebene, sofern man eine mögliche (reale und nicht bloß unsere Kenntnis der Dinge betreffende) Nichtdeterminiertheit auf der infraatomaren Ebene annimmt. Sie *müssen* auf der Ebene der Erfahrung determiniert sein, nicht nur, damit Wunder erkennbar werden und dadurch überhaupt erst wirkliche Wunder sein können; sondern auch, damit ein geordnetes Leben möglich ist. Wieso könnte man etwa der Festigkeit eines Hauses oder der Tragfähigkeit einer Brücke trauen, wenn die Gesetze der Statik nicht eindeutig determiniert wären? Wie könnte man Verbrechern ein Verbrechen nachweisen, wenn es ausnahmsweise auch möglich wäre, bei verschlossenen Türen und Fenstern ohne Schlüssel und ohne Gewaltanwendung in ein Gebäude oder einen Raum einzutreten?

Ohne dass diese Fragen geklärt worden wären, heißt es in dem Artikel, das »katholisch-apologetische« Wunderverständnis hätte sich den Voraussetzungen eines solchen deterministischen Denkens angepasst, von daher »den Akzent ganz auf die

⁸ 1988 (Anm. 1), 119f; 1995, 39.

göttliche Außerkraftsetzung oder Durchbrechung der Naturgesetze« gelegt und sich bemüht, »die Möglichkeit, Notwendigkeit, Glaubwürdigkeit und Tatsächlichkeit der Wunder nachzuweisen«. Um dies zu dokumentieren, wird auf das 1. Vatikanum verwiesen. Und das ist alles, was der Leser des Wunder-Artikels über dieses Konzil erfährt – außer dass der Autor dessen Lehre als apologetische »Engführung« ansieht, aus der »erst die neuere Theologie und in ihrem Gefolge das Vatikanum II herausgeführt« hätten, indem sie klarstellten, dass die Wunder »Heilszeichen der in Jesus Christus sich vollendenden Selbstmitteilung Gottes« sind (1317f).

In Wirklichkeit besteht zwischen den beiden Konzilien hinsichtlich der Wunder keinerlei Gegensatz. Wunder können nur dann glaubwürdige »Heilszeichen der... Selbstmitteilung Gottes« sein, wenn ihre Faktizität gesichert und ihre Deutung als von Gott in besonderer Weise bewirkte Vorgänge die einzige logisch befriedigende ist. Es kann demnach diesbezüglich nicht zwischen mehreren »Wirklichkeitszugängen« subjektiv frei gewählt werden, wie der Autor es anschließend voraussetzen scheint (1318). Ebenso wenig kann man der Aussage zustimmen: »Auffallende Erscheinungen sind nur Wunder, wenn sie als Zeichen des Gerichts und der Gnade Gottes erfahren werden.« »Auffallende Erscheinungen« ist im Blick auf den Begriff des Wunders viel zu wenig, und »erfahren werden« viel zu subjektivistisch-beliebig. In Wirklichkeit kann ein außergewöhnlicher und wissenschaftlich unerklärlicher Vorgang nur dann als Wunder bezeichnet werden, wenn er so, wie er mit Sicherheit beobachtet wurde, nur im Kontext von Glauben und Gebet vorkommt oder – für bestimmte Arten von Vorgängen – darüber hinaus ggf. noch in Kontexten, die den Gedanken an eine mögliche dämonische Wirkung nahe legen.

Wunder als Beglaubigung der Offenbarung?

Hinsichtlich der Funktion der Wunder wird als Erstes unter Hinweis auf Joh 4,48 und Mk 8,11f par. die »Kritik Jesu an einem wunderabhängigen Glauben« erwähnt (1313). Das ist sehr missverständlich. Denn es kann – ähnlich wie Joh 20,29 – so verstanden werden, als lehne Jesus Wunder als Zeichen der Beglaubigung seiner Person und seiner Botschaft grundsätzlich ab. Es kann aber auch bedeuten, dass er lediglich die Forderung zurückweist, jeder einzelne Mensch müsse, bevor er glauben kann, persönlich Wunder gesehen haben.

Die theoretische Möglichkeit dieser beiden Bedeutungen wird nirgendwo im Artikel ausgesprochen, und die eindrucksvolle Liste der Stellen, an denen Jesus und die biblischen Verfasser sich eindeutig zur Beglaubigungsfunktion der Wunder bekennen (bes. Mt 9,6 par.; 11,3–5 par.; 20–24 par.; Mk 16,20; Joh 2,11; 3,2; 9,30–33; 5,36; 10,37f; 15,24; Apg 10,38; Hebr 2,3f), wird nirgendwo auch nur annähernd vollständig und unter Herausstellung dieser darin ausgesagten Lehre aufgeführt. Angesichts der Eindeutigkeit und des Gewichtes dieser Stellen ist zu sagen, dass damit jeder Zweifel hinsichtlich des Verständnisses der wenigen »wunderkritischen« Stellen behoben ist: Sie können in einem solchen Gesamtkontext nur in der zweiten der oben genannten Bedeutungen verstanden werden.

Da der Artikel diese Klarstellung nicht leistet, entfällt die biblische Basis für die herkömmliche Lehre von den Wundern als Beglaubigung der Offenbarung. Ebenso entfällt die entsprechende Überlieferung der Alten Kirche: einfach dadurch, dass der Artikel so tut, als decke Augustinus das ganze erste Jahrtausend ab – und indem er in seiner Belegstellenliste *De civitate Dei* XXII, 8–10 auslässt (1317). In diesem Abschnitt erklärt der genannte Kirchenvater der Sache nach: Dass Jesus auferstanden und mit seinem Leib in den Himmel aufgefahren sei, ist eine Behauptung, die sich auf etwas Unsichtbares bezieht. Sie ist daher nicht überprüfbar – und ihrem Inhalt nach völlig unglaublich. Wenn sie trotzdem von so vielen Menschen geglaubt wurde und wird, dann konnte es dazu nur kommen, weil sie durch Vorgänge verbürgt wird, die ebenso unglaublich sind, die jedoch nicht zu bestreiten sind, weil sie sichtbar sind: die Wunder Jesu, die Wunder innerhalb der Urkirche und innerhalb der nachfolgenden Kirchengeschichte bis zur Gegenwart. – Das ist genau dasselbe, was auch die Scholastik und nach ihr die herkömmliche Theologie gelehrt haben.

Der Artikel jedoch hebt selbst innerhalb der mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologie die Beglaubigungsfunktion der Wunder nicht ausdrücklich hervor, so dass der Leser diesen Gesichtspunkt lediglich innerhalb der Dokumente des der »apologetischen Engführung« bezichtigten 1. Vatikanums angesprochen findet – und auch dort nur, wenn er die vom Lexikon angegebenen Nummern aus Denzinger/Hünemann nachschlägt (1318). Das Konzil und seine Vorläufer geraten so in den Verdacht, diese Lehre frei erfunden zu haben. Dabei hatte ich als deren Vertreter im 1. Jahrtausend immerhin sechs namhafte Theologen benannt, als entschiedensten unter ihnen den melkitisch-arabischen Bischof Theodor Abú Qurrah von Haran-Karrai⁹ – dem das Lexikon im Übrigen einen informativen Artikel mit einer sehr positiven Würdigung widmet (9, 1408f). Nach dem Gesagten ist Augustinus dieser Liste unbedingt hinzuzufügen.

Was im Wunder-Artikel fehlt

Außer Fehlaussagen und missverständlichen Darstellungen wurde im Vorhergehenden schon eine Reihe von gravierenden Lücken in der Behandlung des Themas aufgezeigt. Zusammenfassend ist festzustellen, dass es sich in der Hauptsache um zwei Fragenkomplexe handelt: einmal die dokumentierten Wundertatsachen der letzten Jahrhunderte, die Frage ihrer zuverlässigen Überprüfung und ihrer Bedeutung auch im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Wunderberichte; zum anderen eine eingehende Darstellung der Lehre des 1. Vatikanums, mit positiver Würdigung, unter Herausstellung ihres Charakters als letztverbindliche Glaubensentscheidung, was den Inhalt der Canones betrifft: Die Offenbarung kann sich durch äußere Zeichen als glaubwürdig erweisen; Wunder sind möglich; man kann nicht, mit der Begründung, dass sie unmöglich seien, alle Wunderberichte,

⁹ 1988 (Anm. 1), 122f; 1995, 46f.

auch alle in der Hl. Schrift enthaltenen, als Fabeln und Mythen abtun; Wunder können mitunter mit Sicherheit als solche erkannt werden; durch Wunder wird der göttliche Ursprung der christlichen Religion gültig bewiesen (DH 3033f).

Zur Parapsychologie

Der Artikel »Parapsychologie« (7, 1374–1378) wurde in seiner Gesamtheit zwei Autoren anvertraut, die dieser »Wissenschaft« positiv gegenüberstehen. Die Gelehrten, die deren Charakter als Wissenschaft bestreiten, kommen weder zu Wort, noch werden ihre einschlägigen Veröffentlichungen in den Literaturangaben erwähnt. Dies gilt insbesondere für O. Prokop/W. Wimmer, *Der moderne Okkultismus*, 1976. Darin wird hinsichtlich der angeblichen »Psychokinese« (Bewegung von Gegenständen mittels bloßen Willensaktes) und ihrer Varianten »Levitation« und »Autolevitation«, die insbesondere bei spiritistischen Medien und im Verlauf von Spukphänomenen vorkommen sollen, mit einer Fülle von Belegen eine ganze Reihe von Fällen benannt, die durch Untersuchungen als Tricktäuschungen entlarvt wurden – darüber hinaus aber auch Fälle, in denen Parapsychologen, um derartige »Leistungen« als paranormale Phänomene zu retten, in ihren Veröffentlichungen Betrug verübt haben.

Hereinfallen auf Medien, Ignorieren von längst veröffentlichten Entlarvungen sowie gerade auch Betrug wird von diesen Autoren insbesondere Hans Bender vorgeworfen, dem bisher einflussreichsten Parapsychologen im deutschen Sprachgebiet, der in den sechziger und siebziger Jahren einen überwältigenden Einfluss gerade auf Theologen ausgeübt hat und mitunter als der »Papst der Parapsychologie« bezeichnet wurde. Er hat seinerzeit in der 2. Auflage des LThK den Artikel »Parapsychologie« ganz allein bestritten. Jetzt erscheint sein Name nur noch mit der Angabe, dass er 1950 das »Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene« in Freiburg gegründet hat (1375). In der Literatur wird kein einziger Titel von ihm angeführt. Die Leser erfahren nichts von den Gründen, die zu einem solchen Begräbnis in aller Stille geführt haben. Und ebenso wenig von der Folge, die die Veröffentlichung des Buches von Prokop und Wimmer gehabt hat, nämlich dem Urteil des Bundesgerichtshofs von 1978, wonach die Parapsychologie »nicht zu den gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen gehört, die dem Sachverständigenbeweis zugänglich sind«, und deshalb Parapsychologen nicht als Gutachter vor Gericht zuzulassen sind¹⁰.

Dank der von den beiden Autoren angeführten Untersuchungen und Belege kann die »Psychokinese« getrost ad acta gelegt werden, und damit die angeblichen nichtreligiösen Parallelen zum Wandeln Jesu auf dem See, zur Brotvermehrung und zu ähnlichen, belegten Vorgängen innerhalb der Kirchengeschichte. Eine Parallele zu kirchlich anerkannten plötzlichen Heilungen von Krankheiten mit erheblichen orga-

¹⁰ Bei Prokop/Wimmer, ²1987, 272f.

nischen Veränderungen, die angeblich im Bereich des »physikalischen Mediumismus« vorgekommen sein soll, hat Prof. Bender 1975 bei einer Podiumsdiskussion behauptet. Da diese Aussage ohne Belege erfolgt ist und ebenso publiziert wurde¹¹; und da der Genannte, als ich die Frage zu untersuchen begann, verstorben war, habe ich mich an den Trägerverein der früher von diesem verantworteten »Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie« gewandt und am 19. 10. 1991 die Antwort erhalten, dass dort »leider keine Belege für eine (solche) Heilung... bekannt sind«. Dies habe ich sowohl in meinem angeführten Beitrag von 1992 in dieser Zeitschrift als auch in meinem Buch von 1995 (S.81) veröffentlicht. Damit erledigt sich auch diese – soweit zu ersehen singuläre – Behauptung. Auch darüber schweigt sich der Artikel »Parapsychologie« aus. Der Leser urteile selbst, wie er eine solche Art von wissenschaftlicher Information bewerten soll.

Da auf diese Weise Gegenstimmen erst gar nicht zu Wort kommen, kann ungestört das gewünschte »Ergebnis« verkündet werden: »Eine platte Entmythologisierung der biblischen Schriften erscheint aufgrund der parapsychologischen Forschungsergebnisse überholt« (so unter »Theologische Bewertung«, 1377, obwohl vorher, unter »Allgemein«, 1376, zugegeben wurde, dass, »der Status der parapsychologischen Forschung in der wissenschaftlichen Gemeinschaft umstritten ist«). Das zitierte »Ergebnis« besagt nicht mehr und nicht weniger, als dass die biblischen Wunder wenigstens zu einem Teil »gerettet« werden können, weil und insofern sie durch die Parapsychologie als auch in nichtreligiösem Zusammenhang immer wieder vorkommende Ereignisse und damit als Nichtwunder erwiesen sind. Wichtig zu registrieren ist diese Aussage in Bezug auf eine weit verbreitete Art des Umgangs mit einer angeblich historisch-kritischen Exegese. Hier wird offen zugegeben, dass es nicht Gründe mangelnder historischen Bezeugung waren, die zur »Entmythologisierung« der Wunderberichte geführt haben, sondern das philosophische Vorurteil, dass Wunder im wahren Sinn des Wortes unmöglich sind, da ja Entmythologisierung sich laut LThK dort erübrigt, wo Ereignisse durch die Parapsychologie angeblich als ubiquitäres Geschehen nachgewiesen sind.

Es fehlt in dem Artikel jegliche Reflexion über die Konsequenzen, die es hätte, wenn es die von Parapsychologen behaupteten oder vermuteten physikalischen Vorgänge, d.h. die Psychokinese in ihren verschiedenen Spielarten, eine über die bekannten Placebo-Wirkungen hinausgehende »Geistheilung« sowie die Einwirkung Verstorbener auf die Lebenden bei Spukphänomenen und spiritistischen Sitzungen wirklich gäbe. Dann könnte man niemanden mehr, der nachts Angst hat, mit dem Hinweis beruhigen, dass es Gespenster nicht gibt. Ebenso wenig könnte man die Existenz von echten Zauberern bestreiten: denn was anderes wären Menschen mit Psychokinesefähigkeiten? Und da derartige Menschen ja nicht alle Heilige wären, würden sie ihre paranormalen Fähigkeiten nicht nur zum Nutzen oder zur harmlosen Unterhaltung ihrer Mitmenschen einsetzen, sondern mitunter auch zum Schadenszauber. Mit anderen Worten: die Hexen- und Hexerprozesse wären grundsätzlich als

¹¹ In: O. Schatz (Hg.), Parapsychologie. Ein Handbuch, Graz 1976, 365.

berechtigt erwiesen und müssten in neuer Form wieder aufgegriffen werden¹². Für die Beweisführung bei diesen wie bei allen anderen Prozessen müssten sich die Gerichte allerdings etwas ganz Neues einfallen lassen, da ja paranormale Begabte Tatspuren und anderes Beweismaterial durch bloßen Willensakt verschwinden lassen oder umgekehrt solche entgegen der Wahrheit produzieren könnten. Diese Konsequenzen nicht bedacht zu haben mag für Anhänger der Parapsychologie in den sechziger und siebziger Jahren verzeihlich erscheinen. Weniger verzeihlich ist es dagegen für die Herausgeber eines Lexikons um 2000, nachdem Prokop und Wimmer seit 1976 deutlich und eindringlich auf diese Fragen aufmerksam gemacht haben.

Vom Glauben und der Theologie her gesehen kommt hinzu, dass die Autoren sich nicht deutlich von der spiritistischen Richtung der Parapsychologie distanzieren. Dabei belegen der Text des Artikels und um so mehr die angeführte Literatur, in welchem Ausmaß jene Parapsychologen, die die spiritistische Deutung zumindest eines Teils der paranormalen Phänomene für die richtige halten, auch spiritistische Praxis betreiben und propagieren. Eine Abgrenzung demgegenüber wäre vor allem deshalb notwendig, weil, wie bereits angeführt, undifferenziert von »Ergebnissen« der Parapsychologie schlechthin gesprochen wird. Vor der spiritistischen Praxis müsste gewarnt werden, weil dabei die Teilnehmer, so oft sie nicht Opfer von Tricktäuschung sind, allenfalls von Seiten des Teufels und nicht von Seiten Gottes mittels bestimmter Techniken Botschaften auf Bestellung erhalten können und es – entgegen spiritistischer Behauptung – zwischen dem Reich Gottes und dem von Gott zugelassenen Machtbereich des Bösen nach christlicher Lehre keinen »neutralen« Zwischenbereich geben kann. Intentional sind demnach Teilnehmer, die auf diese Weise etwas zu erfahren oder zu bewirken versuchen (im Unterschied zu jenen, die das ablaufende Geschehen wissenschaftlich und/oder kriminalistisch untersuchen wollen), objektiv immer auf den Bösen ausgerichtet.

Ausblick

Zu den guten Artikeln des Lexikons, die die eben vermisste Unterscheidung zwischen christlich Annehmbarem und Unannehmbarem eindeutig durchführen, gehören u.a. »New Age« (7, 792f) und »Reinkarnation« (8, 1018–1022). Ähnlich kritisch wie die im Vorausgehenden untersuchten Beiträge sind dagegen etwa die zum Thema Feminismus und Feministische Theologie zu betrachten (3, 1224–1230). Auch hier kommen ausschließlich Vertreterinnen und Befürworterinnen der genannten Art von Theologie zu Wort. Ihre Kritiker dagegen, wie etwa Jutta Burggraf und Manfred Hauke, sind nicht nur nicht als Mitarbeiter dabei, sondern ihre sehr fundierten Veröffentlichungen finden auch keine Erwähnung. Es erfolgt keine deutliche Distanzierung von dem »postchristlichen« Feminismus, dessen Vertre-

¹² Das müsste auch der Autor bedenken, der im Wunder-Artikel so über »Hexerei« redet, dass er mit deren möglicher realer Existenz wenigstens zu rechnen scheint (10, 1318).

terinnen größtenteils wohl Christinnen gewesen und vom Glauben an den dreifaltigen Gott abgefallen sind. Auf jeden Fall trifft dies zu für die ehemalige Ordensfrau Mary Daly – und diese ist im Literaturverzeichnis sehr wohl vertreten, mit einem ebenso unseriösen wie blasphemischen Titel: »Jenseits von Gottvater, Sohn & Co.« (1227).

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass, wer Glauben und Theologie ernst nimmt, vor dem Einfluss dieses Lexikons nachdrücklich warnen muss. Und es stellt sich für Theologen, die mit der geschilderten ideellen Ausrichtung nicht einverstanden sind, die Aufgabe, nach und nach alle theologisch relevanten Artikel zu überprüfen und zu einer ganzen Reihe von ihnen Gendarstellungen zu veröffentlichen, die dann in einem ergänzenden und korrigierenden Alternativlexikon gesammelt herausgegeben werden sollten.

Hagiographie

Ritter, Emeran H.: *Weihbischof Georg Michael Wittmann. Der Diener Gottes im Dienste der Heiligen Schrift, Regensburg: 2000, 150 S., ISBN 3-9803993-2-X, € 12,73.*

Den Bischöfen der Diözese Regensburg muss die ständige Einrichtung »der Abteilung für Selig- und Heiligsprechungsprozesse beim Bischöflichen Konsistorium« als hohes Verdienst angerechnet werden. Nicht in allen Diözesen Deutschlands wurde der Segen einer Selig- und Heiligsprechung für das geistliche Leben erkannt wie in Regensburg. Schon an der Seligsprechung Anima Schäffers, zu deren Grab sich eine Wallfahrt gebildet hat, lässt sich der reichliche Lohn erkennen, der einer Diözese für ihr Bemühen an der Kanonisation zuteil wird. Zu erwähnen sind hier die verschiedenen Publikationen der genannten Abteilung bzw. auf ihre Veranlassung hin über die selige Anima Schäffer, über Frater Eustachius Kugler (von Ambrosius Esser), über »das Zeichen von Konnersreuth« (von Günther Schwarz) und über den Sel. P. Liberat Weiss und Gefährten (von Emmeran H. Ritter). Emmeran H. Ritter, der bisherige Leiter der Abteilung, hat 1992 eine Untersuchung über Weihbischof Georg Michael Wittmann als Generalvisitor für das Bistum Regensburg herausgebracht. Vom gleichen ausgewiesenen Autor stammt nun auch das Werk über Wittmann und die Heilige Schrift.

Georg Michael Wittmann (1760–1833) war seit 1788 Subregens am Regensburger Priesterseminar und übte die Lehrtätigkeit für Exegese, Liturgik und die orientalischen Sprachen am Bischöflichen Lyzeum aus. Exegese und Liturgie dozierte er auch noch als Regens und Dompfarrer. Wittmanns exegetische Methode war, zu den einzelnen Bibelstellen Anmerkungen zu machen, die von bedeutenden Schriftstellern und vor allem von Vätern befruchtet sind. Es handelte sich also um eine Methode, die auch im späten Altertum geübt wurde. So entstanden sieben Foliobände, die allerdings einem Brand zum Opfer gefallen sind. Die hohe Wertschätzung dieser Art von Exegese bei seinen Schülern und beim Klerus zeigt sich an den beiden Publikationen, die damit nach dem Tod des Bischofs seine Erklärungen zum Neuen Testament und zu den Psalmen einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen wollten. Man mag gegen diese Methode insofern Bedenken haben, da sie neue Fragen und die wissenschaftliche Auseinandersetzung damit zu ignorieren scheint, doch ist zweifellos nach dem Rationalismus der Aufklärung diese Methode in ho-

hem Maß geeignet, den spirituellen Gehalt der Bibel aufzuschließen.

In einem weiteren Schritt wird Wittmanns Herausgabe des Neuen Testaments und – später – der Psalmen in der Volkssprache gewürdigt. Die Ausgabe, die von mehreren Übersetzern stammt (auch M. Sailer gehörte dazu), erreichte eine hohe Zahl von Auflagen, dass man zeitweilig mit dem Druck nicht nachkam, belegt das Verlangen des Volkes nach der ganzen Bibel. Auch seitens der Protestanten fand dieses Unternehmen Wittmanns Aufmerksamkeit und Interesse. Er gab das Neue Testament im Eigenverlag heraus. Dabei hielt er sich an die Vorgaben des Konzils von Trient. Die Vorlage zur Übersetzung bildete die Vulgata; der Text wurde mit kurzen Kommentaren versehen.

E. H. Ritter schildert ausführlich das segensreiche Bibelapostolat Wittmanns. Das eigentliche Interesse Ritters gilt jedoch der Klärung des Verhältnisses von Wittmanns Bibelbewegung zu der 1804 in London gegründeten »Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft (British and Foreign Bible Society)«. Dazu ist einmal zu sagen: Diese Bibelgesellschaft förderte die Verbreitung der Bibel; auch Wittmann hat von ihr Geld zur billigeren Vergabe von Exemplaren des NT an Bedürftige angenommen. 1816 wurde jedoch von Pius VII. gegen diese Bibelgesellschaften, die sich auch in Polen und Weißrussland verbreiteten, Stellung bezogen. Das Reformationsjubiläum von 1817 verschärfte zudem die konfessionellen Gegensätze, die vorher durch die Forderung der Bibel gemildert waren. In der Literatur ist nun in der Folgezeit bis heute allgemein (Realenzyklopädie für protestant. Theologie und Kirche; Lexikon für Theologie und Kirche, 1. u. 2. Aufl.; Jubiläumsschrift des Katholischen Bibelwerkes aus dem Jahr 1983) von einer Regensburger Bibelgesellschaft und von ihrem Verbot durch Pius VII. die Rede. Ritter konnte nun überzeugend nachweisen, dass Wittmann nie formell eine Bibelgesellschaft gegründet hat, ihren Vertretern in Deutschland immer reserviert gegenüberstanden ist und der päpstliche Nuntius in Bayern die höchste Meinung von Wittmann hatte; nie wurde seine Bibelbewegung mit dem Verbot der Arbeit der Bibelgesellschaft in Zusammenhang gebracht. Weder die römischen Archive noch der Informationsprozess vor Wittmanns Ernennung zum Weihbischof geben Anlass zu einer Beargwöhnung seiner Bibelarbeit durch die Kirche. Wittmann hat sich eben klar an die Tridentiner Richtlinien gehalten. Die Rede vom Verbot der Regensburger Bibelgesellschaft ist also eine immer wieder abgeschriebe-

ne Falschbehauptung.

Der Gewinn dieser sorgfältigen Untersuchung ist vor allem ein doppelter: In Hinblick auf den schon in Rom anhängigen Seligsprechungsprozess wurde jeder diesbezügliche Zweifel an Wittmann beseitigt, aber zugleich sein Verdienst um die Verbrei-

terung der Bibel ins Bewusstsein gehoben. Ferner wurde die These, die katholische Kirche hätte die Übersetzung und die Lektüre der Bibel in der Volkssprache behindert, am Beispiel Wittmanns widerlegt bzw. präzisiert.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Dogmatik

Ziviani, Giampietro: La chiesa Madre nel Concilio Vaticano II – Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rom: 2001, 525 S., ISBN 88-7652-877, Lire 65000.

Die mit dem Bellarmin-Preis ausgezeichnete Arbeit untersucht die Texte des Zweiten Vatikanums in Hinblick auf den mütterlichen Charakter der Kirche. In Anbetracht der hebräischen Ahnung von der »Weisheit des Mutterschoßes« und der Archetypik des Mütterlichen handelt es sich um eine interessante Themenstellung. Freilich fällt dann auf – um die Schwierigkeiten des Rezensenten gleich vorweg zu nennen –, dass dieses Mütterliche nie richtig definiert, sondern sehr schillernd verstanden wird. Auch das Frauliche und Bräutliche wird als mütterlich verstanden – was durchaus nicht falsch ist, denn es gibt auch eine geistige Mutterschaft. Sind alle Haltungen der Liebe, des Schützens und Dienens nur Äußerungen des Mütterlichen (S. 43). Dieses Mütterliche kann dann im weiten Sinn auch das Väterliche einschließen, wenn die Weitergabe des Lebens durch die Eltern als Ausdruck für die Fruchtbarkeit der Mutter Kirche gesehen wird (S. 124). Aber auch die Annäherung des Mütterlichen an das Barmherzige und des Väterlichen an das Patriarchal-Autoritäre, wohl in Übernahme feministischer Thesen (S. 22), übersieht sowohl die Barmherzigkeit Jahwes als auch die Liebe des Abbas Jesu. Ob der Feminismus eine mütterliche Seite Gottes sucht, unter Berufung auf die matriachale Kulturstufe, die tatsächlich Muttergottheiten in Hinblick auf die Fruchtbarkeit verehrten, sei dahingestellt, denn die Feministinnen schreiben das Mütterliche in der Regel klein. So wäre eine stärkere Begriffsbestimmung von Vorteil gewesen.

Im ersten Kapitel (39–164) des ersten Teils werden die verschiedensten Texte von Johannes XXIII. bis zum Konzil vorgestellt und analysiert. Das Mütterliche der Kirche nach innen und nach außen (werbend für die Distanzierten) wird immer mehr herausgearbeitet. So wird das Wesen der Kirche/natura della Chiesa (Überschrift des ersten Kapitels) wieder entdeckt. Die vielen berichteten Einzelheiten stellen die Entstehung der Texte lebendig

vor Augen. Das zweite Kapitel »Missione della Chiesa« behandelt die mit einer Sendung beauftragten Personen: Die Verkündigung der Bischöfe soll »die mütterliche Sorge der Kirche« (CD 13) zum Ausdruck bringen, die »Mütterlichkeit« soll ein wirksames Werkzeug der Priester und Gemeinden sein, zu Christus führen (PO 6). Freilich lässt sich nicht verkennen, dass bei der interessanten Interpretation der Texte mit dem Schlüssel des Mütterlichen die Zusammenhänge auch manchmal gepresst sind. Unter diesem mütterlichen Aspekt wird dann die Dynamik der Kirche nach GS, UR, AG, IM, GE, NA und DH aufgezeigt. Diese Durchsicht wird mit einem Überblick über verschiedene Verlautbarungen Pauls VI. ergänzt.

Der zweite Teil bietet nun eine systematische Zusammenschau dieser Texte. Sie werden im 3. Kapitel (327–388) aus einer anthropologischen Perspektive (Adam – Eva, Adam – Christus, Eva – Maria, Fruchtbarkeit der Jungfrau) geordnet, aus einer christologisch-pneumatischen Sicht, aus einer ekklesiologisch-eschatologischen Sicht (Jungfräulichkeit, Zölibat, Ehe) und schließlich aus einer mariologischen; dabei wird Kapitel VIII von LG ausführlich behandelt. Bei der Bereitschaft, sonst weit auszuholen, verwundert es, dass Vf. die Proklamation Mariens als mater ecclesiae durch Paul VI. nicht zur Sprache bringt. Das Muttersein Mariens in Hinblick auf die Kirche kann doch nicht das Mütterliche der Kirche einschränken!

Im 4. Kapitel (389–456) werden die Wege zur Aktualisierung der Mütterlichkeit der Kirche (Mezzi di attuazione della Maternità della Chiesa) behandelt, wie Verkündigung und Sakramente, Liturgie, Charismen, und schließlich noch »der mütterliche« Stil; hier werden im Einzelnen »Teilung und Gleichheit«, »Zusammenarbeit und Dialog«, »barmherzige Liebe« genannt. Zum Schluss werden auch die Spannungen (Le tensioni materne) genannt, wie »Ortskirche und Universalkirche«, »Gemeinschaft und Verschiedenheit«, »Heiligkeit und Sünde«.

Diese Untersuchung durchleuchtet die Dokumente des Zweiten Vatikanums und die Texte zu ihrer Entstehungsgeschichte. Die breite Berück-

sichtigung der fast immensen Sekundärliteratur ist hervorzuheben. Die Betrachtung geschah unter dem Suchprinzip »Mutter Kirche« und hat interessante Aspekte entdeckt, ja geradezu ein pastorales Prinzip herausgearbeitet. Freilich stellt sich dann die Frage, ob das Zweite Vatikanum ganz unter diesen Gesichtspunkt mit den Schwerpunkten Mütterlichkeit, Barmherzigkeit, Versöhnung gestellt werden darf, ob es nicht auch anderer ergänzender Gesichtspunkte, z. B. den des Väterlichen – wie immer man dies definierte – bedürfte. Die Arbeit wirkt anregend.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Düren, Peter Chr.: Papst Johannes Paul II. - Worte für das dritte Jahrtausend, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2001, 480 S., ISBN 3-929246-55-4, EUR 35,28 / DM 69,00.

In diesen Wochen hat Papst Johannes Paul II. das 24. Jahr seines Pontifikates begonnen. In vieler Hinsicht ist es ein Pontifikat der „Superlative“ (KNA). Nicht nur dass es das längste des 20. Jahrhunderts und eines der längsten in der Kirchengeschichte ist, es sucht auch von seiner pastoralen Ausstrahlungskraft her seinesgleichen. Zu den (derzeit) 95 Weltreisen kommen unzählige Pastoralbesuche innerhalb Italiens und die sonstigen Besuche in einer der Pfarren der Diözese Roms. Rechnet man die Mittwochsaudienzen hinzu, dann hat der Papst bisher ca. 16 000 Ansprachen gehalten. Von den 13 Enzykliken, die er verfasst hat, sind viele von historischer Bedeutung. Hinzu kommen Apostolische Schreiben, Briefe und andere Dokumente. Kurzum kein Papst dürfte eine solch umfangreiche, fast 70 000 Seiten umfassende Bibliothek geschaffen haben wie Johannes Paul II.

Doch leider findet – besonders im deutschen Sprachraum – nur ein Bruchteil davon in der außer- und innerkirchlichen Öffentlichkeit Gehör. Wie soll auch der Interessierte in der Fülle der Dokumente, das finden, was er sucht, selbst wenn er Zugang zu ihnen hätte?

Das von P. Ch. Düren herausgegebene Buch „Johannes Paul II., Worte für das 3. Jahrtausend“ bietet eine wirkliche Hilfe. Unter mehr als 300 Stichworten finden sich hier Texte Johannes Paul II. aus Enzykliken, Apostolischen Schreiben, Briefen, Ansprachen und anderen Dokumenten. Die jeweilige Quelle ist präzise angegeben, sodass derjenige, der sich intensiver mit einer Thematik beschäftigen möchte, weiß, wo er mehr finden kann. Die Stichworte decken ein breites Spektrum ab. Sie reichen von „Ablaß“, über „Deutsche Einheit“, „Frauenfrage“, „Gewissen und Beichte“, „konfessionsverschiedene Ehen“, „Sinnfrage“, „Terrorismus“ bis zu „Zölibat“ und „Zweitausend“. Die angeführten Texte sind meist knapp und beschränken sich auf wesentliche Aussagen.

In seinem den Stichworten vorangestellten Vorwort gibt P. Ch. Düren eine gute Gesamtschau des Pontifikates Johannes Paul II. Er legt interessantes statistisches Material vor, das die Dimensionen dieses Pontifikates erahnen lässt. Sehr hilfreich ist auch die angeführte Klassifizierung der lehramtlichen Dokumente, sodass dem Leser eine Einordnung der zitierten Texte leichter fällt.

Das vorliegende Buch bietet erstmals für den deutschen Sprachraum einen Ansatzpunkt, den Schatz der lehramtlichen Dokumente Johannes Paul II. zu heben. Sie sind in aller Regel zu bedeutsam, um sie nur den Archiven zu überlassen. Auch wenn die Anzahl der Stichworte ausbaufähig ist, sowohl für Predigt, Katechese und Glaubensgespräche als auch für die persönliche Weiterbildung bietet das von P. Ch. Düren herausgegebene Buch einen Fundus an authentischen Texten, die zur Klärung von Fragen und Vertiefung des Wissens herangezogen werden können und helfen, dass immer noch vorhandene antirömische Ressentiments abgebaut werden. So kann man dem Werk nur eine gute Verbreitung wünschen, damit auch im deutschen Sprachraum die Persönlichkeit dieses Papstes die ihm gebührende Würdigung findet.

Dominik Schwaderlapp, Köln

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:

Dr. Gerhard Dorda, Triester Straße 11, D-81669 München
Joseph Cardinal Ratzinger, Palazzo del Sant' Uffizio, I-00120 Città del Vaticano
Dr. François Reckinger, Dr. Wilhelm-Külz-Straße 2a, D-09405 Zschopau
Dr. Gerda Riedl, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Datierung und Echtheit der Ignatianischen Briefe

Von Juan José Ayán Calvo, Madrid

Unter der Ignatianischen Frage versteht man die seit der Reformationszeit geführte Auseinandersetzung um die Authentizität der sieben Briefe des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien zu Beginn des 2. Jahrhunderts. Der Streit geht nicht in erster Linie um philologische und chronologische Details, sondern hat eine systematische Implikation.

»Wenn auf dieser Seite die Autorschaft des antiochenischen Bischofs so lange bestritten wurde, waren hierfür vor allem innere Gründe maßgebend: man zweifelte an der Glaubwürdigkeit des dargebotenen Persönlichkeitsbildes von Ignatius; man hielt die in den Briefen bekämpften Ketzereien in der Zeit des Ignatius noch für unmöglich; vor allem dachte man sich die kirchliche Verfassung zu Anfang des zweiten Jahrhunderts noch nirgends so fortgeschritten, wie dies aus den Briefen zu entnehmen ist; doch auch was sonst gegen die Authentizität der Briefe vorgebracht worden war, konnte nicht standhalten, da es in der Hauptsache den Stempel vorgefaßter Meinungen trug«¹

Der in der ersten Hälfte des 20. Jh. hergestellte Forschungskonsens von der Echtheit der Ignatiusbriefe in der sog. mittleren Rezension wurde in den letzten Jahrzehnten wieder in Frage gestellt.

Der Patrologe und Herausgeber der spanischen Kirchenväter-Edition *Fuentes Patristicas*, Juan José Ayán Calvo – einer der besten Kenner des internationalen Diskussionsstandes – analysiert die vorgebrachten Argumente. Er kann aufzeigen, dass die Autoren Weijenborg, Rius-Camps, und Joly u. a. keine neuen und überzeugenden Argumente aufbieten können, um die Echtheit der Ignatiusbriefe wieder in Frage zu stellen. Im Folgenden werden die auf die Echtheit und Datierung bezogenen Teile der Einleitung mit aktualisierenden Ergänzungen zu seiner Edition der Ignatiusbriefe in deutscher Übersetzung von mir zugänglich gemacht.²

Gerhard Ludwig Müller, München

I. Einleitung

(...) Unter dem Namen des Ignatius von Antiochien sind drei verschiedene Versionen einer Briefsammlung überliefert. Man unterscheidet eine längere, eine mittlere und eine kürzere Rezension. Die mittlere Version besteht aus sieben Briefen, die Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchengeschichte (III 36, 5–11) bezeugt. Die längere Rezension besteht aus 13 Briefen. Diese umfasst die sieben Briefe der mittleren Rezension, jedoch mit einem erweiterten Text. Die kürzere Rezension enthält nur

¹ J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter = Schriften des Urchristentums I (SUC I)*, Darmstadt 10/1993, 113.

² Ignacio de Antioquía, *Cartas. Policarpo de Esmirna, Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*. Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo = *Fuentes Patristicas*, Madrid 2/1999, 33–100.

drei Briefe mit einem Text, der sehr viel konziser ist als der Text der mittleren Version:

- Die längere Rezension:
Magnesier, Trallianer, Philadelphier, Smyrnäer, Polykarp, Epheser, Römer, Maria an Ignatius, Ignatius an Maria, Tarsener, Philipper, Antiochener, Heron.
- Die mittlere Rezension:
Magnesier, Trallianer, Philadelphier, Smyrnäer, Polykarp, Epheser, Römer.
- Die kürzere Rezension:
Polykarp, Epheser, Römer.

Es gibt zudem ein *Corpus Ignatianum* aus dem 12. Jahrhundert, das aber völlig apokryph ist und erst im 15. Jahrhundert zum erstenmal gedruckt wurde. Der apokryphe Charakter dieses *Corpus* mit vier Briefen ist offensichtlich und bereitet der Forschung keine Probleme, während die längere, mittlere und kürzere Rezension der Ignatiusbriefe eine unerschöpfliche Quelle für Auseinandersetzungen und Kritik bildete. (...)

II. Die opinio communis in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Es würde an kein Ende führen, wollte man alle Auseinandersetzungen um die drei Rezensionen der Ignatius-Briefe wiedergeben. Man kann allerdings feststellen, dass die Forscher seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu einem gewissen Konsens gelangt sind. Vor allem seit den Arbeiten von Th. Zahn, J. B. Lightfoot, A. Harnack und F. X. Funk hat sich die Meinung durchgesetzt, dass es sich bei der mittleren Rezension um die authentische Wiedergabe der Briefe des Ignatius von Antiochien handelt.

Wir können uns in diesem Zusammenhang auf die Argumente von J. B. Lightfoot³ beschränken:

1. Die Interpolationen in den sieben eusebianischen Briefen stammen ebenso wie die zusätzlichen Briefe der längeren Rezension von ein- und derselben Hand. Zur Bestätigung können Argumente der äußeren und inneren Kritik angeführt werden:

- a.) Während sich die mittlere Rezension sehr sparsam mit Schriftzitaten zeigt, gibt es in der längeren Rezension sowohl in den Interpolationen der sieben durch Eusebius bezeugten Briefe (Eph. 9, 10; Rom. 3) als auch in den zusätzlichen Briefen (Tars. 2–7; Ant. 2–5; 10; Her. 1; 5) sehr viele biblische Zitate.
- b.) In den interpolierten Passagen wie in den zusätzlichen Briefen tauchen Persönlichkeiten auf, die in der mittleren Rezension fehlen: so etwa der Diakon Stephanus (Trall. 7; Tars. 3; Her. 3) oder auch das Interesse, eine Koordination zu den Aposteln Petrus und Paulus (Maria von Kassabola 4; Trall. 5; 7; Magn. 10; Tars. 3) zu insinuieren.

³ Vgl. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Part II: S. Ignatius, S. Polykarp*, vol. I, London – New York 1889, 233–327.

- c.) Gegenüber der mittleren Version stimmen die Interpolationen und die Zusatzbriefe auch darin überein, dass sie eine Liste der Bischöfe von Rom und Antiochien (Maria von Kassabola 4; Trall. 7; Philad. 10; Ant. 7) angeben.
- d.) Von großer Bedeutung erweist sich die Abhängigkeit der Interpolationen wie der Zusatzbriefe von den Apostolischen Konstitutionen.
- e.) In Stil und Ausdrucksweise stimmen die Interpolationen und die Zusatzbriefe überein.
- f.) Während die sieben Briefe der mittleren Rezension zitiert werden von Irenäus, Origenes, Eusebius, Theodoret, Timotheus von Alexandrien, Severus von Antiochien, findet sich kein einziges Zitat der Zusatzbriefe vor der letzten Dekade des 6. Jahrhunderts.
- g.) Von den sieben Briefen der mittleren Rezension sind die ersten vier Briefe in Smyrna und die letzten drei in Troas geschrieben. Von den sechs Zusatzbriefen sind zwei in Antiochien, drei in Philippi und einer in Italien geschrieben. In der längeren Rezension sind diese sechs Briefe je zwei zu zwei in die sieben Briefe der eusebianischen Briefe eingeschoben, um den Eindruck zu verwischen, dass es sich um eine spätere Zufügung zu den authentischen Briefen handelt. In den Handschriften, in denen uns die mittlere Rezension überliefert ist, tauchen hingegen die zusätzlichen Briefe immer am Ende auf – sieht man vom Römerbrief ab, der in den griechischen und lateinischen Handschriften in Verbindung mit dem *Martyrium Ignatii* erscheint –, um zu zeigen, dass es sich um ein späteres Supplement zu den sieben Briefen der mittleren Rezension handelt. Diese Anordnung verrät, dass es sich um zwei verschiedene Sammlungen handelt.

2. Die längere Rezension wurde in der Mitte des 4. Jahrhunderts zusammengestellt. Dafür sprechen folgende Argumente:

- a.) Wenn auch Anastasius von Antiochien und Stephanos Gobaros am Ende des 6. Jahrhunderts die ersten sind, die sich ganz klar auf die längere Rezension beziehen, so kann jedoch zwischen dieser Zitation und der Komposition der längeren Rezension ein beträchtlicher Zeitraum liegen.
- b.) Das Vorhandensein der zusätzlichen Briefe in der armenischen Übersetzung bietet ein bedeutsames indirektes Zeugnis zugunsten des Alters der längeren Rezension. Zwischen dem Auftauchen des griechischen Textes und der Übersetzung ins Armenische muß man einen größeren Zeitraum veranschlagen. Wenn diese ins 5. Jahrhundert datiert wird, dann lässt sich die längere Rezension zeitlich nicht nach dem Ende des 4. Jahrhunderts ansetzen.
- c.) Passagen aus der längeren Rezension – wie etwa Philad. 4 – lassen sich vor der Bekehrung Konstantins nicht erklären.
- d.) Die längere Version weist eine erhebliche Ausweitung der kirchlichen Dienste auf: Subdiakone, Lektoren, Kantoren, Ostiarier, Beerdigungsbeauftragte, Bekenner ... (Ant. 12). Die Tatsache, dass der Autor dieser Briefe solche Worte und Begriffe in den Mund des Ignatius legt, ohne sich des schweren Anachronismus bewusst zu sein, zeigt schon, dass er zu einer Zeit schreibt, in der man diese Dienste nicht mehr als neu ansah.

- e.) Die Vorschriften bezüglich des Fastens und der Feste aus dem Philipperbrief 13 und 14 stimmen auffallend mit den Bestimmungen der Synoden und Konzilien aus der Mitte des 4. Jahrhunderts überein.
- f.) Pseudo-Ignatius weist Abhängigkeiten von Origenes und Eusebius von Caesarea auf. Und in einigen Passagen äußert er Argwohn bezüglich Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos. Offenkundig gibt es eine Abhängigkeit zu den Apostolischen Konstitutionen. J. Ussher überlegte deshalb, ob dieses Werk und die längere Rezension nicht das Werk desselben Autors gewesen sein müssten.
- g.) Die arianischen, semiarianischen und apollinaristischen Auseinandersetzungen stehen im Mittelpunkt des Interesses des Pseudo-Ignatius. Dagegen zeigt er sich über die nestorianischen und monophysitischen Herausforderungen nicht besorgt.

Alle diese hier aufgeführten Argumente drängen zu der Annahme, dass die längere Rezension in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zusammengestellt worden ist.

3. Die kürzere Rezension ist ein Auszug aus einer früheren syrischen Version. (...)

Am Ende des 19. Jahrhunderts hat sich also ein Forschungsstand herauskristallisiert, der in seinen wesentlichen Ergebnissen von der großen Mehrheit der Kritiker übernommen wurde⁴: Die mittlere Rezension enthält die authentischen Briefe des hl. Ignatius von Antiochien. Die längere Rezension ist das Werk eines Fälschers, der in der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben hat. Die kürzere Rezension ist ein Auszug aus der mittleren Rezension, der um 400 gefertigt worden ist.

J. B. Lightfoot glaubt, dass er mit seinen Studien die Ignatianische Frage gelöst habe.⁵ Einige Jahre später veröffentlichte M. Rackl einen Artikel mit dem Titel »Die Echtheit der Briefe des hl. Ignatius von Antiochien. Das Ende eines jahrhundertelangen Streites«⁶. Der Streit ging dennoch weiter.

III. Die Ignatianische Frage in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Nichts deutete darauf hin, dass die Ignatianische Frage noch einmal aktuell würde – besonders nach dem Werk von Milton Perry Brown.⁷ Eigentlich brachte dieser Autor kein neues Licht in die Ignatius-Thematik. Er ging von der allseits anerkannten

⁴ Es gab aber auch eine gegenteilige Meinung. So datierte H. Delafosse (Pseudonym von Turmel) die Zusammenstellung der Briefe ins letzte Drittel des 2. Jhs. Er sah in den Briefen einen Angriff auf die marionitischen Lehren. Vgl. *Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche*, RHLR 8 (1922) 303–337, 477–533.

⁵ Vgl. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 286.

⁶ Vgl. M. Rackl, *Die Echtheit der Briefe des hl. Ignatius von Antiochien. Das Ende eines jahrhundertelangen Streites*, *Der Katholik* 97 (1917) 33–45, 107–115; vgl. ebenso C. Tomi, *L'intima natura della vita cristiana secondo S. Ignazio Martire*, Roma 1954, 6; wie auch noch Ortiz De Urbina, *S. Ignazio Vescovo d'Antiochia. La Lettera ai Romani*, Vaticano 1970, 13–14.

⁷ Vgl. M. P. Brown, *The Authentic Writings of Ignatius. A Study of Linguistic Criteria*, Durham 1963.

ten These aus, dass die mittlere Rezension die authentische sei. Seine Hauptabsicht war es, die Nützlichkeit der linguistischen Analyse zu demonstrieren, um die Authentizität einer Schrift zu bestimmen.⁸ Mit dieser Absicht analysierte er das Vokabularium, die Grammatik und den Stil der mittleren und der längeren Rezension, wobei er feststellte, dass es sich um zwei verschiedenen Autoren gehandelt hat.

Eine unvorhergesehene Wende wurde von drei Autoren herbeigeführt, von denen jeder einzelne Positionen vertrat, die nicht nur der traditionellen Auffassung des Forschungskonsenses, sondern die sich auch gegenseitig widersprachen. Es sind: Reinoud Weijenborg⁹, José Rius-Camps¹⁰ und Robert Joly¹¹.

1. Reinoud Weijenborg:

Der Professor des Antonianums nahm die Ignatianische Frage mit einer erstaunlichen Unerschrockenheit auf. Seine Thesen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- a.) Es ist möglich, dass im 2. Jahrhundert ein gewisser Ignatius sieben Briefe geschrieben hat, von denen Eusebius von Caesarea spricht. Aber, wir kennen diese Briefe nicht.¹²
- b.) Was auf uns gekommen ist, sind die drei Rezensionen (die längere, mittlere und die kurze), von denen keine aus dem 2. Jahrhundert stammt. Alle drei Rezensionen sind später als das Jahr 360 verfasst.¹³
- c.) Welche Beziehung besteht zwischen den drei Rezensionen? Nach Weijenborg, ist die mittlere Rezension »eine intelligente, wohlüberlegte und respektvolle Revision der längeren Rezension, während die Kurzrezension aus der syrischen Übersetzung der mittleren Rezension entstanden ist.«¹⁴
- d.) Der Autor der längeren Rezension könnte Evagrius von Antiochien gewesen sein, den er mit Evagrius Ponticus identifiziert.¹⁵

Der Professor des Antonianums glaubte seine These mit einer minutiösen Textanalyse des Epheserbriefes in den drei Rezensionen bewiesen zu haben. Doch leider legte er nur eine schwache und fragwürdige Analyse vor, die niemanden überzeugen konnte. Die Mehrheit seiner Argumente basierte auf Irrtümern der Kopisten oder auf

⁸ Vgl. M. P. Brown, *The Authentic Writings of Ignatius*, XIV.

⁹ R. Weijenborg, *Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie*, Leiden 1969.

¹⁰ J. Rius-Camps, *Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Siria*, in: *RCatT 2* (1977) 31–149; *La interpolación en las Cartas de Ignacio. Contenido, alcance, simbología y su relación con la Didascalia*, in: *RCatT 2* (1977) 285–371; *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr. A Critical Study Based on Anomalies Contained in the Textus Receptus*, Roma 1980.

¹¹ R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979.

¹² Vgl. Weijenborg, *Les Lettres*, 32.

¹³ Vgl. Weijenborg, *Les Lettres*, 32.

¹⁴ Weijenborg, *Les Lettres*, 393.

¹⁵ Vgl. Weijenborg, *Les Lettres*, 399; vgl. dazu auch R. Weijenborg, *Is Evagrius Ponticus the Author of the Longer Recension of the Ignatian Letters?*, in: *Ant 44* (1969) 339–347.

»nächtlichen Gedankenwandlungen« ohne jedes Fundament. Spezialisten wie etwa M. P. Brown¹⁶, J. Gribomont¹⁷, A. Haman¹⁸, Th. Camelot¹⁹, Ortiz de Urbina²⁰, P. Prigent²¹, A. Orbe²², L. Franco Pizzolanto²³, um nur einige wenige Autoren zu zitieren, haben das eindeutig nachgewiesen.

Das Werk von R. Weijenborg enthält vier schwerwiegende Mängel:

A. Methodologische Mängel:

Weijenborg beginnt das Textstudium der Ignatianischen Briefe mit zwei Handschriften. Für die längere Rezension benutzt er den *Codex Monacensis* gr. 394 – den er mit dem Buchstaben g bezeichnet – aus der Bayerischen Staatsbibliothek.²⁴ Für die mittlere Rezension stützt er sich aber auf den *Laurentianus* LVII, 7 – den er mit dem Buchstaben G kennzeichnet – aus der *Biblioteca Laurenziana* in Florenz. Dabei lässt er alle anderen Textzeugen außer acht. Auf diese Weise ist für Weijenborg g die einzige Form, in der die längere Rezension auf uns gekommen ist, und G ist die einzige Überlieferung der mittleren Rezension. Hätte man diese Selbstbegrenzung vermieden, wäre er auch nicht den Abschreibfehlern der Kopisten und simplen Verwechslungen der Transkription mit Textvarianten der Rezensionen zum Opfer gefallen.

Der zweite gewichtige Mangel wurzelt in einer *petitio principii*, auf der sein ganzes Hypothesengebäude errichtet. Weijenborg setzt ein mit einer Arbeitshypothese: die längere Rezension ist älter als die mittlere Rezension. Danach vergleicht er den Text des Epheserbriefes in diesem Sinne, um zu dem Schluss zu kommen, dass seine These nun erhärtet sei. Dagegen ist festzustellen, dass sich an keiner Stelle ein wirklicher Beweis findet. Weijenborgs Hypothese lässt sich unter dieser Problembeurteilung nicht verifizieren. Dazu müsste man den authentischen Stil des Autors kennen. Dann erst könnte man – wie von einem festen Ausgangspunkt aus – eine vergleichende Stilanalyse des Textes machen.

B. Mängel in der Kritik der gängigen Auffassung:

Weijenborg behauptet, dass dem allgemeinen Forschungskonsens die hinreichende Begründung fehle. Wir beschränken uns auf die beiden Einwände, die er gegen die – auf innerer Kritik beruhenden – Argumente J. Lightfoots und A. Harnacks u.a. vorbringt:

¹⁶ Vgl. M. P. Brown, in: JBL 89 (1970) 517f.

¹⁷ Vgl. J. Gribomont, in: RHE 65 (1970) 1095f.

¹⁸ Vgl. A. Haman, in: BLE 71 (1970) 141.

¹⁹ Vgl. Th. Camelot, in: Bibl 51 (1970) 560–564.

²⁰ Vgl. O. D. Urbina, in: OrChrP 37 (1971) 500.

²¹ Vgl. P. Prigent, in: RHPhR 52 (1972) 220.

²² Vgl. A. Orbe, in: Greg 53 (1972) 169.

²³ Vgl. L. F. Pizzolanto, in: RHLR 7 (1971) 152–161.

²⁴ Vgl. Weijenborg, Les Lettres, 16.

- a.) Nach Weijenborg kann man nicht belegen, dass der Inhalt der mittleren Rezension sich in Übereinstimmung befinde mit dem, was wir sonst vom Christentum des 2. Jahrhunderts wissen. Davon nämlich wüssten wir eigentlich so gut wie nichts.²⁵ Gewiss trifft es zu, dass wir von der Zeit des 2. Jahrhunderts nicht all das wissen, was wir gerne wissen möchten. Aber Weijenborgs Behauptung, wir wüssten gar nichts, ist eine ganz extreme Übertreibung. Wollten wir dieses Kriterium generalisieren, könnten wir sofort aufhören, uns mit der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts zu beschäftigen.
- b.) Der zweite Einwand versucht sich auf die Tatsache zu stützen, dass einige Autoren einen tiefen Einschnitt zwischen der Theologie des NT und der des Ignatius feststellen. Der Unterschied werde besonders deutlich in der Eschatologie, in der Lehre vom Glauben und in der Gnadentheologie. Für diese Behauptung zieht er das Zeugnis von R. M. Grant heran.²⁶ Es ist ja bekannt, dass die protestantische Kritik gleichsam aus Systemzwang eine solche Diskontinuität nicht allein bei Ignatius, sondern auch bei einem großen Teil der Literatur der Frühen Kirche beobachtet. Es genügt daran zu erinnern, dass einige Gelehrte mit viel größerem Nachdruck einen solchen Einschnitt bei Clemens Romanus feststellen wollen.²⁷ Doch all das bildet kein Hindernis für die Anerkennung der Tatsache, dass der 1. Clemensbrief gegen Ende des 1. Jahrhunderts verfasst worden ist.

C. Historische Mängel:

Es wurde schon auf Weijenborgs Zweifel an der Existenz der Ignatianen vor dem Jahre 360 n. Chr. hingewiesen. Wenn es nun aber doch Ignatius-Briefe vor diesem Zeitpunkt gegeben hätte, hätten diese nichts mit den uns bekannten Rezensionen zu tun. Dennoch befindet sich der Professor des Antonianums vor einer großen Klippe, die es zu umschiffen gilt. Denn es gibt Quellen vor 360 n. Chr., die nicht nur von der Existenz der Ignatianen sprechen, sondern sie auch passagenweise zitieren: Unter anderen vor allem Irenäus, Origenes und Eusebius von Caesarea. Unbeschadet der Varianten in der Transkription – nicht inhaltliche Varianten! – stimmen diese Zeugnisse mit der mittleren Rezension überein. An dieser Klippe scheint die These Weijenborgs unweigerlich zu scheitern. Dennoch, unser Autor erweist sich als ein gewiefter Teilnehmer einer Regatta. Denn er sieht alle Schwierigkeiten mit einem Schlag aus dem Wege geräumt, wenn man die Ignatius-Zitate bei Irenäus, Origenes und den anderen einfach zu Interpolationen aus der Zeit nach 360 n. Chr. erklärt. Und so ist die Kirchengeschichte »nicht das Werk eines gewissen Eusebius von Caesarea, der 339 n. Chr. starb, sondern ist deswegen das Werk eines Fälschers, der nach der Geburt der mittleren Rezension wirkte, also wenigstens um 360 n. Chr.«²⁸ Mit den Thesen Weijenborgs müsste man fast die gesamte Geschichte der antiken christlichen Literatur umschreiben.

²⁵ Vgl. Weijenborg, ebd. 22.

²⁶ Vgl. Weijenborg, ebd. 22.

²⁷ Vgl. K. Beyschlag, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus, Tübingen 1966.

²⁸ Weijenborg, Les Lettres, 395f.

D. Mängel in der Analyse:

Es wäre ein endloses Unterfangen, all die unzähligen Schwachstellen seiner Textanalyse der längeren und mittleren Rezension des Epheserbriefes aufzuzählen. Das haben andere schon mit einer gewissen Ausführlichkeit getan.²⁹ Hier genügt es, seine übliche Vorgehensweise zu demonstrieren. Er versucht nämlich, ganz maßlose Schlussfolgerungen aus einem bloßen Akzentwechsel oder aus einfachen Schreibfehlern von Kopisten zu ziehen. Diese haben nichts mit inhaltlichen Varianten der Rezensionen zu tun. Andere Male könnte man seine Überlegungen zu einer guten Logik verkehren. Diese bestätigen nämlich gerade das Gegenteil von dem, was sie beweisen sollen. Es fehlen auch keineswegs reine Phantastereien, über die man nur den Kopf schütteln kann:

- a.) Den Wechsel der Ausdrucksform »Christus Jesus« zu »Jesus Christus« hält er für Unterstreichung der Gottheit Jesu Christi.³⁰ Trotzdem beweist er dies nicht.
- b.) Bezüglich des Kapitels 18 des Epheserbriefes zeigt Weijenborg eine der Divergenzen der beiden Rezensionen:
 - Längere Rezension: »Dieser wurde geboren, wurde getauft von Johannes ...«
 - Mittlere Rezension: »welcher geboren und getauft wurde ...«

Der Kommentar Weijenborgs lautet wie folgt:

»Er (der Autor der längeren Rezension) möchte hier bekräftigen, dass dieser *Sohn Gottes* ist, der *geboren wurde*. Also folgt der Satzteil *dieser, der geboren wurde* unmittelbar ohne jede Konjunktion gefolgt von den Worten *wurde getauft von Johannes*. Wenn man geschrieben hätte der *geboren wurde* und *getauft wurde* von Johannes, hätte man riskiert, Johannes zum Vater Jesu zu machen.«³¹

Zu solchen Ausführungen bedarf es keines weiteren Kommentars.

2. José Rius-Camps

Dieser Autor hat die Ignatianische Frage mit ganz besonderem Wagemut wieder aufgegriffen. Er türmte ein gewaltiges Gebäude auf, das gewiss sehr originell ist, das aber auf brüchigen Fundamenten errichtet wurde, wie wir gleich feststellen können. Es würde nur den Leser langweilen, wollte man all die Konklusionen darstellen, zu denen der katalanische Gelehrte gelangt. Wir beschränken uns auf den Kern seiner Hypothese, die er vom *textus receptus* der mittleren Rezension aus konstruiert.³²

- a.) Nur der Römerbrief ist in der Form auf uns gekommen, wie er aus der Feder des Ignatius kommt. Da dieser Brief aber an Empfänger gerichtet war, die weit ent-

²⁹ Vgl. Camelot, in: *Bibl* 51 (1970) 560–564; Pizzolato, in: *RHLR* 7 (1971) 152–161.

³⁰ Vgl. Weijenborg, *Les Lettres*, 56.

³¹ Weijenborg, ebd. 270.

³² Wir werden hier z.B. nicht den neuen Vorschlag von Rius-Camps zum Reiseweg des Ignatius nach Rom diskutieren.

fernt von Asien lebten und da er so eine von den übrigen Briefen unabhängige Überlieferungsgeschichte hatte, konnte er sich vor dem Fälscher retten, der die übrigen Briefe interpolierte und entwertete.³³

b.) Unter den Briefen, die an asiatische Gemeinden adressiert waren, können wir nur drei als authentische Briefe des Ignatius betrachten: Der Brief an die Trallianer, der an die Magnesier und der an die Epheser. Aber nun kommt es: Diese authentischen Briefe entsprechen nicht denen, die uns in der mittleren Rezension überkommen sind.

c.) Ein Fälscher nahm die drei authentischen Briefe und unterzog sie einer Neubearbeitung. Daraus entstand die mittlere Rezension, die wir heute kennen. Dieser Prozess der Neubearbeitung, der eher an Alchimie denken lässt, soll sich so vollzogen haben:

- Der Brief an die Trallianer erlitt nur Interpolationen.
- Mit dem ursprünglichen Text und Original des Briefes an die Magnesier konstruierte der Fälscher zwei weitere Briefe der mittleren Rezension: den jetzigen Magnesierbrief und den Philadelphierbrief. Außer dieser Teilung war er auch mit Interpolationen nicht faul.³⁴
- Den Inhalt des ignatianischen Epheserbriefs teilte der Fälscher auf den heutigen Epheserbrief, den Smyrnäerbrief und den Brief an Polykarp auf. Zu dieser inhaltlichen Aufteilung kommen weitere zahlreiche und ausführliche Interpolationen.

d.) Damit nur kein Faden dieses Gewebes aufgelöst würde, schob der Fälscher das Kapitel 13 in den Brief des Polykarp an die Philipper ein.³⁵ Auf diese Weise unterschob er der von ihm gerade geschaffenen Kollektion Autorität. Schließlich erfand er noch ein Treffen zwischen Polykarp und Ignatius, das es in Wirklichkeit niemals gegeben habe.³⁶

e.) Der wahre Ignatius musste seine Briefe zwischen 80 und 100 geschrieben haben.³⁷ Der Fälscher dagegen ist ein asiatischer Autor des 3. Jahrhunderts, wahrscheinlich ein Bischof von Philadelphia. Die *Didascalia* diente ihm als Inspiration, um die echten Briefe des Ignatius mit der Absicht zu interpolieren, »seine wegen schwerer innerer Auseinandersetzungen angeschlagene Autorität abzustützen.«³⁸ »Der Fälscher war besessen von einer bestimmten hierarchischen Organisation der Kirche.«³⁹

f.) Rius-Camps glaubt, dass trotz all der Mühen, die sich der Fälscher gemacht habe, noch die Möglichkeit bestehe, die authentischen Briefe des Ignatius wiederherzu-

³³ Rius-Camps, *The Four Authentic Letters*, 134.

³⁴ Vgl. Rius-Camps, ebd. 135.

³⁵ Vgl. Rius-Camps, ebd. 135.

³⁶ Vgl. Rius-Camps, ebd. 138–143.

³⁷ Vgl. Rius-Camps, ebd. 146.

³⁸ Vgl. Rius-Camps, ebd. 243.

³⁹ Vgl. Rius-Camps, ebd. 241. Die Interpolationen zeigen eine grundsätzliche Besorgnis um die dreigestufige hierarchische Struktur der Kirche, vgl. ebd. 240.

stellen. So präsentiert er schließlich eine kritische Edition der vier Briefe des Ignatius:⁴⁰ An die Römer, An die Trallianer, An die Magnesier und An die Epheser.

Rius-Camps bietet viele Punkte in seinem Werk, über die man diskutieren könnte. Wenn man auf alles detailliert eingehen wollte, müsste man ein genauso umfangreiches Werk wie das seinige schreiben. Es genügt hier, die tragenden Säulen seiner These zu untersuchen, um uns von ihrer Tragfähigkeit zu überzeugen:

A. Syrien und Antiochien:

Rius-Camps gibt vor, »einen anomalen Wechsel in der Bezeichnung der Ursprungsgemeinde des Ignatius«⁴¹ zu beobachten. In den aus Smyrna geschriebenen Briefen weist Ignatius auf seine Gemeinde als »die Kirche, die in Syrien ist« (Eph. 21, 2; Magn. 14; Trall. 13, 1; Rom. 9, 1) hin. In den aus Troas geschriebenen Briefen »umschreibt er seine Gemeinde als »Kirche, die sich in Antiochien in Syrien befindet.«⁴² (Philad. 10, 1; Smyrn. 11, 1; Polyc. 7, 1). Nach Rius-Camps sind diese beiden Ausdrucksweisen nicht zu harmonisieren. Sie repräsentieren »zwei unvereinbare Konzeptionen der Funktion der Supervision, die dem Bischof übertragen ist.«⁴³ Nach der einen Konzeption war der Bischof verantwortlich für die ganze römische Provinz Syrien; nach der anderen Konzeption ist der Aufgabenbereich des Bischofs auf eine Stadt beschränkt.

Da die erste Konzeption durch den Römerbrief, trotz aller späteren Adaptationen, belegt ist, muss sie als die ursprünglichere Konzeption gelten:

»Folgender Schluss ist zu ziehen: Setzt man die Inkompatibilität und die Ursprünglichkeit der ersten Konzeption als sicher an, muss man daraus schließen, dass die Information aus den drei in Troas konzipierten Briefen bezüglich der Kirchenorganisation zur Zeit des Ignatius einen Anachronismus darstellt. Man setzt dort nämlich einen derart entwickelten Episkopat voraus, der eigentlich nur auf sehr bedeutende Städte zugeschnitten gewesen sein soll.«⁴⁴

Sowohl die Feststellung von Vorgängen wie auch die Schlussfolgerung enthalten Ungenauigkeiten und schwere methodologische Mängel. Aus diesem Grund können die Hypothesen unmöglich aufrecht erhalten werden, auf denen sein Gedankengebäude aufbaut:

a.) Vor allem muss man eine Art von *petitio principii* feststellen, die nicht allein diese Argumentationslinie, sondern in allen Stadien das ganze Werk von Rius-Camps berührt. Der Mangel ist so schwerwiegend, dass man schon darum die Hypothese von Rius-Camps in Zweifel ziehen muss.⁴⁵ Dass der Brief an die Römer der einzige Brief gewesen sein soll, der von Adaptationen und Interpolationen frei ist, kann man nicht mit der simplen Tatsache erklären, dass er eine unab-

⁴⁰ Vgl. Rius-Camps, ebd. 345–385.

⁴¹ Rius-Camps, ebd. 99.

⁴² Rius-Camps, ebd. 30.

⁴³ Rius-Camps, ebd. 32.

⁴⁴ Rius-Camps, ebd. 33.

⁴⁵ Vgl. R. Joly, Le dossier, 122.

hängige Überlieferungsgeschichte gehabt haben soll. Es ist sicher, dass uns der griechische Text des Römerbriefes nur zusammen mit dem *Martyrium Ignatii* überliefert wurde. Das aber besagt keineswegs, dass er nicht auch zusammen mit den anderen sechs Briefen überliefert worden wäre. Die griechische Handschrift, die uns die mittlere Rezension überliefert hat, ist verstümmelt. Deswegen hätte Rius-Camps vorsichtiger mit der Behauptung sein müssen, ausschließlich der Römerbrief habe eine unabhängige Überlieferung gehabt. Es ist dagegen sehr wahrscheinlich, dass der *Laurentianus* den Brief am Schluss enthielt. Damit hätte der Römerbrief eine doppelte Überlieferung gehabt: eine zusammen mit den anderen sechs Briefen und die andere eingefügt in das *Martyrium Ignatii*. Wenn wir uns nur auf den *Laurentianus* stützen, können wir mit ziemlicher Sicherheit die Ausarbeitung einer armenischen Übersetzung auf der Grundlage einer alten syrischen Version bestätigen. Sie enthält den Römerbrief – unabhängig vom Bericht des Martyriums des Ignatius – zusammen mit den sechs anderen Briefen. Eusebius von Caesarea nun kennt aber in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine Kompilation, in der der Römerbrief ohne Martyrium des Ignatius enthalten ist. Der Bericht des Martyriums war zu dieser Zeit noch gar nicht zusammengestellt. Rius-Camps erbringt nirgends den Beweis, dass man in Asien den Römerbrief nicht gekannt hätte. Im Gegenteil, alle Zeugnisse, die wir besitzen, bezeugen, bestätigen, dass er bekannt war.

- b.) Es ist nicht präzise zu sagen, dass in den aus Troas geschriebenen Briefen die Gemeinde des Ignatius beschränkt gewesen sei auf die Kirche, die sich in Antiochien in Syrien befindet. Worum es in diesen Briefen geht, ist die Nachricht, dass die Kirche von Antiochien in Syrien Frieden gefunden hat (Philad. 10, 1; Smyrn. 11, 1; Polyc. 7, 1). Doch auch im Brief an die Smyrnäer, der in Troas geschrieben wurde, ist nicht allein von Antiochien, sondern auch von Syrien die Rede (Smyrn. 11, 1–2). Das gleiche Phänomen kann man im Brief an Polykarp beobachten (Polyc. 7, 1–2; 8, 2). Nirgends beschränkt Ignatius seine Gemeinde auf Antiochien in Syrien. Er beschränkt sich nur darauf zu sagen, dass diese Gemeinde den Frieden gefunden hat. In allen Fällen wechseln in den Briefen an die Smyrnäer und an Polykarp die Ausdrücke Antiochien in Syrien und Syrien.
- c.) Zur Stützung seiner Beobachtungen zitiert Rius-Camps das Zeugnis, das Irenäus in *Adversus haereses III*, 3, 4 über Polykarp abgibt.⁴⁶ Der griechische Text der Passage ist bei Eusebius erhalten geblieben:
- »Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν κύριον ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος.«⁴⁷
- d.) Rius-Camps übersetzt so: »... wurde eingesetzt durch einige Apostel als Aufseher für (die Provinz) Asien von der Gemeinde, die in Smyrna ist.« Daraus folgert Rius-Camps:

⁴⁶ Vgl. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters*, 48f; 82–84.

⁴⁷ Irenäus V. Lyon, *Adv. haer.* III, 3, 4, übers. v. N. Brox, in: FC 8/III, Freiburg 1995, 34f: »Auch Polykarp wurde von den Aposteln nicht nur unterrichtet und hatte nicht nur mit vielen Umgang, die den Herrn noch gesehen hatten, sondern er ist auch von den Aposteln in der Kirche von Smyrna als Bischof für Asien eingesetzt worden.« Eusebius v. Caes., *Hist. eccl.* IV, 14, 3, in: FC 8/III, 34.

»Dieses Datum, das aus der Feder eines Mannes geflossen ist, der Polykarp in seiner Jugend noch persönlich kannte, passt genauestens zusammen mit der Selbstdarstellung des Ignatius in Römer 2, 2 als »Bischof der Provinz Syrien« und mit den Formulierungen, die in den Briefen enthalten sind, die von Smyrna verschickt wurden.«⁴⁸

R. Joly hat die gezwungene Interpretation, die Rius-Camps mit seiner Übersetzung von »εἰς τὴν Ἀσίαν« mit »für Asien« offengelegt. Die einfachste Erklärung ist doch die, dass Irenäus seinen Lesern erklären will, dass Smyrna in Asien liegt.⁴⁹

Weiterhin müsste Rius-Camps noch einen anderen Punkt erklären. Wenn Irenäus den Episkopat in der Weise konzipiert hätte, wie Rius glaubt, wie kommt es dann, dass derselbe Irenäus zugibt, dass die Kirche von Ephesus »eine wahrhafte Zeugin der Tradition der Apostel ist«⁵⁰ und doch zugleich verschieden ist von der apostolischen Tradition, die von Polykarp und seinen Nachfolgern repräsentiert wird. Dies schließt ein, dass Irenäus in *Adversus haereses III*, 3, 4 nicht an Polykarp als Bischof für ganz Asien denken konnte, da er ja in Ephesus die Existenz eines anderen Bischofs anerkannte.⁵¹ Unser Autor vergisst, dass die Frage der Evolution des Episkopates komplex und nicht homogen in allen Regionen verlaufen ist, wie sich aus den diesbezüglichen Studien ergibt.⁵²

B. Bischof oder Diakon?

Der zweite Pfeiler, auf dem Rius-Camps sein Hypothesengebäude errichten will, erscheint ebenso brüchig. Er sagt: Nur im Römerbrief 2, 2 präsentiere sich Ignatius als Bischof. In den weiteren Briefen komme diese Selbstbezeichnung nicht vor, sondern er identifiziere sich mit der Gemeinde im Unterschied zum Bischof. Außerdem müsse man feststellen, dass »er an den Stellen, an denen er die drei hierarchischen Grade aufzählt, sich – anstatt mit den Bischöfen zu identifizieren – mit den Diakonen solidarisiert, die er seine Mitknechte nennt.«⁵³ Nach Rius konnte man bisher keine befriedigende Erklärung dafür aufbieten.

»Anstelle einer Erklärung *ad hoc* müsste man eine globale Lösung suchen, vorausgesetzt, dass die Formel nicht nur im Römerbrief, sondern auch in allen anderen Briefen auftaucht. Die besondere Traditionsgeschichte des Römerbriefes bedeutete, dass den Lesern der polykarpischen Kompilation, in die er viel später eingefügt wurde, die Identität des Ignatius vorzuenthalten blieb. Indem der Kompilator dem berühmten Märtyrer Ignatius einen Grad in der Hierarchie zuerkennen wollte, reihte er ihn kurzerhand unter die Diakone ein. Er ließ sich

⁴⁸ Rius-Camps, *The Four Authentic Letters*, 33.

⁴⁹ Vgl. Joly, *Le dossier*, 123f.

⁵⁰ Irenäus, *Adv. haer. III*, 3, 4, in: FC 8/III, 38f.: »Aber auch die Kirche von Ephesus, die von Paulus gegründet wurde und in der sich Johannes bis in die Zeit Trajans aufhielt, ist eine wahrhafte Zeugin der apostolischen Überlieferung.«

⁵¹ Vgl. Joly, *Le dossier*, 124; vgl. zusätzlich Eusebius, *h. e. III*, 4, 5.

⁵² Vgl. J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et Tradition johannique de l'Épiscopat des origines à saint Irénée*, Paris 1951; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris 1971; P. Nautin, *L'évolution des ministères au II^e et au III^e siècle*, RDC 23 (1973) 47–58.

⁵³ Rius-Camps, *The Four Authentic Letters*, 35.

nämlich von den vielen Ausdrücken beeinflussen, mit denen sich Ignatius selbst als ›Abfall‹, als ›der Allerunterste‹ und ›der Unwürdigste‹ etc. von allen bezeichnete. Bedingt außerdem von der Mentalität seiner Zeit, als die Diakone ganz eng an den lokalen Bischof gebunden waren, beschränkte er den Kreis des diakonalen Dienstes des Ignatius auf die Stadt Antiochien in Syrien. So jedenfalls stellt es sich in den Briefen dar, die von Troas aus abgeschickt worden sind.«⁵⁴

Wieder haben wir nun die Prämissen wie auch die unklar bleibenden Konklusionen dieser Teilhypothese zu untersuchen:

- a.) Es findet sich hier die gleiche *petitio principii*, die vorher bezüglich seiner Aussagen zum Römerbrief festgestellt werden musste. Es wird nicht wirklich bewiesen, dass diese Hypothese die einzige Erklärungsmöglichkeit ist, die sich unter dem Mantel von Manipulationen und Interpolationen verborgen hält.
- b.) Andererseits, wenn Ignatius ein »berühmter Märtyrer«⁵⁵ war, wie konnte der Interpolator nicht seinen bischöflichen Rang kennen?
- c.) Der Ausdruck »σύνδουλος« (Mitknecht) lässt durchaus andere Erklärungen zu, die nicht einer so gezwungenen Hypothese wie derjenigen von Rius-Camps bedürfen. Man kann dies ganz unverkrampft mit der geistlichen Haltung des Ignatius in Verbindung bringen, der zu jeder Zeit sich als der Letzte von allen darstellt (Eph. 21, 2). Ist dieses Wort nicht schon im gleichen Sinne von Paulus benutzt worden (vgl. Kol 1, 7; 4, 7)?
- d.) Es stimmt keineswegs, dass »an den Stellen, an denen er die drei hierarchischen Grade aufzählt, statt gemeinsame Sache mit den Bischöfen zu machen, sich mit den Diakonen solidarisiert, indem er sie Mitknechte nennt«.⁵⁶ Korrekt und präzise muss man sagen: 18mal gebraucht er den Terminus Diakon oder »διάκονος«. Nur 4mal wird der Diakon als »σύνδουλος« (Mitknecht) qualifiziert. Dagegen erscheinen 14mal die Diakone zusammen mit den Presbytern und den Bischöfen. Im Zusammenhang der hierarchischen Grade werden die Diakone nur dreimal als »σύνδουλος« (Mitknechte) bezeichnet. Zwischen den Behauptungen Rius-Camps' und den realen Daten der Texte bleibt eine erhebliche Differenz.
- e.) Es trifft nicht zu, dass »außer im Römerbrief in allen anderen Briefen«⁵⁷ der Ausdruck »σύνδουλος« (Mitknecht) erscheint. Genauso wenig kommt er im Brief an die Trallianer und in dem an Polykarp vor.
- f.) Um seine Behauptung von der Existenz eines Fälschers, der Ignatius für einen Diakon hielt, zu unterstützen, insistiert Rius-Camps auf der Tatsache, dass er sich nicht unter die Bischöfe einreihet, sondern dass er sich mit der Gemeinde zu identifizieren scheint.⁵⁸ Hat Rius-Camps die Passage des Briefes an die Trallianer aus dem Blick verloren, wo Ignatius sich auch nicht mit den Diakonen zu identifizie-

⁵⁴ Rius-Camps, ebd. 37.

⁵⁵ Vgl. Rius-Camps, ebd. 37.

⁵⁶ Rius-Camps, ebd. 35.

⁵⁷ Rius-Camps, ebd. 37.

⁵⁸ Vgl. Rius-Camps, ebd. 34.

ren scheint, sondern wo er von ihnen in der dritten Person spricht?⁵⁹ Wenn der Fälscher aus Ignatius einen Diakon machen wollte, warum griff er dann auf einen so vagen Ausdruck »Mitknecht« zurück, wenn sich ihm doch bei der genannten Textpassage die Gelegenheit bot, sich ausdrücklich in die Reihe der Diakone zu stellen?

C. Der Anfang eines Puzzle-Spiels:

Rius-Camps stellt fest, dass der Epheserbrief in seiner Darstellung abrupt mit dem Kapitel 20 unterbrochen wird. Der Smyrnäerbrief hingegen beginne nach der Einleitung unvermittelt »ohne irgendeine Anspielung an die adressierte Gemeinde, ohne irgendeinen Namen eines Bischofs, Presbyters oder Diakons zu erwähnen ...«⁶⁰ Eine genaue Untersuchung des ersten Kapitels des Smyrnäerbriefs und des Schlusses des Epheserbriefes lassen ihn Gemeinsamkeiten erkennen. Aus diesen Beobachtungen folgert er, dass der Epheserbrief und der Smyrnäerbrief ursprünglich einen einzigen Brief bildeten. Aber eine spätere Hand nahm den Brief auseinander. Die Unterbrechung wird mit der Klausel von Eph 20, 1 gerechtfertigt, während der zweite Teil als Brief an die Smyrnäer komponiert wird.⁶¹

Auch dieser Argumentation Rius-Camps muss man einige Einwände entgegenhalten:

- a.) Der Umstand, dass der Smyrnäerbrief nach der Einleitung so abrupt beginnt, muss nicht zu sehr verwundern, da auch der Römer- und der Philadelphierbrief ebenso beginnen.
- b.) Die Koinzidenz von Vokabular und Satzstruktur zwischen Eph. 20 und Smyrn. 1 bereitet keine Probleme, da es sich um eine typische ignatianische Wortwahl und Satzbildung handelt.
- c.) Übereinstimmungen inhaltlicher Art existieren überhaupt nicht, obwohl Rius-Camps sie einfach so behauptet:

»Die Darstellung des göttlichen Heilsplans mit dem Messias Jesus war unterbrochen gewesen in Eph 20 bis zur Kenntnisnahme – durch Offenbarung – von seiner Annahme in den Gemeinden unter verschiedenen Dispositionen; in Smy 1 wird die Existenz (des Heilsplans in der Annahme des Glaubens, d.Ü.) festgestellt und die Darlegung weitergeführt.«⁶²

Diese Behauptung Rius' verdeckt vollständig den Inhalt und die Aussageabsicht der beiden Kapitel. Die Dispositionen (in Bezug auf die Verwirklichung des Heilsplans in den Gläubigen, d. Ü.) sind in Eph. 20, 1 folgende: »... dass ihr ... gemeinsam, alle ... zusammenkommt ..., um dem Bischof und dem Presbyterium mit ungeteiltem Sinn Gehorsam zu bezeigen, und ein Brot zu brechen ...«⁶³ Die Dispositionen finden in Smyrn. 1, 1 folgende Formulierung: »... gewahrte ich

⁵⁹ Ignatius, Trall., 2, 3, in: SUC I, 172–75: »Aber auch die, die Diakone der Geheimnisse Jesu Christi sind, müssen sich auf jede Weise allen gefällig machen. Denn sie sind nicht Diakone für Speisen und Getränke, sondern der Kirche Gottes Diener. Darum müssen sie sich vor Anschuldigungen hüten wie vor Feuer.«

⁶⁰ Rius-Camps, *The Four Authentic Letters*, 51.

⁶¹ Vgl. Rius-Camps, ebd. 52–58.

⁶² Rius-Camps, ebd. 53.

⁶³ Ignatius, Eph. 20, 2, in: SUC I, 158–161.

euch doch vollendet in unverrückbarem Glauben, gleichsam mit Fleisch und Blut an-genagelt am Kreuz des Herrn Jesus Christus und in der Liebe gefestigt im Blute Christi, vollkommen überzeugt von unserem Herrn ...«⁶⁴ Der Leser selbst soll über die Übereinstimmungen sich ein Urteil bilden.

In analoger Weise verfährt Rius mit dem Rest der Briefe. Er löst sie in zahlreiche Teile auf und restrukturiert sie. Dann setzt er sie puzzleartig zu den drei »authentischen« Briefen zusammen.

Angesichts einer solchen Methode und Arbeitsweise schrieb ein Spezialist vom Format eines H. Crouzel: »Bei dieser Methode – Herr, wer könnte bestehen?«⁶⁵

Das Werk Rius' mit all seinen Experimenten müßte besser den Titel tragen: Wie Rius-Camps die Briefe geschrieben hätte, wenn er Ignatius gewesen wäre.

D. Die Interpolation im Brief des Polykarp an die Philipper:

Das Kapitel 13 des Briefes Polykarps an die Philipper, das ein zeitgenössisches Zeugnis für die Ignatianen bildet und das den Thesen von Rius-Camps im Weg steht, ist das Ziel einer ausufernden Polemik geworden.⁶⁶ Nach Rius handelt es sich bei diesem Kapitel um eine Interpolation, die der Fälscher bewerkstelligte, um seine gerade vollendete Kompilation von einem Bürgen bezeugen zu lassen. Wir sind dagegen überzeugt, dass der Rekurs auf eine Interpolation völlig überflüssig ist zur Erklärung des 13. Kapitel des Polykarpbriefes an die Philipper.⁶⁷

Wir haben die Säulen vorgestellt, auf die Rius-Camps seine gesamte Hypothese stützt. Es ist nicht nötig, mit der Diskussion weiterer Teilaspekte seines Ansatzes weiterzufahren wie zum Beispiel der Abhängigkeit des Interpolators von der *Didascalia*, denn das hieße sich zwischen den Ruinen eines Gebäudes zu bewegen, das sich schon bei der Untersuchung der tragenden Pfeiler als baufällig erwiesen hat. R. Joly ging nicht fehl mit der Feststellung, dass die Hypothese von Rius-Camps nichts weiter ist als ein Kartenhaus.⁶⁸

Rius-Camps sprach von der Obsession des Interpolators, eine ganz bestimmte Kirchenkonzeption zu sakralisieren. Vielleicht handelt es sich aber auch um eine Projektion des Autors dieser Monographie. Warum erachtet er allein den Römerbrief frei von allen Zutaten des Fälschers und erhebt ihn zum Kriterium, um alle anderen Briefe daran zu messen? Es wurde schon darauf hingewiesen, dass es keinen einzigen Grund zu dieser Annahme gibt. Ist der Grund etwa, dass nur in diesem Brief die drei hierarchischen Grade von Bischof-Presbyter-Diakone nicht vorkommen? Was ist denn der eigentliche Beweggrund: einige wirkliche Probleme oder einige Vorurteile bezüglich der Ekklesiologie? Das darf man sich fragen.

⁶⁴ Ignatius, Smyrn. 1, 1, in: SUC I, 204f.

⁶⁵ H. Crouzel, in: BLE 83 (1982), 62.

⁶⁶ Vgl. Ayán Calvo, Introducción a la carta de Policarpo a los filipenses, 196–205.

⁶⁷ Vgl. dazu die folgenden Ausführungen zur Hypothese von R. Joly.

⁶⁸ Vgl. Joly, Le dossier, 127.

3. Robert Joly

Dieser Autor veröffentlichte 1979 eine Studie, in der sogar die Existenz Ignatius', des Bischofs von Antiochien geleugnet wurde.⁶⁹ Seine Hypothese, die andere Wege beschritt als Weijenborg und Rius, war ebenso originell:

- a.) Es existierte kein Bischof von Antiochien namens Ignatius, der die Briefe geschrieben hätte, die auf uns gekommen sind.
- b.) Ein Fälscher konstruierte sieben Briefe und die Geschichte des Bischofs Ignatius von Antiochien. Außerdem interpolierte er das Kapitel 13 des Briefes Polykarps an die Philipper mit dem Ziel, um einen historischen Beleg für das Werk zu schaffen, das er gerade sich aus den Fingern gesogen hatte.
- c.) Deswegen muss man den Fälscher zeitlich nach dem Tod Polykarps ansetzen. R. Joly denkt, dass der Fälscher die Briefe zwischen 165 und 168 n. Chr. verfasst haben kann.⁷⁰
- d.) Die Briefe sollen in einem smyrnäischen Milieu geschrieben worden sein. Obwohl R. Joly den hypothetischen Charakter seiner These nachhaltig unterstreicht, meint er doch, dass der Autor Markion von Smyrna gewesen sein könnte. Er wäre dann derselbe, der auch das Martyrium Polcarpi geschrieben hat.⁷¹
- e.) Der Beweggrund des Fälschers war es, für den sich gerade etablierenden und in der ganzen Christenheit um das Jahr 160 n. Chr. durchsetzenden monarchischen Episkopat eine Vertrauensbasis zu schaffen und eine Garantie zu stiften.⁷² Joly glaubt eine erhebliche Anzahl von Argumenten für seine Hypothese beibringen zu können. Doch welches Maß an Konsistenz besitzt sie? Untersuchen wir ihre Solidität.

A. Interpolationen und Missverständnisse im Philipper-Brief des Polykarp von Smyrna:

Jolys Argumentation nimmt ihren Ausgangspunkt beim Studium des Polykarpbriefes an die Philipper, denn dieser Brief bietet eine ganze Serie von Belegen zugunsten der Authentizität der Ignatianen. Trotzdem war das polykarpianische Zeugnis Gegenstand unerschöpflicher Auseinandersetzungen aufgrund des Widerspruchs, der anscheinend zwischen der Redeweise von Kapitel 9 und 13 besteht. Im 9. Kapitel deutet alles darauf hin, dass Ignatius das Martyrium schon erlitten hat. Ausdrücke wie »die Seligen, die nicht vergeblich gelaufen sind« und »sich an dem ihnen gebührenden Ort befinden«, legen nahe, dass Polykarp sich des Todes von Ignatius gewiss war. Demgegenüber vermittelt Kapitel 14 den Eindruck, dass Ignatius noch lebt: *Et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate.*

⁶⁹ R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979.

⁷⁰ Vgl. Joly, ebd. 133.

⁷¹ Vgl. Joly, ebd. 115–20.

⁷² Vgl. Joly, ebd. 84.

Seit 1666, als J. Daillé auf den Widerspruch aufmerksam wurde, sind viele Hypothesen aufgestellt worden, um den Widerspruch zu lösen.⁷³

- Einige behaupteten, dass es sich bei Kapitel 13 um eine Interpolation handeln müsste.
- Andere gingen davon aus, dass der Widerspruch sich aus der lateinischen Übersetzung erst ergibt (»*qui cum eo sunt*«). Womöglich enthält der griechische Text gar keine zeitliche Nuance: »οἱ σὺν αὐτῷ« oder »οἱ μετ' αὐτοῦ«. J. B. Lightfoot zeigte, dass der lateinische Übersetzer demselben Irrtum erlag wie bei einer anderen Gelegenheit.⁷⁴ Auf diese Weise würde sich der Widerspruch zwischen den Kapiteln 9 und 13 auflösen.
- Kürzlich hat P. M. Harrison vermutet, dass Kapitel 13 des jetzigen Briefes an die Philipper ursprünglich ein unabhängiger und früherer Brief war.⁷⁵ In der späteren handschriftlichen Übermittlung sind sie erst zu dem heutigen Text verbunden worden.

Obwohl die letztgenannte Hypothese in der Gelehrtenwelt gut aufgenommen worden ist, hat R. Joly die Inkonsistenz hervorgehoben.⁷⁶ Welche der beiden Hypothesen kann als die wahrscheinlichere gelten?

Es gilt das Prinzip: Wenn ein Text sich ohne Schwierigkeiten erklären lässt und keine externen Evidenzen dagegen sprechen, ist der Rekurs auf eine Interpolation überflüssig. Aus welchem Grund weist Joly die – schon im 17. Jahrhundert von Perason vorgebrachte – Hypothese Lightfoots zurück, wonach der Widerspruch zwischen den Kapiteln 9 und 13 auf die unglückliche Auffassung des lateinischen Übersetzers zurückzuführen ist? Robert Joly hat kein Problem damit, dass es sich um eine verunglückte Übersetzung handeln kann.⁷⁷ Er bleibt aber trotzdem bei seiner Interpolationstheorie, weil Polykarp niemals geschrieben hätte: »Was ich besorgen werde (nämlich: die Briefe des Ignatius nach Syrien zu schicken), wenn ich eine gelegene Zeit finde, sei es ich persönlich oder der Bote, den ich auch für euch senden werde.« Joly nimmt definitiv an, dass Polykarp das nicht geschrieben haben kann. Dies würde eine unverzeihliche Nachlässigkeit gegenüber dem Willen eines Märtyrers unterstellen.⁷⁸

Der Brüsseler Professor scheint einen anderen Grund für die Interpolation zu finden in dem Umstand, dass Eusebius von Caesarea das 13. Kapitel zitiert, davon aber den letzten Satz auslässt und zwar aus der lateinischen Fassung. Dies sei ein Zeichen, dass sich auch Eusebius der Schwierigkeit, die dem Satz zugrunde liegt, bewusst war und ihn deswegen einfach weggelassen habe.

Um diese Argumente akzeptieren zu können, müsste Joly aber beweisen, woher er so genau die Reaktionsweise der alten Autoren kennt. Er beansprucht nicht nur eine

⁷³ Vgl. dazu Ayán Calvo, *Introducción a la carta de Policarpo a los filipenses*, 196–205.

⁷⁴ Vgl. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 588f.

⁷⁵ P. N. Harrison, *Polykarp's Two Epistles to the Philippians*, Cambridge 1936.

⁷⁶ Joly, *Le dossier*, 23–29.

⁷⁷ Vgl. Joly, ebd. 18.

⁷⁸ Vgl. Joly, ebd. 19.

Intuition, wie der richtige Polykarp gehandelt hätte, sondern auch wie Eusebius sich bei der Bearbeitung des vom ihm zitierten Texten gefühlt und entschieden habe.

Wenn wir immer dann einen Interpolator erfinden, wenn wir in der antiken oder in der modernen Literatur etwas finden, was nicht in die vorgefassten Raster unserer Vorstellungen von Ereignissen passt, müssten wir an unseren Universitäten den ganzen Stoff der Literaturgeschichte wegwerfen und in die Geschichte der Interpolationen umwandeln. Wir können nicht wegen jeder Schwierigkeit sofort einen Interpolator erfinden und wie einen »*deus ex machina*« auftreten lassen, der auf wunderbare Weise jeden Interpretationskonflikt löst. Joly, der sich als Agnostiker so viel auf seine wissenschaftliche Seriosität zugute hält und der gleichzeitig die Gläubigen wegen ihrer Anhänglichkeit an eine Ideologie zu einer wissenschaftlichen Interpretation unfähig ansieht, sollte begreifen, dass man den Text Polykarps vollständig und befriedigend erklären kann, ohne sich der Jongleurskunst mit allerlei Interpolationen hinzugeben. Doch immerhin scheint er eine »wissenschaftliche« Kenntnis vom verborgenen Willen des Polykarp und Eusebius zu besitzen. Worauf es ankommt, ist nicht der Text, sondern die innerste Gedankenwelt Polykarps und des Eusebius, die allein dem berühmten agnostisch-szientifistischen Kriterium Jolys zugänglich ist.

Doch Joly begnügt sich nicht damit, das Kapitel 13 interpoliert sein zu lassen. Man müsse darüber hinaus das Bild von Ignatius, das der Polykarpbrief entwirft, ganz eliminieren. Deswegen sucht er zu beweisen, dass wir auch im ersten Kapitel eine Interpolation annehmen müssen. Den Beleg für die Interpolation findet er in einem Bruch, den die Konstruktion »δεξαμένοις ... καὶ ὅτι« bilde.⁷⁹ Doch Robert Joly ignoriert das mehrmalige Vorkommen dieser Konstruktion an anderen Stellen des Briefs,⁸⁰ was schon Lightfoot gegen Ende des 19. Jahrhunderts herausgestellt hat.⁸¹ Nun hat aber R. Schoedel nachgewiesen, dass dieser Konstruktionstyp, bei dem Partizipialsätze und Sätze mit personale Verb kombiniert werden, durchaus häufig im *genus litterarium* der Briefe anzutreffen ist.⁸² Neuerdings hat er neben dem Aufweis ähnlicher Fälle bei Thukydides eine kleine Änderung am Text vorgeschlagen, nämlich das »καὶ«, das unmittelbar dem »ὅτι« vorangeht, zu eliminieren. Auf diese Weise charakterisieren die Partizipien mehr die Verhaltensweisen der Philipper als das Motiv der Freude des Polykarp. Dieses Motiv würde allein durch den Satz ausgedrückt, der das »ὅτι« regiert.⁸³

Eine andere Erwähnung des Ignatius erscheint in Kapitel 9 des Briefes des Polykarp an die Philipper, wo Ignatius, Zosimus und Rufus erwähnt werden:

»So ermahne ich euch alle, dem Wort der Gerechtigkeit zu gehorchen und alle Geduld zu üben, die ihr ja vor Augen hattet, nicht nur an den seligen Ignatius, Zosimus und Rufus, sondern auch an den andern aus eurer Mitte, sowie an Paulus selbst und den übrigen Aposteln.«⁸⁴

⁷⁹ Vgl. Joly, ebd. 29.

⁸⁰ Vgl. Polykarp, Phil. 2, 3; 5, 2, in: SUC I, 250, 254.

⁸¹ Vgl. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, vol. 3, 323 n. 8; G. Pelland, »Le dossier des lettres d'Ignace d'Antioche«: À propos d'un livre récent, *ScEs* 32 (1980) 267.

⁸² Vgl. W. R. Schoedel, *Are the Letters of Ignatius of Antioch Authentic?*, in: *RelStR* 6 (1980) 199.

⁸³ Vgl. W. R. Schoedel, *Polykarp's Witness to Ignatius of Antioch*, in: *VigChr* 41 (1987) 1–10.

⁸⁴ Polykarp, Phil. 9, in: SUC I, 258f.

In dieser Passage werden drei Personengruppen unterschieden:

- a.) Ignatius, Zosimus und Rufus, die Philippi als Verurteilte auf dem Weg zum Martyrium passiert haben.
- b.) Andere Märtyrer von Philippi.
- c.) Paulus und die übrigen Apostel.

Diese Interpretation gefällt Joly natürlich gar nicht wegen der Konsequenzen, und so versucht er eine Lesart dieser Passage, die im Widerspruch steht zu allen gesicherten Daten. Doch kann man sich fragen, wozu eine ganz komplizierte Lesart ins Spiel bringen, wenn der Text mit den uns sonst bekannten Daten durchaus übereinstimmt? Nach der Auffassung Jolys bezieht sich das »τοῖς ἐξ ὑμῶν« nicht allein auf »ἄλλοις«, sondern auch auf Ignatius, Zosimus und Rufus, da diese Persönlichkeiten aus Philippi seien. Der erwähnte Ignatius ist also nicht der von Antiochien, sondern ein Mitglied der Gemeinde von Philippi.⁸⁵

Doch R. Joly bleibt dabei nicht stehen. Er möchte uns sogar davon überzeugen, dass die Briefe des Ignatius den Polykarpbrief an die Philipper als Inspirationsquelle voraussetzten. Diese will er in einigen Berührungspunkten zwischen dem Polykarpbrief und den Ignatianen ausfindig gemacht haben. Wenn Polykarp der Bearbeiter der Ignatianen gewesen wäre, hätte man den Einfluss der Ignatianen auf seinen Brief an die Philipper bemerken müssen. In einer Fußnote⁸⁶ gibt er sogar zu, dass Lightfoot⁸⁷ wie Harrison⁸⁸ nun aber das Echo der Ignatianen im Brief Polykarps herausgearbeitet haben. Joly zieht jedoch die entgegengesetzte Schlussfolgerung: Es ist der Fälscher, der sehr gut den Polykarpbrief an die Philipper kennt.

Resümieren wir schematisch alle Anstrengungen Jolys, um seine These zu begründen:

- Das Kapitel 13 des Briefes Polykarps ist eine Interpolation: auf diese Weise eliminiert er das allererste Zeugnis zugunsten des *Corpus Ignatianum*.
- Das Kapitel 1 ist auch interpoliert: auf diese Weise eliminiert er eine ganz klare Anspielung an Ignatius.
- Er legt eine komplizierte Lesart von Kapitel 9 vor, um zu zeigen, dass der hier erwähnte Ignatius nach Philippi gehört und nicht mit dem Ignatius von Antiochien verwechselt werden darf.
- Er bekräftigt, dass die Ignatianen keinen Einfluss auf den Brief Polykarps ausgeübt haben, dann jedoch gesteht er doch einen Einfluss zu; aber dies setze nicht die Kenntnis Polykarps von den Ignatianen voraus, sondern nur, dass der Fälscher den Brief Polykarps gekannt habe.

⁸⁵ Vgl. Joly, Le dossier, 30.

⁸⁶ Vgl. Joly, ebd. 31 Anm. 54.

⁸⁷ Vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers, vol. 1, 136.

⁸⁸ Vgl. Harrison, Polykarp's Two Epistles, 163–165.

Aber das sind doch zu viele Pirouetten angesichts der Tatsache, dass der Text keine Schwierigkeit bereitet, wenn der lateinischen Schlußsatz von Kapitel 13 nichts weiter darstellt als eine verunglückte Übersetzung des lateinischen Übersetzers.⁸⁹

B. Singularitäten des Szenariums:

Diese führen Joly zu einer Serie von Tatsachen, für die er keine andere Lösung findet als die Figur eines Fälschers. Zum Beispiel: Warum richtet Ignatius keinen Brief an seine Gemeinde zu Antiochien? Warum sind alle Briefe an Gemeinden in der Umgebung von Smyrna adressiert? Warum schreibt er gerade an diese Gemeinden und nicht an andere? Warum wendet er sich zu keinem Zeitpunkt an die anderen Gefangenen, die ihn auf der Reise begleiten? Warum erwähnt er Polykarp nicht in

⁸⁹ Es lässt sich zeigen, dass alle, die die Echtheit der Ignatianischen Briefe bestreiten, mit ihrer These am 13. Kapitel des Briefes von Polykarp an die Philipper scheitern. So ist es auch im Fall von R. M. Hübner (Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, ZAC 1 [1997] 48–50), der ohne weiteres den Thesen von R. Joly folgt. Da man von der Echtheit des 13. Kapitels des Briefes von Polykarp an die Philipper ausgehen kann, bleibt die von Hübner erarbeitete Hypothese ohne begründendes Fundament. Daher ist es gar nicht notwendig, die Versuche Hübners zu diskutieren, die die Briefe des Ignatius mit dem Denken Noets von Smyrna und den valentinianischen Gnostikern wie z.B. Ptolemäus in Verbindung bringen. Andere haben ja schon die Schwäche der Hypothese Hübners aufgedeckt, der diese auf nur noch einmal wiederholten Vermutungen aufbaut. (Vgl. dazu M. J. Edwards, *Ignatius an the Second Century: An Answer to R. Hübner*, ZAC 2 [1998] 16–25; G. Schöllgen, *Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus*, ZAC 2 [1998] 16–25; A. Lindemann, *Antwort auf die »Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien«*, ZAC 1 [1997] 185–194.)

Ich für meinen Teil möchte zwei Dinge einwenden:

1. Die Stellen von Eph. 7, 2 und Polyc. 3, 2, auf denen Hübner so stark insistiert, sind theologisch nicht parallel. Entgegen dem Augenschein beziehen sie sich auf zwei verschiedene Dimensionen des Geheimnisses Christi. Eph. 7, 2 bezieht sich nicht auf die Inkarnation des Logos, auf Gott, der Fleisch wird, sondern dort wird über die Vergöttlichung des Fleisches gesprochen, d.h. über das Fleisch, das Gott wird (vgl. dazu F. Bergamelli, *Cristo l'uomo perfetto in Ignazio di Antiochia* [Efesini 20, 1; Smirnesi 4, 2], in: *Studia Patristica XXVI*, Leuven 1993, 103–112).
2. Die Verbindung mit Noet oder mit Ptolemäus muss gezeigt werden entweder durch literarische Anleihen oder durch eine Abhängigkeit im Denken. Es lässt sich aber keines von beiden beweisen. Es ist gut möglich, dass man bei Autoren des 1. oder 2. Jahrhunderts – sowohl kirchlichen als auch heterodoxen – ihnen gemeinsame Ausdrücke findet. Das ist aber auch nicht besonders überraschend, da sie sich in einem gemeinsamen kulturellen Umfeld befinden. Diese gemeinsamen Begriffe werden jedoch für unterschiedliche, ja entgegengesetzte theologische Konzepte benutzt.

Zu den Thesen R. M. Hübners und seines Schülers Th. Lechner (*Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, Leiden 1999) stellt J. Gnilka (*Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg 2002, 216 Anm. 21) neuerdings fest: »Beide plädieren für eine Abfassung der Ignatiusbriefe zwischen 165–175 und für eine Fälschung. Beide stützen sich auf innere Kriterien, vornehmlich den Nachweis, daß die Briefe sich mit den gnostischen Valentinianern auseinandersetzen würden, deren Wirken in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt. Die Diskussion ist in vollem Gang und noch keinesfalls abgeschlossen. Unbefriedigend ist der historische Rekonstruktionsversuch Hübners. Ignatius, der Bischof von Antiochien, der in Rom gestorben ist, sei eine Fiktion, die an den im Polykarpbrief Kap. 9 erwähnten Ignatius anschließen würde. Der Fälscher der Ignatiusbriefe habe seinen Ignatius von den wilden Tieren verzehren lassen, damit man in Rom nicht nach seinem Grab sucht, das man doch nie gefunden hätte (69). Dagegen ist zu sagen, daß das Vorhandensein der Ignatiusbriefe ohne die Existenz des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochia nicht denkbar ist. Eine solche massive historische Fälschung mußte in Kleinasien und Rom erkannt und entlarvt werden. Auch muß man sich fragen, ob die Durchsetzung des »monarchischen Bischofsamtes« (zu welchen Zwecken auch immer) das Ziel der Ignatiusbriefe ist.«

dem Brief, den er an die Gemeinde von Smyrna schreibt? Diesen Fragen hält Joly die Feststellung entgegen, dass wir keinen einzigen Christen kennen, der *ad bestias* vor Mark Aurel verurteilt worden wäre.⁹⁰

Wie man leicht sieht, handelt es sich bei diesen Beobachtungen um *argumenta e silentio*. Doch führen sie nicht zu größerer Evidenz von Hypothesen, sondern legen nur offen, dass die heutige Forschung nicht in der Lage ist, alle Fragen zu beantworten, die wir aus unserer heutigen Mentalität heraus an diese Texte vor 1900 Jahren richten. Kein einziges Werk des Altertums ist frei von Problemen dieser Art. Die heutigen Forscher richten nämlich Fragen an die Autoren jener Zeit, die diese sich selbst nicht gestellt hatten. Sie schrieben eben nicht in der Absicht, den Forschern des 20. Jahrhunderts alles klarzumachen, was diese interessieren würde. Die Forschung muss bei ihren Fragen gelegentlich ihre Grenzen anerkennen. Sie kann dann nur langsam und sorgfältig weiterarbeiten. Der Mißbrauch des *argumentum e silentio* als Ausgangspunkt der Forschung und die Festlegung auf die Fälschung der Schriften wäre das Ende fast jeder Forschung zur antiken Literatur. Welches Werk könnte bestehen, wenn wir als einziges Kriterium anlegen, es müsse auf alle unsere Fragestellungen eine perfekte Antwort bereithalten? Man kann unmöglich an die antiken Autoren die Forderung richten, dass sich sie nach unseren Kategorien, unserem Geschmack, unseren Methoden, unseren Interessen oder unserer Neugier zu richten gehabt hätten.

C. Zitate:

Weiterhin glaubt R. Joly in den Ignatianen Zitate finden, die die traditionelle Datierung unmöglich machen. So weist Smyrn. 3, 2 ein *Logion* auf, das zur *Doctrina Petri* gehöre, eine Schrift, die man nicht vor 110 n. Chr. ansetzen könne.⁹¹ Doch Joly zeigt keinesfalls, dass es sich um ein Zitat aus diesem Werk handelt. Wie H. Köster gezeigt hat, kann man sich dies auch aus der mündlichen Tradition erklären, besonders wenn der Kontext berücksichtigt wird, in dem das *Logion* vorkommt.⁹² Ebenso findet Joly Gemeinsamkeiten zwischen Ignatius und *Pastor Hermae*. Daraus schließt er auf eine Abhängigkeit des Ignatius vom Autor des Hirten des Hermas. Den Beweis dafür bleibt er jedoch schuldig.

D. Wortschatz:

R. Joly versucht uns ebenso zu zeigen, dass der Wortschatz des *Corpus Ignatianum* die Zusammenstellung in der Mitte des 2. Jahrhunderts verrät. Das Kuriose ist dabei, dass er selbst feststellt: »Ich sehe nicht, welche linguistischen Kriterien belegen können, dass ein Werk eher aus dem Jahre 165 oder eher aus dem Jahre 110 unserer Zeitrechnung stammen soll.«⁹³ Desungeachtet versucht er dann doch genau dies mit Unterscheidungen und Entscheidungen wie den folgenden:

⁹⁰ Vgl. Joly, Le dossier, 40–52.

⁹¹ Vgl. Joly, ebd. 53f.

⁹² Vgl. H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, in: TU 65, Berlin 1957, 50.

⁹³ Joly, Le dossier, 62.

- Ignatius benutzt den Ausdruck »χριστιανισμός«, der vor den Apologeten nicht auftaucht. Für Joly klingt dieser Ausdruck deshalb sehr seltsam. Doch wenn Ignatius von Antiochien stammt, kann der Ausdruck kaum verwundern, denn »in Antiochia nannte man die Jünger zum erstenmal Christen« (Apg 11, 26). Es ist also nicht so besonders verwunderlich, wenn man gerade hier den Ausdruck »Christentum« geformt hätte.⁹⁴
- Außerdem erregt es Jolys Verwunderung, dass Ignatius den Ausdruck »εὐαγγέλιον« benutzt. Natürlich würde die Sache schwieriger, wenn im *Corpus Ignatianum* dieser Ausdruck für die geschriebenen Evangelien reserviert wäre. Doch gibt es keine Stelle, wo diese Bedeutung sich aufdrängt. Diejenigen, die diesen Text und Begriffe genauestens studiert haben, gehen ganz andere Wege der Auslegung.⁹⁵
- Im Polykarp-Brief 5, 1 wird der Begriff »ὁμλία« gebraucht, den Joly im technischen Sinn als *sermo* versteht. Warum aber? Der Kontext legt in keiner Weise eine Verwendung als *terminus technicus* nahe, sondern er besagt einfach predigen und sprechen.

E. Ämter:

Die Konzeption des Episkopates und der anderen Dienstämter, die wir in den Ignatianen finden, bietet nach Joly ein ganz isoliertes Zeugnis, wenn man beim traditionellen Abfassungszeitpunkt bleibt. Dagegen entspreche sie der Situation um 160 n. Chr.⁹⁶ Joly müsste aber zu Kenntnis nehmen, dass das Zeugnis des Ignatius ebenso 110 wie 160 n. Chr. isoliert ist. In der Tat kann kein einziger Beleg für die These beigebracht werden, der den Kampf um die Verschiebung der hierarchischen Konzeption auf das Jahr 160 n. Chr. rechtfertigt, die der Fälscher mit der Zusammenstellung der Briefe legitimieren wollte.

F. Gnosis:

Es steht außer Zweifel, dass sich in den Ignatianen häufige Ausdrücke von klarer gnostischer Färbung finden, obwohl sie, das ist festzuhalten, für ein eminent kirchliches Denken dienstbar gemacht werden. Darin stimmen wir mit Joly überein. Dennoch ist festzustellen: Es bleibt schwierig, genau festzustellen, bei welchem Stand der Entwicklung der Gnosis wir uns zeitlich befinden.⁹⁷ All diesen Schwierigkeiten zum Trotz geht Joly davon aus, dass es sich um einen expliziten Gnostizismus handelte, der mehr zum Jahr 165 als ins Jahr 110 hineinpasst.⁹⁸

⁹⁴ Vgl. R. E. Brown – J. P. Meier, *Antioche et Rome. Berceaux du Cristianisme*, Paris 1988, 59.

⁹⁵ Vgl. H. Köster, *Synoptische Überlieferung*, 60; J. Smit Sibinga, *Ignatius and Matthew*, *NovTest* 8 (1966) 263–83.

⁹⁶ Vgl. Joly, *Le dossier*, 84.

⁹⁷ Vgl. Joly, ebd. 88; Ch. Munier, *À propos d'Ignace d'Antioche*, *ReSR* 54 (1980) 73; P. Melloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*, Roma 1975, 93.

⁹⁸ Vgl. Joly, *Le dossier*, 91.

G. Viertes Makkabäerbuch:

R. Joly macht aufmerksam auf den Artikel O. Perlers, der an einigen Punkten eine Berührung zwischen dem vierten Makkabäerbuch und den Ignatianen feststellt.⁹⁹ Joly geht weit über die Schlussfolgerungen Perlers hinaus – bis zu der Annahme hin, der Autor der Ignatianen habe entweder ein Exemplar vom 4. Makkabäerbuch vor sich gehabt oder es gar auswendig gekannt. Damit meint er beweisen zu können, dass es sich beim *Corpus Ignatianum* um ein eindeutiges Beispiel einer »Schreibtischliteratur« handelt.¹⁰⁰ Doch Joly vermag nicht eine einzige Stelle in den Ignatianen anzugeben, wo er zweifelsfrei oder wenigstens wahrscheinlich belegen kann, dass etwas dem 4. Makkabäerbuch entnommen worden ist. Es kann uns nicht verwundern, dass es eine gewisse Anzahl von gemeinsamen Ausdrücken – aber nicht Passagen – gibt. Warum hat Joly vergessen, dass ausgerechnet das 4. Makkabäerbuch wahrscheinlich in Antiochien in Syrien um das Jahr 66 geschrieben worden ist?¹⁰¹ Deswegen kann es nicht erstaunen, wenn Ignatius das Werk kannte. Er mag es wegen seiner Mystik des Märtyrertums gelesen und geschätzt haben, denn das Thema des Buches ist »die Überlegenheit der Vernunft über die Schmerzen, die sogar die Prüfung des Martyriums bestehen lässt.«¹⁰² Auf diese Weise wendet sich der Beweis gegen Joly.

Zu fragen ist noch, wie man überhaupt auf die Idee kommen kann, dass die gequälten Einleitungen, mit denen die Ignatius-Briefe beginnen, eine reine Schreibtischliteratur darstellen solle? Dies zu beweisen wird schwer fallen.¹⁰³

H. Frühe Bezeugungen der Ignatianischen Briefe:

Joly interpretiert die alten Zeugnisse von den Ignatianen zu seinen Gunsten. Angeführt wurde schon das irenäische Zeugnis zugunsten von Ignatius, dessen griechische Version bei Eusebius von Caesarea belegt ist.¹⁰⁴ R. Joly zeigt sich aufs Äußerste verwundert, dass Irenäus nicht sagt, es handle sich um Ignatius, den Bischof von Antiochien und so folgert er:

»Irenäus hatte die Briefe in der Hand. Er hat sie gelesen während seines Aufenthaltes in Smyrna. Er hat die Beziehungen zu Polykarp gesehen und obwohl er Polykarp persönlich kannte, hat er zu dieser Zeit niemals von Ignatius gesprochen.«¹⁰⁵

Anstatt die Hinführung des Irenäus zum ignatianischen Text als eine redaktionelle Vorgehensweise anzusehen, lässt Joly seine Phantasie schweifen. W. R. Schoedel

⁹⁹ O. Perler, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte, in: RiAC 25 (1949) 47–71.

¹⁰⁰ Vgl. Joly, Le dossier, 95.

¹⁰¹ Vgl. A. Díez Macho, Apócrifos del Antiguo Testamento I: Introducción general, Madrid 1984, 211; M. López Salva, Introducción al libro IV de los Macabeos, in: A. Díez Macho, Apócrifos del Antiguo Testamento III, Madrid 1982, 123–26.

¹⁰² A. Díez Macho, Apócrifos I, 211.

¹⁰³ Wie wenig es sich bei den Briefen des Ignatius um eine Schreibtischliteratur handelt, kann bei V. Corwin nachgelesen werden (St. Ignatius and the Christianity in Antioch, New Haven 1960, 14–22).

¹⁰⁴ Vgl. Irenäus, haer. V, 28, 4, in: FC 8/V, 216f.; Eusebius, h.e. III, 36, 12, in: FC 8/V, 216.

¹⁰⁵ Joly, Le dossier, 101.

hat aufgewiesen, dass die Zitationsform des Irenäus von großer Autorität ist.¹⁰⁶ Und Antonio Orbe, zweifellos der beste Irenäus-Kenner, schrieb:

»War Irenäus verpflichtet zu sagen, dass es sich um Ignatius, den Bischof von Syrien handelte? Kontextentsprechend reichte es für seine These aus zu sagen ›*quidem de nostris*‹ (›*τις τῶν ἡμετέρων*‹), einer der vielen Märtyrer der Kirche ..., indem er ihn vorstellte als einen *Typus* des wahren Märtyrers, dem es fernlag, den grausamen Tod zu fliehen (wie die Valentinianer) oder ihn zu suchen aus Hass gegen das Fleisch und seinen Demiurgen (wie bei einigen Markioniten), so nahm er jubelnd die Verurteilung zum Tod durch wilde Tiere mit dem Ziel an, sich für Gastmahl Gottes vorzubereiten, der *im Fleisch* reines Brot geworden war. Irenäus wusste genau, um wen es sich handelte. (...)«¹⁰⁷

Man muss auch beachten, dass in der frühen christlichen Literatur keineswegs selten Zitate anderer Autoren eingeführt werden, ohne den zitierten Autor anzugeben.¹⁰⁸ Schoedel hat klargestellt, wie die Formulierung des Irenäus, mit der er seinen zitierten Autor einführt, in der paganen Literatur häufig verwendet wird ohne dass Zweifel aufkommen an der Authentizität der verwendeten Quellen.¹⁰⁹

Für noch problematischer hält Joly das Zeugnis des Origenes in der 6. Homilie über das Lukas-Evangelium.¹¹⁰ Doch Joly findet sofort die Lösung: es handle sich um eine Interpolation. Wiedereinmal erscheint der »*deus ex machina*«, der ihn aus allen Bedrängnissen erlöst.

Ein weiteres Schweigen vermag bei Joly einen tiefen Eindruck zu hinterlassen. Im Brief, den Polykrates, Bischof von Ephesus, an Papst Viktor schreibt, wird eine ganze Reihe von Bischöfen zitiert, unter denen Ignatius aber nicht vorkommt.¹¹¹ Weniger bedeutsam wäre dieses Schweigen Joly vorgekommen, wenn er nur zur Kenntnis genommen hätte, dass Polykrates nur Bischöfe von *Asia Minor* erwähnt, während Ignatius Bischof von Antiochien in Syrien war.

Ergebnis:

Nach all den Darlegungen und Auseinandersetzungen um die Ignatianische Frage bleibt uns nur, die Übereinstimmung mit Schoedel festzustellen, der den Argumenten, die gegen die Echtheit der Ignatianischen Briefe vorgebracht worden sind, jeden wissenschaftlichen Wert abspricht. Es gibt in den Briefen keinen Anachronismus,

¹⁰⁶ W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 1 n. 2. Diese Art und Weise des Irenäus Personen vorzustellen, findet sich auch bei Autoren wie Origenes. Vgl. dazu A. Orbe, *Teología de san Ireneo*, vol. II, Madrid – Toledo 1987, 184.

¹⁰⁷ Orbe, *Teología de san Ireneo*, vol. III, Madrid – Toledo 1988, 199.

¹⁰⁸ Klemens von Alexandrien kennt sehr gut den Brief des Klemens von Rom an die Korinther. An einigen Stellen zitiert er ihn sehr genau, an anderen läßt er die Quelle weg und manchmal verwechselt er den Brief mit dem des Ps.-Barnabas. Vgl. dazu *Stromata* I, 7, 38, 8; IV, 6, 32f; IV, 17, 105, 1; V, 12, 80, 1; VI, 8, 64, 3.

¹⁰⁹ Vgl. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 1 n. 2; vgl. dazu ebenso Orbe, *Teología de san Ireneo*, vol. III, 199f.

¹¹⁰ Vgl. Joly, *Le dossier*, 99.

¹¹¹ Vgl. Eusebius, h. e. V, 24.

der es verbieten würde, sie in den ersten Jahren des 2. Jahrhunderts anzusetzen.¹¹² Die Ablehnung der Echtheit der Ignatiusbriefe hat darum auch weniger mit objektiven wissenschaftlichen Gründen als vielmehr mit bestimmten ekklesiologischen Vorurteilen zu tun. Angelo di Berardino hat bezüglich J. Rius-Camps und R. Joly festgestellt:

»Aus verschiedenen Gründen bestreiten diese beiden Autoren diese (mittlere) Rezension. Gewiss, diese Briefe bereiten Probleme, doch die dafür gebotenen Lösungen sind nicht akzeptabel, weil sie Unterstellungen enthalten, auf die dann später die Rekonstruktionen errichtet werden. Viele Schwierigkeiten haben ihren Grund in unserer Unkenntnis der Verhältnisse in den christlichen Gemeinden in dieser Epoche. Wenn wir die Authentizität dieser Briefe leugnen, trennen wir sie davon ab, ohne eine Lösung anzubieten.«¹¹³

¹¹² Vgl. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 7.

¹¹³ A. D. Berardino, *Tendenze attuali negli studi patristici*, in: A. Quarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, 59.

Evolution und Schöpfung / ((eine nicht ausgestandene Kontroverse

Von Helmut Müller, Koblenz

A. Eine nicht ganz ernst gemeinte Vorbemerkung: Die Wiederaufnahme der Vaterschaftsklage – Kinder Gottes oder Kinder des Alls?

Die Klage auf Vaterschaft scheint im vorletzten Jahrhundert endgültig zuungunsten Gottes entschieden worden zu sein. Laplace äußerte sich schon zu Beginn des Jahrhunderts gegenüber Napoleon, daß er die »Hypothese Gott« für die Erklärung der Welt nicht mehr benötige; und gegen Ende des Jahrhunderts hatte Haeckel für die Vaterschaft Gottes nur das spöttische Etikett »gasförmiges Wirbeltier« übrig. Feuerbach, Marx und Freud entlarvten die von religiösen Menschen geglaubte Ähnlichkeit der Kinder mit dem Vater als Projektion, elende Sehnsucht und infantile Illusion der vermeintlichen Kinder. Mit der Ausweitung der Evolutionstheorie auf die Astrophysik wurde dann schließlich das Weltall der Vaterschaft bezichtigt, ein Vater allerdings, der sich um seinen Nachwuchs herzlich wenig kümmert, wenn man Jacques Monod glauben mag: »Der Alte Bund ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus der er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben.«¹ Stimmen von Theologen, daß Gott doch der Vater ist, sind nie verstummt. Aber auch Theologen konnten sich den eindrucksvollen Ergebnissen des modernen naturwissenschaftlichen Vaterschaftstestes nicht ganz entziehen. Gewöhnlich bestehen sie zwar weiterhin darauf, daß Gott der Vater sei, müssen aber zugeben – je nach Einstellung mehr oder weniger freudig – daß die nun einmal in die Welt gesetzten Sprößlinge vom Weltall zumindest in Pflege genommen seien.

In jüngerer Zeit² bekommen die in Bedrängnis geratenen Theologen jedoch Unterstützung von ungewohnter Seite. Insbesondere angelsächsische Naturwissenschaftler, die ehemals für die Vaterschaft des Alls plädiert hatten, sind unsicher geworden. Die grandiose Unwahrscheinlichkeit, daß es den letzten Sprößling Homo sapiens sapiens überhaupt gibt, und seine geringe Ähnlichkeit mit einer Milchstraße und noch weniger mit dem Großvater »Big Bang« haben John D. Barrow und Frank J. Tipler nachdenklich gemacht. Sie suchen in ihrem Buch *The anthropic Cosmolo-*

¹ Monod, Jacques: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München 1975, S. 157.

² Vgl. dazu Davies, Paul: Gott und die moderne Physik. München 1986 oder Frank J. Tipler: Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten. München, Zürich 1994.

gical Principle³ nach einer Erklärung und postulieren ein »anthropisches Prinzip«⁴, d. h., sie nehmen Maß am Menschen und tragen dieses Maß immer weiter in die anthropologische, biologische, vor allen Dingen aber auch kosmologische Vergangenheit. Wen wundert's, wenn einer von beiden, nämlich Frank J. Tipler⁵ aufgrund dieser Ahnenforschung schließlich – salopp gesagt – wieder beim lieben Gott landet. An dieser Stelle wird jedoch sofort das kontinentaleuropäische Anthropomorphismus-Verbot ins Feld geführt, zuerst von Feuerbach formuliert. Das Verbot paßt nicht so sehr auf die Thesen von Tipler, dafür aber um so mehr auf das Kaufinteresse der Leser seines Buches⁶. Ein Vater über den Sternen ist lt. diesem Verbot doch wohl nur der Wunschphantasie des armen Waisenkindes entsprungen, das sich aufgrund seiner hiesigen Unbehaustheit wenigstens eine Behausung über den Sternen wünscht. Gott ist dann bloß ein in die Transzendenz gehobener Anthropomorphismus. Ist damit aber schon die bestehende Ähnlichkeit erklärt? Könnte es nicht sein, daß Gott nicht anthropomorph, sondern der Mensch theomorph ist?

B. Die theologisch/naturwissenschaftliche Kontroverse: Eine Schlachtfeldbeschreibung

Die Evolutionstheoretiker sind der Auffassung, daß die Theologen mit der schweren Artillerie ihrer Schöpfungstheologie in naturwissenschaftliches Gebiet einmarschieren, wo sie nichts zu suchen haben. Die Theologen glauben umgekehrt, daß die Evolutionstheoretiker in einem Gelände mit philosophisch-theologischen Untiefen operieren, wofür sie nicht ausgerüstet seien. So sehen die Frontlinien aus. In einem Krieg ist es gewöhnlich so, daß nur die Soldaten an der vordersten Front und die Generäle wissen, was vorne geschieht. In der Etappe und zu Hause ist man auf Kriegsberichterstatter angewiesen. In dieser Situation befinden sich häufig Religionslehrer an der Schule⁷. Glaubt man nun dem Biologielehrer oder dem Religionslehrer? Vor-

³ Barrow, J. D./Tipler, F.J. *The anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986. Vgl. a. Breuer, Reinhard: *Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturwissenschaften*. München 1981.

⁴ Reinhard Breuer unterscheidet in seinem Buch ein schwaches anthropisches Prinzip von einem starken anthropischen Prinzip: »Weil es in diesem Universum Beobachter [Menschen] gibt, muß das Universum Eigenschaften besitzen, die die Existenz dieser Beobachter zulassen« (schwaches anthropisches Prinzip nach Robert H. Dicke, Physiker aus Princeton). »Das Universum muß in seinen Gesetzen und in seinem speziellen Aufbau so beschaffen sein, daß es irgendwann unweigerlich einen Beobachter hervorbringt.« (Starkes anthropisches Prinzip nach Brandon Carter, Physiker, Meudon/Paris). Vgl. Breuer, S. 24.

⁵ Vgl. Tipler, a. a. O.

⁶ Tiplers Buch verdient sicherlich nicht die Aufmerksamkeit, die ihm nach seinem Erscheinen weltweit zugekommen ist. Vgl. dazu: Löw, Reinhard: *Die neuen Gottesbeweise*. Augsburg 1994. S. 163–189. Die Sehnsucht nach einem Zuhause, nach Unsterblichkeit, nach einem Vater über den Sternen und der Wunsch nach naturwissenschaftlicher Gewißheit über diese Sehnsüchte hat wohl so viele Leser (im Erscheinungsjahr in Deutschland alleine drei Auflagen) nach dem Buch greifen lassen.

⁷ Der Verfasser erinnert sich an eine heftige Konfrontation mit einem Biologielehrer während seiner Referendarzeit in Mülheim/Baden, in der er die Schüler einer zehnten Klasse dieses Biologielehrers in Erstaunen setzen konnte, als er ihnen demonstrierte, daß auch Naturwissenschaftler (z. B. E. Blechschmidt) das biogenetische Grundgesetz als falsifiziert ansahen. Die Schüler konnten gar nicht begreifen, daß auch Biologeschulbücher Gegensätzliches lehren konnten. Bis dato glaubten sie, daß es so etwas nur in »Reli« gäbe.

ausgesetzt der Religionslehrer hat nicht kapituliert und ist auf die Position des Biologielehrers eingeschwenkt. Zurück zur Schlacht. Die Meldungen von der Front der Evolutionstheoretiker lauten: Wir haben das Gelände mit dem schweren Pioniergerät der Evolutionstheorie⁸ völlig unter Kontrolle, mittels Mutation, Selektion und Isolation ist es uns gelungen, Pontonbrücken über die philosophisch-theologischen Untiefen zu schlagen. Der Gegner ist vernichtet.⁹ Mit dieser Kriegsberichterstattung hält man die Leute in der Etappe bei guter Laune. Einem unabhängigen Beobachter bietet sich jedoch ein ganz anderes Bild: Die besten Generäle laufen verzweifelt hin und her und raufen sich schier die Haare, weil die Pontonbrücken immer wieder im Morast versinken. Selbst Charles Darwin, der Anführer des Feldzuges, gesteht in einem Brief von der Front an seinen Freund Asa Gray: »Der Anblick einer Feder in einem Pfauenrad, macht mich, wenn immer ich sie sehe, krank!«¹⁰ Der Lehrer von Konrad Lorenz, Oskar Heinroth, scheint dagegen resigniert zu haben und findet für das gleiche Phänomen nur noch bitteren Spott: »Die Feder des Argusfasans ist nächst dem Arbeitstempo des modernen Menschen die dümmste Entwicklung der innerartlichen Evolution.«¹¹ Und Konrad Lorenz selbst am Kaminfeuer rückblickend auf seine Zeit an der Front und anlässlich des 80. Geburtstages von Karl R. Popper zu diesem: »Ich habe lange Jahre in einem großen, ich möchte sagen, in einem verzweifelten Pessimismus geglaubt, was Jacques Monod glaubt, daß reiner Zufall am Werk ist. Aber das ist nicht wahr, das ist schon für die molekularen Vorgänge nicht wahr. Ich verstehe den Manfred Eigen nicht ganz, weil ich ein schlechter Mathematiker bin, aber er sagt mir: Schon im molekularen Bereich spielt sich etwas ab, was einen *merkwürdigen Richtungssinn* in sich hat. Es geht im allgemeinen nach oben, aber im einzelnen ist alles zufallsbedingt. Daß plötzlich ein Säugetier wieder ein Wassertier wird, ein Wal oder Delphin, daß also der Kurs in einem ganz scharfen Winkel gewechselt wird, das ist unvorhersehbar und unvorhersehbar«. Und als dann schließlich noch ein dritter Gesprächspartner nachhakt: »Wie kann aus der Notwendigkeit und aus dem Zufall, der nur ein Irrtum ist, wie kann also aus zwei Stumpfsinnigkeiten der Feuersturm des Lebens und des Geistes entstehen?«, gesteht Lorenz als pensionierter Frontgeneral dann ein: »Ja, das möchte ich auch gerne wissen.«¹² Selbst für einen in seinem Atheismus so sicheren Autor wie Stephen Hawking, stellt sich letzten Endes die Frage: »Auch wenn die Wissenschaft möglicherweise das Problem zu lösen vermag, wie das Universum begonnen hat, nicht beantworten kann sie die Frage:

⁸ Die »Theorie« der Evolution verdankt sich – wenn sie von Naturwissenschaftlern vertreten wird nahezu ausschließlich einer Wissenschaftstheorie popperscher Provenienz, vgl. dazu exemplarisch: Wächtershäuser, Günter: Die Entstehung des Lebens. In: Unter jedem Stein ein Diamant. Struktur – Dynamik – Evolution, hg. v. Ernst-Ludwig Winnacker u. a., Stuttgart/Leipzig 2001, S. 15–23.

⁹ So etwa Franz M. Wuketits, wenn er der Auffassung ist, »daß die Evolutionslehre den Schöpfungsglauben verabschiedet« habe. Ders. in Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie. Darmstadt 1984, S. 50.

¹⁰ Darwin, Charles: C. Darwin to Asa Gray, 3. April 1860. In: F. Darwin (Hrsg): The life and letters of Ch. Darwin, Vol. II. New York 1959, S. 90: »The sight of a feather in a peacocks tail, whenever I gaze it, makes me sick!«

¹¹ Zit. in Lorenz, Konrad: Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München 1973, S. 33.

¹² Vgl. Popper, K.R./Lorenz, K.: Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch mit den Texten des Wiener Popper-Symposiums München/Zürich 1985 S. 16f.

Warum macht sich das Universum die Mühe zu existieren? Ich kenne die Antwort nicht.«¹³

Das schwere Pioniergerät der Evolutionstheorie hat offenbar also doch nicht die philosophisch-theologischen Untiefen überwinden können. Das ist allerdings noch nicht bis in die Etappe in den Biologieunterricht, ja nicht einmal in die Mehrzahl der naturwissenschaftlichen Fakultäten vorgedrungen.¹⁴ Leider reden nur einige der wirklich Großen etwas verschämt und vornehmlich auf dem Altenteil darüber, oder aber die Rebellen Joachim Illies, Adolf Portmann, Wolfgang Kuhn, Bruno Vollmert und andere, die schon mal mit dem schweren Pioniergerät im Morast versunken oder steckengeblieben sind.

Doch die andere Seite der Front, die Schöpfungstheologen haben keinen Grund zu jubilieren und den in die Untiefen geratenen Gegner mit ihrer schweren Artillerie Schöpfungstheologie in Grund und Boden zu schießen. So schlecht ist die Evolutionstheorie gar nicht. Das Pioniergerät läßt sich nämlich aufbessern, wenn das, was Lorenz diesen »merkwürdigen Richtungssinn« genannt hat, beachtet wird. Was Lorenz als Empiriker des letzten Jahrhunderts Richtungssinn gezwungen war festzustellen, hat Thomas als Mensch des Mittelalters und Theologe »Lenkung« genannt, oder Teilhard de Chardin »zunehmende Komplexität«. Insofern sollten sich also Naturwissenschaftler und Theologen nicht bekriegen, sondern vielmehr darüber nachdenken, wie dieser *orthogenetische Faktor*, der in beiden Wissenschaften auftaucht, zu behandeln ist.

C. Ein geschichtlicher Rückblick:

Die Urkontroverse von 1860 – doppelter Sündenfall und Fluch

Es begann im vorletzten Jahrhundert. Die berühmteste Auseinandersetzung fand 1860 in England statt. Die Kontrahenten waren der glühende Darwinist Thomas Henry Huxley und der anglikanische Bischof von Oxford Samuel Wilberforce, genannt »Soapy Sam«. Um sich die Spannung der Auseinandersetzung vor Augen zu führen, zitiere ich aus der meist kolportierten Version:

»Der Raum war bis zum Ersticken überfüllt ... Die Fenster entlang der Westseite, durch die Licht in den Raum fiel, waren mit Damen besetzt; ihre weißen Taschentücher, die am Ende der Rede des Bischofs flatterten und wehten, waren eine unvergeßliche Dreingabe zum Beifall der Menge.« – »Der Bischof sprach eine halbe Stunde lang, und machte dabei Darwin und Huxley entschieden lächerlich; dann wandte er sich an Huxley, der mit ihm auf dem Podium saß. Mit eisigem Sarkasmus stellte er

¹³ Hawking, Stephen: Einsteins Traum. Expeditionen an die Grenzen der Raumzeit. Reinbek 1994, S. 96.

¹⁴ So kann z. B. der berühmte Harvard-Biologe Ernst Mayr noch 1979 sagen: »Die von den Darwinisten postulierten natürlichen Ursachen bedeuteten für alle praktischen Zwecke eine völlige Trennung von Gott und Schöpfung. Das neue Erklärungsmodell ersetzte die teleologische Planung durch den vom Zufall diktierten Vorgang der natürlichen Auslese.« Ernst Mayr, Evolution und die Vielfalt des Lebens. Berlin 1979, S. 159.

seine berühmte Frage: Was Huxley behaupten wolle – stamme er nun über seinen Großvater oder seine Großmutter vom Affen ab? ... Auf die Frage des Bischofs hin hatte Huxley dem überraschten Wissenschaftler, der neben ihm saß, aufs Knie geklopft und geflüstert: »Der Herr hat ihn mir in die Hand gegeben ...« [Huxley] stürzte sich auf die Argumente, die Wilberforce angeführt hatte ... Er arbeitete sich bis zu ihrem Höhepunkt vor und rief aus, er empfinde keine Scham, weil er einen Affen als Vorfahren habe, aber er schäme sich für einen geistreichen Mann, der sich mit wissenschaftlichen Fragen beschäftige, von denen er nichts verstehe. Damit hatte Huxley eigentlich gesagt, ein Affe sei ihm als Vorfahr lieber als ein Bischof, und unter den Zuhörern herrschte Zweifel, was er gemeint hatte.

Im Saal erhob sich ein Aufruhr. Männer sprangen auf und protestierten lautstark gegen diese direkte Beleidigung des Geistlichen. Admiral Fitz Roy, der frühere Kapitän der »Beagle«, schwenkte eine Bibel und rief in das Getümmel hinein, dieses Buch und nicht die Schlange, die er auf seinem Schiff beherbergt habe, sei die wahre und unantastbare Autorität ...

Damit waren die Fronten abgesteckt. Von jener Stunde an sollte der Streit über die weltanschauliche Grundfrage, die Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Religion unvermittelt anhalten.«¹⁵

Der berühmte Harvard-Biologe Stephen Jay Gould hat nachgewiesen, daß diese Version nicht den Tatsachen entsprach. Er fand heraus, daß der Bischof das Duell rhetorisch gewonnen hatte, aber in der Sache gegen einen ganz unbekanntem jungen englischen Wissenschaftler namens Joseph Hooker verloren hatte. Hooker konnte nachweisen, daß Wilberforce Darwin in wesentlichen Punkten gar nicht richtig verstanden hatte. Das interessiert an dieser Stelle jedoch nicht, es interessiert hier nur die Art und Weise, wie Theologen und Evolutionstheoretiker zu Beginn der Auseinandersetzung miteinander umgegangen sind.

Als Wilberforce 1873 [13 Jahre nach der Diskussion] an Kopfverletzungen starb, die er sich bei einem Sturz vom Pferd zugezogen hatte, soll Huxley (der Überlieferung zufolge) bemerkt haben: »Ein einziges Mal ist sein Kopf mit der Realität in Berührung gekommen, und schon waren die Folgen tödlich.«¹⁶ Huxley hält offenbar nichts von »De mortuis nil nisi bene«, über die Toten sprich nur gut.

Gould schreibt insgesamt zum Konflikt der beiden:

»Die Geschichte hat das Zeug zum Musterbeispiel, weil Huxley und Wilberforce in der offiziellen Version keine Menschen sind, sondern Symbole, Stellvertreter in einem Grundsatzstreit: Religion kontra Wahrheit, Dunkelheit kontra Licht. Alle Menschen haben einen blinden Fleck, und sei ihr Horizont noch so weit. Thomas Henry Huxley war der beredteste Fürsprecher, den die Evolutionstheorie jemals hatte. Aber seine starke Kirchenfeindlichkeit verleitete ihn zu einer kompromißlosen Meinung über die institutionalisierte Religion, die in seinen Augen der Feind der Naturwissenschaft war. Verbündete unter den Angehörigen des Klerus zu haben, war

¹⁵ Nach Leonhard Huxley, in: Gould, Stephen Jay, Bravo Brontosaurus. Die verschlungenen Wege der Naturgeschichte, Hamburg 1994, S. 448 u. 447.

¹⁶ Gould, S. 460.

für Huxley nicht vorstellbar. Konservative Kirchenleute wie Wilberforce waren für ihn schlicht und einfach Feinde; und die liberalen hatten in seinen Augen nicht den Mut, dem abzuschwören, was sich durch Tatsachen und Logik als falsch erwiesen hatte, als sie sich damit herumschlügen, die unwiderleglichen Befunde der Naturwissenschaften mit ihren Vorstellungen vom Übernatürlichen in Einklang zu bringen. Huxley schrieb 1887 über diejenigen, »deren Geschäft es anscheinend ist, das Schwarz der Dogmen und das Weiß der Naturwissenschaft zu der farblosen Tinte zu vermischen, die sie liberale Theologie nennen«. Er betrachtete sein Jahrhundert als Schlachtfeld für den Kampf zwischen Naturwissenschaften und institutionalisierter Religion – und er war sehr stolz auf die vielen Kerben in seinem Gewehrkolben.«¹⁷

Beide Disziplinen – die Naturwissenschaften aber auch die Theologie – begingen 1860 die Ursünde ihrer Disziplinen, weil sie die Grenzzäune der jeweils anderen nicht respektierten. Wie ein Fluch scheinen diese Übertretungen noch heute die Auseinandersetzungen zu prägen.

Zu Beginn des Jahrhunderts war der Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaft auch in Deutschland ähnlich scharf. Vor allem Ernst Haeckel ließ keine Gelegenheit aus, wahre Kübel von Spott über kirchliche Positionen auszugießen. Er nannte Gott ein »gasförmiges Wirbeltier« und ließ sich 1906 von einer monistischen Synode zum Gegenpapst krönen.

Kein Wunder, daß die Vertreter der Evolutionstheorie von Pius X. zu den Modernisten gezählt wurden und katholische Geistliche von 1910–1967 einen Antimodernisteneid leisten mußten.

Auch die deutsche Vergangenheit müßte davor warnen, die Evolutionstheorie unbesehen so zu übernehmen, wie sie heute allgemein im Biologieunterricht an unseren Schulen gelehrt wird. Die nationalsozialistische Ideologie der Herrenrasse ist auf dem Boden der Evolutionstheorie gewachsen, Euthanasie, Vernichtung unwerten Lebens, Rassenreinheit gehören in die gleiche Reihe.

Stephen Jay Gould hat jedoch darauf hingewiesen, daß schon der deutsche Militarismus des 1. Weltkrieges ohne die Ideologie der Evolutionstheorie nicht zu denken gewesen wäre. Er berichtet von dem amerikanischen Insektenforscher Vernon Kellogg, der während des 1. Weltkriegs Zugang zum deutschen Generalstab in Belgien hatte:

»Während des 1. Weltkriegs, als die USA offiziell neutral waren, wurde Kellogg hoher Funktionär einer internationalen, nicht von Widerstandskämpfern getragenen Organisation zur Befreiung Belgiens, die offiziell von Deutschland »geduldet« wurde. In dieser Eigenschaft war er als einziger Amerikaner dem deutschen Generalstab zugeordnet. Jeden Abend hörte er Tischgesprächen und Diskussionen der höchsten Militärbefehlshaber Deutschlands zu, manchmal war sogar der Kaiser selbst anwesend. Headquarters Nights ist Kelloggs Bericht über diese Wortwechsel. Er kam als Pazifist nach Europa, aber als er in seine Heimat zurückkehrte, war er entschlossen, daran mitzuwirken, den deutschen Militarismus mit Gewalt zu zerstören.

¹⁷ Gould, S. 462.

Vor allem war Kellog entsetzt darüber, wie diese Offiziere, von denen viele vor dem Krieg Universitätsprofessoren gewesen waren, die Kriegführung und die deutsche Vormachtstellung rechtfertigten. Sie griffen dafür nicht nur zu einer evolutions-theoretischen Erklärung, sondern befürworteten eine besonders rohe Form der natürlichen Selektion, die sie unerbittlichen, blutigen Kampf beschrieben:

›Professor von Flausen ist Neodarwinist wie die meisten deutschen Biologen und Naturphilosophen. Der Glaube an die Allmacht einer natürlichen Selektion, die sich auf gewaltsamen Konkurrenzkampf gründet, ist das Evangelium der deutschen Intellektuellen; alles andere betrachten sie als Illusion und Ketzerei ... Dieser Kampf muß sich nicht nur fortsetzen, weil das den Naturgesetzen entspricht, sondern er sollte so weitergehen, daß dieses Naturgesetz auf seine grausame, unausweichliche Weise zur Erlösung der menschlichen Spezies führt ... Die Gruppe von Menschen, die sich auf der am weitesten fortgeschrittenen Evolutionsstufe befindet ... sollte den Kampf ums Dasein gewinnen, und dieser Kampf sollte genau so ablaufen, daß die verschiedenen Typen geprüft werden und daß der Beste nicht erhalten bleibt, sondern eine solche Stellung erlangt, daß er seine Art der gesellschaftlichen Organisation – seine Kultur – anderen aufzwingen oder diese anderen auch zerstören kann. Solchen bedrückenden Argumenten sah ich mich im Hauptquartier gegenüber ... Nimmt man doch noch die Annahme hinzu, daß die Deutschen jene auserwählte Rasse sind und daß demnach die deutsche Struktur von Gesellschaft und Politik die auserwählte Art menschlichen Gemeinschaftslebens darstellt, dann steht eine Mauer aus Logik und Überzeugung vor einem, gegen die man mit dem Kopf anrennen, die man aber niemals niederreißen kann – jedenfalls nicht mit dem Kopf. Man sehnt sich nach den Muskeln Samsons.«¹⁸

Der berühmteste Gefreite des 1. Weltkriegs, Adolf Hitler, hat offenbar auf den Schlachtfeldern Nordfrankreichs seine Lehrmeister gefunden. In Gesprächen mit dem deutschen Exilpolitiker Hermann Rauschning kündigt er an, was er nachher verwirklicht: »Wir haben die Pflicht zu entvölkern, wie wir die Pflicht der sachgemäßen Pflege der deutschen Bevölkerung haben. Es wird eine Technik der Entvölkerung entwickelt werden müssen. Was heißt entvölkert, werden Sie fragen. Ob ich ganze Volksstämme beseitigen wolle? Jawohl, so ungefähr, darauf wird es hinauslaufen. Die Natur ist grausam. Darum dürfen wir es auch sein. (Hervorhebung v. m.) ...«¹⁹

Auch in den letzten Jahrzehnten bis in die Gegenwart wird die Evolutionstheorie noch mit einem dezidierten Atheismus vertreten. Beispiele sind Jacques Monod²⁰, der berühmte französische Chemienobelpreisträger mit seinem Buch »Zufall und Notwendigkeit«, der Promoter der evolutionären Erkenntnistheorie Gerhard Vollmer²¹, der Amerikaner und Begründer der Soziobiologie E. O. Wilson²² und der englische

¹⁸ Gould, S. 490f.

¹⁹ Zit. in: Safranski, Rüdiger, Das Böse oder das Drama der Freiheit, München 1997, S. 282.

²⁰ Vgl. dazu Anm. 1.

²¹ Vollmer, Gerhard: Bin ich ein Atheist? In: Dahl, Edgar (Hg.): Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum. Goldmann 1995, S. 16–32.

²² Wilson, Edward, O.: Religion – eine List der Gene? In: ebd. S. 84–108.

Bestsellerautor Richard Dawkins²³. Zwei Kostproben, zuerst Wilson, ein Ausspruch, der Theologen eigentlich hellhörig machen müßte: Wilson ist der Auffassung, daß man das Religiöse nie werde verbannen können, es gäbe immer genügend dumme Menschen, die an so etwas glauben. Seine große Hoffnung seien allerdings die Theologen.²⁴ Und Dawkins schließlich schreibt, er könne gar nicht verstehen, wie man vor dem Jahre 1859 hätte Atheist sein können. Erst mit der Evolutionstheorie könnte man die Vielfalt der Schöpfung jetzt ohne Gott erklären²⁵.

Neben diesen dezidierten Atheisten gibt es eine Mehrheit von gänzlich an Religion Uninteressierten oder aber religionsfreundliche Agnostiker, wie Hoimar von Ditfurth, Carsten Bresch, Rupert Riedl, Wolfgang Wickler, Ernst Mayr und Manfred Eigen.

Kirchlicherseits ist man mit Ausnahme Roms total umgeschwenkt. Der Münchner Dogmatiker Peter Neuner beispielsweise scheint von Mayr, Dawkins, Wuketits, Vollmer, Wilson u. a. noch keine Zeile gelesen zu haben, wenn er noch 1998 schreibt: »(Die Naturwissenschaften) treten heute in aller Regel nicht mehr mit dem Anspruch auf, alle Welt- und Lebensrätsel zu lösen. Sie verstehen sich als ein methodisch begrenzter und geregelter Zugang zur Wirklichkeit, beanspruchen aber nicht mehr, die Wirklichkeit als ganze mit ihrer Methode zu erfassen ... Naturwissenschaften widersprechen nicht mehr der Aussage, daß es neben dem, was ihrer Methode zugänglich ist, auch andere Aspekte der Wirklichkeit geben kann, die nicht weniger entscheidend sind für unser Leben.«²⁶ An vielen katholischen Akademien geben sich Agnostiker die Klinke in die Hand. Der Verfasser selbst war Zeuge, wie einer dieser Agnostiker, der sich eher als Atheist sieht, nämlich Gerhard Vollmer²⁷, sagte, an katholischen Akademien sei jetzt ein freundliches Klima für seine Gedanken. Das Thema »Alles ist Egoismus«²⁸ unter dem Oberthema »Alles ist Evolution« wurde auf der gleichen Tagung unverständlicherweise mit großem Beifall quittiert. Es ist schier unbegreiflich, wie Menschen, die an einen Gott der Liebe glauben, gleichzeitig einer These zustimmen können »Alles ist Egoismus«. Die Wortmeldung des Freiburger Verhaltensbiologen Bernhard Hassensteins auf der Tagung gegen diese verallgemeinernde All-Aussage ging gänzlich unter. Spätestens hier sollte klar werden, daß Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie nicht einfachhin miteinander vereinbar sind. Rom hat hier gegen besagte katholische Akademien recht.

²³ Vgl. dazu: Dawkins, Richard: *Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus.* München 1987.

²⁴ Zit. in: Löw, Reinhard: *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994. S. 132.

²⁵ Dawkins, S. 18.

²⁶ Peter Neuner: *Wissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube. Etappen auf dem Weg ihrer Begegnung.* In: Johann Dorschner (Hg.). *Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie.* Regensburg 1998, S. 113.

²⁷ Vollmer ist Mitautor des Buches »Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum«. Goldmann 1995.

²⁸ Ein dem liberalen Umfeld angehörender evangelischer Christ sagte während eines Tischgesprächs, er liebe diese unorthodoxen Auseinandersetzungen, gestand aber zu, daß seine Frau die Veranstaltungen besagter Akademie boykottiere, weil sie zutiefst unchristlich seien. Das Urteil der einfachen Frau ist sicherlich zu hart, aber sie markiert eine Tendenz, die nachdenklich machen sollte.

Auch die liberale Wirtschaftstheorie arbeitet mit dem Evolutionsgedanken: Gesunde, starke Wirtschaftsunternehmen bleiben am Markt, schwache verschwinden. Der Staat solle sich gefälligst heraushalten und keine negative Auslese betreiben.²⁹

Aufhorchen lassen sollte aber eine Argumentationsstruktur, die Leben, wie bei den Nationalsozialisten, wieder relativiert mit Berufung auf biologische Argumente. Gewöhnlich wird zwar der biologische Reduktionismus dieser Position weit von sich gewiesen, schaut man jedoch genauer hin, wird er, trotz aller Immunisierungsstrategien, dennoch kenntlich. Ein Beispiel für einen in brillanter Rhetorik vorgetragenen biologischen Reduktionismus ist die Rede des vorletzten Präsidenten der Max-Planck-Gesellschaft Hubert Markl³⁰ vom 22. Juni 2001 in Berlin. Um einem platten Reduktionismus zu entgehen, bringt Markl Freiheit und Verantwortung des Menschen ins Spiel. Im Laufe der Evolution sei der Mensch aus »genetischem Naturzwang« entlassen worden und zu »Freiheit von Urteil und Handeln« fähig geworden: »... es entspricht durchaus einer konsistenten Argumentation in der Begründung menschlicher Verantwortung und menschlicher Kultur, daß der im Laufe seiner Evolution zu Freiheit von Urteil und Handeln aus genetischem Naturzwang entlassene Mensch tun kann, was die Natur im Tierreich sonst durch genetisches Programm erledigt, wenn er es richtig findet.«³¹ (Hervorhebung v. m.) Markl meint die »natürliche Selektion von genetisch schadhafte Keimen im Mutterleib« als Argument nehmen zu können, in der Präimplantationsdiagnostik dasselbe tun zu dürfen, nämlich auch erbgeschädigte Embryonen auszuwählen. Formal entgeht er zwar einem naturalistischen Fehlschluß, wenn er aus dem »Ist« der Selektion kein zwangsläufiges »Soll« resultieren lassen will. Er ersetzt das *Zwangsläufig* aber durch »wenn er (der Mensch) es richtig findet« und selektiert dann doch wie die Natur. Hubert Markl ist ein kluger Mensch und merkt natürlich die Nähe seiner Argumentation zu der der Nationalsozialisten, so daß er sich genötigt fühlt, sich abzugrenzen: »Ich bestehe aber darauf, dass zwischen

²⁹ Vgl. dazu: Hayek, Friedrich August von: Evolution und spontane Ordnung. Zürich 1983.

³⁰ Markls Abwehr des biologischen Reduktionismus ist ein rhetorisches Glanzstück: »Es ist nämlich vermutet worden, wir Biologen versuchten mittels solcher Begriffsverschiebung und -erweiterung das ganze Feld dessen, was Lebewesen tun oder hervorbringen – von Mikroben, Pflanzen und Tieren bis zum Menschen – als biologisches Erklärungsterritorium zu besetzen, sozusagen vom Faulschlamm bis zur Sixtinischen Madonna, wobei der bioevolutionäre Prozeß natürlicher Lebenskreativität gleichsam lückenlos in den kulturevolutionären Prozeß menschlichen Geschichtshandelns übergeht, so daß den Biologen wie Midas alles, was sie anfassen, durch den Zauberstab der Evolution zum Gold einer allgemeinen Lebenswissenschaft wird.« Markl, Hubert: Freiheit, Verantwortung, Menschenwürde: Warum Lebenswissenschaften mehr sind als Biologie, abgedruckt in der FAZ vom 25. 6. 2001. Alle Zitate im Text beziehen sich auf diese Quelle. Markl gesteht zu, daß es Naturwissenschaftler gibt, die so denken. Er selbst distanziert sich davon, was im weiteren Verlauf der Ausführungen aber widerlegt wird.

³¹ Dieses »wenn er es richtig findet«, kann aber auch eine völlige Loslösung von der Evolutionstheorie legitimieren, wie es jüngst ein amerikanischer Autor ganz drastisch zum Ausdruck bringt: Er wirft der Evolution vor, daß sie Gene ungleich verteile, was Menschen mit erblichen Krankheiten auszubaden hätten: »Die Sequenzierung des menschlichen Genoms eröffnet zum ersten Mal die Möglichkeit, eine genetisch gerechtere Gesellschaft zu schaffen, eine Gesellschaft, in der die grundlegendste Art des Reichtums – die Gen, die Gesundheit und Lebenstauglichkeit schenken – allen Menschen offenstünden.« Wade, Nicolas: Das Genom-Projekt und die Neue Medizin. Berlin 2001. Weder die Evolution, noch die autonome menschliche Vernunft eignen sich also als sittlicher Maßstab unseres Handelns. Das Gesetz vom Sinai, an das drei Weltreligionen glauben, zeigt einmal mehr seine Stärken.

den Untaten von Wissenschaftlern in einem Terrorregime unter dem Vorwand wissenschaftlicher Erkenntnissuche gegenüber gepeinigten und ermordeten Kindern und Erwachsenen und dem Vorgehen von Forschung und Medizin bei der Präimplantationsdiagnostik, bei therapeutischem Klonen oder bei der Entwicklung von Heilverfahren gegen schwere Krankheiten mittels Zellkulturen aus Embryonen kategoriale Unterschiede bestehen.« Unterschiede in der Ruchlosigkeit der Tat bestehen sicherlich, darf man zugestehen, aber in der Tatsache, daß man »vollgültiges Menschsein« eingrenzt, nicht. Im einen Falle wurden Menschenrechte Behinderten und Nichtariern aberkannt, im anderen Falle das vollgültige Menschsein der frühen Embryonen nicht anerkannt³². Hubert Markl nimmt sich – neben der zugestandenen »Freiheit eines Christenmenschen« – aber auch die »Freiheit eines Nichtchristenmenschen« heraus und argumentiert damit natürlich nicht mehr auf der Basis von Schöpfungstheologie. Das sei ihm unbenommen, aber umgekehrt darf ein Christenmensch auch auf die Konsequenzen aufmerksam machen. Diese Überlegungen zeigen, daß die Evolutionstheorie nicht einfach in eine Handlungstheorie umgegossen werden kann³³, auch dann nicht, wenn ihr höchstes Produkt – wie Markl vorschlägt – für diese Handlungstheorie verantwortlich zeichnet. Den letztlich barbarischen Konsequenzen einer auf der Evolutionstheorie basierenden Handlungstheorie entgeht man am besten, wenn diese in eine Schöpfungstheologie eingebunden ist, deren letztes Prinzip nicht ihr höchstes Produkt, sondern der Schöpfer selbst ist. Es gilt deshalb das Wort des Propheten Micha: »Es ist dir *gesagt* Mensch, was gut ist« (Mi 6,8).

Die Reserven Roms gegen die Evolutionstheorie haben also gute Gründe und sie dürfen nicht mit Wissenschaftsfeindlichkeit gleichgesetzt werden. Es bedarf also durchaus eingehender Untersuchungen, wie Schöpfung aus Liebe und der *struggle for life* der Evolutionstheorie als Phänomene des Glaubens und der Wissenschaft zu verstehen sind.

D. Systematische Überlegungen: Schöpfung (genesis) oder Evolution (alloiosis) – vom faulen Frieden zum konstruktiven Diskurs

Schöpfung kann zunächst einmal als pures *Daß-Sein*³⁴ begriffen werden und umfaßt alles wovon Existenzaussagen gemacht werden können, also Pflanzen, Tiere,

³² Markl spricht verräterischerweise auch nicht von Anerkennung von Menschenrechten, sondern von Zuerkennung, so als läge es in der Entscheidung von Menschen, Menschenrechte zu gewähren oder nicht zu gewähren. Er spricht »vom Akt der Zuschreibung des vollgültigen Menschseins«. Vgl. dazu Thomas Sören Hoffmann: Wer will unter die Piraten? Menschenwürde nach Hubert Markl: Freiheit an der Grenze zur Freibeuterei. In: FAZ vom 23. 8. 2001, S. 42.

³³ Das Buch Volker Sommers, Wider die Natur? Homosexualität und Evolution, München 1990, ist ein Beispiel, wie Homosexualität für ethisch unbedenklich erklärt wird, nur weil auch sie ein Produkt der Evolution ist. Vgl. dazu aber: Homo-Ehe. Nein zum Jawort aus christlicher Sicht, hg. von Norbert Geis u. Mechthild Löhr, Langwaden 2001.

³⁴ Vgl. dazu Ratzinger, Joseph: Schöpfung und Evolutionstheorie. in: Hans Jürgen Schultz. Wer ist das eigentlich – Gott? München [1969] 1977, S. 236: »Der Schöpfungsglaube fragt nach dem Daß des Seins als solchem.«

Menschen, Tische, Stühle, Moleküle, Atome, Wälder, Seen usw. usf. In diesen Existenzbehauptungen (der Tisch *ist*, das Tier *ist* usw.) wird in der jeweiligen Bezeichnung schon über das Daß-Sein hinaus auch ein *Was-Sein* behauptet. Die Bedeutung dieses »Was-Seins« oder scholastisch das *nomen rei* »Tisch«, »Mensch« oder »Atom« definiert schon, in welcher Weise, das pure Daß-Sein in Erscheinung tritt. Dazu kommt, daß einige dieser Zuschreibungen von *Was-Sein* als elementarere Bestandteile anderer Zuschreibungen von *Was-Sein* begriffen werden. Atome werden als Bestandteile von Molekülen, Moleküle als Bestandteile von Menschen begriffen. Als Menschen machen wir diese Zuschreibungen. Gemäß eines ganz begrenzten, methodisch aber bestimmten Zugangs zu allem³⁵, was wir zum Objekt unserer Aussagen machen, begegnet uns das pure Daß-Sein in spezifischen Ausfächerungen als so und so bestimmtes *Was-Sein*. Gegenwärtig dominiert ein von naturwissenschaftlicher Methodik bestimmter Einblick den elementaren Aufbau der Welt. Die anfängliche und damit natürliche Einsicht in die Welt – die noch (unverfälschte?) Einsicht unserer Kinder³⁶ – ist die Welt der mittleren Dimensionen³⁷. Diese erstreckt sich zwischen der Größe eines Sandkorns und dem Blick zum Sternenhimmel. Elektronenmikroskope und Radioteleskope gewähren Blicke in die Grenzdimensionen des Universums. Gemäß diesen Entdeckungen zeigt sich die kindlich-naive Welt als von einem wahren Materie- und/oder³⁸ Energiestrom durchzogenes, in unzählige Ebenen aufgefächertes Universum, das schon Pascal zum Verzweifeln brachte, wenn er den naiven Erkenntnishorizont des Menschen mit einem »Wahrnehmen eines Schimmers der Mitte der Dinge«³⁹ kennzeichnete.

Wenn wir von Seiendem sprechen, machen wir verschiedene Ausschnitte⁴⁰ in diesen Strom der Materie. Den elementarsten Ausschnitt, den wir gegenwärtig tä-

³⁵ Seit dem Siegeszug der Naturwissenschaften und der philosophischen Etablierung ihrer Methode durch Kant müssen alle von Menschen gemachten (als erkenntniskritisch geltenden) Zuschreibungen das methodische Regelwerk der Naturwissenschaften passieren, die sich sozusagen des Copyrights menschlicher Erfahrungen bemächtigt haben. Ganz egal wie man zu dieser Sicherung des Copyrights durch die Naturwissenschaften steht, müßte klar sein, daß die so bestimmten Zuschreibungen noch einmal unter einem umfassenderen Horizont in ihrer eigentlichen Bedeutung, sozusagen ihrem *Was-Sein* erhellt werden. Dieser umfassendere Horizont ist unter den Koordinaten eines Bewußtseins-, Sprach- oder Weltzusammenhangs aufgespannt, je nach dem, ob der Deutende transzendentalphilosophisch, sprachphilosophisch oder in einer traditionellen Ontologie diesen Zusammenhang herstellt und argumentiert. Vgl. dazu: Ollig, Hans Ludwig: Die Aktualität der Metaphysik. In: ThPh 68 (1993) S. 52–81.

³⁶ Die wir aber nun auch schon zu zerstören beginnen durch fiktive Videowelten und kognitive Verfrühungen in den Lehrplänen der Schule. Vgl. dazu den Vorwurf der kognitiven Verfrühung Anton Buchers gegen die nicht altersgemäße Einführung der Symboldidaktik in unteren Grundschulklassen von Hubertus Halbfas (Bucher, Anton: Symbol, Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen. St. Ottilien 1990).

³⁷ Der sogenannte Mesokosmos nach Vollmer oder Mediokosmos nach Portmann sind Benennungen für den gleichen Sachverhalt. Sie stehen aber für diametrale philosophische Denkmodelle, vgl. dazu Müller, Helmut: Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns. Weinheim 1988, S. 89–93.

³⁸ Auf elementarster Ebene können diese Ströme nur als Materie- (Korpuskel) oder Energiestrom (Welle) beschrieben werden.

³⁹ Pascal, Blaise: *Pensées*, Paris 1937, S. 36; im franz. Original: »quelque apparence du milieu des choses«.

⁴⁰ Vgl. dazu Müller, S. 26.

tigen können, vollzieht der Elementarteilchenphysiker, indem er diesen Materiestrom ausschnittsweise benennt, z. B. Quark, Meson, Photon, Elektron, Proton. Das erinnert an Gen 2,19f, wo es heißt: »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.« Modern könnte diese Stelle lauten: »Gott, der Herr, formte aus Welle und Korpuskel, Energie und Materie alle Dinge der Erde und des Universums und führte sie dem Menschen vor. Angefangen mit den Dingen, wie wir sie nur mit Elektronenmikroskopen sehen, bis zu Dingen, die wir nur noch mit Radioteleskopen erkennen können. Gott führte diese Dinge dem Menschen vor, um zu sehen, wie er sie benennen⁴¹ würde. Und wie der Mensch jeden Ausschnitt seiner Weltsicht benannte, so sollte er heißen.« Mit Hans Jonas gesprochen, zwingen wir durch unsere Benennung, überhaupt schon durch unsere Weltsicht, den »Aufruhr der Kräfte« in die »Stille des Objekts«.⁴²

Für Evolution oder Schöpfung heißt das: Gott hat eine Welt geschaffen und den Menschen als Wesen, das aus einem engen Fenster in diese Welt hineinschaut. Die Fragen nach dem »Ding an sich« oder einer vom Menschen losgelösten objektiven Welt sind sinnlos, weil sie für uns ohne jeden Belang sind und uns darüber hinaus auch prinzipiell unzugänglich bleiben. Wir können das Fenster, den Platz im Universum, an den uns Gott – oder für Agnostiker, unser komisches Schicksal – gestellt hat, nicht verlassen. Allem, was wir aus diesem Fenster von der Welt sehen, dürfen wir einen Namen⁴³, d. h. ein Wesen oder Was-Sein zuschreiben. Mit anderen Worten, Gott hat den Menschen zum Mitschöpfer seiner Welt gemacht. Er ist der Schöpfer eines Materie- und Energiestroms, den er an unserem Fenster vorbeifließen, ja sogar durch uns hindurchfließen läßt. Man könnte sagen, er hat ein pures »Daß-Sein« geschaffen und über den Menschen vermittelt das »Was-Sein«, indem er die Krone seiner Schöpfung dazu bestimmt hat, dieses sozusagen rohe »Daß-Sein« in einem »Was-Sein« zu bestimmen. Das heißt nun nicht, daß dieses »Was-Sein« völlig subjektiv⁴⁴ ist, nein, es ist durch die Größe des Fensters, durch das wir in die Welt schau-

⁴¹ Gerhard von Rad sieht im Namengeben einen »Akt des Nachschaffens, der sich in diesem Benennen vollzieht, und einen Akt des aneignenden Ordnen« (zitiert bei Claus Westermann, Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. I/1: Herrmann/Wolf [Hg.], Neukirchen-Vluyn 1974, S. 311). Damit ist die überragende Bedeutung des Namengebens gut auf den Begriff gebracht, und das Benennungsvermögen des Menschen erweist sich als das unhintergehbare Prinzip aller Aussagen über Kosmos und Anthropos.

⁴² Vgl. Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973. S. 51.

⁴³ Vgl. Anmerkung 41.

⁴⁴ Vgl. Schulz, Michael: Die gefallene Natur. Mensch und Schöpfung unter der Macht der Sünde. In: IkaZ März/April 2001, S. 115: »Man wird nicht objektiver, wenn man versucht, eine neutrale Außenperspektive auf das Endliche zu gewinnen in einer – erkenntnistheoretisch letztlich unmöglichen – Abstraktion vom menschlichen Erkenntnisobjekt. Wenn der Kosmos als *Kosmos* erst im Menschen erfaßt wird und unabhängig vom Menschen zumindest *als Kosmos* gar nicht existiert, dann ist die Betrachtung der Welt in dem auf Gott hin offenen Horizont des Menschen am objektivsten: Sie ermöglicht den Kosmos in seinem Woher und Wohin zu erfassen und damit seine letzte Wesensbestimmung anzugeben.«

en und den Blickwinkel des Schauenden, objektiviert.⁴⁵ Des weiteren ist das »Daß-Sein« auch kein amorphes Materie- und Energiekonglomerat, sondern nimmt am Faden der Zeit durch eine *creatio continua* vor unserem Fenster in einem fortschreitendem Werden neue Materie- und Energiekonstellationen ein. Jedes einzelne Neuwerdende dieser Materie- und Energiekonstellation ist jedoch ontologisch Schöpfung Gottes. Jedes Neuwerdende zeigt sich nämlich in ganz spezifischer Weise vor dem Fenster, durch das wir in die Welt blicken. Wir geben ihm dann einen Namen, der letztlich unhintergebar ist, Kosmologie und Anthropologie kommen schließlich und endlich zur Deckung⁴⁶. Irgendwann in der Menschheitsgeschichte sind uns unsere Ahnen als solche »Neuwerdende« zum ersten Mal begegnet vor dem Fenster, durch das wir in die Welt und unsere Vergangenheit schauen, in Form von Knochenresten oder prähistorischen Gräbern.⁴⁷ Es ist heute noch strittig, welchem dieser »Neuwerdenden« zum ersten Mal unser eigener Namen, *homo*, gegeben werden kann, so wie wir allen Pflanzen und Tieren einen Namen gegeben haben. Diese Benennung darf nun nicht als ein »dezisionistischer Willkürakt von Taxonomen«⁴⁸ mißverstanden werden, wie Hubert Markl meint, sondern die Faktenlage erzwingt, Sprünge⁴⁹ – nicht »lückenlose« Übergänge – anzunehmen.

Paläontologen haben für Benennungen ein anderes Kriterium als Humangenetiker oder gar Theologen, mit anderen Worten: Paläontologen, Humangenetiker und Theologen blicken aus einer Fensterfront, jeder aber aus einem eigenen Fenster. Gewisse Theologen haben es sich leider abgewöhnt, aus einem eigenen Fenster zu schauen, und lassen sich sagen, was Paläontologen (aus ihrem »Knochen- und Werkzeug«-Fenster) oder Humangenetiker (aus ihrem »DNS«-Fenster) sehen. Das ist nicht verkehrt, solange man auch noch selbst durch das »Theologen«-Fenster blickt. Irgendwann ist dieser Sprung vom Anthropoiden zum Homini-den vollzogen worden. Der Theologe muß daran festhalten, daß es ein Sprung, ein Schöpfungsakt, eine *creatio*, keine *emanatio*⁵⁰, eine *genesis*⁵¹ keine *alloiosis*⁵²

⁴⁵ Vgl. Müller, Helmut: Plädoyer für eine organische Naturphilosophie. In: Zeitschrift für Ganzheitsforschung, Hg. v. d. Gesellschaft für Ganzheitsforschung, Wien, III/1989.

⁴⁶ Vgl. Schulz, Anm. 44, aber auch Löw, Reinhard: Kosmologie und Anthropologie. Philosophische Überlegungen zum Verhältnis von Kosmos und Mensch. In: Scheidewege, Baiersbrunn 1986.

⁴⁷ Auch Schulz gibt das Vorhandensein von Grabstätten als das letztlich unterscheidende Kriterium an, zwischen Tier- und Menschsein zu differenzieren, vgl. Schulz S. 116.

⁴⁸ Markl, Hubert: Eine Raupe ist noch lange kein Schmetterling. Wider den Mythos vom evolutionären Rubikon: Wann der Mensch zum wirklichen »Menschen« wird, ist allein unsere Entscheidung. In: FAZ vom 27. 11. 01, S. 49.

⁴⁹ Vgl. Konrad Lorenz Rede von den »Fulgurationen« und neuerdings Hans Jürgen Krug: Irreversibilität und Zeit als Fiktion und Erfahrung. In: Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften. Bd. 8. Evolution und Irreversibilität, hg. von H. J. Krug und L. Pohlmann: Berlin 1998: »Auch unter nahezu konstanten Rahmenbedingungen strebt die Evolution stets nur einem lokalen Wertemaximum zu, das in der »Zeit« bestenfalls nur in der Form einer Kammlinie gehalten werden kann. Fortschritt ergibt sich nur, wenn die Evolution an anderer Stelle von neuem ansetzt« (S. 72).

⁵⁰ *Emanatio* verstanden als Evolution im Sinne eines bloßen amalgamierenden Ausfließens des Äffischen, genauer eines Vormenschlichen, ins Menschliche.

⁵¹ *Genesis* verstanden als ein Übergang vom Nicht-Sein ins Sein.

⁵² *Alloiosis* verstanden als Wandel von einem So-Sein ins Anders-Sein.

gewesen ist.⁵³ Auch wenn dieser Sprung noch so winzig gewesen ist. Warum ist das so wichtig? Es ist deshalb so wichtig, um der herrschenden Auffassung von ganzen Generationen von Schülern aller Schulstufen und später Erwachsenen zu begegnen, für die die Aussage eines 14jährigen aus Bamberg steht: »Es gibt keinen Gott mit seinem himmlischen Paradies. Es gab nur den Urknall. Alles Leben hat sich dann so nach und nach entwickelt. Vom Einzeller zum Menschen.«⁵⁴ Heinz Erhardt hat ähnliches humorvoller ausgedrückt:

»Gott hat die Welt aus nichts gemacht,
so steht es in meinem Brevier.

Doch manchmal denk' ich,
der liebe Gott macht sich nichts aus mir.«

Damit dieser Eindruck erst gar nicht aufkommt, lehrt die Kirche schon in »*Humani generis*«:

»Das kirchliche Lehramt verbietet daher nicht, daß die Entwicklungslehre, entsprechend dem heutigen Stand der Profanwissenschaft und der Theologie, von den Fachleuten beider Gebiete in Forschung und Erörterung behandelt werde, insofern die Untersuchung den Ursprung des menschlichen Leibes aus schon vorliegender und belebter Materie betrifft; denn bezüglich der Seele gebietet uns der kath. Glaube, daran festzuhalten, daß sie unmittelbar von Gott geschaffen ist.«⁵⁵

In bezug auf den Menschen und möglicherweise auch in bezug auf das Tier gilt, daß jedes Individuum ein Schöpfungsakt Gottes ist. Bisweilen wird es offensichtlich, wie unsinnig es ist, Schöpfung als Kontinuum und nicht wenigstens im Falle des Menschen als einen Sprung zu verstehen: Wer sagt denn schon: Mein Vater oder meine Mutter hat sich zu mir fortentwickelt?⁵⁶ Es ist eben keine bruchlose Entwicklung. Jeder von uns ist so originell, daß wir trotz nahezu hundertprozentiger Stimmigkeit unseres Chromosomensatzes, also des Materie- und Energiekonglomerats mit dem der Eltern, kausal gesehen etwas Neues sind, das weder auf den einen oder anderen Elternteil noch auf die Summe von beiden zurückzuführen ist, wir sehen es an unseren Brüdern und Schwestern, ja sogar an eineiigen Zwillingen, wir sind samt und sonders Originale. Es gibt zwischen den Eltern und uns also keinen bruchlosen

⁵³ Vgl. dazu Ratzinger, Joseph: Schöpfung und Evolutionstheorie. in: Hans Jürgen Schultz. Wer ist das eigentlich – Gott? München [1969] 1977, S. 236: »Der Schöpfungsglaube fragt nach dem Daß des Seins als solchem; sein Problem ist, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts. Der Entwicklungsgedanke hingegen fragt, warum gerade diese Dinge sind und nicht andere, woher sie ihre Bestimmtheit erlangt haben und wie sie mit den anderen Bildungen zusammenhängen. Philosophisch würde man also sagen, daß der Entwicklungsgedanke auf der phänomenologischen Ebene liegt, sich mit den tatsächlich vorkommenden Gebilden der Welt auseinandersetzt, während der Schöpfungsglaube sich auf der ontologischen Ebene bewegt, hinter den einzelnen Dingen zurückfragt, das Wunder des Seins selbst bestaunt und sich über das rätselhaft »Ist« Rechenschaft zu geben versucht, das wir über alle vorkommenden Wirklichkeiten gemeinsam aussagen. Man könnte auch formulieren: Der Schöpfungsglaube betrifft die Differenz zwischen nichts und etwas, der Entwicklungsgedanke hingegen die zwischen etwas und etwas anderem.«

⁵⁴ Zit. im Fränkischen Tag vom 25. 3. 1993: »Die Zehn Gebote sind ein Hammer.«

⁵⁵ Vgl. a. Kath. Erwachsenen Katechismus, S. 115.

⁵⁶ Vgl. dazu: Spaemann, Robert: Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie. In: Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Hg. v. R. Spaemann, P. Koslowski, R. Löw, S. 89.

kausalen Zusammenhang, sehr wohl aber einen konditionalen⁵⁷. Man verwechsle bitte nicht das eine mit dem anderen. Und weil der Übergang bzw. Sprung vom letzten Anthropoiden zum ersten Hominiden von einem Elternpaar zu dessen Sohn oder Tochter geschehen sein muß, gab es einen Adam und eine Eva als Individuum. Und wenn man das hominide Kriterium entsprechend schärft, lebten Anthropoiden und Hominiden möglicherweise blutsverwandt nebeneinander, nämlich solche, die noch nicht fähig waren zur geistigen Selbsttranszendenz⁵⁸, sprich zu einem Glauben an Gott und beginnender sittlicher Einsicht, und anderen, die dazu fähig waren. Paläontologische, humangenetische oder archäologische (Feuer- und Werkzeuggebrauch, Bestattungsriten) Kriterien sind viel zu unscharf. Diese Kriterien eignen sich natürlich nur, um den Sprung der Gattung der Anthropoiden zur Gattung der Hominiden zu erklären, wobei der Sprung der Gattungen ein empirisches Geschehen, nicht nur ein logisches Geschehen ist, nämlich ein Übergang der Benennung von anthropoid zu hominid, d. h. das Namengeben des Menschen unterscheidet im Fluß des *Daß-Seins* aufgrund von Fakten zwischen anthropoidem *Was-Sein* und hominidem *Was-Sein*. Selbst Markl gibt zu, daß man diese Entwicklung zwar »hinterhersagen« könne, niemals aber »deterministisch« hätte »vorhersagen« können⁵⁹.

Der Wechsel von Benennung zu Benennung hat natürlich auch eine paläontologische, humangenetische und archäologische Grundlage. Es ist eben nicht so, wie Hubert Markl meint: »Nicht die Natur trennt das Tier vom Menschen [...] sondern der ordnende, benennende Mensch tut dies.«⁶⁰ Hier widerspricht der Physiker Hans Jürgen Krug von der Berliner Humboldt Universität dem Biologen und scheidendem Präsidenten der Max-Planck-Gesellschaft Hubert Markl: Eine »permanente Evolution von einfachsten zu immer komplexeren Strukturen« sei ein »Mythos«⁶¹. Die Auffassung, daß diese Übergänge evolutiv geschehen sind, ist somit schon im Rahmen der Naturwissenschaften nicht mehr einhellig. Dazu der Münchner Biologe und Naturphilosoph Christian Kummer, der dem Evolutionsgedanken grundsätzlich positiv gegenübersteht: »Natürlich sind all diese Befunde streng genommen auch keine Beobachtungen des Evolutionsprozesses an sich, sondern immer nur evolutionäre Interpretationen von Resultaten.«⁶² Wirklich empirische Daten für einen evolutiven Übergang gibt es nur für die infraspezifische Evolution, aller evolutiver Übergang,

⁵⁷ Ein konditionaler Zusammenhang ist ein bedingter Zusammenhang, z.B. das Reptilienbein war die Bedingung, daß ein Vogelflügel bzw. ein Säugetierbein entstehen konnte, ebenso der Anthropoide war offensichtlich eine Bedingung, daß ein Hominide entstehen konnte. Daß das Reptilienbein oder der Anthropoide aber die *Ursache* von – im ersten Falle – Vogelflügel bzw. Säugetierbein oder andererseits des Hominiden gewesen sein soll, ist wissenschaftstheoretisch nicht exakt. Solange der Begriff der Kausalität (Ursächlichkeit) philosophisch noch ungeklärt ist, wird man nur von einem *konditionalen* Zusammenhang sprechen können. Vgl. dazu Hengstenberg, Hans Eduard: Evolutionismus und Schöpfungslehre. In: Evolutionismus und Christentum. Weinheim 1986, S. 75–91.

⁵⁸ Vgl. Schulz, S. 116.

⁵⁹ Vgl. Markl, a. a. O., S. 49.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. Krug, a. a. O., S. 72.

⁶² Kummer, Christian: Philosophie der organischen Entwicklung. Stuttgart 1996, S. 22, vgl. zu »Lücken im Evolutionsprozeß« S. 27ff.

angewandt auf die extraspezifische Evolution⁶³ ist nach wie vor Hypothese. Anderswerdendes – *alloiosis* – oder Entwicklung vom Sosein zum Andersein ist alles, was sich empirisch beobachtbar sagen läßt. Extraspezifische Evolution ist auch naturwissenschaftlich schon angefochtene Hypothese und die Schöpfung der Welt und des Menschen philosophisch gut zu begründender religiöser Glaube. Evolution und Schöpfung müssen also einander nicht gegenseitig ausschließen. Aber ihr Verhältnis zueinander bedarf einer neuen Justierung.

⁶³ Auch die in der Natur von Konrad Lorenz beschriebene Aufspaltung einer Möwenart in Herings- und Silbermöwen erweist sich letztlich doch nur als infraspezifische Evolution, weil beide Möwen-»Arten« in der Gefangenschaft fruchtbare Nachkommen haben können. Vgl. dazu: Isak, Rainer: Evolution ohne Ziel? Freiburg 1992, S. 297f.

»Es gibt nichts Gutes, außer man tut es!«
(Erich Kästner)

|| Moraltheologische Anfragen an ein weit verbreitetes Missverständnis

Von Klaus Arntz, Augsburg

Den Schriftsteller Erich Kästner hat die Frankfurter Allgemeine Zeitung im Jahr 2000 – aus Anlass des 100. Jahrestages seiner Geburt – als einen *hoffnungslosen Moralisten* klassifiziert. Nicht zuletzt das im Titel genannte Zitat des Autors, das inzwischen sprichwörtlichen Charakter erreicht hat, dürfte für die Etikettierung mitverantwortlich sein.

In der modernen Welt haben Moralisten keinen leichten Stand. Sie stehen im Verdacht, alles einer übertrieben moralischen Bewertung zu unterwerfen und sich mit den Lebensbedingungen einer pluralistischen Gesellschaft nicht wirklich abgefunden zu haben.

Allerdings hat der zunehmende Bedarf an ethischer Orientierung in einer sich immer unübersichtlicher präsentierenden Wirklichkeit inzwischen zu einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie und der Ethik geführt, von der auch die Moralthologie profitieren kann. Sollte es dem theologischen Ethiker gelingen, das eigene konstruktiv-provokative Profil der christlichen Moral in die ethischen Debatten der Gegenwart einzubringen, so kann er der Gefahr entgehen, ein hoffnungsloser Moralist zu werden.

Fraglos gewinnen Antworten auf moralische Fragen vor allem in letzter Zeit zunehmend an Bedeutung. In einer hochtechnisierten, globalisierten und individualisierten Gesellschaft – um nur einige der Schlagworte zu nennen – wächst die ethische Nachfrage. Doch angesichts dieser erfreulichen Marktentwicklung wäre es falsche Bescheidenheit, würde sich die ethische Diskussion auf die aktuell kontrovers debattierten Fragen zur Bioethik und den damit verbundenen politischen Weichenstellungen beschränken.

Im Gegenteil: Die Aufforderung, ethische Fragen ohne Scheuklappen zu diskutieren, darf nicht dazu führen, Fragen nach den anthropologischen Leitvorstellungen in den Bereich vorwissenschaftlichen Denkens zu verweisen¹ und damit moralisch zu

¹ Vgl. Der Nationale Ethikrat, Stellungnahme zum Import menschlicher embryonaler Stammzellen, in: <http://www.nationalerethikrat.de/mitteilung20dez01.htm> (13. 03. 2002). Völlig inakzeptabel ist daher die im Text vorgetragene These der Befürworter eines Imports embryonaler Stammzellen: »Auch die Berufung auf ein – vages und ideologieanfälliges – »Menschenbild« führt nicht weiter« (ebd.). Völlig übersehen wird in diesem Zusammenhang, dass der postulierte Verzicht auf Fragen nach dem zugrunde liegenden Menschenbild zugunsten einer vermeintlich ideologiefreien Objektivität seinerseits eine – wenngleich negative – anthropologische Option darstellt, die legitimationsbedürftig ist.

marginalisieren. Aus fundamentalmoralischer Perspektive ist an die moralische Relevanz des jeweils zugrunde liegenden Menschenbildes zu erinnern.

Aus theologischer Perspektive geht es vor allem darum, die damit verbundenen gegenwärtigen Herausforderungen anzunehmen. Klaus Demmer ermahnt völlig zu Recht die eigene Zunft, sich dieser Aufgabe nicht zu entziehen: »Der Moraltheologe ist als theologischer Denker angefragt, nur so wird er vor einer kritischen Öffentlichkeit bestehen können. Sich in rein ethischen Kategorien zu bewegen mag verlockend sein, löst aber den erwarteten Anspruch nicht ein.«² Der hier reklamierte Anspruch sieht sich in einer pluralistischen Gesellschaft jedoch mit einer entscheidenden Schwierigkeit konfrontiert, die in einem ersten Schritt zu präzisieren ist.

1. Von der Unmöglichkeit, Moral zu predigen

»Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist schwer!«³ behauptet, im Jahre 1840, der Philosoph Arthur Schopenhauer in seiner »Preisschrift über die Grundlage der Moral«. Doch mit diesem Text hat er keinen Preis gewonnen. Offensichtlich sind weder beim Predigen, noch beim Begründen der Moral irgendwelche Lorbeeren zu ernten. Wenn das bereits vor mehr als 150 Jahren eine unbestreitbare Realität war, dann dürfte sich die Ausgangslage heute kaum gebessert haben. So sah sich der Philosoph Günther Patzig dazu veranlasst, Schopenhauers Motto zu aktualisieren, indem er vor wenigen Jahren feststellte: »Moral predigen ist sinnlos, Moral begründen unmöglich.«⁴

Spätestens an dieser Stelle ist jedoch Widerspruch angezeigt, zumal das alltägliche Leben⁵ das Gegenteil beweist. Wir sind es gewohnt und halten es für selbstverständlich, unsere eigenen Handlungen und die unserer Mitmenschen zu bewerten: Wir loben und tadeln, wir billigen oder mißbilligen sie. Damit setzen wir zwei Dinge voraus: (1) Menschen können um den Unterschied zwischen gut und böse wissen; und (2) ist jedem Menschen grundsätzlich einsichtig, dass das Gute zu tun und das Böse zu lassen ist. Wir sind jedenfalls zutiefst davon überzeugt, berechtigt zu sein, Menschen nach den Gründen für ihr Handeln fragen zu dürfen und zu können. Denn die Frage, was gut und was böse ist, halten wir sowohl für diskursfähig, als auch für diskussionswürdig.

Erich Kästner nimmt in dieser Frage eine klare Position ein. Er meint: »Es gibt nichts Gutes, außer man tut es!« Auch wenn sich dieses Zitat großer Beliebtheit erfreut, bleibt die Frage nach seiner moralphilosophischen und moraltheologischen Legitimation. Denn es könnte ja sein, dass es sich in Wirklichkeit um ein weit verbreitetes Missverständnis handelt.

² K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen* (= SthE 82), Freiburg i. Ue. 1999, 15.

³ A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, nicht gekrönt von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840, in: Ders., *Werke*. Zürcher Ausgabe, Bd. VI, Zürich 1977, 143–315, bes. 231–233.

⁴ G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1983, 4.

⁵ Vgl. A. Anzenbacher, *Was ist Ethik? Eine fundamentalethische Skizze*, Düsseldorf 1987, 9–11.

Zwei Kernthesen können dazu beitragen, diesem Missverständnis auf die Spur zu kommen. Sie lauten: »Es ist anstrengend, böse zu sein« sowie: »Gut zu sein, bedarf es wenig«.

2. »Es ist anstrengend, böse zu sein«

Ein kurzer Hinweis auf die Liturgie der Kirche soll am Anfang stehen. Zu Beginn der Eucharistiefeier kommt ein Gebet zur Sprache, das heutzutage eher selten zu hören ist: das Schuldbekenntnis. Der Gebetstext spricht Klartext: »Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen, und allen Brüdern und Schwestern, dass ich Gutes unterlassen und Böses getan habe (...).«

Mit den Worten Erich Kästners könnte man sagen: »Es gibt nichts Gutes, außer man tut es!« Aber diese Übereinstimmung trügt. Denn das Schuldbekenntnis setzt einen ganz anderen Akzent als der Schriftsteller. Das Schuldbekenntnis formuliert pointiert die Auffassung: Das Gute leidet vor allem darunter, dass es *nicht* getan wird, weil die Menschen stattdessen Böses tun.

Mit Recht könnte man einwenden, Erich Kästner habe mit seinem Zitat genau auf dieses moralische Dilemma aufmerksam machen wollen. Das ist kaum zu bestreiten. Aber das Schuldbekenntnis geht einen Schritt weiter. Es lädt zu einer moralphilosophischen und moraltheologischen Grundlagenbesinnung ein. Im liturgischen Bekenntnis wird deutlich: Das Gute existiert, auch wenn es nicht von den Menschen getan wird. Das Gute wird also im ursprünglichen Sinn des Wortes nicht erst durch menschliches Tun *verwirklicht*. Im Gegenteil: Das Gute liegt dem menschlichen Handeln ermöglichend voraus. Das ist der fundamentale Unterschied zu den Ausführungen Erich Kästners. Denn er ist der Meinung: »Es gibt nichts Gutes, außer man tut es!« Folglich entsteht das Gute – wird *verwirklicht* – erst durch die konkrete menschliche Tat. Doch genau diese moralphilosophische These ist zu bestreiten.

Vielmehr ist das Gegenteil wahr: Das Gute existiert unabhängig vom Handeln des Menschen, also auch dann, wenn es nicht getan wird. Seine Existenzberechtigung ist unabhängig vom menschlichen Handeln.

»Es gibt nichts Gutes, außer man tut es!«? Ganz und gar nicht. Es gibt jede Menge Gutes, das nicht getan, sondern unterlassen wird. Das ist ein fundamentaler Unterschied. Deshalb lautet ein erster gewichtiger Einwand gegen Erich Kästners These: Das Gute ist nicht in erster Linie das Ergebnis, sondern die Voraussetzung unseres Handelns.

Das ist nämlich der entscheidende Unterschied zwischen Gut und Böse. Das Böse existiert nur, wenn wir es tun. Das Böse gehört nicht ursprünglich in die Welt, weil es eigentlich keine Existenzberechtigung hat⁶. Augustinus hat diesen Gedanken mar-

⁶ Für Augustinus, der zwischen dem *moralischen* und dem *physischen* Übel unterscheidet, kann das *malum physicum* durchaus dem Willen Gottes entsprechen, insofern es als Prüfung oder schlichtweg als Beitrag zur Harmonie des Ganzen verstanden wird. Anders beim *malum morale*, das mit dem Willen des Schöpfers unvereinbar ist.

kant auf den Punkt gebracht und charakterisiert das Böse als »privatio essendi et boni«⁷: Abwesenheit des Guten und als Seinsmangel.

Der hohe Abstraktionsgrad dieser Aussage wird in der Sprache der Jugendlichen treffsicher übersetzt, wenn diese als Ausdruck des Missfallens sagen: »Das ist echt nicht gut.« Damit ist das Wesen des Bösen präzise benannt: Das Böse ist »echt nicht gut«. Auf der Basis dieser metaphysischen Begründung und ontologischen Differenzierung, ist das Gute zu tun und das Böse zu lassen.

Folglich lautet der – naturrechtlich fundierte – erste Grundsatz des Gewissens: »bonum faciendum – malum vitandum«⁸. Diesem Grundprinzip sind alle weiteren normativ-ethischen Überlegungen nach- bzw. untergeordnet. Alles andere ist in gewisser Weise zweitrangig: Gesetze, Regeln oder Normen. Entscheidend ist vor allem die grundlegende Entschiedenheit für das Gute. Für das Gute kann man sich jedoch nur dann entscheiden, wenn es das Gute wirklich gibt, wenn es also auch dann existiert, wenn es nicht getan wird. Woher käme ansonsten der Maßstab? Woher nähmen wir die Beurteilungskriterien, um festzustellen was gut und was schlecht ist?

Der theologische Ethiker wird den ontologischen Vorrangs des Guten mit der Existenz Gottes in Verbindung bringen und daran interessiert sein, diesen Gedanken innerhalb einer trinitätstheologisch sensibilisierten Schöpfungstheologie zu verorten⁹. Das Gute existiert, weil Gott gut ist. Die traditionelle Moralthologie spricht nicht von ungefähr vom *summum bonum*. Um der Richtigkeit willen muss der Satz Erich Kästners folglich modifiziert werden: »Es gibt nichts Böses, außer man tut es!« Im Gegensatz zum Guten bedarf das Böse der Verwirklichung, weil es aus sich selbst heraus keine Existenzgrundlage und Berechtigung hat.

Die vorangehenden Überlegungen führen damit zu einer für die Ethik und die Moralphädagogik entscheidenden Frage: Warum tun die Menschen Böses? Vielleicht ist es – wengleich ungewöhnlich – ratsam, auch an dieser Stelle zunächst einer verblüffend einfachen Antwort Aufmerksamkeit zu schenken, die in der moralthologischen Tradition fest verankert ist: Die Menschen tun Böses, obwohl sie eigentlich etwas Gutes wollen. Für Augustinus entsteht das moralische Übel dadurch, dass sein Täter ein höheres Gut um eines niedrigeren willen missachtet oder ablehnt¹⁰. Auch unter moralpsychologischer Rücksicht ist diese Aussage von Bedeutung. In der überwältigenden Mehrheit sind die Menschen nämlich der Auffassung, Gutes zu tun sei um ein vielfaches beschwerlicher und anstrengender, als Böses zu tun. Wenn dem wirklich so ist, dann ist es in der Tat verlockend, den leichteren, den bequemerem, den schnelleren Weg zum Erfolg zu gehen. Doch das ist ein folgenschwerer Irrtum, der nicht selten schwerwiegende Konsequenzen hat. Denn in Wirklichkeit ist es nicht so. Das Gegenteil ist wahr: Es ist viel schwerer, Böses zu tun.

Der Dichter Bertolt Brecht hat das in einem Gedicht sehr treffend zum Ausdruck gebracht:

⁷ Augustinus, Confessiones III 7,12 [PL 32,688]; De natura boni 17 [PL 42,556]. Vgl. auch Thomas von Aquin, S.th. I-II, q. 18–21.

⁸ Thomas von Aquin, S. th. I-II q. 94 a 2.

⁹ Dazu G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. ²1997, 244–325.

¹⁰ Augustinus, De natura boni 16 [PL 42,556].

Die Maske des Bösen

An meiner Wand hängt ein japanisches Holzwerk

Maske eines bösen Dämons, bemalt mit Goldlack.

Mitfühlend sehe ich

Die geschwollenen Stirnadern, andeutend

Wie anstrengend es ist, böse zu sein.¹¹

Bertolt Brecht ist zutiefst überzeugt, dass es anstrengend ist, böse zu sein. Fraglich ist nur, ob diese Position mehrheitsfähig ist. Geht sie nicht an der Realität vorbei? Widerspricht diese These nicht der alltäglichen Erfahrung?

Ein schlagfertiges Argument für diese Kernthese ist bei Robert Spaemann zu finden. Er meint: »Wer lügt, braucht ein gutes Gedächtnis (...).« In Wirklichkeit macht erst die Lüge das Leben kompliziert. Die Wahrheit hingegen ist einfach¹². Die Wahrheit macht frei, heißt es pointiert im Johannesevangelium (Joh 8,32).

Folglich ist der Kerngedanke nachdrücklich zu unterstreichen: Es ist anstrengend, böse zu sein, weil das Böse schwach ist. Nur der Mensch kann es stark machen. Mächtig wird es erst durch uns, indem wir uns frei für das Böse entscheiden. Ohne die Unterstützung des Menschen ist das Böse kraftlos. Es hat nur eine Kraft: die Schwerkraft. Die zieht immer nach unten.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird deutlich, warum sowohl die moralphilosophische Realität als auch die ethische Alltagswirklichkeit vom Satz aus dem Schuldbekennnis besser getroffen wird als durch das bekannte Zitat Erich Kästners. Das moralische Grundproblem wird im Confiteor präziser erfasst. Denn im Handeln der Menschen kommt es primär zur Unterlassung des Guten und erst sekundär zur freien Wahl des Bösen. Erst die unterlassene gute Tat schafft dem Bösen den nötigen Freiraum, den es zur Entfaltung braucht. Das Böse hat in Wirklichkeit keine Attraktivität, keine Anziehungskraft: es ist in gewisser Weise eine Scheinwirklichkeit.

Diese Erfahrung ist elementar für das moraltheologische Verständnis der Sünde. Die Zerstörung der sittlichen Persönlichkeit ist nicht das Ergebnis einer einzelnen, isolierten Handlung, sondern vielmehr die Folge eines langsam fortschreitenden Zersetzungsprozesses¹³. Menschliche Bosheit ist kein einmaliger Akt, sondern beginnt zumeist damit, dem Guten nichts mehr zuzutrauen; nicht mehr auf die Durchsetzungskraft des Guten zu vertrauen: im eigenen Leben und im Leben anderer Menschen. Die Sünde beginnt mit einem fundamentalen Vertrauensverlust. Sie ist ein Zeichen des Misstrauens.

Ohne Frage: Kein Mensch wird sich davon freisprechen können, manchmal Böses zu tun. Aber weitaus häufiger ist das ethische Kernproblem unseres Alltags anders gelagert: Wir unterlassen es, Gutes zu tun. Chancen zur Gottes- und der Nächstenliebe verstreichen ungenutzt, weil wir hinter unseren Möglichkeiten zurückbleiben.

¹¹ Die Gedichte Bertolt Brechts in einem Band, Frankfurt a. M. 1981.

¹² In diesem Zusammenhang ist an die Einheit der Transzendentalien aufmerksam zu machen. Vgl. dazu E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 21964, 393–399.

¹³ Ausführlich und umfassend K. Demmer, *Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, Paderborn 1976, 177–211.

Ein wichtiges theologisches Axiom der Scholastik lautet: »Bonum est diffusivum sui«¹⁴, wonach sich das Gute aus sich selbst verströmt. Diesem ethisch relevanten Motiv würde Bertolt Brecht zustimmen und ergänzen: Das Böse ist schwer. Nur das Gute ist leicht. Thomas von Aquin und die traditionelle Moraltheologie hätte er mit dieser These auf seiner Seite. Aber kann diese Auffassung auch gegenwärtig noch überzeugen? Was bedeutet dieser Denkansatz für das theologische Profil der Fundamentalmoral?

3. Gut zu sein, bedarf es wenig

Wenn man die gängigen biblischen Texte zu dieser These konsultiert, ist die Zurückhaltung in der Sache kaum übersehbar. Mehr noch: Das Lukasevangelium ist sogar skeptisch. Schließlich fragt da ein ausgewiesener Fachmann: »Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?« (Lk 10,25) Die Antwort Jesu erfolgt nicht sofort. Zunächst kontert er mit einer Gegenfrage: »Was steht im Gesetz?« (Lk 10,26). Aber diese Frage wurzelt nicht in einer unmotivierten Gesetzesobsequenz. Jesus scheint vielmehr überzeugt zu sein, dass man wissen kann was es bedeutet, Gutes zu tun.

Doch mit dieser Rückfrage kann er den Gelehrten nicht aus der Fassung bringen. Die korrekte Antwort kommt sofort: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst!« (Lk 10, 27).

Aber Jesus lässt sich nicht mit einer richtigen Katechismusantwort abspeisen. Er bleibt nicht bei der grauen Theorie stehen, sondern seine Antwort ist praktisch: »Handle danach, und du wirst leben« (Lk 10,28). Mit anderen Worten: Wer das Gute erkannt hat, der muß es auch tun. Das ist eine echte Gewissensfrage. Das Gute ist eine Herausforderung. Es fordert zunächst den Verstand, dann den Willen und schließlich das Herz heraus. Das ist ein höchst bedeutsamer fundamentalmoralischer Dreischritt. Das Gute ist nicht zuerst ein Ergebnis meines Willens, sondern vor allem eine Herausforderung des Denkens für mein Handeln.

Daher hat der kurze Dialog aus dem Lukasevangelium programmatischen Charakter. Der Text verdeutlicht: Es genügt nicht, die Gebote auswendig zu kennen. Man muss sie befolgen. Das heißt: Die Entschiedenheit für das Gute muss in die konkreten Realitäten des Alltags übersetzt werden. Mit dem Titel »Deuten und handeln«¹⁵ benennt Klaus Demmer sehr präzise die theoretische Herausforderung wie auch das praktische Risiko eines geschichtlich vermittelten Erkenntnisprozesses der sittlichen Wahrheit.

¹⁴ Bonaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*, cap. VI; siehe auch K. Kremer, Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: »Bonum est diffusivum sui«, in: *Theologie und Philosophie* 63 (1988) 579–585.

¹⁵ K. Demmer, *Deuten und handeln. Grundfragen und Grundlagen der Fundamentalmoral* (= SthE 15), Freiburg i. Ue. 1985.

Im Englischen heißt auswendig lernen *to learn by heart*. Genau darum geht es: Die Gebote sind mit dem Herzen zu lernen. Die Frage nach der Erfüllung des Gebotes der Gottes- und der Nächstenliebe ist nämlich zu allererst eine Herzensangelegenheit. Deshalb erteilt Jesus dem Gelehrten eine eindrückliche Nachhilfestunde in Sachen Nächstenliebe, indem er ihm die Geschichte vom barmherzigen Samariter erzählt.

Sie ist ein Musterbeispiel narrativer Ethik und ein Paradebeispiel dafür, wie man das Böse stark macht, wenn man es unterläßt, das Gute zu tun. Denn auf die Frage: Was tun die Gesetzeslehrer? kann man nur antworten: Sie tun nichts. Und genau das ist ihr Problem: das Nichtstun. Der Samariter hingegen hilft sofort. Er überlegt nicht lange. Sein Einsatz ist spontan.

Das ist entscheidend. Volles, verwirklichtes Menschsein findet sich bei Menschen, die mit Leichtigkeit das Gute tun. Das ist die einhellige Überzeugung von Platon und Aristoteles¹⁶. Die kürzeste Definition der Tugend lautet: mit Leichtigkeit das Gute tun. Thomas von Aquin schließt sich dieser Position vorbehaltlos an¹⁷ und unterstreicht die Auffassung: Gut zu sein, bedarf es wenig.

Fraglich ist nur, ob damit die Lebenswirklichkeit moderner Menschen in der Welt von heute tatsächlich getroffen ist. Die alltägliche Erfahrung scheint das genaue Gegenteil zu lehren. Nicht selten werden die Gebote und Moralvorschriften als Last empfunden.

Im Evangelium wird deutlich wie glasklar Jesus diese Gefahr gesehen hat: Das Gesetz macht unfrei. Es lähmt die guten, die besten Kräfte. Deshalb besteht die Verschärfung des Gesetzes durch die Bergpredigt nicht in neuen Vorschriften, sondern – wie Klaus Demmer treffend bemerkt – in der Radikalität der Liebe und Güte¹⁸. Jesus fordert zuallererst eine neue Gesinnung des Herzens¹⁹. Sie geht dem Handeln ermöglichend voraus. Die größere Gerechtigkeit der Bergpredigt besteht in der Größe und Weite des Herzens, die jedoch theologisch begründet ist.

An dieser Stelle wird ein ethisches Dilemma sichtbar: Die befreiende Kraft der Botschaft Jesu, in diesem Fall der Ethik Jesu, ist leider innerhalb der theologischen Ethik und in der kirchlichen Moralverkündigung unserer Tage nicht immer sichtbar. Den weltweit positiven Reaktionen auf Stellungnahmen und Verlautbarungen zu den großen sozialetischen Themen wie Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte steht eine äußerst kritische öffentliche Rezeption zu Fragen der Ehe- und Sexualmoral der Kirche gegenüber.

¹⁶ Aristoteles, NE I 1097a 6–18: »(...) das menschliche Gut (und damit das Glück) ist der Tugend gemäß Tätigkeit der Seele, und gibt es mehrere Tugenden: der besten und vollkommensten Tugend gemäß Tätigkeit.«

¹⁷ Tugend ist der »habitus operativus boni«.

¹⁸ Aus ethischer Sicht K. Demmer, Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamental-moral (= SthE 15), Freiburg i. Ue. 1985, 100–105.

¹⁹ Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (= HThKNT Suppl. – Bd. 1), Freiburg i. Br. 1986, 118: »Die Neuheit der sittlichen Botschaft Jesu besteht gerade darin, das gesetzliche Denken zu überwinden und dem sittlichen Handeln eine über das Gesetz ausgreifende Weite zu verschaffen.«

Das bleibt nicht ohne Auswirkungen: »In Großbritannien ergab eine neuere Umfrage unter 18- bis 34-Jährigen, dass nur 14% dem Satz zustimmten, dass »die kirchliche Lehrmeinung (...) darüber, was moralisch richtig oder falsch ist, einen großen Einfluss auf mein Leben hat«, und viele konnten sich nur an zwei oder drei der Zehn Gebote erinnern.«²⁰

Widerlegen solche Zahlen nicht den zuvor proklamierten ethischen und anthropologischen Optimismus? Ist die These, wonach das Böse schwer, das Gute hingegen leicht ist, zu guter letzt doch nicht mehrheitsfähig? Endet dieser Diskurs – trotz seiner inhaltlichen Kritik an Erich Kästners Aussage – am Ende in der gleichen Sackgasse des hoffnungslosen Moralisten?

Dazu ist ein Blick auf die viel beschworene Krise der Moral und ihre Gründe notwendig.

4. Krise der Moral oder Chance für die Freiheit?

»Die Deutschen – Volk ohne Moral? Am Ende des Jahrtausends steckt die Gesellschaft in einer tiefen ethischen Krise (...) Am greifbarsten ist die Entwicklung zu einer Wert-losen Gesellschaft in der Wirtschaft. (...) Mit dem Zerfall der öffentlichen Moral geht (...) eine tiefe Verunsicherung der Bürger über ihre privaten ethischen Maßstäbe einher. (...) Die Erosion herkömmlicher Scham- und Moralvorstellungen lässt sich auch an den nachmittäglichen Talkshows ablesen (...) Der Konsens darüber, was gut und was böse ist, schwindet, in der Politik spielt das Gemeinwohl kaum eine Rolle, in der Wirtschaft dominiert der Eigennutz. Sind die Deutschen ein Volk ohne Moral?«²¹ Diese provokative Frage stellt in seiner vorletzten Ausgabe des Jahres 1999 das Hamburger Nachrichtenmagazin *Der Spiegel*.

Trotz dieses gewichtigen Kronzeugen lohnt es sich, einer anderen Spur zu folgen: der Shell-Studie »Jugend 2000«. Auch diese Studie kommt – zumindest was die binnenkirchliche Perspektive betrifft – zu einem ernüchternden Ergebnis. Mit Blick auf die Vollendung der deutschen Einheit lautet das Fazit: »Insgesamt haben wir eine Entwicklung hinter uns, die den (christlichen) Kirchen wenig Chancen beläßt, unter den derzeitigen Bedingungen und in den bisherigen Formen Einfluß auf die junge Generation zu gewinnen.«²²

Dennoch bieten sich – insbesondere bei den Wertvorstellungen – wichtige inhaltliche Anknüpfungspunkte für die theologische Ethik. In den Wertvorstellungen der Jugendlichen verdichten und fokussieren sich ihre Überzeugungen vom Guten und von einem gelingenden menschlichen Leben. Denn das Gute besteht nicht als abstrakte ethische Idee, sondern es wird verwirklicht durch Wertentscheidungen und

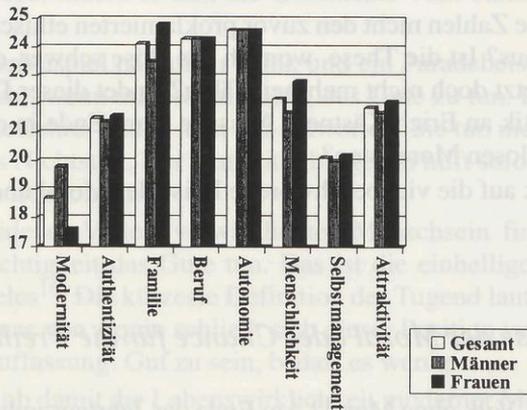
²⁰ H. Wilkinson, Kinder der Freiheit. Entsteht eine neue Ethik individueller und sozialer Verantwortung?, in: U. Beck (Hg.), Kinder der Freiheit, Frankfurt a. M. ³1997, 85–123, hier 86.

²¹ Vgl. *Der Spiegel* Nr. 51 (1999).

²² A. Fischer/Y. Fritzsche/W. Fuchs-Heinritz/R. Münchmeier, Hauptergebnisse, in: Deutsche Shell (Hg.), Jugend 2000, Bd. 1, Opladen 2000, 11–21, hier 21.

wertorientierte Handlungen²³. Die Shell-Studie bietet in diesem Zusammenhang einige bemerkenswerte Erkenntnisse.

Shell-Studie „Jugend 2000“



In dem soziologischen Verfahren wurden insgesamt 4.546 Jugendliche im Alter zwischen 15–24 Jahren befragt. Dabei fungierten fünf Parameter zur weiteren Differenzierung der Gesamtgruppe: (1) Alter (drei Gruppen), (2) Geschlecht, (3) Erwerbsstatus (sechs Kategorien), (4) Bundesland (sechzehn Kategorien), (5) Gemeindegröße (fünf Kategorien).

Im Blick auf das Ergebnis fallen zunächst die hohen Parameter für Autonomie (24,6), Menschlichkeit (22,2) und Authentizität²⁴ (21,5) auf. Mit Blick auf den vielfach diagnostizierten Werteverfall ist zunächst die Vorläufigkeit der eigenen wertorientierten Verortung festzuhalten: Patchwork-Identity lautet ein wichtiges Stichwort in diesem Zusammenhang. Entgegen dem oberflächlichen Ersteindruck verfallen bei den Jugendlichen keineswegs die Werte an sich, sondern brüchig ist deren intrapersonelle – also lebenssituationsübergreifende – Dauerhaftigkeit und überindividuelle Gültigkeit. Letztendlich schrumpfen in demokratischen Gesellschaften die allgemein als legitim erachteten und deswegen positiv sanktionierten Werte auf minimale Verfahrensgrundsätze zusammen.

Ohne Frage bedarf der in der Untersuchung zugrunde liegende Wertebegriff einer kritischen ethischen Analyse. Doch unbeschadet solcher moralphilosophischer Präzisierungen wird die gegenwärtige ethische Herausforderung in einer immer unübersichtlicher werdenden Lebenswelt sehr gut sichtbar. Der Soziologe Ulrich Beck charakterisiert die aktuelle Problematik durchaus provokant: »Wir ›leiden‹ (also) an

²³ E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1964, 474: »Einen Wert aber, der nicht nur auf einen Teilbereich menschlichen Strebens, sondern auf die gesamt menschliche Selbstentfaltung – des Menschen als Menschen – bezogen ist, nennen wir einen (objektiv) sittlichen Wert.«

²⁴ Für Ch. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995, fungiert der Begriff Authentizität als »Bezeichnung des heute aktuellen Ideals« (a. a. O., 23).

Freiheit und nicht an einer Krise.«²⁵ Für ihn »artikuliert sich, verpackt in der Rede vom ›Werteverfall‹, etwas anderes, nämlich die Angst vor der Freiheit (...).«²⁶

Damit ist die gegenwärtige Spannungssituation in der Gesellschaft und auch innerhalb der Kirche benannt. Pointiert formuliert lautet die Kernthese: Es gibt keinen Werteverfall, sondern Wertekonflikte. Aber Wertekonflikte sind immer auch Autoritäts- und damit Freiheitskonflikte. Das ist der Alltag in einer pluralistischen Gesellschaft: Eltern streiten mit ihren Kindern und Lehrer mit ihren Schülern und deren Eltern über Wert- und Sinnorientierungen. Für vorgegebene Autoritäten wird die Lage dadurch zweifellos nicht einfacher, sondern komplizierter.²⁷ Aber entgegen der eingangs formulierten These ist es gerade deshalb nicht sinnlos, die Moral zu begründen, da Begründungen für unser Handeln heute mehr denn je gefragt sind.

Ulrich Beck spitzt seine These noch weiter zu und meint: Die »Verschiebung von traditionellen Werten zu freiheitlichen Werten (ist) die entscheidende Veränderung«²⁸ der Gegenwart. Helen Wilkinson, die Leiterin eines unabhängigen demoskopischen Forschungsinstitutes in London, skizziert die Lage so: Es vollzieht sich nämlich augenblicklich »(...) keine Abkehr und Abwehr von der Moral insgesamt (...), sondern von einer durch die unbefragte Verpflichtung auf vorgegebene Traditionen gekennzeichneten Moral hin zu einer individuelleren, ehrlicheren Moral (...).«²⁹

Solche Überlegungen beinhalten Konfliktpotenzial. Zugespitzt lautet die Botschaft: Die Jugendlichen von heute sind nicht unehrlicher, ungerechter, unreligiöser als ihre Eltern oder Großeltern. Der Zugewinn an Freiheit führt nicht zum Werteverfall, sondern zu Wertekonflikten. Eltern, Lehrerinnen und Lehrer, Erzieherinnen oder die Seelsorger erleben augenblicklich einen Begründungsnotstand. Angesichts der Kritik der nachwachsenden Generation fehlen oft die Argumente zur Legitimation des gesellschaftlichen und kirchlichen *status quo*. Vorbilder sind für die Werteverziehung nach wie vor unerlässlich. Doch auch ein Vorbild will begründet sein. Sonst wird es autoritär. Was wäre bloße Tradition ohne Faszination?

Dabei ist nicht von vornherein ausgemacht, dass das Neue immer Recht hat. Aber Lebenseinstellungen und Grundorientierungen für unsere Leben müssen in Freiheit ergriffen und nicht unter Zwang angenommen werden. Ein solcher Freiheitsgewinn ist aus christlicher Sicht zu begrüßen.

²⁵ U. Beck, *Kinder der Freiheit: Wider das Lamento über den Werteverfall*, in: Ders. (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt ³1997, 9–33, hier 12.

²⁶ Ebd.

²⁷ W. Mommsen, *Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von German Grisez, John Finnis und Alan Donagan (= MThA 25)*, Altenberge 1993, 7, fragt zutreffend, ob die Krise der Moral nicht vielmehr auch »(...) eine Krise derjenigen akademischen Disziplin, die die Prinzipien moralischen Handelns zum Gegenstand hat (...)«, sein könne.²⁸ H. Wilkinson, *Kinder der Freiheit. Entsteht eine neue Ethik individueller und sozialer Verantwortung?*, in: U. Beck (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt a. M. ³1997, 85–123, hier 90.

²⁹ A. a. O., 87.

Hier liegen für die theologische Ethik bislang noch nicht ausreichend genutzte Chancen. Christliche Moral muss noch stärker als menschliche, als menschenfreundliche Moral profiliert werden.

5. Christliche Moral als profiliert menschliche Moral

Die Gesamtproblematik, die mit dieser Forderung verbunden ist, kann an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden³⁰. Ein wichtiger Aspekt sei jedoch besonders herausgestellt. Die katholische Moraltheologie stößt bei der Profilierung einer menschlichen Moral unausweichlich auf eine fragwürdige historische Hypothek. Johann Baptist Metz spricht von einem gefährlichen Verlust der Leidempfindlichkeit, den die Moraltheologie zu verantworten hat. Was ist damit gemeint?

Johann Baptist Metz führt aus: »Das Christentum verwandelte sich aus einer Leidensmoral in eine Sündenmoral, aus einem leidempfindlichen Christentum wurde ein sündenempfindliches. Nicht dem Leid der Kreatur (Menschen) galt die primäre Aufmerksamkeit, sondern ihrer Schuld. Christliche Theologie wurde vor allem zu einer Heuristik (Lehre) der Schuldgefühle und der Sündenangst. Das (...) verdüsterte die biblische Vision von der großen Gottesgerechtigkeit (...).«³¹

Ebenso konsequent wie die Diagnose ist folglich die notwendige Therapie. Für eine zeitgemäße theologische Ethik heißt das: Nicht so sehr, was die Menschen sündigen, sondern worunter sie leiden muss zum zentralen Thema in der theologischen Ethik werden.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen Anspruch zu Beginn der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« herausgestellt. Sie beginnt mit den Worten: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.«³² Diese Solidarität in der Bedrängnis unterstreicht die engste Verbindung der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie. Die Anfangsworte der Pastoralkonstitution stehen *pars pro toto* für die Aufbruchstimmung des Konzils. Bernhard Häring beschreibt in seinen Lebenserinnerungen³³ anschaulich die Bedeutung dieses Dokumentes für die Moraltheologie und seinen eigenen Beitrag zu diesem auch heute noch aktuellen Programm.

In diesem Punkt sind sich Papst Johannes Paul II. und Eugen Drewermann ausnahmsweise einig. Der Papst schreibt genau zu diesem Abschnitt in seinem Buch »Die Schwelle der Hoffnung überschreiten«: »Was ist das Evangelium? Es ist eine

³⁰ Grundlegend zum Thema bleibt A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf²1984.³¹ J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«*, in: *Diagnosen zur Zeit* (mit Beiträgen von J. B. Metz u. a.), Düsseldorf 1984, 76–92, hier 85.

³² Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, in: *LThK² Erg.* – Bd. III, 284.

³³ B. Häring, *Geborgen und frei. Mein Leben*, Freiburg i. Br. 1997, 83–90.

großartige Bestätigung der Welt und des Menschen (...).«³⁴ Und Drewermann bemerkt: »Gott ist für Jesus die Kraft eines Vertrauens, das es erlaubt, ganze Menschen zu werden (...).«³⁵

Als theologisch-ethisches Fazit tritt deutlich hervor: Christliche Moral ist eine zu tiefst menschliche Moral.³⁶

Und diese Menschlichkeit der Moral hat nichts mit Anpassung an den Zeitgeist oder – schlimmer noch – mit einer postmodern weich gespülten Moral zu tun. Der Anspruch, eine profiliert menschliche Moral im Kontext des christlichen Glaubens zu verkünden und zu begründen, ist christologisch³⁷ legitimiert.

Hier liegt die unauflösliche Verbindung zwischen Dogmatik und Ethik. Anthropologie und Christologie sind die Schnittstellen für den dogmatischen Diskurs in ethischer Absicht.

6. Der christologische Charakter der theologischen Ethik

Für das Profil der theologischen Ethik bedeutet das: Sie ist *inkarnationstheologisch motiviert*, *kreuzestheologisch konturiert* und *soteriologisch konzipiert*. Mit anderen Worten: Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus wird zur ethischen Herausforderung, die radikale Gleichheit in Würde und Freiheit aller Menschen von Christus her zu denken und zu begründen. Hier liegt die entscheidende christliche Inspirationsquelle für die Frage nach der Bedeutung der Menschenrechte.

Die Kreuzestheologie wiederum erinnert die Ethik an die Tatsache, dass das »Gute in dieser Welt (wird) nicht getan, sondern ausgelitten«³⁸ wird, wie Klaus Demmer sagt. Der Zeugnischarakter ethischen Handelns wird dadurch nachdrücklich unterstrichen. Darüber hinaus behütet die Botschaft vom Kreuz die Moraltheologie davor, leidunempfindlich zu werden. Es ist eine hervorragende Aufgabe der Moraltheologie dieses kritisch-provokative Potential in die aktuellen bioethischen Debatten einzubringen.

Und schließlich: Eine von Ostern her konzipierte Ethik wird den eschatologischen Vorbehalt nicht vergessen und so bewahrt bleiben vor dem Rückfall in eine legalistische Leistungsmoral.

So wie der Glaube ist auch das Leben aus dem Glauben letztlich nicht Verdienst, sondern Geschenk. Die traditionelle Dogmatik spricht in diesem Zusammenhang von Gnade. Der Geschenkcharakter des Glaubens darf ebenso wenig verdüstert wer-

³⁴ Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten (hg. v. V. Messori), Hamburg 1994, 48.

³⁵ E. Drewermann, Das Matthäusevangelium. Bilder der Erfüllung, Olten ²1992, 506.

³⁶ Vgl. J. Fuchs, Für eine menschliche Moral, 4. Bde., Freiburg i. Ue. 1988–98.

³⁷ Vgl. B. Häring, Geborgen und frei. Mein Leben, Freiburg i. Br. 1997, 65.

³⁸ A. a. O., 101, mit Verweis auf F. Furger »Kenosis« und das Christliche einer christlichen Ethik, in: K. Demmer/B. Schüller (Hg.), Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion, Düsseldorf 1977, 96–111.

den wie der Geschenkcharakter christlicher Moral. Sie ist, um eine Bezeichnung der ansonsten verdächtigten Neuscholastik aufzunehmen, im besten Sinne des Wortes eine Gnadenmoral. Eine Gesetzes-, eine Gebots- und Verbotsmoral dagegen ist gnadenlos.

Auf der Basis solcher Überlegungen hat Bernhard Häring sein Lebenswerk »Frei-in-Christus«³⁹ konzipiert. Das ist ein nach wie vor aktuelles Programm theologischer Ethik. Der Moraltheologe ist gefordert »Gottes Anspruch (zu) denken«⁴⁰ und die Freiheit in Christus als den Weg zum gegliückten Menschsein vorzustellen.

Ein kurzes Gedicht von Kurtmartin Magiera fasst das Grundanliegen zusammen:

»Als Herr ZETT einmal gefragt wurde, ob er gern ein Heiliger sein möchte, zuckte er ärgerlich mit den Schultern und erwiderte: Ich möchte schon – ein Mensch sein, wenn Sie das meinen.«⁴¹

Für die theologische Ethik bedeutet das: Ganz Mensch und ganz Christ, ja sogar ein Heiliger zu werden, sind keine Gegensätze, sondern das ist ein faszinierendes Lebensprogramm aus der Freiheit eines Christenmenschen.

³⁹ Vgl. B. Häring, *Frei in Christus*, 3 Bde. (Sonderausgabe), Freiburg i. Br. 1989.

⁴⁰ K. Demmer, *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie* (= SthE 50), Freiburg i. Ue. 1993.

⁴¹ K. Magiera, *Herr ZETT. Dreizehn Zeichnungen von R. Candea*, Frankfurt a. M. 1972, 42.

Mit dem Mut des Glaubens wider die Scheidungsmentalität

((Anmerkungen zu einer Aufsehen erregenden Ansprache
Papst Johannes Pauls II. vor der Römischen Rota am 28. Januar 2002

Von Christoph Ohly, München

I. Zur Situation

Einer guten Gewohnheit folgend empfing Papst Johannes Paul II. am 28. Januar 2002 den Dekan, die Auditoren (Richter), die Offiziale und Anwälte der Rota Romana¹, dem obersten ordentlichen Berufungsgericht des Apostolischen Stuhls, in Audienz. Wie zu Beginn eines jeden neuen Jahres nutzte der Heilige Vater die Gelegenheit der Zusammenkunft anlässlich der feierlichen Eröffnung des neuen Gerichtsjahres dazu, in einer Ansprache² seine dankbare Wertschätzung und Ermutigung für diese Arbeit im Bereich der Ehegerichtsbarkeit zum Ausdruck zu bringen. Er hob dabei hervor, dass die Aufgaben der kirchlichen Gerichtshöfe einen wesentlichen Bestandteil im »Kontext der ganzen Ehe- und Familienpastoral« der Kirche darstellen³. Gerade dieses Bewusstsein führe zu der Einsicht, dass es einer ständigen Vertiefung der

¹ Zu den *Zuständigkeiten*: c. 1444 CIC/1983; c. 1065 CCEO; Johannes Paul II., Apostolische Konstitution »Pastor Bonus« v. 28. 6. 1988: Acta Apostolicae Sedis [AAS] 80 (1988), 841–934 und AAS 87 (1995), hier: Artt. 58 § 2. 126–130. – Zur *inneren Ordnung über Struktur und Verfahrensweise*: Normae v. 18. 4. 1994, vom Papst am 7. 2. 1994 in Audienz für den Kardinalstaatssekretär bestätigt und mit Gesetzesbefehl versehen: AAS 86 (1994) 508–540. Wegen vorliegender Mängel in der päpstlichen Bestätigung erfolgte eine von Johannes Paul II. persönlich vorgenommene authentische Interpretation dieser Bestätigung, die darin als »in forma specifica« vollzogen verstanden wurde (AAS 87 [1995] 366). – Zur *Veröffentlichung von Urteilen* in Auswahl, die richtungswesend für die untergeordneten Gerichte sind: Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae, Roma 1909 ff.

Zum *Überblick*: St. Haering, Rota: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK] 8 (3¹⁹⁹⁹) 1318–1319; P. Wirth, Gerichtsverfassung und Gerichtsordnung: Handbuch des katholischen Kirchenrechts [Hdb-KathKR²], Regensburg 2¹⁹⁹⁹, 1163–1173, bes. 1169 f.; W. Aymans – K. Mörsdorf, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. II, Paderborn u. a. 1997, 261–264; C. Lefebvre, Rote Romaine (Tribunal de la Sainte): Dictionnaire de droit canonique, Bd. 7, 742–771; I. Palazzini, Rota S. Romana: Dictionarium morale et canonicum, Bd. IV (R–Z), 153–155; C. Dolezalek, Rota: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 4, 1148–1154; S. Killermann, Die Rota Romana. Auftrag und Funktion des Gerichtshofes in geschichtlicher Entwicklung und aktuellem Anspruch, Romae 1995; J. Wolfram, Die Rota Romana. Ältestes Gericht der Welt und örtlich zuständig für alle Kontinente der Erde: Anwaltsblatt 48/7 (1998) 354–358.

² Im italienischen Original: Osservatore Romano [OR] 142, N. 24 v. 28./29. 1. 2002, S. 6 f.; in deutscher Übersetzung: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache [ORdt] 32 (2002) Nr. 8 v. 22. 2. 2002, S. 7 f. sowie: Die Tagespost [DT], Nr. 15 v. 2. 2. 2002, S. 5. Die folgenden Zitate aus der Ansprache in deutscher Übersetzung (ORdt) sind mit dem Kürzel »Ansprache 2002« sowie der Angabe der jeweiligen Textnummer versehen. Bei auffallenden Differenzen zur Übersetzung in der Tagespost werden diese eigens angegeben.

³ Ansprache 2002, 1.

christlichen Lehre über Ehe und Familie bedürfe, zu deren Dienst sich auch die Überlegungen der Ansprache im Jahre 2002 verpflichtet fühlten.

Insofern stellt dieses Ereignis und der damit verbundene Vorgang nichts Außergewöhnliches dar. Erst die zahlreichen Berichterstattungen und Reaktionen in den italienischen und vor allem auch in den deutschen Medien haben der päpstlichen Ansprache eine Aufmerksamkeit zukommen lassen, die sie für gewöhnlich allein bei Kanonisten findet. Gemäß einem Wort Vergils, nach dem ein Gerücht wächst, indem es sich verbreitet⁴, wurde der Weltöffentlichkeit in blitzesartiger Schnelle gemeldet, der Papst habe alle Anwälte zu einem Boykott der Scheidungsverfahren aufgerufen.

So berichtete der Italien- und Vatikan-Korrespondent der *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Heinz-Joachim Fischer, von »Unruhe unter Politikern und teilweise heftigen Reaktionen in der Öffentlichkeit« Italiens⁵. Er führte diese zum Abschluss seiner Darstellung wesentlicher Inhalte der päpstlichen Ansprache in einem allgemeinen Urteil zusammen: »Kritik von Gläubigen, der Papst würdige mit seinem Eintreten für die Unauflöslichkeit nicht genügend die menschliche Wirklichkeit von Ehekrisen und das redliche Bemühen vieler um ein christliches Eheleben, findet in Rom wenig Gehör. Das päpstliche Lehramt selbst hat für die Lösung von Problemen in diesem Bereich den Gläubigen außer dem Verweis auf die traditionelle Lehre bisher wenig Hilfreiches an die Hand gegeben.«

In anderer Aufmachung titelte Claudia Möllers im *Münchener Merkur*: »Päpstlicher Boykott-Aufruf an Anwälte löst Wirbel aus. Papst: ›Wer an Scheidungen teilnimmt, kollaboriert mit dem Bösen‹«⁶. Möllers ließ in ihren Ausführungen den prominenten Münchener Scheidungsanwalt Hermann Messmer zu Wort kommen⁷, der die Äußerungen des Papstes als »ungeheuerliche Einmischung in die Freiheitsrechte und das Selbstbestimmungsrecht in einem freien rechtsstaatlichen Wesen« und zugleich als unzulässige Verdammnis aller Anwälte, nicht nur der katholischen, bezeichnete. »Die lebenslange Ehe hat Schwindsucht« – so Messmer –, und das könne selbst der Papst nicht verhindern. Deshalb bedürfe es aufgrund einer realistischen Sicht der Wirklichkeit vieler Ehen, die nur noch äußere Fassade innerer lebenslanger Streitigkeiten und Auseinandersetzungen seien, der Scheidungsanwälte, die bereit wären, die »Operation durchzuführen – gerade im Interesse der Kinder.« Schließlich resümiert er die Funktion seines Berufes: Die Scheidungsanwälte »entsorgen ja lediglich kaputte Ehen«.

In Kontrast dazu stellte Möllers die Aussagen des Pressesprechers des Münchener erzbischöflichen Ordinariats, Winfried Röhmel, vor⁸, der die päpstliche Aussage als einen »Appell an das Gewissen der Anwälte« interpretierte und zugleich deren ho-

⁴ Vergil, Aeneis 4, 175: »Fama crescit eundo«.

⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 25 v. 30. 1. 2002, S. 8, ebenso im Folgenden.

⁶ Münchener Merkur (MM), Nr. 25 v. 30. 1. 2002, S. 8, ebenso im Folgenden.

⁷ Diese Ausführungen haben zu einem länger anhaltenden und interessanten Leserbriefwechsel im *Münchener Merkur* geführt. Als exemplarische Beispiele seien dafür genannt: Leserbrief von Pfarrer Dr. Martin Schubert (MM, Nr. 26 v. 31. 1. 2002, S. 18) und Leserbrief von Robert Kramer (MM, Nr. 32 v. 7. 2. 2002, S. 7).

⁸ MM (Anm. 6), S. 8, ebenso im Folgenden.

hes Verantwortungsbewusstsein fernab jeglichen »Geschäftsinteresses« hervorhob. Die Kirche – so Röhmel – habe gerade in der Begegnung mit dem Phänomen der Scheidung eine wichtige seelsorgliche Aufgabe durch Ehevorbereitung und Begleitung zu erfüllen, die es möglich machen sollten, den Konflikten in der Ehe anders als durch Scheidung zu begegnen. Für den Erfolg dieses Bemühens sprächen die »allermeisten Ehen in Deutschland«, die als intakt bezeichnet werden könnten. Mit Blick auf die Ansprache des Papstes stellt jedoch auch Röhmel fest: »Scheidung ist in der Tat ein großes Problem, das man aber nicht durch einen Boykottaufruf an die Anwälte lösen kann.«

Die Erfahrungen mit der medialen Vermittlung kirchlicher Themen haben immer wieder gezeigt, dass es sinnvoll und hilfreich ist, die den Berichten zugrundeliegenden Texte selbst zu lesen und die Befähigung zu einem eigenen, darauf basierenden Urteil wahrzunehmen. Im Hinblick auf die Ansprache des Papstes vor den Mitarbeitern der römischen Rota gilt deshalb zunächst zu fragen: Was hat Johannes Paul II. wirklich gesagt? In welchem unmittelbarem Textzusammenhang stehen jene Aussagen, die durch die Medien in der aufgewiesenen Weise vermittelt worden sind? Abschließend sollen die Darlegungen einer kurzen Beurteilung zugeführt werden, aus denen die pastoralen Hilfestellungen im Sinne der päpstlichen Ansprache abzuleiten sind.

II. Kernpunkte der päpstlichen Rota-Ansprache

1. Die thematische Anknüpfung

Die Ansprache des Papstes zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2002 steht in einem unmittelbaren inhaltlichen Zusammenhang zu den Ansprachen der Jahre 2000 und 2001, deren Gedanken dafür wieder aufgenommen und konsequent fortgeführt werden.

Bereits in der ersten Allocutio hatte Johannes Paul II. zum wiederholten Mal die Unauflöslichkeit als eine Wesenseigenschaft der Ehe (c. 1056 CIC/1983; c. 776 § 3 CCEO) mit Verweis auf sein Apostolisches Schreiben *Familiaris Consortio* vom 22. November 1981 gegenüber einer »gängigen Mentalität der Gesellschaft« verteidigt, welche die menschliche Freiheit nicht selten als »autonome Kraft der Selbstbehauptung« verstehe und darauf basierend das Eheverständnis in eine »irrigere theoretische und praktische Auffassung von der gegenseitigen Unabhängigkeit der Eheleute« hinüberführe⁹. Der daraus folgenden steigenden Zahl der Ehescheidungen müsse die

⁹ Im Folgenden: Johannes Paul II., Allocutio ad Romanae Rotae iudices et administratos v. 21. 1. 2000: AAS 92 (2000) 350–355; in dt. Übersetzung: ORd 30 (2000) Nr. 7, S. 8 f. sowie AfkKR 169 (2000) 528–533, hier 529. Vgl. Ders., Apostolisches Schreiben »*Familiaris Consortio*« [FC] v. 22. 11. 1981: AAS 74 (1982) 92–149; in dt. Fassung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls [VApSt], Nr. 33, Bonn 1981. Mit Blick auf die Unauflöslichkeit geht Johannes Paul II. in der Ansprache zwei Problemstellungen nach: (1) Die Hypothese rechtlicher Relevanz der verbreiteten Scheidungsmentalität hinsichtlich einer eventuellen Ehenichtigkeitserklärung und (2) Die Lehre von der absoluten Unauflöslichkeit der gültigen und vollzogenen Ehe und die Grenzen der Vollmacht des Papstes gegenüber einer solchen Ehe.

Kirche in ihrer Treue zu Jesus Christus stets neu die »Frohbotschaft von der Endgültigkeit der ehelichen Liebe«¹⁰ entgegensetzen und alle erdenklichen Hilfen anbieten, die unauflöslche Ehe in einer entsprechend geprägten Kultur lebbar werden zu lassen.

In seinen Ausführungen des Jahres 2001 stellte der Papst als oberster Richter der Kirche¹¹ mit einem erneuten Blick auf die »individualistische Kultur« den Wert der traditionellen Lehre »über die natürliche Dimension der Ehe und Familie« heraus¹². Die Ehe ist ein natürliches Faktum, das vom Herrn mit Autorität bestätigt und zum Sakrament erhoben wurde (c. 1055 § 1 CIC/1983; c. 776 §§ 1 und 2 CCEO). Ihr kommen die wesentlichen Eigenschaften, Einheit und Unauflöslichkeit, nicht als »äußerliche Gesetze«, sondern als »in das Wesen der Ehe selbst eingeschrieben« zu (c. 1056 CIC/1983; c. 776 § 3 CCEO). Das »*consortium totius vitae*« erfordert so eine gegenseitige Ganz-Hingabe der Brautleute als »Mann-Person einerseits und Frau-Person andererseits«, in der bereits das Wohl der Ehegatten (*bonum coniugum*) sowie die Zeugung und die Erziehung von Nachkommen (*prolis generatio et educatio*) – gleichsam als »teleologische Eigenart« der ehelichen Verbindung – gegenwärtig ist (cc. 1055 § 1, 1057 § 2 CIC/1983; cc. 776 §§ 1 und 2, 817 § 1 CCEO). Ehe und Familie sind in dieser Sichtweise untrennbar miteinander verbunden, da »die Männlichkeit und die Fraulichkeit der Verheirateten ... für das Geschenk von Kindern konstitutiv offen« sind. Die Folge dieser »ontologischen Voraussetzungen« von Ehe und Familie sieht der Papst vor allem in der natürlichen Eigenschaft der kanonisch verbürgten Ehfähigkeit (c. 1058 CIC/1983; c. 778 CCEO), die deutlich macht, dass die Ehe keine Verbindung darstellt, die »wesentlich außerordentliche Eigenschaften von den Vertragspartnern erfordert«. Damit befreit er die schöpfungs- und erlösungstheologisch begründete Ehe von ihrer zeitgenössisch nicht selten zu beobachtenden Überfrachtung, nach der die Ehe auf eine allein faktisch begründete Integrierung der beiden Personen reduziert wird, die darin in Bezug auf Eigenschaften und Dauer lediglich von einer nicht näher definierbaren »interpersonalen Zuneigung« abhängig gemacht wird.

2. Das Ziel

Auf diesem Hintergrund umreißt der Papst in seiner neuesten Ansprache zunächst deren Ziel, nämlich die »Unauflöslichkeit als Gut für die Eheleute, für die Kinder, für die Kirche und für die gesamte Menschheit [zu] betrachten«¹³. Dies hat mit klarem Blick auf die gesellschaftlichen Meinungen und Auffassungen zur Unauflöslichkeit in einer grundlegend positiven Ausrichtung zu geschehen, damit die »Gut-

¹⁰ Nach der dt. Übersetzung in: AfKKR 169 (2000) 529.

¹¹ Vgl. c. 1404 CIC/1983: »Prima Sedes a nemine iudicatur«.

¹² Im Folgenden: Johannes Paul II., *Allocutio ad Romanae Rotae tribunal* v. 1. 2. 2001: AAS 93 (2001) 358–365; in dt. Übersetzung: ORdt 31 (2001) Nr. 10, S. 7 f., hier 7. Er bezieht sich dabei thematisch ausdrücklich auf seine Ansprachen von 1991 (AAS 83 [1991] 947–953; ORdt 21 (1991) Nr. 7, S. 8) und 1999 (AAS 91 [1999] 622–627; ORdt 29 (1999) Nr. 7, S. 8). Vgl. den bewussten Rückbezug darauf in Ansprache 2002, 2.

¹³ Ansprache 2002, 2.

heit und Schönheit« dieser Verbindung wiederentdeckt werden kann. Nur durch eine in der Frohen Botschaft gründenden Verkündigung dieser wesentlichen Eigenschaft der Ehe – d. h. nur mit dem kreativen Mut des Glaubens – könne der heutigen Scheidungsmentalität entgegengetreten werden, die sich u. a. in zwei vorherrschenden Theorien äußere: Zum einen in der Vorstellung, die Unauflöslichkeit als eine »Freiheitsbeschränkung der Partner«, als ein »der Ehe äußerliches Gesetz« und daher als »»Auferlegung« einer Norm gegen die »legitimen« Erwartungen einer weiteren Verwirklichung der Person« zu verstehen; zum anderen im Verständnis dieser auferlegten Vorschrift als eines Charakteristikums der genuin christlichen Ehe, das gerade deshalb der »ganzen bürgerlichen Gesellschaft« nicht aufgebürdet werden könnte¹⁴.

3. Das Wort Gottes als gültige und erschöpfende Antwort

Den heutigen Worten einer Kritik und Ablehnung der ehelichen Unauflöslichkeit stellt der Papst das Wort Gottes als gültige und erschöpfende Antwort gegenüber: das Gespräch Jesu mit einigen Pharisäern und mit seinen Jüngern über die Ehescheidung (Mt 19, 3–12)¹⁵. In Anlehnung an die Ansprache aus dem Jahre 2001 sieht er – im Rahmen des vom Herrn gegen die pharisäische Scheidungskasuistik radikal erneuerten göttlichen Plans mit den Menschen – die natürliche Dimension der Ehe als den »unerläßlichen Schlüssel« zum tieferen Verständnis der Wesenseigenschaften der Ehe. Diese naturrechtliche Grundlage der ehelichen Verbindung von Mann und Frau, die deren innerliche und stets gegenwärtige Hinordnung der Ehegatten auf das gegenseitige Wohl sowie auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft zum Inhalt hat und durch die wesentlichen Eigenschaften der Einheit und der Unauflöslichkeit geprägt ist, hat in der christlichen Heilsordnung durch den Herrn mittels des Sakraments eine Festigung erhalten (c. 1056 CIC/1983; c. 776 § 2 CCEO). Ohne die Verankerung in der Natur des Menschen selbst ist die Festigung nicht mehr verständlich und nachvollziehbar. Die Erlösungsordnung verbleibt ohne die Schöpfungsordnung unbegründet.

Auf diesen inneren und unlösbaren Zusammenhang von Natur und Sakrament verweist Johannes Paul II., wenn er ausdrücklich auf all die Menschen Bezug nimmt, die sich zu allen Zeiten nach diesem göttlichen Plan gerichtet haben, ohne – vor bzw. nach der Menschwerdung Gottes – den Herrn als Fundament der Erlösung zu kennen¹⁶. Der »Hartherzigkeit« in der Ablehnung dieses Planes (vgl. Mt 19, 8) ist Jesus Christus endgültig durch den Verweis auf den »Anfang« entgegengetreten. Die darin als objektive Dimension der Ehe grundlegende Unauflöslichkeit kann deshalb nicht »lediglich als ein Ideal«¹⁷ verstanden werden: Sie ist »das Gut der Ehe selbst« (*il bene dello stesso matrimonio*), das neben den Möglichkeiten immer auch deren Lasten in sich vereint. Denen, die in ihrer Kritik oder auch in ihrer Erfahrung die Last als das

¹⁴ Ebd. Die Übersetzung der Tagespost spricht hier von der »zivilisierten Gesellschaft als ganzer«.

¹⁵ Im Folgenden ebd., 3.

¹⁶ Im Folgenden ebd., 4.

¹⁷ Ebd. Die Übersetzung der Tagespost formuliert mit Blick auf die italienische Wendung »ma come un semplice ideale« genauer: »sondern als ein bloßes Ideal«.

menschlich-veränderbare Gesetz im Gut der Unauflöslichkeit sehen, gilt es, »mit demütigen Glaubensmut [zu] antworten, mit einem Glauben, der die Vernunft stützt und kräftigt, um sie zu befähigen, mit allen einen Dialog zu führen auf der Suche nach dem wahren Wohl der menschlichen Person und der Gesellschaft«¹⁸.

4. Die Antwort der Kirche in Wahrheit und Liebe

Auf der Grundlage dieser im Wort Gottes selbst gegründeten Antwort ist die Weise der Antwort der Kirche in ihrem Verkündigungsauftrag zu bestimmen¹⁹. Trägerin dieser Verkündigung muss die Kirche und in ihr die Familien als »Hauskirchen« in Orthodoxie und in Orthopraxis sein. Der Papst gibt dazu direkte Handlungsanweisungen. Mit den Augen der Liebe sollen die Lehraussagen ohne Abstriche mitgeteilt, erklärt und verteidigt werden; zugleich bedarf es des konsequenten Handelns seitens der Eheleute und der Seelsorger, welche die christlichen Ehen als gelebte Beispiele vor Augen führen sowie Ehepaare in Schwierigkeiten begleiten, erinnern und mit dem Blick auf die sakramentale Hilfe göttlicher Gnade zu neuem Vertrauen führen. Dies gilt in Verbindung mit den Aussagen von *Familiaris Consortio* (Nr. 77–85) auch und gerade für die damit verbundenen schwierigen gesellschaftlichen, ehelichen und familiären Situationen, unter denen den geschiedenen Gläubigen – allein lebend oder zivil wiederverheiratet – eine besondere Aufmerksamkeit zukommen soll²⁰.

¹⁸ Ebd. Die Tagespost übersetzt die Aussage »alla ricerca del vero bene della persona humana« sinnvoller mit »auf der Suche nach dem wahren Gut der menschlichen Person«.

¹⁹ Im Folgenden ebd., 5.

²⁰ Vgl. u.a.: in *Bezug auf Getrennte und Geschiedene ohne Wiederheirat* – FC 83: »Solchen Menschen muß die kirchliche Gemeinschaft ganz besondere Fürsorge zuwenden und ihnen Wertschätzung, Solidarität, Verständnis und konkrete Hilfe entgegenbringen, damit es ihnen möglich ist, auch in ihrer schwierigen Situation die Treue zu bewahren. Man wird ihnen helfen, zu einer Haltung des Verzeihens zu finden, wie sie von der christlichen Liebe geboten ist, und zur Bereitschaft, die frühere eheliche Lebensgemeinschaft gegebenenfalls wieder aufzunehmen ... Ein solches Beispiel der Treue und christlicher Konsequenz ist ein wertvolles Zeugnis vor der Welt und der Kirche. Um so notwendiger ist es, daß die Kirche solchen Menschen in Liebe und mit praktischer Hilfe unablässig beisteht ...« In *Bezug auf wiederverheiratete Geschiedene* – FC 84: »Zusammen mit der Synode möchte ich die Hirten und die ganze Gemeinschaft der Gläubigen herzlich ermahnen, den Geschiedenen in fürsorgender Liebe beizustehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, da sie als Getaufte an ihrem Leben teilnehmen können, ja dazu verpflichtet sind. Sie sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Meßopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe und Initiativen zur Förderung der Gerechtigkeit zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen, um so von Tag zu Tag die Gnade Gottes auf sich herabzurufen. Die Kirche soll für sie beten, ihnen Mut machen, sich ihnen als barmherzige Mutter erweisen und sie so im Glauben und in der Hoffnung stärken.« Eine Relecture dieser Gedanken täte dem Schritt zu einer entsprechenden pastoralen Hinwendung gut.

Diese Aussagen sind durch das zweifellos bestimmende Problem der Nichtzulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten – auf das an dieser Stelle seiner aktuellen Bedeutung entsprechend nicht angemessen eingegangen werden kann – überdeckt worden. Der Papst geht darauf im Anschluss an die obigen Ausführungen ein. Vgl. zum Stand der Problematik: P. M. Zulehner, *Ehescheidung*. VI. Als pastorales Problem: LThK 3 (1995) 503 (Lit.!) und zeitlich später die Empfehlungen des Rates für die Familie zur »Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen«, abgedruckt in: AfkKR 166 (1997) 169–173.

5. Die Aufgabe des Kirchenrechts in Ehekrisen

Zunächst hebt der Papst in Anlehnung an seine Eingangsworte an die Mitarbeiter der Rota die besondere Rolle der Ehegerichtsbarkeit hervor, die entweder die Ungültigkeit einer Ehe oder die Auflösung des Ehebundes zu bestätigen sucht²¹. Er sieht darin ein herausragendes Mittel kirchlicher Seelsorge, um auf objektiver Grundlage und gegen die Gefahr des Subjektivismus »für die Eheprobleme der Gläubigen Gewissenslösungen zu finden«²². Doch mahnt Johannes Paul II. gleichzeitig in dieser Sichtweise die ureigene Aufgabe der Kirche zum Zeugnis für die Unauflöslichkeit der Ehe an. Die Kirche selbst habe hier den nicht immer einfachen Weg zu gehen, sich in ihrer Ehegerichtstätigkeit, »die in ihrer Besonderheit auch eine wahrhaft pastorale Tätigkeit ist«²³, am Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe auf eine Weise inspirieren zu lassen, die sie befähigt, ihre ureigene Aufgabe wahrzunehmen und selbst zu einer vertieften »Wirksamkeit« des ehelichen Gutes im Leben der Kirche und der Welt beizutragen²⁴.

Damit erfolgt von päpstlicher Seite einerseits die indirekte Aufforderung, die Möglichkeit kirchlicher Eheprozesse auf dem Hintergrund der vielen staatlich geschiedenen sakramentalen Ehen in weiterem und größeren Maße als bisher bekannt zu machen. Darin liegt offensichtlich auch ein Postulat gegenüber einer erweiterten seelsorglichen Tätigkeit mit (wiederverheirateten) Geschiedenen. Andererseits wird dieses Handeln zugleich bewusst und unzweideutig selbst am Maß der Unauflöslichkeit gemessen. Kirchliche Eheprozesse dürfen durch die Art ihres Vorgehens, durch ihre Quantität und ihre Qualität nicht in die Nähe einer Art kirchlich legitimer Scheidungsinstanz gebracht werden. Dieser Anschein ist strikt zu vermeiden.

Um dies zu erreichen, sieht der Papst sich offenkundig genötigt, an eine Aufgabe der Kirche im Rahmen der Eheprozesse zu erinnern, die aufgrund der gegebenen Umstände solcher Verfahren nicht unbegründet außer Acht gelassen wird: »Die Haltung der Kirche begünstigt sogar die Gültigmachung der ungültigen Ehen, *soweit dies möglich ist* (vgl. CIC, can. 1575; CCEO can. 1362)«²⁵. Aufgabe der Tätigkeit kirchlicher Richter bleibt es demnach immer, in ihrer objektiven Suche nach der Wahrheit, die im Urteil zu einer »*moralis certitudo*« hinsichtlich der zu entscheidenden Sache führen soll (c. 1608 § 1 CIC/1983; c. 1291 § 1 CCEO)²⁶, neben der Er-

²¹ Vgl. dazu G. Assenmacher, Nichtigkeitserklärung, Auflösung und Trennung der Ehe: HdbKathKR², 988–1000.

²² Ansprache 2002, 6.

²³ Ebd., 7.

²⁴ Vgl. ebd. Der Papst fügt an: »... diese etwaigen Lösungen müssen so geprüft werden, dass die Unauflöslichkeit der Verbindung, wenn sich diese als gültig geschlossen herausstellt, weiter gewahrt bleibt ... Es ist wahr, dass die Ehenichtigkeitserklärung, entsprechend der durch den rechtmäßigen Prozess erworbenen Wahrheit, den Gewissen den Frieden zurückbringt; aber diese Erklärung – und dasselbe gilt für die Auflösung einer gültigen, aber nicht vollzogenen Ehe und für das Glaubensprivileg – muss in einem kirchlichen Kontext vorgelegt und vollzogen werden, der zutiefst für die unauflösliche Ehe und für die auf ihr gegründete Familie eintritt.«

²⁵ Ebd., 6. Hervorhebung von mir. Die Angabe des c. 1575 CIC/1983 ist nicht korrekt. Sowohl das italienische Original der Ansprache als auch die Übersetzung der Tagespost verweisen auf den in diesem Zusammenhang einschlägigen c. 1676 CIC/1983.

²⁶ Vgl. P. A. Bonnet, *De iudicis sententia ac de certitudine morali*: Periodica de re morali canonica liturgica 75 (1986) 61–100.

möglichkeit einer neuen Ehe durch die Ehenichtigkeitserklärung zugleich auch eine mögliche Gültigmachung der bisher ungültigen Ehe²⁷ im Blick zu behalten. Durch die Einfügung »soweit dies möglich ist« verweist der Papst jedoch allein auf die Fälle, in denen dies aufgrund der menschlichen Situation angebracht und sinnvoll erscheint.

Aber auch die beteiligten Eheleute sind gleichsam in einer Art Analogie zu den kirchlichen Richtern aufgerufen, mit dem Eingehen eines Ehenichtigkeitsprozesses alles zu unterlassen, was einer Förderung der verbreiteten Scheidungsmentalität zugute käme. Dabei haben sie »als erste [zu] erkennen, daß nur in der aufrichtigen Wahrheitssuche ihr wahres Wohl besteht, ohne von vornherein die mögliche Gültigmachung einer Verbindung auszuschließen, die zwar noch nicht ehelich ist, aber Elemente von Gutem für sie und für die Kinder enthält; diese Elemente sind im Gewissen aufmerksam abzuwägen, bevor eine anderweitige Entscheidung gefällt wird«²⁸. Natürlich bleibt auch hier das entsprechende Handeln an eine sinnvolle Ermöglichung gebunden, die von christlicher Großherzigkeit geprägt sein soll.

In eindringlicher Weise appelliert daher der Papst an die Gerichtspersonen: In der Einflechtung in dieses Zeugnis des Glaubens für die Unauflöslichkeit muss jedes »gerechte Urteil über die Gültigkeit oder Nichtigkeit einer Ehe« als ein »Beitrag zur Kultur der Unauflöslichkeit in der Kirche als auch in der Welt« verstanden werden²⁹, der ein klares Bewusstsein für die Unauflöslichkeit ausstrahlt und zugleich den beteiligten Personen in Ehe und Familie die notwendige Sicherheit zukommen lässt. Andererseits kommt man nicht umhin, eine ungerechtfertigte und im Gegensatz zur Wahrheit normativer oder faktischer Prinzipien stehende Nichtigkeitserklärung als dunklen Fleck im Bild der Kirche und ihrer Treue zum Herrn zu sehen, der eine Einstellung vermittelt, in welcher zwar das Gut der Unauflöslichkeit mit Worten vertreten, »aber im Leben verdunkelt wird«³⁰.

Diese Überlegungen zur Rolle des Kirchenrechts in ehelichen Krisensituationen führt der Papst in Anlehnung an den traditionellen Begriff des *favor matrimonii*³¹ zusammen in die Wortschöpfung eines »*favor indissolubilitatis*«³². Die Gunst der Unauflöslichkeit muss gegen jede subjektive Überbetonung der Freiheit die Inspiration für alle kirchliche Ehegerichtsbarkeit sein, die sich zu einer Überzeugungsarbeit für das Gut der Ehe selbst entwickelt.

²⁷ Das kirchliche Gesetzbuch bietet dazu zwei Möglichkeiten: die *convalidatio simplex* gemäß cc. 1156–1160 als eine Gültigmachung, die durch Konsenserneuerung eines oder beider Partner erfolgt oder die *sanatio in radice* nach cc. 1161–1165 als eine Gültigmachung, die durch hoheitlichen Gnadenakt ohne Konsenserneuerung. Vgl. dazu K.-Th. Geringer, Die Konvalidation der Ehe: HdbKathKR², 981–987.

²⁸ Ansprache 2002, 6.

²⁹ Ebd., 7.

³⁰ Ebd.

³¹ C. 1060 CIC/1983 normiert, dass die Ehe sich der Rechtsgunst (*favor iuris*) erfreut und deshalb im Zweifelsfall an der Gültigkeit der Ehe so lange festzuhalten ist, bis das Gegenteil bewiesen ist.

³² Ansprache 2002, 7.

6. Mögliche Initiativen als Zeugnis für den Wert der Unauflöslichkeit

Im Stile zahlreicher päpstlicher Schreiben unterlässt Johannes Paul II. es auch in seiner Rota-Ansprache nicht, einige pastorale Möglichkeiten und Initiativen aufzuweisen, die zu einem Zeugnis für die Unauflöslichkeit erwachsen können. Dieses Zeugnis kann grundsätzlich allein aus dem vitalen Mut des Glaubens erwachsen, der gegen alle Verwurzelung der Ehescheidung in sozialen Bereichen von der Auffassung geprägt ist, dass das Gut der Unauflöslichkeit »der ganzen Gesellschaft ... als notwendige Bedingung für die Existenz der Familie« zugrundeliegt³³.

Eine wesentliche Initiative sieht der Papst in Bezug auf die *Eheleute*, die ihr gemeinsames Leben in Treue durch die Freude und das Leid des Lebens hindurch sich zu meistern bemühen. Mit diesem vielfach unbemerkten und in der Stille des Alltags gelebten Zeugnis wirken die Eheleute selbst auf einzigartige Weise in den Raum der Kirche und der weltlichen Gesellschaft und erfüllen in nicht zu unterschätzender Art ihre Berufung im Hinblick auf die Sendung der ganzen Kirche. Dieses Zeugnis ist durch Christen und viele andere Menschen guten Willens durch zahlreiche Initiativen zu unterstützen, zu fördern und bekannt zu machen. Genannt werden ausdrücklich die dementsprechend zu gestaltenden Feierlichkeiten zu Hochzeitstagen; gemeint sind in diesem Zusammenhang aber auch begleitende Hilfen für die Eheleute selbst sowie die Einbindung bewährter Ehepaare in die Begegnung mit und in der Vorbereitung auf die Ehe gerade in Hinsicht auf die von der Scheidungsmentalität belasteten jungen Menschen³⁴.

Eine weitere Initiative benennt der Papst in dem Bemühen einer »öffentliche[n] Anerkennung der unauflöselichen Ehe in den zivilen Rechtsordnungen«³⁵. Dies geht einher mit der Aufgabe, im gesellschaftspolitischen Diskurs die *Stimme der Kirche* auf vielfache Weise dort vernehmbar zu machen, wo der besondere Schutz von Ehe und Familie gefährdet ist: bei der rechtlichen Gleichsetzung und -stellung der Ehe mit den so genannten nichtehelichen Lebensgemeinschaften (»Ehen ohne Trauschein«) und mit den gleichgeschlechtlichen Gemeinschaften sowie bei der Neuein-

³³ Ebd., 8. Der Papst spricht in Anlehnung an die Aussagen der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils im Zusammenhang mit dem Fehlen des Gutes der Unauflöslichkeit an der Basis der Gesellschaft und den damit verbundenen Folgen von einer »Plage«, die sich in der Gesellschaft ausbreitet und den nachwachsenden Generationen die Schönheit der Ehe als *totius vitae consortium* (c. 1055 § 1 CIC/1983) vorenthält (vgl. GS 47).

³⁴ Vgl. dazu auch Johannes Paul II., Brief an die Familien v. 2. 2. 1994 [BrFam]: AAS 86 (1994) 868–925; in dt. Übersetzung: VApSt 112, Bonn 1994, hier Nr. 23.

³⁵ Ansprache 2002, 9. Er bezieht sich ausdrücklich auf seinen Brief an die Familien. Vgl. BrFam, Nr. 17: »Was erwartet die Familie als Institution von der Gesellschaft? Vor allem in ihrer Identität anerkannt und in ihrer sozialen Subjektivität angenommen zu werden. Diese Subjektivität ist an die Identität gebunden, die der Ehe und der Familie zu eigen ist. Die Ehe, die der Familie als Institution zugrunde liegt, wird durch den Bund hergestellt, mit dem »Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist«. Nur eine solche Verbindung kann als »Ehe« in der Gesellschaft anerkannt und bestätigt werden. Nicht können dies die anderen zwischenmenschlichen Verbindungen, die den oben in Erinnerung gebrachten Bedingungen nicht entsprechen, auch wenn sich heute über diesen Punkt Tendenzen verbreiten, die für die Zukunft der Familie und selbst der Gesellschaft sehr gefährlich sind.«

führung der Ehescheidung. Gerade im Hinblick auf die Ehescheidung, die in fast allen modernen Rechtsstaaten vom Gesetzgeber geregelt worden ist, hält der Papst mit realistischem Blick die Notwendigkeit einer konstruktiven Haltung aufrecht, »mittels rechtlicher Maßnahmen die soziale Anerkennung der wahren Ehe im Bereich jener Rechtsordnungen zu verbessern, die leider die Ehescheidung zulassen«³⁶.

Über diese beiden Initiativen hinaus erwähnt er den möglichen Einsatz für das Gut der Unauflöslichkeit auf Seiten all derer, die im staatlichen Rechtsbereich tätig sind. Dabei hebt er zunächst die vielfach schwierige Situation der *Richter* hervor. Die Richter können von ihrer Aufgabe und der damit verbundenen Rechtspflicht, in einer entsprechenden Angelegenheit ein Urteil zu fällen, nicht durch einen Gewissensvorbehalt entbunden werden. Auch wenn sie deshalb in ihrer Aufgabe als »Scheidungsrichter« nach den »traditionellen Prinzipien der materiellen Mitwirkung am Bösen handeln« können, müssen sie sich stets neu in das Bemühen hineinbinden lassen, »wirksame Mittel [zu] finden, um die ehelichen Verbindungen zu begünstigen, vor allem durch einen klug geführten Versöhnungsversuch«³⁷. Damit stellt der Papst ein Arbeitsfeld des staatlichen Richters vor Augen, das im Kanonischen Recht als fester Bestandteil richterlich-seelsorglichen Tuns gilt und als bestärkende Anregung für den weltlichen Bereich durchaus Anerkennung verdient: »Bevor der Richter eine Sache annimmt und sooft er Hoffnung auf Erfolg sieht, soll er mit seelsorglichen Mitteln bemüht sein, die Gatten zu versöhnen und zur Wiederaufnahme der ehelichen Lebensgemeinschaft zu bewegen«³⁸.

Als im staatlichen Rechtsbereich Tätige werden abschließend vom Papst auch die freiberuflichen *Anwälte* genannt. Unter Berufung auf die Aussage des Katechismus der Katholischen Kirche, nach dem die zivile Scheidung dann möglich und nicht als sittliche Verfehlung zu werten ist, wenn sie »gewisse legitime Rechte, die Sorge für die Kinder oder das ererbte Vermögen zu sichern« im Stande ist³⁹, übergibt der Papst den Anwälten einen Aufruf und eine damit verbundene Einsicht in das tiefere Wesen ihrer Aufgabe im Bereich der Ehekonflikte. Er bittet sie, »es stets ab[zul]ehnen, ihren Beruf auszuüben für eine der Gerechtigkeit entgegengesetzte Zielsetzung, wie dies die Scheidung ist« und es so zu vermeiden, »reine Techniker im Dienst jedes beliebigen Interesses zu werden«⁴⁰. Er bringt an dieser Stelle seine Sorge zum Ausdruck, dass die Scheidung mehr und mehr als ein gesetzgeberisch verbürgtes Recht, ja geradezu als eine nicht mehr hinterfragbare Selbstverständlichkeit gewertet wird, die zu einer fortschreitenden Verzerrung des Eheverständnisses und Ehebildes für die nachfolgenden Generationen führen muss – inzwischen wohl auch geführt hat. Vielmehr sollten und müssten die Anwälte aus dem Ethos ihres Berufes zugleich den

³⁶ Ansprache 2002, 9.

³⁷ Ebd. Die Übersetzung der Tagespost spricht hier allgemeiner von der »Versöhnungsarbeit«, die im »Versöhnungsversuch« ihre Konkretion findet.

³⁸ C. 1695 CIC/1983. Vgl. ähnlich: c. 1341, c. 1446 § 2, c. 1713, c. 1733 § 1 CIC/1983.

³⁹ Katechismus der Katholischen Kirche, deutsche Ausgabe, Città del Vaticano – München 1993, hier Nr. 2383.

⁴⁰ Ansprache 2002, 9. Die Tagespost übersetzt drastischer: »... und vermeiden es, zu bloßen Handlangern im Dienst beliebiger Interessen zu werden.«

damit verbundenen Dienst an den Rechten der Menschen durch »ihre Hilfe und durch die Aussöhnung der Personen, die eine Ehekrise durchleben«⁴¹, neu entdecken oder vertiefen lernen.

III. Anmerkungen

Vergleicht man nun die Inhalte der Ansprache mit den Weisen ihrer Vermittlung in den angeführten Zeitungsmedien, bietet sich das Bild einer auffallend selektiven Leseart dieser Rota-Ansprache vom 28. Januar 2002. Konkret gesprochen: Die knapp gehaltenen Aussagen noch nicht einmal der Hälfte eines der zehn Gliederungspunkte der päpstlichen Ansprache haben die Berichterstattung über dieses jährlich wiederkehrende Ereignis geprägt. Es sind offensichtlich die Überlegungen bezüglich der Initiativen für ein lebendiges Bezeugen der Unauflöslichkeit auf Seiten der Richter und der Anwälte gewesen, die dazu geführt haben, die Allokution auf die angebliche Grundaussage des Papstes reduzieren zu können: »Wer an Scheidungen teilnimmt, kollaboriert mit dem Bösen«⁴². Nach der ausführlichen Befassung mit den Gedanken des Papstes muss man jedoch zu dem Urteil gelangen, dass diese rein negativ orientierte Reduzierung sowohl der Ansprache als auch dem Recht des Lesers auf objektive Information nicht gerecht wird.

Den Leitfaden der Rota-Ansprache an einem an die Anwälte adressierten »Boycott-Aufruf« gegenüber Scheidungen festzumachen, greift schlichtweg zu kurz. Vielmehr muss sich die Auseinandersetzung mit der Ansprache genau in das ausgleichende Koordinatensystem verankern lassen, das ihr selbst zugrunde liegt. Eine Interpretation der einzelnen Aussagen im Gesamtzusammenhang der Botschaft des Ansprachentextes sowie eine daraus folgende Konfrontation mit den geleisteten pastoralen Anregungen und Hilfestellungen kann deshalb nur im Spannungsfeld der beiden entscheidenden Pole geschehen: zum einen mit dem stets *realistischen Blick* auf die Wirklichkeit der Ehekrisen (Gründe; Scheidungsmentalität; Maßnahmen zur Entwertung der unauflöselichen Ehe und der damit verbundenen Familie; verheerende Folgen für die nachkommenden Generationen) und zum anderen mit der *positiven Sicht* eines Glaubensmutes, der sich trotzallem durch verschiedene Initiativen in den Dienst der Unauflöslichkeit als »Gut der Ehe selbst« stellt und damit die unverzichtbare Grundlage für die Begegnung mit der modernen Gesellschaft bildet. Prägnant formuliert: Mit dem Mut des Glaubens gegen die Scheidungsmentalität!⁴³

In notwendiger Rückbindung an diese Überlegungen ist es möglich, den Aussagen der diesjährigen Ansprache des Papstes an die Mitarbeiter der römischen Rota drei wesentliche Denkanstöße für das neue Gerichtsjahr zu entnehmen, die als pastorale Leitlinien der ganzen Kirche dienen können:

⁴¹ Ebd.

⁴² Siehe Anm. 6. Die Kennzeichnung der Aussage als wörtliches Zitat des Papstes verleitet zu der Annahme, dass diese tatsächlich auf diese Weise gesprochen worden ist. Der Originaltext eröffnet das Gegenteil.

⁴³ In ähnlicher Weise überschreibt der Osservatore Romano seine Übersetzung der Ansprache: »Verstärkter Einsatz für eine Kultur der Unauflöslichkeit der Ehe«.

1. Auf der Grundlage einer ständigen Begegnung mit dem Wort Gottes als »gültige und erschöpfende Antwort«⁴⁴ auf die Fragen von Ehe und Ehescheidung ist *eine vertiefte und glaubenszuversichtliche Seelsorge im Raum des Ehesakraments* gefordert.

Diese hat sich in der Orientierung an den Aussagen von *Familiaris Consortio* (Nr. 65–85) in vielfacher Hinsicht zu differenzieren⁴⁵: als eine zu verstärkende Seelsorge im Bereich der Vorbereitung auf die Eheschließung, als eine zu fördernde Seelsorge im Bereich der Begleitung von Ehepaaren und Familien, als eine ökumenisch begründete Seelsorge im Bereich der konfessions- und religionsverschiedenen Ehen, als eine zu sensibilisierende Seelsorge im Bereich der herausfordernden Situationen von Ehe und Familie (Getrennt Lebende, Geschiedene ohne Wiederheirat, Alleinerziehende Mütter und Väter, Wiederverheiratete Geschiedene) sowie immer mehr auch als eine aufzubauende Seelsorge im Bereich der Alleinlebenden (Singles). Denn: »Niemand ist ohne Familie auf dieser Welt; die Kirche ist Haus und Familie für alle, besonders für jene, die ›sich plagen und schwere Lasten tragen‹«⁴⁶. Mit Blick auf das derzeit herrschende Verhältnis im Aufwand von Kommunion- und Firmkatechese einerseits und Ehevorbereitung und -begleitung andererseits erscheint bei realistischer Einschätzung der Ehen- und Familiensituation die Umsetzung dieser Forderung nach Intensivierung mehr als geboten.

2. Zu diesen differenzierten Formen der Ehepastoral gesellt der Papst die gebotene Förderung von Initiativen, die das wesentliche Zeugnis der ganzen Kirche über den Wert der ehelichen Unauflöslichkeit ausmachen und bereichern sollen.

Dabei ist nicht nur an die Ehen und Familien selbst zu denken. Zugleich sind die Initiativen von Seiten der Glieder der Kirche zur öffentlichen Anerkennung bzw. zur verbesserten sozialen Anerkennung der unauflöselichen Ehe zu nennen. Den Richtern und Anwälten kommt darin eine besondere Aufgabe zu. Ihnen spricht der Papst den Mut zu, sich auf einen durch die herrschende Scheidungsmentalität oft in den Hintergrund tretenden Bereich ihrer ureigenen Aufgabe zurückzubedenken: die Fähigkeit und Möglichkeit, in Beratung und Hilfestellung auch das Bemühen um Versöhnung und Streitschlichtung zu realisieren. Hier erfolgt in Anlehnung an die erwähnten Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 2383) nicht primär ein »Boycott-Aufruf«, sondern ein bedächtiger doch zugleich eindeutiger Anruf zur Reorientierung im Bereich des Berufsethos. Dass dieses päpstliche Bemühen im Rahmen einer in den zurückliegenden Jahren öffentlich wenig beachteten Ansprache zu derartigen Reaktionen führte, vermag die zumeist tief-

⁴⁴ Ansprache 2002, 3.

⁴⁵ Vgl. zur Wirkungsgeschichte des Papstschreibens: N. und R. Martin, Zäher Kampf gegen die Mauer des Schweigens. Vor zwanzig Jahren erschien »Familiaris Consortio«. Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte eines brillanten Papstschreibens zum Thema Ehe und Familie: DT, Nr. 140 v. 22. 11. 2001, S. 6.

⁴⁶ FC 85. Vgl. auch die diesbezüglichen Aussagen in der Stellungnahme des Pressesprechers des erzbischöflichen Ordinariats in München, Winfried Röhmel, die Claudia Möllers in ihrem Bericht zusammenfassend wiedergibt (Anm. 8): »Die Kirche habe hier eine wichtige seelsorgliche Aufgabe: Sie biete flächendeckende Ehevorbereitungskurse und vorbeugende Lernprogramme an, um die Ehepartner zu befähigen, Konflikte anders als durch Scheidung zu lösen.«

liegende Verwobenheit dieser Berufsarbeit mit der Scheidungsmentalität und damit letztlich die Berechtigung der päpstlichen Bitte zu zeigen.

3. Die *kirchlichen Eheprozesse*, welche die Frage der Ungültigkeit von Ehen oder die der Auflösung des Ehebundes untersuchen, werden durch den Papst erneut als »wirklich pastorale Tätigkeit« bezeichnet sowie als ein bedeutender und notwendiger Beitrag zur Befriedung des Gewissens bestätigt⁴⁷.

Von dieser Möglichkeit, die zutiefst ihre Inspiration im Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe finden muss und dessen Wirksamkeit im Leben der Kirche gewährleisten soll, ist aus diesem Grund Gebrauch zu machen. Dazu sind seelsorglich begründete Vorstöße gegen die mangelnde Bekanntheit dieser Weise kirchlicher Gerichtstätigkeit aber auch gegen damit verbundene Vorurteile von Nöten, zu denen besonders alle in der pfarrlichen Pastoral – vor allem in der oben gezeichneten Ehe- und Familienpastoral – Tätigen aufgerufen sind⁴⁸.

In *Familiaris Consortio* formulierte Johannes Paul II. zu Beginn seines Pontifikats in Anlehnung an die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute (Nr. 52): »In dem Wissen, daß Ehe und Familie zu den kostbarsten Gütern der Menschheit zählen, möchte die Kirche ihre Stimme und das Angebot ihrer Hilfe zu jenen gelangen lassen, die den Wert von Ehe und Familie bereits kennen und dementsprechend leben wollen, zu jenen, die unsicher und unruhig nach der Wahrheit suchen, sowie zu jenen, die ungerechterweise daran gehindert werden, ihre Auffassung von der Familie in Freiheit zu verwirklichen. Indem sie die einen stützt, die anderen belehrt und den letzteren hilft, bietet die Kirche ihren Dienst allen Menschen an, die sich über das Schicksal von Ehe und Familie Gedanken machen«⁴⁹. Die Rota-Ansprache vom 28. Januar 2002 ist ein weiterer der inzwischen zahlreichen Töne in der Gesamtmelodie dieser einen kirchlichen Stimme. Die Menschheit – und darin vor allem die Ehepaare und die Familien – werden eines Tages dankbar sein, diese Stimme vernommen zu haben.

⁴⁷ Vgl. Ansprache 2002, 7.

⁴⁸ Vgl. dazu aktuell die Anmerkungen des Offizials des Erzbistums Köln, Prälat Dr. Günter Assenmacher, zu den Gründen eines seit 1998 diagnostizierbaren Rückgangs an neuen Ehenichtigkeitsprozessen in der I. und II. Instanz in: Erzbischöfliches Offizialat Köln. Jahresbericht 2001, 7–13, hier bes. 12: »Trotzdem bleibt die Frage, ob nicht auch andere Faktoren eine erhebliche Rolle spielen, z. B. die immer wieder festzustellende mangelnde Bekanntheit unserer Arbeit, offensichtlich unausrottbar falsche Vorstellungen vom Verlauf und den Kosten kirchlicher Eheverfahren, die Abschreckung durch die lange Verfahrensdauer und negative Erfahrungen einzelner beteiligter Personen, fehlende oder unzureichende Vermittlungstätigkeit der in der unmittelbaren Seelsorge tätigen Geistlichen und Laien aus Unkenntnis, Vorurteilhaftigkeit oder dezidiert Ablehnung. Hier hilft weder Lamentieren noch ein für Bürokratien alten Stiles typisches Aussetzen der Probleme, sondern m. E. nur zügige und überzeugende Arbeit, entgegenkommende, freundliche und kompetente Beratung sowie die Nutzung aller bestehenden Gelegenheiten und Wege zur Kommunikation.« Vgl. Ders., »... status horis pateat« (c. 1468). Zur Öffentlichkeitsarbeit der kirchlichen Gerichte: ludicare inter fideles. FS für Karl-Theodor Geringer zum 65. Geburtstag, hrsg. v. W. Aymans, St. Haering und H. Schmitz, St. Ottilien 2002, 17–22. Ebenso der entsprechende Bericht »Ständiger Kampf gegen Vorurteile«: Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln, Nr. 7 v. 15. 2. 2002, S. 8.

⁴⁹ FC 1.

Buchbesprechungen

Bischof Klaus Hemmerle

Mattes, Dorothee (Hg.): Klaus Hemmerle. Briefe an Kinder und junge Leute. Ein Bischof beantwortet Schülerfragen, München – Zürich – Wien: Verlag Neue Stadt 2000, 248 S., ISBN 3-87996-518-8, € 17,90.

Der letzte Hirtenbrief, den der zu früh verstorbene Bischof von Aachen Klaus Hemmerle (1975–1994) hinterlassen hat und der erst nach seinem Tod veröffentlicht wurde (1994), geht auf die Bitte eines kleinen Mädchens zurück: »Erzähle mir von Gott«. Eine Erfahrung offensichtlich, die der Bischof zeit seines Lebens in der Begegnung mit Kindern machte und die er, erstaunlicherweise, so ernst nahm, dass er darauf in einer Reihe von persönlichen Briefen einging.

Bekannt geworden ist vor allem eine ganze Serie von Briefen, die zwischen Bischof und Kindern seiner Diözese über Jahre hin und her gegangen sind. Es war die Suchaktion »Wo finde ich Jesus?« Der Bischof hatte aus Anlass der Heiligtumsfahrt in Aachen im Jahr 1979 Tausenden von Kindern das einfache Leinengewand, das als Kleid Mariens verehrt wird, auf dem Aachener Katschhof gezeigt. Die Kinder waren begeistert. Das regte den Bischof zu einer Idee an. Er schrieb einen Hirtenbrief an die Kinder: »Des Königs liebstes Kleid«, und forderte sie auf, sich in der Adventszeit auf die Suche nach dem einfachsten und ärmsten Kleid in ihren Schulen und in ihrer Stadt zu machen, um darin Jesus zu finden. Die Antwort war überwältigend. Nicht nur die Flut von Antwortbriefen, sondern auch die Funde, welche die Kinder machten, begeisterten den Bischof so sehr, dass er einige davon in der Weihnachtspredigt im Dom vorlas. Die Aktion ist am Schluss des vorliegenden Bandes dokumentiert (S. 231–144).

Die vorliegende Auswahl von Briefen an Kinder und Schüler enthält noch manch andere Kostbarkeit. Sie stellt 59 Briefe vor. Die Briefe sind an junge Menschen zwischen vier und zwanzig Jahre geschrieben. In der Tat wird man aber Briefe an Kinder von denen an Schüler höheren Alters nach Art und Intensität unterscheiden. Die Briefe an Kinder sind kurz und köstlich in ihrer kindgemäßen Art. Die Briefe an ältere Schüler sind meist sehr viel länger und eindringlicher. Der Bischof bleibt immer im Gespräch, einmal der Kinderfreund und dann der aufmerksame Zuhörer, der Antworten zu formulieren versucht.

Der erste Brief an Unterprimaner, im Jahr der Bischofsweihe 1975 geschrieben, zeigt bereits, wie ernst es der Bischof mit seinem Gesprächsangebot an Kinder und Jugendliche meinte. Er merkt, dass

er gerade nicht so sprach, wie die Schüler sprechen, deshalb »muss ich Konsequenzen ziehen«, nämlich verständlicher zu reden und zu schreiben (S. 15). Bei den Kindern hatte er diesbezüglich offensichtlich keinerlei Probleme. Ihnen gegenüber sprach er so, dass sie ihn sofort verstanden. Der Bischof sagt auch, warum er mit den Kindern in dieser Direktheit und Offenheit reden konnte – weil er von Kindern am meisten lernte und sie Jesus und ihm so wertvoll sind: »Kinder können sich so freuen, und Kinder machen so gerne anderen Freude« (S. 24).

Den Kindern offenbart sich der Bischof denn auch am meisten. Er spricht mit ihnen über viel Persönliches: Er erklärt ihnen seinen Namen Nikolaus und die drei Äpfel in seinem Wappen; er sagt ihnen, warum er Priester und Bischof geworden ist; immer wieder erklärt er seinen Wahlspruch »Alle sollen eins sein« (Joh 17,21). Er bringt ihnen auf originelle Art die Insignien eines Bischofs nahe: nicht Lanze, sondern Bischofsstab; nicht Hut, sondern Bischofsmütze; nicht verheiratet, sondern Bischofsring mit dem Symbol der heiligsten Dreifaltigkeit; nicht verstorben, sondern Kreuzsymbol vor der Unterschrift des Bischofs. Er antwortet geduldig auf die immer wiederkehrende Frage, was ein Bischof so den lieben langen Tag mache und was seine Hobbys seien u. v. a. m.

Die Briefe an die älteren Schüler haben einen anderen Ton und Stil. Die Schüler stellen dem Bischof alle kniffligen Fragen, die sich denken lassen. Es ist zu erkennen, dass sich der Bischof sehr viel Mühe gibt, ihnen argumentativ eine erste Antwort zu geben. Das bedarf einiger Zeit und einiger Ausdauer. Der vorliegende Auswahlband bietet zum Schluss ein kleines Register der wichtigsten Themen, zu denen der Bischof interviewt wurde: Priesterberuf, Zölibat, Bischof und Papst, Kritik an der Kirche, an den Gottesdiensten und vor allem immer wieder Fragen nach Gerechtigkeit unter den Menschen und Armut in der Welt.

Ein Briefwechsel mit Berufsschülern von 1983 stimmt nachdenklich (S.123–126). Die Schüler beschossen den Bischof mit einer Kanonade von Kritik: »Hat keine Ahnung ... Will junge Leute ansprechen, kann aber nicht verbergen, dass er von uns nichts weiß ...« Die Antwort des Bischofs ist eigenartig kurz. Er ist offensichtlich sprachlos – ein Zeichen seiner größten Betroffenheit. In späteren Briefen mit ähnlichem Inhalt wird deutlich, wie sich der Bischof Mühe gibt, jetzt geduldig ausharrt und immer neue Antworten versucht. Der letzte Brief könnte darüber Aufschluss geben, warum er so reagierte: Er erzählt von einer Frau, die im Streit mit ihrem Pfarrer aus der Kirche ausgetreten war. Der

Bischof hatte ihr gute Ratschläge gegeben. Viele Jahre später lag ein weiterer Brief auf seinem Schreibtisch. Die Schreiberin berichtete über ein erfreuliches Ereignis in der Kirche. Die Frau, die unterschrieben hatte, fügte ihrer Unterschrift hinzu, dass sie nach Jahren wieder in die Kirche zurückgekommen sei (S. 228–229). – Der Bischof gab sich viel Mühe, aber mehr noch hatte er eine unendliche Geduld.

Der langjährige Sekretär des Bischofs ist sich dessen gewiss, dass jenes Mädchen, das dem Bischof für seinen letzten Hirtenbrief das Thema vorgab: »Erzähl mir vom lieben Gott«, in Wirklichkeit der Bub Klaus Hemmerle selbst war. Frauen hatten ihn gefragt, warum er denn nie von Mädchen, sondern immer von Buben sprach. Der Bischof hat sich gebessert, aber nicht so sehr, dass hinter dem Mädchen nicht doch der Freiburger Junge hervorschaute. Der vorliegende Briefband ist das schöne Zeugnis des zeitlebens nach Gott suchenden Kindes Klaus Hemmerle, der ein liebenswerter Bischof von Aachen geworden war.

Klaus Kienzler, Augsburg

Bader, Wolfgang und Hagemann, Wilfried: Klaus Hemmerle. Grundlinien eines Lebens, München – Zürich – Wien: Verlag Neue Stadt 2000, 288 S., ISBN 3-87996-520-X (geb.), € 19,90.

Offen gestanden hatte ich Befürchtungen vor einer Biographie über den Bischof von Aachen Klaus Hemmerle (1929–1994). Würde es ein sehr frommes und so für meine Begriffe einseitiges Buch werden? Beim ersten Durchblättern des vorliegenden Versuches einer Lebensbeschreibung von Klaus Hemmerle waren die Befürchtungen aber schnell zerstreut. Sie waren nicht eingetreten. Ich hatte ein vielfarbiges (im echten Sinn des Wortes mit Fotos und Bildern), interessantes und zugleich zurückhaltendes Buch in Händen.

Peter Hünermann, über viele Jahre Hemmerles Weggefährte, hat in einem Rückblick ungefähr folgendes Bild gebraucht: Klaus Hemmerle waren viele Rollen in seinem Leben zugeacht, und er schlüpfte selbst in viele. Diese Rollen waren etwas wie Gewänder, die er sich anzog. Doch meist stimmte irgendetwas nicht ganz mit diesen Kleidern. Etwas verrutschte, und dahinter kam die Person Klaus Hemmerles hervor: Gottes Liebe und Hemmerles Liebenswürdigkeit. Das heiße nicht, dass er kein guter Priester, Professor oder Bischof gewesen sei, aber alle Kleider bzw. Rollen waren entweder zu groß oder zu klein, um ihn dahinter zu verbergen (S. 244).

Dieses Bild scheint mir zur Beschreibung der vorliegenden Biographie gut zu passen. Sie versucht zwei Zugänge zu seiner Person. Ein erster Zugang geht chronologisch vor (S. 11–120): Es wird in großen Zügen das Leben Klaus Hemmerles von der Freiburger Kindheit bis zum Tod in Aachen beschrieben. Dabei kommt viel Persönliches zur Sprache. In einem zweiten Zugang werden Grundlinien dieses Lebens nachgezeichnet (121–242). Es sind sozusagen die Rollen, die Klaus Hemmerle auszufüllen hatte oder die er auf sich nahm.

Der erste Zugang, die Lebensgeschichte, versucht eine Annäherung an die Person Klaus Hemmerles. Viel Persönliches ist in den Bericht eingeflossen: Interviews mit Lebensgefährten, Bekannten und Freunden; Tonaufzeichnungen von Vorträgen und Predigten; persönliche Briefe; veröffentlichte und unveröffentlichte Texte; Artikel und Berichte. Ein Lebensbild mit vielen Facetten, angereichert mit bekannten und unbekanntem Anekdoten, gewürzt mit brillanten und pointierten Aussagen des sprachbegabten Bischofs.

Das persönliche Lebensbild des Bischofs versammelt unterschiedlichste Einzelbilder. Die Autoren haben die Berichtspflicht zu wahren. Verdienstvoller noch ist, dass sie einige Schlüssel zum Verständnis des Lebens geben: das Kind Klaus hat fürs Leben Essen, Liebenswürdigkeit und Gastfreundschaft von seiner Mutter (Gastwirttochter) gelernt; Sehen, Malen und Frömmigkeit von seinem Vater (Kirchenmaler); Hören und Musik von seinem Onkel (bekannter Komponist); »sehr früh das Reden (von wem weiß man nicht), aber spät das Gehen« (S. 15). Der Jugendliche wurde durch die selbst erlebte Bombennacht über Freiburg im November 1944 für sein Leben geprägt; mit 15 Jahren stand damit für ihn die Berufung zum Priester fest. Geistig hatte er danach nur noch Reinhold Schneiders »Die dunkle Nacht des heiligen Johannes vom Kreuz« in den Händen; dann wurden ihm die Fioretti des Franziskus geschenkt. Daraus und aus der Bibel lebte er lange Zeit. Das andere prägende Ereignis war eine nächtliche »Gottese Erfahrung« des jungen Priesters, von der er sehr spät sprach und die ihm anlässlich eines ersten Aufenthaltes beim Fokolar in den Dolomiten 1958 zuteil wurde. Es kann nicht verwundern, wenn sich Klaus Hemmerle von der Gründerin Chiara Lubich angesprochen fühlte, da diese eine ganz ähnliche Erfahrung des Krieges in Mailand hinter sich hatte und gleich entschlossen danach die Bewegung des Fokolars ins Leben rief. Ihr Leitwort »Alle sollen eins sein« (Joh 17,21) sollte auch der Wahlspruch des Bischofs werden.

Die Etappen des Lebensweges werden sodann beschrieben: Familie, Schulzeit, Theologiestudent,

Erste Priesterjahre, Direktor der Katholischen Akademie Freiburg, Fokolar Bewegung, Professor (1967–1975), Geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bischof von Aachen (1975–1994) (S. 11–120).

Der zweite Zugang zur Person Klaus Hemmerles versucht, einige Grundlinien dieses Lebens herauszuarbeiten und auf wenige Seiten zu bannen. Es sind sozusagen die wichtigsten Rollen, die Klaus Hemmerle auszufüllen hatte oder die er selbst übernehmen wollte. Schon eine Aufzählung dieser Grundlinien überrascht durch die Mannigfaltigkeit der Rollen, in denen der Bischof steckte: Kinderfreund, Gesprächspartner der Jugend, ein Bruder, den Priester, Gemeinschaft und Vordenker des Fokolars, redegewandter Professor, Fürsprecher der Arbeiter, weltweit gefragter Botschafter der Kirche, ökumenischer Pionier, im Dialog mit den Juden, und vor allem Bischof von Aachen. Bemerkenswerter noch, wenn man diese Rollen sich begegnen lässt: Professor lernt von Arbeitern; der blitzschnelle Geist redet mit Kindern wie ein Kind und hat ein Herz für die Jugend; der Geistliche Direktor des ZdK installiert den Dialog mit den Juden; der katholische Bischof gewinnt Freunde in evangelischen und orthodoxen Amtsbrüdern; der

spirituelle Kopf des Fokolars kämpft mit den Alltagsgeschäften eines Bischofs; Aachen wird zum Drehpunkt eines weltweiten Netzwerkes (121–242).

Und nicht zuletzt. Das Buch widmet ein Kapitel dem sicher bisher weithin unbekanntem Hemmerle: »In den Urlaub mit Pinsel und Schreibstift« (S. 217–228). Der Aachener Maler Herbert Falken hat sich die etwa 500 »Werke« angesehen. Es sind »Hemmerles«, weil der Bischof mit wenigen Strichen und spärlichen Farben ins Bild bringt, was der Redegewandte nicht mehr ausdrücken kann: persönliche Erfahrungen. Auf Seite 243 ist eines der letzten und für Klaus Hemmerle wichtigsten Aquarelle aufgenommen: eine Berglandschaft im Kanton Vaadt (der Text dazu auf S. 233–235). Bei einer Wanderung sah er die großartige Landschaft sich ständig wandeln, immer neue Perspektiven desselben taten sich auf; doch die Sonne oben schien ins Tal zu fallen und alles von innen zu erleuchten, »dass unter den Dingen, zwischen den Dingen und in den Dingen die Sonne ist«. – Der Bischof sah nun die Dinge mit den Augen, wie ihn Weggefährten zeit seines Lebens selbst gesehen hatten.

Klaus Kienzler, Augsburg

Systematische Theologie

Sala, Giovanni B.: *Die Christologie in Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*. Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, Bd. 15, Bierbronn: 2000, 75 S., ISBN 3-928273-15-9, € 7,50.

G. B. Sala, der bereits eine Reihe von Arbeiten über die kritische Erkenntnislehre Kants vorgelegt hat, möchte mit diesem Opusculum die christologischen Aussagen des Königsberger Philosophen auf dem Hintergrund seiner aufklärerischen »bloßen Vernunftreligion« in systematischer Form vortragen. Dazu entwickelt Vf. zunächst das allgemeine Verständnis von Religion, die bei Kant wesentlich Moralreligion ist, d.h. in ihrer Funktion zur Verbesserung des sittlichen Lebenswandels aufgeht (1. Teil: 7–23). Sala zeigt hier, dass es sich bei Kants Abhandlung »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793) nicht um eine transzendental begründete Religionsphilosophie handelt, wie manche Interpreten vermeint haben (vgl. LThK² 1963, Bd. 8, 1190). Er erhärtet dies durch die Angabe, dass die Grundelemente der Theorie des Sittlichen, die Kant später systematisch erarbeitete, in den Veröffentlichungen Kants und im hand-

schriftlichen Nachlass aus der 1. Hälfte der 60er Jahre bereits feststanden – zu einer Zeit, da der Kritizismus der 1. Kritik nicht einmal von ferne in Sicht war (12).

Es geht Kant nicht um eine Analytik des menschlichen Daseins, aus der Strukturen für die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott herausgedreht werden. Vielmehr entwickelt er, ausgehend vom Faktum der christlichen Religion und der dogmatischen Glaubenssätze, einen Inbegriff von philosophisch einsehbaren Grundwahrheiten, die das System einer reinen Vernunftreligion ausmachen (9). Diese Vernunftreligion korrespondiert mit dem Gottesbegriff Kants: Gott ist der Garant der Wirklichkeit des höchsten Gutes, und die Religion ist unsere Beziehung zu dem so verstandenen Gott (12). Über eine praktisch begründete Metaphysik wird – nach der Destruktion der Gottesbeweise in der KrV – Gott als notwendiges Postulat eingeführt: Wir handeln – dem kategorischen Imperativ entsprechend – so, als ob es Gott gäbe. Auf diese Weise läuft Moralität nicht ins Leere, sondern auf den postulierten Endzustand, die Glückseligkeit, hinaus. Entsprechend seinem Begriff vom höchsten Gut »als dem Objekt und dem Endzweck der reinen

praktischen Vernunft« (KpV A 233) ist das leitende Interesse Kants an der Religion ein moralisches: »Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht, sowohl zu wissen, was Gott *in sich selbst* (seine Natur) sei, sondern was er *für uns* als moralisches Wesen sei« (Streit der Fakultäten B 211).

Kants Religionsphilosophie ist aus dem Geist der rationalistischen Aufklärung geboren, die alles Kultische (die »Hofdienste«, d. h. die »besonderen Pflichten gegen Gott« [Religion B 230a]) beiseite schiebt, um nach der Bedeutsamkeit der religiösen Lehre für den guten Lebenswandel zu fragen. »In diesem Sinne ist es durchaus angemessen zu behaupten, dass Kants Religion, näherhin seine Interpretation der christlichen Religion, in der Moral aufgeht« (12). Die Konsequenzen dieser Reduktion der Religion auf Moral entfaltet Vf. im 2. Teil (»Die Lehre von Person und Werk Jesu Christi«, 24–73). Wider Erwarten zeigt Kant ein großes Interesse an den christlichen Heilsmysterien, ja er geht »auf sämtliche klassischen Traktate der Dogmatik« (18f) ein, wobei sein Zugang zur *Christologie* formell von der »reinen Vernunftreligion« (Religion B 158) bestimmt bleibt. Im »2. Stück« seiner *Religion* unternimmt Kant den Versuch, zu klären, in welchem Sinne der Person Jesu eine mitwirkende Funktion bei der Selbstverbesserung (B 61) des Menschen, um die es ihm primär geht, zugewiesen werden kann.

Das Mysterium der Trinität wird durch Kants »praktisch notwendige Religionsidee« (Religion A 203–B 219), die jedem Menschen durch seine Vernunft begreiflich gemacht werden kann, transformiert. Kant kennt vier verschiedene Weisen, das Trinitätsgeheimnis zu deuten. Nach einer dieser Interpretationen (genauer der dritten) nimmt es die Form von drei den Menschen betreffenden Wahrheiten an: 1. Er ist durch das moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen; 2. er darf hoffen, ihm genügen zu können; 3. er muß sich selbst prüfen, ob er denn das Gesetz auch einhalte (26). Diese Auslegung des Trinitätsgeheimnisses entspringt der systematischen Grundoption, dass nur die moralischen Eigenschaften Gottes (vgl. KrV A 814f; KU B 476) den Inbegriff der Attribute Gottes ausmachen. Alles andere, was sich darüber hinaus aus dem Mysteriencharakter der Trinität ergibt, also alle Aussagen, die nach dem Selbstverständnis des Glaubens die immanente Trinität betreffen, gehört für Kant zum »Bekenntnis des ganz Unverständlichen« (25), »wodurch für die sittliche Besserung nicht das Mindeste ausgerichtet würde« (Religion A 202).

Die Reduktion auf das moralisch Relevante be-

herrscht als Prinzip auch die christologische Hermeneutik: Damit ist der Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes der Boden entzogen. Kant ist es nicht um die Person Jesu Christi als des Mittlers und Erlösers zu tun, der den Menschen mit in seine Beziehung zum Vater hineinnimmt. Dort, wo er nicht von der moralischen Vorbildfunktion des historischen Jesus spricht, wird ihm der »Nazoräer« zur abstrakten Idee für die moralische Vollkommenheit der ganzen Menschheit, für die Menschheit in ihrer ganzen Gott wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit (29). Als solcher ist der »allein Gott wohlgefällige Mensch« in Gott »von Ewigkeit her« (28). Dies ist das große Thema der Christologie Kants.

Christus ist nicht eine aus der Sendung vom Vater her in der Geschichte des Menschen handelnde und aus seiner Initiative das Heil herbeiführende Person, sondern die personifizierte »Idee des guten Prinzips«, das dem »radikal Bösen«, dem erbsündlichen »Anhang zum Bösen« (Religion B 20) gegenübertritt.

Ein anderes Thema, das die Theologie der Aufklärung seit Lessing (1720–1781) geprägt hat und das bei Kant noch einmal besondere Aufmerksamkeit erhält, ist der starre Dualismus zwischen kontingenten, mehr oder weniger zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen, aus den Leitsätzen der Vernunft deduzierbaren Vernunftwahrheiten. Was zuerst und vor allem interessiert, ist nicht das Leben Jesu und seine Verkündigung in ihrem konkreten historischen Vollzug; dies gehört auf die Seite der nur positiven christlichen Religion. Was interessiert, ist die »Idee des Sohnes Gottes«. Der historische Jesus v. Nazaret ist die exemplarische Erscheinung des in der Vernunft bereitliegenden ewigen Urbildes der moralischen Einheit aller Menschen und *als solches* »Sohn Gottes«. Keinesfalls gibt es bei Kant eine hypostatische Identifizierung dieses geschichtlichen Menschen mit dem in sich selbst existierenden Urbild selbst. Wo sich die moralische Vernunft auf den konkreten Jesus bezieht, geschieht dies zu dem Zweck, eine in ihm vorgegebene sittliche Forderung zu erkennen.

So konnte Kant die einprägsame Formel finden: »Alle Religion muß a priori aus der Vernunft entwickelt werden und das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration« (Vorarbeiten zum *Streit der Fakultäten*, XXIII 437). Vf. erörtert diesen alles durchziehenden Dualismus in Abschnitt 9 des 2. Teils (»Die Rolle des Historischen in der Christologie Kants«, 33–38) und zeigt, wie das Verfahren, aus den geschichtlichen Wahrheiten des Christentums als »Vehikel« (B 173) des »reinen Religionsglaubens« (B 167) die notwendigen moralischen Wahrheiten zu destillieren, von Kant

auf alle Mysterien des Lebens Jesu angewandt wird (38–67).

Kant vermag es aufgrund des Horizontes der Aufklärung, den er hier nirgends verlässt, nicht mehr, sich auf das ureigene Selbstverständnis der christlichen Glaubensaussagen, z. B. der Auferstehung Christi, einzulassen: »Für ein angemessenes Verständnis der Geheimnisse ... Christi fehlt bei Kant die Voraussetzung, dass nämlich der Sohn Gottes ›Fleisch angenommen hat von der Jungfrau Maria«. Nur auf der Basis des Realismus der Menschwerdung Gottes ist der Glaube an eine reale Auferstehung Christi sinnvoll und möglich« (64f). Der transzendente Idealismus Kants macht sich in seiner Religionsschrift, für die ein gewisser Antisupranaturalismus bestimmend bleibt, nicht geltend.

Insgesamt bietet der Vf. eine gründliche, aus den Vorentscheidungen und philosophischen Prämissen Kants entwickelte prägnante Darstellung der Kantischen Christologie, ohne sich dabei in Einzelheiten zu verlieren. Dadurch treten die Schwerpunkte des Interesses, das Kant selbst den kirchlichen Dogmen entgegengebracht hat, vor den Blick des Lesers. Das zutreffende Resümee der ganzen Abhandlung: So wie die Moral der eigentliche Impetus der »Religion« Kants ist, so wird auch seine Christologie aus der Moral geboren, um wieder in ihr aufzugehen.

Michael Sticklebroeck, Hoheneich

Lubac, Henri de: Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer (Theologia Romanica XXVI), Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 2001, XXVII/287 S., geb., ISBN 3-89411-369-3, € 28,00.

Im 10. Todesjahr von Henri Kardinal de Lubac (4. 9. 1991) setzt der Johannes Verlag Einsiedeln in seiner Reihe »Theologia Romanica« sein verdienstvolles Bemühen um die deutsche Übertragung der Werke des großen Meisters fort; vgl. die Besprechungen zu den zuletzt erschienenen Bänden in: FKTh 13 (1997) 217–224 und 16 (2000) 309–311. Diesmal handelt es sich um den Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel von »Dei Verbum«. Die Italiener, die hinsichtlich der Übersetzung der »Opera Omnia« des Franzosen dem deutschen Sprachraum ein gutes Stück voraus sind, haben vernünftigerweise im Band 14 ihrer Gesamtausgabe den Teilkommentar zu »Dei Verbum« mit seinen Bemerkungen zur Pastoralkonstitution in »Athéisme et sens de l'homme. Une

double requête de ›Gaudium et Spes‹ (Paris 1968)« verbunden. Der deutschen Übersetzung liegt die dritte und erweiterte Auflage von »La Révélation Divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution ›Dei Verbum‹ du Concile Vatican II (Paris ³1983)« zugrunde. (Der Ungereimtheit, dass S. 167 Anm. 18 eine Literatur aus dem Jahr 1984 zitiert wird, konnte ich nicht nachgehen.) Zur Erweiterung gehören fünf mehr oder weniger kurze Texte, die den Anhang (S. 245–272) bilden. Ein Personenregister und eine Liste der im Text erwähnten Konzilsväter bereichern die deutsche Ausgabe, die durch ein orientierendes Geleitwort des Übersetzers Rudolf Voderholzer eingeführt wird (S. IX–XXV).

Nachdem auf den S. 1–37 der komplette Text der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« lat.-dt. abgedruckt ist – die dt. Übersetzung wird nach der Fassung des »Kleinen Konzilscompendiums« zitiert, die sich von der im DH 42001-4235 gebotenen und sich näher am lat. Original haltenden Fassung unterscheidet –, folgt auf den S. 41–241 de Lubacs Kommentar zum Vorwort (DV 1) und zum 1. Kapitel (DV 2–6) der Konstitution. Diese 200 Seiten können mit Fug und Recht als ein Glanzpunkt exemplarischer Auslegung von Texten des 2. Vatikanischen Konzils betrachtet werden. Von der Methodik des Kommentars wird man ebenso lernen wie von der umfassenden Erudition des Kommentators, der selbst dem Spezialisten noch etwas zu geben vermag. Aber das Proprium des Kommentars bleibt unnachahmbar. Unter diesem Proprium möchte ich sowohl den kairos des Zeitzeugens – de Lubac war Consultor in der Vorbereitungsphase und nahm als Peritus an allen vier Sitzungsperioden des 2. Vaticanums teil – als auch die einmalige theologische Sensibilität des Kommentators begreifen. Beide Gegebenheiten lassen einen Kommentar entstehen, der mehr ist als das bloße Geschäft eines Philologen und Historiographen, auch wenn diese Züge durchaus präsent sind. De Lubacs Kommentar rückt in die Nähe eines Kunstwerkes, womit nicht nur die stilistische Form, sondern vor allem die schöpferische Durchdringung des Inhalts charakterisiert werden soll.

Eine Beobachtung, die wir bei allen Werken de Lubacs machen können, trifft auch auf den Kommentar zu. Die Anmerkungen zum Haupttext beleuchten nicht nur die Fundorte der Zitate, wie man das den Studierenden in der Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten beibringt, sondern sie können ein relatives Eigenleben entfalten und den Gedanken des Haupttextes fortspinnen, indem sie vor allem die diachronische Linie der Theologie aufblitzen lassen. Neben den Zeugen der Theologiegeschichte räumt de Lubac als dialogischer Denker

den »Neuerscheinungen«, d.h. seinen theologischen Zeitgenossen, einen beachtlichen Raum ein, wobei der Löwenanteil selbstverständlich bei französischen Autoren liegt, mit denen wir im Allgemeinen weniger vertraut sind, abgesehen von so bekannten Namen wie L. Bouyer, Y. Congar, J. Daniélou.

Inhaltlich steht die Erkenntnis an der Spitze, dass Offenbarung personal zu konzipieren ist und im WORT, das Fleisch geworden ist, zugleich ihren Mittler und ihre Fülle besitzt. Dass eine solche »christologische Konzentration« nicht in einen »Christomonismus« umschlägt, verhindert die trinitarische Anbindung der Christozentrik. Die Offenbarung ereignet sich »in Taten und Worten (gestis verbisque intrinsece inter se connexis)« (DV 2). Diese Formel, die mit Bedacht die Taten an den Anfang stellt, da die Worte sie auslegen, hält gleichzeitig am Wort- und Ereignischarakter des Offenbarungsgeschehens fest. Ausführlich behandelt der Kommentator den zentralen Begriff der »Heilsgeschichte«, der weder horizontal verengt werden darf, da das Heil eine transzendente und letztlich eschatologische Größe ist, noch als Waffe gegen die Ontologie missbraucht werden darf. Mit René Marlé warnt er vor der Tendenz, »ausschließlich semitische Strukturen der Offenbarung gelten zu lassen« (S. 88). Nachdem der Artikel 2, präliudiert vom konzisen Vorwort des Artikels 1, das Wesen der Offenbarung umschrieben hat, entfalten die beiden nächsten Artikel die Heilsökonomie. Artikel 3 handelt von den Etappen der Vorbereitung auf das Evangelium. Mit dem in der Offenbarungskonstitution selbst nicht gebrauchten Begriff »kosmische Offenbarung« problematisiert de Lubac das Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung. Dass auch nach dem Sündenfall der Stammeltern der universale Heilswille Gottes nicht eingeschränkt wurde, bekräftigt der Satz: »Ohne Unterlass hat er für das Menschengeschlecht gesorgt, um allen das ewige Leben zu geben, die in der Beharrlichkeit des guten Werkes nach dem Heil streben (vgl. Röm 2,5–7)« (DV 3). Die Berufung Abrahams markiert eine weitere Etappe. Artikel 4 wendet sich der Vollendung der Offenbarung im Christusereignis zu. Aus seiner Unüberbietbarkeit folgt die Konsequenz, dass vor der Parusie »keine neue öffentliche Offenbarung« (DV 4) mehr zu erwarten ist. Artikel 5 betrachtet die vom Menschen erwartete Antwort auf die göttliche Offenbarung. Die Antwort ist der Glaube, der in seinen zwei wesentlichen Dimensionen des Vertrauens und des Erkennens gesehen wird. Wenn der Kommentator hier »ein leichtes Bedauern« äußert wegen der Nichterwähnung des »gemeinschaftlichen und sozialen Aspekts« (S. 174/175), so steht ihm als Verfasser des Werkes

»Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme (Paris 1938)« diese Kritik in der Tat zu. Der letzte Artikel 6 wirkt wie ein Anhang zum 1. Kapitel und erinnert an die doppelte Erklärung des 1. Vaticanums über die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis der Existenz Gottes sowie über die Notwendigkeit des Beistands der göttlichen Offenbarung, die der menschlichen Vernunft im postlapsarischen Status zu Hilfe kommen muss. So soll die Kontinuität der beiden Vatikanischen Konzilien unterstrichen und im Blick auf die durch den Atheismus und Säkularismus verschärfte geistige Lage die Reichweite der natürlichen Erkenntnisordnung zur Geltung gebracht werden.

In drei Rückblicken beleuchtet de Lubac seine Auslegung nochmals aus unterschiedlichen Perspektiven. Rückblick I skizziert kurz die mühevoll Genese des Textes, an dessen ursprünglichem Entwurfsschema »De fontibus« sich bekanntlich die Geister schieden und das Konzil sein Selbstverständnis fand. Rückblick II versucht die »zweifelloso ... nicht von Anfang an erkannt(e)« (S. 210) Tragweite des Kapitels zu würdigen. Da der in »Dei Verbum« erfolgte Perspektivenwechsel »vor allem ein Fortschritt in der Fundamentaltheologie« (S. 214) ist, holt de Lubac zu einem Exkurs über die Geschichte dieser theologischen Disziplin aus, die ja sein Lehrfach am »Institut Catholique« in Lyon gewesen ist. Rückblick III weist noch auf einige Konsequenzen hin, die aus der Grundentscheidung von »Dei Verbum« folgen. Hier ist die im Ökumenismuskonkordat 11 formulierte Lehre von der »Hierarchie der Wahrheiten« zu nennen oder die Verhältnisbestimmung von Tradition und Schrift (dazu ausführlicher im Anhang II, S. 255–260, wo die kontroverse »Frage der zwei Quellen« mit der von Kardinal Frings auf dem Konzil vorgetragenen terminologischen Distinktion von »fons inveniendi« und »fons ontologicus« ins klärende Lot gebracht wird). »Diejenigen, die ... einfachhin behaupten, die dogmatische Konstitution Dei Verbum habe von »nur einer Quelle, nämlich der Heiligen Schrift«, gesprochen, die unterstellen dem Konzil nicht nur einen ultra-protestantischen Irrtum, sondern fallen in den erheblichen Missetand einer bestimmten Theologie zurück, von der das Konzil uns eben befreit hat: jener Theologie nämlich, die von einer abstrakten Definition der Offenbarung ausgeht, die den Namen Jesus Christus nicht einmal erwähnt. Das Christentum wird so zu einer »Buchreligion«, und wenn es sich zu einem Lehrgebäude organisiert, wirkt sich dieser anfängliche Fehler verheerend auf das Ganze aus« (S. 259/260). Solchen verfälschenden Versuchen stellt sich der Appell entgegen, den der afrikanische (Birkina Faso) Erzbischof Paul Zoungrana, von Papst Paul VI.

1965 zum Kardinal erhoben, an die Konzilsväter gerichtet hat: »Sagt der Welt, dass Christus die göttliche Offenbarung ist. Das schöne Antlitz Christi soll in der Kirche wieder neu erstrahlen. So werden sich die wunderbaren Zeichen der Liebe und Treue wiederholen, die in der Urkirche lebendig waren« (S. 72).

Wer den im Detail subtilen und doch die großen Linien profilierenden Kommentar zum ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution, also einem gewiss wichtigen, aber im Vergleich zum ganzen Corpus der Texte des 2. Vaticanums doch winzigen Ausschnitt studiert, wird sich dem nachdrücklichen Desiderat anschließen, dass das vom Nachlassverwalter zurückgehaltene Konzilstagebuch von P. de Lubac möglichst bald der wissenschaftlichen Forschung zugänglich gemacht werden soll. Von der Existenz dieses mehrere Hefte umfassenden Tagebuchs spricht de Lubac in seiner »Mémoire«. »Über diese sechs Jahre [meines ständigen Aufenthalts in Rom, nämlich 1960–1965] habe ich Fakten und Reflexionen in einer Reihe von Heften festgehalten, die weder einen fortlaufenden Bericht bilden noch sensationelle Enthüllungen enthalten« (Meine Schriften im Rückblick, Freiburg 1996, 405). Nachdem der Münchener Kardinal Friedrich Wetter das Konzilsarchiv von Kardinal Döpfner nun für die Forschung freigegeben hat (vgl. die Meldung in der »Tagespost« Nr. 137 vom 15. November 2001), sollte dieses Beispiel auch die Verantwortlichen des Nachlasses von Kardinal de Lubac zu einem ähnlichen Schritt bewegen. Für die Erforschung des 2. Vatikanischen Konzils dürfte das Konzilstagebuch einer Persönlichkeit vom Rang de Lubacs zweifellos eine wichtige Quelle darstellen.

Emendanda: S. 62 Anm. 10 lies: Ecclesiam Suam, 70; S. 89 Anm. 79: Christ heute I, 8; S. 129 1. Zeile v.o. lies: Patrem; S. 209 5. Zeile v. u. lies: keiner. *Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

Ziegenaus, Anton: Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge Band 2, Buttenwiesen: Stella-Maris Verlag 2001, 319 S., ISBN 3-934225-18-7, € 19,90.

Unter dem Titel »Verantworteter Glaube« liegt nunmehr ein zweiter Band »theologischer Beiträge« des Augsburger Dogmatikers Anton Ziegenaus vor; entschieden hält der Autor darin die Zielsetzung des bereits 1999 publizierten Vorgänger-Bandes aufrecht: engagiert einzutreten für einen ebenso kirchlich begründeten wie existentiell ausgerichteten Glauben. Dass in beiden Bänden deshalb gerade keine systematische Darlegung der katholischen

Glaubenslehre anvisiert wird, ist Programm. Solches leistet die von Anton Ziegenaus und Leo Kardinal Scheffczyk gemeinsam verfasste »Katholische Dogmatik«. Hier hingegen finden sich (wie schon im ersten Band) Aufsätze des Verfassers über aktuelle theologische Themen, die insbesondere aufgeschlossene Nichttheologen zur Lektüre einladen und ermuntern sollen. Der Arbeitsweise und dem Anliegen von A. Ziegenaus entsprechend wird dabei nachhaltig akzentuiert, dass jede Fragestellung – gleichgültig, ob (wie im zweiten Band des »Verantworteten Glaubens«) von Christologie, Mariologie und Sakramentenlehre her oder auf Kanonbildung und Ökumeneproblematik hin formuliert – zwangsläufig auch die unvermeidliche Frage nach der Einordnung möglicher Antworten in das Gesamt der Glaubenslehre aufwirft, sämtliche Auswirkungen auf andere Glaubensinhalte folglich mitbedacht werden müssen. Diese Vorgehensweise des Verfassers erlaubt es dem Leser andererseits aber recht mühelos, »sich das Ganze durch das Fragment anzueignen, d.h. von Einzelthemen induktiv allmählich zum Ganzen vorzustoßen« (S. 7).

Den induktiven Zugang zur katholischen Glaubenslehre eröffnen im vorliegenden Band fünf Themenkomplexe: Christologie (angesichts neuzeitlicher Gottesverneinung), Sakramentenlehre (angesichts heutiger Spendepraxis), Mariologie (angesichts bezweifelnder Erscheinungsphänomene), Kanonbildung (angesichts frühkirchlicher Abgrenzungsversuche) und Ökumene (angesichts eines selbstbewussten Katholizismus) werden auf ihre Tragfähigkeit im konkreten Glaubensvollzug hin befragt. Dabei weiß der Verfasser seinen Gegenständen immer wieder überraschende Teilaspekte abzugewinnen: Den Eingangs-Artikel über Die Präexistenz Christi als Maßstab des christlichen Zeugnisses angesichts der Verneinung Gottes (S. 11–34) etwa prägen nicht nur einschlägige Einsichten von A. Ziegenaus in die Auswirkungen des Präexistenz-Gedankens auf den Umgang mit der Theodizee-Frage; als radikale Konsequenz der Entäußerung Christi bei seiner Menschwerdung deutet der Verfasser vielmehr auch den heilend-heilsamen Verzicht, womöglich sogar auf unveräußerliche Grundrechte des Humanums: »Nur der freiwillig Arme, Ehelose, im Gehorsam Gebundene kann den daseinsbedingten Armen, Geschiedenen, Ehelosen, an leidhafte Situationen (Ehepartner, Arbeitskollegen) Gebundenen die »Zumutungen« des Evangeliums verkünden, und zwar so, dass sich die Verbitterung löst.« (S. 33)

Unter solchen Prämissen liegt der Übergang zur Sakramentenlehre einigermaßen nahe; diesem zweiten Themenkomplex zeigen sich denn auch fünf Abhandlungen geschuldet. Im Abschnitt *Eucharistie und priesterlose Gottesdienste* (S. 37–86) stellt

der Autor dabei zunächst Wesen und Bedeutung der Eucharistie als »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens« vor (S. 37–58), ehe er in einer weiteren Denkbewegung Möglichkeiten und (theologisch-pastorale) Grenzen priesterloser Gottesdienste ausschreitet (Die eucharistische Vollgestalt als Maßstab zur Beurteilung priesterloser Gottesdienste, S. 59–86). Ein zweiter Abschnitt des nämlichen Themenkomplexes gilt dem Firm sakrament (Die Firmung, S. 89–106), über das A. Ziegenaus ebenso knapp und kompetent informiert (Abgrenzung vom Taufsakrament, Bedeutung des Firm sakraments im Rahmen der übrigen Initiationssakramente u.a.) wie er Antworten auf virulente Sachverhalte der Firmpraxis (Wirkungen des Firm sakraments, autorisierter Firmspender, angemessene Firmalter u.a.) zu formulieren weiß. Weit kontroverser diskutiert als die Möglichkeiten eines priesterlosen Gottesdienstes oder Probleme der Firmpraxis erscheint momentan freilich die Frage nach (weiblichen oder männlichen) Laien als befugten Spendern der Krankensalbung; ihren Implikationen geht der Verfasser deshalb im folgenden Abschnitt nach (*Das Sakrament der Krankensalbung*, S. 109–166). Tatsächlich wird hinsichtlich der Krankensalbung und vor dem Hintergrund eines verstärkten Einsatzes von Laien (oder Diakonen) in der Krankenseelsorge die Ausweitung der Spendevollmacht vielfach angedacht. A. Ziegenaus ventiliert verschiedenste Argumente zugunsten einer Ausweitung des Spenderkreises (auf Diakone und/oder Laien), erörtert die theologischen Grundlagen des Krankensalbung-Sakramentes selbst und verweist schließlich auf pastorale Schwierigkeiten; diese könnten nicht zuletzt aus der Notwendigkeit resultieren, mit welcher ein Empfang der Krankensalbung an den vorbereitenden Empfang des Bußsakramentes geknüpft ist. Infolge dessen lautet das Resümee des Verfassers: »Die exklusive Vollmacht der Priester (und Bischöfe) zur Spendung der Krankensalbung ergibt sich einmal aus der klaren Angabe von Jak 5,14, dann aus der Lehre und Praxis der Kirche seit der Karolinger Zeit. Dabei ist zu beachten, dass die ausschließliche Spendevollmacht der Priester in engem Zusammenhang mit der Anerkennung des Jakobusbriefes als kanonisch – im Westen erst um 400 – und der Krankensalbung als Sakrament – erst in der Diskussion zwischen 400 und 750 (gegen den Brief von Innozenz I.) – steht, im Gegensatz zu verschiedenen Ölriten, die als Sakramentale zu betrachten sind. (...) Da eine Ausdehnung der Spendevollmacht auf Nichtpriester theologisch nicht möglich ist, müssen die Bischöfe nicht nur in Hinblick auf eine sich möglicherweise bildende Gewohnheit und die daraus irrtümlich gezogenen Schlüsse (Gewohnheitsrecht!), sondern auch im

Hinblick auf die Empfänger, die nicht getäuscht werden dürfen, und die Würde des Sakraments, das eine Christustat ist, den entsprechenden Personenkreis klar auf die Linie der Kirche verpflichten.« (S. 143f/146)

Kirchlich begründet und existentiell ausgerichtet präsentiert der Verfasser seine theologischen Standpunkte auch im dritten Themenkreis; hier finden sich Stellungnahmen zu Fragen aktueller Mariologie (*Die Mutter Christi im Glaubensleben der Kirche*, S. 169–224). Konsequenterweise behandelt der erste von drei Beiträgen (Maria – Mutter der Kirche, S. 194) deshalb sehr ausführlich den Mariantitel »Mutter der Kirche«, aus dieser doch vom II. Vatikanischen Konzil zunächst abgelehnt und durch Papst Paul VI. erst anlässlich der Schluss-sitzung der dritten Session des Konzils proklamiert worden (1964). A. Ziegenaus verfolgt nicht nur die vielfältigen theologischen Valenzen des Titels »Mutter der Kirche«; er verleiht auch seiner Zuversicht Ausdruck, besagtem marianischen Titel könne bezüglich heutiger Ekklesiologie eine ähnlich klärende Funktion zuwachsen wie dem Titel »Gottesgebärende« für die Christologie des 5. Jahrhunderts: »Im 5. Jahrhundert kam dem Titel Gottesmutter eine diakritische Funktion für das Sein Jesu Christi zu. Vielleicht kommt in unserer Zeit dem Titel »Mutter der Kirche« eine ähnliche Funktion in Hinblick (sic!) auf das Sein der Kirche zu.« (S. 194) Zwei weitere Arbeiten beschäftigen sich anschließend mit dem Phänomen der Marienerscheinungen (*Die Marienerscheinungen – natürlich oder übernatürlich?*, S. 195–204; Das sogenannte Problem von Fátima I und II auf dem Hintergrund der neueren historischen Dokumentation, S. 205–224). Der Schwierigkeiten, »eindeutige und absolut sichere Kriterien für den übernatürlichen Ursprung einer angeblichen Erscheinung zu nennen« (S. 203), ist sich A. Ziegenaus wohl bewusst. Intellektuell verantwortbare (Glaubens-) Gewissheit sieht er von daher aber genauso wenig gefährdet wie durch Inkonsistenzen zeitnaher (1917) und zeitferner (1935) Berichte der Seherkinder (bzw. Luzias) über das Ereignis von Fátima: »Fátima gehört eben zu den großen Ereignissen in der Geschichte der Kirche.« (S. 224)

Unter die »großen Ereignissen in der Geschichte der Kirche« rechnet der Verfasser auch und völlig zu Recht den Prozess frühchristlicher Kanonbildung; ihm widmet A. Ziegenaus den vierten Themenkomplex (*Der Schriftkanon*, S. 227–276). Wieder nähert sich der Verfasser dem Problem in grundsätzlicher (Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie, S. 227–248) und anwendungsbezogener Perspektive (Die ungleiche Bibel. Das Problem der deuterokanonischen Schriften, S. 249–276). Unmissverständlich formu-

liert er: »Da bei der Kanonbildung Lehrfragen zur Diskussion standen, wurde wesentlich die Einheit der Theologie mitverhandelt. Wer die Kanonisierung und die Einheit der Schrift ernst nimmt, muss die Kirche als Maßstab und Instanz für die Interpretation anerkennen.« (S. 247) Entsprechend weitreichend geraten die Konsequenzen für den Fall divergierender Ergebnisse bei der Festlegung des Kanon-Umfanges; eine ablehnende Haltung (etwa der Reformatoren) gegenüber deuterokanonischen Schriften wird infolge dessen nicht ohne Konsequenzen für die Theologie bleiben.

Ökumenische Fragen evoziert mithin bereits der Blick auf den Prozess frühchristlicher Kanonbildung. Ein fünfter Themenkomplex (*Ökumenische Fragen*, S. 279–319) bemüht sich daher ausdrücklich um die Aktualisierung auch jener Problemstellung. Dabei schreckt A. Ziegenaus vor einer Auseinandersetzung mit unpopulären Themen nicht etwa zurück (Konversion als Bekenntnis. Zu einem wieder aktuellen Thema, S. 279–297): Detailliert beschreibt der Verfasser vielmehr die Bedeutung von Konversionen nicht nur für den Konvertiten, sondern auch für das Selbstverständnis der katholischen und ihr Verhältnis zu anderen christlichen Kirchen. Schließlich erprobt A. Ziegenaus – mit

durchaus positiven Akzentsetzungen – sogar eine Katholische Anerkennung der Augustana heute? (S. 299–319). Er findet zu dem Ergebnis: »Die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses (von 1530, Anm. der Vf.) als eines Bindegliedes zwischen den Konfessionen kann schon dadurch enorm wachsen, dass der Fundamentalkonsens als solcher voll anerkannt und bejaht wird.« (S. 319)

Das Erscheinen des zweiten Bandes ›theologischer Beiträge‹ A. Ziegenaus' zu einem ›Verantwortete(n) Glaube(n)‹ überhebt den Leser endgültig der mühsamen Suche nach bislang arg dislozierten Positionsbestimmungen ihres Verfassers im theologischen Dickicht der Gegenwart. Leider bleibt jedoch anzumerken, dass die Edition den Artikeln nicht völlig gerecht wird, und dies, obwohl sie auf den ersten Blick sehr ansprechend gestaltet ist. In einer zweiten Auflage sollten jedoch unnötige Fehler wie lückenhafte Zeilenfüllung (S. 79 u. ö.), Wiederholung von ganzen Textzeilen (S. 299 f.), Trennzeichen mitten in mehreren Worten (S. 280 u. ö.) oder orthographische Fehler wie ›Taizd‹ statt ›Taizé‹ (S. 280) verbessert werden. Der theologisch geneigte Leser wird sich von formalen Einschränkungen solch geringfügiger Art selbstverständlich nicht beirren lassen.

Gerda Riedl, Augsburg

Geschichte der Kirche

Kohlgraf, Peter: Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte Bd. 19), Bonn: Verlag Norbert M. Borengässer 2001, XII/405 S., geb., ISBN 3-923946-53-8, € 37,80.

»Chrysostomus ist es gelungen, paulinische Themen weiterzuführen und paulinisches Denken für die Theologie lebendig zu erhalten, nicht indem er wörtlich Paulus wiedergibt und historisierend auslegt, sondern indem er unter Verwendung der theologischen Tradition alle Aussagen der apostolischen Briefe aktualisiert und so die theologische und moralische Autorität des Apostels für seine Zuhörer sicherstellt, der seinerseits die kirchliche Glaubenslehre legitimiert« (362). Mit diesen Worten fasst der Verfasser selbst seine unter der Ägide von Professor Ernst Dassmann an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn entstandene Dissertation zusammen. Um zu dieser These zu gelangen, die sich vor allem auf den Untertitel »Eine

Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie« bezieht, musste ein weiter Weg zurückgelegt werden. Erfolg versprechend war dieser Weg, weil der Verfasser von vorneherein sein Forschungsobjekt präzise umgrenzt hat, nämlich die Auslegung des Epheserbriefes durch Chrysostomus. In erster Linie ist damit die Homiliensammlung zu diesem Brief gemeint, aber auch die übrigen Stellen aus dem Gesamtwerk werden berücksichtigt, an denen der Kirchenvater auf den Epheserbrief Bezug nimmt.

Im ersten Teil wird die Homiliensammlung in ihrem historischen Umfeld loziert. Mit großer Umsicht wird das Problem der Datierung behandelt, indem drei Theorien zur Diskussion gestellt werden (29–44). Das Resümee hält fest: »Die Unklarheiten über das genaue Jahr (393 oder später) lassen sich trotz aller bereits unternommenen Versuche nicht aus der Welt schaffen. Man sollte keine Sicherheit vorgeben, wo keine zu gewinnen ist« (44). Die Präferenz dürfte aber doch einer Datierung in die antiochenische Zeit gelten. Die Vorstellung, dass Chrysostomus in der syrischen Hauptstadt

während der 40-tägigen Fastenzeit seinen Zyklus der 24 Homilien zum Epheserbrief gehalten hat, erscheint keinesfalls abwegig.

Der zweite Teil befasst sich eingehend mit vier ekklesiologischen Auslegungsschwerpunkten. Das methodische Vorgehen bei der Darlegung der vier Themen ist in seiner Struktur einheitlich, wobei aber die Besonderheiten der einzelnen Schwerpunkte nicht eingeblendet werden. Im ersten, als »Biblische Hinführung« gekennzeichneten Schritt kommt die Spannung zum Austrag, die darin liegt, dass Chrysostomus die Apostelbriefe als ein »corpus paulinum« behandelt hat und ihm die Unterscheidung zwischen den echten Paulusbriefen und den Deuteropaulinen fremd ist. Im Anschluss an die in den modernen exegetischen Kommentaren formulierten Erkenntnisse bekundet der Verfasser eine hohe Sensibilität und ein gesteigertes Problembewusstsein für diese Unterscheidung. In einem zweiten Schritt (»Patristische Weiterführung«) wird bei zwei Themen ausdrücklich auf Irenäus von Lyon, Origenes und Theodor von Mopsuestia eingegangen. Solche kenntnisreichen Seitenblicke helfen zur Erhellung der theologischen Tradition, in der der Kirchenlehrer steht. Der dritte Schritt, auf dem das Hauptgewicht ruht, stellt in subtiler und erschöpfender Form die »Auslegung durch Johannes Chrysostomus« dar. Beim dritten und vierten Thema schließen sich noch ein paar die Auslegung ergänzende Spezialuntersuchungen an (z. B. über die Initiation in Antiochia zur Zeit des Chrysostomus; seine Einschätzung der Jungfräulichkeit und seine Entwicklung im Verständnis der Ehe). Die vier untersuchten ekklesiologischen Kapitel sind: A. Die eine Kirche aus Juden und Heiden, B. Die Kirche als Haus und Tempel Gottes, C. Die Kirche als Leib Christi, D. Die Kirche als Braut. Der einer Besprechung zugestandene Platz versagt es dem Rezensenten, den inhaltlichen Perspektivenreichtum auch nur andeutungsweise wiederzugeben. Der im Epheserbrief vertretenen Auffassung, dass die Berufung der Heiden seit Ewigkeit das eigentliche Ziel göttlichen Handelns ist, stimmt Chrysostomus voll zu, während er die genuine paulinische Problematik Judentum – Kirche in einer verfremdenden Aktualisierung auf das nachchristliche und ihm zeitgenössische Judentum umbiegt. An der Baumetapher illustriert der Prediger die Stellung Christi als Fundament und Eckstein der Kirche. Bei der Verwendung des Tempelbildes dominiert ein individualistisches Verständnis, das den einzelnen Gläubigen als Wohnung Gottes begreift. In der im Zentrum stehenden Leib-Ekklesiologie wird der Zusammenhang zwischen Leib Christi, Eucharistie und den Gläubigen reflektiert. Hier zeigt sich, »mit welcher Sicherheit und

auch Originalität Chrysostomus mit der gesamten paulinischen Theologie umgeht und sie für seine Anliegen verwendet« (298/9). Die Braut-Metaphorik kann sowohl in einem ekklesiologischen wie individualistischen Sinn (»anima ecclesiastica«) herangezogen werden; eine mariologische Anwendung dagegen fehlt. Sie ist nicht ausschließlich vom Epheserbrief her geprägt, sondern speist sich auch aus anderen biblischen Quellen.

Die verdienstvolle Studie von Peter Kohlgraf beweist von neuem, dass die Verkündigung des größten griechischen Predigers der Alten Kirche auf einem soliden theologischen Gesamtkonzept aufruht. Auch wenn der Beweis für diese These nicht die primäre Absicht des Verfassers gewesen sein mag, haben seine Analysen und Textinterpretationen doch gezeigt, dass in den Predigten des Goldmunds mehr Theologie steckt, als allgemein angenommen wird. Gewiss darf man die Theologie des ökumenischen Kirchenlehrers nicht am Wissenschaftstyp der Neuscholastik messen wollen. Sie kommt aber dem vom 2. Vatikanischen Konzil gezeichneten Ideal (siehe »Optatam totius« Nr. 16) erstaunlich nahe, da hier wirklich die Heilige Schrift die Seele seiner gesamten Theologie ist. Das einzige Desideratum, das mir bei der Lektüre der Arbeit unerfüllt geblieben ist, betrifft den Schluss. M.E. wäre die Untersuchung noch besser abgerundet worden, wenn nicht nur das Paulusverständnis des Kirchenvaters zusammenfassend reflektiert worden wäre, sondern sich auch noch ein Versuch angeschlossen hätte, anhand der behandelten Themen seine Ekklesiologie abrisshaft zu profilieren, d. h. wenn aus den Resümees der vier Themen (145–150; 207–210; 296–299; 348–352) noch eine letzte Quersumme gezogen worden wäre. Die souveräne Kenntnis des immensen Gesamtwerkes des Chrysostomus, die gute Übersetzung der griechischen Texte und die Berücksichtigung der internationalen Sekundärliteratur stellen eine beachtliche Leistung dar, für die der Verfasser volle Anerkennung verdient.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Casaroli, Kardinal Agostino: Wegbereiter zur Zeitenwende. Letzte Beiträge, hrsg. v. Schambeck, Herbert, Berlin: Duncker & Humblodt 1999, XVI, 294 S., ISBN 3-428-10087-5, € 76,00.

Für den Herausgeber, Prof. Dr. Dr. hc. mult. Herbert Schambeck, Bundesratspräsident a. D., war es ein nobile officium, in dem vorliegenden Buch eine Auswahl von Vorträgen und Predigten, die Casaroli in seinen letzten Lebensjahren gehalten hat, – in deutscher Übersetzung – der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Seit Jahren eng mit dem langjährigen Kardinalstaatssekretär verbunden,

war es ihm ein Anliegen, dessen Gedankenwelt an Hand authentischer Texte darzustellen. Eindrucksvoll wird durch diese Publikation die Weite des geistigen Horizonts Casarolis dokumentiert, die vom Problem des Weltfriedens über die Einigung Europas und Hauptthemen der katholischen Soziallehre reicht, ja selbst philosophische Themen wie »Zwischen Geschichte und Prophetie« umfasst. Natürlich können Themen wie die »Evangelisierung angesichts der Herausforderungen des dritten Jahrtausends« oder »Zweitausend Jahre christliche Kultur = Ende einer Epoche oder Weg in die Zukunft« nicht fehlen. Akademische Ehrungen oder andere Auszeichnungen boten Casaroli immer wieder Gelegenheit zu grundsätzlichen Ausführungen über Freiheit und Frieden in der Welt. Persönliches schließt die Sammlung ab: »Ein Tag des Dankes« – die Predigt zum Abschied von seinen Mitarbeitern nach seinem Rücktritt vom Amt des Staatssekretärs.

Es folgt schließlich Casarolis Testament und die Würdigung des Verstorbenen durch Papst Johannes Paul II. und Casarolis Nachfolger Angelo Sodano. Von besonderem Interesse für den Historiker ist indes der gedrängte, aber alle Stationen nennende Lebenslauf Kardinal Casarolis. Ebenso willkommen sind die nicht sehr zahlreichen, aber aussagekräftigen Fotos, die dem Band beigegeben wurden, ebenso wie ein Faksimile des handschriftlichen Testaments.

Mit dieser Dokumentation der letzten Lebensphase des Architekten der Ostpolitik Pauls VI. hat der Herausgeber eine Quelle zugänglich gemacht, die die Erforscher der kirchlichen Zeitgeschichte zukünftig werden berücksichtigen müssen, gewährt sie doch Einblicke in die Ideen und Gedankenwelt eines bedeutenden Mitgestalters der Kirchengeschichte am Ende des 20. Jahrhunderts. Dem Herausgeber, dem auch andere wichtige Publikationen zu Casaroli zu danken sind, gebührt, wie auch dem Verlag, für die ansprechende Gestaltung des Bandes hohe Anerkennung. *Walter Brandmüller, Rom*

Ziegenaus, Anton (Hrsg.): Das Marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – bleibende Bedeutung (Mariologische Studien XIV), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2002, 274 S., ISBN 3-7917-1785-5, € 29,75.

Inzwischen sind es 14 Bände Mariologische Studien, die die deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie herausgegeben hat. Der neu erschienene Band umfasst die Vorträge der letzten Arbeitstagung, die vom 27.–30. Juni 2001 in Augsburg statt-

gefunden hat mit dem Thema: »Das Marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – bleibende Bedeutung«. Der vorliegende Band zeichnet sich durch die Fülle an anspruchsvollen, einander ergänzenden Beiträgen zu Frömmigkeitsgeschichte und Dogmatik aus. Im Mittelpunkt steht das sogenannte »Marianische Zeitalter«, das ungefähr mit den Pontifikaten Pius IX. (1846–1878) und Pius XII. (1939–1958) eingegrenzt werden kann. Die intensivere Beziehung zu Maria, die in Frömmigkeit und Lehre dieser Zeit deutlich wird, erwuchs aus der Volksfrömmigkeit und wurde vom jeweiligen Papst gefördert. Marienerscheinungen – z. B. in La Salette, Lourdes und Fatima – bildeten wichtige Fixpunkte für die nach der Aufklärungszeit neu erstarkte Marienverehrung.

Im 1. Teil »Alte und neue Frömmigkeitsstile im Vergleich« vermitteln zwei Beiträge den kirchengeschichtlichen Rahmen. Prof. Klaus Guth weist aus volkscundlicher Sicht auf die entscheidenden Impulse hin, die von den konfessionsübergreifenden Erweckungsbewegungen um 1800 ausgingen: »Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Romantik in Süddeutschland. Sailerkreis und Erweckungsbewegung im Gespräch«. Guth stellt u. a. fest: »Im Grunde aber blieben die herkömmlichen Marienfeste, Mariengebete und liturgischen Texte die Stabilisatoren einer kontinuierlichen kirchlichen Volksfrömmigkeit auch im 19. Jahrhundert« (S. 40).

Dr. Petar Vrankic sieht dieselbe Zeit aus einem etwas anderen Blickwinkel: »Marianische Frömmigkeit und der Widerstand des Volkes zur Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution«. Es geht um die Auseinandersetzung zwischen barocker, teils überschwenglicher Marienfrömmigkeit und aufklärerischem Denken. Die marianische Frömmigkeit erweist sich als ein wesentlicher Faktor für das Weiterbestehen und den Wiederaufschwung der gesamten Volksfrömmigkeit in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Dr. Michael Kreuzer bereichert den Einblick in diese und die nachfolgende Zeit durch die Untersuchung zum »Bild Mariens in Gesangbüchern des 18. und 19. Jahrhunderts«. Interessant ist z. B. die Feststellung zu den Liedern der Aufklärungszeit: »Es geht letztlich nicht um Maria als individuelle Person und ihre Aufgabe im Heilswirken Gottes; vielmehr gilt Maria als im Prinzip austauschbares Modell für christlichen Tugendeifer« (S. 58).

Im 2. Teil des Sammelbandes »Aufbruch unter marianischen Vorzeichen« beschäftigen sich die Beiträge eingehender mit dem Marianischen Zeitalter selbst. Prof. Joachim Schmiedl geht in seinem Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte von der Bedeu-

tung der romantischen Kunst aus: »... die Jungfrau Maria recht in ihrer himmlischen Vollkommenheit zu malen«. Der Marianische Aufbruch des 19. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Ultramontanismus«. Er stellt fest: »Mariologie und marianische Religiosität erscheinen darin als Glaubensäußerungen, die sich parallel zu den allgemeinen Zeitströmungen entwickelten, ja sogar katalysatorisch für den gesamten Katholizismus wirkten« (S. 99). Die von Louis-Marie Grignon de Montfort und Alfonso Maria de Liguori – als »Vertretern einer theologisch fundierten und pastoral vermittelten Marienverehrung« (S. 104) – gegründeten Kongregationen spielten eine wichtige Rolle bei der »Immunisierung breiter Volksschichten gegen die Ideen der Aufklärung« (S. 104), die zur Französischen Revolution führten. Anschaulich schildert Schmiedl die Entwicklung des katholischen Selbstbewusstseins zur Mitte des 19. Jahrhunderts, der Zeit der Verkündung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis, der Vereinsgründungen und des katholischen Milieus. »Beginn und Ende des ›marianischen‹ Zeitalters sind somit aufs engste verbunden mit den Entwicklungsphasen des ›katholischen Milieus‹, wie überhaupt bei der historischen Analyse der Marienfrömmigkeit die jeweils leitenden und die Zeit prägenden Mentalitäten eine gute Orientierungsmarke darstellen« (S. 116).

Die folgenden drei Beiträge runden das Bild des Marianischen Zeitalters durch den Blick auf Ordensgründungen, Frömmigkeitsformen (Maiandacht) und Dogmatik ab. Dr. Fritz Arnold, Vize-General im Generalrat der Maristen in Rom, untersucht in seinem Beitrag die »Marianische Prägung der im 19. Jahrhundert gegründeten Orden«. Nach einem allgemeinen Teil, in dem er die Ordensgemeinschaften anführt, schildert er die Entstehung und die marianische Spiritualität der Gemeinschaft der Maristen. Im »Aufblühen der Orden mit marianischer Prägung« sieht er »ein bemerkenswertes Phänomen des 19. Jahrhunderts. Es ist dies umso erstaunlicher als es sich auf dem Hintergrund eines fast gänzlichen Kahlschlags der Orden vollzieht« (S. 140). Ein vergleichbares Aufblühen der Ordensgemeinschaften nach einer Neuorientierung hält er auch im 21. Jahrhundert für möglich.

Prof. Kurt Küppers (»Maiandachten in Geschichte und Gegenwart«) stellt detailliert und mit Textbeispielen die Entwicklung der Maiandachten aus der mittelalterlichen Kreuzsymbolik dar. In der Mitte des 19. Jahrhunderts setzte sie sich überall in Deutschland durch.

Dipl. theol. Peter H. Görg (»Inhalt und Rang der Mariologie in den dogmatischen Lehrbüchern seit der Aufklärungszeit«) untersucht die wichtigsten

dogmatischen Lehrbücher vom 18. Jahrhundert bis heute auf ihre mariologischen Aussagen hin. Er bemerkt: »Ab 1850 ist eine starke Anreicherung der mariologischen Themen feststellbar« (S. 173). Viele Faktoren führten zur Neuentdeckung der Mariologie; eine Spur führt zur Untergrundbewegung in der Französischen Revolution.

Der 3. Teil untersucht systematisch die Kennzeichen des Marianischen Zeitalters. Leo Cardinal Scheffczyk (»Kennzeichen und Gestaltkräfte des *Marianischen Zeitalters*«) formt in seiner klaren Sprache ein zusammenhängendes Bild, in das sich alle anderen Beiträge inhaltlich einfügen lassen. Zu den »gestaltende(n) Kräften dieser Epoche« zählt er neben der »gelebten Frömmigkeit« die ordentliche päpstliche Lehrverkündung, die mariologischen Dogmen von 1854 und 1950, die wissenschaftliche Mariologie und die Marienerscheinungen.

Prof. Anton Ziegenaus (»Erwägungen zum Rückgang marianischer Frömmigkeit«) befasst sich mit dem Ausklang des Marianischen Zeitalters und stellt u. a. fest: »So ist die nachkonziliare Mariologie von einer gewissen Unsicherheit, Unbestimmtheit und Kühle gekennzeichnet, die bei einer Zusammenschau beider Perspektiven – tatsächlich handelt es sich um keinen Widerspruch zwischen Paul VI. und Lumen Gentium 8 – hätte vermieden werden können« (S. 203–204). Nach einer Analyse der letzten 40 Jahre reflektiert er über die Bedeutung der Marienverehrung heute. Wie damals zur Zeit der Aufklärung könne es auch heute zu einem Aufblühen des Marianischen kommen.

Im 4. Teil geht es um die Frage »Neuaufbruch des Glaubens unter marianischem Vorzeichen?« Prof. Gerhard Ludwig Müller geht in seinem vertiefenden Beitrag »Neue Plausibilität für den Glauben Marias und der Christen« von dem Begriff des Glaubens aus. In Maria zeigt sich der Sinn des Glaubens als »das ganzmenschliche Offensein und die Selbstüberantwortung des Menschen an Gott« (S. 218), als »Eintreten in die Nachfolge Christi« (S. 220). Maria ist bezogen auf Christus »die Prophetin des Glaubens für unsere Zeit«.

Prof. Manfred Hauke zeigt durch seine umfassende Untersuchung zu »Mariologie und Frauenbild. Wachstumskräfte für einen neuen Aufbruch«, dass Mariologie auf aktuelle Fragen eingeht und zu dem Wesen der Frau Erhellendes zu sagen hat. Ausgehend von den Texten Johannes Pauls II. umreißt er ein marianisches Frauenbild, das dogmatisch grundgelegt ist.

Der Bogen des Sammelbandes spannt sich von der Marienverehrung zur Zeit der Aufklärung bis zur Situation der Kirche heute. Bertrand Buby – Professor in Dayton/USA – schließt den Bogen mit

einer ekklesiologisch-mariologischen Exegese zum 12. Kapitel der Offenbarung.

Der detaillierte Einblick in das Marianische Zeitalter gibt immer wieder Ausblicke und Hoffnung auf eine intensivere marianische Prägung unserer Zeit. Das Ringen in der Aufklärung hat zu einer le-

bendigeren Marienverehrung im 19. Jahrhundert geführt. Ähnliches ereignet sich auch heute, im Ringen um Fragen unserer Zeit. Der Band richtet sich nicht nur an Fachleute, sondern an alle, die dazu Anregungen suchen.

Ursula Bleyenberg, München

Liturgiewissenschaft

Die Feier der Beerdigung. Werkbuch. Rituale. Neue Wege in der Trauerpastoral, Freiburg: Herder 2001, S. 232, ISBN 3-451-27451-5, € 20,35.

Bei keinem liturgischen Buch hat es im Vorfeld soviel Schwierigkeiten bei der Vereinheitlichung von Riten gegeben wie seinerzeit bei der »Kirchlichen Begräbnisfeier« von 1972. Das liegt nahe vor dem Hintergrund geschichtlicher Entwicklungen und lokaler Bräuche und Gegebenheiten gerade der Begräbnisriten. Deshalb wundert es nicht, wenn nun für die Erzdiözese Wien ein neues Rituale für die Begräbnisfeiern vorgelegt wird, das besonders die Gegebenheiten in der Großstadt [Wien] berücksichtigt. Es wurde vom zuständigen Oberhirten als Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien ad interim approbiert. Damit ist klar, dass dieses Rituale nicht das amtliche liturgische Buch in anderen Diözesen ersetzen kann. Dennoch lohnt sich die Beschäftigung mit dieser Studienausgabe. Sie enthält zwei große Teile, zum einen das Rituale (S. 5–133) und zum anderen einen sachkundigen pastoralliturgischen Beitrag »Neue Wege in der Trauerpastoral« (S. 135–229).

Das Rituale umfasst 15 unterschiedliche Formen für Begräbnisfeiern und weitere Anlässe. Neben den bislang im liturgischen Buch zu findenden Formen, die leicht überarbeitet und angepasst werden, gibt es einen Ritus für eine »Begräbnisfeier mit einer Trauergemeinde die der Vorsteher kennt bzw. die beim Gottesdienst aktiv mitbetet« (Form II), das »Begräbnis eines auf tragische Weise Verstor-

benen« (III), Riten für nach langen schweren Leiden bzw. plötzlich Verstorbene (IV, V), das Begräbnis eines Kindes (VI), das Begräbnis eines Ungeborenen (Fehlgeburt), Riten für besondere Fälle: nach Drogentod, nach Suizid (VIII, IX). Es folgen (dringend notwendige) Riten für das Begräbnis von Priestern oder Diakonen, Angehörigen geistlicher Gemeinschaften, Pastoralassistenten oder Religionslehrern (X, XI, XII). Ferner finden sich Riten für die Grabsegnung nach einer Exhumierung und Beisetzung in einem neuen Grab (XIII), anlässlich einer Verabschiedung im Anatomischen Institut (XIV) sowie Trost für die Trauernden beim Begräbnis eines Verstorbenen ohne religiöses Bekenntnis (XV). Zwei Anhänge enthalten Schriftlesungen, Schriftworte, Gesänge und Litaneien. Warum die Gebete in besonderen Situationen (z. B. Begräbnis eines Verbrechers) bei Form XII angefügt sind, bleibt ein Rätsel.

Das Liturgiebuch unterscheidet hinsichtlich der Sprechtexte konsequent zwischen weiblicher und männlicher Form, daher sind diese Elemente zweispaltig gedruckt. Es fällt auf, dass zwar für eine Kremation ein Ritus vorgesehen ist, nicht aber für eine Urnenbeisetzung. Gerade dieser äußerst knappe Abschnitt des amtlichen Liturgiebuches (7. Kapitel) hätte eine Anreicherung verdient. Mögen aus dieser Studienausgabe manche Anregungen in die hoffentlich bald erscheinende neue offizielle Ausgabe der »Kirchlichen Begräbnisfeier« eingehen!

Kurt Küppers, Augsburg

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. Klaus Arntz, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg
Prof. Dr. Calvo, Juan José Ayán, Facultad de Teología »San Damaso«, Jerte, 10, E-28005 Madrid
Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Lindpainterstraße 29, D-81247 München
Dr. Helmut Müller, Rheinau 1, D-56075 Koblenz
Dr. Christoph Ohly, Unterer Anger 17, D-80331 München

Die Liturgie als »locus theologicus«

Von Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

1. Das Problem

Melchior Cano († 1560) hat in seinem Werk »De locis theologicis«, das drei Jahre nach seinem Tod im Druck erschienen ist, eine »erste systematisch ausgeführte theologische Erkenntnislehre«¹ vorgelegt. Die zwölf Bücher »De locis theologicis« sind ein klassisches Werk über die theologische Erkenntnis. In ihm unterscheidet der Autor zehn »loci theologici«, Fundorte der Theologie, Erkenntnisquellen der Wissenschaft vom Glauben. Im Selbstverständnis der Kirche hat die Theologie die doppelte Aufgabe, den Glauben der Kirche zu systematisieren und denkerisch zu durchdringen. Bei den »loci theologici« geht es um das Fundament dieser doppelten Aufgabe. Melchior Cano benennt und beschreibt die »loci theologici« nicht nur in seinem Werk, er systematisiert sie auch in diesem Zusammenhang. Er führt zwei »loci« an, von denen er sagt, dass sie die Offenbarung konstituieren, nämlich die Schrift und die Tradition, fünf, von denen er sagt, dass sie die Interpretation der Offenbarung enthalten, nämlich die katholische Kirche, die Konzilien, die römische Kirche oder der Papst, die Kirchenväter und die scholastischen Theologen, und endlich drei, die er als uneigentliche oder nichttheologische »loci« charakterisiert, nämlich die menschliche Vernunft – das ist der »gesunde Hausverstand«, die »sana ratio« –, die Philosophie und die Geschichte. Die Offenbarung ist laut Cano in der Schrift und in der Tradition enthalten – die Schrift und die Tradition sind daher für ihn »loci constituentes«. Vorgelegt wird sie, wie er feststellt, durch das Lehramt der Kirche, die Konzilien und den Papst, bezeugt und erklärt durch die Väter und die Theologen – das Lehramt der Kirche, die Konzilien, der Papst, die Väter und die Theologen sind für ihn demgemäss »loci directivi«. Geistig durchdrungen und erhärtet wird die Offenbarung für ihn endlich mit Hilfe der Vernunft, der Philosophie und der Geschichte – die Vernunft, die Philosophie und die Geschichte sind für ihn infolgedessen »loci alieni«².

Die Liturgie findet sich nicht unter den zehn »loci theologici« des Melchior Cano. Das ist erstaunlich. Denn Cano wusste um die Bedeutung der Liturgie für die Bezeugung des Glaubens der Kirche, wie die Kirchenväter und im Grunde alle Theologen

¹ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre* (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, 49.

² Anton Hänggi, *Loci theologici*, in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 4, 1957, 446.

³ Ebd., 447 f.

des Mittelalters darum wussten³. Wenn er nun die Liturgie nicht erwähnt, so ist zum einen zu bedenken, dass er in seinem Werk ohnehin nicht alle »loci theologici« beim Namen nennt – so nennt er etwa nicht die Zeugnisse des gelebten Glaubens und des christlichen Lebens –, zum anderen ist hier zu bedenken, dass sich in der Liturgie für ihn die Heilige Schrift, die Tradition und das Lehramt gleichsam kristallisieren, dass die Liturgie in seinem Verständnis als Fundort des Glaubens der Kirche und der Theologie in zwei »loci constituentes« und in einem bedeutenden »locus directivus« enthalten ist, dass sie diese drei »loci« also gewissermaßen übergreift. Hinzukommt, dass die Liturgie ein so weites und umfassendes Kriterium des Glaubens ist, dass es unter Umständen schwierig ist, in concreto den verbindlichen Glauben der Kirche aus den Aussagen der Liturgie zu erheben, speziell wenn es über allgemeine Glaubensaussagen hinausgeht, wie etwa über das Geheimnis des dreifaltigen Gottes, über die Lehre von der Inkarnation der zweiten Person in Gott, über die Mittlerschaft des göttlichen Logos oder über die Notwendigkeit der Gnade für die Rechtfertigung des Menschen⁴.

Die Liturgie ist, wie die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgie »Sacrosanctum Concilium« feststellt, »der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt«⁵. Wir dürfen hinzufügen: Sie ist auch die entscheidende Kraft des Glaubens, und zwar formal und material zugleich, derweil sie ihrerseits wiederum den Glauben in einzigartiger Weise artikuliert.

Von Anfang an ist die Liturgie im Bewusstsein der Kirche wesentlich auch als ein Bekenntnis des Glaubens verstanden worden⁶. Wenn der Glaube aber in der Liturgie der Kirche bekannt wird, muss man ihn auch aus der Liturgie erheben können. Beherrscht und durchwirkt vom Dogma⁷, ist die Liturgie, wie Romano Guardini es ausdrückt, »gebetete Wahrheit«, speziell im Hinblick auf die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens⁸. Dom Lambert Beauduin charakterisiert sie als bekannten, empfundenen, gebeteten und gesungenen Glauben⁹.

Im Grunde ist die Liturgie die feierlichste Form des Bekenntnisses und der Verkündigung des Glaubens der Kirche, damit aber zugleich auch die entscheidende Gestalt der Vermittlung dieses Glaubens¹⁰. Papst Sixtus V. (1585–1590) erklärt: »Die

⁴ Vgl. Josef Pascher, Theologische Erkenntnis aus der Liturgie, in: Josef Ratzinger, Heinrich Fries, Einsicht und Glaube, Festschrift für Gottlieb Söhngen, Freiburg 1962, 256.

⁵ Sacrosanctum Concilium, Art. 10f; vgl. Lumen Gentium, Art. 11.

⁶ Karl Federer, Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung, Freiburg/Schweiz 1950, 103.

⁷ Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg 1957, 22.

⁸ Ebd., 26.

⁹ »La liturgie est la foi confessée, sentie, priée, chantée« (Lambert Beauduin OSB, Essai de manuel fondamental de Liturgie, in: Questions liturgiques et paroissiales [Löwen] 3, 1923, 143; vgl. Anton Hänggi [Anm. 2], 447).

¹⁰ Herman A. Schmidt, Lex orandi, lex credendi in recentioribus documentis pontificiis, in: Periodica de re morali, canonica, liturgica (Rom) 40, 1951, 28.

¹¹ »Immensa aeterni Dei«; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 22.

¹² Apostolische Konstitution »Divini cultus sanctitatem« vom 20. Dezember 1928; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 22.

Liturgie enthält das Zeugnis des wahren Glaubens«¹¹. Papst Pius XI. (1922–1939) stellt fest: »Durch die Liturgie bezeugen wir unseren Glauben«¹². Papst Pius XII. (1939–1958) schreibt: »In der heiligen Liturgie bekennen wir den katholischen Glauben ausdrücklich und klar durch die Feier der Mysterien, durch die Darbringung des Opfers und durch die Spendung der Sakramente«¹³. Dementsprechend hat die Kirche zu allen Zeiten bedeutende Glaubenswahrheiten in die liturgischen Feiern eingeführt oder auch zum Gegenstand besonderer liturgischer Feiern gemacht, um sie ins Bewusstsein zu heben oder um sie gegenüber häretischen Entstellungen abzusichern¹⁴, dementsprechend hat sich die Liturgie entfaltet, wie sich auch der Glaube entfaltet hat, und sind immer wieder neue Gebete und Handlungen in sie eingeführt worden, wenn man die Glaubensgeheimnisse tiefer erkannt hatte und sie dem Volk Gottes auf diese Weise wirksam vermitteln wollte¹⁵.

Der Liturgiewissenschaftler Josef Pascher schreibt im Jahre 1962, ein »großes Hindernis für die Glaubenswirksamkeit der Liturgie« sei die lateinische Sprache, denn nur wenn das Volk Gottes die Texte verstehe, könnten sie »das Glaubensleben und Glaubensdenken der Menschen lenken und festigen«¹⁶. Dieses Hindernis ist indessen leicht zu neutralisieren durch Übersetzungen. Und faktisch wurde es schon lange vor der Liturgiereform in vielfacher Weise neutralisiert. Ein Hindernis für die Vermittlung des Glaubens durch die Liturgie sieht Pascher sodann in der, wie er meint, falschen Annahme, die Genauigkeit von Glaubensaussagen sei nur in der lateinischen Sprache zu wahren¹⁷. Als Einwand gegen die lateinische Liturgie ist die Feststellung nicht überzeugend. Ebenso wenig wie die Meinung, die lateinische Liturgie-Sprache sei als solche ein Hindernis für »die Glaubenswirksamkeit« der Liturgie. Die verbreitete Ungenauigkeit der theologischen Aussage, die nicht zuletzt die Folge eines weitgehenden Verlustes der lateinischen Sprache in der Kirche und in der Theologie ist, ist sicher eines der Hauptprobleme, mit denen sich die Kirche heute konfrontiert sieht.

Die Liturgie ist »die vornehmste Trägerin der Tradition der Kirche«¹⁸, »die entscheidende Gestalt ihrer Überlieferung«¹⁹. Das heißt: Im Gottesdienst der Kirche manifestiert sich die verbindliche Überlieferung der Kirche, die ihrerseits die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche umgreift. Die Heilige Schrift ist ein qualifizierter Teil der Überlieferung, und das Lehramt normiert die Überlieferung. Seit den ersten christlichen Jahrhunderten versteht die Kirche ihren Gottesdienst als ein her-

¹³ Enzyklika »Mediator Dei«, in: Acta Apostolicae Sedis 39, 1947, 540; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 9.

¹⁴ Irénée Dalmais, Liturgie und Glaubensgut, in: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Deutsche Übersetzung hrsg. vom Liturgischen Institut Trier, Freiburg 1963, 242f.

¹⁵ Enzyklika »Mediator Dei«, in: Acta Apostolicae Sedis 39, 1947, 542; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 23.

¹⁶ Josef Pascher (Anm. 4), 257.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Geoffrey Wainwright, Der Gottesdienst als Locus theologicus, in: Kerygma und Dogma 28, 1982, 248.

¹⁹ »La liturgie est une des manières dont s'exprime cette tradition, nous dirons la manière principale« (Fernand Cabrol, Art. Liturgie, in: Dictionnaire de théologie catholique IX, Paris 1926, 788). Cabrol zitiert an dieser Stelle Bossuet (Instruction sur les états d'oraison, traité I, lib. VI, n. 1.): »Le principal instrument de la tradition de l'Église est renfermé dans ses prières«.

vorragendes Zeugnis und als eine der sichersten Ausdrucksweisen der apostolischen Tradition²⁰. Das macht ihn zu einem fundamentalen »locus theologicus« im Verständnis der Kirche 21. Das ist bereits die einmütige Auffassung der Kirchenväter²². Darauf verweist mit Nachdruck in neuerer Zeit die Enzyklika »Mediator Dei«²³.

Die Liturgie ist nicht ein »locus theologicus« unter anderen »loci theologici«²⁴. Sie ist die Trägerin der kirchlichen Offenbarungstradition in einem höheren Maße als andere Gestalten der Überlieferung es sind. Im Liturgiebeweis begegnet uns der Traditionsbeweis in seiner reinsten und stärksten Form²⁵. Mit ihrer Liturgie identifiziert sich die Kirche noch weit mehr als mit ihrer Theologie²⁶. Gerade in ihrer Liturgie versteht sie sich in einem eminenten Sinn als »gottbestellte und geisterfüllte Hüterin der Wahrheit«²⁷.

Als »vornehmste Trägerin der kirchlichen Tradition«²⁸ hat die Liturgie ihren Platz sogleich hinter der Heiligen Schrift, hat sie ihren Platz vor den Kirchenvätern. Im Vergleich mit dem Väterzeugnis kommt dem Zeugnis der Liturgie größere Objektivität zu, sofern sich in der Liturgie mehr als im Väterzeugnis der Glaube der Kirche als ganzer spiegelt, und zwar mit letzter Stringenz²⁹. Als lebendiger Kommentar zur Heiligen Schrift steht die Liturgie der Heiligen Schrift näher als alle übrigen Glaubenszeugnisse der Kirche³⁰. Mit Recht betrachten die Kirchenväter sie als eine Art von »biblia pauperum«³¹. Das kann indessen nicht heißen, dass die Liturgie alle Glaubenswahrheiten bezeugt³².

Verbindlich ist die Liturgie für den Glauben im konkreten Einzelfall natürlich nur dann, wenn in ihr der beständige und einmütige Glaube der Kirche bezeugt wird, wenn sie den Glauben der »ecclesia universalis loco et tempore« zum Ausdruck bringt. Ist davon auch generell auszugehen bei den liturgischen Aussagen³³, in concreto muss dieses Faktum jedoch unter Umständen geprüft werden³⁴.

²⁰ Irénée Dalmais, *Liturgie und Glaubensgut* (Anm. 14), 243.

²¹ Zeitweilig wurden in ihm die Glaubenswahrheiten bewusst abgrenzend akzentuiert gegenüber heterodoxen Positionen (vgl. Herman A. Schmidt [Anm. 10], 10).

²² Bernard Capelle, *Autorité de la liturgie chez les Pères*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21, 1954, 20.

²³ Enzyklika »Mediator Dei«, in: *Acta Apostolicae Sedis* 39, 1947, 540f; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 10.

²⁴ Paul de Clerck, *La liturgie comme lieu théologique*, in: Ders., Hrsg., *La liturgie, lieu théologique*, Paris 1999, 134.

²⁵ Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 122.

²⁶ Paul de Clerck, *La liturgie comme lieu théologique* (Anm. 24), 134.

²⁷ Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 18.

²⁸ Geoffrey Wainwright (Anm. 18), 248.

²⁹ Fernand Cabrol (Anm. 19), 789: »La liturgie doit venir tout de suite après l'Écriture, et avant les Pères, car son témoignage, qu'on le considère au point de vue de l'antiquité, de l'universalité, de la dignité, l'emporte sur tous les autres«.

³⁰ Irénée Dalmais, *Liturgie und Glaubensgut* (Anm. 14), 241.

³¹ Vgl. Bernard Capelle (Anm. 22), 7f.

³² Herman A. Schmidt (Anm. 10), 10.

³³ *Katholischer Erwachsenen-Katechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer ⁴1989, 53; Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München ⁴1948, 124f.

³⁴ Josef Pascher (Anm. 4), 246.

Die Manifestation des Glaubens der Kirche ist in der Liturgie um so zuverlässiger und um so sicherer, je älter, je universalere und je feierlicher die entsprechende liturgische Formel ist und je wesentlicher sie mit dem Zentrum des Kultes verbunden ist. Die Autorität der Liturgie für den Glauben ist demnach um so größer, je älter das liturgische Zeugnis ist, je feierlicher und heiliger es ist im Kontext der Liturgie der Kirche. Diesen Gedanken finden wir schon bei Augustinus³⁵.

Die Liturgie kann die Sicherheit einer Glaubenslehre nur dann erweisen – das gilt stets für das Traditionsargument –, wenn feststeht, dass die universale Kirche in moralischer Einheit diese Wahrheit zu irgendeiner Zeit als mit Sicherheit zum »depositum fidei« gehörig bekannt oder angesehen hat. In einem solchen Fall ist es gemäss dem steten Selbstverständnis der Kirche nicht möglich, dass sie sich irrt, weil sie der mystische Leib Christi ist³⁶.

Wo immer sich die Liturgie als Ausdruck des kirchlichen Glaubens erweist, partizipiert sie an der Unfehlbarkeit der Kirche als ganzer. Der Liturgiebeweis hat die innere Kontinuität der Kirche zur Voraussetzung und steht im Kontext der apostolischen Sukzession der Bischöfe. Wie im Geheimnis der Kirche wirken auch in der Liturgie Göttliches und Menschliches ineinander³⁷.

Ist die Liturgie auch des öfteren nicht geeignet für eine streng wissenschaftliche Beweisführung, so darf doch niemand sagen, sie enthalte Irrtümer gegen den Glauben³⁸, obgleich nicht wenige liturgische Texte bestechend sind in ihrer theologischen Präzision, in ihrer unnachahmlichen Kürze und Klarheit und in ihrer nüchternen Objektivität, vor allem, wenn sie der älteren Überlieferung angehören. Hier ist etwa zu erinnern an die Orationen der heiligen Messe und an die Präfationen. Besonders bedeutsam ist die Liturgie als theologisches Erkenntnisprinzip im Bereich der Sakramentenlehre, verständlicherweise. Die Spendung eines Sakramentes ist wesentlich ein liturgischer Akt³⁹.

Bei der theologischen Auswertung der liturgischen Zeugnisse muss man diese selbstverständlich in ihrem Kontext sehen, muss man sie im Licht der Geschichte und der vergleichenden Liturgiewissenschaft betrachten und sie in ihrer literarischen Gattung erkennen. Es ist ein Grundgesetz der Textinterpretation, dass Texte entsprechend dem ihnen eigenen Selbstverständnis interpretiert werden. Bei der Nutzung der Liturgie als Quelle der Glaubenserkenntnis ist demnach die Eigenart der liturgischen Sprache und der unterschiedlichen literarischen Genera in den liturgischen Zeugnissen zu berücksichtigen. Die Sprache der Liturgie ist häufig nicht die der wissenschaftlichen Theologie, sondern des Gebetes, der Devotion, des Evangeliums, der Verkündigung und der Katechese oder auch der Literatur.

³⁵ Herman A. Schmidt (Anm. 10), 21 f; vgl. Anton Hänggi (Anm. 2), 447.

³⁶ Herman A. Schmidt (Anm. 10), 7 f.

³⁷ Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 125.

³⁸ Herman A. Schmidt (Anm. 10), 21 f; vgl. Anton Hänggi (Anm. 2), 447; Walter Dürig, *Zur Interpretation des Axioms »Legem credendi statuat lex supplicandi«*, in: Anton Ziegenaus, Philipp Schäfer, Franz Courth, Hrsg., *Veritati catholicae*. Festschrift für Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 228.

³⁹ Josef Pascher (Anm. 4), 246.

Die liturgischen Aussagen sind in jedem Fall nach analogen Prinzipien zu werten wie die Heilige Schrift und die Tradition. Es darf etwa dort nicht Irrtumslosigkeit gesucht werden, »wo eine Glaubensaussage nicht intendiert ist oder (wo) eine Materie göttlichen Glaubens nicht vorliegt«⁴⁰. Irrtumslosigkeit besteht grundsätzlich nur bei intendierten Glaubensaussagen bzw. wenn eine Materie des Glaubens vorliegt. Darum ist die Irrtumslosigkeit der Liturgie relativ. So kann etwa die Aussage der Oration vom 22. Juli, dem Gedenktag der heiligen Maria Magdalena, worin Maria Magdalena mit der Schwester des Lazarus identifiziert wird, nicht die gleiche Autorität beanspruchen wie die Präfation vom 15. August, dem Fest der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel⁴¹. In der Liturgie dominiert der geistige Schriftsinn. Es wäre aber verfehlt und gegen die Prinzipien der theologischen Erkenntnis, wollte man ihn gegen den Literalsinn der Schrift ausspielen. Maßgeblich ist für den Interpreten letztlich immer der innere Anspruch eines Textes⁴².

Die liturgischen Texte sind ein Teil der Liturgie. Sie sind nicht die Liturgie als solche. Diese umfasst viele Elemente⁴³. In erster Linie ist die Liturgie nicht Lehre, sondern »actio«, Handlung, wengleich sie auch Lehre ist. Die Überbetonung des Wortes, der Tätigkeit des Intellektes und des Lehrhaften im Gottesdienst ist eine Schwäche der erneuerten Liturgie, zumindest in ihrer konkreten Gestalt. Die Inflation der Kommentare macht sie vielfach zu einer Art von Katechese und zerstört sie auf diese Weise von Grund auf, was oft freilich nicht in seiner Tragweite von den Liturgen erkannt wird⁴⁴. Die Liturgie der Kirche ist zunächst Gottesverehrung und Vergegenwärtigung der Heilsmysterien, wirksame Vergegenwärtigung. Demgegenüber haben die Texte eine dienende Funktion. Das ist wohl zu bedenken⁴⁵.

In der Offenbarung geht es um die Kommunikation Gottes mit dem Menschen. Der Mensch realisiert diese Kommunikation in der Antwort des Glaubens, der seine Gestalt erhält im Gebet und im Kult und im Handeln aus dem Glauben. Die Antwort des Glaubens ist aber gleichzeitig auch seine Verkündigung, in der Liturgie wie auch im Leben aus dem Glauben, und zwar indirekt oder sekundär. Diese doppelte Gestalt der Verkündigung steht neben der direkten Verkündigung des Glaubens. Ihr gegenüber, aber auch dem christlichen Leben gegenüber, hat die Liturgie den Vorrang, wengleich auch die missionarische Verkündigung und das christliche Leben wesentliche Elemente des Christseins sind. In der Offenbarung geht es Gott um die Kommunikation mit dem Menschen. Die aber findet ihren entscheidenden Ausdruck auf Seiten des Menschen im Gebet und in der Gottesverehrung.

⁴⁰ Karl Federer, Art. *Lex orandi – lex credendi* in: *Lexikon für Theologie und Kirche* VI, Freiburg 1961, 1002.

⁴¹ Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 5.

⁴² Irénée Dalmis, Antonin-Marcel Henry, *Die Liturgie II. Theologie und Liturgie*, in: *Die katholische Glaubenswelt I. Übertragung aus dem Französischen von Lilo de' Negri und Herbert Vorgrimler*, Freiburg 1959, 89–91; Herman A. Schmidt (Anm. 10), 10. 20f; Josef Pascher (Anm. 4), 246. 251.

⁴³ »La liturgie de l'Église comprend des gestes, des paroles, des attitudes, des actes et des rites qui tous ont une portée théologique. Il est certain par exemple que les génuflexions et les prostrations sont une signe de l'adoration« (Fernand Cabrol [Anm. 19], 788).

⁴⁴ Joseph Schumacher, *Der »Denzinger«*. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie (*Freiburger theologische Studien*, 95), Freiburg 1974, 299.

⁴⁵ Vgl. Irénée Dalmis, Antonin-Marcel Henry (Anm. 42), 85f.

In diesem Zusammenhang darf nicht übersehen werden, dass die höchste Ausübung des außerordentlichen Lehramtes der Kirche, die feierliche Definition einer Glaubenswahrheit, zunächst und wesentlich ein liturgischer Akt ist. Das sei veranschaulicht an dem Akt der feierlichen Definition der Leiblichen Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in die Herrlichkeit des Himmels am 1. November des Jahres 1950: Die Vorbereitungen der Definition betrafen die theologische Wissenschaft, die Definition war jedoch als solche ein kultischer Akt in einem eminenten Sinne. Sie erfolgte zur Herrlichkeit des allmächtigen Gottes und zur Ehre seines Sohnes in der Intention, die Herrlichkeit der Mutter Gottes zu vermehren zur Freude und zum Jubel der ganzen Kirche, wie es heißt. Es wurden bei der Feier der Definition Litaneien gesungen, es wurde das »Veni Creator« angestimmt, und es wurde der Heilige Geist angerufen. Sodann proklamierte der Papst das neue Dogma als einen Akt der Gottesverehrung. Daraufhin dankte die Kirche dem Papst durch den Subdiakon. Im Anschluss daran wurde das »Te Deum« gesungen, eine Homilie gehalten, ein allgemeines Gebet vorgetragen und endlich eine heilige Messe gefeiert, in der das neue Festformular zum ersten Mal benutzt wurde⁴⁶.

2. Die Liturgie als »locus theologicus« in der Geschichte des Glaubens

Im Wissen um die außerordentliche Bedeutung der Liturgie für den Glauben der Kirche veränderten im christlichen Altertum nicht wenige Häretiker die Liturgie, um sie ihren Irrtümern konform zu machen. Konsequenterweise sah sich die Kirche immer wieder gezwungen, solche Bemühungen zu verurteilen⁴⁷.

Eusebius von Cäsarea († 339) berichtet in seiner Kirchengeschichte, Paul von Samosata, der um die Mitte des 3. Jahrhunderts gelebt und die seinshafte Gottheit Jesu geleugnet hat⁴⁸, habe die überkommenen christologischen Hymnen aus der Liturgie ausgeschieden und neue komponiert, um sie an die Stelle der alten zu setzen⁴⁹.

Die Doxologie »Ehre sei dem Vater«, ein wesentliches Element der Liturgie der Kirche, ist seit eh und je der Ausdruck des Glaubens an das trinitarische Geheimnis, an das grundlegende Glaubensgeheimnis der Kirche und des Christentums⁵⁰. Als die Arianer im 4. Jahrhundert aus der Formel »Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist« die Unterordnung des Sohnes folgerten, änderte Basilius der Große († 379) sie kurzerhand um in »Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist«⁵¹.

⁴⁶ Acta Apostolicae Sedis 42, 1950, 700. 778–782; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 27.

⁴⁷ »... une autre preuve de l'importance dogmatique de la liturgie, c'est que la plupart des hérétiques commencèrent par l'altérer pour la rendre conforme à leurs erreurs et que l'Église fut obligée de condamner ces efforts« (Fernand Cabrol [Anm. 19], 840).

⁴⁸ Paul von Samosata gilt mit seinen christologischen Irrtümern als Vorläufer des Nestorius († um 451).

⁴⁹ Eusebius von Cäsarea, *Historia ecclesiastica*, lib. VII, c. 30.

⁵⁰ Fernand Cabrol (Anm. 19), 844.

⁵¹ Basilius der Grosse, *Drei Bücher gegen Eunomius*, lib. 2, n. 32; lib. 2, n. 34; 3, 1; *De Spiritu Sancto* c. 18, n. 45; vgl. Josef Pascher (Anm. 4), 256; Geoffrey Wainwright (Anm. 18), 254f.

Die Kontroversen zwischen den Griechen und den Lateinern betrafen in alter Zeit in erster Linie liturgische Divergenzen, die ihrerseits auf dogmatische Divergenzen verwiesen, was man sehr wohl realisierte. Das wird deutlich, wenn es um den Einschub des »Filioque« in das Symbolum der heiligen Messe ging, um die Bedeutung der Epiklese in der eucharistischen Feier, um die Verwendung von ungesäuertem Brot und um verschiedene weitere Riten in der Feier der heiligen Messe und in der Feier des Sakramentes der Taufe.

Die aus dem Manichäismus hervorgegangenen Sekten des Mittelalters, die Paulizianer, die Waldenser, die Katharer und die Albigenser etablierten sich in ihrer Abwendung von dem überkommenen Glauben bezeichnenderweise als Feinde der überlieferten Liturgie. Und schließlich fand auch der neue Glaube der Reformatoren seinen wesentlichen Ausdruck in einer neuen Liturgie. Ja, jede der neuen Glaubensrichtungen schuf sich damals ihre je eigene neue Liturgie⁵². Stets hatten die religiösen Gruppierungen, die sich aus Gründen des Glaubens von der Kirche trennten, die Tendenz, die Liturgie ihren neuen Lehren anzupassen. Das ist bei den Gnostikern und den Arianern in alter Zeit nicht anders als bei den Gallikanern und den Altkatholiken in neuerer Zeit⁵³. Eingedenk dessen schreibt der Zisterzienser-Kardinal Giovanni Bona († 1674) in seinem Werk »De rebus liturgicis«, das 1671 in Rom erschienen ist und im Jahre 1676 unter dem Titel »Rerum liturgicarum II libri« neu herausgegeben wurde: »Es war den Sektierern zu eigen, dass sie, weil sie den Glauben verfälschten, entweder auch die liturgischen Bücher mit ihren Irrtümern infizierten oder in eigener Autorität veränderten«⁵⁴.

Von Eusebius von Cäsarea erfahren wir, in der Auseinandersetzung mit der Irrlehre des Adoptianismus habe man im 3. Jahrhundert nachdrücklich auf die liturgischen Gesänge verwiesen, in denen die essentielle Gottheit Jesu gepriesen worden sei⁵⁵. In der arianischen Kontroverse erklärt der Kirchenvater Athanasius († 373), der Christuskult müsse als Abgötterei zurückgewiesen werden, wenn dieser Christus nicht der Sohn Gottes und damit Gott wäre. Dass er der Sohn Gottes und Gott sei, gehe eindeutig hervor aus der trinitarischen Taufformel der Kirche⁵⁶. Augustinus († 430) stützt die kirchliche Lehre von der Erbsünde mit dem Hinweis auf die Exorzismen in der Tauf liturgie⁵⁷. Allgemein versteht er die Liturgie primär als ein spontanes Zeugnis des unfehlbaren Glaubens der betenden Kirche. Nicht anders denkt sein Lehrer Ambrosius von Mailand († 397) in diesem Punkt, akzentuiert dabei allerdings stärker den Einfluss des Lehramtes der Kirche. Während Ambrosius die Liturgie mehr von der aktiven Lehre der Amtsträger her versteht, versteht Augustinus sie mehr

⁵² Fernand Cabrol (Anm. 19), 842.

⁵³ Herman A. Schmidt (Anm. 10), 23.

⁵⁴ Lib. I, c. VII, 2: »Sectariorum hoc proprium fuit ut, cum a fide deficerent, libros quoque rituales vel suis erroribus inficerent, vel privata auctoritate immutarent«; vgl. Fernand Cabrol (Anm. 19), 840.

⁵⁵ Eusebius von Cäsarea, *Historia ecclesiastica*, lib. V, c. 28.

⁵⁶ Athanasius, *Epistula ad Adelphium* n. 3f; *Epistula I ad Serapionem* n. 24. 29f; vgl. Geoffrey Wainwright (Anm. 11), 254f.

⁵⁷ Augustinus, *Contra Julianum* lib. 6, c. 5; vgl. Walter Dürig (Anm. 38), 226. Augustinus erklärt: »Die katholische Kirche würde bei den Söhnen der Gläubigen weder Exorzismus noch Exsufflation anwenden, wenn sie dieselben nicht aus der Gewalt der Finsternis und von dem Fürsten des Todes befreite« (*Contra Julianum* lib. 6, c. 5).

vom passiven Glauben der Gläubigen her⁵⁸. Augustinus erklärt, hinter dem Gottesdienst der Kirche stehe die Autorität der Gesamtkirche, die geisterfüllt sei und die durch die allgemeine Verbreitung und Übereinstimmung ihrer Liturgie deren apostolischen Ursprung bezeuge⁵⁹. Die Übereinstimmung und die Universalität der Liturgie hebt auch Vinzenz von Lerin († vor 450), ein Zeitgenosse des Augustinus, mit besonderem Nachdruck als Kriterien für die authentische Überlieferung der Kirche hervor, wenn er die »universitas«, die »antiquitas« und die »consensio« als *die* Prüfsteine ihrer Wahrheit bezeichnet⁶⁰.

Der Kirchenvater Hieronymus († 419) stellt den Liturgiebeweis neben den Schriftbeweis, wenn für ihn ein liturgischer Brauch, der in der ganzen Kirche übereinstimmend besteht, gleichbedeutend ist mit einem ausdrücklichen Zeugnis der Bibel⁶¹. In diesem Sinne betrachtet er beispielsweise den Ritus der Firmung als apostolische Tradition. Er stellt fest: »Allein, wenn auch das Zeugnis der Schrift nicht vorhanden wäre, dann ist dennoch die Übereinstimmung des ganzen Erdkreises gleichbedeutend mit einer Vorschrift (der Apostel)«⁶².

Theologisch steht Augustinus in der Frage nach der Bedeutung der Liturgie für den Glauben, aber nicht nur in dieser Frage, unter dem Einfluss des Ambrosius von Mailand. Tiefgehend ist für ihn aber auch der Einfluss der Kirchenväter seiner Heimat. Über Optatus von Mileve († gegen Ende des 4. Jahrhunderts), Cyprian († 258) und Tertullian († nach 220) führt seine geistige Ahnenreihe zurück zu Irenäus von Lyon († um 202) und zu Justin († um 165) und endlich zu den apostolischen Vätern⁶³. Bei kleinen Unterschieden in der Akzentuierung betonen sie allesamt die enge Beziehung der Liturgie zum Glauben⁶⁴.

Irenäus von Lyon beruft sich gegen die Gnostiker auf die Darbringung von Brot und Wein, auf deren Verwandlung durch das Wort und auf die eucharistische Kommunion, um die Güte der stofflichen Schöpfung zu beweisen und die Hoffnung auf die leibliche Auferstehung zu rechtfertigen⁶⁵, und er verteidigt die Auferstehung des Fleisches gegen dualistische Gnostiker mit dem Hinweis auf die Eucharistie⁶⁶.

In ähnlicher Weise versteht Tertullian die Liturgie der initiatorischen Sakramente als Quelle theologischer Aussagen⁶⁷. Bei ihm ist schon der Grundriss des augustini- schen Liturgiebeweises vorgezeichnet, wenn er aus konkreten Äußerungen des reli-

⁵⁸ Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 47–62.

⁵⁹ Ebd., 124.

⁶⁰ Vinzenz von Lerin, *Commonitorium*, n. 2 und n. 23.

⁶¹ Walter Dürig (Anm. 38), 228 f.

⁶² Hieronymus, *Dialogus contra Luciferanos*, c. 8.

⁶³ Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 123.

⁶⁴ Ebd., 47–62.

⁶⁵ Irenäus von Lyon, *Adv. haer.*, lib. 4, c. 18, n. 4 f; lib. 5, c. 2, n. 3; vgl. Geoffrey Wainwright (Anm. 18), 254.

⁶⁶ Er erklärt: »Wie können sie sagen, dass das Fleisch verderbe und nicht Anteil habe am Leben, das Fleisch, das doch vom Leib des Herrn und von seinem Blut genährt wird? Entweder sollen sie ihre Lehrmeinung ändern oder aufhören, Besagtes zu opfern. Unsere Lehre aber stimmt überein mit der Eucharistie, und die Eucharistie bestärkt die Lehre« (Irenäus von Lyon, *Adv. haer.*, lib. 4, c. 18, n. 5; vgl. Karl Federer, *Liturgie und Glaube* [Anm. 6], 95).

⁶⁷ Tertullian, *De carnis resurrectione*, n. 8; vgl. Geoffrey Wainwright (Anm. 18), 254.

giösen Lebens auf bestimmte Glaubenswahrheiten schließt⁶⁸ und wenn ihm der »consensus omnium« als spezifische Beglaubigung dient⁶⁹. Wie für Irenäus ergibt sich auch für ihn aus der Liturgie, dass die Materie gut ist und dass der gute Gott ihr Schöpfer ist⁷⁰, und wie Irenäus sieht er die Auferstehung der Toten in der Konsequenz des Empfangs des Leibes und des Blutes Christi, des Empfangs der eucharistischen Speise⁷¹. In seiner Schrift »De testimonio animae« weitet er solche Gedanken aus, wenn er zeigt, dass der Beweis aus der Übereinstimmung aller in einer bestimmten Frage ganz allgemein dem menschlichen Denken entspricht und daher schon durch die »conditio humana« gerechtfertigt ist⁷² und dass dieser Beweis im Altertum allgemein anerkannt wurde und von daher gleichsam in der Luft lag. Unter diesen Voraussetzungen wird der Liturgiebeweis sozusagen auf das Zeugnis der Seele zurückgeführt⁷³.

Die weltweite Übereinstimmung der kirchlichen Glaubenslehre, der »consensus omnium«, findet seine Erklärung zur Zeit des Tertullian in der Annahme der ursprünglichen Einheit dieser Lehre und der geistgewirkten Erhaltung des Ursprünglichen in der Kirche. Demgemäss erschloss man aus der Tatsache, dass ein liturgischer Brauch in der Kirche allgemein verbreitet war, dass er apostolischen Ursprungs sei, dass also die Autorität der Apostel hinter ihm stehe. Dabei behauptete man den apostolischen Ursprung nicht nur, sondern sah ihn garantiert durch die bischöfliche Sukzession. Lehren oder Bräuche, die nicht zur Substanz des Glaubens gehörten und dennoch allgemein verbreitet waren, sah man legitimiert durch die vermuteten guten Gründe, die diese hatten zur Gewohnheit werden lassen. Die Autorität des überlieferten Glaubens ruht für Tertullian in jedem Fall nicht in der Gewohnheit, sondern in der Wahrheit, weiß er doch, dass auch die Häresien ihre Tradition haben.

Wie bei Tertullian begegnet uns auch bei Irenäus immer wieder der Gedanke der Universalität der Tradition im Hinblick auf das rechte Schriftverständnis und auf die apostolische Überlieferung, die sich durch die Sukzessionskette der Bischöfe legitimiert, durch die autorisierten Tradenten. Nicht anders ist das bei Polykarp von Smyrna († 156), dem Lehrer des Irenäus, und bei Ignatius von Antiochien († um 110), der mehr als ein halbes Jahrhundert früher gelebt hat, den man zu den apostolischen Vätern zählt. So macht Irenäus darauf aufmerksam, dass die Ebioniten nur Wasser opfern, weil die Mischung von Wein und Wasser im Kelch als Sinnbild der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus gilt, an die sie, die Ebioniten, nicht glauben⁷⁴, und so verteidigt Ignatius von Antiochien unter Berufung auf die Eucharistie das Gottmenschentum Jesu Christi gegen spiritualistische Doketisten, wenn er erklärt: »Sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das Fleisch ist von unserem Herrn Jesus Chri-

⁶⁸ Tertullian, *Adv. Marcionem*, lib. 1, n. 14; ders., *De carnis resurrectione*, n. 8; vgl. Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 78.

⁶⁹ Tertullian, *Apologeticum*, c. 17; vgl. Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 79–83.

⁷⁰ Tertullian, *Adv. Marcionem*, lib. 1, n. 14; Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 78.

⁷¹ Tertullian, *De carnis resurrectione*, n. 8; vgl. Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 78.

⁷² Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 107.

⁷³ Ebd., 78–80; 107f.

⁷⁴ Irenäus von Lyon, *Adv. haer.*, lib. 5, c. 1, n. 3.

stus«⁷⁵. Über Irenäus und Ignatius reicht der Gedanke der Universalität der Tradition zurück bis in die Zeit der Entstehung der Schriften des Neuen Testaments⁷⁶.

Bei Augustinus findet sich der Liturgiebeweis verschiedentlich schon im Donatistenstreit⁷⁷. Da geht es ihm vor allem um die Sündhaftigkeit der Kinder Gottes⁷⁸ und um die Macht Gottes über den freien Willen des Menschen⁷⁹, der die Hilfe der Gnade braucht, durch diese aber nicht aufgehoben wird⁸⁰. In den Auseinandersetzungen mit dem Pelagianismus – und später auch mit dem Semipelagianismus – wird der Liturgiebeweis für ihn geradezu zum entscheidenden theologischen Argument. Mit Hilfe der Liturgie beweist Augustinus dann die Existenz der Erbsünde⁸¹ und den Gnadencharakter der übernatürlichen Berufung des Menschen⁸². Mit der Liturgie verteidigt er aber schließlich auch den Kanon der inspirierten Bücher⁸³, die Ewigkeit der Hölle⁸⁴, die Darbringung des Messopfers für die Verstorbenen⁸⁵ sowie die Existenz des Fegfeuers⁸⁶.

Es ist bemerkenswert, dass Augustinus den Liturgiebeweis im allgemeinen ziemlich nüchtern und auch zurückhaltend verwendet. So erschließt er etwa aus liturgischen Gebeten weniger, als man heute zuweilen zu erschließen geneigt ist. Dennoch tut auch er sich schwer darin, die Grenzen des Liturgiebeweises richtig abzustecken. Das wird deutlich, wenn er etwa aus den Terminen des Weihnachtsfestes und des Festes der Erscheinung des Herrn auf die Termine der den Festen zugrundeliegenden geschichtlichen Ereignisse zurückschließt⁸⁷. Da ist er dann doch wiederum ein Kind seiner Zeit⁸⁸. Nachdrücklich betont Augustinus, dass die Kirche glaubt, was sie betet, und dass ihre Gebete ihre innersten Überzeugungen zum Ausdruck bringen. Er denkt dabei natürlich an die universal-kirchliche Liturgie. Dabei unterlässt er es nicht, der kirchlichen Autorität die Überwachung der Liturgie als Verpflichtung vor Augen zu halten, gerade wegen ihrer Bedeutung für den Glauben⁸⁹. Als Bischof überwacht und überprüft er selber die Liturgie aufmerksam und gewissenhaft auf ihre Glau-

⁷⁵ Ignatius von Antiochien, Ep. ad Smyrn. 7,1; vgl. Karl Federer, Liturgie und Glaube (Anm. 6), 96f.

⁷⁶ Karl Federer, Liturgie und Glaube (Anm. 6), 87–95; vgl. Cypriano Vagaggini, Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959, 351.

⁷⁷ Zum Beispiel: Augustinus, Contra epistolam Parmeniani, lib. 2, c. 10, n. 20; ders., De baptismo, lib. 4, c. 23, n. 30; ders., Epistula 185, c. 9, n. 39.

⁷⁸ Augustinus, Epistula 186, c. 9, n. 33; ders., De fide et operibus, lib. 26, c. 48.

⁷⁹ Augustinus, De praedestinatione sanctorum, c. 8, n. 15; ders., Epistula 215, n. 3.

⁸⁰ Augustinus, De praedestinatione sanctorum, c. 14, n. 27; ders., Epistula 177, n. 5.

⁸¹ Augustinus, Epistula 194, c. 10, nn. 43–46.

⁸² Augustinus, De praedestinatione sanctorum, c. 19, n. 39; c. 20, nn. 40f.; c. 11, n. 22; ders., Enchiridion, n. 32, 9; n. 81, 22; ders., De gratia et libero arbitrio, c. 13, n. 26; ders., De correptione et gratia, c. 6, n. 10; ders., De dono perseverantiae, c. 2, n. 3.

⁸³ Augustinus, De praedestinatione sanctorum, c. 14, n. 27.

⁸⁴ Augustinus, De civitate Dei, lib. 21, c. 24, n. 1.

⁸⁵ Augustinus, De haeresibus, c. 53; ders., Sermo 297, n. 2,3; ders., Enchiridion, n. 110, 29.

⁸⁶ Augustinus, De cura pro mortuis gerenda, c. 1, n. 3; vgl. Karl Federer, Liturgie und Glaube (Anm. 6), 22–25.

⁸⁷ Augustinus, Sermo 203, n. 1,1.

⁸⁸ Karl Federer, Liturgie und Glaube (Anm. 6), 25f.

⁸⁹ Augustinus, De praedestinatione sanctorum, c. 19, n. 39; ders., Epistula 194, c. 10, n. 46; ders., De dono perseverantiae, c. 2, n. 3; c. 23, n. 63; ders., Epistula 54, c. 5, n. 6; 55, c. 15, n. 27; 55, c. 19, n. 35; ders., De haeresibus, 88.

bensreinheit hin und macht die Überwachung und Überprüfung der Liturgie auch seinen Mitbischöfen nachdrücklich zur Pflicht. Neben der Allgemeinheit der Liturgie ist die wachsame Aufsicht des Lehramtes über sie für ihn eine Gewähr dafür, dass sie den Glauben irrtumslos bezeugt. Mithin ist auch das Lehramt der Kirche für ihn ein bedeutendes Element in der Begründung der Autorität der Liturgie⁹⁰.

Bei Augustinus ist das Vertrauen auf die Übereinstimmung von Glauben und Beten in der Kirche letztlich fundiert ist in seinem Glauben an das übernatürliche Wesen der Kirche und an ihre daraus resultierende ontische Heiligkeit. Weil die Kirche Gottes Stiftung und weil sie als solche eine übernatürliche Realität ist, deshalb gilt in ihr, so führt er aus, das Gesetz der Kontinuität, deshalb ist die Kontinuität in ihr das entscheidende Kriterium für die Wahrheit ihrer Lehre. Aus diesem Kirchenverständnis ergibt sich für ihn, dass alles, was in der Gesamtkirche Brauch ist und nicht auf ein Konzil zurückgeht, auf die Apostel zurückgehen muss⁹¹, auch wenn es nicht explizit in der Schrift steht⁹² oder ihr gar zu widersprechen scheint⁹³. Solche Überlegungen zeigen, dass der Gebets- und Liturgiebeweis für Augustinus letztlich ein Traditions- und zugleich ein Autoritätsbeweis ist⁹⁴.

In ganz spezifischer Weise hat die Beziehung der Liturgie zum Glauben seit dem christlichen Altertum ihren Ausdruck gefunden in der Formel »lex orandi – lex credendi«. Diese Formel ist zwar einprägsam, in dieser Gestalt jedoch nicht eindeutig. Je nachdem, ob man das erste oder zweite Satzglied als Subjekt auffasst, besagt die Formel entweder »die Liturgie ist die Norm für das Glauben« oder »der Glaube ist die Norm für die Liturgie«⁹⁵. Eindeutig wird sie indessen, wenn sie in ihrer ursprünglichen Fassung zitiert wird, wie sie sich im »Indiculus de gratia Dei« des Prosper von Aquitanien († nach 455) findet. Da heißt es nämlich »legem credendi lex statuat supplicandi«, »das Gesetz des Gebetes soll das Gesetz des Glaubens statuieren« oder: »das Gesetz für das Beten stellt ein Gesetz dar für das Glauben«⁹⁶. Im »Indiculus de gratia Dei« stellt Prosper von Aquitanien gleich am Anfang in der Vorrede fest, in der Frage der Unverdienbarkeit der Gnade und ihrer Notwendigkeit für den Anfang des Glaubens würden die Semipelagianer kirchlichen Lehrern widerstehen und darauf beharren, nur Entscheidungen des Heiligen Stuhls und der Konzilien annehmen zu können. Deshalb zitiert er in den ersten sechs Capitula Zeugnisse mehrerer Päpste und Konzilien für den kirchlichen Standpunkt in dieser Frage. In den Kapiteln 8 und 9 führt er sodann das Zeugnis der Liturgie an und ergänzt damit die

⁹⁰ Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 126.

⁹¹ Augustinus, *Epistula* 54, c. 1, n. 1.

⁹² Augustinus, *De baptismo*, lib. 4, c. 24, n. 31.

⁹³ Augustinus, *Epistula* 54, c. 6, nn. 7f.

⁹⁴ Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 29–33.

⁹⁵ Ebd., 9.

⁹⁶ Kap. 8: PL 51, 209f und Denzinger/Schönmetzer Nr. 246. Der »Indiculus« hat nicht Papst Coelestin I. (422–432) zum Verfasser, er ist vielmehr Tiro Prosper von Aquitanien, einem Schüler des Augustinus zuzuschreiben. Hinter ihm steht also nicht die Autorität eines Papstes, sondern eines Kirchenvaters. Das 8. Kapitel des *Indiculus* hat eine Parallele in dem Werk des Prosper von Aquitanien »*De vocatione gentium*« lib. 1, cap. 12: PL 51, 664f. Es ist entstanden in den Jahren 435–442. Vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 5f; Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), f. 18.

»unantastbaren Entscheidungen« des Apostolischen Stuhles und der Konzilien durch das »heilige« Zeugnis kirchlicher Gebete oder Fürbitten, die »von den Aposteln überliefert« wurden, die in der ganzen Welt oder in jeder Gemeinde gebetet werden und daher nicht im Irrtum gründen können. Bemerkenswert ist, dass er das »heilige Zeugnis« kirchlicher Gebete und Fürbitten an dieser Stelle ebenso hoch wertet wie die vorausgehenden »auctoritates«, die Päpste und die Konzilien⁹⁷.

Prosper von Aquitanien macht in diesem Zusammenhang mit dem Blick auf die Semipelagianer darauf aufmerksam, dass die Notwendigkeit des Bittgebetes für alle Menschen, für Heiden, Juden und Irrlehrer, die sich aus der Anordnung des Apostels (1 Tim 2, 1–4) und der Kirche ergibt, auf Grund des Axioms »legem credendi lex statuat supplicandi« zum Glauben an die Notwendigkeit der Gnade zwingt. Das heißt: Die apostolische Anordnung von Fürbitten für alle beweist die Notwendigkeit der Gnade für alle für den Anfang des Glaubens. Der apostolische Ursprung der Fürbitten ergibt sich für Prosper zum einen aus 1 Tim 2, 1–4 und zum anderen aus der allgemeinen Verbreitung und Übereinstimmung dieses Gebetes⁹⁸.

Prosper von Aquitanien begründet an dieser Stelle auch die Existenz und die Allgemeinheit der Erbsünde mit dem Hinweis auf die Liturgie, näherhin auf den Taufritus, und deduziert allgemein aus den liturgischen Gebeten und den liturgischen Handlungen, was der »sensus Ecclesiae« ist und was von daher zu glauben ist⁹⁹. Als die entscheidenden Elemente des Liturgiebeweises begegnen uns auch hier wiederum die Tradition und die Autorität der Kirche.

Die Formulierung des Prinzips »legem credendi lex statuat supplicandi« stammt von Prosper von Aquitanien, die Sache geht jedoch auf dessen Lehrer Augustinus zurück¹⁰⁰. Dieser hat den Gedanken von der »lex orandi« als der »lex credendi« bereits in seiner Auseinandersetzung mit den Semipelagianern im Anschluss an Cyprian von Karthago entwickelt¹⁰¹. Nachdrücklich beruft er sich dabei auf die Gebete der Kirche zum Beweis dafür, dass die Bekehrung eines Menschen von Gott ausgeht und dass die Beharrlichkeit eine Gnade ist, wenn er bemerkt: »Denn wenn die Kirche sich solche Gnaden vom Herrn erbeten würde und dennoch in der Überzeugung lebte, sie hätte dieselben aus sich selbst, so müsste man ja sagen, dass sie

⁹⁷ Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 1 ff.

⁹⁸ Vgl. Walter Dürig (Anm. 38), 226. Wenn sich die Notwendigkeit der Gnade für den Anfang des Glaubens für Prosper aus der Notwendigkeit des Gebetes für alle ergibt, so ist diese Folgerung allerdings nicht zwingend, denn wenn das Gebet für alle Menschen sinnvoll und geboten ist, ergibt sich daraus nicht notwendig, dass es unmöglich ist, ohne die erbetene Gnade zum Glauben zu kommen (vgl. ebd.). Aber worauf es hier ankommt, das ist das Prinzip, das ist der Liturgiebeweis als solcher, der sein Fundament letztlich durch die Tradition erhält und die Autorität der Kirche.

⁹⁹ Karl Federer, *Art. Lex orandi – lex credendi* (Anm. 40), 1001 f; vgl. ders., *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 14–18, 123.

¹⁰⁰ Prosper von Aquitanien gilt als Schüler des hl. Augustinus. Er hat ihn zwar nicht von Angesicht gekannt, war aber ein eifriger Verfechter von dessen Gnadenlehre. Er hat ihm auch mehrere Briefe geschrieben, in denen er ihn u. a. mit den Ansichten seiner semipelagianischen Gegner bekannt gemacht hat. Augustinus ist der Bitte des Prosper gefolgt, die Semipelagianer zu widerlegen, wenn er die beiden Schriften »De praedestinatione sanctorum« und »De dono perseverantiae« an Prosper und Hilarius gerichtet hat (Karl Federer, *Liturgie und Glaube*, 19).

¹⁰¹ Augustinus, *De dono perseverantiae*, c. 23, n. 63 ff und *Epistula* 217.

nicht wahre, sondern bedeutungslose Gebete habe«¹⁰². An einer anderen Stelle schreibt er: »Das Gebet ist als solches die deutlichste Bezeugung der Gnade«¹⁰³.

Das Gesetz des Betens ist jedoch deshalb für Augustinus das Gesetz des Glaubens, weil das Gesetz des Glaubens das Gesetz des Betens für ihn ist. Wenn man das Axiom »lex orandi – lex credendi« in seinem Kontext versteht, erkennt man, dass seine Umkehrung bereits in ihm angelegt ist. Die Liturgie, das Beten der Kirche, setzt den Glauben der Kirche voraus und bringt ihn zum Ausdruck. Dennoch geht der Gottesdienst der Kirche in vielen Fällen dem Glauben voraus, sofern er oft beiträgt zu seiner genaueren Artikulierung und zu seiner Entfaltung. Tatsächlich ist die Liturgie im katholischen Verständnis das entscheidende Fundament der Entfaltung des Glaubens innerhalb der Dogmengeschichte. Bei genauerer Betrachtung erfolgt diese Entfaltung im Verständnis der katholischen Kirche vor allem vermittelt durch den »sensus christianus« oder den »sensus fidelium«. Das ist eine konnaturale Glaubenserkenntnis, eine Glaubenserkenntnis, die primär von der Gnade, nicht von der Intelligenz oder von dem theoretischen Wissen der Glaubenden abhängt, eine höhere Art von Wahrnehmung, für die gerade das Mitleben mit der Liturgie empfänglich macht. In der Liturgie lebt die Kirche mit den Mysterien, pflegt sie den lebendigen Umgang mit ihnen. Deswegen ist die Liturgie gleichsam der Nährboden des »sensus christianus« oder des »sensus fidelium«¹⁰⁴.

Es ist festzuhalten, dass sich die Liturgie bei den Kirchenvätern als eine bedeutende Autorität für den Glauben der Kirche darstellt. Deshalb sind sie immer wieder bemüht, mit ihrer Glaubensunsicherheiten zu beheben und Angriffe der Gegner gegen den Glauben zurückzuweisen. In den immer neuen Auseinandersetzungen, vor allem in den Auseinandersetzungen mit dem Donatismus und dem Pelagianismus sowie in den trinitarischen und in den christologischen Kontroversen, berufen sie sich fortwährend auf die Liturgie¹⁰⁵.

Wenn John Henry Newman († 1890) später das Ritual der Kirche zusammen mit der Heiligen Schrift als eine »Schatzkammer des Glaubens und der Frömmigkeit«¹⁰⁶ bezeichnet, dürfen wir darin einen Spiegel seiner intensiven Beschäftigung mit den

¹⁰² Augustinus, *De dono perseverantiae* c. 23 n. 63 und *Epistula* 217, c. 7, n. 29; vgl. Karl Federer, *Liturgie und Glaube* (Anm. 6), 34f; Walter Dürig (Anm. 38), 227.

¹⁰³ »Ipsa igitur oratio clarissima est gratiae testificatio« (Augustinus, *Epistula* 177, c. 4); vgl. Karl Federer, *Liturgie und Glaube*, 38f. Ein Vergleich der *Epistula* 217 des Augustinus mit dem *Indiculus Prosperus* von Aquitanien zeigt so auffällige Übereinstimmungen in Form und Inhalt, dass man hier gar auch von einer literarischen Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren ausgehen darf. Prosper von Aquitanien hat das Argument »lex orandi – lex credendi« allerdings präzisiert und wirksamer gestaltet, wenn er es auf das liturgische Fürbittgebet eingeschränkt, die gesamtkirchliche Übereinstimmung in diesem Punkt betont und das Argument auf eine Anordnung des Apostels Paulus zurückgeführt hat (Karl Federer, *Liturgie und Glaube*, 39ff. 123).

¹⁰⁴ Cypriano Vagaggini (Anm. 76), 308–312.

¹⁰⁵ Ebd., 348–350. So sehr das Verhältnis von Liturgie und Glaube oder das Verhältnis von Glaube und Liturgie die Kirchenväter auch beschäftigt, sie interessieren sich jedoch nicht nur unter diesem Aspekt für die Liturgie, ja, mehr noch richtet sich im Grunde ihr Interesse auf das geheimnisvolle innere Wesen der Liturgie, auf den Mysteriencharakter des Gottesdienstes der Kirche (vgl. ebd.).

¹⁰⁶ John Henry Newman, *Entwurf einer Zustimmungslehre* (Matthias Laros und Werner Becker, Hrsg., *Ausgewählte Werke*, VII), Mainz 1961, 95.

Kirchenvätern erblicken, von denen er sagt, dass sie ihn in die römische Kirche geführt haben¹⁰⁷. Als gelehriger Schüler der Kirchenväter hat auch er in seinen Schriften die Liturgie immer wieder als Zeugnis der Lehrtradition der Kirche apostrophiert¹⁰⁸.

Die Wertung der Liturgie als einen bedeutenden »locus theologicus«, wie sie elementar durch die Kirchenväter vertreten worden ist, hat ihre Bedeutung behalten in der Kirche des Mittelalters und der Neuzeit, bis in die Gegenwart hinein. Thomas von Aquin († 1274), der allgemeine Lehrer der Kirche, der »doctor universalis«, mag für viele andere Vertreter der »sacra doctrina« stehen, speziell im Mittelalter, wenn er immer wieder ganz selbstverständlich die Bedeutung der Liturgie als eine Erkenntnisquelle für den Glauben der Kirche und für die Theologie hervorhebt. Unverkennbar stellt er die Liturgie der Kirche neben die Heilige Schrift und schreibt ihr einen weit höheren Stellenwert zu als der Autorität der Kirchenväter. Die Autorität der Liturgie ist für ihn die Autorität der Tradition, die ihre verpflichtende Gestalt erhält durch das unfehlbare Lehramt der Kirche. Die Liturgie ist für ihn die authentische »consuetudo Ecclesiae«, genormt durch den Glauben der Kirche. Sie ist deshalb ein Fundort des Glaubens für ihn, weil dieser in ihr seinen Niederschlag gefunden hat¹⁰⁹. Er präzisiert damit die überkommene diesbezügliche Lehre der Kirche, die noch heute ihre Gültigkeit hat.

Die Liturgie ist ein bedeutender »locus theologicus« für Thomas von Aquin. Sein Hauptwerk, die »Summa Theologiae«, ist eine wahre Fundgrube für die liturgische Theologie. Siebenundfünfzigmal führt er allein in diesem Opus die Liturgie als Autorität für den Glauben an. Diese muss sich aber, so betont er, am Glauben der Kirche und an den Entscheidungen des Lehramtes messen lassen. Schrift, Tradition und Lehramt gehören zusammen, wie er feststellt. Er bemerkt einmal, nur jene Glaubenswahrheiten müssten von allen Gläubigen, von den gebildeten und den ungebildeten, explizit angenommen werden, von denen die Liturgie der Kirche ein Fest feiere¹¹⁰. Die Präfation des Dreifaltigkeitsfestes ist für Thomas eine wichtige Stütze für die Lehre, dass in Gott das Sein der Relation kein anderes ist als das der Wesenheit. In der Trinitätslehre zeigt sich für ihn der wahrheitsleitende Charakter der Liturgie besonders deutlich. In diesem Kontext hält Thomas etwa die vielen Kreuzzeichen, die die Liturgie des Messopfers früher bestimmten, für zuhöchst angemessen,

¹⁰⁷ John Henry Newman, Brief an Pusey, in: John Henry Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre (Matthias Laros und Werner Becker, Hrsg., Ausgewählte Werke, IV), Mainz 1959, 19.

¹⁰⁸ John Henry Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre (Matthias Laros und Werner Becker, Hrsg., Ausgewählte Werke, IV), Mainz 1959, 262; vgl. 256. 264f. 289; John Henry Newman, Über die Entwicklung der Glaubenslehre (Matthias Laros und Werner Becker, Hrsg., Ausgewählte Werke, VIII), Mainz 1969, 110.

¹⁰⁹ Lydia Maidl, *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn 1994, 71 f; vgl. David Berger, *Thomas von Aquin und die Liturgie* (Editiones thomisticae), Köln 2000, 33.

¹¹⁰ David Berger (Anm. 109), 32–34; vgl. Walter Hoeres, *Eine theologische Erkenntnisquelle von höchstem Rang* (Rezension des Werkes), in: *Die Tagespost* vom 29. April 2000; Cypriano Vagaggini (Anm. 76), 327–330. 333 f.

bezeichnen sie doch das Leiden und den Opfertod Jesu und weisen sie doch so immer neu hin auf das, was die heilige Messe in ihrem tiefsten Wesen ist: die Vergewärtigung des Kreuzesopfer Christi¹¹¹. In seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief folgert er aus der allgemein üblichen Elevation der Hostie bei der Wandlung, dass diese nach den über sie gesprochenen Konsekrationsworten verwandelt ist¹¹².

3. Lehramtliche Stellungnahmen

Dass die Liturgie ein bedeutender »locus theologicus«, ein bedeutender Fundort für den Glauben und für die Theologie, ist, war stets im Bewusstsein der Kirche vorhanden, bis in die Gegenwart hinein. Zwar war dieser Gedanke nicht immer in gleicher Weise prägend, aber vorhanden war er immer. Am stärksten trat er wohl zurück am Beginn der Neuzeit, um im 19. Jahrhundert im Kontext der liturgischen Erneuerung und der daraus hervorgehenden liturgischen Bewegung gleichsam zu neuer Blüte geführt zu werden¹¹³. Aber auch im 17. und 18. Jahrhundert vergaß man den Liturgiebeweis mitnichten. Speziell mit Berufung auf Prosper von Aquitanien stellte man auch in dieser Zeit den Kult der Kirche immer wieder als einen »locus theologicus« neben die Heilige Schrift. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde es geradezu Mode, katholische Dogmen gegenüber den Protestanten aus der Liturgie zu begründen. Darauf konnten die Päpste im 19. und im 20. Jahrhundert aufbauen¹¹⁴, die nun ihrerseits die Autorität der Liturgie mit besonderem Nachdruck hervorhoben¹¹⁵. Bereits im 16. Jahrhundert hatte Papst Sixtus V. (1585–1590) die Bedeutung der Liturgie für den Glauben ausdrücklich thematisiert. Darin folgten ihm im 19. und 20. Jahrhundert die Päpste Pius IX. (1846–1878), Pius XI. (1922–1939) und Pius XII. (1939–1958).

Papst Sixtus V. behandelt unser Thema in dem Schreiben »Immensa aeterni Dei« vom 22. Januar 1587, in der »Institutio quindecim congregationum ... cardinalium«¹¹⁶, Pius IX. in der Bulle »Ineffabilis Deus« vom 8. Dezember 1854 über die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens¹¹⁷, Pius XI. in dem Schreiben »Quas primas« vom 11. Dezember 1925 zur Einführung des Christkönigsfestes¹¹⁸ und in dem Schreiben »Divini cultus« vom 20. Dezember 1928, das der Förderung der Liturgie, des Gregorianischen Chorals und der Musica Sacra gewidmet ist¹¹⁹, und Pius XII. in der Enzyklika »Divino afflante Spiritu« vom 30. September 1943, die

¹¹¹ David Berger (Anm. 109), 35–47.

¹¹² Thomas von Aquin, In Epistolam I ad Corinthios XI, 6; vgl. Walter Dürig (Anm. 38), 229f.

¹¹³ Herman A. Schmidt (Anm. 10), 11; vgl. Anton Hänggi (Anm. 2), 447. 449; Karl Federer, Art. Lex credendi – lex orandi (Anm. 40), 1002; ders., Liturgie und Glaube (Anm. 6), 2,

¹¹⁴ Walter Dürig (Anm. 38), 230f; Cypriano Vagaggini (Anm. 76), 317ff.

¹¹⁵ Irénée Dalmis, Liturgie und Glaubensgut (Anm. 14), 243ff.

¹¹⁶ Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio 1863, VIII, 989.

¹¹⁷ Acta Pii IX., Bd. I, Rom 1854, 598f.

¹¹⁸ AAS 17, 1925, 598.

¹¹⁹ Ebd., 21, 1929, 33–34.

sich mit der Förderung der biblischen Studien beschäftigt¹²⁰, in der Liturgie-Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947¹²¹ sowie in der Apostolischen Konstitution »Munificentissimus Deus« vom 1. November 1950 im Zusammenhang mit der Dogmatisierung der Glaubenswahrheit von der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel¹²².

Papst Pius IX. zitiert die alte Formel »Lex orandi – lex credendi« im Zusammenhang mit der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens in der Bulle »Ineffabilis Deus« vom 8. Dezember 1854, und Pius XII. zitiert sie im Zusammenhang mit der Dogmatisierung der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel in der Apostolischen Konstitution »Munificentissimus Deus« vom 1. November 1950¹²³.

Im Jahre 1850 hatte Dom Prosper Guéranger († 1885), Abt von Solesmes, in seinem »Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge« das Axiom des Prosper von Aquitanien »lex orandi statuat legem credendi« klar hervorgehoben und konsequent angewandt und dadurch nicht wenig beigetragen zur Definierung des Dogmas von 1854¹²⁴. So ist es nicht verwunderlich, wenn Papst Pius IX. gar in der Definitionsbulle »Ineffabilis Deus« vom 8. Dezember 1854 das Axiom aufgreift und daran anknüpft, wenn er die liturgische Feier des Festes, die der theologischen Reflexion vorausging, als Argument anführt und feststellt, dass man aus der heiligen Liturgie ersehen kann, dass die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens von den ältesten Zeiten an geherrscht hat, in den Herzen der Gläubigen eingepflanzt war und durch die Sorgen und Mühen der Hirten auf dem ganzen katholischen Erdkreis auf wunderbare Weise verkündet worden ist¹²⁵.

Pius XI. schreibt 1925 in der Enzyklika »Quas primas« zur Einführung des Christkönigsfestes: »Um das Volk über die Glaubenssachen zu unterrichten ... ist die jährliche Feier der heiligen Geheimnisse sehr viel mehr wirksam als alle Dokumente des kirchlichen Lehramtes, selbst die bedeutsamsten«¹²⁶.

Papst Pius XII. verteidigt 1943 in der Enzyklika »Divino afflante Spiritu« den geistigen Schriftsinn mit Hinweis auf die neutestamentliche Hermeneutik, auf die Kirchenväter und auf die Liturgie, näherhin mit dem Hinweis auf das Prinzip »Lex orandi – lex credendi«¹²⁷. Von der Bedeutung der Liturgie als »locus theologicus« war auch zwei Jahre zuvor in einem Brief der Bibelkommission an die Bischöfe Ita-

¹²⁰ Ebd., 35, 1943, 311.

¹²¹ Ebd., 39, 1947, 540–541.

¹²² Ebd., 42, 1950, 758–760.769; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 6f; Anton Hänggi (Anm. 2), 449.

¹²³ Karl Federer, Art. Lex orandi – lex credendi (Anm. 40), 1001.

¹²⁴ Anton Hänggi (Anm. 2), 449.

¹²⁵ Bulle »Ineffabilis Deus«, in: Acta Pii IX., Bd. I (Anm. 117), 598f; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 8.

¹²⁶ Acta Apostolicae Sedis 17, 1925, 603.

¹²⁷ Wörtlich heißt es da: »Nun zeigt und lehrt uns aber der göttliche Erlöser selbst diesen Sinn in den heiligen Evangelien; ihn verkünden auch, das Beispiel des Meisters nachahmend, die Apostel mündlich und schriftlich; ihn zeigt die von der Kirche immerdar überlieferte Lehre, ihn offenbart schließlich der uralte Brauch der Liturgie, wo immer jenes bekannte Wort gebührend angewandt werden kann: Die Regel des Betens ist die Regel des Glaubens« (Denzinger/Schönmetzer, Nr. 3828; vgl. Enchiridion Biblicum, Nr. 552).

liens die Rede gewesen, wenn darin die Liturgie als die verbindliche Tradition der Kirche bezeichnet und somit der Liturgiebeweis in seiner eigentlichen Bedeutung gewürdigt worden war¹²⁸.

In der Enzyklika »Mediator Dei« erklärt Papst Pius XII. im Jahre 1947¹²⁹, die Liturgie sei ein sehr wichtiger Fundort für die Glaubenswahrheiten und für deren rechtes Verständnis, sie müsse sich jedoch am Glauben der Kirche und an den Glaubenszeugnissen des Lehramtes der Kirche messen lassen¹³⁰. Mit Nachdruck stellt er in der Enzyklika fest, dass die Liturgie den Glauben nicht hervorbringt, dass sie ihn vielmehr bekennt, jenen Glauben, der durch das Lehramt der Kirche verkündet wird, und er betont, dass man das Axiom »legem credendi statuat lex supplicandi«, »der Kult ist der Maßstab des Glaubens«, daher auch umkehren kann, dass man auch sagen kann: »Legem supplicandi statuat lex credendi«, »der Glaube ist der Maßstab des Kultes«. In diesem Zusammenhang weist der Papst darauf hin, dass die Ordnung der Liturgie, ihre innere und äußere Bereicherung und die Einführung neuer Riten allein der Hierarchie der Kirche zukommt¹³¹. Wenn er so an die innere Verbindung der Liturgie mit der Schrift, mit der Tradition und mit dem Lehramt der Kirche erinnert, steht er ganz in der Kontinuität des Glaubens der Kirche, wie er sich schon in der Zeit der Kirchenväter entfaltet hat, wie wir gesehen haben. Bei der feierlichen Dogmatisierung der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel im Jahre 1950 erörtert Pius XII. das Verhältnis von Liturgie und Glaube aufs neue¹³² und konstatiert mit Nachdruck, die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel werde universal und in besonders strahlender Weise manifest in der Liturgie des Festes¹³³.

Das II. Vatikanische Konzil kommentiert solche Gedanken, wenn es in der Konstitution über die Göttliche Liturgie feststellt, dass die Ordnung der Liturgie dem Lehramt der Kirche zukommt, zunächst der höchsten Autorität in der Kirche, dem Heiligen Stuhl, und dann, gemäß den Normen des Rechtes, dem Bischof oder den territorialen Bischofskonferenzen¹³⁴. Daraus folgt, so erklärt das Dokument lapidar: »Deshalb darf niemand sonst, auch nicht, wenn er Priester ist, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie irgendetwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern«¹³⁵.

¹²⁸ Brief der Bibelkommission an die Bischöfe Italiens vom 20. 8. 1941: Denzinger – Schönmetzger, Nr. 3792.

¹²⁹ Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947.

¹³⁰ AAS 39, 1947, 540f; vgl. Karl Federer, Art. Lex orandi – lex credendi (Anm. 40), 1001.

¹³¹ Acta Apostolicae Sedis 39, 1947, 541: »Sacra igitur Liturgia catholicam fidem absolute suaque vi non designat neque constituit; sed potius, cum sit etiam veritatum caelestium professio, quae Supremo Ecclesiae Magisterio subicitur, argumenta ac testimonia asperitare potest, non parvi quidem momenti, ad peculiare decernendum christianae doctrinae caput« (541). Vgl. auch Paul de Clerck, Lex orandi, lex credendi, in: Questions liturgiques et paroisiales (Löwen) 59, 1978, 193.

¹³² Bulle »Munificentissimus Deus« vom 1. November 1950 (Acta Apostolicae Sedis 42, 1950, 758 ff).

¹³³ »Universali autem ac splendidiore modo haec sacrorum Pastorum ac christifidelium fides (de Assumptione B.M.V.) manifestatur in Liturgia«: AAS 42, 1950, 758; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 11.

¹³⁴ Sacrosanctum Concilium, n. 22; vgl. Lumen Gentium, n. 15. Hier werden die Bischöfe als »moderatores«, »promotores« und »custodes« des liturgischen Lebens in der Kirche bezeichnet.

¹³⁵ »Quapropter nemo omnino alius, etiamsi sit sacerdos, quidquam proprio marte in Liturgia addat, demat aut mutet« (Sacrosanctum Concilium, n. 23). Vgl. auch die Apostolische Konstitution Pius XI. »Divini cultus sanctitatem« vom 20. Dezember 1928.

Diesen Gedanken greift das neue Gesetzbuch der Kirche von 1983 auf, wenn es die Ordnung der Liturgie primär oder universal dem Heiligen Stuhl und sekundär oder lokal – nach den Normen des Rechtes – dem Diözesanbischof zuerkennt¹³⁶. Das Gesetzbuch der Kirche betont an dieser Stelle, dass die Liturgie keine Privatangelegenheit ist, dass sie nicht nur hinsichtlich ihres Vollzugs die Gesamtkirche angeht, sondern auch hinsichtlich ihrer Ordnung¹³⁷, was freilich in der gegenwärtigen liturgischen Praxis oft nicht beachtet wird¹³⁸.

Weil die Liturgie den Glauben manifestiert, muss der Glaube die Liturgie normieren. Die Liturgie kann aber den Glauben nur manifestieren, wenn sie durch das Lehramt der Kirche ihre Gestalt erhält, nicht durch die Willkür der Liturgen.

4. Theologische Überlegungen

Im Modernismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und des beginnenden 20. Jahrhunderts wurde das überkommene Prinzip »lex orandi – lex credendi« missdeutet, wenn man mit ihm die Meinung zu rechtfertigen suchte, dass das Dogma nicht durch die objektive Offenbarung geschaffen werde, sondern durch das subjektive religiöse Erleben, wenn man mit ihm die Ebene des objektiven Glaubens verließ und das subjektive Erleben zum Dogma und damit zur Glaubensnorm erhob. Man vergaß den Kontext des Prinzips und den überkommenen Glauben der Kirche, wenn man die Liturgie so in einer spezifischen Weise zur »lex credendi« machte und ihr einen Platz zuerkannte, der ihr nun einmal nicht zukommt¹³⁹. Davon ist ausdrücklich die Rede in der Enzyklika »Mediator Dei«¹⁴⁰, wenn sie kategorisch erklärt, dass die Liturgie nicht den Glauben konstituiert und bestimmt, sondern bezeugt, und dass sich Päpste und Konzilien bei der Definition von Glaubenswahrheiten und bei der Erörterung von Streitfragen oft deshalb auf die Liturgie berufen haben, weil sie die Liturgie als ein Zeugnis des ihr vorgegebenen Glaubens verstanden haben. Die Enzyklika konstatiert nachdrücklich an dieser Stelle, dass die Liturgie den Glauben voraussetzt, dass der Glaube über der Liturgie, dass jedoch nicht die Liturgie über dem Glauben steht¹⁴¹, dass die Liturgie im Verständnis der katholischen Kirche niemals dogmenerzeugend, sondern immer nur dogmenbezeugend sein kann¹⁴².

¹³⁶ CIC (1983), can. 838.

¹³⁷ Ebd., can. 837 § 1.

¹³⁸ Des öfteren wurde in den letzten Jahrzehnten durch römische Verlautbarungen daran erinnert, dass die Liturgie gemäss dem Selbstverständnis der katholischen Kirche gesamtkirchlich geordnet werden muss und dass die letzte Verantwortung für die Liturgie der Kirche dem höchsten Repräsentanten der Kirche, dem Inhaber des Petrusamtes, zukommt, kürzlich wieder durch die Instruktion der Gottesdienstkongregation »Liturgiam authenticam« (2001). Charakteristischerweise haben solche Dokumente immer wieder kritische Reaktionen hervorgerufen, vor allem in Mitteleuropa.

¹³⁹ Karl Federer, Art. Lex orandi – lex credendi (Anm. 40), 1002.

¹⁴⁰ Enzyklika »Mediator Dei«, in: AAS 39, 1947, 540 f; vgl. Herman A. Schmidt (Anm. 10), 17.

¹⁴¹ »Sacra igitur Liturgia catholicam fidem absolute suaque vi non designat neque constituit«: Enzyklika »Mediator Dei«, in: Acta Apostolicae Sedis 39, 1947, 541; vgl. Karl Federer, Liturgie und Glaube (Anm. 6), 2 f; Walter Dürig (Anm. 38), 236.

¹⁴² Leo Scheffczyk, Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik (Katholische Dogmatik I, Hrsg. von Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus), Aachen 1997, 146 (Fußnote 46).

Diese Position wurde nicht nur durch den Modernismus des 19. und des 20. Jahrhunderts in Abrede gestellt, vielfach geschieht das heute auch im Raum des reformatorischen Christentums. Gern behauptet man da nämlich in der Gegenwart die Dominanz der »lex orandi« im Vergleich mit der »lex credendi«, geschichtlich wie auch systematisch. So sagt man etwa, die Liturgie sei in der Geschichte der Kirche immer wieder konstitutiv gewesen für den Glauben, man habe die kirchliche Praxis des Kultes theologisch reflektiert und sie dann als Quelle bei Lehrentscheidungen benutzt¹⁴³. Oder man stellt fest, gemäss dem Axiom »legem credendi statuat lex supplicandi« müsse »die Gebetspraxis der universalen, geisterfüllten Kirche« das Dogma normieren¹⁴⁴. Diese Auffassung erklärt sich aus der Tatsache, dass das reformatorische Christentum auf Grund seines anders gearteten Kirchenverständnisses den Begriff der Tradition anders versteht, dass es nicht realisiert, dass das Lehramt der Kirche bereits in ältester Zeit als ein integrales Moment der Tradition verstanden wurde. Es ist nicht überraschend, wenn die protestantische Position heute zuweilen auch Sympathie findet bei katholischen Theologen¹⁴⁵.

Die Reformatoren verbleiben freilich nicht ganz konsequent in dieser Position, wenn sie dann schließlich der Theologie eine kritische Stellung gegenüber der liturgischen Praxis zuerkennen, nämlich dann, wenn Liturgie und Theologie, wie sie sagen, sich nicht im Einklang befinden miteinander¹⁴⁶. Die Autorität der Theologie ist in dieser Sicht allerdings – konsequent protestantisch – die Autorität der Heiligen Schrift.

Auch nach katholischer Auffassung kann es eine Korrektur der Liturgie geben, jedoch nicht durch die Theologie, sondern durch das Lehramt der Kirche. Diese Korrektur muss sogar auch immer wieder in Angriff genommen werden, da die Autorität der Liturgie nach katholischem Verständnis ihr letztes Fundament in der Autorität des Lehramtes hat, dem die verbindliche Interpretation der Heiligen Schrift und der Tradition und auch die Ordnung der Liturgie obliegt¹⁴⁷.

In diesem Zusammenhang sollte man sich den Gedanken vergegenwärtigen, dass man aus protestantischer Sicht die Reformation »als eine Lehrrevolte gegen liturgische und paraliturgische Bräuche« des ausgehenden Mittelalters verstehen kann, »die eine falsche Vorstellung von Gott, vom Menschen und vom Heil ausdrückten«¹⁴⁸. Es ist ein Faktum, dass alle Reformatoren des 16. Jahrhunderts neue Gottesdienstordnungen geschaffen haben, um dadurch wieder »das reine Evangelium« zur Sprache zu bringen. Darauf wurde bereits hingewiesen¹⁴⁹. Das taten sie mit Berufung auf die Heilige Schrift, die zwar im Gottesdienst verkündet und interpretiert werden sollte, der man aber doch eine gewisse Autonomie zuerkannte, damit sie, die

¹⁴³ Geoffrey Wainwright (Anm. 18), 255.

¹⁴⁴ Ebd., 253f.

¹⁴⁵ Vgl. Teresa Berger »Lex orandi – lex credendi – lex agendi«, in: Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg 27, 1985, 425–432.

¹⁴⁶ Geoffrey Wainwright (Anm. 18), 252.

¹⁴⁷ »... Supremo Ecclesiae Magisterio subicitur« (Enzyklika »Mediator Dei«, in: AAS 39, 1947, 541).

¹⁴⁸ Geoffrey Wainwright (Anm. 18), 252.

¹⁴⁹ Siehe oben Anm. 52.

Heilige Schrift, der Liturgie gegenüber die Aufgabe einer kritischen Instanz wahrnehmen könnte¹⁵⁰.

Das Verhältnis von Liturgie und Glaube würde nun freilich missverstanden, wenn man die Liturgie undifferenziert als ein Organ des Lehramtes der Kirche auffassen würde. Die Dogmengeschichte kennt Fälle, vor allem in der Mariologie, in denen die Liturgie lehrämtlichen Entscheidungen lange vorausgeht¹⁵¹. Wir müssen hier unterscheiden zwischen dem außerordentlichen Lehramt und dem ordentlichen. Die Lehrentscheidungen sind Akte des außerordentlichen Lehramtes. Dem ordentlichen Lehramt obliegt die alltägliche Verkündigung des Glaubens der Kirche. Ihre Träger sind die Bischöfe und der Papst, die unter Umständen allerdings auch als Träger des außerordentlichen Lehramtes tätig werden können. Der Papst begegnet uns als Träger des außerordentlichen Lehramtes in einer Kathedralentscheidung, die Bischöfe begegnen uns als Träger des außerordentlichen Lehramtes in einer Konzilsentscheidung. Das außerordentliche Lehramt geht der Liturgie nicht voraus, wohl aber das ordentliche. In diesem Sinne nennt Papst Pius XI. die Liturgie in einer Audienz am 12. Dezember 1935 »das wichtigste Organ des ordentlichen Lehramtes der Kirche«. Gerade im ordentlichen Lehramt der Kirche müssen wir das eigentliche Fundament der Liturgie erkennen¹⁵².

Die »lex credendi« geht der »lex supplicandi« voran »und bestimmt sie nach Geist und Sinn«¹⁵³. Das ist im Grunde genommen die stete Überzeugung der Kirche: Die Liturgie oder das Beten der Kirche ist deshalb das Gesetz des Glaubens, weil der Glaube das Gesetz der Liturgie oder des Betens der Kirche ist¹⁵⁴. Es ist die Garantie des ordentlichen Lehramtes der Kirche, nicht des außerordentlichen, die dem liturgischen Zeugnis zukommt¹⁵⁵. Im liturgischen Zeugnis begegnet uns gar das Wirken des ordentlichen Lehramtes der Kirche in seiner höchsten Form. Eben deshalb kann man auch legitimerweise sagen, dass das Gesetz des Betens das Gesetz des Glaubens bestimmt¹⁵⁶.

Weil sich nun aber in der Liturgie das ordentliche Lehramt der Kirche des öfteren weniger klar ausspricht als in den anderen Formen der Glaubensunterweisung, darum ist es für den Theologen in einem konkreten Fall unter Umständen schwierig, sich auf die Lehre der Liturgie zu stützen, vor allem auch dann, wenn genau bestimmt werden soll, ob die Aussagen der Liturgie im Glauben verpflichten und wie weit diese Verpflichtung reicht. Es ist hier auch zu bedenken, dass das Wirken des or-

¹⁵⁰ Geoffrey Wainwright (Anm. 18), 252.

¹⁵¹ Karl Federer, Liturgie und Glaube (Anm. 6), 5.

¹⁵² Ebd., 2; Walter Kern, Franz-Josef Niemann (Anm. 1), 153 f.

¹⁵³ Leo Scheffczyk, Grundlagen des Dogmas (Anm. 142), 146 (Fußnote 46); ders., Katholische Glaubenswelt, Aschaffenburg 1977, 43. Vgl. auch Bulle »Munificentissimus Deus«, in: AAS 42, 1950, 760: »Quandoquidem vero Ecclesiae Liturgia catholicam non gignit fidem, sed eam potius consequitur, ex eaque, ut ex arbore fructus sacri cultus ritus proferuntur«.

¹⁵⁴ Karl Federer, Art. Lex orandi – lex credendi (Anm. 40), 1001 f; vgl. Bernard Capelle (Anm. 22), 5–8; Karl Federer, Liturgie und Glaube (Anm. 6), 108 f.

¹⁵⁵ Vgl. Irenée Dalmais, Antonin-Marcel Henry (Anm. 42), 87; vgl. Paul de Clerck, Lex orandi, lex credendi (Anm. 131), 208.

¹⁵⁶ Herman A. Schmidt (Anm. 10), 26 f; Anton Hänggi (Anm. 2), 447; Paul de Clerck, La liturgie comme lieu théologique (Anm. 24), 133.

dentlichen Lehramtes nicht immer und in allem getragen wird von dem Charisma der Unfehlbarkeit¹⁵⁷.

Im Gottesdienst der Kirche wird der Glaube anders bezeugt und verkündet als in der außerliturgischen Glaubensunterweisung, wie sie etwa durch Katechismen, Enzykliken oder Hirtenbriefe ausgeübt wird. Die Liturgie ist in erster Linie Handlung, nicht Unterweisung. In ihr geht es zunächst um die »gloria Dei«, die Ehre Gottes, und um die »salus hominis«, das Heil des Menschen, wobei das letztere aus dem ersteren folgt. Die Liturgie ist eine umfassende Lebensäußerung der Kirche in ihrer Gesamtheit, der »Ecclesia universalis«, auch in ihrer lokalen Gestalt, und es ereignet sich in ihr eine vitale Begegnung zwischen Gott und dem Menschen, ja, es kulminiert in ihr das Wirken der Kirche. In der Liturgie vereinigen sich die hierarchische Lehrgewalt, die Hirtengewalt und die Priestergewalt, die entsprechende Antwort der Gläubigen und das Wirken Christi und Gottes gewissermaßen zu gemeinsamem Tun¹⁵⁸. Immer steht die Liturgie dabei im Dienst des Gebetes, selbst in den Partien, die in erster Linie auf die Belehrung ausgerichtet sind, also in den Lesungen und in den Homilien, immer hat die Liturgie zunächst Gebetscharakter¹⁵⁹. Dennoch ist sie ist auch ein Mittel religiöser Unterweisung, aber indirekt. Das bedingt, dass in der Liturgie die Wahrheit weniger begrifflich erfasst als lebendig erfahren wird, dass die Liturgie zunächst und mehr auf das Unterbewusstsein einwirkt. So sollte es jedenfalls sein. Dank dieser ihrer Eigenart und wenn diese ihre Eigenart geachtet wird, kann die Liturgie umso tiefer und umso nachhaltiger den Glauben vermitteln¹⁶⁰.

In der Liturgie manifestiert sich der aktuelle Glaube der Kirche, gleichzeitig spiegelt sich in ihr die Geschichte seiner Entfaltung. Dabei ist das Lehramt der Kirche jedoch nicht immer in gleicher Weise engagiert. Das haben schon die Kirchenväter erkannt. Was das Lehramt in der Liturgie als zu glauben vorlegt, ist je nach Einzelfall nicht von gleicher dogmatischer Verbindlichkeit. Dementsprechend sind der Grad und die Art der geforderten Zustimmung von Seiten der Gläubigen hier sehr verschieden¹⁶¹. Bei Festen wie dem der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel einerseits oder diözesanen Eigenfesten wie dem der Übertragung des Hauses von Loreto andererseits hat das Axiom »lex orandi – lex credendi« einen jeweils verschiedenen Sinn¹⁶². Zudem gibt es gar in manchen alten Liturgien eindeutig irrige Meinungen, die sich sozusagen in sie eingeschlichen haben. So begegnet uns beispielsweise in liturgischen Dokumenten des Mittelalters eine Rubrik, die konstatiert, der Wein im Kelch werde durch die bloße Berührung mit einer konsekrierten Hostie konsekriert. Oder es begegnen uns alte Missalien, die eine Motivmesse zur Erleichterung der Höllenstrafe enthalten¹⁶³.

Es bedarf einer genauen und umfassenden theologischen Untersuchung, wenn man wissen will, ob einer liturgischen Äußerung von einst oder auch von heute dog-

¹⁵⁷ Cypriano Vagaggini (Anm. 76), 301.

¹⁵⁸ Ebd., 299.

¹⁵⁹ Ebd., 300f.

¹⁶⁰ Ebd., 301.

¹⁶¹ Ebd., 303.

¹⁶² Ebd., 297.

¹⁶³ Ebd., 297f.

matische Verbindlichkeit zukommt. Zuweilen ergeben sich schon aus der Liturgie selbst Kriterien für die Glaubensautorität eines liturgischen Elementes. Ein solches Kriterium ist etwa das Gewicht, das die Liturgie diesem Element beimisst, das eine bestimmte Liturgie diesem Element beimisst oder das alle Liturgien ihr beimessen. Häufiger ist es aber sehr schwer, aus der Liturgie heraus hinreichend zu bestimmen, was die Autorität eines Lehrpunktes der Liturgie ist, welche Autorität das Lehramt diesem Lehrpunkt beimisst¹⁶⁴.

Bei der theologischen Beurteilung liturgischer Elemente ist zunächst deren philologischer Sinn zu eruieren und in den Kontext ihrer Geschichte einzuordnen. Die Ergebnisse der philologischen und historischen Kritik sind sodann im Licht der Glaubenslehre zu beurteilen. Konkret ist hier zu fragen, inwieweit einzelne liturgische Elemente zur Glaubenssubstanz gehören. Dabei kann letzten Endes freilich nicht die theologische Reflexion den Ausschlag geben. Das oberste Kriterium ist hier, wie in allen Fragen des Glaubens, das Lehramt der Kirche, zunächst das ordentliche, dann aber auch das außerordentliche¹⁶⁵.

Es ist zu beachten, dass den verschiedenen Elementen der Liturgie die gleiche ordentliche Lehrautorität zukommt wie den einzelnen Gliedern der Hierarchie, von denen sie stammen oder durch die sie approbiert wurden. Wenn sich in einer teilkirchlichen Liturgie unkorrekte Ausdrücke oder direkte Irrtümer eingeschlichen haben und für eine gewisse Zeit darin verbleiben, liegt darin keine ernsthafte Schwierigkeit für den Glauben, wenn man sich klar macht, dass der einzelne Bischof nicht unfehlbar ist. So löst sich etwa das Problem der Messe zur Erleichterung der Hölle Strafe. Einzelne Bischöfe sind nicht unfehlbar, in ihrer Gesamtheit sind sie es jedoch, auch im ordentlichen Lehramt, sofern sie einmütig den Glauben der Kirche bezeugen. Deshalb sind liturgische Elemente, die während geraumer Zeit allen Liturgien gemeinsam waren und als Glaubenssache betrachtet wurden, auch wirklich im Glauben verpflichtend. Dazu gehören unter anderem die Erlaubtheit der Heiligenverehrung, der Reliquienverehrung und der Bilderverehrung, die Nützlichkeits der Anrufung der Heiligen, die Praxis der Kindertaufe zur Nachlassung der Sünden und das Gebet und die Darbringung des Messopfers für die Verstorbenen. Allgemein ist festzuhalten: Spätestens vom Zeitpunkt der ausdrücklichen Approbation einer Liturgie durch den Heiligen Stuhl an kann und muss man die heute in der katholischen Kirche gebräuchlichen Liturgien als frei von Irrtümern gegenüber dem Glauben und gegenüber den gottgegebenen moralischen Normen betrachten¹⁶⁶.

Werden Wunder und Erscheinungen oder Privatoffenbarungen und andere außerordentliche Bekundungen Gottes, die nicht in der Heiligen Schrift enthalten sind, liturgisch begangen, nimmt die Kirche diese damit nicht auf in das »depositum fidei«, macht sie diese damit nicht zu einem Teil des verpflichtenden Glaubens der Kirche, sondern stellt sie einfach hin als etwas, an das der fromme Sinn glauben darf. Das gilt etwa für das Fest der Erscheinung der Gottesmutter in Lourdes oder für das Fest der Wundmale des heiligen Franz von Assisi¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Ebd., 306.

¹⁶⁵ Ebd., 302.

¹⁶⁶ Ebd., 302 f.

¹⁶⁷ Ebd., 304.

Schon in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde – nicht zu Unrecht – die Frage laut, ob und inwieweit die zahlreichen volkssprachlichen Liturgien, die nach dem II. Vatikanischen Konzil entstanden sind, die in diesem Ausmaß und in dieser Totalität wohl nicht durch das Konzil beabsichtigt gewesen sind, dem Charakter der Liturgie als einem gewichtigen Zeugnis und Bekenntnis des Glaubens gerecht geworden seien oder ob nicht das Bemühen der volkssprachlichen Liturgien um pastorale Effizienz die Genauigkeit der Glaubensaussage da und dort beeinträchtigt habe¹⁶⁸. Diese Frage wird man nicht verneinen können¹⁶⁹. Verändern kann die so gestaltete Liturgie den Glauben indessen nicht, da die Autorität der Liturgie stets abhängig ist von der Autorität des Lehramtes.

Angesichts der engen Beziehung zwischen der Liturgie und dem Glauben liegt es nahe, die tiefen Einbrüche im Glauben, die uns heute überall in der Kirche begegnen, und den Verfall des Glaubens, der einfach ein Faktum ist, in Verbindung zu bringen mit den nicht unbedeutenden Veränderungen, die die Liturgiereform der Kirche gebracht hat. Psychologisch gilt das mit Sicherheit. Das Vertrauen zur Kirche wurde vielfach erschüttert durch die Liturgiereform, zumal diese dem Kirchenvolk im allgemeinen nicht hinreichend erklärt wurde und die Liturgen die Reform vielfach als Ermächtigung zur Beliebigkeit, zum Subjektivismus und zum Pragmatismus missverstanden haben und weiterhin missverstehen. Dieses Missverständnis der Liturgen hat möglicherweise seinen eigentlichen Grund in den verbreiteten Zweifeln an der Inneren Kontinuität der Kirche, zunächst hinsichtlich ihrer Gestalt, dann aber auch hinsichtlich der Inhalte ihrer Verkündigung, also in der vielfältigen Infragestellung der überkommenen Ekklesiologie. Als besonders prekär erweist sich dieses Faktum in einer Zeit, in der der christliche Glaube auch sonst zahlreichen Anfechtungen ausgesetzt ist¹⁷⁰.

Objektiv kann sich der Glaubensschwund, die Verunsicherung im Glauben und der Verfall des Glaubens bei nicht wenigen Katholiken indessen nicht auf die Liturgie berufen, sofern sie die Liturgie der Kirche ist und durch die höchste Autorität der Kirche approbiert ist. Das ist zu bedenken, so sehr auch die faktische Liturgie in nicht wenigen Fällen Ausdruck eines falschen Glaubens sein dürfte und einen falschen Glauben hervorbringen dürfte. Das macht die große Verantwortung deutlich, die die Hirten heute tragen. Indem sie sich für die rechte Feier des Gottesdienstes einsetzen in ihren Sprengeln, setzen sie sich für den rechten Glauben und für die rechte Verkündigung ein.

¹⁶⁸ Walter Dürig (Anm. 38), 236.

¹⁶⁹ Wenn Josef Pascher meint, die Volkssprachen seien nicht weniger genau als die lateinische Sprache (siehe oben Anm. 17), so kann man ihm darin nicht folgen. Immerhin gilt nach wie vor in der Kirche der lateinische Text der Liturgie als die Norm. Erinnert sei hier an die Instruktion der Gottesdienstkongregation »Liturgiam authenticam« aus dem Jahre 2001 (siehe auch oben Anm. 138), die die Normativität der lateinischen Texte aufs neue hervorhebt. Es fordert die Rückbindung der muttersprachlichen Übersetzungen der liturgischen Texte an den lateinischen Grundtext und tritt Übersetzungen entgegen, die eher Paraphrasen sind oder die theologische Probleme durch Abweichung vom ursprünglichen Text lösen wollen, etwa die vermeintliche Diskriminierung bestimmter Personengruppen (Liturgiam authenticam, n. 65).

¹⁷⁰ Vgl. Wolfgang Waldstein, Hirtensorge und Liturgiereform. Eine Dokumentation, Lichtenstein 1977, 66–68, 77.

Nimmt man das Prinzip von der Liturgie als Manifestation des Glaubens ernst, dann ist damit auch implizit angesagt, dass die liturgische Gemeinschaft mit den anderen christlichen Konfessionen oder auch mit den Religionen nur so weit gehen kann und darf, wie die Gemeinschaft im Glauben besteht. Durch die immer wieder praktizierte Interkommunion und Interzelebration wird der Glaube faktisch verfälscht. Ja, die Praxis der Interkommunion und der Interzelebration hat schon einen anderen Glauben als den überkommenen zur Voraussetzung. Sie kann jedoch den aktuellen Glauben der Kirche nicht verändern, da sie ja nicht legitim ist, selbst wenn die kirchliche Autorität aus diplomatischen Überlegungen oder aus Schwäche nicht einschreitet.

Es ist nicht zu leugnen, dass die vielfach praktizierte Liturgie, die sich nicht selten in vielem über die liturgischen Vorschriften hinwegsetzt, den Glauben der Kirche verfälscht. Das geschieht zum Teil aus mangelnder Kenntnis und Ahnungslosigkeit, zum Teil aufgrund des Nachahmungstriebes, der um so stärker ist, je geringer die theologische Bildung und je niedriger der Reflexionsstand der Liturgen ist, zum Teil aber auch aus Hochmut und fragwürdiger Besserwisseri, wenn nicht gar aus einer tiefen Verunsicherung im Glauben. Faktisch verfälschen solche illegitimen liturgischen Praktiken den Glauben der Kirche, das ist sicher, nicht jedoch prinzipiell. Der Kult kann nur dann als Gesetz des Glaubens verstanden werden, wenn er der Kult der Kirche ist, der universalen Kirche.

5. Zusammenfassung

Die Liturgie der Kirche ist ein bedeutender »locus theologicus«, der den Glauben der Kirche bezeugt und erklärt und – recht verstanden – auch konstituiert¹⁷¹. Als »locus theologicus« darf die Liturgie jedoch nicht isoliert werden von den übrigen »loci theologici«. Vor allem muss sie in engstem Zusammenhang mit der Heiligen Schrift und mit der Überlieferung, mit der Überlieferung im engeren und im weiteren Sinne, und mit dem Lehramt der Kirche gesehen werden. Die Autorität der Liturgie ist nicht autonom. Sie wird getragen von der Autorität der Schrift, der Überlieferung und des Lehramtes. »In ordine cognoscendi« führt die Liturgie hin zum Glauben der Kirche, schützt sie ihn vor Verfälschungen und bewahrt sie ihn in seiner Kontinuität, idealiter, »in ordine essendi«, hat sie ihn hingegen zur Voraussetzung. Die Liturgie ist fundiert im ordentlichen Lehramt der Kirche, nicht im außerordentlichen, und sie ist zugleich das bedeutendste Organ dieser kirchlichen Lebensäußerung. In der Liturgie kulminiert das Handeln der Kirche. Sie ist die erste und entscheidende Antwort des Menschen auf die göttliche Offenbarung. Daher kommt ihr eine hohe Würde zu. Zunächst hat sie diese Würde in sich, dann aber auch als »locus theologicus«. Für die Träger des Lehramtes der Kirche ergibt sich daraus eine besondere Verantwortung im Hinblick auf sie.

¹⁷¹ Siehe oben S. 161.

Wieviel Erfahrung braucht der Glaube? – Neue Religiosität in Rückfrage zu Johannes vom Kreuz

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

Die Erfahrbarkeit Gottes ist ein altes kontroverses Thema der Theologie. Es soll hier nach dem Ort des Glaubens in der Mystik gefragt werden. Es geht mir um eine Zuordnung von Glaube und Erfahrung und um den Aufweis der Berechtigung, aber auch der Grenzen des Erfahrungsmomentes. Ich möchte dazu erstens auf ein aktuelles Phänomen zu sprechen kommen, das mit »Neuer Religiosität« umschrieben wird und zweitens ein Beispiel christlicher Mystik als Kontrastfolie dagegenhalten, um dann drittens in der Reflexion einige Ansätze zu einer solchen Verhältnisbestimmung zu entwickeln.

1. Die Erfahrung des Göttlichen in der Neuen Religiosität

In der Postmoderne ist Religion wieder modern geworden. Allerdings hat sich ihre Gestalt grundlegend verändert. Das Religiöse erscheint nun mitten im Säkularen, weniger im streng abgegrenzten Raum der Kirchen. Maßgebende Momente der Moderne selbst, ihre »religionsproduktiven Tendenzen«, haben diese überraschende Wiederkehr der Religion mit verursacht. Aus einer unbefangenen Wahrnehmung der religiösen Signatur unserer Zeit ergeben sich vielfältige Herausforderungen. Auch für das Christentum bedeutet diese »vagierende Religiosität« Chance und Risiko zugleich.

1.1. Zum Begriff der Neuen Religiosität. Eine erste Annäherung

Das, was man gemeinhin unter »Neuer Religiosität« versteht, gibt weniger eine bestimmte Schule, als vielmehr eine Tendenz an. Dass es – entgegen allen Prophezeiungen vom Ende der Religion – so etwas wie eine Renaissance des Religiösen gibt, wurde spätestens mit dem Auftreten der New-Age-Bewegung Anfang der 90er Jahre deutlich.¹ Die Konturen dieses neuen Religiösen bleiben zwar ziemlich unscharf, doch lässt es sich durchaus erkennen und beschreiben. Schlagwortartig lassen sich nach Josef Sudbrack folgende Grundzüge erkennen: Ihre Selbstbehauptung inmitten einer säkular geprägten Kultur, die Hochschätzung der Psyche und der reli-

¹ Dass es sich dabei nicht eigentlich um eine »Wiederkehr« von Religion handelt, bemerkt Walter Ch. Zimmerli. Vgl. ders., *Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit*, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Wiederkehr von Religion?*, Paderborn 1984, 9–24, hier: 12.

giösen Erfahrung, ein Synkretismus von Religion, Mythologie und Psychologie, ein gewisser Eklektizismus und eine kosmische Religiosität.²

Ich möchte den Fokus im folgenden auf die Rede von der Mystik innerhalb dieses Spektrums von Religiosität lenken, unter der man eine Unmittelbarkeit der Erfahrung des Göttlichen versteht.

1.2. Erfahrung in der Neuen Religiosität

Der heutige Mensch leidet zum einen an der ungeheuren Komplexität des Lebens und der Wissensbereiche. Er bedarf vieler Vermittlungen (durch Technik, Institutionen, Sozialsysteme), um mit der Wirklichkeit in Kontakt zu treten. Andererseits erlebt der Mensch, umgeben von einer Welt des Selbstgemachten, die Drohung der totalen Immanenz. Dem Leben haftet etwas Unwirkliches an, das durch »ein Zuviel an Positivität«³ hervorgerufen wird. Und da ist es verständlich, dass es so etwas wie ein Verlangen nach einer neuen Unmittelbarkeit und d.h. nach Erfahrung, gibt. Den Ausweg bietet die Erfahrung, in der das ganz Andere wiederauftauchen müsste. Erfahrung verspricht Unmittelbarkeit. Sie lässt den Sprung aus der Vermitteltheit allen Wissens in einen direkten Kontakt mit dem Begegnenden tun.

Der an Mystik und religiöser Erfahrung interessierte Zeitgenosse versteht unter religiöser »Erfahrung« ganz unspezifisch die Wahrnehmung des Überrationalen und die Gewinnung eines metatechnischen Bewusstseins, das ins Kosmische geweitet ist, oder einfacher: den Anschluss an das Übersinnliche. Haben wir es dabei aber mit einer Wiederbelebung der authentischen Mystik zu tun? Was Mystik im Sinne eines Johannes v. Kreuz ist, darauf soll dann noch eingegangen werden. Zunächst aber noch etwas zur Erfahrungsfreudigkeit in der Neuen Religiosität. Ein Querschnitt.

Erfahrung, wie sie hier gemeint ist und wie sie sich auf dem Weg zu einem erweiterten Selbst einstellt, umfasst sehr Vieles, angefangen von der Sinneserfahrung bis zur Erfahrung der Einheit mit dem Absoluten. Vermittlungen werden nicht gesucht: nicht Belehrung und nicht Indoktrination. Erfahrung dieser Art besagt aber immer Einheit. Man glaubt es vor allem in den »Erfahrungs«-Religionen des Ostens zu finden: das Bei-sich-Sein, das Leben in der eigenen Psyche, die Aufhebung von Trennung und Anderssein, die Überwindung aller Spaltung in Subjekt und Objekt.

² Vgl. Josef Sudbrack, Neue Religiosität (im Westen), in: LThK³ (1998) 7, 753–754. Was sich innerhalb der verschiedenen Richtungen, die nicht auf den gleichen Nenner zu bringen sind, noch ausmachen lässt, ist: Die Metaphysizierung von psychischen Daten, die etwa für die Arbeiten von Stanislav Grof, einem Vertreter der sogenannten »transpersonalen Psychologie«, typisch ist, für den der Mensch in seiner eigenen psychischen Erfahrung den Urgrund von Wirklichkeit schlechthin erreicht; der Wille zu einer neuen Unmittelbarkeit; das Suchen nach dem Kategorischen und Absoluten inmitten einer (für unsere Zeit signifikanten) hypothetisch-relativistischen Identität; die starke Gewichtung von »transpersonalen« Erfahrungen, die das eigene Ich überschreiten und kosmische Wurzeln bewusst machen. Ein anderer Hauptvertreter der transpersonalen Psychologie ist Abraham Maslow. Vgl. dazu Michael Fuss, »New Age«, in: LThK³ (1998) 7, 792–793, hier: 793.

³ Vgl. Peter Strasser, Journal der letzten Dinge, Graz 1997, Nr. 68.

Innerhalb des breiten Stroms Neuer Religiosität stellen Tanz, Gymnastik, Yoga, Zen, transzendente Meditation und Tantrismus⁴ Wege dar, um ausgehend von den Sinnen, zu tieferen Erfahrungen von »Einheit«, letztlich zu einer Identitätserfahrung zu gelangen. In der sogenannten »transpersonalen Psychologie« sucht man mit Hilfe von meditativen und psychodelischen Praktiken ein kosmisches Identitätsgefühl herbeizuführen. Die Grenzen des Ich und das Raum-Zeit-Kontinuum sollen überwunden werden.⁵

Ich muss mich hier in der Hauptsache auf Ken Wilber, den Systematiker des New Age beschränken. Selbst von den Naturwissenschaften herkommend, möchte Wilber die von ihm propagierte Religion quasi-empirisch verifizieren. Dadurch will er den Dogmatismus der (»exoterischen«) Religion überwinden. Exoterik besagt Abhängigkeit von Dogma, Ritual und Symbol, Esoterik dagegen beruht ganz auf Erfahrung. Religion soll der naturwissenschaftlichen Rationalität angeglichen werden, und dies trotz der grundsätzlichen Vorbehalte gegen eine technisch-instrumentelle Vernunft. Um diese Intention zu verfolgen, werden bei Wilber Konstanten aufgewiesen, die in den verschiedenen Ausprägungen von Religion dort gefunden werden, wo der Mensch sein eigentliches Selbst erreicht.⁶

Als Matrix für die zu gewinnenden Erfahrungen dient das sogenannte »holographische« oder »holonomistische« Weltbild. Dieses besagt (vereinfacht): 1) Alles in dieser Welt steht mit allem anderen in Beziehung. Jeder Punkt ist mit jedem anderen vernetzt. Und in jedem Teil ist jeweils das Ganze schon da, so wie es sich im Holograph in jedem seiner Teile abbildet. 2) Die dynamische Beschaffenheit der Grundwirklichkeit. Damit wird gesagt: Das in erster Instanz Erfahrene (Raum, Zeit, Ausdehnung etc.) ist nur Oberfläche, dahinter steht die eigentliche Wirklichkeit: der gesammelte Ozean an Energie, das Beziehungsnetz oder die Weltseele, das Tao, in dem alles Eins ist.⁷

⁴ Der Tantrismus will den Menschen in seiner Ganzheit (auch mit seinen sexuellen Energien) zur Erfahrung führen und dadurch »einen«. Vgl. Oscar Marcel Hinze, *Tantra Vidya. Wissenschaft des Tantra*, Freiburg 1983. Im hinduistischen Tantrismus bildet die Vorstellung eines durchgehenden strukturellen Parallelismus und einer letzten Identität von äußerer Erscheinungswelt und göttlichem Urgrund die Grundlage seines symbolgeladenen Ritualismus. Vgl. Reinhard Hummel, *Tantrismus*, in: *LThK*³ (2000) 9, 1254–1257.

⁵ Vgl. Michael Fuss, *New Age*, in: *LThK*³ (1998) 7, 792–793, hier: 793.

⁶ Ein Beispiel ist die von Kindern oft vollzogene, aber auch jedem Erwachsenen mögliche Frage nach der »inneren Ichheit«. Vgl. Ken Wilber, *Wege zum Selbst*, München 1984, 178: »Fast jedes Kind fragt sich irgendwann einmal: ›Wie wäre ich, wenn ich andere Eltern hätte?‹ Anders ausgedrückt, das Kind ist sich auf sehr unschuldige und undeutliche Weise darüber im klaren, dass das Bewusstsein selbst (...) nicht allein durch die besonderen äußeren Formen von Leib und Seele begrenzt ist, die es belegt. Jedes Kind scheint zu spüren, dass es noch immer es selbst sein würde, auch wenn es andere Eltern hätte.« Und in Hinblick auf das Zeitbewusstsein heißt es ebd., 91: »Wir haben schon gesehen, dass uns das direkte Erleben zeigt: Es gibt kein abgetrenntes Selbst, das von der Welt des Erlebens abgetrennt existiert. Ebenso wollen wir nun im direkten Erleben nach *Beweisen* dafür suchen, ob die Zeit, das Fließen von der Vergangenheit zur Zukunft, tatsächlich existiert.«

⁷ Vgl. David Bohm, *Ganzheit und die implizite Ordnung*, in: Fridjof Capra (Hg.), *Das holographische Weltbild*, 215: »Wir gehen vom Entfalteten zum Eingefalteten, dann zu einer tieferen multidimensionalen Ebene und dann noch weiter zu einem unendlichen Ozean außerhalb des Raumes, wie wir ihn gewöhnlich erfahren. Vielleicht kann Meditation uns tief in diesen Ozean physikalischer und mentaler Energie führen, die universal ist.« Vgl. auch Bernardin Schellenberger, *Spirituelle Wendezeit. Grundlinien einer neuen Lebenskultur*, Freiburg/Basel/Wien 21997, 67f; 89f.

Um durch meditative Techniken in den Grund aller äußeren Wirklichkeit einzuschwingen, suchen die meisten Vertreter Neuer Religiosität eine Brücke zu den mystischen Erfahrungen des fernen Ostens. Weil im innersten Seinsgrund alles zur Einheit eingefaltet ist, kommt der Meditation auf herausragende Weise die Funktion zu, dass der Mensch mit seinem Bewusstsein zu einer letzten Einheit, auch mit allem, was er selbst »hat«, findet: In der erfahrbar werdenden Alleinheit in der Tiefenstruktur der Dinge kommt es zur Einswerdung des Subjektes, das zum Teil des Ganzen wird, eins mit dem Grund, den es erfährt. In solcher Erfahrung berührt es sein eigentliches Selbst. Dabei ist der Erfahrungsbegriff bei den meisten Autoren empirisch-kategorial bestimmt und hebt auf das subjektive Empfinden ab: Das Erfahrene ist primär bedeutsam »für mich«. Bei Ken Wilber wird die Ichhaftigkeit des Selbst auf dem Weg nach »innen« überstiegen, bis der Mystiker im »Bewusstsein der Einheit« auf eine göttliche, transzendente Seele stößt, die »die Seele der Menschheit selbst« ist.⁸ Die religiöse Vollendung des Ich liegt in seinem Verschwinden. Das empirische Ich muss sterben⁹, um in das wahre Selbst einzugehen.

Auch bei Willigis Jäger geht es um die Aufhebung des Dualismus: Im Unterschied zum rationalen Erfassen überschreitet mystische Erfahrung für ihn »das dualistische Gegenüber«, das Gegenüber von Gott und Mensch. Einer Tendenz zur holistischen Aufhebung aller Pluralität in die Einheit folgend, sagt er: »Die letzte Wirklichkeit ist transpersonal und jenseits des Gottesbegriffes der traditionellen theistischen Religionen.«¹⁰

Es geht immer um das Göttliche in mir, was zugleich mich selbst als das Göttliche erkennen lässt. In jeder wahren Erfahrungsreligion wird das transzendente Selbst als ein Strahl des Göttlichen anerkannt. Wilber sagt: »Im Prinzip ist Ihr transzendentes Selbst von der gleichen Natur wie Gott.«¹¹ Mystik stellt sich hier dar als eine neue Unmittelbarkeit der »Seins«-Erfahrung, die durch Meditation und Wissenserweiterung zu erreichen ist. Sie führt zur Identifizierung des eigenen Selbst mit dem All-Ganzen oder mit dem Göttlichen.¹²

Angelangt bei einem »transpersonalen Bewusstsein« ist der Mensch noch immer bei sich selbst. Was er letztendlich erfährt und mit dem Göttlichen identifiziert, sind

⁸ Vgl. Ken Wilber, *Wege zum Selbst. Östliche und westliche Ansätze zu persönlichem Wachstum*, München 1984, 22f; 183.

⁹ Vgl. ebd., 104: »Nur Teile fallen dem Tod anheim, nicht das Ganze. Aber sobald jemand sich vorstellt, sein wahres Selbst sei ausschließlich auf einen bestimmten Organismus begrenzt, wird die Sorge um den Tod dieses Organismus allumfassend.«

¹⁰ Vgl. Willigis Jäger, *Suche nach dem Sinn des Lebens. Bewusstseinswandel durch den Weg nach innen*, Petersberg⁴ 1997, 17.

¹¹ Vgl. Ken Wilber, *Wege zum Selbst*, 183; vgl. ebd., 100; vgl. ders., *Mut und Gnade*, »Die illusorische Welt der Dualität erscheint nun immer mehr als das, was sie wirklich ist – nichts als eine Manifestation des absoluten Geistes. Die Außenwelt bekommt etwas Göttliches. Das heißt, das Bewusstsein selbst wird leuchtend, lichtvoll, numinos und scheint das Göttliche zu berühren, ja eins zu werden mit ihm.«

¹² Auch innerhalb der nachmonastischen Mystik (1200–1600) wird der Begriff der Einigung verwendet: Darin können Gott und Mensch im grundlosen Abgrund absoluter Wechselseitigkeit und Gleichheit bis zur Unterschiedslosigkeit identisch werden. Bei Meister Eckhart ist diese Tendenz sehr stark. Vgl. Erwin Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien 1989, 339ff.

nur wieder seine eigenen Gefühle und Erkenntnisinhalte. Obwohl die Neue Religiosität aus dem Impetus geboren wird, der absoluten Immanenz zu entrinnen und eine neue Transzendenz zu gewinnen, kommt der Mensch hier am Ende nicht über sich selbst hinaus und bleibt somit in der Immanenz seiner Selbsterfahrung stecken.¹³

2. Der Glaube als Grund der Gotteserfahrung bei Johannes v. Kreuz

In der Geschichte der christlichen Mystik finden sich gewiss viele Beschreibungen der völligen Verschmelzung mit dem All-Einen oder Ewigen. Sie müssen aber immer in dem Gesamtkontext gelesen werden, in dem sie von Anfang an stehen.

Ich möchte nun auf die durch Glauben mögliche Gotteserfahrung eingehen, wie sie, Johannes v. Kreuz, der zweifellos zu den großen Gestalten christlicher Mystik zählt, für möglich hält. Man mag ihn für ein extremes Beispiel halten, was die bleibende Unterschiedenheit von Gott und Mensch angeht.¹⁴ Ich bin mir bewusst, dass es neben der spanischen Mystik andere Ansätze gibt, die mehr von Plotin, Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena herkommen und bei denen die seinshafte Einswerdung mit dem göttlichen Grund ein ungleich größeres Gewicht erhält: bei Tauler, Eckhart, Seuse, Ruusbroeck. Soweit diese mehr neuplatonisierende Mystik aber christologisch orientiert ist, treffen die im letzten Punkt zu entwickelnden Grundzüge gleichwohl auch auf sie zu. Trotzdem scheinen bei Johannes in exemplarischer Weise jene Strukturmerkmale auf, die in jedem Typ christlicher Mystik eine maßgebende Rolle spielen.

2.1. Die fehlende Wesensähnlichkeit und die Notwendigkeit des Glaubens

In die mystische Lehre des Johannes v. Kreuz ist ein gutes Stück negativer Theologie mit eingeflossen. Dies zeigt sich zuerst und vor allem in der Anerkennung des unendlichen Abstandes zwischen den zeitlichen, geschaffenen Dingen und dem unendlichen Gott.¹⁵ Obwohl alle geschaffenen Dinge eine Spur seines Wesens in sich

¹³ Zu Recht weist Jürgen Werbick darauf hin, dass die Erfahrung der Glaubenden nicht Selbst-Erfahrung sein kann: »... von Mystikern ist sie gerade als Zunichtwerden des Gott erfahren und ›genießen‹ wollenden Selbst in der ›dunklen Nacht der Sinne‹ (Johannes v. Kreuz) beschrieben worden.« Vgl. Ders., »Erfahrung« II. Systematisch-theologisch, in: LThK³ (1995) 3, 754–756, hier: 755.

¹⁴ Ähnliches wird man aber auch für Teresa von Avila und ihre von Intimität und Ehrfurcht bestimmte Mystik sagen müssen. Vgl. dazu Jutta Burggraf, Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben, Paderborn 1996, 388: »Teresa erfährt die eigene Seele als Spiegel und Abbild der göttlichen Unendlichkeit; nie aber fühlt sie sich identisch mit der Gottheit. Selbst in der tiefsten Erfahrung Gottes, in der ›siebten Wohnung der Seelenburg‹, kommt es zu keiner Verschmelzung, sondern zu einem höchst vertraulichen Gespräch mit den drei göttlichen Personen.«

¹⁵ Vgl. Johannes v. Kreuz, Aufstieg auf den Karmelberg II 8,3. Grundlage für die Übersetzung der Zitate aus den drei Werken: Aufstieg (Aufstieg auf den Karmelberg), Lebendige Liebesflamme und Geistlicher Gesang bildet die »vollständige Neuübertragung« der Gesammelten Werke, übers./hrsg. und eingeleitet von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg/Basel/Wien 1997, zitiert. Für die »Dunkle Nacht« wurde die Übersetzung von Hans Urs v. Balthasar, Einsiedeln/Freiburg ²1992 herangezogen.

tragen, weil sie im ewigen Wort Gottes erschaffen wurden, und obwohl dem Menschen darüber hinaus eine Logosmäßigkeit eignet, die ihn Gott ähnlich macht, reichen sie doch niemals an die Seinsfülle Gottes heran. Gott ist unendlich über die Welt hinaus, auch über jene, die sein Bild in sich tragen und die aufgrund einer Transzendenzbewegung ihrer Natur danach streben, ihre Vollendung in Gott zu finden. Gott bleibt dem Menschen gegenüber der völlig Andere. Und weil Gott allein Gott ist, darum darf der Mensch, wenn er sein Ziel anstrebt, nicht beim Vorläufigen, bei dem, was nicht Gott ist, stehen bleiben.

Einer strikten *via negativa* folgend, bildet Johannes den Systembegriff seiner Lehre aus, den der Wesensähnlichkeit (*semejanza esencial*), der gerade für die Sicht des Glaubens von fundamentaler Bedeutung ist: Wegen des unendlichen wesenhaften Abstandes der Geschöpfe zu Gott gibt es keine Selbstrepräsentation Gottes im Geschaffenen oder, anders gesagt: In keinem geschaffenen Ding ist eine Wesensähnlichkeit mit Gott anzutreffen.¹⁶ Dies heißt nun aber in Hinblick auf die Erkenntnis Gottes: Keine endlich-begrenzte Form vermag das Sein und Wesen Gottes adäquat abzubilden. Wir erkennen aus ihnen immer nur, was Gott nicht ist. Nichts von dem, was die Einbildungskraft ersinnen und denken kann, dient als »angemessenes Mittel« zur Einigung mit Gott.

»... so hat das Erkenntnisvermögen im Kerker dieses Leibes von seiner gewöhnlichen Befähigung her weder Anlage noch Fassungskraft, um von Gott eine klare Einsicht zu erlangen.«¹⁷

Als jemand, der konsequent den mystischen Weg der Gottvereinigung gegangen ist, will Johannes v. Kreuz keine philosophische Mystik entwerfen, sondern dem Menschen die Erfahrung des lebendigen Gottes der Liebe öffnen. Dies geht für ihn aber nur über die theologischen Tugenden, die, weil sie »eingegossenes trinitarisches Leben«¹⁸ sind, zu dieser Erfahrung hinführen können. Unter ihnen ragt der Glaube hervor, dem es zukommt, in die Transzendenz Gottes hinein zu leiten.

2.2. Das Wesen des Glaubens

Der Glaube allein ist fähig, den Menschen mit Gott zu vereinen, denn er ist das »nächste und adäquate Mittel« zu dieser Vereinigung.¹⁹ Und dass der Glaube dies sein kann, liegt genau darin begründet, dass ihm – aufgrund seines übernatürlichen Wesens – einzig und allein diese *semejanza esencial*, diese Wesensähnlichkeit mit Gott zukommt.²⁰

¹⁶ Vgl. Aufstieg II 8,3; vgl. Balthasar, Juan de la Cruz, in: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II/2, Einsiedeln ³1984, 465–531, 487.

¹⁷ Vgl. Aufstieg II 8,4; vgl. dazu auch Edith Stein, Kreuzeswissenschaft, Studie über Joannes a Cruce, Freiburg/Basel/Wien 1983, 56–69.

¹⁸ Vgl. Balthasar, a.a.O., 498.

¹⁹ Vgl. Aufstieg II 9,1: »Er allein ist das nächstliegende Mittel und angemessene Mittel, damit sich der Mensch mit Gott eint.«

²⁰ Ebd. II 9,1: »Denn so wie Gott unendlich ist, so stellt er ihn uns vor; und so wie Er dreifaltig und einfach ist, stellt er ihn uns dreifaltig und vor.«

Der Glaube gibt uns eine Auffassung davon, wie Gott in sich selber ist. Dieser ersten Bestimmung des Glaubens stellt Johannes eine Reihe von anderen Quasi-Definitionen an die Seite. Dadurch soll die Funktion des Glaubens, gerade auch seiner psychologischen Seite nach, beleuchtet werden:

a) Der Glaube ist ein Habitus, gekennzeichnet durch Sicherheit und Dunkelheit²¹

Als geistiger Grundvollzug des Menschen ist der Intellekt offen für das Unendliche²², ja er kann sogar Befriedigung und Ruhe letztlich nur im Unendlichen finden. Deshalb eignet ihm von sich aus ein natürliches Verlangen, das Wesen Gottes in sich intentional zu besitzen: das *desiderium naturale videndi Deum*. Nun fehlt dem Intellekt aber gerade im Glauben das intelligible Wesen; es fehlt ihm ein klares Verständnis des göttlichen Wesens, dessen, was er seinhaft durch die Wesensähnlichkeit des Glaubens erlangt hat. Darum wird der Glaube dunkler Habitus genannt.

b) Er ist ein überhelles, eingegossenes Licht²³

Es ist ein Licht, das den Menschen befähigt, mit Gott in Verbindung zu treten. Nun trifft dieses Licht auf das natürliche Licht des Verstandes. Dabei entsteht eine Art Wettstreit, an dessen Ende das göttliche Licht wegen seiner Überhelle das natürliche Verstandeslicht überstrahlt.²⁴

»Dieses übermäßige Licht, das dem Menschen vom Glauben her zukommt, ist für ihn dunkle Finsternis, denn das Umfassendere entzieht und besiegt das Geringere, so wie das Licht der Sonne alle sonstigen Lichter wegnimmt, so dass sie nicht als Lichter erscheinen, sobald sie leuchtet, und unsere Sehkraft derart besiegt, dass es sie eher blendet und der Sicht beraubt als sie ihr zu geben, da ihr Licht für die Sehkraft ganz unangemessen und übermäßig ist. So überwältigt und besiegt das Licht des Glaubens durch sein großes Übermaß das Licht des Erkenntnisvermögens, das sich an und für sich nur auf das natürliche Wissen erstreckt, auch wenn es Befähigung für das Übernatürliche hat, sofern nur unser Herr es in übernatürliche Tätigkeit versetzen will...«²⁵

Wegen der Verhältnisähnlichkeit dieses eingegossenen übernatürlichen Lichts mit dem Wesen Gottes erreicht der Intellekt in diesem Licht tatsächlich Gott selbst. Andererseits hinterlässt dieses Licht, weil es nicht sein eigenes ist, in ihm zugleich Dunkelheit. Damit berühre ich den vielleicht schwierigsten Punkt seiner Lehre vom Glauben:

²¹ Vgl. ebd. II 3,1. Dieser Habitus bewirkt eine feste und sichere Zustimmung zu den Wahrheiten des Glaubens, die *ex auditu* sind und die dem Verstand auf authentische Weise das Wesen Gottes selbst vermitteln, wenn sie ihn auch zugleich ganz und gar überragen und dadurch ein gewisses Dunkel in ihm zurücklassen: »... dass er (der Glaube) an Wahrheiten glauben lässt, die über jedem natürlichen Licht stehen und jedes menschliche Erkenntnisvermögen unverhältnismäßig übersteigen.« Vgl. ebd.; vgl. Dunkle Nacht II 16,11.

²² Vgl. ebd. III 18; 19.

²³ Vgl. Aufstieg II 3,3: »Von dieser Art ist der Glaube ..., da er uns Dinge sagt, die wir weder in sich noch in ihnen ähnlichen Formen gesehen oder vernommen haben, denn solche haben sie nicht. Und so haben wir von ihm nicht das Licht natürlichen Wissens ... Wir wissen es aber vom Hören, indem wir glauben, was er uns lehrt, und dabei unser natürliches Licht unterwerfen und blind machen.«

²⁴ Vgl. Aufstieg II 3,1.

²⁵ Ebd.

c) Er ist eine dunkle Nacht

Johannes sagt: »Der Glaube ist eine dunkle Nacht für den Menschen und gibt ihm gerade auf diese Weise Licht, und je mehr er ihn ins Dunkel stürzt, desto mehr gibt er ihm von seinem Licht.«²⁶ Eine Verstehenshilfe bietet die Metapher vom ganz klaren Lichtstrahl und seinem Aufscheinen nur auf den trübenden Fasern und Staubteilen:

»Ferner sehen wir, dass er dem Auge des Leibes weniger greifbar, sondern dunkler vor- kommt, wenn er ungetrübter und reiner ist; und je reiner er ist, desto dunkler und weniger wahrnehmbar erscheint er ihm. Und wenn der Strahl von allen Staubteilchen und Fäserchen, selbst von den feinsten Staubkörnchen ganz rein und ungetrüb- wäre, dann käme der genann- te Strahl dem Auge ganz dunkel und unwahrnehmbar vor ...«²⁷

»In gleicher Weise ergeht es dem geistigen Licht in Hinblick auf das Sehvermögen der See- le, nämlich den Verstand.«²⁸

Eine Deutung: Den Hintergrund bildet die natürliche Tätigkeitsweise des Ver- standes: Das Streben des »*intellectus agens*« geht für gewöhnlich dahin, das Wesen der von den Sinnen dargestellten Dinge zu erlangen. Der Verstand strebt danach, die Formen der Dinge intentional zu besitzen und in ihrem Besitz zur Ruhe zu kommen.²⁹

In Hinblick auf das, was das überhelle Licht des Glaubens dem Verstand zuträgt, entsteht hier aber sofort eine Schwierigkeit: Denn die durch die Glaubenswahrheiten mitgeteilte Wirklichkeit kann nicht durch eine aus den Sinnen gewonnene *Form* ver- mittelt werden. Das bedeutet nun aber für den Intellekt, dass ihm der Weg über seine eigene Aktivität verschlossen bleibt. Der Glaube stellt ihn vor eine Wirklichkeit, die er nicht durchdringen und deren Wesen er nicht begreifen kann, denn die Form die- ser Wirklichkeit vermag er niemals anzunehmen.

Hier kommt nun wieder das Prinzip der *semejanza esencial* durchschlagend zum Tragen: Gott kann durch keine *species impressa* repräsentiert werden, selbst in der beseligenden Anschauung nicht.³⁰ Zwar besitzt der Glaube eine solche Wesensähn- lichkeit und lässt den Menschen von daher tatsächlich an Gott, wie er in sich selbst ist, heranreichen. Er führt aber nicht dazu, dass der Verstand sich die göttliche Form intentional aneigne. In diesem Leben kann Gott nicht unmittelbar erfahren werden.³¹ *Wir haben es hier mit einem prinzipiellen Erfahrungsdefizit zu tun, das durch den Glauben nicht aufgehoben wird.* Und so bleibt der Intellekt, gemessen an seinem ei- genen Streben, leer. Das Licht des Glaubens, »in dem Gott sich selbst der Seele mit- teilt«³², hinterlässt Dunkelheit in ihm, ja es macht ihn »blind«, weil es gleichsam das

²⁶ Ebd. II 3,4.

²⁷ Ebd. II 14,9.

²⁸ Ebd. II 14,10.

²⁹ Vgl. Karl Wojtyła, *Der Glaube bei Johannes vom Kreuz* (Diss. Päpstliche Universität Angelicum 1948), übers. von Erika Innertsberger/Anneliese Reiter/Antonio Sagardoy, Wien 1998, 106.

³⁰ In der *visio beatifica* teilt sich Gott »den Seligen in seiner Wesenheit ohne die Dazwischenkunft eines geschaffenen Mediums unmittelbar, nackt und klar« mit. Vgl. Benedikt XII, Bulle »Benedictus Deus«, 29. Jan. 1336 (DH 1000).

³¹ Vgl. Gustav Siewerth, »Erfahrung« II. Religiöse, in: LThK¹ 3 (1959), 980–981, hier: 981.

³² Vgl. Aufstieg II 9,1.

ihm eigene Licht auslöscht.³³ Das Wesen Gottes wird ihm nicht anders eingepägt als gerade in dieser Dunkelheit.

2.3. Die psychologische Wirkweise des Glaubens

Ontologisch betrachtet reicht der Mensch durch den Glauben an das Wesen Gottes heran, das den Intellekt mit sich vereinigt.³⁴ Dies ergibt sich aus dem übernatürlichen Wesen des Glaubens. Anders verhält es sich aber, wenn man die Wirkung des Glaubens auf der psychologischen Ebene betrachtet: Dann nämlich fehlt dem Intellekt ein klares Verständnis des göttlichen Wesens. Es kommt keine *Einsicht* in das Geglaubte, in die Wahrheiten des Glaubens, zustande. Der lebendige Glaube, der für Johannes immer mit der Liebe zusammengeht, führt nur zu einer »dunklen, unklaren und allgemeinen Einsicht«.³⁵ Keineswegs führt er zu einer klaren Wahrnehmung Gottes. Gott geht nicht in der Erfahrung des Menschen auf.³⁶ Der durch die Liebe wirksame Glaube führt den Menschen in die dunkle Nacht ein. Sie bezeichnet einen Läuterungsweg, den der Mensch durchlaufen muss, um zur Vereinigung mit Gott in der Kontemplation zu gelangen. Gegenüber der Leichtigkeit, mit der sich Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis in der »Mystik« der Neuen Religiosität einstellen, besteht die geistliche Lehre des Johannes darauf, dass es im Menschen Hindernisse gibt, die zunächst auf einem langwierigen schmerzvollen Weg der Läuterung überwunden werden müssen. Die Notwendigkeit einer Läuterung des ganzen Menschen mit seiner Sinnlichkeit und seinen geistigen Grundvollzügen weist auf ein weiteres Eckdatum der mystischen Lehre bei Johannes: Die starke Gewichtung der Negativität in der faktischen Wirklichkeit des erbsündlich belasteten Menschen, die zur Abwendung von Gott und zu einer ungeordneten Hinneigung zum Geschaffenen führt. Diese bringt eine Verfallenheit an die Dinge dieser Welt mit sich: Die Sünde hat den Menschen auf sich selbst zurückgeworfen. Sie hat das Ebenbild Gottes in ihm entstellt. Davon sind die Grundvollzüge seines geistigen Lebens: Erkennen – Erinnern – Wollen nicht unbetroffen geblieben. Eigentliche Wurzel des menschlichen Unheils und aller konkreten Schuld ist das Heraustreten des Menschen aus dem trinitarischen Lebensfluss. Sein eigentliches Unglück ist die habenwollende Selbst-

³³ Der Aquinate würde dies anders sehen, da er die geschöpflichen Vermögen positiver einschätzt: Sie können von der Gnade zum Vollzug übernatürlichen Lebens aktuiert werden. Tugenden, die der Mensch in sich ausbildet, auch die übernatürlichen, sowie die Gaben des Heiligen Geistes haben den Sinn, den Menschen in dem, was ihm eigen ist, zu vervollkommen.

³⁴ Vgl. Geistlicher Gesang 11,4. Das Verhältnis von Einigung und Gegenübersein scheint hier unscharf und bedürfte einer weiteren Klärung. Gegenüber einer (griechischen) starken Einigungsmystik, die neuplatonisch inspiriert ist, haben die Lateiner auch für die *visio beatifica* den Gegenüberstand von Schöpfer und Geschöpf betont.

³⁵ Vgl. Aufstieg II 10,4.

³⁶ Vgl. Wojtyła, a.a.O., 179f: »In der Kontemplation ... wird dem auf die geoffenbarten Wahrheiten konzentrierten Intellekt keinerlei intentionale natürliche Form aktuell vorgestellt, und er erlangt seine vollständige Leere (*vacío*), seine vollkommene psychologische Reinheit. In dieser Reinheit ist also das, dem er anhängt, die unbegrenzte Substanz der geoffenbarten Wahrheiten selbst, denn keinerlei natürliche Form schränkt sie aktuell ein. ... Dies bildet den Höhepunkt an mystischer Erfahrung, die in diesem Leben bei der dunklen Beschaffenheit des Glaubens möglich ist.«

bezüglichkeit: Der Seelengrund des Menschen und seine drei Vermögen sind aufgrund des ungeordneten Strebens zu den Dingen dieser Welt angefüllt mit endlichen Gütern. Die Besorgung dieser Dinge und die Angst, sie zu verlieren, lässt ihn um sich selbst kreisen. Er ist nicht wirklich offen für Gott. Der, der seinen Lebenshunger mit Gott stillen könnte, nährt sich gleichsam nur mit Luft. Aus der verkehrten Selbstbezogenheit heraus führt nur eine schmerzvolle Therapie – ein langer und mühseliger Leidensweg, den Johannes unter dem Aspekt der beiden Nächte, der Sinne und des Geistes, entfaltet und den vielleicht niemand so radikal gegangen ist wie er selbst.

2.4. Die dunkle Nacht

Der Erneuerungsprozess muss alle Dimensionen des Menschlichen umfassen: den Geist und seine Kräfte (Verstand, Gedächtnis und Wille), das Gemüt, die vitalen Bereiche, die Triebe und Begierden. Hierbei steht nicht länger der Glaube allein als Mittel zur Vereinigung zur Debatte, sondern es wirken andere übernatürliche Tugenden mit den Gaben des Heiligen Geistes zusammen. In der dunklen Nacht wird die Seele zur vollkommenen Armut und Entblößung erzogen.

»Und das Dunkel muss solange dauern, bis die durch lange Zeit eingefleischten Ansichten ausgetrieben und zerstört sind, damit an die Stelle des eigenen das göttliche erleuchtende Licht treten kann. Sofern nun die frühere Erkenntniskraft eine der Natur anhaftende ist, müssen die ihr entsprechenden Finsternisse tiefgreifend, erschreckend und höchst qualvoll sein; in den substantiellen Tiefen des Geistes verspürt, scheinen sie die Substanz selbst anzugreifen.«³⁷

»Gott ist nicht vergleichbar mit irgendeinem Geschöpf. Es muss auf alles verzichtet werden, wenn man die reine Vereinigung mit Gott sucht. Der Glaube erlaubt es nicht, Gott durch ein Geschöpf zu ersetzen.«³⁸ Dabei ist es die Liebe, die den Intellekt zu dieser Entsagung bewegt und die zusammen mit dem Glauben wächst. Die Umgestaltung des Menschen geschieht zuerst und vor allem durch die Liebe. Sie ist die eigentlich einende Kraft in der Mystik, denn sie macht den Liebenden dem Geliebten ähnlich. Der Liebe wird jedes genießend-festhaltende Ruhen in einer endlichen Erscheinungsform des Göttlichen verwehrt. Sie wird stattdessen auf das Wesen Gottes selbst hingelenkt.³⁹

In allen drei Büchern des »Aufstieg« spricht Johannes davon, dass der Mensch an nichts hängen soll und sich »aktiv« und in allen Bereichen, im Erkenntnis-, Erinnerungs- und Empfindungsvermögen um das Freiwerden und Leerwerden von allem, was nicht Gott ist, bemühen soll. Das ist die typische Donjuanensische »Aszese«.

»... denn da diese Gleichgestaltung und Gotteinung etwas ist, das nicht dem Sinnenbereich und der Machbarkeit des Menschen ausgeliefert sein kann, muss er sich vollkommen und

³⁷ Vgl. *Dunkle Nacht II* 9,3.

³⁸ Wojtyła, a.a.O., 77.

³⁹ Hans Urs von Balthasar spricht von »nackten Gottheit«; vgl. Balthasar, *Juan de la Cruz*, 491.

freiwillig von allem leermachen, was ihr verfallen kann, sei das von oben oder von unten, ich meine bezüglich seiner Neigung und seines Empfindens, sofern es an ihm liegt. Denn wer möchte es Gott nehmen, mit einem ergebenen, zu nichts gewordenen und frei gewordenen Menschen zu tun, was er möchte?

Doch von allem muss er sich leermachen, so es etwas gäbe, wofür er aufnahmefähig sein kann, derart, dass er sich von den übernatürlichen Dingen immer wie frei gemacht und abgedunkelt halten muss, so viele er auch immer wieder erhalten sollte, so wie der Blinde, indem er sich auf den dunklen Glauben stützt, ihn zum Führer und Licht nimmt.«⁴⁰

Auf die aktiv geläuterte Seele wartet am Ende noch eine passive Reinigung, in der Gott sie von aller versteckten geistlichen Habsucht befreit, indem er ihr in einer letzten schmerzhaften Therapie alle fühlbaren Weisen seiner Gegenwart entzieht.⁴¹ Dunkle Nacht des Geistes meint hier: Die Welt ist der Seele schon entsunken, sie hat nichts mehr, woran sie sich noch haften könnte. Den Geschmack an den vergänglichen Dingen hat sie schon verloren. Nichts Eigenes gibt ihr noch Halt. Und doch zeigt sich Gott noch nicht. Nur der einfache, nackte Glaube bleibt.

»Wenn sie (sc. die Seelenvermögen) rein und leer sind, ist der Hunger und Durst und Sehnsuchtsschmerz des geistigen Sinnes unerträglich ... Und dieses starke Gefühl stellt sich in der Regel gegen Ende der Erleuchtung und Läuterung ... ein, bevor er zur Gotteinung gelangt, wo sie schon zufriedengestellt werden. Denn da die geistige Strebekraft leer und von allem Geschöpflichen ... gereinigt ist ..., ist er auf das Göttliche abgestimmt und hält den Leerraum schon bereit; da ihm aber das Göttliche in der Gotteinung noch nicht mitgeteilt wird, steigert sich das Leiden an dieser Leere und diesem Durst mehr als zum Sterben, zumal wenn durch gelegentliche Einblicke oder Ritzen schon der eine oder andere göttliche Strahl zu ihnen herüberleuchtet, sich ihnen aber nicht mitteilt.«⁴²

Am Ende der Nacht steht aus dem alten Adam der österliche Mensch neu auf, dessen Geist und Leib von den alten Anhänglichkeiten befreit sind, und der ganz Liebe geworden ist, bereit, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen.

2.5. *Das Aufscheinen der Herrlichkeit: Gott in der unio mystica*

Erst am Ende einer tiefgreifenden und erneuernden Umgestaltung, die durch das Zusammenwirken aller drei theologischen Tugenden und ein Leben der Kontemplation bewirkt wird, nach dem Durchschreiten der dunklen Nacht, in der der Glaube ein blindmachender Führer ist, leuchtet in der geistlichen Vereinigung die Herrlich-

⁴⁰ Ebd. II 4,2; vgl. Geistlicher Gesang 1,11: »In jenem Angerührtwerden durch dich und jener Liebesverwundung hast du mich nicht nur aus allen Dingen herausgeholt, indem du mich ihnen entfremdet hast, sondern du hast mich auch aus mir herausgehen lassen ... und mich zu dir hin aufbrechen lassen ... da ich bereits von allem entbunden war, um mich an dich zu binden.«

⁴¹ Vgl. Alois Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Graz 1945, 347: »Ist die Nacht der Sinne bitter und schrecklich, so ist die passive Reinigung des Geistes nach Johannes vom Kreuz unvergleichlich entsetzlicher und qualvoller. Um zur Gottvereinigung zu gelangen, muss der Geist zuerst aus seiner Versklavung an den sinnlichen Teil und aus der Verkrampfung in sein eigenes Ich befreit werden. Erst dann kann er sich in restloser Hingabe zu Gott wenden, um mit Ihm sich zu vereinigen.«

⁴² Lebendige Liebesflamme III 18.

keit Gottes auf, und die Seele genießt unsagbare Freuden.⁴³ Es ist eine überwältigende Erfahrung der Gegenwart Gottes, die der Mensch in der Beschauung machen darf.⁴⁴

»Auf der obersten, letzten Stufe der klaren Schau ... gibt es für die Seele aufgrund ihrer vollen Verähnlichung nichts Verborgenes mehr. ... Dergestalt also erhebt sich die Seele durch die mystische Theologie und die geheime Liebe über alle Geschöpfe und über sich selbst empor bis zu Gott. Denn die Liebe gleicht dem Feuer: immer strebt es nach oben, um sich dem Mittelpunkt seiner Sphäre einzusenken.«⁴⁵

Diese höchste und unvergleichliche Einigung trägt zurecht den Namen »geistliche Vermählung«, denn sie wird durch die verklärte Menschheit des menschengewordenen Wortes vermittelt. Sie bringt die menschliche Seele mit der verklärten menschlichen Natur Christi in Verbindung.⁴⁶ Erst die Menschwerdung Gottes ermöglicht dem Menschen eine Gotteinigung von einer Stärke und Intensität, die jede Vorstellung und jeden Begriff übersteigen.

»Und so bildet sich vorübergehend zwischen Gott und der Menschenseele eine mit der ehelichen Vereinigung und Hingabe vergleichbare gegenseitige Liebe, in der beide gemeinsam die Güter von beiden, nämlich das göttliche Wesen, besitzen, da jeder von beiden sie aufgrund der freiwilligen Selbsthingabe des einen an den anderen in Freiheit besitzt.«⁴⁷

Johannes und mit ihm Therese von Avila betonen, dass diese zeitlichen Erfahrungen der Gegenwart Gottes noch nicht die *visio beatifica* der Seligen sind. Aber, so sagt Johannes, es ist nur ein dünner Schleier⁴⁸, Gottes Antlitz kaum noch verhüllend

⁴³ Vgl. Mager, a.a.O., 378–391; vgl. Edith Stein, a.a.O., 107: »Sie ist ... ein wahrer Aufgang des ewigen Lebens in uns ... kein bloßes Annehmen der gehörten Glaubensbotschaft ..., sondern ein inneres *Berührtwerden* und ein *Erfahren* Gottes, das die Kraft hat, von allen geschaffenen Dingen loszulösen und emporzuheben und zugleich in eine Liebe zu versenken, die ihren Gegenstand nicht kennt.«

⁴⁴ Vgl. Johannes Paul II, *Novo Millennio Ineunte* (2001), Nr. 33 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150): »Es handelt sich in der großen mystischen Tradition der Kirche im Osten wie im Westen um einen Weg, der ganz von der Gnade gehalten ist und dennoch einen starken geistlichen Einsatz verlangt. Er kennt auch schmerzvolle Reinigungen (die »dunkle Nacht«), führt aber in verschiedenen möglichen Wegen zur unsagbaren Freude, die von den Mystikern als »bräutliche Vereinigung« erlebt wurde. Wie kann man an dieser Stelle ... die Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz und der heiligen Theresia von Avila übergehen?«

⁴⁵ Vgl. *Dunkle Nacht* II 20,6; vgl. Edith Stein, a.a.O., 231: »In der bräutlichen Vereinigung umgibt Gott die Seele mit einer Liebe, der sich auch die zärtlichste Mutterliebe nicht vergleichen kann ... Er offenbart ihr seine Geheimnisse und schenkt ihr das süße Wissen der mystischen Theologie, der geheimen Gotteswissenschaft ... Und da Gott alles andere aus ihr entfernt hat, woran das Herz hing, kann sie sich ... rückhaltlos hingeben.«

⁴⁶ Für Teresa ist die höchste Steigerung der innigen Beziehung zu Christus die *unio mystica*. Vgl. Burggraf, a.a.O., 394: »Wenn die Beziehung zu Christus »bräutlich« ist, wird die Gottesbegegnung gnadenhaft zu tiefster Intimität geführt.« Die Brautsymbolik ist bei Teresa der Kontext, in dem die eigene Erfahrung der göttlichen Liebe beschrieben wird.

⁴⁷ *Lebendige Liebesflamme* III 79.

⁴⁸ Vgl. *Aufstieg* II 9,3: »Und so enthält der Glaube ... das göttliche Licht in sich; wenn er durch den Zusammenbruch und das Ende dieses sterblichen Lebens aufhört und zerbricht, wird alsbald die Herrlichkeit und das Licht der Gottheit erscheinen, die er in sich enthielt.« Vgl. ebd. II 3,4–5; II 4,6. Das Bild vom Zerreißen des Schleiers ist ein beliebtes Ausdrucksmittel in der islamischen Mystik. In den Haddiths ist die Rede von 70.000 Schattenschleiern, die den Gottsucher von Gott trennen. Vgl. dazu López-Baralt, *Asedios a lo Indicible*. San Juan de la Cruz canta al éxtasis trasformante, Madrid 1998, 202f.

und in der geläuterten und ganz gottbereiten Seele die Sehnsucht der Liebe entfachend, der Bräutigam möge endlich kommen und auch diesen Schleier noch zerstören.⁴⁹ Und so ist die Donjuanensische Mystik Antizipation und Vorkosten des ewigen Lebens. In seinem letzten Werk, der lebendigen Liebesflamme, schildert er diese Erfahrung des »schon« und »noch nicht« in tief beeindruckender Weise:

»Doch dieses Erwachen, von dem die Menschenseele hier zu verstehen geben will, dass es der Sohn Gottes in ihr vollzieht, gehört aus meiner Sicht zu den erhabensten, die dem Menschen am meisten gut tun. Dieses Erwachen ist nämlich eine Bewegung, die das Wort im Wesenskern der Seele mit ... Hoheit und Herrschaft und Herrlichkeit und ... tiefinnerlicher Zärtlichkeit vollzieht ... Und wenn es auch wahr ist, dass der Mensch hier merkt, dass diese Dinge von Gott unterschieden sind ..., so ist doch die Erkenntnis, dass Gott seinem Wesen nach all diese Dinge in unendlichem Überschwang ist, so groß, dass der Mensch die Dinge besser im Wesen Gottes als in ihnen selbst erkennt. Und das ist die große Beseligung dieses Erwachens: Die Geschöpfe durch Gott zu erkennen, und nicht Gott durch die Geschöpfe.«⁵⁰

3. Erfahrung und Glaube – Ansätze zu einer Verhältnisbestimmung

Der Wille zu einer neuen Unmittelbarkeit der Erfahrung, den wir in der Neuen Religiosität antreffen, und hier besonders die Identifizierung des Göttlichen mit einer erweiterten Selbsterfahrung steht in der Gefahr einer Vergegenständlichung und Verendlichung Gottes. Damit bliebe das religiöse Subjekt aber weiterhin in jener Immanenz gefangen, der es doch entrinnen wollte. Andererseits scheint die Möglichkeit von Gotteserfahrung bei Johannes v. Kreuz reduziert zu sein auf die unklare Schau der Gottheit, die in der dunklen Nacht zuteil wird. Darum will ich zum Schluss einige Leitlinien über die Berechtigung und die Grenzen von Erfahrung angeben.

3.1. Die Berechtigung einer Erfahrung Gottes im Glauben

Sicher hat eine starke Vermoralisierung bzw. Intellektualisierung des Glaubens in der Vergangenheit dazu beigetragen, das Erfahrungsmoment zu nivellieren, so dass es in der Praxis des kirchlichen Glaubens tatsächlich ein gewisses Erfahrungsdefizit gibt. Diejenigen, die Erfahrung suchen, finden sie nicht in dem, wie sie Kirche heute erleben oder wie ihnen Kirche präsentiert wird. Vielleicht ist dies mit ein Grund dafür, dass sich die sogenannte »Neue Religiosität« an den alten Religionsgemeinschaften vorbei ereignet.

Eine Verbegrifflichung des Glaubens hat manchmal zu der Vorstellung geführt, der Glaube bestehe aus einem System von Sätzen und Definitionen, die man sich zu eigen machen könne, um auf diese Weise mit dem Glauben »fertig« zu werden, nachdem man sich den entsprechenden Katalog von Glaubenswahrheiten einmal angeeignet habe. Um dieser Tendenz entgegenzusteuern, muss der Ansatz der Mystik und damit die existentielle und personale Dimension des Glaubens neu zur Geltung gebracht werden. Die »Neue Religiosität« könnte mit all ihren Schattierungen durch

⁴⁹ Vgl. Lebendige Liebesflamme I 1.29.

⁵⁰ Vgl. ebd. IV 4–5.

das Ergründen der Selbsterfahrung und Selbstfindung Wege und Methoden aufweisen, indem sie den Menschen aus der platten Rationalität herausführt und ihm die Öffnung für den Bereich des Transzendenten ermöglicht.

Wenn man danach fragt, wie Glaube und Erfahrung zu vermitteln sind, wäre m. E. zu betonen, dass der Mensch als sinnhaftes, leib-geistiges Wesen sich mit allen seinen Dimensionen für die Wirklichkeit Gottes öffnen kann. Der Grund dafür ist schöpfungstheologisch die innerste Gegenwart Gottes in allem Geschaffenen, die Augustinus mit dem »*Deus intimior intimo mei*« (»Gott ist mir innerlich als ich mir selbst innerlich bin«) ausgedrückt hat. Diese Gegenwärtigkeit Gottes erfährt im Menschen durch die Gnade als Teilhabe am eigenen Leben Gottes noch einmal eine ungeheure Aufsteigerung. Das durch den Glauben inaugurierte Leben Gottes, das wir durch die Gnade bereits anfanghaft besitzen, kann dem Menschen nicht gänzlich unzugänglich bleiben. Der Glaube vereinigt den Menschen nicht so sehr durch das Aufstellen von geoffenbarten Wahrheiten mit Gott – obwohl diese nicht unwichtig sind –, sondern drückt das, was Gott ist, auf eher experimentelle Weise in den geistigen Grundvollzügen des Menschen aus: Glaube ist Ringen und Streiten mit dem lebendigen Gott, ist Leidenschaft und Liebe, die intensive Suche nach unserem Ursprung und Ziel. Er ist ein überaus existentielles, die ganze Person in Anspruch nehmendes, ihren Selbsteinsatz forderndes Geschehen. Sichtbar wird dies ja in den Heiligen. Wie gerade ein Johannes v. Kreuz lehrt, besitzt das Gewahren Gottes die sinnhafte Komponente der Erfahrung von Leere, Wüste, Ausgeräumtsein u. Ä.

Angesichts der Vielschichtigkeit und Ungeklärtheit des Erfahrungsbegriffs⁵¹ muss aber auch bestimmt werden, was denn in der Mystik unter »Erfahrung« verstanden werden soll. Dazu mein Vorschlag: *Erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis ist das aus einem intensiven Glaubensleben erwachsende Innewerden der bewusstseins-transzendenten, d.h. nicht mit Bewusstseinsakten identisch werdenden Wirklichkeit Gottes, der sich im Wort und im Heiligen Geist so mitteilt, dass er die geistigen und geistig-sinnlichen Grundvermögen des Menschen mit seinem Leben erfüllt.*⁵²

Legt man einen solchen, nicht auf die bloße »Empirie« eingeeengten Erfahrungsbegriff an, kann man sehr wohl sagen: Es gibt eine vernehmbare Gegenwärtigkeit Gottes in der personalen Mitte des Menschen, in der die geistigen und sinnlichen Grundkräfte vereinigt sind.⁵³ Diese Erfahrung kann sich aber immer nur aus einem

⁵¹ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965, 329.

⁵² Ich lehne mich hier an die ältere Definition von Mystik als »*cognitio Dei experimentalis*« an. Wir finden im Mittelalter die *experientia* in der unmittelbaren Selbstwahrnehmung der Seele, der *cognitio experimentalis*, die z. B. Bonaventura subtil beschreibt. Vgl. ders., *Sent.* III, d. 23, q. 5 (III, 505).

⁵³ Die übernatürlichen Wirkungen des Gnadenlebens (äußere und innere Visionen, Auditionen, intellektuelle Erscheinungen) werden im allgemeinen von den Mystikern als weniger wichtig eingestuft als die Grunderfahrung der Vereinigung mit Gott. Hierin sehen sie die primäre göttliche Einwirkung, die dann stattfinden wird, wenn der Mensch gnadenhaft Gott »berührt«. Dieses Angerührtsein von Gott gehört in die innerste Intimität des Menschen. Der eigentliche »Ort« des Gnadengeschehens liegt tiefer als das sinnliche Erkenntnisvermögen. Es hinterlässt aber ein Echo in den sinnlich-geistigen Vermögen, in denen es »erlebbar« wird. Solches Erleben ist damit aber immer mitbestimmt von allen anderen Voraussetzungen, die im Visionär gegeben sind: Religiöse Erziehung, Gespräche, Begegnungen und Lektüren. Vgl. dazu Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*. Zur Mystik der Transzendenzerfahrung, Freiburg/Basel/Wien 1989, 59f.

lebendigen Glauben heraus, der wurzelhaft mit der Liebe verbunden ist, einstellen. Gerade die Liebe als freie Selbstübergabe an eine andere Person drängt ja auf Vereinigung und besitzt darum im psychologischen Sinn die größere Einigungskraft. Die breite Tradition christlicher Mystik hat in diesem Zusammenhang immer wieder auf die Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes hingewiesen, die sich auf der Höhe des Glaubenslebens entfalten und die eine affektive und quasi experimentelle Wahrnehmung der Zugewandtheit Gottes ermöglichen.⁵⁴

3.2. Die Grenzen der Erfahrbarkeit

Wenn man den Glauben auf das Erfahrbare an Gott zurücknimmt, steht man in der Gefahr, Gott zu einem Gegenstand der kategorialen Welterfahrung, der Empirie zu machen und das, was »Gnade« heißt, zu naturalisieren.⁵⁵ Aber damit macht man Gott zu klein. Gott selbst in seiner unendlichen Transzendenz tritt nicht ohne Weiteres in unseren Erfahrungshorizont ein.

Alle »mystischen Phänomene«, zu denen die »Bewusstseinsweiterung«, parapsychologische und ähnliche Erfahrungen gehören, nicht eigentlich dasjenige sind, was Gottesmystik im Wesen besagt, dass es nämlich aufgrund eines Geschenkes der Gnade und liebenden Intention des Willens zu einer Verähnlichung mit Gott kommt, die auch den Namen »Einswerdung« hat.

Innerhalb der zuerst skizzierten Richtung kommt es meistens zu vorschnellen Identifizierungen zwischen dem erfahrbaren Grund des Selbst und der absoluten Wirklichkeit des Göttlichen.⁵⁶ Damit korrespondiert ein starkes Vertrauen in meditative, ganzheitliche, psychologische oder okkulte Methoden, mit deren Hilfe es ins Können des einzelnen gestellt wird, Gotteserfahrungen herbeizuführen. Man möchte Gottes Transzendenz durchbrechen und das Göttliche in den Bereich menschlichen Könnens einbringen. In einer Mystik, die sich als Antwort auf die freie Selbsterschließung Gottes in der Offenbarung versteht, können Methoden hilfreich sein, doch ist die stufenweise Entfaltung des Glaubenslebens keine Methode. Und die Initiative muss immer in der Liebe Gottes liegen. Dies hat seinen letzten Grund in der totalen Unverfügbarkeit Gottes, der uns als unumgreifbares Geheimnis gegenübertritt.

Die Neue Religiosität neigt dazu, das letzte Geheimnis vom Menschen mittels Einsicht oder Erfahrung gnostisch zu »umarmen« und mit einem immer schon mit uns versöhnten Gott auch die Freiheit Gottes zu vereinnahmen. Erst dort, wo mit der Freiheit der Selbstzuwendung Gottes und das heißt mit dem Moment des »Geschenkterhaltens« von Gnade gerechnet wird, das ein Ergreifen und eine Bemächtigung ausschließt, hat der christliche Mystiker ein Kriterium dafür, dass er tatsächlich auch den wahren Gott und nicht nur ein erweitertes Selbst erreicht.

⁵⁴ Vgl. Thomas v. Aquin, In I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 sol; vgl. Aufstieg II 29,6.

⁵⁵ Vgl. Karl Rahner, Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1967, 209–236.

⁵⁶ Man könnte hier in Anlehnung an Karl Rahner den Begriff der »Selbst-Mystik« verwenden. Vgl. ders., Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht, in: Schriften zur Theologie, Bd. 13, Einsiedeln/Köln/Zürich 1978, 207–225.

Die mystische Erfahrung einer Einheit mit dem Ganzen stößt auch für den an eine Grenze, der mit der Personalität Gottes rechnet, die der Ermöglichungsgrund der eigenen, menschlichen Personalität ist. Das Christentum stellt das Individuum in den unbedingten Horizont des personalen Anspruchs Gottes und behauptet, dass sich die individuelle Subjektivität allein vom Absoluten her konstituiert. Darum vermag sie sich auch erst in ihrer radikalen Selbsttranszendenz in das göttliche Geheimnis hinein vollkommen zu realisieren.

3.3. Die Vereinigung mit Gott im Wort

Eine Reflexion über die Möglichkeit von Gotteserfahrung muss auch Ansätze zur Unterscheidung zwischen einer Mystik des »Wortlosen« und einer des sich ins Wort hinein aussagenden Gottes der Offenbarung beinhalten.

Auszugehen wäre von der Selbstmitteilung Gottes in der Offenbarung, die es dem Menschen möglich macht, sich für die je größere Wirklichkeit Gottes immer mehr zu öffnen. Der Glaube an den trinitarischen Gott der Liebe, der uns durch geschichtliche Selbstoffenbarung seinen Heilsplan bekanntmacht, kann nicht einfach aus der Erfahrung deduziert werden. Es wäre eine Verkürzung, wollte man nur das als wirklich ansehen und als wahr gelten lassen, was man selbst erfahren hat.

Von einem genuin offenbarungstheologischen Ansatz aus muss als Unterscheidungskriterium festgehalten werden: Der Glaube und damit die Erkenntnis Gottes ist nicht außerhalb des menschengewordenen Wortes zu gewinnen.⁵⁷ In diesem Sinne könnte man das Wort des Johannes v. Kreuz vom »Sohn Gottes, der sich der Seele im Glauben mitteilt«⁵⁸ für ein personales Verständnis von Glaubenserfahrung fruchtbar machen: Das Licht, das aus dem Wort kommt und an dem der Glaubende teilhat, lässt den menschlichen Geist in diesem Leben die Wirklichkeit der Glaubenswahrheiten erlangen. Diese Wirklichkeit ist aber eine personale. Die Entsprechung der verschiedenen Glaubenswahrheiten zur absoluten und wesenhaften Fülle Gottes kann nur so verstanden werden, dass Gott selbst diese setzt, bestimmt und allzumal in sich vereint.⁵⁹

⁵⁷ Für Johannes v. Kreuz, der davon spricht, dass »der Sohn Gottes sich der Seele im Glauben mitteilt«, ist dies ganz klar, obwohl die Rede von der ganz unbestimmten und allgemeinen Gotteserkenntnis zu der Vermutung Anlass geben könnte, wir bekämen es im Glauben sozusagen mit der »nackten Gottheit« zu tun, losgelöst von jedem trinitarischen Bezug. Dies ist aber nicht der Fall.

»Fides ex auditu« meint gerade, einen Anschluss zu finden an die Selbstaussage Gottes in seinem Wort, das der Sohn ist. Es reicht nicht, wenn der Mensch sich die einzelnen geoffenbarten Wahrheiten intellektuell aneignet. Er muss mit der Person des Wortes, wie sie in der Menschwerdung in die Geschichte eintritt, personal vereint werden und so in gewisser Weise in die Erkenntnis eingehen, die Gott von sich selbst hat und die er in diesem Wort ausdrückt. Glaube, der wesentlich verstanden wird als Teilhabe am Licht der Gotteserkenntnis, bewirkt, dass der Mensch sich mit seinen geistigen Grundvollzügen glaubend, hoffend und liebend unter dem Antrieb des Heiligen Geistes auf Gott bezieht und so eins mit ihm wird.

⁵⁸ Vgl. Aufstieg II 29,6.

⁵⁹ Der leuchtende Körper verdankt seine ganze Sichtbarkeit dem Licht der Sonne. Das vielfältige Spiel der Farben, das uns einen Eindruck vom Licht gibt, ist zugleich schon eine Eingrenzung, Aufteilung und Fixierung dieses Lichts. Klassisches Beispiel ist das Licht des Sonnenstrahls, der die Luft durchdringt. Vgl. ebd. II 14,9.

3.4. Eine Synthese

Zum Schluss soll kurz in einigen Thesen festgehalten werden, was dem durchgeführten Vergleich zu Folge bei der Rede von der »Erfahrbarkeit« Gottes beachtet werden muss:

- Dass der Mensch wirklich in Beziehung zum transzendenten Gott tritt und nicht bei sich selbst stehen bleibt, ist nur garantiert, wenn man innerhalb der Logik einer negativen Theologie bleibt, die vorschnelle Identifizierungen von gegenständlicher Erfahrung und dem Göttlichen meidet.
- Wer den Glauben als liebende Übereignung an den Mitteilungswillen Gottes ernst nimmt, für den wird sich alles, was von Gottes Eigenschaften, Gnadenwirkungen, Mitteilungen erfahrbar wird, alle spürbare Vereinigung mit ihm, immer nur innerhalb der Grenzen des *dunklen Glaubens* vollziehen.⁶⁰
- Die *Pointe in der Unterscheidung* wie überhaupt des christlichen Glaubensbegriffs scheint mir die zu sein: – Gott wird da, wo Freiheit ins Spiel kommt, als unergründliches Mysterium erfahren, das sich nicht ausloten lässt. Mysterien, mit denen es der Glaube zu tun hat, sind dadurch gekennzeichnet, dass ihrem Inhalt keine adäquate Erfahrung entspricht. Der Glaube gibt Antwort auf ein prinzipielles Erfahrungsdefizit des pilgernden Menschen, jedoch ohne dieses Defizit zu beheben. Darum verweist der Glaube uns auf die Feier von Mysterien, auf Kult, Symbol, Ritus.
- Dass sich in der christlichen Mystik bei aller Erfahrung der Einswerdung in der *unio mystica* immer zwei Personen gegenüberstehen. Dies liegt daran, dass der andere in seiner personalen Freiheit nicht in mein Kategoriengefüge eingehen kann. Er muss sich mir erschließen und mitteilen. Ich kann seiner nicht durch meine Erfahrung einfach habhaft werden. Der Glaube ist eine Hinordnung auf eine andere personale Wirklichkeit, die inkommensurabel bleibt. Weil der Gegenstand der transpersonalen Erfahrung (etwa bei Wilber) dies nicht mehr ist, kann er komplett in der eigenen Erfahrung aufgehen.
- Dass »Gottes Geist ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist« verweist auf eine neue Form der Selbstüberantwortung an Gott, die dem Gläubigen von Gott selbst her möglich und in der das personale Gegenübersein nicht aufgehoben ist. Es geht um eine *Mystik der Liebe*. Dies bedeutet aber, dass das liebende Du nicht vom Anderen vereinnahmt wird. In solcher Mystik verschmilzt die menschliche Person nicht mit einem anderen Du oder mit einem transpersonalen

⁶⁰ Vgl. Karl Rahner, *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Einsiedeln/Köln/Zürich 1975, 428–438, 432: »Mystische Erfahrung kann den Bereich des ›Glaubens‹ und der dort gegebenen Erfahrung des Geistes Gottes nicht hinter sich lassen mittels einer neuen Erfahrung, die nicht mehr Glaube wäre. Vielmehr ist Mystik nur innerhalb des normalen Rahmens von Gnade und Glaube zu konzipieren.«

Grund.⁶¹ Wer auf dem Glaubensweg voranschreitet, wird aber notwendig seine Erfahrungen im Glauben machen. Darum wird der Christ von morgen, wie Karl Rahner einmal sagte, ein Mystiker sein einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.⁶²

⁶¹ Vgl. Bernhard Fraling, *Aufhebung aller Pluralität? Zu einem Buch von Willigis Jäger*, in: *GeistL* 3 (1999) 225–228, hier 226: »Die Frage bleibt, ob das letzte Geheimnis von Kosmos und Welt, von Schöpfung und Geschichte, die Wirklichkeit personale sich zuwendender Liebe ist, ... dann ist das grundlegende Paradigma von Mystik die personale Liebeseinigung, die die Distanz nicht aufhebt, sondern gerade erst voll erleben lässt.«

⁶² Vgl. Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, Einsiedeln/Köln/Zürich 1966, 11–31, hier 22.

Dynamik und Stabilität des Gottesbildes im Menschen nach Thomas von Aquin*

Von Elisabeth Reinhardt, Pamplona

Das biblische Thema des Gottesbildes im Menschen zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte christliche Anthropologie, von der griechischen und lateinischen Patristik das Mittelalter hindurch bis zum zweiten Vatikanischen Konzil, es ist eine Konstante in der Lehre Johannes Pauls II. und interessiert weiterhin die Theologen.¹ Abgesehen von einigen Meinungsverschiedenheiten über einzelne Aspekte wird dieses biblische Thema von der Theologie allgemein akzeptiert und ist daher in gewissem Sinn zeitlos. Deshalb ist es möglich, auf Beiträge einer beliebigen Zeitspanne zurückzugreifen, wobei das Mittelalter nicht auszuschließen ist; ganz im Gegenteil, das Thema ist praktisch immer präsent, wenn vom Menschen die Rede ist. Im Folgenden soll das Gottesbild im Menschen bei Thomas von Aquin beleuchtet werden, und zwar in seinen dynamischen Aspekten im Zusammenhang mit dem Ruf zur Vollkommenheit.

1. Die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit in der thomasischen Theologie

Zunächst lässt sich die Frage nach der Bedeutung der biblischen Aussage über das Bild Gottes im Menschen (Gen 1, 26–27) von außen her durch die Häufigkeit des Zitates in den Werken des Thomas von Aquin messen, und in einem zweiten Schritt die Stellung der Gottebenbildlichkeit von innen her oder von der gedanklichen Struktur seines systematischen Hauptwerkes, der *Summa Theologiae* aus beleuchten.

Meistens erscheint das Bibelwort im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen und der Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott, einige Male in einem trinitarischen Kontext und vereinzelt in der Christologie sowie in der Sittenlehre.²

* Der Text wurde für die »Colloquia Mediaevalia«, 16.–17. September 2001 in Olsztyn (Polen) eingereicht.

¹ Siehe dazu, den Artikel »Gottebenbildlichkeit«, III. von Leo Scheffczyk, ³LThK, 4, 874–875, vom theologisch-dogmatischen Standpunkt her, sowie den ausführlichen Artikel »Bild Gottes«, TRE, 6, 491–515, in dem auch näher auf die jüdische Tradition und auf das reformatorische Denken eingegangen wird.

² Von 31 Stellen, erscheint das Zitat 16 mal im Kontext der Erschaffung des Menschen und einmal in Bezug auf die göttliche Vorsehung; 6 mal bezüglich der Gottähnlichkeit der Geschöpfe; 4 mal im Zusammenhang mit der Trinität und auch 4 mal in der Sittenlehre. Zur Besprechung der verschiedenen Zitate, siehe Elisabeth Reinhardt, *La »imago creationis« en Santo Tomás*, Diss. (pro manuscripto), Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona 1977, S. 45–75.

Bezüglich des Wesens und der Attribute Gottes wird der Genesis-Text im Sinn des Exemplarismus und der Analogie zitiert. Interessant ist, dass an einer Stelle wo von der Gottähnlichkeit der Geschöpfe im allgemeinen die Rede ist, Gen 1,26–27 und 1 Joh 3,2 als *auctoritates* kommentarlos nebeneinander gestellt sind,³ was zweifellos den Höhepunkt der Gottähnlichkeit eines irdischen Geschöpfes bedeutet und zugleich Ursprung und Endziel des Gottesbildes im Menschen. Im Plural des Genesis-Zitats sieht Thomas eine trinitarische Referenz: als Offenbarung der Trinität und als Hinweis darauf, dass der Mensch ein Geschöpf des einen und dreieinigen Gottes ist. Der Mensch ist der Seele nach Bild Gottes. In diesem Zusammenhang erscheint mehrmals der augustinische Gedanke der Analogie zwischen der Triade in der menschlichen Seele und dem dreieinigen Gott. Was den Menschen als Geschöpf betrifft, wird mit Hilfe des Zitats darauf hingewiesen, dass die Seele jedes Menschen direkt von Gott geschaffen wird und dass die Gottebenbildlichkeit beiden Geschlechtern zusteht. In christologischer Beziehung besagt das Zitat, dass der Gottessohn ein vollkommenes Abbild des Vaters ist, während der Mensch ein unvollkommenes Bild Gottes ist und deshalb die Schrift den Ausdruck *ad imaginem Dei* gebraucht. In der Sittenlehre bezieht sich das Genesis-Zitat auf die naturbedingte Würde des Menschen, die auch seine Stellung in der gesamten Schöpfung bestimmt und ein geordnetes Streben des Menschen nach Gottähnlichkeit, also innerhalb der gottgegebenen Ordnung, empfiehlt.

Methodologisch gesehen, nimmt das Genesis-Zitat eine bedeutende Stellung in der theologischen Argumentation des Thomas ein: häufig wird es als *auctoritas* für die Realität des Gottesbildes im Menschen verwendet und mehrmals verbürgt es den trinitarischen Sinn oder verstärkt eine vorher angeführte Behauptung. Im Ganzen gesehen ist der Text von entscheidendem Gewicht und von bedeutender theologischer Tiefe.

Dieser erste Blick auf die Zitatstellen bringt also sowohl die inhaltliche als auch die methodologische Bedeutung des Schriftwortes in der thomasischen Theologie zu Tage.

Systematisch wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen im ersten Teil der *Summa Theologiae* behandelt. Der Traktat *De homine* (QQ. 75–102) zielt von Anfang an auf die Gottebenbildlichkeit hin und gipfelt in der Erschaffung des Menschen (QQ. 90–92), deren Ziel und Vollendung die *imago Dei* ist.⁴ Die darauffolgenden Themen (QQ. 90–92) beschreiben den Urstand, in dem die ersten Menschen erschaffen wurden; der Sündenfall dagegen findet sich erst im moralischen Teil der *Summa* (I-II, 81 und II-II, 162–163).

³ STh I 4, 3 s.c.

⁴ In der Einleitung zur Q. 93 heißt es: »De fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.« Eine spezielle Abhandlung über das Ziel und die Vollendung findet sich im Schöpfungs-traktat nur beim Menschen, durch seine besondere Geist-Körper-Konstitution und seine Hinordnung auf Gott als Endziel, das er durch sein freies Handeln erreichen soll, cf. Elisabeth Reinhardt, *La »imago creationis« en Santo Tomás*, cit., S. 29–33.

Der Ort der Q. 93 deutet an, dass die *imago Dei* und die *similitudo* den Menschen konstitutiv bestimmen, sowohl natürlich als auch übernatürlich. Wenn die Gottebenbildlichkeit hier statisch betrachtet ist, so in anderen Teilen der *Summa* dynamisch, wie aus dem Prolog der *Prima Secundae* zu ersehen ist, auf den wir später eingehen werden. Im ersten Teil wird die konstitutive Bildbeziehung *exemplar* und *exemplatum* dargestellt, während im zweiten Teil diese Beziehung aus der Perspektive des handelnden Menschen gedacht ist. Gott ist hier als Endziel zugegen, während das freie Handeln des Menschen als Vervollkommnung und Bewegung zu Gott (*motus rationalis creaturae in Deum*) das Hauptthema ist. Diese Vervollkommnung gipfelt in der *visio beata*.

In der gedanklichen Struktur der *Summa Theologiae* spielt die Gottebenbildlichkeit des Menschen eine nicht auf den ersten Blick erkennbare Rolle. Wilhelm Metz hat vor kurzem darauf hingewiesen, wie weit dieser Gedanke dem Aquinaten in seiner theologischen Gesamtschau und daher im Plan der *Summa* präsent war. Demnach betrifft der Exemplarismus der thomasischen Gesamtschau nicht nur die Theologie epistemologisch als subalterne Wissenschaft der *scientia Dei et beatorum*, sondern auch inhaltlich in der Artikulation der offenbarten Wahrheit: nämlich der Mensch als Gottes Ebenbild hat unter den irdischen Geschöpfen eine besondere Beziehung zu Gott, ist dynamisch auch in seinem Tun dem Schöpfer ähnlich und in Freiheit auf ihn hingeordnet, während sein Weg durch die Menschheit Christi vorgezeichnet ist und durch Christus, den Gott-Menschen und Erlöser, seinen Sinn erhält. Die Bedeutung der Bildbeziehung erscheint daher im gesamten Plan des thomasischen Hauptwerkes, jedoch nicht in abstrakter Weise, sondern in einer heilsgeschichtlichen Perspektive.⁵ Der zweite Teil ist teleologisch ausgerichtet, nämlich das Endziel und die dynamischen Prinzipien – Gnade und Tugenden –, um es zu erreichen; Tugenden, die es nur im wahren Sinn sind, wenn sie von der *caritas* belebt sind.⁶

2. Das dreifache Gottesbild im Menschen

Was den Begriff *imago* betrifft, geht Thomas von der Definition des Hilarius aus: »*imago est species indifferens eius rei ad quam imaginatur*«⁷, die er an verschiedenen Stellen philosophisch und theologisch vertieft, sodass sich ein ziemlich exakter Begriff der *imago* bei Thomas erarbeiten lässt. Hier sollen nur die grundlegenden

⁵ Cf. Wilhelm Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, S. 16–32. Metz hat das Ergebnis seiner Analyse dann in prägnanter Weise so formuliert: »Bestimmung der beiden *relata exemplar* und *imago* (*Prima Pars*). Darstellung ihrer *relatio* selbst, als Bewegung der *imago* auf ihr *exemplar* hin (*Secunda Pars*). Aufhebung der *relatio* in die Identität von *exemplar* und *imago* – in der Konkretion Christi –, welche Identität die Bewegung der *imago* als eine ihr letztes Ziel erreichende, im ganzen erst stiftet (*Tertia Pars*)«: *ibid.* S. 33.

⁶ Cf. Wilhelm Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, *cit.*, S. 22–25.

⁷ *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium*, PL 10, 490B.

Merkmale dieses Bildbegriffes erfasst werden.⁸ Vorbedingung ist die spezifische Ähnlichkeit zwischen *exemplatum* und *exemplar* oder wenigstens gemäß eines nahen und ausdrücklichen Zeichens der Gattung, wie es bei Körperwesen die Figur ist. Wenn das *exemplatum* gleicher Natur mit dem *exemplar* ist, so ist das Bild vollkommen, wie in der Trinität der Sohn Abbild des Vaters ist; wenn nicht, so ist es ein unvollkommenes Bild – *ad imaginem* –, wie es beim kreatürlichen Bild Gottes (Engel und Mensch) der Fall ist. Da das Bild etwas *ex alio expressum* ist, basiert es auf einer kausalen Relation, die gleichzeitig Wirkursache, vorbildliche Ursache und Zweckursache ist. Diese Relation befindet sich sachlich (*relatio realis*) im Geschöpf als konstitutive Abhängigkeit vom Schöpfer, und gedanklich (*relatio secundum rationem*) in Gott.

Die spezifische Ähnlichkeit mit Gott, gemäß einer *species indifferens*, besteht in der Geistnatur, denn diese ist die »letzte Differenz« in der gestuften Gottähnlichkeit der Geschöpfe. Der Engel ist durch seine reine Geistnatur ein vollkommenes geschöpfliches Bild Gottes, der Mensch dagegen ist in seiner Ganzheit Bild Gottes wegen seiner Geistseele, durch die er an der Geistnatur Gottes teilnimmt. Die rein körperlichen Geschöpfe weisen nur eine Spur Gottes auf (*vestigium*). Jedoch seiner Geist-Körper-Natur zufolge ist der Mensch als ganzer Gottes Ebenbild: obwohl dieses an sich der Geistnatur entspricht, betrifft es durch die substantielle Einheit den ganzen Menschen als Person. Dieser ontologische Stützpunkt führt Thomas zu der Schlussfolgerung, dass der Mensch in seiner Ganzheit als Geist-Körper-Wesen Gott ähnlicher – da vollkommener – ist als nur die Geistseele allein und sieht in der übernatürlichen Gabe der Unsterblichkeit des Leibes einen Kongruenzgrund natürlicher Art.⁹

Der Mensch ist Ebenbild Gottes sowohl im Sinn der Wesenseinheit als auch der drei göttlichen Personen, gemäß der augustinischen Trinitätslehre, die Thomas aufnimmt. In der Trinität ist der Sohn als vollkommenes Abbild des Vaters die *Imago*, doch ist er zugleich das Urbild (*exemplar*) der gesamten Schöpfung, statisch und dynamisch gesehen, denn »omnia per Ipsum facta sunt« (Joh 1,3). Deshalb lässt sich die Beziehung des Menschen zur zweiten Person der Trinität anhand der thomasischen Texte – wenn auch nicht wörtlich bei Thomas – etwa so ausdrücken: *homo ad imaginem per Verbum, qui est Filius et Imago Patris*. Diese Beziehung beinhaltet eine besondere Affinität des Menschen zum Gottessohn, in sofern er die menschliche Natur angenommen hat, die als solche *capax Dei* ist.¹⁰

Das Bild Gottes im Menschen ist durch die bereits erwähnte kausale Beziehung auf ihn hingeeordnet und zwar in dreifacher Weise: von der Natur her¹¹ besteht es in

⁸ Cf. Elisabeth Reinhardt, *La imagen de Dios en el hombre: La »imago creationis« según Santo Tomás de Aquino*, Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia, IX, Eunsa, Pamplona 1985, S. 379–466. Die nachfolgenden Ausführungen gehen auf diese Studie zurück und werden deshalb nicht einzeln belegt.

⁹ Cf. *ibid.*, S. 443–445.

¹⁰ Cf. Elisabeth Reinhardt, *El Verbo-Imagen y la asunción de la naturaleza humana, creada »ad imaginem Dei«, en la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, in: *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1992, 627–635.

¹¹ Hiermit ist nicht die hypothetische *natura pura* gemeint, sondern die geschichtlich reale, sei es vor oder nach dem Sündenfall, wenn auch qualitativ verschieden.

der »aptitudo naturalis ad intelligendum et amandum Deum«: »et haec est ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus«; auf übernatürlicher Ebene, »secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte«; und schließlich, ebenfalls auf übernatürlicher Basis, wenn der Mensch sein Ziel endgültig erreicht hat: »Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae«. Auf diese drei Stufen wendet Thomas die aus der *Glossa Ordinaria* stammende Formel: [*imago*] *creationis, recreationis et similitudinis* an. Die Grundstufe der *imago* findet sich in allen Menschen, die zweite Stufe in den Gerechten, die dritte nur in den Seligen.¹²

Diese Dreigliederung ist grundlegend für die statische wie auch für die dynamische Betrachtung des Gottesbildes im Menschen. Sie deutet gleichzeitig auf die Bedeutung des menschlichen Handelns hin, denn alle drei Stufen der *imago* sind auf das Tun, und zwar Erkennen und Lieben, ausgerichtet, wobei Gott das Objekt oder Ziel ist. Dieses gottbezogene Handeln vollzieht sich auf verschiedener Basis, nämlich auf natürlicher und auf übernatürlicher Ebene.

Durch die *imago creationis* ist jeder Mensch zur Gnade und zur ewigen Seligkeit befähigt (*capax gratiae, capax beatæ cognitionis*); allerdings eine Fähigkeit, die weder ein Recht beinhaltet noch die Möglichkeit, aus eigener Kraft auf die übernatürliche Ebene zu gelangen, denn diese Erhebung kann nur Gott vollziehen auf der Basis der *potentia oboedientialis*.

Während die *imago creationis* zur Natur des Menschen gehört und daher permanent ist, kann die *imago recreationis* oder das Gnadenleben aus eigener Schuld verloren werden, doch die zum kreatürlichen Bild gehörende Eignung zur Gnade (*habilitas ad gratiam*) ermöglicht das Wiedergewinnen des übernatürlichen Lebens. Die *imago creationis* beinhaltet auch die Befähigung zur Gotteskindschaft, ja sogar behauptet Thomas von Aquin, dass der Mensch durch das kreatürliche Gottesbild eine gewisse, wenn auch sehr unvollkommene Gotteskindschaft besitzt und in diesem Sinn *filius creatione* ist.¹³ Auf die Wechselbeziehung der drei Stufen wird später, im Zusammenhang mit den dynamischen Aspekten, eingegangen.

3. Der Ruf zur Vervollkommnung

Setzt die Gottebenbildlichkeit eine persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch voraus? In der Beschreibung der *imago* ist diese Beziehung zumindest im-

¹² Cf. STh I, 93, 4 c. Allerdings wird diese Dreiteilung nach der *Glossa Ordinaria* erst in der *Summa Theologiae* und in den zur selben Zeit entstandenen Schriften verwendet. Im Sentenzenkommentar (I Sent d.3, q.5, L.2), zum Beispiel, wird die *imago creationis* als Ähnlichkeit der göttlichen Geistnatur verstanden, während die *imago similitudinis* auf die Analogie der Potenzen der Seele zur Trinität der Personen angewandt wird; die *imago recreationis* dagegen besteht in unverdienten Anlagen und Gott wird durch die menschlichen Akte nachgeahmt.

¹³ Cf. Elisabeth Reinhardt, »Hijos de Dios por creación« e »hijos de Dios por adopción«, según Tomás de Aquino, in: José Luis Illanes et al. (eds.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, XX Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, S. 581–593.

plizit vorhanden, denn sonst könnte man wohl nicht von einem trinitarischen Bild noch von einer Gotteskindschaft, noch von der ewigen Seligkeit als Ziel sprechen. Aber hat ein persönlicher Ruf Gottes an jeden Menschen stattgefunden, dem zu Folge das Bild Gottes im Menschen zu seiner Fülle gelangen soll? Die Beantwortung dieser Frage führt notwendigerweise zur Prädestination und zur Heilsökonomie. Doch stehen diese Wahrheiten bei Thomas im Zusammenhang mit dem Bild Gottes im Menschen?

Die kompletteste Darstellung dieser Zusammenhänge findet sich im Kommentar zum Römerbrief (Rm 8, 28–32), wo Thomas ausführt wie denen, die Gott lieben alles zum Guten gereicht.¹⁴ Sowohl der Umfang des von Gott erwiesenen Guten (*omnia*) als auch die Beziehung selbst (*diligentibus Deum*) ist von der Liebe bestimmt. Seitens des Menschen ist es die Liebe zu Gott, die letzten Endes Gabe des im Menschen wohnenden Heiligen Geistes ist, der ihm den rechten Weg weist; die Antwort Gottes auf das Ja-Sagen des Menschen zu diesem Ansporn des Heiligen Geistes ist wiederum die Liebe. Seitens Gottes ist die Prädestination der Erwählten gegeben, die ebenfalls und von Anfang an in der Liebe gegründet.¹⁵

Die Prädestination ist den Worten des Römerbriefes gemäß christologisch orientiert und, wie Thomas klarstellt, nicht etwa durch die von Gott vorhergesehenen Verdienste des Menschen bedingt: die Christusähnlichkeit (*conformes fieri imagini Filii sui*) ist nicht Vorbedingung, sondern Ziel und Wirkung der Prädestination. Gemäß Eph 1,5 (»Praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei«) besteht diese Ähnlichkeit oder *conformitas* in der Adoption als Kinder Gottes, und zwar durch die Teilnahme am Erbe und am Glanz des Gottessohnes, denn indem er die Heiligen mit dem Licht der Gnade erleuchtet, gleicht er sie an sich an.¹⁶

Diese Ähnlichkeit wird von Thomas noch näher bestimmt. Es handelt sich nicht nur um eine äußere, sozusagen objektive Angleichung, sondern auch um eine innere Ähnlichkeit: dem Bild des Sohnes ähnlich, der selbst *Imago invisibilis Dei* ist, also als Apposition verstanden; und dem Sohn ähnlich dadurch, dass wir sein Bild in uns tragen, also in einem transitiven Sinn. Die Prädestination bewirkt die Gotteskindschaft durch den Sohn Gottes und in ihm. Thomas stellt hier einen Vergleich neoplatonischen Einschlags auf: wie Gott nicht nur selbst gut, sondern Urheber alles Guten ist, so wollte auch der Sohn als Erstgeborener unter vielen Brüdern ihnen seine

¹⁴ *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*, c. VIII, lect. VI, Marietti, 695–714. (Im Folgenden als *Ad Rom* zitiert). Dieser Kommentar stammt sehr wahrscheinlich aus dem zweiten Lehraufenthalt des Thomas in Paris, also aus den Jahren 1269–1272, cf. James A. Weisheipl, *Friar Thomas d' Aquino*, Blackwell, Oxford 1975, S. 372–373. Nach dem neuesten Stand der Forschung ist noch nicht entschieden, ob der ganze Römerbriefkommentar eine *Expositio*, also ein von Thomas überarbeiteter Text ist: die Herausgeber der *Editio leonina* dieses Kommentars vertreten die Ansicht, dass ein Teil (Kap. 1–8) eine *Expositio* und der Rest eine *Reportatio* Reginalds von Piperno ist; dagegen meinen andere Forscher, die sich an den offiziellen Katalog von 1319 halten, dass der ganze Text eine *Expositio* ist. Was den Zeitpunkt des Lehrvortrags dieses Textes betrifft, ist sich die Forschung ebenfalls nicht einig: entweder, nach Synave, Rom 1265–1268, oder Paris 1269–1272 (Weisheipl, Pesch, McGuckin) oder Neapel 1272–1273 (Mandonnet, Chenu, Torrell). Diese Angaben verdanke ich Rev. Apollinaire Cibaka.

¹⁵ Cf. STh I 23, 4 c: Gott liebt, wählt, bestimmt.

¹⁶ Der Text des Römerbriefes (Rm 8,28) wird in diesem Sinn auch im christologischen Teil der *Summa Theologiae* kommentiert, cf. III 3, 8 c.

Sohnschaft mitteilen.¹⁷ Deshalb, wer durch die ewige Generation »Eingeborener« ist, wird durch die Mitteilung der Gnade an uns zum »Erstgeborenen unter vielen Brüdern«. Folglich sind wir Brüder Christi sowohl durch unsere Teilnahme an seiner Sohnschaft als auch durch seine Annahme der menschlichen Natur, die ihn uns ähnlich macht.¹⁸ Die Gotteskindschaft eröffnet durch die Gnade den Zugang zur Trinität bei gleichzeitiger Unterscheidung der Personen.¹⁹

Diese Prädestination von ewig her konkretisiert sich in der Zeit, zuerst durch den Ruf und dann durch die Rechtfertigung. Der Ruf ergeht äußerlich durch den Prediger, wie zum Beispiel Christus seine Apostel rief, und innerlich, durch eine Art geistiges Gespür (*instinctus mentis*), durch den Gott das menschliche Herz zur Bejahung in Dingen des Glaubens und der Tugend anregt; ohne diesen inneren Ruf würde sich unser Herz Gott nicht zuwenden. Am Anfang des Römerbrief-Kommentars wurde bereits von diesem zweifachen Ruf gesprochen – von außen her und von innen (*per interiorem inspirationem*) – und dabei das Ziel des Rufes betont, nämlich die Rechtfertigung und Heiligung.²⁰ Der Ruf ist in den Prädestinierten wirksam, eben deshalb weil sie ihm folgen.

Die Rechtfertigung geschieht durch die Eingießung der Gnade. Sie kann frustriert werden in denen, die nicht ausharren, jedoch niemals in den Prädestinierten.²¹ Diese werden von Gott geehrt (*magnificatio*), schon jetzt durch ihren Fortschritt in Tugend und Gnade und am Ende durch die ewige Seligkeit. Die Vergangenheitsform des Verbs (*magnificavit*) versteht Thomas einerseits als Sicherheit für die Zukunft und andererseits bezüglich jener, die das Ziel schon erreicht haben.²² Die aus der Gotteskindschaft kommende Ähnlichkeit mit Christus vollzieht sich in unvollkommener Weise schon jetzt durch die Gnade, und in vollkommener Weise in der Glorie.²³ Das Evangelium ist gerade deshalb die »frohe Botschaft«, weil sie die Bindung des Menschen an Gott (*coniunctio hominis ad Deum*) verkündet, die sich in dreifacher Weise vollzieht: durch die Menschwerdung, durch die Gotteskindschaft und durch die ewige Seligkeit (*per gratiam unionis, per gratiam adoptionis, per gloriam fruitionis*).²⁴

¹⁷ Cf. *Compendium theologiae*, c. 214, Marietti, n. 429.

¹⁸ Cf. CG IV,4.

¹⁹ STh III, 5 ad 2: »filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis, sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud Gal. 4,6: »Misit Deus Spiritum Filii in corda nostra, clamantem: Abba, Pater«.

²⁰ Cf. Ad Rom, c. I, lect. IV, Marietti, n. 67.

²¹ Wenn Thomas von den »Prädestinierten« spricht, meint er damit, dass es in Gott nur eine einzige Prädestination für alle Menschen gibt, aber dass Gott von ewig her weiß, wer in freier Entscheidung seinem Ruf folgt und wer nicht, cf. STh I, 23; die thomasischen Ausführungen zu diesem Thema folgen dem Beschluss des Konzils von Quierzy im Jahr 853, DS 621–624.

²² Diesen Zusammenhang von Prädestination, Ruf und Rechtfertigung hatte Thomas schon im Sentenzenkommentar anlässlich des Bußsakraments dargestellt, jedoch weniger ausführlich, cf. IV Sent. d. 17, q. 1, a. 1, Sol. II. Hier werden die vier Begriffe von Rm 8,28–29 in Verbindung gesetzt und unterschieden, mit folgendem Schluss: »unde illorum quattuor, quae ibi ponuntur, praedestinatio est causa iustificationis in iustificante, vocatio autem est idem iustificationi, ratione differens, ut dictum est; sed magnificatio est iustificationis complementum, sive referatur ad perfectionem gratiae, sive ad perfectionem gloriae.«

²³ Cf. STh III 45, 4 c.

²⁴ Cf. Ad Rom, c. I, lect. I, Marietti, n.24.

Der Ruf zur Vervollkommnung ergeht an alle, wenngleich nicht alle – und hier stößt man auf das Geheimnis der Vorherbestimmung – dem Ruf folgen. Worin besteht nun diese Vollkommenheit (oder Vervollkommnung, wenn wir sie als Prozess verstehen)? Am kürzesten sagt es wohl Thomas von Aquin in einem *Quodlibetum*: »perfectio autem hominis in caritate consistit, quae hominem Deo coniungit«. ²⁵ Die vorher erwähnte Bindung an Gott vollzieht sich also auf Erden durch die Liebe, mit Hilfe der Gnade und vollendet sich auch in der Liebe, ja sogar das Maß der auf Erden erlangten Liebe bestimmt das Maß der Aufnahmebereitschaft der Seligkeit. ²⁶

Am Ende der *Secunda secundae* (Q. 184) geht Thomas systematisch auf die Frage der Vollkommenheit ein, indem er zuerst von neuem feststellt, dass sie in der Liebe besteht und dann sorgfältig zwischen »Vollkommenheit« und dem sogenannten »Stand der Vollkommenheit« unterscheidet, auf den er in den letzten vier Artikeln eingeht. Die Liebe verbindet uns mit Gott als dem Endziel des menschlichen Geistes und ist zugleich das »Band der Vollkommenheit« (Kol 3,14), indem sie alle anderen Tugenden in eine vollkommene Einheit bindet. ²⁷ Die Vollendung des christlichen Lebens – so führt Thomas weiter aus – besteht also schlechtin (*simpliciter*) in der Liebe, und in den anderen Tugenden nur in gewisser Hinsicht (*secundum quid*). ²⁸

In welchem Maß die Vollkommenheit auf Erden möglich ist oder nicht, wird im zweiten Artikel besprochen. Dazu bedarf es einer Unterscheidung. Eine unumschränkte, grenzenlose Vollkommenheit der Gottesliebe – das heißt, so viel wie Gott liebenswert ist – ist keinem Geschöpf möglich, sondern gehört Gott allein zu. Eine zweite Stufe ist die Ganzheit seitens des Liebenden, sofern die Liebe nach dem ganzen Können immer im Vollzug ist, doch dies ist auf Erden nicht möglich, sondern nur *in patria*. Eine dritte Stufe besteht in der Liebe, die seitens des Liebenden weder ganzheitlich noch dauernd im Vollzug ist, sondern darauf zielt, Hindernisse zu entfernen oder zu überwinden. Diese Vollkommenheit – eigentlich, ein Streben danach – ist auf Erden möglich, und zwar in einem ersten Gang durch Ausschluss der schweren Sünde und in einem weiteren Schritt durch Vermeidung all dessen, was die gänzliche Bindung an Gott hindern könnte. ²⁹ All dies bezieht sich sowohl auf die Gottes- als auch auf die Nächstenliebe, ohne welche die Liebe zu Gott nicht möglich ist. ³⁰ Praktisch gesehen, besteht die Liebe in erster Linie in der Erfüllung der Gebote und in zweiter Linie oder instrumental, in den sogenannten evangelischen Räten. ³¹

Bezüglich des Standes der Vollkommenheit, der hier nicht näher behandelt werden soll, sei nur erwähnt, dass für Thomas dieser Stand als äußerlich anerkannte Ver-

²⁵ Quodl. I 7, 2 ad 2. Dieser Text stammt aus dem zweiten Lehraufenthalt des Thomas in Paris und zwar Ostern 1269, cf. James A. Weisheipl, *Friar Thomas d' Aquino*, cit., S. 367.

²⁶ Cf. STh I 12, 6 c.

²⁷ Cf. STh II-II 184, 1 c und s.c.

²⁸ Cf. *ibid.*, 1 ad 2.

²⁹ Cf. *ibid.*, 2 c.

³⁰ Cf. *ibid.*, 2 ad 3.

³¹ Cf. *ibid.*, 3 c.

pflichtung noch nicht die Vollkommenheit verbürgt, denn manche sind ohne diese nach außen bestätigte Verpflichtung vollkommen, während andere, die sich im Stand der Vollkommenheit befinden, es nicht sind.³²

Der allgemeine Ruf zur Vervollkommnung wird in einem früher entstandenen Text von einem anderen Gedanken her beleuchtet, nämlich von dem bekannten Wort Christi: »Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est.« (Matth 5,48) Im entsprechenden Schriftkommentar sieht Thomas die Vervollkommnung aus der Perspektive der Gotteskindschaft, und zwar als Nachahmung, die auf eine wachsende Ähnlichkeit zielt.³³

4. Die Dynamik des Gottesbildes als progressive Ähnlichkeit

Während die Gottebenbildlichkeit im ersten Teil der *Summa Theologiae* eher statisch betrachtet wird, erscheint sie – wie schon erwähnt – im zweiten Teil in ihrem dynamischen Potential, denn hier geht es um das freie Handeln des Menschen als Vervollkommnung und Bewegung zu Gott hin (*motus rationalis creaturae in Deum*). Dies tritt bereits im Prolog der *Prima secundae* zu Tage. Der Mensch ist sowohl dem Wesen nach als auch in seiner Aktivität Gottes Ebenbild.³⁴ Nicht nur besteht eine spezifische Ähnlichkeit *in essendo*, sondern auch *in operando*. Zu diesem Prolog bemerkte mit Recht Réginald Garrigou-Lagrange, dass dies der höchstmögliche Blickpunkt der Moralthologie sei.³⁵

Wenn wir beide Teile der *Summa* vergleichen, fällt auf, dass Thomas im ersten Teil sich für seine Definition der *imago* auf Hilarius und für die Ausarbeitung der tri-

³² Cf. *ibid.*, 4 c.

³³ *Lectura super Matthaum*, c. V, lect. IX, Marietti, n. 557: »Estote ergo«. Hic ponitur conclusio; quasi dicat: Monui vos ad perfectionem evangelicam, ergo »estote perfecti«; Glossa: »In caritate Dei et proximi« sicut et Pater vester caelestis perfectus est. Glossa: »Sic ut imitationem notat, non aequalitatem«; quasi dicat: Hoc quod dixi faciatis, ut mereamini esse filii Patris caelestis per adoptionis gratiam.« In diesem Kommentar unterscheidet Thomas zuerst zwischen der Vollkommenheit in der Glorie und auf Erden; und innerhalb der irdischen Vollkommenheit die auf natürlicher Ebene erlangte und die durch die Gnade erreichte, wobei er wiederum den Unterschied zwischen der *perfectio status (ordinis, praelationis, religionis)* und der *perfectio meriti* unterscheidet, die alle betrifft und den ganzen Menschen, innerlich und nach außen in seinem Handeln angeht. – Dieser Kommentar geht wahrscheinlich auf den ersten Pariser Lehraufenthalt zurück und ist zwischen 1256–1259 zu datieren (cf. James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, cit., S. 371). Obwohl es sich um eine *Reportatio* handelt, stimmt der Text mit der thomasischen Auffassung in anderen Schriften überein.

³⁴ STh I-II, Prol.: »Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.« Das Zitat des Johannes von Damaskus ist dem Werk *De fide orthodoxa*, 1.2, c.12, PG 94, 920, entnommen.

³⁵ Cf. Réginald Garrigou-Lagrange, *De beatitudine, De actibus humanis et habitibus, Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae I-II*, qq. 1–54, Marietti, Taurini 1951, S. 1.

нитарischen Aspekte auf Augustinus stützt, während im moralischen Teil die Definition des Johannes von Damaskus, also die griechische Patristik wegweisend ist.³⁶

Diese Gegenüberstellung beider Traditionen hatte Thomas schon im letzten Artikel der monographischen Frage 93 vorgenommen, in dem es um den Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* ging: die Ähnlichkeit als Vorbedingung des Bildes (*ut praeambulum*) und die nachfolgende Ähnlichkeit (*ut subsequens*) als Vervollkommnung des Bildes. Diese Unterscheidung ist metaphysischer Art und beruft sich auf das Gute: jeder einzelne Mensch ist als etwas Seiendes grundsätzlich gut, doch gibt es ein darauffolgendes Gutsein, wenn wir zum Beispiel einen Menschen wegen der Vollkommenheit seiner Tugenden besonders gut nennen.³⁷ Um diese zweite Bedeutung der Ähnlichkeit zu unterstreichen, zitiert Thomas den Text des Johannes von Damaskus, aber etwas länger als im Prolog der *Prima secundae*, indem er der Definition den Hinweis auf die *similitudo virtutis* hinzufügt, deren Maß nicht vorgegeben sondern offen ist als Möglichkeitsbereich des freien Handelns.³⁸

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Betrachtung des Menschen als Ebenbild Gottes für die gesamte Moral richtungweisend ist, denn jeder Einzelne ist der Urheber seines eigenen Handelns. Diese dynamische Sicht der Gottähnlichkeit ist im Ansatz bereits in der Q. 93 zu finden, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erst einmal, weil das innere Handlungsvermögen – die Potenzen – die innertrinitarischen Hervorgänge widerspiegeln, wie Thomas, von der augustinischen Trinitätslehre ausgehend, erklärt. Zweitens, weil das Gottesbild mehr den Akten als den Potenzen entspricht. In den Artikeln 5–8 dieser *Quaestio* hat Thomas das Bild Gottes als Bild des einen und dreieinigen Gottes im Blick, das heißt der Mensch ist auf die ewige Seligkeit als letztes Ziel hingeeordnet, ist durch seine Geistnatur dazu geeignet und »wird« im vollen Sinn zum Bild Gottes, indem er sich in Akten des Erkennens und Liebens zu Gott hinwendet.³⁹

³⁶ Wie bekannt, hatte der Damaszener durch seine kompilatorische Arbeit – hauptsächlich aus Florilegien – eine ziemlich genaue Kenntnis der griechischen Kirchenväter, cf. Basilius Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (»Studia Patristica et Byzantina«, 2), Buch-Kunstverlag Ettal 1956, S. 90–101.

³⁷ Den Unterschied zwischen grundlegendem und nachfolgendem Gutsein hatte Thomas schon am Anfang der *Summa* metaphysisch dargelegt (I 5, 1 ad 1): ein Seiendes ist substanziiell betrachtet (*ens simpliciter*) gerade deswegen auch gut, aber nur in gewissem Sinn (*bonum secundum quid*), weil es noch nicht die ganze ihm mögliche Perfektion erreicht hat; wenn es dieses Ziel durch die entsprechende Aktivität erlangt, also im akzidentellen Bereich oder des *esse secundum quid*, ist es *bonum simpliciter* oder vollkommen. Ein Ding ist also dem ersten Akt entsprechend ein schlechthin Seiendes und dem zweiten Akt gemäß schlechthin gut. Dies ist von grundlegender Bedeutung für die sittliche Vervollkommnung des Menschen und für die Entwicklung des Gnadenlebens, da sich all dies im akzidentellen Bereich vollzieht.

³⁸ Das vorige Zitat ist hier erweitert und lautet: »id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum: quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem.« (STh I 93, 9 c).

³⁹ Wie Metz hervorhebt, wird hier der Mensch in seiner ganzen Tiefe von Gott her und auf Gott hin gedacht, in genauer Übereinstimmung mit der thomasischen Trinitätslehre selbst. Ist die Trinität in der Gotteslehre sozusagen der erste Mittelpunkt der *Prima Pars*, so kann man im Gottesbild der Q. 93, 5–8 innerhalb des Gesamttraktats vom Menschen den zweiten Mittelpunkt des Gedankenganges der *Prima Pars* erkennen. Cf. Wilhelm Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, cit., S. 239–241.

Die Vervollkommnung des Menschen durch die wachsende *similitudo virtutum* und vor allem der Liebe als »Band der Vollkommenheit« (Kol 3,14) ist die persönliche Antwort auf den Ruf zur Gotteskindschaft. Diese Vervollkommnung geschieht gemäß dem trinitarischen Modell und durch die Teilnahme am göttlichen Leben mittels der Gnade. Dass diese Vervollkommnung nicht im Einzelgang erreichbar ist sondern in lebendiger Beziehung zum dreieinigen Gott und zu den Mitmenschen, kann man aus den entsprechenden Zusammenhängen – vor allem der Gotteskindschaft – klar ersehen, wie bereits ausgeführt wurde.

Zu den dynamischen Aspekten des Gottesbildes gehört auch die Beziehung des Menschen zu den anderen irdischen Geschöpfen, die ihm gerade aufgrund seiner ikonischen Konstitution vom Schöpfer anvertraut wurden, denn sie sind *propter hominem* geschaffen.⁴⁰ Durch seine besondere Konstitution als Bild Gottes ist er dazu bestimmt, innerhalb der Ordnung der Zweitursachen und der göttlichen Lenkung der irdischen Dinge mitzuwirken.⁴¹

Da hier nicht alle dynamischen Aspekte erwähnt werden können, sei nur allgemein bemerkt, dass Thomas das menschliche Handeln *sub ratione Dei* betrachtet, nämlich des erlösten, gerufenen und zum Gnadenleben erhöhten Menschen, der dabei seine natürlichen Gaben – den Verstand und freien Willen – gebraucht, die gerade in der *imago creationis* wurzeln und auf das Endziel gerichtet sind. Deshalb soll abschließend eine Zusammenschau der drei Stufen des Gottesbildes versucht werden.

5. Stabilität und Dynamik

Bisher ist nur von einer Dynamik im Sinn der Vervollkommnung gesprochen worden. Eine negative Dynamik sollte man jedoch nicht übersehen, denn die vielfache Unvollkommenheit im Menschenleben ist augenscheinlich. Daher stellt sich die Frage, ob die *imago Dei* verlierbar ist und wenn ja, wie weit und in welchen Aspekten.

Diese Fragestellung übergeht Thomas keineswegs. Wir finden sie zunächst in der Q. 93: im Artikel 4 wird gefragt, ob das Bild Gottes in jedem Menschen vorhanden ist. Für die positive Beantwortung steht Ps 38 [39], 7: »Verumtamen in imagine pertransit homo«; als Gegenargument gilt einerseits die Prädestination und die Angleichung an das Bild des Gottessohnes (Rm 8, 29), die nicht auf alle Menschen zutrifft, und andererseits die Sünde, die den Menschen Gott unähnlich macht, ist doch die Ähnlichkeit Grundbedingung eines jeden Bildes. Darauf antwortet Thomas allgemein mit der Dreiteilung des Bildes – *creationis, recreationis, similitudinis* – und konkret, dass diese Einwände nur die übernatürliche Dimension betreffen, nämlich *secundum conformitatem gratiae et gloriae*.⁴²

Wie weit die Sünde die Gottähnlichkeit und damit das Gottesbild im Menschen beeinträchtigt, wird an anderen Stellen ausgeführt. Schon in früheren Schriften be-

⁴⁰ Cf. STh I 91, 4c.

⁴¹ Cf. STh I 96, 1–2; Elisabeth Reinhardt, *La imagen de Dios en el hombre: La »imago creationis« según Santo Tomás de Aquino*, Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia, cit., S. 454–456.

⁴² Cf. STh I 93, 4c; ad 2–3.

hauptete Thomas, dass zwar die Gottähnlichkeit durch die Sünde vermindert wird, jedoch das naturgegebene Bild unverlierbar ist.⁴³ Dabei übersieht er keineswegs das Problem der *vulnera peccati*, die der Natur des Menschen nach der Erbsünde anhaften, doch unterscheidet er drei Aspekte im *bonum naturae*: die Prinzipien der Natur selbst; die der menschlichen Natur eigene Neigung zur Tugend; und schließlich der Urstand, der in dem Sinn auch ein natürliches Gut war, dass er den ersten Menschen zur Weitergabe der menschlichen Natur geschenkt war. Die Naturprinzipien wie Verstand und freier Wille wurden durch die Ursünde weder entzogen noch vermindert, der Urstand ging vollkommen verloren, und das zwischen beiden Extremen liegende natürliche Gut, nämlich die Neigung zur Tugend, ging nicht verloren, wurde jedoch vermindert.⁴⁴ Hätte der Mensch seine Rationalität mit allem was dazugehört verloren, so wäre er nicht einmal der Sünde fähig (*capax peccati*), die ja den Verstand und freien Willen voraussetzt.⁴⁵ Was die verminderte Neigung zur Tugend betrifft, unterscheidet Thomas zwei Aspekte, nämlich von ihrem Ursprung her und auf das Ziel hin. Vom Ursprung, das heißt von der menschlichen Natur her gesehen, wird diese Neigung durch die Sünde nicht beeinträchtigt; was jedoch das Ziel anbelangt, ist sie behindert und diese Behinderung kann sogar unbegrenzt sein dadurch, dass immer neue Hindernisse auftreten, jedoch kann die Neigung selbst nie erlöschen, da sie in der menschlichen Natur wurzelt.⁴⁶ Diese Unterscheidung ist von besonderer Bedeutung für die Potentialität des naturgegebenen Gottesbildes (*imago creationis*).

Diese grundlegende Ähnlichkeit besteht, wie gesagt, in der natürlichen Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben. Diese Fähigkeit ist zugleich eine *potentia oboedientiae* oder Aufnahmebereitschaft für das übernatürliche Wirken Gottes in der Menschenseele.⁴⁷ Daher ist die Seele, objektiv gesehen, immer für das Wirken Gottes offen (*naturaliter gratiae capax*⁴⁸), obgleich beim zur Vernunft gelangten Menschen

⁴³ Unter Hinweis auf Ps 38 [39], 7 steht in *De Veritate*: »quia non potest imaginem amittere anima, secundum illud Psal. 38, 7 *In imagine pertransit homo*« und »conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quae sunt ei determinatae a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas, quae est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quae omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper manet« (*De Verit.*, q. 22, a. 6, obj. 2; ad 2); cf. I Sent. d. 3, q. 4, a. 1 ad 7. In diesen frühen Schriften unterscheidet Thomas, wie schon bemerkt, zwischen der *imago* als zur Natur und der *similitudo* als zur Übernatur gehörig. Doch auf jeden Fall ist das naturgegebene Bild, das er später *imago creationis* nennt, nicht verlierbar, und er behauptet dazu: (STh I 98, 2c): »Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum«; ähnlich: I-II 85, 1 c.

⁴⁴ Cf. I-II 85, 1 c.

⁴⁵ *Ibid.*, 2c.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Über beide Arten von Potentialität (De Verit. 8, 12 ad 4): »Una naturalis, quae potest per agens naturale in actum reduci (...) Est autem *alia* potentia oboedientiae, secundum quam in creatura fieri potest quidquid in ea fieri voluerit Creator.« Diese Aufnahmebereitschaft wird später genauer beschrieben (De Verit. 29, 3 ad 3): »capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem *duplex* potentia creaturae ad recipiendum. *Una naturalis* quae potest tota impleri; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. *Alia* est potentia *obedientiae*, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo.«

⁴⁸ Cf. STh I-II 113, 10 c.

die freie Zustimmung erforderlich ist. Durch diese ontologische Stabilität der *imago creationis* ist die übernatürliche Vervollkommnung (*imago recreationis*) immer möglich: das Gnadenleben ist zwar verliebar, kann jedoch immer wiedergewonnen und auch vervollkommen werden.

Im Zusammenhang der übernatürlichen Vervollkommnung soll noch ein bleibender Aspekt erwähnt werden, nämlich der sakramentale Charakter als permanentes, unauslöschliches Zeichen der Ähnlichkeit mit Christus, den Thomas im dritten Teil der *Summa Theologiae* (Q. 63) ausarbeitet. Ein Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus, das auch trotz des Verlustes der heiligmachenden Gnade bestehen bleibt, in diesem Falle sozusagen als negatives Zeichen.⁴⁹

Durch die grundlegende, naturgemäße »Gottesfähigkeit« ist jeder Mensch auch zur ewigen Seligkeit geeignet (*capax beatæ cognitionis*), und kann sie in der Tat erreichen, wenn er im Besitz der Gnade ist (*imago recreationis*), sei es auf gewöhnliche Weise durch die Entwicklung des Gnadenlebens mit Hilfe der normalen, von Gott gegebenen Gnadenmittel, oder auf außergewöhnliche Weise durch einen besonderen Gnadenerweis Gottes.

Die endgültige Vervollkommnung des Gottesbildes im Menschen wird dann in der so genannten *imago similitudinis* vollzogen, die wie das naturgegebene Bild unverlierbar ist. Zwischen den beiden »Bildern« mit der ihnen eigenen Stabilität liegt die Geschichte des einzelnen Menschen, in der sich der Ruf zur Vervollkommnung durch die persönliche Antwort an Gott verwirklicht. Die *coniunctio hominis ad Deum* ist von seiten Gottes immer offen und wirksam; von seiten des Menschen besteht sie grundsätzlich und objektiv gesehen, vollzieht sich aber nicht ohne das eigene Zutun.

Die Geschichte des Menschen ist also offen auf das Endziel der ewigen Seligkeit hin, in dem Sinn, »dass« es erreicht werden kann. Doch die Dynamik des eigenen Handelns spielt ebenfalls eine Rolle für das »wie« oder die Intensität der *imago similitudinis*, je nach dem Grad der Vervollkommnung in der Liebe. Gerade die im Erdenleben erreichte Liebe bestimmt die Aufnahmemöglichkeit für die Anschauung Gottes und damit für die ewige Seligkeit, wie bereits erwähnt.⁵⁰ Dieser Grad der erreichten Gottesliebe bezieht natürlich die Nächstenliebe mit ein, sowie auch das Schaffen des Menschen in seiner irdischen Tätigkeit, indem er die anderen irdischen Geschöpfe auf Gott hinordnet, wie – zumindest indirekt⁵¹ – aus der thomasischen Lehre hervorgeht.

So sind Stabilität und Dynamik des Gottesbildes im Menschen nach Thomas von Aquin immer aufeinander bezogen und abgestimmt. Gerade die ontologische Grundlage und nicht zuletzt die genaue spekulative Arbeit ermöglichen eine weit gefasste und flexible Anthropologie, die nicht zeitbedingt ist. Man kann in der Tat von einer Anthropologie *sub ratione Dei* sprechen und findet sie besonders in der *Summa Theologiae* artikuliert.

⁴⁹ Eine historisch-spekulative Synthese zu diesem Thema, wobei der theologische Beitrag des Thomas von Aquin hervorgehoben wird, findet man bei: Josep Ignasi Saranyana, *Carácter sacramental y sacerdocio de Cristo*, in *ScrTh* 9 (1977) 541–583.

⁵⁰ Cf. Fußnote 26.

⁵¹ Cf. Fußnote 40–41.

Der fehlende Tropfen

Von Gonzalo Gonzalez, Glasgow

Die folgenden Zeilen sind ein Versuch, an Hand persönlicher Eindrücke und einer großflächigen Beschreibung die Beziehung einer Anzahl anglikanischer Geistlicher zur katholischen Kirche im Verlauf der letzten Jahre zu skizzieren. Hintergrundmaterial sind unter anderem Gespräche mit etwa hundert anglikanischen Geistlichen. Der Klarheit halber soll eine philosophische und auch andeutungsweise theologische Überlegung über die Natur von Bekehrungen vorausgehen, beginnend mit dem Phänomen der »Akkumulierung von Licht«.

In seinem 7. Brief (341 c–d und 344 b) bespricht Platon das Phänomen des plötzlichen machtvollen Lichteinbruchs in den Geist nach langer Zeit des Studiums und der Reflexion. Schon dies paßt ziemlich gut auf die anglikanischen Geistlichen. Plato beschreibt, wie nach langer geistiger Mühe um die Wahrheit der zündende Funke wie vom Himmel fällt und ein großes Feuer verursacht. Voraussetzung ist dabei, daß derjenige, dem derartige Einsichten schließlich zufallen, ein »der Philosophie würdiges Leben«, das heißt, ein gutes Leben, geführt haben muß, damit sich das Licht dereinst einmal durchsetzen könnte.

Platon kennt natürlich kein »übernatürliches Licht« im christlichen Sinn. Noch auf dieser Ebene bringt ein Sprung in die Neueste Zeit zu Hegel einen weiteren Aspekt zum Vorschein, wenngleich mit grundlegenden Differenzen: die *Selbstbewegung des Begriffs*. Vielleicht zeigt schon die gewöhnliche Erfahrung, daß Gedanken sich nach eigenen Gesetzen verbinden, nachdem sie aus unterschiedlichen Quellen in einen Geist zusammengefloßen sind. Es sieht tatsächlich so aus, als ob sie sich selbst bewegen und oft unerwartete Schlüsse hervorbringen. Dafür brauchen sie un-leugbar Zeit – und diese Spanne ist irgendwie unabhängig von bewußter geistiger Tätigkeit, denn die Selbstbewegung findet nicht unbedingt gerade dann statt, wenn jemand bewußt nach Erklärungen oder Lösungen für Probleme sucht.

Dabei sollte nicht übersehen werden – Plato hatte das offensichtlich mit seinem Hinweis auf die Notwendigkeit eines »der Philosophie würdigen Lebens« im Auge –, daß bei Konversionen nicht nur Logik eine Rolle spielt, sondern der *ganze Mensch* mit Leib und Seele beteiligt ist. Selten nämlich läßt sich ein Mensch durch ein pures Argument und eine abstrakte Theorie überzeugen; viel entscheidender sind oft nahe Freunde oder Personen, die man bewundert.

Der Gang der Zeit kann somit charakterisiert werden als logosgemäße Entwicklung der Geschichte oder als der Geist, der geschichtlich fortschreitet. An dieser Stelle aber müssen wir uns von Hegel trennen, denn die an sich legitime Begeisterung für den Geist kann leicht zu einer übertrieben optimistischen Einschätzung seiner Kraft verleiten. Geschichte kann unmöglich rein rational sein, denn viele Entscheidungen sind Frucht von Gefühlen, Stimmungen oder Leidenschaften. Der Christ weiß, daß alle diese Kräfte der Psyche mit der Gnade Gottes geordnet und orientiert werden müssen. Aber Hegel verstand nichts von Gnade, und hat außerdem Askese aus-

drücklich verworfen. Aus übernatürlicher Perspektive wissen wir aus der Heiligen Schrift, daß Zeit eine Größe im Wirken Gottes ist.

I.

Vor dem Hintergrund dieser Betrachtungen nun zur Entwicklung des religiösen Lebens in England während der letzten dreißig Jahre: 1970 gründete das Britische Parlament die Generalsynode (»General Synod«) und übertrug ihr die Entscheidungsbefugnis für die internen Angelegenheiten der Staatskirche. Anscheinend ließ sich das Parlament von dem Gedanken leiten, daß die Geschicke der Staatskirche in kompetentere Hände gehören. Bald darauf gab es jedoch eine Inflation an Divergenzen unter den »Experten«. Für viele war dies unverständlich. Zwar wußte jeder, daß Experten im Umgang mit Nichtfachleuten sehr dogmatisch sein können, aber es war doch eine Überraschung, daß sie auch unter sich in vielen Fragen nicht einig wurden.

Man muß die innersynodalen Kontroversen nicht im einzelnen untersuchen um einzusehen, daß es schwierig und zuweilen geradezu unmöglich ist, Divergenzen in religiösen Grundfragen zu beheben. Oft ist es eine Frage des *Glaubens*. Logik und menschliche Werte allein reichen nicht aus. Abgesehen davon ist *Debattieren* über Grundwirklichkeiten nicht angemessen. Der prominenteste Konvertit vom Anglikanismus zum katholischen Glauben, John Henry Newman (1801–1890), hat das deutlich in Worte gefaßt: »Es ist absurd, jemand durch pures Argumentieren zum Glauben zu bringen, genauso wie der Versuch mit der Folter« (Oxforder Predigt, 11. 12. 1831). Letztendlich geht es also oft darum: wieviel und wie tief glaubst Du oder glaube ich?

II.

Zwanzig Jahre nach der Gründung der Generalsynode, am 21. September 1989, feierte der anglikanische Bischof von London, Dr. Graham Leonard, jetzt katholischer Priester, sein silbernes Bischofsjubiläum. Am Tag vorher veröffentlichte *The Daily Telegraph* ein Interview (von William Oddie) mit ihm, welches die vergangenen, hinsichtlich der Lehre unruhigen Jahre im Leben des Bischofs widerspiegelt. Die erste Antwort auf die Frage »In welcher Hinsicht hat sich die Lage der Kirche verbessert?« war ein langes Schweigen. Dann sagte Dr. Leonard: »Es ist viel schwieriger, Aspekte zu benennen, hinsichtlich derer sich die Kirche verbessert hat, als solche, hinsichtlich derer sie sich verschlechtert hat.« Er machte dann unter anderem eine Bemerkung über »eine größere Homogenität im House of Bishops (d. h. in den Auffassungen der Mehrheit der Bischöfe)«, die sich in eine Richtung entwickelt hat, die durchaus von den Ansichten Dr. Leonards abweicht. Welche Ansichten hat nun Dr. Leonard? »Ich glaube, daß es ein ungeheures Verlangen nach Einsicht in den

wahren Sinn und ewige Bedeutung des menschlichen Lebens gibt«, und gab danach seinem Zweifel daran Ausdruck, ob die Kirche von England diesem Bedürfnis gegenwärtig gerecht werde. Sein Hinweis auf die Ewigkeit scheint zu besagen, daß es um Grundfragen geht und zwar um Fragen des Glaubens.

Noch einmal drei Jahre später, am 11. November 1992, stimmte die Synode für die Frauenordination. Bei früheren Abstimmungen über denselben Gegenstand hatten die Laienvertreter (»House of Laity«) dies verhindern können; diesmal konnten sie die erforderliche Zweidrittelmehrheit nicht erreichen.

Das war wirklich ein bedeutender Schritt. Sehr bald kamen öffentliche Erklärungen bekannter Persönlichkeiten, unter ihnen Kleriker, Politiker und Journalisten, daß sie sich nunmehr der römisch-katholischen Kirche anschließen würden. Der durchgehende Eindruck, den die verschiedenen Kommentare und Erklärungen hervorgerufen, ist der von Männern und Frauen, die schon eine Zeit lang mit der Entwicklung in der Anglikanischen Kirche gründlich unzufrieden waren. Die Frauenordination wäre dann so etwas wie der letzte Tropfen gewesen, der das Faß zum Überlaufen gebracht hat¹.

Es liegt also die Erklärung nahe, daß diese unzufriedenen und treuen Anglikaner innerlich bereits der katholischen Lehre über das Priestertum nahe standen. Alles scheint darauf hinzudeuten, daß sie zu denjenigen gehören, von denen Newman sagte, daß sie »die guten Menschen sind, die vor unserer Tür zittern«. Nichtsdestoweniger bleibt immer die andere Erklärung möglich, daß es mehr eine Reaktion auf die *Anhäufung* »liberaler« Tendenzen in der Anglikanischen Synode war. In diesem Fall wäre die Reaktion nicht wesentlich verschieden von der John Henry Newmans oder Sören Kierkegaards im 19. Jahrhundert.

III.

Ein Jahr nach der Entscheidung der Synode, kurz vor Weihnachten 1993 (19. 12.), erscheint in *The Sunday Times* eine Situationsanalyse von William Oddie, der 1989 das Interview mit Leonard geführt hatte. Der traditionelle Anglikanismus, denkt er, hat den Krieg verloren, und die letzte Schlacht war gerade die um die Frauenordination. Zu diesem Zeitpunkt waren Dr. Graham Leonard und etwa zweihundert andere anglikanische Geistliche anscheinend vollständig entschlossen, katholisch zu werden.

¹ Im Englischen gibt es dafür den äquivalenten Ausdruck: »der letzte Strohalm, der den Rücken des Lastkamels brechen ließ«. Was Hamlet über solche Strohhalme denkt, sagen die folgenden Verse (IV. iv. 53): »Rightly to be great/Is not to stir without great argument,/But greatly to find quarrel in a straw/When honour's at the stake.« – Wahrhaft groß sein heißt, sich nicht ohne große Ursache regen, aber auch einen Strohalm groß verfechten, wenn die Ehre auf dem Spiel steht. – Mit anderen Worten, große Menschen verschwenden ihre Zeit nicht mit Reaktionen auf Unbedeutendes. Nun gibt es natürlich Strohhalme verschiedener Dicke, und es mag durchaus sein, daß die Frauenordination für viele ein besonders dicker war. Sie berührt wichtige Prinzipien, und daher wäre Passivität nicht gerechtfertigt.

Die Reflexion über diese Ereignisse sollte um jeden Preis oberflächliche Deutungen vermeiden. Die einzige Möglichkeit für einen gläubigen Menschen, die Schwierigkeiten derer, die noch nicht glauben, zu *verstehen*, ist die Erfahrung der Schwierigkeiten »am eigenen Leib«, die ihn zu der Überzeugung bringen, daß auch er selbst, der bereits gläubige Mensch, doch immer wieder zur Bekehrung gerufen ist. Diese Schwierigkeiten »am eigenen Leib« sind leichter zu überwinden in der dankbaren Erwägung der großzügigen Antwort von Männern und Frauen auf das, was er im Glauben als Gottes Gnade kennt. »Obwohl Gott in vergangenen Generation die Heidenvölker ihre eigenen Wege gehen ließ, hat er sich doch nicht unbezeugt gelassen« (vgl. Apg 14,16–17). Hier geht es zwar dem Wortsinn nach um Heiden, aber in gewissem Sinn gilt dies auch für Christen, katholische und nichtkatholische.

Die Bedeutung dieses Satzes für das reale Leben eines Christen kann kaum überschätzt werden, für Katholiken von Kind auf wie für Konvertiten. Er ist der Schlüssel zum wirklichen Verständnis der Situation eines Menschen, in der Theorie wie im konkreten Einzelfall. Man trifft oft die Meinung, daß der Konvertit mit seiner Aufnahme in die Kirche den Endzustand erreicht hat, den der »geborene Katholik« schon seit jeher in dem Sinne innehat, daß er es nicht nötig hat, daran erinnert zu werden, daß er wirklich alles daran setzen muß, um heilig zu werden. Auch muß man wohl einräumen, daß manche noch niemals vom allgemeinen Ruf zur Heiligkeit gehört haben, und wenn, dann häufig nicht als von einem Phänomen, welches alle Fasern menschlicher Existenz erfaßt und gestaltet. Daher kommt es, daß Konversionen häufig mit einer gewissen Neugier bewundert werden, als ob es sich um eine Zirkusnummer handelte. Daß es aber ein Ereignis ist, durch das Gott jeden von uns sichtbar zu echter Großzügigkeit aufrüttelt, kommt gar nicht in den Sinn. Die Katholiken, allen voran die Hirten, sollten sich von der Vorstellung befreien, daß die Konversion das Ziel ist, mit dessen Erreichung sich alle Erwartungen erfüllt haben.

Konversionen sind zwar in gewissem Sinne Endstufe, aber zugleich Durchgangsstufe eines Wachstumsprozesses, wie es folgende Worten zum Ausdruck bringen: »Die wahre Kenntnis Gottes in seinem Erbarmen und seiner wohlwollenden Liebe ist eine ununterbrochene und nie versiegende Quelle der Bekehrung, die nicht als nur vorübergehender innerer Akt zu verstehen ist, sondern als ständige Haltung, als Zustand der Seele. Denn wer Gott auf diese Weise kennenlernt, ihn so »sieht«, kann nicht anders, als in fortwährender Bekehrung zu ihm zu leben. Er lebt also *in statu conversionis*, im Zustand der Bekehrung; gerade diese Haltung stellt das tiefste Element der Pilgerfahrt jedes Menschen auf dieser Erde *in statu viatoris*, im Zustand des Unterwegsseins, dar.« (Enz. *Dives in Misericordia*, 30. 11. 1980, n. 13). Und weiter: »Wir können nicht die Bekehrung predigen, wenn wir uns nicht selbst jeden Tag bekehren« (Enz. *Redemptoris missio*, 7. 12. 1990, n. 47).

IV.

Es bleibt noch anzudeuten, welchen Weg diejenigen Geistlichen seit 1993 zurückgelegt haben, die zur Konversion bereit waren. Damit soll der Bedeutung der

Konversionen von Laien nicht ihre Bedeutung abgesprochen, sondern eine Charakteristik *dieses* historischen Moments beleuchtet werden.

Es gibt keine öffentlich zugänglichen Statistiken, und der ganze Prozess ist noch keineswegs abgeflaut. Es gibt nicht nur Konversionen in diesem Augenblick, sondern weitere Krisen werden vorausgesagt, beispielsweise wenn zum ersten Mal eine Frau zur Bischöfin ordiniert wird. Dies liegt in der Logik des ersten Schritts und muß daher unvermeidlich eines Tages eintreten. Würden nämlich weiterhin nur Männer zu Bischöfen ordiniert, bedeutete das automatisch, daß Frauen Geistliche zweiter Klasse sind. Auch ist der Druck für die Akzeptanz von homosexuellen Geistlichen beträchtlich und noch im Wachsen.

Diejenigen anglikanischen Geistlichen, die katholische Priester werden wollten, sind im allgemeinen *inconditionate* geweiht worden, ganz in der Linie der Praxis der letzten vierhundert Jahre. Nur einige Weihen wurden *sub conditione* erteilt; ein bemerkenswerter Fall ist der bereits erwähnte Dr. Graham Leonard, ehemals anglikanischer Bischof von London. (Die offizielle Erklärung im Fall Leonard besagt, daß es eine Einzelentscheidung war, welche die allgemeine Entscheidung Leos XIII. in keiner Weise modifiziert oder ihr zuwiderläuft.)

Begründungen für die Weihen *sub conditione* sind nicht veröffentlicht worden. Erklärungsversuche weisen zum einen auf die Anwesenheit altkatholischer Bischöfe in der »Genealogie« einiger anglikanischer Bischöfe hin und zum anderen darauf, daß es nicht gleichgültig ist, wie die an einer Weihe Beteiligten, also beide Seiten, diese im Glauben sieht. Gesetzt etwa den Fall, daß jemand gültig zum Bischof geweiht wurde, besagt dies noch nicht, daß die dann von ihm selbst vorgenommenen Weihen auch gültig sind. Denn abgesehen von der von ihm benutzten Formel hängt die Gültigkeit der Spendung davon ab, wie er selbst seine Weihehandlung und für sie relevante Glaubenswahrheiten sieht, was nach allgemeiner Ansicht wiederum Einfluß auf die Weiheintention hat.

Wie die Dinge in der Praxis gehandhabt werden, sei am Fall eines anglikanischen Geistlichen beschrieben, nach seiner eigenen Aussage typisch für viele. Er wurde zunächst zu einem Gespräch mit dem katholischen Bischof der betreffenden Diözese eingeladen, dann mit dem damaligen Erzbischof von Westminster, Kardinal Basil Hume, und schließlich mit einer Kommission von Bischöfen. Die Protokolle wurden nach Rom gesandt, wo es einige Monate dauerte. Andererseits hatte er eine Reihe von Vorlesungen über Liturgie, Kirchenrecht und andere Themen zu hören, von denen man annahm, daß er mit ihnen weniger vertraut war. Andere hatten hingegen eine vollständige Revue der Glaubenslehre zu absolvieren.

Vielleicht ist ein Hinweis auf die Entscheidung von Leo XIII über die Ungültigkeit anglikanischer Weihehandlungen angebracht. Sie ist in der Bulla *Apostolicae curae* niedergelegt (13. 9. 1896, Leonis XIII Pontificis Maximi Acta 16 [1896], 258–275). Dieses Dokument bestätigt die bereits früher gemachten Einwände gegen die Gültigkeit anglikanischer Weihen, mit dem Tenor »Mängel an Form und Intention«. Es ist nicht möglich, auf kleinem Raum die Entwicklung von Für und Wider darzulegen, da sie sich über 400 Jahre erstreckt. Zudem ließ Papst Johannes Paul II

1978 die Akten von Leo XIII im Vatikanischen Archiv zugänglich machen. Wie zu erwarten, zog dies eine Flut von Publikationen für und wider nach sich.

In der gewichtigen *Catholic Encyclopedia*, erschienen 1907, findet sich eine relativ ausführliche Darlegung der Entscheidungen von Leo XIII. Man sieht daraus das Interesse Leos und auch seine Aufgeschlossenheit, zweifellos zum Teil zurückzuführen auf die bekannte Gelehrsamkeit vieler Anglikaner. Der Papst war besonders beeindruckt von einem Gesuch einer Reihe anglikanischer Theologen, die der römisch-katholischen Kirche gegenüber sehr aufgeschlossen waren. Sie vertraten die Auffassung, daß sie vom Heiligen Stuhl auf Grund mangelnder Faktenkenntnis unfair behandelt worden seien. Daraufhin benannte der Papst acht katholische Theologen, von denen vier dazu neigten, anglikanische Weihen als gültig anzusehen, die anderen vier dagegen als ungültig. Er berief sie nach Rom und konstituierte aus ihnen eine konsultative Kommission. Ferner ordnete er an, daß diese Theologen ihre einschlägigen Veröffentlichungen und sonstigen Aufzeichnungen untereinander austauschen, und stellte ihnen zudem alles Material aus dem Vatikanischen Archiv und dem Archiv des Santo Ufficio zur Verfügung, was Licht auf die strittigen Punkte werfen könnte. Diese Kommission tagte innerhalb von sechs Wochen in 12 Sitzungen unter Vorsitz des von Leo zu diesem Zweck bestimmten Kardinals Camillo Mazzella, um die Frage weiter zu untersuchen und so mit der größtmöglichen Sorgfalt und Umsicht pro und contra zu beleuchten. »Alle Sitzungsteilnehmer waren zur freien Diskussion aufgefordert.«

Das Arbeitsergebnis dieser vorbereitenden Kommission – Quellen und Sitzungsprotokolle – wurde dann auf Anweisung des Papstes einer Kommission von Kardinälen vorgelegt mit der Maßgabe, »daß nach Studium der ganzen Frage diese in Unserer Gegenwart diskutiert werde und jeder seine Auffassung darlege«. Nach drei Monaten Zeit zum Studium kamen die Kardinäle unter Vorsitz des Papstes einstimmig zu dem Befund, daß die anglikanischen Weihen mit Sicherheit ungültig seien. Daraus entstand dann die Bulle *Apostolicae curae*, in der die anglikanischen Weihen unter Angabe einer Reihe von Gründen und Erklärungen für ungültig erklärt wurden.

Außerdem erklärte Leo XIII in einem Schreiben vom 5. 11. 1896 an Kardinal Richard, daß es »seine Absicht gewesen war, ein endgültiges Urteil abzugeben und damit das Problem ein für allemal zu lösen (absolute iudicare et penitus dirimere)«, und daß alle Katholiken sich »dieses Urteil im vollsten Gehorsam als ›perpetuo firmam, ratam, irrevocabilem‹ zu eigen zu machen haben.«

Wenn Anglikaner die Aussage von *Apostolicae curae* angreifen, führen sie in der Regel als schärfstes Gegenargument das Vorwort des Ordinale der Church of England in den Ausgaben 1550, 1552, 1559 und 1662 an:

»It is evident unto all men diligently reading the Holy Scriptures and ancient authors that from the Apostles' times there have been these orders of ministers in Christs Church, Bishops, Priests and Deacons (...) And therefore, to the intent that these orders may be continued, and reverently used and esteemed in the Church of England, no man shall be accounted or taken to be a lawful Bishop, Priest or Deacon in the Church of England, or suffered to execute any of the said functions, unless he

be called, tried, examined and admitted thereunto, according to the form hereafter following, or hath had formerly Episcopal Consecration or Ordination.«²

Dieser Text soll angeblich zeigen, daß es die *Intention* der Ordination war, das Priestertum aus der Zeit vor der Trennung von Rom fortzusetzen. Dies wird von Leo XIII verneint. Von anglikanischer Seite wird gesagt, daß dieses Vorwort vom Papst entweder nicht beachtet oder nicht erwähnt wird. Ferner, daß die hier verwendete Formulierung weniger unscharf ist als einige Formulierungen aus alten katholischen Ordinationsriten.

In Anbetracht aller Faktoren einschließlich der Ordination von Frauen wird man sagen müssen, daß eine Anerkennung anglikanischer Weihen durch Rom nicht näher ist, als sie es zu Zeiten von Leo XIII war. Dieses Thema steht nicht mehr zur Diskussion.

² »Jedem, der die Heiligen Schriften und alten Autoren sorgfältig liest, leuchtet es unmittelbar ein, daß seit der Zeit der Apostel die folgenden Ränge von Dienern in der Kirche Christi bestanden haben: Bischöfe, Priester, Diakone. (...) Um nun diese Rangstufen fortzusetzen und in der Church of England ehrfurchtsvoll zu gebrauchen und wertzuschätzen, soll niemand in der Church of England als gesetzmäßiger Bischof, Priester oder Diakon angesehen oder eingesetzt werden, und niemand soll in der Ausübung dieser Funktionen toleriert werden, wenn er nicht berufen, beobachtet, geprüft und für sie zugelassen wurde, entweder gemäß der nachfolgenden Form, oder weil er bereits die bischöfliche Weihe oder Ordination hatte.«

Kanonistische Anmerkungen zum Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche

Von Wolfgang F. Rothe, Rom

Die schon seit geraumer Zeit kontrovers diskutierte Frage nach dem rechten Verhältnis von Universal- und Partikularkirche berührt wesentliche Strukturen der Kirchenverfassung. Insofern dürfte es zu deren Vertiefung hilfreich sein, die bereits von verschiedenen Zugängen her eingehend diskutierte ekklesiologische Perspektive um die komplementäre kanonistische zu erweitern, da die angesprochene Problematik ansonsten kaum in ihrer vollen theologischen und verfassungsrechtlichen Tragweite erkennbar werden kann.

1. Zur Problemstellung

Ausgangspunkt der gegenwärtigen Diskussion war eine lehramtliche Klarstellung. In einem von Papst Johannes Paul II. gutgeheißenen und zur Veröffentlichung angeordneten Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* hatte die Kongregation für die Glaubenslehre am 28. Mai 1992 die unter Berufung auf den *Communio*-Begriff des II. Vatikanischen Konzils entwickelte Auffassung zurückgewiesen, die Universalkirche könne wesentlich als Zusammenschluß und Summe von Teilkirchen verstanden werden. Demgegenüber hielt es das Lehramt der Kirche für angezeigt zu betonen, daß die Universalkirche nicht das Produkt teilkirchlicher *Communio* sei, sondern »vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit«¹.

Diese Aussage rief – bekräftigt durch den Vorwurf eines erstarkenden Zentralismus auf universalkirchlicher Leitungsebene – scharfen Widerspruch hervor. Bereits die Jerusalemer Urgemeinde, wurde dem Schreiben der Glaubenskongregation entgegengehalten, sei Universalkirche und Ortskirche in einem gewesen; möglicherweise habe es sogar von Anfang an mehrere Ortskirchen neben Jerusalem gegeben; von einem Vorrang der Universalkirche gegenüber der Ortskirche könne von daher weder aus theologischer noch aus historischer Perspektive die Rede sein².

¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* »*Communio* notio« (28. Mai 1992), in: AAS 85 (1993), 838–850 (deutsche Fassung: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 107), Nr. 9.

² W. Kasper, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: W. Schreer / G. Steins (Hg.), Auf eine neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer, München 1999, 32–48.

In Erwiderung dazu wurde vor einer horizontal verkürzten Sichtweise der Kirche als bloßem Mit- und unter Umständen auch Gegeneinander partikularer Organisationsseinheiten innerhalb eines mehr oder weniger empirisch strukturierten Ganzen gewarnt. Das Befreiende gegenüber einer sich letztlich auf sich selbst reduzierenden partikularistischen Schwärmerei bestehe darin, daß die Kirche Jesu Christi von ihrem Ursprung her als sowohl universales und einzigartiges wie konkretes Subjekt in der geschichtlichen Wirklichkeit anzutreffen sei³.

In Reaktion darauf wurde die Behauptung bekräftigt, daß das Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche angesichts zunehmend zentralistischer Tendenzen in der römischen Kurie und einer Verherrlichung des Pluralismus in der pastoralen Praxis offenkundig aus der Balance geraten sei⁴. Angesichts dieser Problematik komme der Kompromißformel von der ontologischen und historischen Simultaneität von Universalkirche und Ortskirchen insofern eine Schlüsselrolle zu, als unter dieser Voraussetzung universalkirchliche Normen flexibler gehandhabt und der jeweiligen pastoralen Situation vor Ort leichter angepaßt werden könnten. Dies sei zudem unter ökumenischer Rücksicht bedeutsam, denn »die ökumenische Zielvorstellung ist ja nicht die uniformistische Einheitskirche, sondern die eine Kirche in versöhnter Verschiedenheit«; das Bemühen um die Wiederherstellung der Einheit aller Getauften müsse daher »die Communio-Einheit der Kirchen, oder besser: die Communio Einheit der Kirche« zum Ziel haben⁵. Dieses Konzept entspreche dem Vorbild der frühen Kirche, die dem biblischen Befund zufolge aus einzelnen Ortskirchen bestanden habe, in denen durch die Einbindung in ein »Communio-Netz« die eine Kirche präsent gewesen sei⁶.

Aus dem gleichen Grund existiere die Universalkirche nicht in sich selbst, sondern nur da, wo sie sich in den Ortskirchen verwirkliche. Eine den Ortskirchen vorausliegende Universalkirche dagegen sei reine Abstraktion; insofern sie jedoch von den Ortskirchen gebildet werden, sei sie nicht eine abstrakte, sondern eine geschichtlich konkrete Wirklichkeit; in jeder Ortskirche seien von daher alle anderen Ortskirchen vermittelt der aus ihnen bestehenden Universalkirche präsent⁷. Vor diesem Hintergrund sei die Kirche »am ehesten mit einer Ellipse mit zwei Brennpunkten vergleichbar«, da sie in einem perichoretischen Ineinander zugleich ortskirchlich und universalkirchlich verfaßt sei⁸.

³ J. Ratzinger, *L'Ecclesiologia della Costituzione »Lumen gentium«*, in: R. Fisichella (Hg.), *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 66–81 (deutsche Fassung: *Über die Ekklesiologie der Konstitution »Lumen gentium«*, in: *Die Tagespost*, Sonderdruck März 2000).

⁴ W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche – Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), 795–804, 802.

⁵ Ebd., 802.

⁶ Ebd., 798.

⁷ K. Koch, *Primat und Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie*, in: L. Gerosa u.a. (Hg.), *Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen*, Münster – Hamburg – London 2001, 9–30, 21.

⁸ Ebd., 9 und 21.

Aus diesen Ansätzen wurde in jüngster Zeit die These abgeleitet, die Universal­kirche sei nichts anderes als das institutionelle Band, durch das die Lokalkirchen untereinander verbunden werden⁹. Die Ausbildung universaler Strukturen gehe auf die Erfahrung zurück, daß die Einheit einer stetig wachsenden Zahl lokalkirchlicher Subjekte anders nicht dauerhaft gewährleistet werden könne und sei folglich das Ergebnis einer sekundären Entwicklung; insofern könne sehr wohl davon ausgegangen werden, »daß am Anfang der Kirche eine Mehrzahl lokaler Aufbrüche gestanden hat, die Gemeindecharakter annahmen und im Miteinander den Verbund der einen universalen Kirche (lat. »communio ecclesiarum«) bildeten«.¹⁰

Damit scheint die hier nur in ihren wesentlichen Grundzügen skizzierte Diskussion erneut bei ihrem Ausgangspunkt angelangt zu sein. Zumindest eines dürfte auf diesem Weg aber doch deutlich geworden sein: daß nämlich die wiederholt vorgetragene These einer historischer Simultaneität und ontologischer Gleichrangigkeit von Universal­kirche und Partikularkirche nicht wirklich geeignet ist, das Verhältnis dieser beiden grundlegenden kirchlichen Strukturprinzipien in ekklesiologisch und verfassungsrechtlich überzeugender Weise darzustellen. Aufgrund seiner Fixierung auf das Verhältnis zwischen universal­kirchlichem und partikularkirchlichem Prinzip sowie den damit verbundenen kirchenpolitischen Implikationen bleibt bei dieser Konzeption der *Communio Ecclesiarum* völlig offen, wodurch die *Communio* der Partikularkirchen untereinander objektiv begründet und institutionell getragen werden soll. Entweder können die Partikularkirchen theoretisch auch ohne die Einbindung in die Universal­kirche auskommen und aus sich selbst heraus die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche als in sich vollständige Subjekte wirksam vergegenwärtigen, oder sie können es eben nicht¹¹. Wenn sie es können, kommt dem partikularkirchlichen Prinzip ein Vorrang gegenüber dem universal­kirchlichen zu, wenn sie es nicht können, dem universal­kirchlichen Prinzip ein Vorrang gegenüber dem partikularkirchlichen.

Insofern wirft die genannte Kompromißformel mehr Fragen auf als sie löst: Kann man denn wirklich ernsthaft annehmen, daß die in der Praxis oftmals ebenso spannungsreiche wie fruchtbare Dynamik der beiden Prinzipien unter der Voraussetzung ihrer Gleichursprünglichkeit und Gleichrangigkeit zu einer entspannten Balance führen würde oder müßte man nicht vielmehr damit rechnen, daß sie sich gegenseitig entwerten? Wären die drängenden Probleme, die sich aus dem vielerorts und in vielerlei Hinsicht zu beobachtenden Antagonismus zwischen universal­kirchlicher Norm und pastoraler Praxis ergeben, damit tatsächlich ihrer Überwindung näher oder lediglich kaschiert? Könnte dem oft beklagten Auseinanderdriften von Universal­kirche und Partikularkirche auf diese Weise Einhalt geboten werden oder würde es besiegelt? Müßte die zu erhoffende Wiederherstellung der Einheit aller Christen mit einem Mal nicht eher als diplomatisches und verwaltungstechnisches denn als

⁹ H. Waldenfels, In der Nachfolge Jesu – Zur Selbstidentität der Kirche, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002), 23–36, 35.

¹⁰ Ebd., 33.

¹¹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, »*Communio notio*«, Nr. 8 f.

theologisches Problem betrachtet werden? Und würde man die Universalkirche einschließlich all ihrer bestehenden Institutionen und Strukturen nicht auf eine bloße Projektion der *Communio Ecclesiarum* reduzieren? Was bliebe zuletzt überhaupt von der Universalkirche als eigenständiger ontologischer Größe?

Ziel der nachfolgenden Ausführungen ist es nicht, die mit der Frage nach dem Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche zweifellos verbundene Problematik in all ihren Aspekten systematisch und erschöpfend zu behandeln. Es soll lediglich der bescheidene Versuch unternommen werden, aus der Perspektive des kanonischen Rechts heraus auf einige hermeneutische Engführungen der eingangs skizzierten Diskussion hinzuweisen und deren weitere Vertiefung anzuregen.

2. Der Vorrang des partikularkirchlichen gegenüber dem territorialkirchlichen Prinzip

Eine sich bei oberflächlicher Betrachtung auf den rein terminologischen Bereich zu beschränken scheinende Engführung betrifft das Gegenüber der Universalkirche, das im Verlauf der Diskussion immer mehr auf den Begriff der Lokal- oder Ortskirche¹² verkürzt worden ist. Korrekterweise müßte man dagegen die einzelnen Teile des Gottesvolkes, »in denen und aus denen« nach can. 368 CIC »die eine und einzige katholische Kirche besteht«, als Partikular- oder Teilkirchen (*Ecclesiae particulares*) charakterisieren¹³.

Richtig ist, daß die Umschreibung und Organisation der Partikularkirchen nach territorialen Kriterien den Regelfall darstellt, da gemäß can. 372 §1 CIC »der Teil des Gottesvolkes, der eine Diözese bzw. eine andere Teilkirche bildet, gebietsmäßig genau abzugrenzen ist, so daß er alle in dem Gebiet wohnenden Gläubigen umfaßt«. Daneben aber hat der kirchliche Gesetzgeber in can. 372 §2 CIC vorgesehen, daß auch »Teilkirchen errichtet werden, die nach dem Ritus der Gläubigen oder einem anderen vergleichbaren Gesichtspunkt unterschieden sind«. In diesem Fall erfolgt die Umschreibung der betreffenden Partikularkirche in erster Linie nach personalen Kriterien.

Die Diözese, die einen territorial umschriebenen Teil des Gottesvolkes umfaßt, stellt Grundform und Vollgestalt der Partikularkirche dar¹⁴. Darüber hinaus existieren nach can. 368 CIC weitere Formen territorial umschriebener Partikularkirchen

¹² Vgl. W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche* (Anm. 4), 795 und 800f.; K. Koch, *Primat und Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie* (Anm. 7), 13–22; H. Waldenfels, *In der Nachfolge Jesu* (Anm. 9), 33.

¹³ Vgl. can. 177 §1 CCEO; II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Nr. 23; *Kongregation für die Glaubenslehre, Communio notio*, Nr. 9.

¹⁴ Vgl. W. Aymans, *Kanonisches Recht – Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici* (begründet von E. Eichmann, fortgeführt von K. Mörsdorf), Band II, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, 315–323; J. I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Mailand 1997 (= *Pontificio Ateneo della Santa Croce* [heute: *Pontificia Università della Santa Croce*], *Facoltà di Diritto Canonico, Trattati di Diritto Canonico*, 3), 347–349.

wie etwa Gebietsprälaturen, Gebietsabteilungen, Apostolische Vikariate, Apostolische Präfekturen sowie auf Dauer errichtete Apostolische Administrationen, die aus historischen, politischen oder organisatorischen Gründen nicht bzw. noch nicht zur Vollgestalt der Diözese entfaltet sind.

Die Errichtung von Partikularkirchen, die nach vornehmlich personalen Kriterien determiniert sind, stellt dagegen einen pastoral oder organisatorisch begründeten Ausnahmefall dar¹⁵. Sie bedürfen in der Regel zusätzlich zu ihrer personalen auch einer territorialen Umschreibung. Dies gilt etwa für ritusgebundene Partikularkirchen, die im gleichen Territorium wie bereits zuvor existierende Ortskirchen bestehen, oder für die gewöhnlich auf nationaler Ebene errichteten Militärordinariate. Eine Sonderstellung kommt in diesem Kontext der einzigen bislang errichteten Personalprälatur zu, welche keiner prinzipiellen Begrenzung territorialer Art unterliegt und – neben einigen verbandsrechtlichen Charakteristika – die Züge einer ursächlich personal determinierten Partikularkirche trägt¹⁶.

Gleichwohl kann zusammenfassend festgehalten werden, daß das territorialkirchliche Prinzip ungeachtet seiner zweifellos berechtigten Dominanz gemeinsam mit dem personalkirchlichen eine dem partikularkirchlichen Prinzip untergeordnete Kategorie darstellt, da jede Ortskirche zwar immer auch Partikularkirche, nicht jede Partikularkirche aber zugleich Ortskirche ist. Aus diesem Grund können die beiden Begriffe nicht einfach synonym verwendet werden.

3. Der Vorrang des bischöflich-apostolischen gegenüber dem partikularkirchlichen Prinzip

Selbst im Fall einer in diözesaner Vollgestalt errichteten Ortskirche gehört das ihr zugrunde liegende Territorium nicht zu ihrer Wesensbestimmung. Nach can. 369 CIC wird die Diözese und analog dazu jede andere Partikularkirche vielmehr dadurch gekennzeichnet, daß sie einen bestimmten Teil des Gottesvolkes umfaßt, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit seinem Presbyterium zu weiden anvertraut ist¹⁷. Das Vorhandensein und die hierarchische Zuordnung dieser drei Wesenselemente – Teil des Gottesvolkes, Presbyterium und Bischof – bilden Voraussetzung und Grundlage dessen, was eine Partikularkirche ausmacht¹⁸.

Entscheidende Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem Amt des Bischofs zu. Seine apostolische Sendung und Vollmacht als »pastor proprius« ist es,

¹⁵ Vgl. W. Aymans, Kanonisches Recht – Band II (Anm. 14), 325–328; J. I. Arrieta, Diritto dell'organizzazione ecclesiastica (Anm. 14), 360 f. und 363–366.

¹⁶ Vgl. hierzu A. de Fuenmayor, V. Gómez-Iglesias, J. L. Illanes, Die Prälatur Opus Dei – Zur Rechtsgeschichte eines Charismas – Darstellung, Dokumente, Statuten, Essen 1994 (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 11).

¹⁷ Vgl. can. 177 §1 CCEO; II. Vatikanisches Konzil, Christus Dominus, Nr. 11.

¹⁸ Vgl. W. Aymans, Kanonisches Recht – Band II (Anm. 14), 319–322; J. I. Arrieta, Diritto dell'organizzazione ecclesiastica (Anm. 14), 347–349.

durch welche sich die Partikularkirche von allen anderen Gemeinschaften in der Kirche – etwa Vereinen von Gläubigen oder Instituten des geweihten Lebens – grundsätzlich unterscheidet. Ein bestimmter Teil des Gottesvolkes hat nur dann den Charakter einer Partikularkirche, wenn in ihr das bischöfliche Amt oder zumindest eine rechtlich gleichgestellte Ersatzform gegeben ist¹⁹.

Zurecht ist daher im Rahmen der den vorliegenden Ausführungen zugrundeliegenden Diskussion wiederholt und in bemerkenswerter Einmütigkeit darauf hingewiesen worden, daß dem rechten Verständnis des Bischofsamts eine Schlüsselrolle für die Lösung der Problematik um das Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche zukommt²⁰.

Als Nachfolger der Apostel ist jeder Bischof gemäß can. 375 §1 CIC »Lehrer des Glaubens, Priester des heiligen Gottesdienstes und Diener in der Leitung«²¹, also mit dem gesamten Bereich der kirchlichen Heilssendung betraut²². Die damit verbundene Bevollmächtigung zum Hirtendienst in der Kirche ist in der Bischofsweihe sakramental grundgelegt und von ihrem Wesen her zunächst nicht auf eine bestimmte Teilgemeinschaft des Volkes Gottes eingeschränkt. Sie kann allerdings erst dann zu voller rechtlicher Entfaltung kommen, wenn sie auf eine Partikularkirche hin determiniert wird. So verfügt der Diözesanbischof, in dem das bischöfliche Amt in seiner Vollgestalt entfaltet ist, nach can. 381 §1 CIC in der ihm anvertrauten Diözese über »alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt«, die zur Ausübung seines Hirtendienstes erforderlich ist²³.

Jene Bischöfe dagegen, die nicht mit der Leitung einer Partikularkirche betraut sind, haben zwar die gleiche Vollmacht hinsichtlich des Lehr- Heiligungs- und Leitungsdienstes empfangen, können diese jedoch von Rechts wegen nur in eingeschränktem Maß ausüben. Um den Eindruck zu vermeiden, es handele sich in diesen Fällen um Bischöfe einer im ontologisch-sakramentalen Sinn untergeordneten Kategorie, ist es seit alters her üblich, ihnen gleichsam ersatzweise den Titel einer untergegangenen Ortskirche zu verleihen²⁴. Auf diese Weise kommt deutlich zum Ausdruck, daß sich die bischöfliche Vollmacht nicht aus dem Volk Gottes ableitet, sondern auf dieses hingeeordnet ist. Anders ausgedrückt: Als Hirten der Kirche beziehen die Bischöfe ihre Legitimation nicht aus einer ihnen anvertrauten Partikularkirche, sondern aus dem Empfang der sakramentalen Bischofsweihe, deren Ausübung durch die von der zuständigen Autorität übertragene kanonische Sendung – die entweder in

¹⁹ Vgl. W. Aymans, *Kanonisches Recht – Band II* (Anm. 14), 321.

²⁰ Vgl. beispielsweise J. Ratzinger, *Über die Ekklesiologie der Konstitution »Lumen gentium«* (Anm. 3), 6; W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche* (Anm. 4), 795; K. Koch, *Primat und Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie* (Anm. 7), 14 f.

²¹ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Nr. 19.

²² W. Aymans, *Kanonisches Recht – Band II* (Anm. 14), 328.

²³ Vgl. can. 178 CCEO; II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Nr. 27.

²⁴ Wenn die in der kanonistischen Literatur vorwiegend vertretene These zuträfe, daß die Zuweisung von Titularbistümern die im Wesen des Bischofamtts grundlegende Hinordnung auf eine Partikularkirche verdeutliche, wäre kaum zu erklären, warum auch die im Bischofsrang stehenden Leiter von Teilkirchen, die nicht bzw. noch nicht zur Vollgestalt der Diözese entfaltet sind (z.B. Gebietsäbte und Apostolische Vikare), ebenfalls den Titel eines untergegangenen Titularbistums und nicht den der ihnen anvertrauten Teilkirche tragen. Vgl. W. Aymans, *Kanonisches Recht – Band II* (Anm. 14), 329; J. I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* (Anm. 14), 372 f.

der Zuweisung einer konkreten Teilgemeinschaft des Volkes Gottes oder aber in einem anderen kirchlichen Amt bestehen kann²⁵ – näherhin determiniert wird.

Zugleich mit der Übertragung der apostolischen Vollmacht, im Namen Christi zu lehren, zu heiligen und zu leiten, erfolgt nach can. 336 CIC »kraft der sakramentalen Weihe und der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums der Bischöfe« die Eingliederung in das Kollegium der Bischöfe, in dem das Kollegium der Apostel dauerhaft fortbesteht.²⁶ Mitglieder des Bischofskollegiums sind folglich alle und nur jene, die diese beiden Kriterien – sakramentale Bischofsweihe und in der hierarchischen *Communio* begründete kanonische Sendung – erfüllen. Zurecht ist darum festgestellt worden, daß der Bischof immer zuerst Mitglied des Bischofskollegiums ist; diese Mitgliedschaft bildet die Voraussetzung dafür, daß ihm die Leitung einer bestimmten Partikularkirche anvertraut werden kann.²⁷ Offenkundig nicht haltbar ist dagegen der ebenfalls vertretene Umkehrschluß, demzufolge der Bischof in dieses Kollegium gerade deswegen aufgenommen werde, weil er selbstverantwortlicher Hirte einer Ortskirche sei²⁸. Dagegen spricht allein schon die Tatsache, daß zwar jeder gültig geweihte und in *Communio plena* stehende Bischof einer Partikularkirche dem Bischofskollegiums angehört, nicht jedes Mitglied des Bischofskollegiums dagegen mit der Leitung einer Partikularkirche betraut ist.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Ebenso wie die Diözese Grundform und Vollgestalt der Partikularkirche ist, stellt das Amt des Diözesanbischofs Grundform und Vollgestalt des Bischofsamts dar. Doch ebensowenig, wie die territoriale Determinierung einer Partikularkirche zu ihrer Wesensbestimmung gehört, gehört die Ausübung des Hirtendienstes für einer bestimmten Partikular- oder gar Ortskirche zur Wesensbestimmung des bischöflichen Amts.

4. Der Vorrang des universalkirchlichen gegenüber dem partikularkirchlichen Prinzip

Das Bischofsamt ist also wesentlich durch die sakramentale und kollegiale Eingliederung in das Bischofskollegium gekennzeichnet. Niemand kann aus eigener Vollmacht Bischof sein und auch nicht durch eine bestimmte Teilgemeinschaft des Volkes Gottes dazu bevollmächtigt werden. Die mit dem Bischofsamt verbundene Vollmacht geht vielmehr aus dem Bischofskollegium hervor und verbindet über die zwischen den einzelnen Gliedern des Kollegiums in dessen Haupt bestehende hierarchische *Communio* die einzelnen Partikularkirchen untereinander.²⁹ So wie der

²⁵ II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, nota explicativa praevia, Nr. 2; vgl. J. I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* (Anm. 14), 371.

²⁶ Vgl. can. 49 CCEO; II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Nr. 22.

²⁷ K. Koch, *Primat und Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie* (Anm. 7), 14.

²⁸ Ebd.

²⁹ Als Bestätigung dessen wird man die bis in die Zeit der frühen Kirche zurückreichende und gemäß can. 1014 CIC bzw. can. 746 §1 CCEO nach wie vor geltende Vorschrift werten können, derzufolge die Bischofsweihe stets von wenigstens drei Bischöfen zu erteilen ist.

Papst als Haupt des Bischofskollegiums »das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen« ist, sind die einzelnen Bischöfe »sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind«.³⁰

Nach can. 336 CIC ist das Bischofskollegium zusammen mit seinem Haupt, dem Papst, und niemals ohne ihn Träger der höchsten und vollen Gewalt in der Universalkirche³¹. Insofern stellt es offenkundig eine Institution universalkirchlichen Charakters dar. Da aber der Bischof als Mitglied des Bischofskollegiums die Universalkirche in der Partikularkirche vertritt und dazu beiträgt, daß in ihr »die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gegenwärtig wird und wirkt« (can. 369 CIC)³², geht folglich das Bischofsamt aus der Universalkirche hervor und führt in sie hinein³³. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß es sich bei der Universalkirche tatsächlich um eine jeder Partikularkirche ontologisch vorausliegende Wirklichkeit handelt.³⁴

Wenn dazu im Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Kirche als *Communio* näher ausgeführt wird, daß die Partikularkirchen als jeweilige Verwirklichungen der Universalkirche aus dieser hervorgehen und »ihre Kirchlichkeit in ihr und aus ihr« haben, erweist sich im Blick auf die universalkirchliche Bedingtheit des Bischofsamts die Richtigkeit und Bedeutung auch dieser Lehraussagen.³⁵

Als eindeutiger Beleg dafür kann ferner das Verfahren der Bischofsbestellung herangezogen werden, das im Verlauf der Kirchengeschichte nicht ohne Grund immer stärker von der partikularkirchlichen Ebene auf übergeordnete Instanzen verlagert worden ist. Wenn damit auch nicht die gesamte in der lateinischen Kirche derzeit geltende Verfahrensordnung präjudiziert ist, bringt diese doch zumindest in angemessener Weise zum Ausdruck, daß das Bischofsamt nicht aus der Partikularkirche hervorgeht, sondern aus der von Papst und Bischofskollegium getragenen Universalkirche.

Ohne den Rahmen dieser auf die kanonistische Perspektive beschränkten Ausführungen sprengen zu wollen, läßt sich der Vorrang des universalkirchlichen gegenüber dem partikularkirchlichen Prinzip auch in historischer Hinsicht unschwer verifizieren: Während zur Stützung der These einer Simultaneität von Universal- und Partikularkirche immer wieder auf das neutestamentliche Zeugnis verwiesen wird, demzufolge für die Zeit der frühen Kirche eine weitgehende Gleichgewichtung von universaler und lokaler Bedeutung des Kirchenbegriffs festgestellt werden könne³⁶, relativiert sich dieser Befund im Blick auf die universale Verfassung des Bischofskollegiums, in dem das von Christus selbst zu Beginn seines öffentlichen Wir-

³⁰ II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Nr. 23.

³¹ Vgl. can. 49 CCEO; II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Nr. 22; dass., *Christus Dominus*, Nr. 4.

³² Vgl. can. 177 §1 CCEO; II. Vatikanisches Konzil, *Christus Dominus*, Nr. 11; Kongregation für die Glaubenslehre, *Communio notio*, Nr. 9.

³³ J. Ratzinger, Über die Ekklesiologie der Konstitution »*Lumen gentium*« (Anm. 3), 6.

³⁴ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Communio notio*, Nr. 9.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. beispielsweise W. Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche (Anm. 4), 797 f.

kens gegründete Apostelkollegium in historischer Kontinuität fortbesteht.³⁷ Ortskirchen oder Gemeinden dagegen hat Christus mit Sicherheit nicht gegründet; ihre Entstehung läßt sich frühestens für die nachösterlichen Zeit ansetzen.

5. Ausblick

Wie bereits angedeutet, soll mit den vorliegenden Ausführungen keineswegs der Anspruch erhoben werden, alle Fragen im Hinblick auf das rechte Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche erschöpfend behandelt und gelöst zu haben. Angesichts einer von Nationalismus und Globalisierung gleichermaßen zerrütteten Welt tut die Kirche gut daran, derartige Gefahren nicht zu verdrängen und sich immer wieder neu auf die wesentlichen Strukturen ihrer im Glauben begründeten Einheit zu besinnen.

Ohne die über zwei Jahrtausende bewährten Verfassungsstrukturen der Kirche in irgendeiner Weise in Zweifel ziehen zu wollen, erscheint vor allem eine Vertiefung der Frage notwendig, ob und inwieweit sich das partikularkirchliche Prinzip auf göttliches Recht zurückführen läßt. Anders ausgedrückt: Geht die Gründung von institutionellen Seelsorge- und Organisationseinheiten innerhalb der einen und einzigen Kirche auf den Willen Christi zurück, oder fanden diese erst durch das nachösterliche Wirken der Apostel allmählich Eingang in die kirchlichen Verfassungsstrukturen?³⁸ Tatsache ist, daß die Heilige Schrift zwar einen klaren Verkündigungs- und Taufauftrag Christi enthält, jedoch keinerlei explizite Weisung zur Gründung von Kirchen oder Gemeinden.³⁹ Daran anschließend wäre zu untersuchen, inwieweit die frühen Kirchen und Gemeinden tatsächlich bereits als territoriale Gliederungen der christlichen Glaubensgemeinschaft verstanden werden können. Wenn etwa der Apostels Paulus die Korinther zur Einheit ermahnen muß, weil einige sich auf ihn berufen, andere auf Apollos oder Kephas und wieder andere auf Christus, dann zeigt dies nicht nur die mit einer übertriebenen Betonung personaler Kriterien einhergehenden Gefahren, sondern belegt zugleich, daß derartige Konzepte in der frühen Kirche zumindest eine gewisse Rolle gespielt haben.⁴⁰

Was dagegen unzweifelhaft feststeht, ist die universale Sendung, mit der Christus die von ihm eingesetzten Träger apostolischer Vollmacht betraut hat; in seinem Namen begannen sie die frohe Botschaft zu verkünden »und versammelten so die universale Kirche, die der Herr in den Aposteln gegründet und auf den heiligen Petrus, ihren Vorsteher, gebaut hat, wobei Christus Jesus selbst der Eckstein ist«⁴¹.

³⁷ Vgl. Mk 3, 14–19; Lk 6, 12–16; vgl. hierzu auch II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Nr. 19.

³⁸ Vgl. J. Hervada, *Diritto Costituzionale Canonico*, Mailand 1989 (= Centro Accademico Romano della Santa Croce [heute: Pontificia Università della Santa Croce], Facoltà di Diritto Canonico, *Trattati di Diritto Canonico*, 1), 13–15.

³⁹ Vgl. Mt 10, 7; Mk 16, 15; Mt 28, 19 f.; Mk 3, 14; Joh 20, 21.

⁴⁰ 1 Kor 1, 10–12.

⁴¹ II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Nr. 19.

Buchbesprechungen

Kirchenrecht und Staatskirchenrecht

Rouco Varela, Antonio María: *Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung*. Hrsg. von Winfried Aymans, Libero Gerosa und Ludger Müller; Ferdinand Schöningh Verlag: Paderborn, München, Wien, Zürich 2000, 343 S., ISBN 3-506-73174-2, € 56,80.

Der protestantische Jurist Rudolph Sohm (1841–1917) hat mit seiner These von der begrifflichen Unmöglichkeit einer rechtlichen Ordnung der Kirche das Problem der Legitimität der kirchlichen Rechtsordnung mit aller Schärfe formuliert. Diese radikale These Rudolph Sohms und ihre Konsequenzen für die Kirche, ihr Recht und ihre Verfassung, bilden den Hintergrund für zahlreiche Abhandlungen von Rouco Varela. In dem hier anzuzeigenden Sammelband werden einige dieser Publikationen zur Frage der theologischen Grundlegung des kanonischen Rechts mit Abhandlungen zum kirchlichen Verfassungsrecht zusammengefasst.

Demgemäß gliedert sich der Band in zwei große Abschnitte. Den Auftakt im ersten Abschnitt »Theologie des Kirchenrechts« (S. 1–193) bildet der Beitrag »Was ist ›katholische‹ Rechtstheologie? Gedanken zu dem Buch von B. Schüller: Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht«, in dem sich Rouca Varela kritisch mit der von Schüller vorgelegten Auffassung katholischer Rechtstheologie auseinandersetzt und diese aus dem Gesichtskreis des Kirchenrechts ergänzt (S. 6). Im anschließenden umfangreichen Beitrag »Rechtsphilosophie oder Rechtstheologie?« unternimmt der Verfasser den Versuch einer Antwort aus der Sicht des kanonischen Rechts. Er mündet aus in ein »Programm einer Theologie des Rechts« (bes. S. 54–58). Mit dem Beitrag »Die katholische Reaktion auf das ›Kirchenrecht I‹ Rudolph Sohms« wendet sich Rouco Varela der Geschichte der katholischen theologischen Grundlegung des Kirchenrechts zu, sowohl im Blick auf Besprechungen zu Sohms Kirchenrecht durch katholische Vertreter, wie J. B. Sägmüller, A. H. Blumenstok, P. Fournier, als auch im Blick auf die katholische systematische Auseinandersetzung (L. Bendix, J. Hollweck). Unter der Überschrift »Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes?« folgen Erwägungen zum Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes. Es wäre für die Theologie und die Kirche viel fruchtbarer, wie Rouca Varela seine Überlegungen schließt, »statt nach einer ›Enttheologisierung des Kirchenrechts‹ zu rufen, die letzten Endes unabweislich seine ekklesiologische und pastorale Entfremdung nach sich ziehen würde, sich um eine wissenschaftliche Formulierung

einer eigenen, wesensgemäßen kanonistischen Methodenlehre zu bemühen, die in der Lage wäre, der das Kirchenrecht charakterisierenden Spannung zwischen theologischem Grundwesen und menschlicher Ausdrucksform gerecht zu werden« (S. 110f.). Die Abhandlungen »Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs«, »Die ontologische und epistemologische Stellung des kanonischen Rechts. Bemerkungen zu einer Theologie des kanonischen Rechts«, »Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes« sowie »Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts. Überlegungen zum Aufbau einer katholischen Theologie des Kirchenrechts« beschließen den ersten Teil.

Der zweite Teil vereinigt Beiträge zur »Kirchenverfassung« (S. 195–331). Einleitend bietet der Beitrag »Das bischöfliche Amt und die Organisation der Kurie« eine Skizze der kirchenrechtlich-theologischen Prinzipien für eine Reform der Diözesankurien als entscheidenden strukturellen Aspekt der Reform des Episkopats im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dabei entwickelt Rouco Varela auf dem Hintergrund historischer Beschreibung sowie theologischer und kanonistischer Analyse theoretische und praktische Grundlagen für eine Neuordnung der pastoralen Bistumsleitung (S. 199). Betrachtungen über »Die ekklesiologischen Grundlagen einer allgemeinen Theorie der Grundrechte des Christen in der Kirche« sowie über das Zuordnungsverhältnis von »Gesamtkirche und Teilkirche« schließen sich an. So zwingt insbesondere das Zweite Vatikanische Konzil dazu, in der Theorie und in der Praxis die Frage nach der Beziehung zwischen der Gesamtkirche und der Teilkirche von neuem zu stellen. »Seine Lehre über das Bischofsamt und die Grundsätze, die es für die kanonische Ordnung des Hirtenamtes der Bischöfe aufstellt, rücken das Thema wieder in den Vordergrund der Aufmerksamkeit der Kirche und zwar so, dass es Theologen und Kanonisten gleichermaßen angeht« (S. 252). Die gerade heute wieder verstärkt in Blick zu nehmenden Überlegungen münden aus in kanonistische Konsequenzen (S. 264f.). So verpflichtet die besondere Natur der Beziehungen zwischen Gesamtkirche und der Teilkirche insbesondere dazu »nach geeigneten rechtlichen Modellen für ihre kirchenrechtliche Weiterentwicklung zu suchen, für eine theologisch richtige und pastoral fruchtbare Weiterentwicklung« (S. 264). Eine theologische Untersuchung des Bischofsamtes erfolgt im Beitrag »Das Bischofsamt und die Struktur der Kirche«. Im Artikel »Die Pfarrei in

der Kirche. Historische Entwicklung, gegenwärtiger Zustand, Perspektiven für die Zukunft« gibt der Verfasser eine »Art theologisch-kanonistische, historische und pastorale Grundlage zum Verständnis des positiv-kirchenrechtlichen Phänomens Pfarrei« (S. 279). Der Beitrag »Das kanonische Recht im Dienst der kirchlichen Communio« zeigt auf, dass die kirchliche Communio sich mit einer Struktur ausgestattet zeigt, »die eine sie aktualisierende Ordnung verlangt, welche ihrerseits Verbindlichkeit voraussetzt und impliziert« (S. 304). Wenn sich das kanonische Recht im Lichte der theologischen Analyse als der verpflichtende »ordo« erwiesen hat, durch den sich die Struktur der »kirchlichen communio« aktualisiert, ist es evident, »dass sein ganzer Daseinsgrund in der Kirche im Dienst an der Kirche als »communio« liegt« (S. 308). Die Abhandlung »Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschließungsform. Aus dem Beitrag Rudolph Sohms zu der theologischen Diskussion in der preußischen Landeskirche nach der Einführung der obligatorischen Zivilehe 1874/1875« beschließt den Band. Rouco Varela zeigt auf, dass Sohm mit seinen Ausführungen die Ehe als eine an Gesetz und Wort Gottes gebundene Institution preisgab. Es wird deutlich, dass diese letzte scheinbar überraschende Entwicklung des eherechtlichen, überhaupt des kirchenrechtlichen Denkens Sohms nicht als Bruch mit der Vergangenheit, sondern im Grunde genommen als konsequente Entfaltung seiner ursprünglich rechtsphilosophischen Position gesehen werden muss (S. 331).

Münchner Streiflichter zu einem bemerkenswerten Lebenslauf (S. IX– XVIII), in denen Winfried Aymans die Lebensstationen des spanischen Kanonisten und heutigen Erzbischofs von Madrid nachzeichnet, die Bibliographie (S. 333–336), ein Personenregister und ein Register der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils runden den repräsentativen Band ab, der nicht nur einzelne, bisher in unterschiedlichen Publikationen verstreute Beiträge eines der wichtigsten Vertreter einer »Theologie des kanonischen Rechts« zusammenfasst, sondern zahlreiche Beiträge zum ersten Mal in deutscher Übersetzung zugänglich macht.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Görisch, Christoph: *Kirchenasyl und staatliches Recht (Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft, 129)*. Berlin: Duncker & Humblot 2000, 291 S., ISBN 3-428-09897-8, € 72,00.

Keineswegs eine rein akademische Frage bildet die Erörterung moralischer Notwendigkeit und/oder rechtlicher Zulässigkeit der Gewährung von

Kirchenasyl. Vielmehr treibt besagte Frage spätestens seit Beginn der 90er Jahre Theologen, Juristen, Gerichte und – in vorderster Front – evangelische wie katholische Pfarrgemeinden gleichermaßen um. Eine entsprechende Flut einschlägiger Publikationen zeigt, wie kontrovers dieses Thema über einen erstaunlich langen Zeitraum hinweg diskutiert wurde und wird (*Auflehnung gegen Unmenschlichkeit [Probleme des Friedens, 1995/4]*. Hg. Pax Christi – Deutsches Sekretariat. Idstein 1995; *Hans-Jürgen Guth: Kirchenasyl: Probleme – Konzepte – Erfahrungen [Sammlung kritisches Wissen, 19]*. Freiburg 1996; *Barbara Rauchwarter: Kirchenasyl. Eine theologische Annäherung [Ökumenische Materialien, 13]*. Rothenburg o.d.T. 1996; *Markus H. Müller: Rechtsprobleme beim »Kirchenasyl«*. Baden-Baden 1999; *Jochen Grefen: Kirchenasyl im Rechtsstaat. Christliche Beistandspflicht und staatliche Flüchtlingspolitik. Kirchenrechtliche und verfassungsrechtliche Untersuchung zum sogenannten Kirchenasyl in der Bundesrepublik Deutschland [Schriften zum Öffentlichen Recht, 848]*. Berlin 2001).

Die vorliegende Publikation von Christoph Görisch wurde von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen (1998); unter dem schlichten Titel »Kirchenasyl und staatliches Recht« widmet sie sich aus dezidiert juristischer Perspektive der Ausleuchtung des angesprochenen Problemkreises. Dabei stehen zwei Grundfragen im Zentrum der Überlegungen: Hat – auf der einen Seite – die Kirche ein genuines Recht zur Gewährung von Kirchenasyl, das der bundesrepublikanische Rechtsstaat aufgrund des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes zu respektieren hätte oder eignet – andererseits – dem Staat seinerseits ein Recht zur Beendigung von Kirchenasylen und gegebenenfalls auch zur deren strafrechtlichen Sanktionierung?

Ch. Görisch gliedert seine Untersuchung in zwei Hauptabschnitte: Zunächst analysiert er die Sachlage unter einfachrechtlicher (*Kirchenasyl und einfaches Recht*, S. 25–110), danach unter verfassungsrechtlicher Maßgabe (*Kirchenasyl und Verfassungsrecht*, S. 111–265). Rechtssystematisch wäre ein umgekehrtes Vorgehen wohl angemessener gewesen, sind die einfachrechtlichen Bestimmungen ihren verfassungsrechtlichen Pendanten doch letztlich verpflichtet; unbeschadet dessen tut der von Ch. Görisch gewählte Aufbau seiner differenzierten und sorgfältigen Analyse keinen Abbruch. Den Abschluss der Arbeit bilden schließlich ein umfangreiches Literatur- (S. 268–289) und das relativ knappe Sachwortverzeichnis (S. 290 f.).

Die einfachrechtlichen Bestimmungen unter-

sucht der Verfasser wiederum unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten: der Zulässigkeit verwaltungsrechtlicher und strafprozessualer Ergreifungsmaßnahmen gegen Kirchenasylflüchtlinge (S. 25–61) sowie der Zulässigkeit mittelbarer Beendigungsmaßnahmen gegen die Kirchenasylgewährer (S. 61–72); seine methodisch unbedenklichen und erfreulich detaillierten Ausführungen resümiert Ch. Görisch schließlich wie folgt: »Die Untersuchung hat in einfachrechtlicher Hinsicht ergeben, daß eine staatliche Beendigung durch Ergreifungsmaßnahmen gegen Kirchenasylflüchtlinge und mittelbare Beendigungsmaßnahmen gegen Kirchenasylgewährer nach den einschlägigen verwaltungsrechtlichen und strafprozessualen Bestimmungen in weitem Umfang möglich ist, ohne dass dem ein einfachrechtliches Kirchenasylrecht entgegensteht.« (S. 266) Freilich könnten hier im Einzelnen landesrechtliche Regelungen einer Vollstreckung gegen Religionsgemeinschaften mit Körperschafts-Status zuwider laufen. Auch scheint auf der Grundlage einschlägiger Bestimmungen des einfachen Rechtes eine strafrechtliche Sanktionierung des Kirchenasyls durchaus möglich; dabei gilt besagte Feststellung in gleicher Weise für den (sogenannten) »Kirchenasylflüchtling« (vom abschiebebedrohten Ausländer bis hin zum unerlaubt fern der Truppe weilenden Soldaten) wie den Kirchenasylgewährer (S. 73–110). Christoph Görisch betont freilich ebenso ausdrücklich, dass wenigstens zur Zeit die Mehrzahl jener (nicht unbedingt häufigen) Fälle, in denen überhaupt ein entsprechendes Ermittlungsverfahren gegen Kirchenasylgewährer in Gang gesetzt worden war, mit Verfahrenseinstellung abgeschlossen zu werden pflegt.

Anders präsentiert sich die Situation nach Meinung von Ch. Görisch allerdings im Bereich der verfassungsrechtlichen Bestimmungen: Zwar eignen sich Grundrechte wie das Grundrecht auf Asyl (Art. 16a GG) oder das Grundrecht auf Unverletzlichkeit der Wohnung (Art. 13 GG) für die mögliche Ableitung eines Kirchenasylrechtes nur sehr bedingt. Ein Kirchenasylrecht, das einer staatlichen Beendigung des Kirchenasyls oder strafrechtlicher Sanktionierung der betroffenen Personen entgegensteht, ist daraus nicht unmittelbar zu folgern (S. 111–138). Der Rechtsauffassung von Ch. Görisch zufolge resultiert ein solches Kirchenasylrecht aber sehr wohl aus dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht gemäß Art. 137 III 1 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG (S. 139–225). Voraussetzung für die Ableitung eines Kirchenasylrechtes aus dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht ist freilich die religiöse Zweckbeziehung des Kirchenasyls nach Maßgabe des Selbstverständnisses der katholischen bzw. evangelischen Kirche.

Oder anders ausgedrückt: Je nach Gewichtung kirchlicher Äußerungen, insbesondere aber einer gemeinsamen Stellungnahme der Katholischen und Evangelischen Kirche mit dem Titel »... und der Fremdling, der in deinen Toren ist«. *Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht (Deutsche Bischofskonferenz. Gemeinsame Texte, 12)*. Hg. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn u. a. 1997, variieren in dieser Frage die Rechtsauffassungen erheblich. Für Ch. Görisch jedoch scheint vorteilhaft eindeutig: »In bezug auf das kirchliche Selbstbestimmungsrecht gemäß Art. 137 III 1 WRV lässt sich für die beiden großen christlichen Kirchen eine Zugehörigkeit des Kirchenasyls zu den eigenen Angelegenheiten feststellen. Dagegen greift unter bestimmten Voraussetzungen (Kirchenasylgewährung aufgrund des Interzessionsgedankens zur Abwendung einer befürchteten Lebens- oder Leibesgefahr, ordnungsgemäßer Beschluß, öffentliche Gewährung, keine andere Möglichkeit der Gefahrabwendung, Bereitschaft zur Versorgungsübernahme, Beschränkung auf den räumlichen Verfügungsbereich der Kirchen, keine Schaffung besonderer Einwanderungsanreize) auch die Schranke der allgemeinen Gesetze nicht durch. Unter den genannten Voraussetzungen ergibt sich damit aus Art. 137 III 1 WRV i. V. m. Art. 140 GG ein verfassungsrechtliches Kirchenasylrecht, das einer staatlichen Beendigung wie auch einer strafrechtlichen Sanktionierung des Kirchenasyls entgegensteht und mittelbar auch dem Kirchenasylflüchtling zugute kommt.« (S. 267)

Darüber hinaus kann aus den Grundrechten auf Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 4 I GG) einer asylgewährenden Einzelperson gleichfalls ein verfassungsrechtliches Kirchenasylrecht zukommen; die Relevanz der Asylgewährung für die Glaubens- bzw. Gewissensfreiheit ist jedoch im Einzelfall glaubhaft darzulegen (S. 226–259). Weitere von Ch. Görisch erwogene und in der Diskussion gelegentlich angeführte Verfassungsbestimmungen wie etwa das Widerstandsrecht (Art. 20 IV GG) u. a. vermögen hingegen keine Rechtsgrundlage für ein Kirchenasylrecht zu bilden (S. 260–265)

Die differenzierten Ausführungen des Verfassers verweisen ebenso nachhaltig wie der einschlägige Fachdiskurs auf eine enorme Bedeutung christlichen (katholischen wie evangelischen) Selbstverständnisses in Fragen des Kirchenasyls: Ist nach Auffassung der katholischen respektive evangelischen Kirche die Gewährung von Kirchenasyl eine rein humanitäre Angelegenheit, die mit dem religiösen Selbstverständnis der jeweiligen

Kirche nichts zu tun hat, so kann die Kirche gegenüber dem Staat auch kein Recht auf Asylgewährung reklamieren. Erinnern sich beide Kirchen hingegen des Verkündigungsauftrages Jesu Christi (Mt 28,18–20) dann sollten katholische und evangelische Glaubens-Gemeinschaft (!) in dieser

Frage womöglich noch klarer Stellung beziehen, als sie das bislang schon getan haben: zugunsten der sogenannten ›Kirchenasylflüchtlinge‹ wie der Kirchenasylgewährer versteht sich, nicht zugunsten des Staates.

Gerda Riedl, Augsburg

Sozialethik

Hinder, Erwin: *Das christlich-soziale Prinzip bei Franz von Baader. Die christlich vermittelte Grundkraft der Liebe als Gestaltungs- und Evolutionsprinzip eines Sozialorganismus kommunikativer Freiheit. Modell einer Sozialtheologie aus der Zeit der Romantik (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie. Band 728), Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2001, 566 Seiten, broschiert, ISBN 3-631-36264-1, € 70,60.*

Verdienstlich am Unterfangen Erwin Hinders ist, daß er einen Klassiker der katholischen Soziallehre, den zur Romantik gezählten Franz von Baader mit seiner Dissertation, die an der Hochschule der Pallottiner in Vallendar eingereicht wurde, wieder zur Sprache gebracht hat. Baader unterscheidet sich mit seiner Sicht der Dinge von vielen gegenwärtigen Konzepten christlicher Sozialethik dadurch, daß die christliche Offenbarung das Fundament dieser Ethik ausmacht, im Gegensatz zu modernen Versuchen, die eher die Nähe zu säkularen Ansätzen suchen, als daß sie aus dem Zentrum christlicher Offenbarung denken. Das Denken Baaders aus dieser Mitte geschieht nicht von ungefähr, weil er vielleicht ein frommer Mensch und Christ ist, sondern durchaus reflektiert. Subjektozentrischen Ansätzen der Neuzeit im Gefolge Descartes setzt er ein »cogitor (a Deo), ergo sum« entgegen und läßt damit die an sich blinde Vernunft von Glaube und Liebe erleuchtet sein und findet so auch das fundamentale Prinzip seiner Ethik in der Liebe.

Hinder zeigt nun auf, daß Liebe und das andere Grundprinzip der baaderschen Ethik Freiheit, Gestaltungskräfte der Gesellschaft sein sollen. Gesellschaft als *Communio*, deren Vorbild die Kirche ist, sieht Hinder als eine Vorwegnahme des Kirchenmodells des II. Vaticanums. In seiner Sozialphilosophie versuchte Baader denn auch überall ein personales Element zu verankern. Davon ausgehend werden die weiteren Prinzipien christlicher Soziallehre, nämlich Solidarität und Subsidiarität schon in der Sache erkennbar; Solidarität durch die Betonung der sozialen Verpflichtung des Eigentums, Subsidiarität durch seine Vorstellung einer födera-

tiv-kommunikativ strukturierten Gesellschaft. Weil sein Kirchenbild sein Gesellschaftsbild ist, hatte er wenig Verständnis für die ultramontanen Positionen seines Münchener Studienfreundes Joseph Görres und sein Sozialprinzip Freiheit brachte ihn auch mit dem später im ersten Vaticanum festgelegten Kirchenverständnis in Konflikt. Hinder schildert diese kirchenpolitischen Positionen Baaders sachlich, erwähnt auch seine gnostischen Spekulationen, konzentriert sich jedoch gänzlich auf die sozialethische Problematik.

Insgesamt scheint Hinder an Baader zu schätzen, daß hier jemand eine christliche Soziallehre vorgelegt hat, in der Ethik sich nicht in rational-rechnerischen Diskursen und Metadiskursen und konsequentialistischen Abwägungen erschöpft, sondern Liebe als Heilszusage Gottes festgehalten wird, die sozusagen vom Himmel auf die Erde kam und dort nach Baader auch strukturell zu verwirklichen sei. Baaders Sozialethik lebt von der Vision, daß Liebe die Gesellschaft strukturierendes Prinzip werden möge. Als Romantiker hat Baader offenbar darunter gelitten, daß der beginnende Siegeszug von Naturwissenschaft und Technik und in deren Gefolge die Industrialisierung der menschlichen Lebenswelt, den Menschen seelenlos macht, seinen Leib malträtiert und seine Arbeitskraft zu einem rechnerischen Kalkül werden läßt. Die frohe Botschaft von der Liebe Gottes schien ihm das rechte Anti-Diabolikum zu sein, diese – nicht nur für einen Romantiker – bedrohlich erscheinende neue Zeit mit ihrem menschenverachtenden Wirtschaftssystem zu bannen. Das Gegenprinzip Haß des jüngeren Zeitgenossen Karl Marx, das aus der baaderschen *Communio* einen Kommunismus unter Ausschluss von Menschen machte, die nicht in diese Form von *Communio* paßten, hat sich schließlich im letzten Jahrhundert endgültig als ein Austreiben des Teufels mit Beelzebul erwiesen. Das Buch Hinders ist sicherlich nicht ein Buch für jeden, aber für den historisch oder sozialethisch Interessierten eine wertvolle Zusammenstellung eines zu Unrecht in Vergessenheit geratenen Pioniers der im wahrsten Sinne des Wortes christlichen Gesellschaftslehre.

Helmut Müller, Vallendar

Liturgiewissenschaft

Fischer, Balthasar: Frömmigkeit der Kirche – Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hrsg. von Albert Gerhards und Andreas Heinz (Hereditas 17), Bonn: Borengässer 2000, S. XI/317, ISBN 3-923946-48-1, €31,70.

Mit dem Namen Balthasar Fischer verbinden sich aufs engste die heutige Liturgiewissenschaft und die nachkonziliare Liturgiereform. Der Inhaber des ersten Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an einer deutschen Theologischen Fakultät (Trier 1950) hat zeitlebens ein Gespür für die Geschichte und die Praxis christlicher Spiritualität gehabt. Liturgie und Volksfrömmigkeit gehörten für ihn zusammen. Aus den über 300 Aufsätzen wurden für diese Sammlung 30 Artikel aus mehr als vier Jahrzehnten ausgewählt. Die Beiträge sind vom Verfasser selbst revidiert worden und umfassen fast das gesamte Spektrum der Liturgiewissenschaft. Eine erste Gruppe von Aufsätzen zum Thema »Persönliche Frömmigkeit im Kontext von Bibel und Liturgie« zeigt auf, daß liturgische Spiritualität, so sehr sie für persönliche Frömmigkeit maßgebend ist, dennoch nicht ohne diese existieren kann. Die nächste Themengruppe »Christus – die Mitte christlicher Spiritualität« greift eines der zentralen Themen der Forschungen Fischers auf. Auch die übrigen Themenbereiche überzeugen in ihrer geistlichen Tiefe und Vielschichtigkeit: »Zur Spiritualität der Eucharistie und der Sakramente«, »Zur Spiritualität des Stundengebetes«, »Die Predigt im Dienste christlicher Spiritualität«. Die beiden letzten Aufsätze stehen unter der Überschrift »Schöpfungsfrömmig-

keit«, deren Wiedergewinnung dem Autor ein zentrales Anliegen war. Hier findet sich als Erstveröffentlichung der Beitrag »Todesansage und Festankündigung bei den Haustieren. Ausdrucksformen der Solidarität zwischen Mensch und Tier im bäuerlichen Volksbrauch« (S. 297–304). Der lesenswerte Band ist ein Vermächtnis – Balthasar Fischer starb am 27. Juni 2001 im 89. Lebensjahr in Trier.

Kurt Küppers, Augsburg

Groß, Werner: Immer und überall danken – Die Eucharistie verstehen und feiern, Ostfildern: Schwabenverlag 200, S. 164, ISBN 3-7966-1001-3, €10,50.

Was Balthasar Fischer einst mit seinem Büchlein »Volk Gottes um den Altar« (1960, ⁴1984) gelungen ist, wird nun vom Verfasser erneut aufgegriffen und erfolgreich fortgeführt: er legt eine verständliche und zugleich theologisch fundierte »Volkskatechese« zur Feier der Eucharistie vor, die weite Verbreitung verdient. Auf dem Hintergrund der Geschichte werden sowohl die Struktur der Messfeier als auch die einzelnen Elemente in ihrer Bedeutung für die Mitfeiernden erschlossen. Gerade Worte und Zeichen, die oft überhört und übersehen werden, werden dabei berücksichtigt. Das Büchlein stellt eine solide Hilfe für alle an der Liturgie Interessierten dar, es ermöglicht die oft geforderte »tätige Teilnahme« (SC 14) und hilft die Eucharistie zu verstehen und zu feiern.

Kurt Küppers, Augsburg

Biographisches Lexikon

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon. Unter Mitwirkung von Franz Xaver Bischof, Clemens Brodkorb, Anton Landersdorfer, Josef Pilvousek und Rudolf Zinnhobler hrsg. von Erwin Gatz. Berlin: Duncker & Humblot 2002, 589 S. 2, Kt., ISBN 3-428-10684-9, €84,00.

Der vorliegende bewunderungswürdige Band bildet den krönenden Abschluss der bisherigen vier Bände mit Biographien bzw. Biogrammen deutscher Bischöfe, die Erwin Gatz, Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, unter Mitarbeit zahlreicher erstrangiger Autoren bisher herausgegeben hat, nämlich die Bände über die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, die

Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803, die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648 und die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448.

Die 536 Artikel dieses Bandes spiegeln den durchaus unterschiedlichen Weg der katholischen Kirche in den einzelnen Bistümern bzw. Jurisdiktionsbezirken des deutschen Sprachraums vom Bistum Luxemburg im Westen bis zu den Bistümern in der ehemaligen DDR und den Bistümern in Österreich sowie dem Südtiroler Bistum Bozen-Brixen. In den Lebensbildern bzw. Biogrammen sind jeweils der volle Name, Geburtstag und Geburtsort, Name und Beruf der Eltern, die Zahl der Geschwister und die soziale Verwurzelung angegeben, ferner der Studiengang mit Ort und Jahr der

Promotion, außerdem weitere akademische Qualifizierungen, Ort und Tag der Priesterweihe, amtliche Stellung, Wahl und päpstliche Bestätigung bzw. Ernennung zum Bischof. Die Angabe der Amtsjahre in den einzelnen Artikeln entspricht dem Jahr der Wahlbestätigung oder Ernennung; mitgeteilt sind ferner Tag und Ort der Konsekration sowie der Name des Hauptkonsekrators, gegebenenfalls das Datum der Translation sowie das Datum der Amtseinführung, die Annahme der Verzichts-

erklärung auf das Bistum sowie Ort und Tag des Todes und bei den Diözesanbischöfen der Ort der Beisetzung. Den Artikeln ist ein möglichst vollständiges Verzeichnis aller selbständig erschienenen Schriften der betreffenden Persönlichkeit beigegeben oder, sofern vorhanden, ein Hinweis auf ein veröffentlichtes Schriftenverzeichnis. Den Band zeichnen alle Vorzüge aus, die an den früher erschienenen Bänden zu Recht gerühmt worden sind.

Joseph Listl, Unterhaching

Systematische Theologie

Twents, Simone, *Frau sein ist mehr. Die Würde der Frau nach Johannes Paul II. Mit einem Vorwort von Joachim Kardinal Meisner, Buttenwiesen: Stella Maris Verlag 2001, 314 S., ISBN 3-934225-19-5, Euro 15,50*

Die Beziehung der Geschlechter gehört zweifellos zu den Kernthemen des päpstlichen Lehramtes von Johannes Paul II. Eine besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Würde der Frau, der (neben vielen anderen Stellungnahmen) das Apostolische Schreiben *Mulieris dignitatem* (1988) gewidmet ist. Bislang gab es im deutschen Sprachraum noch keine umfassende wissenschaftliche Studie über das Frauenbild des Papstes. Die Diplomarbeit (!) von Simone Twents füllt diese Lücke aus und bietet erstmals eine genaue Zusammenstellung und Analyse der päpstlichen Aussagen über die Würde der Frau.

Im einführenden Kapitel beschreibt die Autorin das Ziel und die Methode der Arbeit (11–18). »Hauptinhalt« des Buches sind die »Grundlagen des Menschen- und Frauenbildes nach Johannes Paul II.« (12). Die untersuchten Quellen werden (zurecht) begrenzt auf die Enzykliken und Apostolischen Schreiben, einige spezifische Beiträge zum Frauenthema sowie ausgewählte Katechesen und Angelusansprachen (12–14). Das zweite Kapitel, die »Sichtung des Arbeitsfeldes« (19–78), bietet zunächst eine kurze biographische Hinführung, gefolgt von einer Beschreibung der »Eckpfeiler ... des philosophischen und theologischen Arbeitens« von Karol Wojtyła als Wissenschaftler und als Papst. Wichtig sind dabei die Hinweise zum Personalismus Wojtyłas: der Personbegriff, der auf das unverzweckbare Subjektsein des Menschen abhebt, wird verbunden mit der im *amor benevolentiae* begründeten *communio personarum* und der Bedeutung des Leibes in der Begegnung von Mann und Frau (24–35). Die »Doppelspitze des selbstbestimmten Subjektes einerseits und der Hinordnung

auf die Communio der Selbsthingabe andererseits« zeigt sich gut in einer Aussage von *Gaudium et spes*, die auch von *Mulieris dignitatem* (= MD) aufgegriffen wird: der Mensch ist »auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur« und kann »sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden« (GS 24; vgl. MD 7) (47f). Einen mehr allgemeinen Charakter hat dagegen der Abschnitt über die »Geschichte der Frau in Theologie und Gesellschaft« (49–66). Die systematische Durchsicht des Frauenthemas wird dagegen vorbereitet durch eine kommentierte Auflistung der einschlägigen päpstlichen Beiträge (67–78). Die Autorin betont zurecht, dass »das Thema der Würde und Berufung der Frau« »von keinem vorherigen Papst in derartigem Umfang und mit derartiger Tiefe ... zum Gegenstand lehramtlicher Äußerungen geworden« ist (67). »Die Aussagen Johannes Pauls II. zur Frau gehören wohl mit zu den tiefsten und am besten in Synthese gebrachten, die zur Zeit verfügbar sind ...« (71).

Das dritte Kapitel bietet eine biblisch-dogmatische Grundlegung des Frauenbildes nach Johannes Paul II. (79–168) mit einer »doppelten Quintessenz«: in ihrer Personwürde ist die Frau dem Manne gleich, lebt aber ihr Personsein in einer spezifisch weiblichen Ausprägung (vgl. 170). Die vielfältigen Aussagen des Papstes werden geordnet nach den Themen »Schöpfung«, »Sündenfall«, »Erlösung«, »Kirche« sowie »Apokalypse und Vollendung«. Für den Bereich der Schöpfung wird zunächst gezeigt, wie die »Doppelpoligkeit von Selbstand und Gabesein« in der menschlichen Person auf die Gottebenbildlichkeit und damit auf den dreifaltigen Gott selbst zurückgeht (82–87). Die Schöpfungsberufung der Frau zeigt sich in der personalen Hingabe, wobei als biblische Grundlage auf das »Hilfesein« von Gen 2,18 abgehoben wird (das der Papst freilich auch als »Hilfesein« des Mannes für die Frau deutet). Gleichzeitig erscheint die Hingabe der Braut als Antwort auf die zuvor-

kommende Initiative des Bräutigams, womit sie »die Haltung des Menschen vor Gott am eindrücklichsten bezeugt«. Sie ist »Realsymbol für die Hingabe beider an ihren Schöpfer« (95). Die zweite Schöpfungsberufung zeigt sich in Gen 3,20 (Eva als »Mutter aller Lebendigen«): in der Mutterschaft hat die Frau »Anteil am Schöpfungswerk Gottes« und spiegelt das ewige Geheimnis der innergöttlichen Zeugung wider. Dabei steht die Mutterschaft in innigem Zusammenhang mit der personalen Dimension der Hingabe (MD 18) (96). Die »Hilfe« als »Brautschaft« ist somit »Abbild der Berufung des Menschen zur Hingabe an Gott«, gekennzeichnet durch eine besondere Empfänglichkeit, während die »Abbildschaft Gottes« sich in der Mutterschaft zeigt (98).

Der Sündenfall stört die »Berufung zum Sein als Hingabe, bei der Frau im Brautsein ausgeprägt, ... durch die Struktur des Begehrens und Beherrschwerdens«, während die »herrscherliche Berufung zur Mitschöpferschaft, in der Mutterschaft ausgeprägt«, zum »Erleiden« wird (113). Die Bedeutung der Frau im Erlösungsgeschehen zeigt sich grundlegend im Jawort Mariens bei der Inkarnation. »Gott als Bräutigam offenbart sich erneut darin, daß diese Antwort des Menschen durch eine Frau gegeben wird« (118). Der Tod des Gottessohnes auf Golgota vollzieht sich zusammen mit dem Herzensopfer seiner Mutter, der »Frau«, zusammen mit ihrem endgültigen *Fiat* (vgl. *Dives in misericordia* 9) (122). Maria als neue Eva, als »Hilfe« des neuen Adam, öffnet ihre mütterliche Mittlerschaft auf die ganze Menschheit hin. Damit verbunden ist die Jungfräulichkeit als Zeichen der Ganzhingabe an Christus (127–135). Neben dem »Hilfe«-Sein der Braut und der Mutterschaft kommt in Maria auch die dritte Berufung der Frau nach der Genesis zur Erfüllung: der siegreiche Kampf gegen das Böse (Gen 3,15) (143f).

Die Erlösungsordnung hat ihre Konsequenzen auch für die Gemeinschaft der Kirche (144–163). Das vom Epheserbrief als Folge der Schöpfungsordnung benannte »Haupt«-Sein des Mannes in der Ehe zeigt sich nicht als Unterdrückung, sondern als Hingabe und Dienst nach dem Beispiel Christi. Im Unterschied zu anderen Interpreten, nach denen der Heilige Vater den vom Epheserbrief betonten Schöpfungsauftrag als Folge der Sünde erklärt, betont die Autorin zurecht: »das Für-Sein des Hauptes ... bedeutet nicht die Abschaffung des Hauptes oder seine Gleichsetzung mit dem Leib. Die Gegenseitigkeit der Unterordnung relativiert die Unterordnung der Frau nicht ...« (156). Bedeutet wird sodann (im Anschluß an Hans Urs von Balthasar, den der Papst in *Mulieris dignitatem* aus-

drücklich zitiert) das »marianische« und das »petrinische« Prinzip in der Kirche (157–163). Interessant ist schließlich der Hinweis auf die von der Apokalypse angedeutete endzeitliche Vollendung: »Die erlöste Menschheit verfaßt sich endgültig in der Gestalt der Braut, und die Mutterschaft der Frau ist Element der endgültigen Verwirklichung der Erlösung (vgl. Offb 12). Der Kampf gegen das Böse und den Bösen, an dem die Frau maßgeblich beteiligt ist, wird zugunsten des Guten entschieden« (168).

Der Autorin gelingt es somit auf einsichtige Weise, einen wichtigen »roten Faden« in der heilsgeschichtlich orientierten Reflexion des Papstes herauszustellen, ein dreifaches Leitmotiv, das von der Genesis bis zur Apokalypse reicht, von der Schöpfung des Menschen bis hin zur Vollendung.

»Das vierte Kapitel nimmt dann die systematischen Ergebnisse des dritten Kapitels auf und formuliert anhand ihrer die Berufung, Stellung und Aufgaben der Frau, wiederum gestützt auf die Reflexionen und Aussagen Johannes Pauls II« (17): »Der Genius der Frau – Berufung und Aufgabe« (169–263). Herausgestellt werden zunächst die Gemeinsamkeit zwischen Mann und Frau in der Personwürde (171–178) und die Besonderheit im Frausein (179–197). Für die spezifische Berufung der Frau analysiert die Autorin sieben verschiedene Merkmale, wobei sie für einzelne Punkte die Hinweise des Papstes mit anthropologischen Bezügen untermauert: »Sensibilität für den Menschen und enge Beziehung zum Leben«, »Vertreterin der Ordnung der Liebe«, »immanentes Prophetentum« (das Frausein als implizite »Prophetie« für die bräutliche Berufung der Menschheit gegenüber Christus dem Bräutigam), »Aufnahmebereitschaft für den Heiligen Geist«, »Kämpferin gegen das Böse und den Bösen«, »Offenheit für das Geheimnis« und »Autoritätsideal des Dienens«.

Im Anschluß an die grundsätzliche Besinnung auf die spezifische Berufung der Frau versucht die Autorin, das Gesagte »mit den konkreten Lebensbereichen Familie, Gesellschaft (Öffentlichkeit) und Kirche in Verbindung zu bringen« (198; 198–241). Konkretisiert wird der »Genius der Frau in der Familie« (198–220), »in der Gesellschaft« (220–230) und »in der Kirche« (230–241). Eine »aktuelle Zuspitzung« wird sodann angeboten für die Themenkreise der Abtreibung, der Bevölkerungskontrolle und des Gender-Feminismus: »für eine »Kultur des Lebens« und eine »Zivilisation der Liebe« (241–263). Die Autorin bietet hier hilfreiches Material für eine sehr notwendige Gesellschaftskritik: entlarvend ist beispielsweise der Hinweis auf das

Budget der Weltgesundheitsorganisation, die 1994 bzw. 1995 über 20 Millionen Dollar ausgab für die Entwicklung und Erprobung dauersterilisierender Mittel, aber nur 46.000 Dollar für die Bekämpfung von Epidemien (259). Illustriert wird damit die päpstliche Klage über eine gegenwärtige »Verschwörung gegen das Leben« (*Evangelium vitae* 17) (251).

Das fünfte und letzte Kapitel formuliert einige »Schlußfolgerungen« (264–289). Auf zutreffende Weise schildert die Autorin die Beziehung zwischen Johannes Paul II. und den gängigen feministischen Frauenbildern (264–274). Als »Knackpunkt« erscheint dabei die gegenseitige Ergänzung der Geschlechter, die weder vom »Gleichheitsfeminismus« noch vom »Weiblichkeitsfeminismus« anerkannt wird (271f). Wichtig sind die »Impulse für die Frauenbildungsarbeit« (274–289), wobei als »dringlichste Aufgabe« erscheint, »Frauen mit ihrem Frausein zu versöhnen« (279). Die »Theologie des Leibes« von Johannes Paul II., der die geschlechtlich geprägte Leiblichkeit und die Sexualität eng mit dem Personsein verknüpft, wird dabei auf ansprechende Weise gewürdigt (281–284).

Die Arbeit über das Frauenbild Johannes Pauls II., vorgelegt von einer Frau, zeigt auf vorbildliche Weise die Bedeutung der weiblichen Sensibilität

und Intelligenz für Kirche und Theologie. Dieses Anliegen wird nicht von feministischen Eskapaden gefördert, sondern (wie Kardinal Meisner in seinem Vorwort formuliert), von einer »femininen« Theologie, welche die »männliche« Sehweise ergänzt (7f). Die Autorin bietet aus den Quellen eine vorzügliche Darstellung des päpstlichen Frauenbildes, auf die weitere Untersuchungen zu einzelnen Themen aufbauen können.

Nur wenige Mängel sind zu bemerken. Hilfreich wäre es gewesen, stärker die zahlreichen Kommentierungen zu *Mulieris dignitatem* auszuwerten, was den Blick für einige Probleme geschärft hätte. Ein solches Unternehmen hätte aber wohl den Rahmen einer Diplomarbeit gesprengt. In einer Neuauflage sollten jedenfalls einige Irrtümer bereinigt werden: so wird insbesondere die Erbsünde mit der Konkupiszenz (der »Neigung zur Sünde«) verwechselt (100) und innerhalb der Dreifaltigkeit ein »Gehorsam« des göttlichen Sohnes gegenüber dem Vater behauptet (177; ein solcher Gehorsam kommt nur dem menschlichen Willen Jesu zu, nicht aber dem göttlichen Willen, der den drei göttlichen Personen gemeinsam ist). Nicht ganz einsichtig erscheint die Zuordnung »Mann – Tradition« und »Frau – Charisma« (140).

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. Gonzalo Gonzalez, Dunreath, 231 Nithsdale Road, Glasgow G 41 5HA, United Kingdom
Prof. Dr. Elisabeth Reinhardt, Universidad de Navarra, E-31080 Pamplona
Dr. Wolfgang F. Rothe, Via Della Pace, 20, I-00186 Rom
Prof. Dr. Joseph Schumacher, Merianstraße 21, D-79104 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Michael Sticklebroeck, Markt 93, A-3945 Hoheneich

In memoriam.

Das »Forum Katholische Theologie« hat im 18. Jahre seines Erscheinens (2002) unter seinen Mitherausgebern zwei herbe Verluste zu beklagen. Am 17. Juli 2002 verstarb in Passau, zwei Tage vor Vollendung seines 68. Lebensjahres, Prälat Prof. em. Dr. Philipp Schäfer, Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der dortigen Universität. Während dem Tod dieses von Beginn an der Zeitschrift verpflichteten Mitarbeiters ein längeres Krankenlager vorausging, verstarb Prälat Prof. em. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt, plötzlich und unerwartet in der Nacht vom 19. zum 20. September in Klosterneuburg bei Wien im 68. Jahre seines Lebens. Beide Gelehrte haben, je auf ihrem Fachgebiet, für die theologische Wissenschaft wie für diese Zeitschrift Maßgebliches geleistet.

Philipp Schäfer, dessen Weg als akademischer Lehrer von München (1973) über die Philosophisch-Theologische Hochschule Königstein i. Ts. (1974–1978) und über die Philosophisch-Theologische Hochschule Fulda (1978–1980) nach Passau führte (1980–2001), bestellte seit seiner Dissertation über die »Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik« als sein eigentümliches Fachgebiet die Geschichte der Theologie der Neuzeit, zu deren Erschließung er in den Arbeiten des »Handbuches der Dogmengeschichte«, in vielen Monographien und in einer reichen Zahl von Einzelbeiträgen Beachtliches beitrug. Noch auf dem Krankenlager arbeitete er an dem Faszikel des HDG über die »Christologie im 19. und 20. Jahrhundert«, von dem er gerade drei Kapitel fertig stellen konnte, um sie am 7. Juni 2002 mit dem Eingeständnis seiner gebrochenen Arbeitskraft der Schriftleitung zu übersenden. Seine letzten Anstrengungen galten der Herausgabe der Beiträge eines interdisziplinären Symposions, dessen Tagungen er in den Jahren von 1985–2001 ausrichtete und vorbildlich betreute.

Theodor Maas-Ewerd, der, am 6. Februar 1935 in Senden/Westf. geboren, nach seiner Habilitation in Münster (1976) i. J. 1980 nach Eichstätt berufen wurde und in Bayern seine Wahlheimat fand, gehörte zu den führenden Vertretern des Faches der Liturgiewissenschaft, dem er mit wissenschaftlicher Akribie und innerer Neigung diente. Mit seinen profunden Arbeiten zur Liturgiewissenschaft, in ihnen immer auch eine Nähe zur praktischen Seelsorge suchend (vgl. »Liturgie und Pfarrei«, 1969) und in über 750 Einzelbeiträgen den Gesamtbereich liturgischen Interesses abdeckend, wurde er zu einem feinsinnigen »Deuter der christlichen Mysterien«, deren Kenntnis er auch in verantwortlichen Positionen im »Deutschen Liturgischen Institut Trier« und in der »Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz« einbrachte. Darüber hinaus vermochte er als verantwortlicher Schriftleiter des

Klerusblattes (seit 1984), als Beirat und Mitarbeiter der Predigtzeitschrift »Praedica Verbum« und mit seinen zahlreichen Beiträgen im FKTh richtungsweisende Markierungen in der gegenwärtigen theologischen Landschaft zu setzen. Die zu seinem 65. Geburtstag herausgegebene Festschrift trug den Titel »Sacrae liturgiae fideique cultor«, eine Kennzeichnung, die seiner theologischen Persönlichkeit und seinem wissenschaftlichen Anliegen den treffendsten Ausdruck verlieh.

REQUIESCANT IN PACE.

Im Namen der Herausgeber und Mitarbeiter
Leo Card. Scheffczyk

Solidarität in Christus und Komplizität in Adam

Eine kritische Bilanz zur Erbsündenlehre im französischen Sprachraum

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Eine systematische Analyse im Licht des »Christozentrismus«

Die zeitgenössische Diskussion um die Erbsünde hat inzwischen »einen gewissen Abschluß« gefunden, »aber bis heute noch kein allgemein anerkanntes Ergebnis«. Dieser Hinweis von Heinrich Maria Köster aus dem Jahre 1983¹ dürfte auch heute noch zutreffen. Dringlich scheint darum nach wie vor eine kritische Bilanz der Diskussion, die bei den neuen Entwürfen die Spreu vom Weizen trennt und den Weg bahnt für eine erneuerte systematische Gesamtschau der Protologie, der theologischen Lehre von den Ursprüngen. Genau dieser anspruchsvollen Aufgabe stellt sich eine jüngst erschienene römische Doktorarbeit, die auf die Diskussion im französischsprachigen Raum eingeht. Der Autor konzentriert sich dabei auf die namhaftesten Vertreter der einschlägigen Debatte in der Nachkonzilszeit bis zum Ende der achtziger Jahre².

Die von Luis F. Ladaria SJ betreute Arbeit des Mailänder Dozenten für systematische Theologie ist in ihren Wertungen stark von dem »Christozentrismus« bestimmt, wie er im italienischen Sprachraum von Autoren wie Giuseppe Colombo, Kardinal Giacomo Biffi oder Giorgio Gozzelino vertreten wird. Dieser theologische Ansatz besticht durch die Eigenständigkeit der dogmatischen Methode, die sich nicht leicht hin in den Schlepptau modischer Trends nehmen läßt, und kann zu fruchtbaren Ergebnissen führen. Die Leser der Dissertation werden darum nicht nur in die französische Diskussion eingeführt, sondern bekommen nebenbei auch einen guten Eindruck von den durchaus niveauvollen Stellungnahmen italienischer Theologen³.

¹ H. M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts (Eichstätter Studien, NF 26), Regensburg 1983, 57.

² F. Scanziani, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo. Il peccato originale nel recente dibattito in area francese* (Dissertatio, series romana 32), Rom: Pontificio Seminario Lombardo 2001, 378 S., ISBN 88-7105-132-7, Euro 20,66. Die Arbeit wird in der Folge abgekürzt mit »S«. – Aus der neuesten Zeit wären zu ergänzen insbesondere A.-M. Dubarle, *Le péché originel*, Paris 2002; G.-H. Baudry, *Le péché dit originel* (Théologie historique 113), Paris 2000; aus laizistischer Sicht: G. Minois, *Les Origines du Mal. Histoire du péché originel*, Paris 2002.

³ Beispielhaft hervorgehoben sei die von Scanziani des öfteren zitierte Tagung von Dogmatikprofessoren aus dem Jahre 1995: Associazione Teologica Italiana, *Questioni sul peccato originale*, hrsg. v. I. Sanna, Padua 1996; vgl. G. Ancona, »Quinto corso di aggiornamenti ATI: La questione del peccato originale«: *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 91–96.

»Christozentrismus« bedeutet nach Giuseppe Colombo »eine Theologie, die von der Offenbarung, von dem Übernatürlichen, ausgeht und der Natur begegnet als notwendiger logischer Implikation«⁴. Dieser Ansatz begegnet beispielsweise, nicht ohne die vorausgehenden Anregungen durch Karl Barth, bei Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar. Der nach wie vor feststellbare, wenn auch gemilderte Einfluß Karl Barths, der die gesamte Menschheit in Christus prädestiniert sein läßt, ist freilich nicht ohne Probleme⁵. Christologisch formuliert, geht es darum, daß in Jesus Christus die menschliche und die göttliche Natur zwar nicht getrennt sind, aber auch nicht vermischt⁶. Mitunter neigt der »Christozentrismus« zum »Christomonismus«, indem die notwendige Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem nicht das genügende Profil bekommt. Die relative Eigenständigkeit der geschöpflichen Wirklichkeiten⁷ verdient bisweilen eine stärkere Akzentuierung, wie auch die folgenden Anmerkungen zeigen sollen. Als allgemein rezipiert darf freilich der Hinweis auf den christozentrischen Ansatz der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums gelten, der dem Verfasser der Dissertation als roter Faden dient⁸:

»Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.«⁹

Die von Scanziani vorgenommene Konzentration einer Bilanz zur Erbsündendiskussion auf den französischen Sprachraum ist sinnvoll, da von dort schon vor dem Zweiten Vatikanum zahlreiche Impulse ausgingen. Dies betrifft nicht zuletzt den Beitrag Teilhard de Chardins und dessen kritische Rezeption. Angeführt werden im Literaturverzeichnis auch deutschsprachige Arbeiten, die aber in den Fußnoten nur sparsam zu Rate gezogen werden.

Der Verfasser strukturiert seine Ausführungen in drei Teile: angegeben wird zunächst das geschichtliche und theologische Umfeld der Diskussion (S. 9–79); den größten Raum nimmt die anschließende Analyse der Beiträge einzelner Theologen ein (S. 81–253); der dritte, als »Hermeneutik« benannte Teil erschließt kritisch den Ertrag der Diskussion, geordnet nach theologischen Themen (S. 255–334). Der Abhandlung vorausgeschaltet ist eine kurze Einführung (S. 3–8), zusammengefaßt im

⁴ G. Colombo, *La ragione teologica*, Mailand 1995, 144: »una teologia che, partendo dalla rivelazione, parte dal soprannaturale e incontra il naturale come implicazione logica necessaria«. Ähnlich G. Biffi, »Cristocentrismo: presupposti e problemi«: P. Scarafoni (Hrsg.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Rom 2002, 7–21, hier 8: »Noi qui riteniamo propriamente cristocentrica la visione organica e totalizzante della realtà che riconosce nell'umanità del Verbo incarnato il principio oggettivo subalterno dell'intera creazione senza eccezione alcuna, in tutti i suoi livelli e le sue dimensioni«. Vgl. auch G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Leumann (Torino) 1991, 54–73.

⁵ S. a. meine Rezension des Sammelbandes vorwiegend »christozentrischer« Beiträge von S. Frigato (Hrsg.), »In Lui ci ha scelti« [Eph 1,4]. *Studi in onore del prof. Giorgio Gozzelino* (Biblioteca di Scienze Religiose 166), Rom 2001, in *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2002) 417–421.

⁶ Vgl. das Dogma des Konzils von Chalzedon: DH 301f.

⁷ Vgl. *Gaudium et spes* 36. 41b.

⁸ S. 8: »intuizione di fondo«.

⁹ *Gaudium et spes* 22a. Vgl. *Röm* 5,14.

vorhinein von der »Presentazione« des Doktorvaters (S. XIII f); ein »Epilog« nimmt nochmals die wichtigsten Fäden der Abhandlung auf im Blick auf eine zukünftige systematische Vertiefung (S. 335–343). Eine umfangreiche Bibliographie beschließt die Arbeit (S. 345–378).

2. *Das geschichtliche und theologische Umfeld der Diskussion*

Als Umfeld der Diskussion skizziert der Verfasser die Deutung der Erbsünde vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis hin zur Konzilszeit. Untersucht werden dabei die Katechese, die Stellungnahmen des Lehramtes und die Theologie¹⁰. Ein eigenes Kapitel gilt den Anstößen für eine Erneuerung der Erbsündenlehre. Eigens untersucht wird sodann der Beitrag Teilhard de Chardins, zu dem alle in der Folge analysierten Autoren in irgendeiner Weise Stellung nehmen.

Als Beispiel für die Katechese werden vorgestellt der (kleine) Katechismus Pius' X. (1912), der französische Einheitskatechismus (1937; ²1947) sowie katechetische Neuansätze, die rund um das Jahr 1968 einen Höhepunkt erreichen (S. 11–19). Ein Zeichen der Krise auf bischöflicher Ebene sind die 1967 erschienenen Leitlinien für die Katechese: von einem Sündenfall wird bewußt nicht gesprochen, weil dies für die Jugendlichen »unüberwindbare Schwierigkeiten« mit sich bringe; statt dessen wird die Erfahrung des Bösen allein aus der Sünde des je einzelnen begründet; als Unterrichtsziel steht dann im Vordergrund der moralische Zeigefinger, der auf die persönliche Verantwortlichkeit für die Sünde abhebt. Die unmittelbar nach 1968 erschienenen Religionsbücher unterschlagen gänzlich die Frage nach den Ursprüngen: die Rede von der »Erbsünde« ist vermieden oder wird gleichgesetzt mit der Aussage: »Wir sind alle Sünder«. Es finden sich sogar Handreichungen, welche den Katechisten einschärfen: Gebraucht ja nicht das Wort »Erbsünde«, denn das ist bei den Kindern mit falschen Vorstellungen verbunden! Andernfalls macht ihr euch zum Gespött der Leute! Symptomatisch für diese Zeit ist auch das Erscheinen des »Holländischen Katechismus« (1966), dessen Beitrag sowie die vatikanische Reaktion darauf in einer ausführlichen Fußnote gut dargestellt werden (S. 18, Anm. 22). In der Katechese der 1968er werden Abbrucharbeiten vorgenommen, denen aber zur Frage der Erbsünde keine neue zusammenhängende Synthese entspricht (vgl. S. 19).

Unter dem Stichwort »Stellungnahmen des Lehramtes« werden untersucht die wegen des vorzeitigen Abbruchs nicht abschließend diskutierten Texte für das Erste Vatikanum (1870), die Enzyklika »Humanis generis« (1950) als »Brennpunkt der Diskussion« sowie das Zweite Vatikanum und die Lehrtätigkeit von Papst Paul VI. (S. 19–42). In dem für die Diskussion auf dem Ersten Vatikanum vorbereiteten Schema »de Doctrina catholica« widmen sich drei Lehrkapitel den Fragen um Ur-

¹⁰ Nicht eigens berücksichtigt werden die Verkündigung in der Predigt und die Liturgie, die laut Flick und Alszeghy bezüglich unseres Themas eine geringe Bedeutung haben: S. 10, Anm. 4, mit Hinweis auf M. Flick/M. Alszeghy, *Il peccato originale*, Brescia 1974, 15–22. Zum liturgischen Zeugnis vgl. jedoch G. M. Lukken, *Original sin in the Roman liturgy*, Leiden 1973.

stand, Ursünde und Erbsünde¹¹. Betont werden darin die Einheit des Menschengeschlechtes, die dem Urstand eigene Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Gnadengemeinschaft mit Gott sowie der Monogenismus als Voraussetzung der Erbsündenlehre¹². Die Einheit der Menschheit sowie der Monogenismus werden mit einem Anathem verteidigt. Scanziani irrt allerdings, wenn er behauptet (wohl unter Berufung auf Rondet), der zweite Teil des Schemas sei nicht mehr diskutiert worden (S. 20). Zweifellos wurden die einschlägigen Lehrkapitel nicht abschließend diskutiert, aber durchaus schon während der Diskussion in der Konzilsaula angesprochen. Die neuerdings durch Klaus Schatz dokumentierten Reaktionen im Umfeld der konziliaren Aussprache zeigen dabei, daß der Text des Schemas auf heftige Kritik stieß. Dies freilich weniger aus lehrmäßigen Gründen denn aus didaktischen Motiven. Unter anderem wurde moniert, das Schema beziehe sich (bezüglich des gemeinsamen Ursprungs der Menschheit) »nur auf die Irrtümer der Deutschen«¹³.

Eine genauere Analyse als für das Erste Vatikanum bietet Scanziani bezüglich der Enzyklika »*Humani generis*« sowie (mit reichen Literaturangaben!) zu deren Rezeption (S. 21–32). Die von der Enzyklika monierten Irrtümer beziehen sich mit Vorzug (wenngleich nicht ausschließlich) auf den französischen Sprachraum (S. 21f). Pius XII. betont bekanntlich, es sei nicht ersichtlich, wie sich die Hypothese des Polygenismus mit der Erbsündenlehre vertrage (DH 3897). Wichtig ist außerdem der Hinweis auf die geschichtliche Aussageabsicht der biblischen Urgeschichte (wobei eine Andeutung auf die spezielle literarische Gattung, die kein Polizeiprotokoll ist, durchaus nicht fehlt) (DH 3898). Scanziani schließt sich (im Gegensatz etwa zu Pietro Parente) der Wertung von Augustinus Bea an, wonach gemäß »*Humani generis*« durchaus die Möglichkeit offen sei, daß auch der Polygenismus mit der ursprunghaften Einheit des Menschengeschlechtes vereinbart werden könnte (S. 28f). Während aufgrund des nicht verabschiedeten Schemas auf dem Ersten Vatikanum der Polygenismus in den dogmatischen Lehrbüchern die Qualifikation *haeresi proxima* erhalten konnte, erscheint derselbe (zumindest nach der genannten Deutung von »*Humani generis*«) nur mehr als *sententia temeraria*, was der theologischen Diskussion neue Möglichkeiten bietet¹⁴.

Zu den bereits vor der Diskussion auf dem Zweiten Vatikanum zurückgewiesenen Texten der Vorbereitungskommissionen gehört auch das *Schema dogmatica de de-*

¹¹ Cap. 15–17 (Mansi 50, 69–72); vgl. S. 20.

¹² Scanziani unterläßt in seiner Auflistung die (über Trient herausgehende) Betonung der Erbsünde als »wahrer und eigentlicher Sünde«, was in der Konzilsaula auf Kritik stieß. In der Tat ist »Sünde«, was bereits das Mittelalter wußte, ein analoger Begriff, wonach persönliche Schuld und Erbschuld klar voneinander unterschieden werden sollten: vgl. H. M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik (HDG II/3b), Freiburg i. Br. 1979, 152f. Dies wäre bei der (unseres Erachtens im Prinzip durchaus zutreffenden) Feststellung zu beachten, die der Erbsünde die Eigenschaft einer eigentlichen Sünde zuerkennt, wobei zu präzisieren wäre: im Sinne eines Sünden Zustands, der in der *privatio gratiae* besteht auf Grund der ersten Sündentat.

¹³ K. Schatz, Vaticanum I 1869–1870, Bd. II: Von der Eröffnung bis zur Konstitution »*Dei Filius*«, Paderborn 1993, 83, 89.

¹⁴ Zur dogmatischen Qualifikation des Monogenismus in den neuscholastischen Lehrbüchern vgl. die Hinweise bei H. M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG II/3c), Freiburg i. Br. 1982, 199f (ohne Rücksicht auf die Zeit vor oder nach »*Humani generis*«).

posito Fidei pure custodiendo, das der Erbsünde ein eigenes Kapitel widmet. Die Bedeutung des Monogenismus wird darin (im Vergleich zu »*Humani generis*«) sprachlich verschärft. In den Konzilstexten selbst findet sich dann, wie Scanziani richtig hervorhebt, kein einziger speziell dem Thema der Erbsünde gewidmeter Abschnitt (S. 33). Wohl aber gibt es an mehreren Stellen einige kurze Hinweise. Angesichts der hermeneutischen Probleme der 60er Jahre scheint dies verständlich, erklärt aber vielleicht auch teilweise eine allzu optimistische Weltdeutung, die manche Interpreten der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vorwerfen¹⁵ und die zumal in der Rezeption des Konzils die Erbsünde allzuoft an den Rand schiebt. Allerdings wird man hinzufügen müssen, daß die wenigen und sparsamen Hinweise des Konzils selbst das überlieferte Dogma durchaus bestätigen (S. 34f).

Für die Lehrtätigkeit Papst Pauls VI. ist wichtig die Ansprache auf dem Symposium von Nemi (1966) zum Thema der »Erbsünde angesichts von Wissenschaft und Denken der Gegenwart« (S. 37–40). In Gegenwart von Karl Rahner und anderen bekannten Theologen (Alszeghy, Flick, P. Benoit, Labourdette ...) betont Paul VI., wesentlich schärfer als noch Pius XII.¹⁶, die »Unversöhnlichkeit« (*inconciliabilità*) zwischen Polygenismus (der nicht bewiesen sei) und Erbsündenlehre. Der Papst wollte keineswegs die einmütige Überzeugung der anwesenden Theologen bekräftigen, welche die Erbsünde vom Monogenismus loszukoppeln suchten¹⁷. Im »Credo des Gottesvolkes« (1968) hebt Paul VI. in einem eigenen Paragraphen deutlich hervor, daß (eine Formel der Väterzeit aufgreifend) »in Adam alle gesündigt haben« und daß die Sünde Adams (gemäß den Worten des Tridentinums) übertragen wird »durch Fortpflanzung und nicht durch Nachahmung« (S. 41f).

Für den Bereich der Theologie wird als repräsentativ zitiert der in der Tat bedeutensame Lexikonbeitrag von Gaudel (S. 43–47)¹⁸. Als »Anstöße für die Erneuerung« werden dann namhaft gemacht die wissenschaftlichen Entdeckungen (die Evolutionstheorie), die Philosophie, die Auslegung der Bibel als »causa determinante« und das »theologische Fundament«, dem nach Scanziani Priorität zukommt (oder besser: zukommen sollte) (S. 47–59). Bezüglich der Evolutionstheorie wird betont, daß im Grunde erst Johannes Paul II. mit seiner Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften (1996) eine friedliche Lösung geschaffen habe: die Evolution sei keine bloße Hypothese, sondern aufgrund der Konvergenz verschiedener Beobachtungen als sicher zu betrachten; allerdings gebe es materialistische (reduktive) und

¹⁵ Vgl. dazu J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 388, 395–409; L. Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg 1993, 116; ders., »*Gaudium et Spes*. Die Kirche in der Welt von heute«: S. Rehder/M. Wolff (Hrsg.), *Abschied vom Himmel. Im Spannungsfeld von Kirche und Welt*, Aachen 1999, 15–35, besonders 22: »Darum ist die Weltauffassung der Pastoralkonstitution zuletzt doch von einem starken Optimismus dominiert, der die Dialektik des biblischen Weltverständnisses nicht hervortreten läßt. Das hat sogar K. Rahner am »Sündenartikel« (GS, 37) der Pastoralkonstitution gerügt. Als Deutscher könnte man an die deutschen Konzilsväter und Periti auch die Frage stellen, ob sie denn von der Analyse der gegenwärtigen Welt in »Das Ende der Neuzeit« gar keine Kenntnis genommen hätten.«

¹⁶ Dies wird, deutlicher als bei Scanziani, herausgestrichen von Köster (1983) (Anm. 1) 53f.

¹⁷ So auch S. 39, Anm. 83, der dies freilich von der Sache her zu entschärfen sucht.

¹⁸ A. Gaudel, »Péché originel«: *DThC* 12 (1933) 275–606.

»spiritualistische« Deutungen der Evolution [wobei die letzteren die Einwirkung des göttlichen Schöpfers betonen] (S. 50). Was die »moderne Philosophie« angeht, die nach Henri Rondet die Bedeutung des Aristoteles ersetzen soll, meint Scanziani nur sehr knapp: in der zeitgenössischen Philosophie gibt es sehr unterschiedliche und gegensätzliche Strömungen (S. 52)¹⁹.

Was die Exegese angeht, so findet sich eine ausgewogene Lösung der einschlägigen Probleme bereits im Ansatz bei Marie-Joseph Lagrange OP (1897), der die geschichtliche Aussageabsicht von Genesis 2–3 betont und gleichzeitig den symbolhaften Charakter vieler Einzelzüge (S. 53f). Einen vergleichbaren Ansatz (abseits von der modernen Problematik) finden wir bereits innerhalb der patristischen Bibelauslegung²⁰. Die Bedeutung der literarischen Gattungen wird, nach den stärker restriktiven Dekreten der Bibelkommission unter Pius X., zur Zeit von Pius XII. hervorgehoben²¹. Für das theologische Fundament einer theologischen Erneuerung verweist Scanziani (sehr global) unter anderem auf eine christozentrische Einheitsschau der Heilsgeschichte, wobei ihm vielleicht die Synthese Henri de Lubacs vorschwebt (S. 57–59).

Recht aufschlußreich ist die Analyse des Beitrages von Teilhard de Chardin SJ (S. 60–72), dessen beträchtliche Schwächen keine Schonung erfahren. Das Böse erscheint bei Teilhard als »Rückseite der Schöpfung«, was sich in der kosmischen Entwicklung von der Vielheit zur Einheit hin manifestieren soll. Begrenztheit, Übel und Sünde werden hier miteinander vermischt. Verloren geht dabei letzten Endes die ursprüngliche Güte der Schöpfung, ja die Gutheit Gottes selbst. Allerdings sei Teilhard mit der Leugnung von Urstand und ereignishafter Ursünde nicht konsequent, wenn er selbst einmal von dem verhängnisvollen Einfluß der ersten Sünden in der Geschichte spreche. Die im Denken Teilhards enthaltenen Spannungen würden allerdings geglättet von Schmitz-Moormann (1969), der die noch nicht zur Reife gelangten Denkanstöße des französischen Paläontologen systematisch zuspitze.

¹⁹ Daß die Philosophie auf nur 2 Seiten abgehandelt wird, mag bei einem dezidiert christozentrischen Ansatz verständlich sein, erscheint aber doch unbefriedigend angesichts des philosophischen Horizontes, der auch bei den in der Folge untersuchten Theologen näher erschlossen werden könnte (und einen Teil von deren Defekten erklärt). Dies ist allerdings keine einfache Aufgabe und bei der Anlage der Dissertation auch nicht unbedingt zu erwarten. Interessant wäre beispielsweise eine Rückfrage, inwieweit die bei Köster (1983) (Anm. 1) 227–243 benannten »paratheologischen« Versionen der Erbsündenlehre eine Rolle gespielt haben (Kierkegaard, Heidegger ...). Unter das Stichwort »Philosophie« ließen sich wohl auch die stark spekulativen Ansätze der Tiefenpsychologie verrechnen. Auf einzelne philosophische Anregungen kommt S. hier und da später noch zurück, beispielsweise bei der Beschreibung des Werkes von Rondet: genannt werden hier Spinoza, Kant (stark betont!), Hegel, Kierkegaard und zwei weniger bekannte französische Personalisten: S. 107, Anm. 100; S. 111f. Mit Sigmund Freud und Ricoeur befaßt sich Grelot: S. 130, 134.

²⁰ Vgl. M. Hauke, Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier (KKTS 58), Paderborn 1993, passim.

²¹ Enzyklika »Divino Afflante Spiritu« (1943) (DH 3825–3831); Antwort des Sekretärs der Bibelkommission an Kardinal Suhard (1948) (DH 3862).

3. Die Repräsentanten der theologischen Diskussion

Für die Analyse der französischen Erbsündentheologie stellt Scanziani neun namhafte und repräsentative Vertreter zur Diskussion vor, wobei er bei jedem Theologen auch die geschichtliche Entwicklung der Position ins Licht stellt. Eine erschöpfende Berücksichtigung aller Beiträge des französischen Sprachraums ist nicht angezielt (und wäre auch nicht sinnvoll). Erst im dritten Teil der Arbeit erfolgt dann ein Blick auf das systematisch gegliederte Ganze. Dieses Vorgehen bringt manche Wiederholungen mit sich, scheint aber angesichts der Komplexität des Themas durchaus sinnvoll. Vermieden wird auch, die sehr vielfältigen Positionen (deren Typisierungen dem Verfasser durchaus bekannt sind: S. 85f) von vornherein in fertige Schubladen hineinzuzwängen²².

3.1 Die »kreative Treue« zum Aquinaten bei Labourdette

Als erster Vertreter der Diskussion erscheint Marie-Michel Labourdette OP (1908–1990), dessen Ansatz der klassischen Lehre besonders nahe ist und sich beschreiben läßt als »kreative Treue zu Thomas« von Aquin (S. 87–103). Im Unterschied zu einem ersten umfassenden Werk, das im Gefolge von »*Humani generis*« vor allem die Bedeutung von Urstand und Ursünde verteidigt²³, öffnet sich der Autor später (ohne die Ereignishaftigkeit des Genannten zu verleugnen) der Möglichkeit eines polygenistischen Ursprungs, der auf dem Konzil von Trient noch kein Thema sein konnte²⁴. Wichtig scheint, in Anlehnung an die biblischen Studien von Grelot, daß der Weg zur Erkenntnis der Erbsünde über das Heilswerk Christi führt. Für die Urstandsgnaden reicht ein keimhaftes Gegebensein. Die »Sünde der Welt«, das Gesamt der den einzelnen Menschen negativ beeinflussenden Herkunft und Umwelt, disponiert auf die persönliche Sünde hin, kann aber als äußerer Faktor nicht die Übertragung der Erbsünde erklären.

3.2 Die kollektive Adamsgestalt bei Rondet

Für seine Ablehnung einer individuellen Adamsgestalt beruft sich schon Teilhard de Chardin²⁵ auf seinen Mitbruder Henri Rondet SJ (1898–1979), ein Hauptvertreter der von anderen so benannten »nouvelle théologie«. Seine ersten Beiträge werden schon im Jahr 1943 veröffentlicht (S. 104–124)²⁶. Auch die bekannteste monographische Studie, die erst 1967 veröffentlicht wurde, reicht im Kern auf die gleiche Zeit zurück²⁷. Henri Rondet ist vielleicht der Hauptbezugspunkt für die einschlägige

²² Das gleiche Vorgehen findet sich ähnlich bereits bei Köster (1983) (Anm. 1), der nach einer Vorstellung ausgewählter Repräsentanten der Diskussion (§ 6) die Neuformulierungen der Protologie systematisch untersucht »im Kreuzfeuer der wechselseitigen Kritik« (§ 7).

²³ M.-M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris 1953.

²⁴ Labourdette geht sogar noch weiter, wenn er behauptet (1973), daß auch ein polyphyletischer Ursprung mit der Erbsündenlehre vereinbar sei: S. 100.

²⁵ Vgl. S. 71, Anm. 194.

²⁶ Vgl. auch Köster (1983) (Anm. 1) 182f.

²⁷ H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967.

Intervention Papst Pius' XII. in »*Humani generis*«²⁸. Der französische Jesuit versucht einen Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie bezüglich positiver Ansatzpunkte im Vergleich zur Erbsündenlehre. Dabei wird er fündig im Blick auf eine wechselseitige Verantwortlichkeit der Menschen im Bösen, nimmt aber als hauptsächliches Hindernis die geschichtliche Deutung der Adamsgestalt wahr, die bereits Kant als Symbol eines jeden Menschen der Gegenwart angesehen habe²⁹. Leiden und Tod werden zwar als dem Menschen konnatural wahrgenommen, aber gleichzeitig auch als überproportional bezüglich der menschlichen Erwartungen. Diese philosophische Aporie, so Rondet, löst sich nur in der katholischen Erbsündenlehre.

In der Monographie von 1967 wird der meiste Raum eingenommen von dem Traditionsbefund vor Augustinus, d.h. vor allem von der griechischen Theologie bis zum 4. Jh. Erst dann vertieft sich Rondet in Augustinus und (unter Umgehung des Mittelalters) unmittelbar in die Mentalität der Gegenwart. Labourdette vermerkt kritisch, sein jesuitischer Mitbruder gebe dem Philosophen Kant dabei mehr Raum als dem Konzil von Trient (S. 111, Anm. 123). Als patristische Ansatzpunkte für eine Aufnahme des Evolutionismus betrachtet Rondet Irenäus, der die Stammeltern als »Kinder« beschreibt, und die Lehre von der »doppelten Schöpfung« bei Gregor von Nyssa (S. 113). Beide Ansätze sind freilich, gelinde gesagt, mit schweren systematischen Problemen verbunden (die von Scanziani nicht näher thematisiert werden): die persönliche Verantwortlichkeit für die erste Sünde (bei Irenäus)³⁰ sowie die Güte der Schöpfung und die Heilsbedeutung geschichtlicher Entscheidungen, was dann sogar die Inkarnation selbst am Ende auflöst (bei Gregor von Nyssa)³¹. Ausgerechnet Gregor von Nyssa, dessen Protologie der geschichtlichen Konkretheit der Heilsgeschichte keineswegs gerecht wird, erscheint bei Rondet als Geburtshelfer, die Ursünde als Kollektivsünde zu erklären: »Adam« wird mit der Menschheit gleichgesetzt (S. 113, 116). Mit der Konzeption der »doppelten Schöpfung« ist bei Gregor von Nyssa auch die Lehre von der Apokatastasis verbunden, die viel massiver auftritt als bei Origenes und mit mannigfachen systematischen Defekten verwoben ist (insbesondere einer Verkennung des Personalen sowie der Bedeutung der Leiblichkeit schon für die Individuation)³².

Die von den geschichtlichen Partikularitäten absehende Gesamtmenschheit des Nysseners bringt ein problematisches Gerüchlein in die (nach Scanziani) wichtigste Erkenntnis Rondets, wonach die Sünde Adams nur recht verstanden werden kann durch die Einheit aller Menschen in Jesus Christus, in dem sie geschaffen sind (S. 114). Richtig ist zweifellos der Gedanke der finalen Einheit in Christus, zweideutig bleibt allerdings der Hinweis auf das »Geschaffensein« »in Christus«: die Schöpfung als solche ist von dem göttlichen Leben der Gnade zu unterscheiden, auch wenn

²⁸ Dies läßt sich erschließen aus den Hinweisen bei S. 108.

²⁹ Zu Kant vgl. Köster (1982) (Anm. 14) 149–151, 154–158, hier 157.

³⁰ Vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) 226–233. S. a. die kritischen Anmerkungen von Grelot: S. 131, Anm. 204.

³¹ Vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20), besonders 581–584.

³² Vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) 621–624.

der seit der Väterzeit bekannte Traditionsstrang den Vorrang verdient, daß Schöpfung und Begnadigung des ersten Menschen zeitlich zusammenfallen (und nicht nacheinander stattfinden, wie die andere Richtung annimmt)³³. Der Verzicht auf die Differenzierung zwischen Natur und Gnade (für die Rondet gerade bei den griechischen Vätern vielfältige Zeugnisse hätte finden können) führt dann zu einer Auffassung von der Prädestination (nicht der Auserwählten, sondern) der Gesamtmenschheit »in Christus«, die der Barth'schen Konzeption ähnelt wie ein Ei dem anderen: Gott sehe alle Menschen aller Zeiten in Christus, dem Haupt des mystischen Leibes (S. 115). Dieser gnadentheologische Kollektivismus, der die Prädestination und den allgemeinen Heilswillen Gottes miteinander verwechselt, wird von Scanziani belobigt als »Primat des allgemeinen Heilswillens Gottes« (S. 115, Anm. 135)³⁴.

Der Autor kritisiert immerhin zu Recht den Abschied Rondets von Urstand und Ursünde (S. 121). In der Rückführung der Menschheitseinheit auf das göttliche Vorwissen sieht Scanziani mit den Jesuiten (!) Flick und Alszehy ein problematisches Erbe des Molinismus, dessen philosophische Lösung nicht befriedigen könne. Wichtig ist vor allem die theologische Kritik: Rondet geht für die Einheit der Menschheit nicht von der Heilsgeschichte aus, sondern von dem externen Faktor des göttlichen Wissens. Auf diese Weise wird letztendlich Gott selbst für die Sünde verantwortlich gemacht. »Der dialektische Rhythmus scheint sich eher einer hegelianischen Synthese der Geschichte anzunähern denn der Logik der christlichen Freiheit« (S. 122). Außerdem sei für Rondet die Einheit in der Erbsünde nicht vom Bezug auf Christus hin zu verstehen, sondern vom göttlichen Wissen im allgemeinen (S. 123). Diese Kritik scheint freilich exzessiv, denn der französische Jesuit spricht deutlich (wie gerade eben betont) vom »Geschaffensein in Christus« (S. 118). Die Gleichsetzung zwischen Adam und der Menschheit konnte bei Rondets Schüler Martelet (und bei G. Blandino) in logischer Folge zur unsinnigen These führen, wonach bereits Adam (wie wir alle) mit der Gesamtschuld der Menschheit belastet auf die Welt kam. Danach erben nicht die Kinder die Schuld ihrer Eltern, sondern die Eltern [ihre eigene zukünftige Schuld und] die Schuld ihrer Kinder (Labourdette) (S. 123f).

3.3 Der Ansatz bei Christus für die Erschließung der Sünde Adams nach Grelot

Die Fruchtbarkeit eines originär biblischen Ansatzes zeigt sich im Werk von Pierre Grelot (* 1917) (S. 124–145)³⁵. Der biblische Bericht vom Sündenfall in Gen 3 ist nach Grelot keine naive Volkserzählung, sondern gehört zur Weisheitsliteratur der salomonischen Zeit. Dem biblischen Verfasser geht es darum, den Ausgangspunkt anzugeben für die Geschichte in Raum und Zeit, in die wir hineingestellt sind (S. 128). Mit dem geschichtlichen Ursprung der Sünde sind auch bestimmte Formen

³³ Vgl. dazu Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) 697f; Köster (1979) (Anm. 12) 42–47; (1982) (Anm. 14) 55 (Offenheit der Frage auf dem Tridentinum); 200 (Neuscholastik).

³⁴ Gegen diese Verwechslung vgl. L. Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre (Kath. Dogmatik VI), Aachen 1998, 185–240.

³⁵ Siehe auch Köster (1983) (Anm. 1) 200f. Vgl. besonders P. Grelot, *Réflexion sur le problème du péché originel*, Tournai 1968; ders., *Péché originel et rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains*, Paris 1973.

des Polygenismus vereinbar (S. 133f); ähnlich äußert sich Karl Rahner, der die individuelle Adamsgestalt durch die *humanitas originans* ersetzt (S. 143, Anm. 252). Betont wird damit die Geschichtlichkeit von Urstand und Ursünde, auch wenn bezüglich der präternaturalen Urstandsgaben ein existentialistischer Zungenschlag auftaucht: Tod und Leid werden heute nur anders »erfahren«, als dies im Urstand der Fall gewesen wäre (S. 130f, Anm. 203). Wichtig und exegetisch bestens verifizierbar ist der Angangspunkt bei der Erlösung in Christus, um von dort aus zur »Komplizität in Adam« zu gelangen³⁶. Als unmittelbare Ursache für die Vermittlung der Erbsünde erscheint die »Sünde der Welt«, die ihrerseits auf die »Sünde Adams« zurückweist (S. 139f).

3.4 Die Zusammenschau von Tradition und Neuansätzen nach Baumgartner

Charles Baumgartner bietet keinen originellen Ansatz, bemüht sich aber, die traditionelle Theologie und die neuen Denkwege miteinander zu verbinden (S. 145–154)³⁷. Urstand und Ursünde werden, z. T. in Anlehnung an Grelot, ereignishaft verstanden. Betont wird dabei die Urstandsgnade in ihrer eschatologischen Dimension als »Prophezeiung der Endzeit«. Ursünde und »Sünde der Welt« erscheinen als gemeinsame Ursache der Erbsünde.

3.5 Die Gleichsetzung von »Erbsünde« und Allgemeinheit der Sünde bei Vanneste

Die Position des Belgiers Alfred Vanneste (* 1922) ähnelt (trotz einiger Differenzen) der des »spanischen Herbert Haag«, Alejandro de Villalmonte OFMCap (* 1921), der die Erbsündenlehre als Ganze entsorgen möchte und den Scanziani gleich mitbehandelt (S. 154–185)³⁸. Im Unterschied zu seinem kapuzinischen Diskussionspartner möchte Vanneste freilich (dem Namen nach) die Erbsündenlehre beibehalten.

Vanneste setzt ein bei Augustinus und der Synode in Karthago von 418: die Erbsünde begründet die allgemeine Notwendigkeit der Erlösung durch Christus. Diese *intentio profundior* sei aber auch gesichert, wenn auf eine »Vererbung« der Sünde verzichtet werde: entscheidend sei die Universalität der Sünde, die mit dem Menschsein selbst gegeben sei (S. 162). Der Mensch sei »metaphysisch« fähig, nicht zu sündigen, »geschichtlich« aber nicht, wie die Erfahrung zeige. Dieses Paradox wird dann aber nicht weiter begründet. Vanneste bringt sogar das Kunststück fertig, die menschliche Solidarität in der Sünde (die es nicht gebe) gegen die Universalität (die anzunehmen sei) auszuspielen (S. 166, Anm. 336).

Die Situation der Kinder wird bei Vanneste als Grenzfall angesehen, über den man besser schweigen solle. In gewisser Weise sei das Kind noch kein Mensch. Es befin-

³⁶ Den Begriff der »Komplizität« als Gegenbegriff zu »Solidarität« übernimmt Scanziani von Grelot: S. 136f, Anm. 226.

³⁷ Vgl. besonders Ch. Baumgartner, *Le péché originel*, Paris 1969.

³⁸ Vgl. bereits Köster (1983) (Anm. 1) 195–197 (Vanneste); 211f (de Villalmonte). Nachzutragen wäre das neueste Werk (das keine Retraktation darstellt) von A. de Villalmonte, *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca 1999.

de sich in einem »vortheologischen Zustand«, jenseits von Gnade und Sünde. Dies betrifft anscheinend auch die getauften Kinder, wenn behauptet wird, die Kindertaufe »zur Vergebung der Sünden« geschehe nicht im Blick auf ein vergangenes Erbe der Sünde, sondern beziehe sich auf die zukünftigen Sünden der Erwachsenen³⁹. Das Kind sei Mensch und Sünder bloß virtuell.

De Villalmonde, mit dem Vanneste seit Beginn der achtziger Jahre schriftlich diskutiert, lehnt die Erbsünde ab und behauptet, jeder Mensch komme im Zustand der heiligmachenden Gnade zur Welt. Abgeleitet wird diese Konzeption von einem (degenerierten) »Christozentrismus«, der die gesamte Menschheit von vornherein in die Prädestination einschließt. Der Übergang vom »Paradies« zum »Sündenfall« vollzieht sich nach dem spanischen Kapuziner durch die persönliche Sünde (S. 170).

Vanneste verteidigt die Rechtgläubigkeit der Konzeption de Villalmondes, meint aber, sein Gesprächspartner vernachlässige die Allgemeinheit der Sünde. Beide Theologen kennen nur persönliche Sünden, die auf die je individuelle Entscheidung zurückgehen. De Villalmonde weiß jedoch um das Menschsein des Kindes und teilt ihm aufgrund des Menschseins die Gnade zu, während für Vanneste das Kind noch kein Mensch ist und sich darum zu Sünde oder Gnade neutral verhält.

Eine primitive Verkürzung der historischen Hermeneutik geschieht in der These Vannestes, wonach das Dogma der Erbsünde sich im Grunde auf den zweiten Kanon des Konzils von Karthago (418) reduziert (S. 176f). Weder die vorausgehende Geschichte der Erbsündenlehre, auch in dem von Augustinus unabhängigen griechischen Bereich⁴⁰, noch die Bedeutung der darauf folgenden Jahrhunderte (wie S. 177 betont) werden hierbei ernstgenommen. Unterschlagen werden auch die paulinische Adam-Christus-Parallele und die Praxis der Kindertaufe. Scanziani bemerkt kritisch, daß de Villalmonde konsequenter denkt als Vanneste, wenn er aufgrund seiner systematischen Prämissen auch die Universalität der Sünde leugnet (S. 181). Unzureichend sei der Mangel einer menschlichen Vermittlung des einzelnen in seiner Beziehung zu Christus. Die Position von Vanneste sei individualistisch und pessimistisch, wenn die Sünde schon für das Menschsein als solches unvermeidlich sein soll. Der Rekurs auf die Futuribilia (bei der Kindertaufe) erweise sich als Folgeerscheinung der molinistischen *scientia media* (S. 182). Dieser Kritik können wir ohne weiteres zustimmen.

3.6 Die evolutive Perspektive der Erbsündenlehre bei M.-J. Nicolas

Marie-Joseph Nicolas OP, nicht zu verwechseln mit Jean-Hervé Nicolas OP, dem gleichnamigen Verfasser eines bekannten dogmatischen Handbuchs⁴¹, bemüht sich um die konsequente Erschließung der Erbsündenlehre in einem evolutiven Horizont, ohne dabei (im erklärten Gegensatz zu Teilhard) Schöpfung, Sünde und Entwicklung miteinander zu vermengen (S. 185–195). Die Bedeutung des Schöpfungsaktes, der

³⁹ A. Vanneste, »La nouvelle théologie du péché originel«: EthL 67 (1991) 249–277, hier 269 (S. 165; vgl. S. 174).

⁴⁰ Vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20).

⁴¹ J.-H. Nicolas, Synthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité, Fribourg 1985.

die Geschöpfe zur Mitwirkung in ihrer Entwicklung aufrufe, sei in einer evolutiven Welt noch besser zu verstehen als in einer statischen Konzeption (S. 186f, Anm. 417). Nicolas meint, schon aufgrund der sozialen Dimension des Menschen sei überhaupt nur ein polygenetischer Ursprung der Menschheit denkbar (*humanitas originans*), keineswegs aber ein Monogenismus (S. 189f). Für die Übermittlung der Sünde tritt an die Stelle der Natur (in der klassischen Lehre) die Solidarität mit der Gemeinschaft (S. 188f)⁴².

3.7 Die Erbsünde als »Sünde der Welt« nach Dubarle

Der Interpretation des Schriftzeugnisses widmet sich dezidiert, ähnlich wie Pierre Grelot, der Exeget André-Marie Dubarle OP (* 1910) (S. 196–219)⁴³. 1967 veröffentlichte der Dominikaner das Schlußkapitel seines Standardwerkes über das Schriftzeugnis zur Erbsündenlehre. In der ersten Auflage von 1958 war es noch der Zensur zum Opfer gefallen. Die Ereignishaftigkeit von Urstand und Ursünde wird durchaus anerkannt, auch in der Kontroverse mit Herbert Haag (S. 201f, Anm. 470). Die Kernthese Dubarles besteht darin, daß »nach der Sicht der Heiligen Schrift« die Erbsünde fortgesetzt und weitergegeben wird durch die »Sünde der Welt« (S. 197). Nach Meinung des französischen Exegeten gibt es schon im AT eine Mehrzahl von Erbsünden, die sich von Generation zu Generation weitervermitteln und in ihrem Gewicht zunehmen (oder auch abnehmen) können (S. 201). Dubarle gräbt obendrein eine längst versunkene These des Augustinus wieder aus: danach ist es möglich, daß die Kinder nicht nur die Sünde Adams erben, sondern auch die der Eltern. Demnach können die Eltern für ihre Kinder die Erbsünde steigern oder vermindern (S. 204f)⁴⁴.

Die zitierte augustinische These beruft sich insbesondere auf Dt 5,9⁴⁵ und ist zusammenzuhalten mit der prophetischen Erkenntnis der Exilszeit, wonach die Kinder nicht um der Sünde ihrer Väter willen sterben⁴⁶. Was Dubarle als Vererbung von »Sünde« ansieht (innerhalb der Geschichte Israels), dürfte eher unter den Begriff der Sündenfolgen zu fassen sein (obwohl im AT selbst die terminologische Kennzeichnung der Wirklichkeit »Sünde« noch uneinheitlich ist und erst von der Septuaginta auf den Begriff der *hamartia* hin konzentriert wird)⁴⁷. Das Geflecht von sozialer Beeinflussung und persönlicher Stellungnahme in der Sünde kann aber nicht einfachhin mit der Erbsünde gleichgesetzt werden. Die augustinische Deutung, auf die sich Dubarle beruft, nimmt in der Begründung der Erbsünde schon bei Augustinus selbst

⁴² Vgl. besonders M.-J. Nicolas, *Évolution et Christianisme, de Teilhard de Chardin à s. Thomas d'Aquin*, Paris 1973.

⁴³ Vgl. u. a. A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1958; ²1967 (dt. Übers. der ersten Aufl.: *Unter die Sünde verkauft*, Düsseldorf 1963); ders., *Le péché originel. Perspectives théologiques* (*Cogitatio Fidei* 118), Paris 1983 [erweiterte Neuauflage, bei Scanziani noch nicht erwähnt: ²1999].

⁴⁴ Vgl. *Enchiridion* 46f; *Op. imperf. c. Julianum* III,57 (u. a.).

⁴⁵ Vgl. Dt 5,9f: »Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.«

⁴⁶ Jer 31,29f; vgl. Ez 18,2f; Hauke, *Heilsverlust* (Anm. 20) 66f.

⁴⁷ Vgl. Hauke, *Heilsverlust* (Anm. 20) 58.

keine tragende Rolle ein⁴⁸ und ist durch die systematische Vertiefung seit dem Mittelalter längst überholt: für die Wesensbestimmung der Erbsünde ist maßgeblich der Hinweis auf die »Beraubung der Gnade« (augustinisch sachentsprechend: die *mors animae*), die aufgrund der Ursünde geschieht; dadurch kommt dem Transmissionschema nur noch eine untergeordnete Rolle zu⁴⁹. Die Erbsünde ist eine privative Wirklichkeit und keine positive Qualität, die wie ein Tintenfleck in die Chromosomen eingeht⁵⁰.

Wenn Dubarle die Erbsünde mit den »Erbsünden« Israels gleichsetzt, dann regt sich in der Tat sofort Widerspruch, schon aufgrund der Schrifttexte selbst⁵¹. Der Exeget selbst kann von daher feststellen, Gott könne unmöglich wegen der Sünde eines anderen irgend jemanden für ewig verdammen (S. 205). In der Tat: »regionale« »Erbsünden« können nicht begründen, daß die Erlösungsgnade Christi einen universalen Zustand der Sünde aufheben muß, um die Menschen zu retten. Das Ärgernis der Erbsünde macht Dubarle derart zu schaffen, daß er behaupten kann: Die Erbsünde betreffe das irdische Leben, schließe aber keineswegs vom ewigen Leben aus (S. 206f).

An die Stelle einer privativen Bestimmung der Erbsünde (als Beraubung der Urstandsgnade) setzt Dubarle (am Anschluß an Louis Ligier, von dem auch Piet Schoonenberg abhängt) die »Sünde der Welt«, die böse Umwelt, die als »Masse der Sünden« gekennzeichnet wird (S. 211–213, 217). Scanziani kritisiert die fehlende Singularität der Ursünde. Dubarle verwechsle die geschichtlichen Erscheinungsformen der Erbsünde mit der Erbsünde selbst: deren ontologische Bestimmung kann nicht einfachhin auf psychologische und kulturelle Mechanismen zurückgeführt werden (S. 216–218).

3.8 Der neomanichäische Ansatz von Martelet

Gustave Martelet SJ (* 1916) ist Schüler von Henri Rondet, dessen Thesen er weiterentwickelt (S. 219–241)⁵². Dementsprechend wird »Adam« mit der gesamten sündigen Menschheit identifiziert. Einen Urstand und die besondere Bedeutung einer Ursünde gibt es darum nicht. Bereits angedeutet haben wir die singuläre These, wonach Gott jedem Neugeborenen alle Sünden der Menschheit anrechne und darum schon der erste Mensch »umhüllt von dem Gerichtsurteil Gottes« zur Welt kommt. Bereits Adam war mit der Erbsünde behaftet (S. 223).

Der Urstand wird reduziert auf die allgemeine Berufung der Menschheit zum ewigen Leben, eine Berufung, die schon durch die Tatsache der Schöpfung selbst mitgegeben sei. Jeder Mensch ist demnach immer schon in Christus auserwählt (S. 226).

⁴⁸ Vgl. L. Scheffczyk, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus (HDG II/3 a, 1. Teil), Freiburg i. Br. 1982, 216, Anm. 46.

⁴⁹ Zur scholastischen Diskussion vgl. Köster (1979) (Anm. 12) 125–140. Zum »Wesen der Erbsünde« bei Augustinus vgl. Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) 27f.

⁵⁰ Dubarle lehnt die Bestimmung der Erbsünde als *privatio gratiae* ab: S. 209.

⁵¹ Vgl. o., Anm. 46.

⁵² Vgl. u. a. G. Martelet, Libre réponse à un scandale. Le faute originelle, la souffrance et la mort, Paris 1986.

Die Schöpfung ist undenkbar (!) ohne die Inkarnation (S. 236). Die Menschwerdung Gottes geschieht nicht zur Heilung der Sünde, sondern als Antwort auf das Ärgernis, das von Tod und Leid aufgeworfen wird. Tod und Leid aber gehören (als biologische Faktoren) zur Geschöpflichkeit (S. 227, 234). Nach Martelet wird folglich der Sohn Gottes Mensch nicht zur Erlösung von der Sünde, sondern um einen Mangel der Schöpfung zurechtzubiegen. Der französische Jesuit selbst meint denn auch, eigentlich sei Gott (und nicht der Mensch) für das Böse verantwortlich (S. 240, Anm. 613). Diese Auffassungen, die Scanziani heftig kritisiert (S. 237–241), bringen im Grunde wieder den Manichäismus ins Boot (den schon vor langer Zeit ein unsäglicher Kirchenvater namens Augustinus überwunden hatte).

3.9 *Der protologische Synkretismus von Bur*

Die analytische Untersuchung einzelner Autoren schließt mit Jacques Bur (* 1926), Verfasser einer synthetischen Übersicht zur Erbsündenlehre (S. 241–250)⁵³. Die Ursünde ist für diesen Theologen (ähnlich wie bei Rondet und Martelet) gleichzusetzen mit der »Sünde der Welt«. Nicht deutlich wird bei dem synkretistischen Ansatz von Bur, wie mit dieser Auffassung die anfanghaft gegebene Urstandsgnade zu verbinden ist (die Rondet und Martelet konsequenterweise ablehnen). Systematisch ungeklärt bleibt insbesondere die Übertragung der Erbsünde (S. 249).

4. *Die systematische Auswertung der Diskussion*

Nach der geschichtlich-analytischen Übersicht widmet sich Scanziani einer systematischen Auswertung der Erbsündendiskussion. Geordnet wird der Befund in vier Bereiche: Urstand, Ursünde, Erbsünde und die christologische Perspektive (worin der »christozentrische« Ansatz des Autors zum Ausdruck kommt) (S. 255–334).

4.1 *Die christologische Prägung des Urstandes*

Scanziani betont zu Recht die unaufgebbare Rolle des Urstandes als Voraussetzung für die Erbsündenlehre (S. 256–281)⁵⁴. Die Erbsünde ist in ihrem Kern nichts anderes als der Verlust der Urstandsgnade (auf die hin auch die »präternaturalen Gaben« bezogen sind). Die Erkenntnis, daß die Urstandsgnade entwicklungsbedürftig war, wird von Scanziani anscheinend als Errungenschaft einer evolutionären Weltansicht gewertet (S. 261–267). Dabei behauptet unser Theologe, in einem »fixistischen Weltbild« sei die Gnade im Urstand auf vollendete und vollkommene Weise gegeben

⁵³ J. Bur, *Le Pêché Originel: Ce que l'Église a vraiment dit*, Paris 1988.

⁵⁴ Zu diesem Thema vgl. auch M. Hauke, »Das Paradies – Traum oder Wahrheit? Die Diskussion um die heilsgeschichtliche Wirklichkeit des Urstandes in der modernen Theologie«: R. Bäumer u. a. (Hrsg.), *Im Ringen um die Wahrheit, Weilheim-Bierbrunn* 1997, 817–840.

worden⁵⁵. Diese nicht verifizierte Behauptung trifft allenfalls gewisse Aspekte der Lehre des Origenes und Gregors von Nyssa (die »Lieblingsväter« der *nouvelle théologie*), die dafür freilich andere Motive haben als ein »statisches Weltbild«. Für die reale Theologiegeschichte gehört (freilich in unterschiedlicher Intensität und Schattierung) die Entwicklung zum Kernbestand der Urstandslehre, beginnend mit der Väterzeit (einschließlich des Prügelknaben Augustinus)⁵⁶. Der Entwicklungsgedanke bezüglich des Urstandes erweist sich dabei als originäres und systematisch notwendiges Datum der Theologie: wäre der Urstand schon die vollendete Gemeinschaft mit Gott (etwa in der von Origenes und Gregor von Nyssa behaupteten Gottesschau), dann wäre die Folge eine Auflösung der Heilsgeschichte zugunsten eines (tendenziell ewigen) Kreislaufes, der nicht zum personalen Gottes- und Menschenbild paßt. Die Entwicklung im Urstand gehört zur spezifisch menschlichen Situation, die auf das Geschenk der Gnade in Freiheit antworten soll, um mitwirken zu können an der Erreichung (oder dem schuldhaften Scheitern) der vollendeten Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Diese Tatsache stellt unseres Erachtens ein Anliegen ins Licht, das gerade den theologischen Absichten von Scanziani entgegenkommen könnte: auszugehen ist für die Theologie nicht vom jeweiligen Weltbild, sondern von den originären Gegebenheiten der Offenbarung in Christus. Der Blick auf die Evolution hat nur das Bewußtsein für den »dynamischen« Charakter der Urstandsgnaden geschärft, nicht aber diese Erkenntnis hervorgebracht.

Was die präternaturalen Gaben betrifft (insbesondere die Freiheit vom leiblichen Tode und der ungeordneten Begierlichkeit), so betont Scanziani zu Recht, es handle sich um mit der (heiligmachenden) Gnade verbundene Möglichkeiten und nicht um Privilegien, welche das Menschsein zur höchsten Vervollkommnung erheben (S. 265). Nicht zustimmen können wir freilich der von Bur übernommenen Meinung, der Verlust der präternaturalen Gaben habe nicht die Bedingungen des Lebens verändert, sondern nur deren (subjektive) Erfahrung⁵⁷.

Zugute halten dürfen wir Scanziani freilich die energische Betonung einer ereignishaften, »dynamischen« Gegebenheit des Urstandes. Zurückgewiesen werden darum die einschlägigen Vorschläge von Rondet, Martelet, Dubarle und Vanneste, die das urständliche Paradies im Mülleimer der Theologiegeschichte entsorgen möchten (S. 267–274). An Martelet, der in vielen Publikationen eine »Christologisierung« aller theologischen Traktate betont (nicht selten »christomonistisch« auf Kosten der kosmologischen Prägung), richtet sich der harte Vorwurf: dieser Theologe »vertritt eine Anthropologie, die vom Bezug auf Christus absieht«. Er scheine einen Menschen zu behandeln, »der abseits von Christus gedacht wird und erst in einem zweiten Moment auf Christus bezogen wird, der dann die von der kreatürlichen Be-

⁵⁵ S. 262: »... si mette in luce la dimensione dinamica della Grazia Originaria offerta all'uomo. Se in una visione fissista del mondo, la grazia delle origini veniva descritta come immediata attuazione di tutte le sue potenzialità ... ora ... la grazia è vista come un dono reale, ... destinato ad uno sviluppo ...«⁵⁶ Vgl. z. B. Scheffczyk, Erbsünde (1982) (Anm. 48); Köster (1979) (Anm. 12); (1982) (Anm. 14); (1983) (Anm. 1); Hauke, Heilsverlust (Anm. 20) passim, v. a. 698f (Zusammenfassung).

⁵⁷ S. 265: »... la loro perdita [dei doni preternaturali] non ha causato »nuove condizioni« di vita: piuttosto, ha segnato il modo di esperirle.«

grenztheit geweckte Angst stillen soll« (S. 271). Die Leugnung des Urstandes bedingt den Verlust dessen, was den Gehalt der Erbsünde ausmacht, nämlich die Beraubung der Gnade (S. 273).

Der Vorschlag für eine Neuaufnahme der Urstandslehre (S. 274–281) deutet das Paradies als reale und geschichtliche Bestätigung der Schöpfung von seiten Gottes, wobei auch die Gutheit des Geschaffenen bestätigt werde (S. 277). Gott habe den Menschen nicht nur gut geschaffen, sondern als seinen Freund und Bundespartner (G. Colombo: S. 277, Anm. 65). Hierbei müßte man allerdings stärker differenzieren zwischen Schöpfung und Gnade: das Konzil von Trient hat nicht das Geschaffensein in der Gnade definiert (das durchaus bessere theologische Gründe für sich anführen kann als die Gegenthese), sondern die »Einsetzung« in Heiligkeit und Gerechtigkeit (wobei offen bleibt, ob diese »Einsetzung« schon mit der Schöpfung verbunden war oder erst bald danach gegeben wurde)⁵⁸. Die Betonung der geschichtlichen Wirklichkeit des urständlichen Paradieses bei Scanziani mit der (von der »christozentrischen« Eschatologie von Balthasars inspirierten) Behauptung: ein »irdisches Paradies« habe es nie gegeben, sondern nur »die Gemeinschaft mit Gott in Christus«. Das Paradies sei kein Ort, sondern eine Person, nämlich Jesus Christus (S. 276, 279)⁵⁹. Bei aller Anerkennung der christologischen Finalisierung der Paradiesesgnade (die wir im übrigen schon bei den Vätern finden) stellt sich hier die Frage: war der Urstand eine Situation in der Geschichte, aber außerhalb des Raumes?

In diesem Detail zeigt sich die Schwierigkeit einer Christozentrik auf Kosten der naturhaften und kosmologischen Dimension der Wirklichkeit. Die Begegnung mit Jesus Christus löst die Koordinaten von Raum und Zeit nicht auf, sondern setzt sie voraus, um sie in der verklärten Welt zu verwandeln. Das Ernstnehmen der materiellen Welt und der mit dem Tod begrenzten menschlichen Freiheitsentscheidung ist freilich schon ein Problempunkt in den Theologien des Origenes und des Gregor von Nyssa, die nicht gerade die besten Adressen darstellen für die Entwicklung einer ausgewogenen Christozentrik⁶⁰.

4.2 Die Ursünde als gescheiterte Gnadenvermittlung

4.2.1 Die Frage des Monogenismus

Das Moment der Ursünde wird eigens betont unter dem Titel der »gescheiterten Vermittlung« (der Gnade) (S. 281–307). Scanziani meint, wie *unisono* die durchgesehenen französischen Theologen, daß die Bedeutung der Ursünde vom Monogenis-

⁵⁸ Vgl. Köster (1982) (Anm. 14) 55.

⁵⁹ Kritisch zur »akosmischen« Eschatologie äußern sich C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1990, 45 f.; A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie* (Kath. Dogmatik VIII), Aachen 1996, 168 (gegen eine »christologische Engführung«).

⁶⁰ Vgl. Hauke, *Heilsverlust* (Anm. 20) 314 ff.; 572 ff.

mus getrennt werden könne. Dabei geht er noch (mit J. Bur) einen Schritt weiter: die Erbsünde beinhalte notwendigerweise die Einheit der ganzen Menschheit, aber nicht die Einheit des biologischen Ursprungs⁶¹. Was die Menschen miteinander verbinde, sei vielmehr die gleiche übernatürliche Berufung zur Einheit in Jesus Christus. Zustimmung zitiert wird G. Colzani: »Die Einheit des Menschen geschlechtes gründet sich auf religiöse Motive, nicht auf die Tatsache der Zeugung«⁶².

Diese Behauptung ist unseres Erachtens problematisch. Leo Scheffczyk und Karl Rahner beispielsweise haben zwar die Möglichkeit eines polygenetischen Ursprungs erwogen, dies aber nur unter bestimmten Bedingungen: gesichert sein muß eine örtlich und zeitlich zusammenhängende Einheit, in der auch ein gemeinsames Versagen (der »humanitas originans« bzw. eines ihrer Repräsentanten) vor Gott angenommen werden kann⁶³. Kann die Unheilssolidarität der Menschheit allein aus ihrer gemeinsamen Berufung auf Christus hin erklärt werden? Müßte dieser Ansatz »von oben« nicht vielmehr mit einem geschichtlich verankerten Ansatz »von unten« in eins gehen, d. h. mit einem einheitlichen Ursprung? Kann die Zielursache (»auf Christus hin«) einfachhin die vorausgehende Wirkursache (»von Adam her«) vergleichgültigen? Nach Leo Scheffczyk ist die Erbsündenlehre »christozentrisch und christofinal zu konzipieren«. »Man kann aber nicht sagen, daß die »Erbsünden«-Lehre unter Absehen von ihrer urgeschichtlichen Vorgegebenheit allein auf die zuerst anzuerkennende Bedeutung Jesu Christi zu gründen sei [Flick/Alszegehly], was die heilsgeschichtliche Perspektive verwirren müßte.«⁶⁴

Voreilig wäre es wohl nach wie vor, den Monogenenismus von der Paläontologie her einfachhin auszuschließen⁶⁵. Scanziani hätte auch in seiner Wertung den »Katechismus der Katholischen Kirche« berücksichtigen müssen⁶⁶, der nur die Möglich-

⁶¹ S. 284: »Ultimamente, il PO [peccato originale] implica »necessariamente l'unità di tutta l'umanità«, ma non l'unità »di origine biologica.«

⁶² G. Colzani, *Antropologia teologica*, Bologna 1988, 390 (S. 284).

⁶³ Vgl. L. Scheffczyk, »Welterevolution und Sündenfall«: *Diakonia Pisteos*. FS J. A. de Aldama, Granada 1969, 163–184, hier 178f; K. Rahner, »Erbsünde und Monogenismus«: K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (QD 44), Freiburg i. Br. 1970, 176–233; ders., »Monogenismus«: *H TTL* 5 (1973) 100–104; Köster (1983) (Anm. 1) 217f. In seiner neuesten ausführlichen Stellungnahme hält Scheffczyk freilich auch einen polyphyletischen Ursprung für möglich (also den Ursprung der Menschheit aus mehreren räumlich voneinander unabhängigen Menschenformen), obgleich die naturwissenschaftlichen Gründe dafür nicht durchschlagend seien: *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Kath. Dogmatik III), Aachen 1997, 427f.

⁶⁴ Scheffczyk, *Schöpfungslehre* (1997) (Anm. 63) 423f.

⁶⁵ Vgl. R. Jordana, »El origen del hombre. Estado actual de la investigación paleoantropológica«: *Scripta Theologica* 20 (1988) 65–99, hier 94–96; H. Braun, »»Eva« – die Mutter aller Menschen?« *FKTh* 4 (1988) 298f; J. Ferrer Arellano, *El misterio de los orígenes*, Pamplona 2001, 447–483; eine gute neuere Dokumentation des biologischen Befundes (wonach die Frage offen scheint) bieten R. Junker/S. Scherer, *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*. Gießen ⁴1998, 245–269; für ausgeschlossen hält den Monogenismus dagegen (unter Berufung auf Teilhard de Chardin) U. Lüke, »Als Anfang schuf Gott ...« *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn 1997, 258 (vgl. 227–236).

⁶⁶ Der KKK wird nur eingangs in einer Fußnote erwähnt als Frucht des »Dialogs« zwischen traditioneller Lehre und zeitgenössischer Diskussion (S. 42, Anm. 93). Für die systematische Auswertung wird das wichtigste neuere Zeugnis des ordentlichen Lehramtes nicht zitiert.

keit des Monogenismus erwähnt bzw. (im Unterschied zum deutschen Erwachsenenkatechismus⁶⁷) die theologische Diskussion darüber ausblendet⁶⁸:

»Das Menschengeschlecht bildet aufgrund des gemeinsamen Ursprungs eine Einheit. Denn Gott ›hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen‹ (Apg 17,26)« (KKK 360).

Die »ganze Harmonie der Urgerechtigkeit, die der Plan Gottes für den Menschen vorgesehen hatte, ging durch die Sünde unserer Stammeltern verloren« (KKK 379).

»Der Bericht vom Sündenfall verwendet eine bildhafte Sprache, beschreibt jedoch ein Urereignis, das zu Beginn der Geschichte des Menschen stattgefunden hat. Die Offenbarung gibt uns die Glaubensgewißheit, daß die ganze Menschheitsgeschichte durch die Ursünde gekennzeichnet ist, die unsere Stammeltern freiwillig begangen haben« (KKK 390)⁶⁹.

In der Fußnote zu diesem Text werden ausdrücklich (neben dem Konzil von Trient) die Enzyklika »*Humani generis*« erwähnt sowie die Ansprache Pauls VI. auf dem Symposium von Nemi, worin der Papst den Polygenismus für »unversöhnbar« mit der Erbsündenlehre erklärt. Gewiß handelt es sich hier nicht um ein definiertes Dogma, aber ignorieren sollte eine systematische Synthese zu unserem Thema solche Aussagen doch wohl nicht. Zum Verständnis der Katechismustexte hilfreich scheint auch eine Aussage des Hauptredaktors, Christoph Schönborn, aus dem Jahre 1991:

»Es ist schwer einzusehen, wie die gleiche Würde allen Menschen als menschlichen Personen zukommen soll, wenn sie nicht in einer gemeinsamen, vom gleichen Ursprung empfangenen menschlichen Natur verankert ist.

Die Annahme eines real ersten Menschenpaares ist daher vom Glauben gefordert [!] und von der Vernunft her nicht widersinnig; für die naturwissenschaftliche und historisch arbeitende Paläontologie wird diese Annahme unbeweisbar bleiben, ist aber auch positiv nicht auszuschließen.«⁷⁰

Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch die theologische Bedeutung des Bundesgedankens: der Bund Gottes mit Israel verbindet mit der Stammvatergestalt Abrahams; auch der Bundesschluß mit dem Haus David hat zum Ausgangspunkt eine historische Gestalt. Der Alttestamentler Joseph Scharbert begründet immerhin

⁶⁷ Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (etc.) 1985, 134: »Wird dies festgehalten [d. h. die Ursünde am Beginn der einen Menschheitsgeschichte und deren universale Wirkung], dann ist die Frage, ob Monogenismus oder Polygenismus, eine rein wissenschaftliche Frage, aber keine Frage des Glaubens.«

⁶⁸ Vgl. C. Schönborn, »Kurze Einführung in die vier Teile des Katechismus«: J. Ratzinger/C. Schönborn, Kleine Hinführung zum Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 59–94, hier 70: »Ein besonders heikles Thema ist das des Sündenfalls. Eine eigene Kommission hatte sich ausgiebig mit der Textfassung dieses Abschnittes beschäftigt. Es kann nicht Aufgabe des Katechismus sein, neue theologische Thesen, die nicht zum gesicherten Glaubensgut der Kirche gehören, zu vertreten. Daher beschränkt sich der Katechismus darauf, das darzulegen, was gesicherte Glaubenslehre ist.«

⁶⁹ Vgl. auch die Hinweise auf Adam als »erster Mensch« sowie »Adam und Eva« in KKK 404, 416f.

⁷⁰ C. Schönborn, »Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß«: ders. u. a., Zur kirchlichen Erbsündenlehre, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1991, 70–102, hier 78. Vgl. auch den Fribourger Dominikaner J.-H. Nicolas (1985) (Anm. 41) 344f.

vom Bundesgedanken her das auffallende Phänomen, daß die Mythen des alten Orients weder ein erstes Menschenpaar kennen noch die Kulturvölker dieses Bereiches den Sündenfall eines allen Menschen gemeinsamen Stammvaters annehmen⁷¹.

Der Bundesgedanke ist zu verbinden mit dem Prinzip der Stellvertretung: wie Christus in seinem Gehorsam stellvertretend eintritt für die gesamte Menschheit, so kann analog auf ein urständliches Handeln des Stammvaters zurückgeschlossen werden, das auf unheilvolle Weise der Erlösungstat Christi vorausgesetzt ist. Ausgangspunkt dafür ist die Heilserfahrung in Jesus Christus, die vom stellvertretenden Sühneleiden des Erlösers ausgehend die analoge Voraussetzung im adamatischen Haupt der Menschheit erschließt. Leo Scheffczyk betont, daß auch bei einem polygenetischen Modell »die Bedeutung des einen individuellen Trägers der Christusrepräsentanz nicht geschmälert oder aufgegeben werden muß«; andernfalls dürfte »die Preisgabe des ›einen‹ an der Spitze der Menschheit auch eine Dekomposition der Adam-Christus-Typologie mit sich führen ..., deren negative Folgen nicht gering veranschlagt werden dürfen«⁷².

Mit anderen Worten: bezüglich der Nichtnotwendigkeit des Monogenismus für die Erbsündenlehre scheint eine größere Vorsicht angemessen, als sie die Wertung von Scanziani bezeugt.

4.2.2 Eine Übertragung der Erbsünde durch die »Sünde der Welt« ?

Unser Theologe betont das besondere Gewicht der ersten Sünde, möchte aber (ähnlich wie Pierre Grelot) die Ursünde und die »Sünde der Welt« als gemeinsame Ursache der Erbsünde ansetzen (S. 297–299). Andernfalls gäbe es eine »statische« Sicht der Erbsünde, worin sich der Verlust der Gabe unverändert weitervermittele (S. 287). Diese Argumentation scheint nicht überzeugend: der Verlust der heiligmachenden Gnade, der Teilhabe am göttlichen Leben, ist eine privative Wirklichkeit und keine positive Qualität, die sich verändert⁷³. Die Urstandsgnade ist durch die erste Sünde ein für allemal verloren. Was sich ändert, sind die geschichtlichen Ausdrucksformen bzw. die Folgen der Erbsünde. Der Wille Scanzianis, die Erbsünde zu »dynamisieren«, scheint die ontologische Grundlage nicht zu respektieren.

Gegen ein Hinzufügen der »Sünde der Welt« zur Vermittlung der Erbsünde lassen sich auch die Argumente anführen, die gegen die Konzeption Piet Schoonenbergs geltend gemacht werden⁷⁴. Der Gedanke des inneren Betroffenenwerdens (d. h. Sündigwerdens) durch die Sünden anderer ist ebensowenig zu begründen wie ein Automatismus der Gnade. Wie wäre etwa zu begründen, daß auch Kinder von vorbildlichen christlichen Eltern der Taufe bedürfen? Läuft die Ableitung der Erbsünde von

⁷¹ J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (QD 37), Freiburg i. Br. 1968, 28 f; vgl. 36–44.

⁷² L. Scheffczyk, »Zur christozentrischen (christocephalen) Interpretation der Erbsünde«: W. Ernst/W. Feiereis (Hrsg.), Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theol. Studien 63), Leipzig 1992, 343–356, hier 355.

⁷³ Scanziani stimmt dem an anderer Stelle durchaus zu: S. 306.

⁷⁴ Vgl. z. B. Köster (1983) (Anm. 1) 219–221; J. A. Sayes, Antropología del hombre caído. El pecado original, Madrid 1991, 260–264; Scheffczyk, Schöpfungslehre (Anm. 63) 422 f. 432 f.

der »Sünde der Welt« nicht letztlich auf ein pelagianisches »non generatione, sed imitatione« hinaus?

Zu kurz greift (aus den gleichen Gründen) die sich auf Gustav Siewerth berufende These, wonach das Kind von den Eltern auf unbewußte, instinktive Weise in seinem Willen die Erbsünde empfängt (S. 304, Anm. 139). Da hier weitläufig Thomas von Aquin ins Spiel gebracht wird, sollte klargestellt werden, daß der Aquinate die »Willentlichkeit« der Erbsünde nicht an die Eltern bindet, sondern an den Willen des Stammvaters⁷⁵. Das Bleiben oder die Tilgung der Erbsünde in den Unterscheidungsjahren des Kindes hängt nach Thomas von der persönlichen Ausrichtung auf Gott ab, die (modern formuliert) im Horizont der Gnade stattfindet⁷⁶. Siewerth selbst schreibt übrigens ausdrücklich, daß die von Dubarle zitierte »Geneigtheit« des Kindes »nicht mit der »Erbsündigkeit« unserer Natur identisch ist, sondern zu ihren notwendigen Folgen gehört«⁷⁷.

Eine seltsame Kritik (als Echo von G. Colombo) äußert Scanziani an der thomistischen Formel (bei Labourdette und Nicolas), wonach in Adam die Person (d. h. die persönliche Sünde) die (menschliche) Natur sündig macht, während bei den Nachkommen Adams die (adamitische) Natur der Person die Sünde übertrage: »Natur« sei hier als rein objektives Datum gegeben, ohne jeden Bezug zu Christus, so daß die Idee einer »Natursünde« sich dem Nominalismus annähere (S. 302f; vgl. S. 103). Bei Thomas von Aquin steht die menschliche Natur aber in einer konkreten Heilsgeschichte, die immer schon einen Bezug zur Gnade hin aufweist und damit zu Christus. Die Erbsünde ist überhaupt nur durch diesen Bezug zu erklären⁷⁸, den Scanziani deutlich betont (S. 305f).

4.3 Die Wesensbestimmung der Erbsünde

Scanziani beobachtet sehr richtig, daß der Gehalt der Erbsünde selbst, ihre Wesensbestimmung, den von den Neuentwürfen am wenigsten bedachten Aspekt der Erbsündenlehre darstellt (S. 308). Diesem Mangel sei abzuhelfen (S. 307–328).

In aller Regel wird der Gehalt der Erbsünde als »Beraubung der Gnade« beschrieben. Die Konkupiszenz erscheint nicht als Teil der Erbsünde, sondern als deren Folge. Wichtig ist die analoge Verwendung des Sündenbegriffes. Unzureichend sind die Vorschläge von Dubarle und Vanneste, die »Erbsünde« nicht als *privatio gratiae* zu kennzeichnen, sondern als allgemeine Sündigkeit bzw. sündige Situation (S. 322–325). Der vielleicht umfassendste neuere Versuch in diesem Bereich von Flick

⁷⁵ Vgl. Köster (1979) (Anm. 12) 159f.

⁷⁶ Vgl. STh II–II q. 89 a. 6; M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961.

⁷⁷ G. Siewerth, Die christliche Erbsündenlehre. Entwickelt auf Grund der Theologie des hl. Thomas von Aquin, Einsiedeln 1964, 48 (Hervorhebung von Hauke). Zu Siewerth vgl. auch Scheffczyk, Schöpfungslehre (Anm. 63) 426.

⁷⁸ Zur thomasischen Erbsündenlehre vgl. z.B. Köster (1979) (Anm. 12) passim; Sayes (Anm. 74) 150–159; J.-P. Torrell, »Nature et grâce chez Thomas d'Aquin«: Revue thomiste 109 (2001) 167–202. Das Gesagte bedeutet nicht, daß Thomas die Urstandsgnade ausdrücklich als *gratia Christi* kennzeichnen würde; die Thomistenschule unterscheidet bekanntlich (im Unterschied zu den Skotisten) die »Gnade Gottes (des Schöpfers)« (im Urstand der Engel und Menschen) von der »Gnade (Christi) des Erlösers«.

und Alszeqhy unterscheidet drei Dimensionen der Erbsünde: der personale Aspekt in der Unfähigkeit, Gott zu lieben und die persönliche Sünde zu meiden; die ontische Dimension, die Beraubung der Teilnahme am göttlichen Leben; die geschichtlich-gemeinschaftliche Dimension als Zeichen des Bezuges auf die persönliche Sünde Adams und die Sünde aller Menschen (S. 326). Scanziani möchte all dem eine stärker christologische Färbung geben, die bei der Bestimmung der Gnade ansetzt: schon im Urstand ist von der Gnade Christi zu sprechen (S. 327s), was freilich inzwischen durchaus schon als *sententia communis* gelten kann⁷⁹.

Kritische Rückfragen weckt ein Exkurs über das Los der ungetauft verstorbenen Kinder (S. 311–318). Nach Scanziani hat die Erbsünde keine negativen Folgen für das ewige Heil, weil ein Primat des allgemeinen Heilswillens Gottes gegeben sei (S. 316f; ähnlich S. 215, wo der Verfasser von der Prädestination aller Menschen in Christus spricht). Dagegen ist schlicht zu betonen, daß der allgemeine Heilswille Gottes nicht die Wirklichkeit der Erbsünde überspringt, sondern konkrete Mittel zu deren Überwindung zur Verfügung stellt, insbesondere die Taufe. In Rechnung zu stellen ist freilich auch das Verlangen der Kirche (*votum Ecclesiae*) in ihrem solidarischen Gebet (so richtig S. 314). Damit ist aber nicht die Tatsache aus der Welt geschafft, daß die Erbsünde in den ungetauft verstorbenen Kindern bleibt (wenn kein Wunder der Gnade geschieht) und damit die Teilnahme an der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott in der *visio beatifica* verwehrt ist. Gerade dies betont die Lehre vom »Limbo«, die uns wenigstens als dem Gewicht der Erbsünde logisch entsprechende theologische Hypothese notwendig scheint⁸⁰. Immerhin betont auch das von Scanziani kurz angegebene Lehrschreiben der Glaubenskongregation, daß die Taufe der einzige sichere Weg ist, den Kindern den Eingang in die ewige Seligkeit zu erlangen⁸¹.

⁷⁹ Vgl. z. B. W. Seibel, »Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen«: *Mysterium Salutis II* (1967) 818–843, hier 820–824, 830–832; Gozzelino (Anm. 4) 420; Hauke, *Paradies* (Anm. 54) 835–837; Scheffczyk, *Schöpfungslehre* (1997) (Anm. 63) 423. Zu den patristischen Wurzeln, zusammenfassend: Hauke, *Heilsverlust* (Anm. 20) 696–698. Den Bezug auf Christus betont auch der KKK (ohne formell von »Gnade Christi« zu sprechen): Schönborn (Anm. 68) 70: »Neu und ausdrücklich zu beachten ist die starke christologische Zentrierung des Themas: »Man muß Christus als den Quell der Gnade kennen, um Adam als den Quell der Sünde zu erkennen« (388). »Die Lehre von der Erbsünde ist gewissermaßen die ‚Kehrseite‘ der frohen Botschaft, daß Jesus der Retter aller Menschen ist, daß alle des Heils bedürfen« (389).« Noch deutlicher (zum Urstand): KKK 359.

⁸⁰ Zu diesem Thema vgl. Ch. Journet, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Bruges 1958; L. Scheffczyk, »Limbo«: *LThK*³ 6 (1997) 936f; C. Beiting, »The Idea of Limbo in Thomas Aquinas«: *The Thomist* 62 (1998) 217–244; P. Düren, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, Buttenwiesen 2001, 479–491; S.-T. Bonino, »La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d’Aquin«: *Revue thomiste* 102 (2001) 131–166, hier 157: »la doctrine des limbes plaide en faveur de la consistance relative d’un ordre naturel défini par ses finalités propres, par l’ordination *prochaine* à la fin naturelle, celle qu’elle peut obtenir par son activité propre, celle dont jouit l’âme des limbes. La radicale gratuité de l’ordre surnaturel n’en ressort que mieux.«

⁸¹ *Instructio »Pastoralis actio«* (1980), Nr. 13: »Sua itaque docendi et agendi ratione Ecclesia ostendit se nullam aliam novisse viam, praeter baptismum, ad certo procurandum parvulis ingressum in aeternam beatitudinem ...« (*Congregatio pro Doctrina Fidei*, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleta edita*, 1966–1985, Vatikanstadt 1985, 182). Vgl. auch KKK 403, 1250, 1261.

4.4 Der Vorrang Christi als »Ursprung und Ziel der Erbsündenlehre«

Das Kernanliegen Scanzianis zeigt sich in seinen Ausführungen über den Vorrang Christi als Ursprung und Ziel der Erbsündenlehre (S. 328–334). Diesem Anliegen ist prinzipiell zuzustimmen, obwohl dessen konkrete Durchführung einige Probleme aufweist. Der Verfasser möchte die Einheit des göttlichen Heilsplans in Christus »wiedergewinnen« im Unterschied zum vorausgehenden »hamartiozentrischen« (auf die Sünde konzentrierten) Modell. »Die entscheidende Vertiefung besteht darin, die Rolle Christi für den Menschen nicht so sehr auf die Sünde zurückzuführen – wie im hamartiozentrischen Modell –, sondern auf die Schöpfung, indem die Inkarnation selbst damit verknüpft wird. Diese Errungenschaft ist wirklich bedeutsam und führt uns zur These von der Prädestination in Christus« (S. 330; vgl. 338).

In diesem Zitat steckt, ohne daß dies im Zusammenhang deutlich wird, die klassische Streitfrage zwischen Thomisten und Skotisten über das Motiv der Inkarnation: ist Christus Mensch geworden, um uns von der Sünde zu erlösen oder um uns auch unabhängig von der Sünde an seinem göttlichen Leben teilhaben zu lassen? Scanziani plädiert anscheinend für die Position des Skotus, was sein gutes Recht ist, aber argumentativ abgesichert werden müßte. Unserer Meinung nach sprechen die besseren Gründe für die Position des hl. Thomas, dessen Ansatz einer echten Christozentrik nicht bestritten werden sollte⁸². Die von der Sünde veranlaßte Inkarnation stellt auch deutlicher die Übernatürlichkeit der Menschwerdung und der Gnade ins Licht.

Von einer »Prädestination« aller Menschen in Christus zu sprechen, hat (abgesehen von der Apokatastasislehre des Origenes und seiner Schüler, die eine andere Terminologie wählen) kein Fundament in Schrift und Tradition. Andernfalls wäre die Apokatastasis schon vorprogrammiert, wie bei Karl Barth, auf den die Rede von der universalen Prädestination zurückgeht⁸³. Eine Prädestination aller Menschen in Christus gibt es nicht, wohl aber den allgemeinen Heilswillen Gottes, der sich bereits im Gnadengeschenk des Urstandes äußert, der als zeitlich mit der Schöpfung zusammenfallend erklärt werden darf.

Eine sachentsprechendere Christozentrik als bei Scanziani, ohne unterirdische Einflüsse von Origenes und Karl Barth, findet sich im Blick auf die Erbsündenlehre im Werk Leo Scheffczyk, der seit 1992 betont von einer »christozentrischen« oder »christocephalen« Deutung der Erbsünde spricht⁸⁴. Voraussetzung dafür ist die Deutung der Paradiesesgnade als »Gnade Christi des Hauptes«. Schon der Urstand war auf den *Logos incarnandus* hin ausgerichtet. Der biblische Adam »nimmt in dieser christocephalen Perspektive für die Zeit vor der Erscheinung und Menschwerdung des Sohnes den Platz des sichtbaren Zeichens und Symbols der Hauptesstellung Christi ein, die sich in einer sakramental verfaßten Heilsordnung auch sichtbar verkörpern sollte«⁸⁵. Wie bereits Scheeben in den »Mysterien des Christentums« her-

⁸² Vgl. dazu J. Galot, *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Florenz 21983, 11–31.

⁸³ Vgl. Scheffczyk, *Gnadenlehre* (Anm. 34) 205–240.

⁸⁴ Vgl. Scheffczyk (1992) (Anm. 72); *Schöpfungslehre* (1997) (Anm. 63) 421–426. Ansätze zu dieser Sicht finden sich schon in früheren Veröffentlichungen Scheffczyks, z. B.: *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 31987, 147f.

⁸⁵ Scheffczyk (1992) (Anm. 72) 346.

ausstellt, verknüpfte Christus »sein im Schöpfungsplan verankertes Hauptsein in bezug zur Menschheit mit dem Bild ›Adams‹« und ließ es ihn ihm »zeichenhaft aufleuchten«⁸⁶. Die Hauptesstellung Adams ist darum in der überragenden Hauptesstellung Christi begründet. Die Ursünde erscheint so »als Absage an das Hauptsein Christi«, und die Erbsünde ist nicht nur Abwendung von Gott, sondern auch Trennung vom Haupte Christus, »das ›in Adam‹ repräsentiert wurde«⁸⁷. Die menschliche Zeugung verliert durch die Ursünde ihre gnadenvermittelnde Funktion⁸⁸. Über Adam als Typus erscheint Christus nicht nur als Ziel, sondern in gewisser Weise auch als Ursprung des Menschen⁸⁹.

Das Schlußwort der Dissertation steht unter dem Titel: »Von der Solidarität in Christus zur Komplizität in Adam« (S. 335–343). Der Verfasser betont, daß er keineswegs eine systematische »theologische Synthese« vorlegen wolle, sondern sich auf einige Winke für die zukünftige Arbeit beschränke, die »im Lichte Christi« zu erfolgen habe. Dadurch ergebe sich eine Vereinfachung der Diskussion, die vom Zentrum der Offenbarung ausgehe. Beleuchtet werde durch die Erbsündenlehre das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie. Nicht von Adam sei auszugehen, sondern von Christus. Dies stellt freilich, so darf angemerkt werden, keine absolute Neuheit dar, sondern findet einen klassischen Ausdruck schon bei Paulus und den Kirchenvätern. Akzeptabel scheint der Vorschlag des Verfassers, an die Stelle des Begriffes der (negativen) »Solidarität in Adam« den der »Komplizität« zu setzen, der pervertierten Einheit.

Alles in allem bietet die Doktorarbeit von Scanziani interessantes Material für die Diskussion zur Erbsündenlehre. Beachtlich sind die Verteidigung der Ereignishaftigkeit von Paradies und Sündenfall sowie (trotz der genannten Einschränkungen) die christozentrische Perspektive, die eine systematische Vertiefung der Protologie erlaubt.

⁸⁶ Op. cit., 348.

⁸⁷ Op. cit., 349.

⁸⁸ Op. cit., 353.

⁸⁹ Op. cit., 356.

Eine Evangelisierung mit Zukunft

Die Personalprälaten als reale Chance

Von Klaus Becker, Münster/Westf.

I. Die große Herausforderung

Von rund 80 Millionen Menschen, die Deutschland bevölkern, sind 27,4 Millionen evangelische und 27,38 Millionen katholische Christen. Etwa 75.000 sind Juden, und mehr als 20 Millionen sind nicht getauft, darunter sind 3 bis 4 Millionen Muslime¹. Nach Istanbul und Ankara ist Berlin inzwischen die drittgrößte Türkenstadt. Man muss sich also vor Augen führen, dass etwa jeder vierte Mitbürger in diesem Lande ein Heide ist. In den großen Städten Berlin und Hamburg mag es inzwischen fast jeder zweite sein. Sofern nicht eine gezielt missionarische Pastoral die Tendenz zur Entchristlichung unserer Gesellschaft bremst, ist für die allernächsten Jahre schon mit einem beschleunigten Schwund der Christen zu rechnen. Gleichzeitig ist abzusehen, dass unter den Ungetauften die Gruppe der Muslime gewaltig wächst.

Die Gründe für diese Entwicklung lassen sich nicht auf einen Nenner bringen, sie sind teils soziologischer Natur wie etwa bedingt durch die Zuwanderung von Mitbürgern aus nicht-christlichen oder muslimischen Ländern, teils stellen sie geistesgeschichtliche Spätfolgen der so genannten Aufklärung und eines falsch verstandenen Liberalismus und Indifferentismus dar, teils handelt es sich um Konsequenzen aus der »Kulturrevolution« der 68er Jahre. Ein wesentlicher Grund aber ist das Erlahmen des missionarischen Geistes unter den Christen hierzulande, ein oft kümmerlicher, vom Hedonismus und Konsummaterialismus fast erstickter Glaube.

Neben dem kulturgeschichtlich äußerst komplexen »Zeitgeist«, dessen hedonistischer Grundzug u. a. in bedrohlicher Weise kinderfeindlich ist, und verquickt mit dieser »Kultur des Todes« verursacht vor allem die Immigration ungetaufter Zuwanderer enorme Probleme. Während im Jahre 1990 13% der Deutschen über 60 Jahre alt waren, werden es im Jahre 2020 bei gleich bleibender Bevölkerungszahl 30% sein. Parallel dazu vergleiche man die Zuwanderungszahlen: 1973 waren in Deutschland ca. 3 Millionen Ausländer, 1990 waren es mehr als 5 Millionen, 1995 bereits 7 und im Jahre 2000 über 8 Millionen. Innerhalb von etwa 25 Jahren ist damit der Ausländeranteil an der Gesamtbevölkerung von 5 auf 10% angewachsen, Tendenz steigend. 35% der Zuwanderer sind Türken und insgesamt mehr als 50% Muslime. Betrug die Weltbevölkerung 1945 ca. 2 Milliarden Menschen, so waren es im

¹ Vgl. die Angaben in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 26. 10. 2001, S. 1.

Jahr 2000 schon über 6 Milliarden, und für das Jahr 2025 ist mit einer Gesamtbevölkerung von 8,5 Milliarden zu rechnen. Nordamerika und Europa werden nur 16% der Bevölkerung ausmachen, während 75% der Weltbevölkerung sich mehr oder weniger stark vom Sog der wirtschaftlich hoch entwickelten atlantischen Zivilisation angezogen fühlen. »Innerhalb dieses Schubpotentials entwickelt der Islam eine ganz besondere Reproduktionsdynamik.«² Es gibt auch demographische Vermutungen, die für das Jahr 2030 ein Bevölkerungsdefizit von 150 Millionen in Europa voraussehen, so dass der heute gültige Lebensstandard kaum zu halten wäre, während die Maghribstaaten Nordafrikas einen Bevölkerungsüberdruck von bis zu 600 Millionen aufweisen könnten. Es bedarf keiner besonders blühenden Phantasie sich auszumalen, was das für Folgen brächte. Jedenfalls darf man sich nicht länger den Luxus erlauben, diese Entwicklungstendenzen zu ignorieren. Nicht sozio-ökonomische oder politische Motive verlangen unsere wachsamen Aufmerksamkeit, denn *sub specie aeternitatis* ist es ziemlich gleichgültig, welche Ethnien den alten christlichen Kontinent bevölkern, die abendländische Christenheit hat schon einmal eine Völkerwanderung bewältigt, entscheidend ist vielmehr, ob wir dem Missionsauftrag des Herrn gerecht werden angesichts einer heraufziehenden Völkerwanderung von nie gekanntem Ausmaß.

Mit moralischen Appellen allein ist es nicht getan. Wohl aber ist die Frage zu stellen, ob unsere vertrauten Seelsorgsstrukturen ausreichen, der Entwicklung entsprechend der apostolischen Weisung des Herrn zu begegnen. Das einfache Nebeneinander von mehr oder weniger treuen Kirchgängern und nicht mehr bloß Abständigen, sondern Heiden (auch Muslime sind Heiden, weil weder Juden noch getauft) überfordert wahrscheinlich die Möglichkeiten einer normalen pfarrlichen oder diözesanen Administration, selbst wenn man auf den verschiedenen Ebenen Experten etwa für Nichtglaubende oder Zuwanderer oder Muslime einsetzt. Solche sicher sehr lobenswerten Bemühungen laufen im Rahmen der normalen Seelsorgsstrukturen notgedrungen immer neben allen möglichen anderen Engagements für bestimmte Zielgruppen einher, sind mit anderen pastoralen Projekten gebündelt und können vor allem auf Dauer vielleicht nicht jene Konzentration an Aufmerksamkeit aufbringen, die erforderlich wäre, um effektiv zu sein. Das Problem spitzt sich in der Praxis vor allem darin zu, dass die normale Pfarr- und Diözesanseelsorge gemeinde- und flächenorientiert ist und wohl auch sein muss, sich folglich nicht primär einer sehr speziellen Pastoral widmen kann, wie sie ein komplex differenzierter pragmatischer Atheismus der Gesellschaft oder die nicht minder komplexe etwa islamische Kultur der Zuwanderer fordern. Hinzu kommt der spürbare Priestermangel. Die Pastoral aber wird im Wesentlichen von Priestern durch den Dienst des Wortes und der Sakramente ausgeübt.

Die Kirche hat den Missionsbefehl des Herrn, »geht zu allen Völkern, macht alle Menschen zu meinen Jüngern!« (Mt 28,19), stets sehr ernst genommen. So ordnete beispielsweise Papst Gregor XV. (1621–1623) die seit der Entdeckung Amerikas

² H. P. Raddatz, *Von Gott zu Allah? – Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*, München 2001, 385; dort auch die statistischen Angaben.

und der Expansion Europas nach Asien und Afrika weltweit aufblühenden Missionen durch eigene pastorale und administrative Strukturen und unterstellte sie der am 22. Juni 1622 gegründeten Päpstlichen Kongregation der Propaganda Fidel. Papst Urban VIII. (1623–1644) schloss dieser Kongregation 1627 ein eigenes römisches Kolleg (eine Hochschule) an, deren Alumnen sich verpflichteten, nach Abschluss der Studien und nach der Priesterweihe für mehrere Jahre in die Missionen zu gehen. Mit diesen Maßnahmen griffen die Päpste einige von den mannigfachen pastoralen Impulsen des Trienter Konzils (1545–1563) auf und setzten sie in die Tat um. Bemerkenswert an den neu geschaffenen pastoralen Strukturen ist u.a., dass die Apostolischen Präfekturen und Vikariate unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstehen und ferner dass sie nicht von vornherein den Status einer Diözese im vollen Sinn besitzen trotz praktischer Gleichstellung in mannigfacher Hinsicht. Der Grund ist offensichtlich ihr Dienst, den sie gerade dem Aufbau einer normalen kirchlichen Organisation und ihrer hierarchischen Struktur leisten.

Amerika war und ist immer noch ein Einwanderungsland. Heute werfen vor allem Bevölkerungsbewegungen aus dem Süden in den Norden und da besonders in den USA pastorale Probleme auf, welche eine eigene Bischofssynode vom 16. November bis zum 12. Dezember 1997 in Rom beschäftigte. Papst Johannes Paul II. hat die Ergebnisse der Synode in dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in America* vom 22. Januar 1999 zusammengefasst. Dort heißt es u.a.: »Die Kirche ... bemüht sich, eine echte Seelsorge für diese Einwanderer zu entfalten, um so ihre Ansiedlung in den jeweiligen Gebieten zu fördern und gleichzeitig die Aufnahmebereitschaft seitens der dort bereits ansässigen Völkergruppen anzuregen in der Überzeugung, dass das jeweilige Sich-Öffnen dem anderen gegenüber eine Bereicherung für alle sein wird.«³ Wörtlich übernimmt der Heilige Vater die Anregung der Synodenväter, wenn er schreibt, die Kirche müsse »die wachsame Anwältin sein ..., die gegen alle ungerechten Beschränkungen das natürliche Recht einer jeden Person schützt, sich frei innerhalb des eigenen Landes und von einem Land zum anderen zu bewegen. Man muss auf die Rechte der Einwanderer und ihrer Familien ebenso achten wie darauf, dass ihre Menschenwürde gewahrt bleibt, was auch im Falle der illegalen Einwanderung gilt.«⁴ Sofern es sich bei den Gruppen von Einwanderern um katholische Christen handelt, verweist der Papst auf die »spezifischen pastoralen Strukturen«, die die Instruktion der Kongregation für die Bischöfe *Nemo est* vom 22. August 1969 sowie das geltende Kirchenrecht vorsieht⁵. Bezüglich der »Sorge für eine wirksame Evangelisierung der Menschen, die erst vor kurzer Zeit eingereist sind und Christus noch nicht kennen«⁶, verweist der Papst ebenfalls auf den schon erwähnten Text der Instruktion *Nemo est*, ohne jedoch präziser auf spezifische Pa-

³ Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in America*, 65 (22. 01. 99), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 141, Bonn 1999, S. 64.

⁴ Ebd. S. 64–65.

⁵ Vgl. ebd. S. 65; Kongregation für die Bischöfe, Instruktion *Nemo est* (22. 08. 69), 16 (AAS 61 [1969], 621–622); CIC cc. 294 und 518; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 280 §1.

⁶ Schreiben *Ecclesia in America*, 65, a. a. O. S. 65.

storalstrukturen einzugehen, wohl aber sagt er: Diese Aufgabe »muss für die Kirche stets ein Impuls sein«.⁷

Wenn die Kirche den globalen Missionsauftrag in den vergangenen Jahrhunderten u. a. durch die Schaffung geeigneter Instrumente erfüllt hat und weiter erfüllt, weil die Instrumente nach wie vor wirksam sind, ist die Frage zu stellen, ob sie nicht auch für die eingangs geschilderte Situation in den alten christlichen Ländern über geeignete Hilfsmittel verfügt. Es war sicher nicht vorrangiges Ziel des Tridentinums, spezifisch pastorale Aufgaben in Angriff zu nehmen, sondern die Glaubenslehre zu sichern; trotzdem hat es die Pastoral für Jahrhunderte wesentlich befruchtet. Die globale Mission gilt hier als Beispiel. Die Schaffung der Priesterseminare, die Sakramentendisziplin (vor allem der Eucharistie, der Buße und der Ehe) und vieles andere könnte man ebenfalls als Beispiele pastoraler Erneuerung anführen.

Das Zweite Vatikanum hat sich vor allem die Pastoral zur Aufgabe gemacht. Und so müssten wir uns fragen: Welche Ressourcen bietet es an? Es bedarf deshalb einer Besinnung auf jene Hilfen, die der Heilige Geist seiner Kirche im rechten Augenblick nicht verweigert. Wir griffen wohl entschieden zu kurz, wenn wir meinten, unter Berufung auf den viel beschworenen Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils dessen Schätze auch nur annähernd bereits gehoben, geschweige denn genutzt zu haben. Gerade den Hirten der Kirche sollte daran gelegen sein, organisch strukturelle Möglichkeiten, die das Konzil geschaffen hat, sorgsam zu prüfen, ihr Potential zu nutzen und auf die konkreten Bedürfnisse der Pastoral anzuwenden auch dann, wenn auf den ersten Blick die vom Konzil gebotenen Chancen noch ungewöhnlich erscheinen oder lieb gewordene Rezepte relativieren. Eine dieser Chancen ist die Figur der Personalprälatur als pastorales Instrument für ganz bestimmte Zielgruppen.

II. Ein Entwurf des II. Vatikanischen Konzils

Die Figur der »Personalprälatur« taucht erstmals im II. Vatikanischen Konzil auf als Entwurf im Dekret *Presbyterorum ordinis*, Nr. 10/2. Darauf bezieht sich das Konzil später im Dekret *Ad gentes*, Nr. 20, Anmerkung 4. Wozu dient der Entwurf? Der Kontext gibt darüber Aufschluss. Im schon erwähnten Abschnitt 10 von *Presbyterorum ordinis* wird zunächst die universale Sendung der Priester dargestellt, deren Aufgabe die Seelsorge für alle Kirchen ist. Hier ist gleich schon einer Engführung des Bewusstseins zuvorzukommen, die die Orientierung der Priester von vornherein auf den engen Kreis bestimmter Gemeinden oder Gruppen eingrenzt. Auch wenn sie mit einer je bestimmten pastoralen Aufgabe betraut werden, ist es immer die ganze Kirche, der ihr Dienst gilt, auch vor Ort. Aus dieser Mahnung ergibt sich für die Priester, dass manche aus Diözesen, die über einen Überfluss an Berufungen verfügen, in andere Gebiete übersiedeln, in die Mission gehen oder sich Aufgaben widmen können, wo Priester fehlen. Ferner wird dort eine Revision der Bestimmungen

⁷ Ebd.

über die Inkardination und Exkardination ins Auge gefasst, um solchen Bedürfnissen der Pastoral zu entsprechen.

Die Perspektive des Konzils bezüglich der umfassenden Weite der priesterlichen Sendung führt dazu, nicht nur eine adäquate Verteilung des Klerus vorzusehen, sondern auch im Hinblick auf die Erfordernisse des Apostolats besondere pastorale Einrichtungen zu schaffen für die unterschiedlichsten sozialen Gruppen. Das betrifft entweder die konkreten Notwendigkeiten einer bestimmten Region oder Nation oder irgendeines Teils der Welt. Für solche Ziele ist die Schaffung internationaler Seminarien vorgesehen, vor allem um eine adäquate Verteilung des Klerus zu gewährleisten, denn so kann man Seminaristen aus Ländern mit einem hohen Aufkommen an Berufungen mit dem Ziel ausbilden, sie später dorthin zu schicken, wo Priestermangel herrscht.

Darüber hinaus sieht man die Schaffung von Sonderdiözesen oder Personalprälaturen sowie andere Einrichtungen ähnlicher Art vor mit dem Ziel, den genannten außerordentlichen pastoralen Aufgaben gerecht zu werden⁸. Man denke in diesem Zusammenhang an die pastoralen Anforderungen, die das Leben der Adressaten in einem bestimmten kulturellen Umfeld oder unter milieubedingten Voraussetzungen stellen und von der normalen Pastoral nicht erreicht werden können.

Der Konzilstext bietet keine weiteren Bestimmungen bezüglich des speziellen pastoralen Charakters, die die Schaffung solcher kirchlicher Einheiten nahelegen. Aber es ist einleuchtend, dass hier nicht nur bestimmte soziale Gruppen gemeint sind, zu deren Gunsten solche Einrichtungen geschaffen werden wie etwa Soldaten, Emigranten, ethnische Minderheiten usw., sondern auch pastorale Unternehmen selbst, die sich nicht einfach decken mit der Pastoral, die von den herkömmlichen kirchlichen Jurisdiktionseinheiten geleistet werden können⁹. In der Tat wurde so die erste Personalprälatur geschaffen: das *Opus Dei*. Als Personalprälatur wurde das *Opus Dei* errichtet auf der Grundlage einer schon bestehenden Institution gleichen

⁸ Das II. Vatikanische Konzil sagt im Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum Ordinis* (= PO) Nr. 10, Abschnitt 2 (= 10,2): »Außerdem sollen die Normen bezüglich der Inkardination und Exkardination in der Weise überprüft werden, dass diese sehr alte Einrichtung zwar bestehen bleibt, jedoch den heutigen pastoralen Bedürfnissen besser entspricht. Wo das Apostolat es aber erfordert, sollen Erleichterungen gegeben werden nicht nur für eine angemessene Verteilung der Priester, sondern auch für spezielle pastorale Aufgaben bei verschiedenen sozialen Schichten, die in einer bestimmten Gegend oder Nation oder in irgendeinem Teil der Welt durchgeführt werden müssen. Zu diesem Zweck können deshalb mit Nutzen internationale Seminarien, besondere Diözesen oder Personalprälaturen und andere derartige Institutionen geschaffen werden. Diesen können zum Gemeinwohl der ganzen Kirche Priester zugeteilt oder inkardiniert werden. Die Art und Weise der Ausführung ist dabei für jedes einzelne Unternehmen festzulegen, und die Rechte der Ortsordinarien müssen stets unangetastet bleiben.«

⁹ Im Dekret *Ad Gentes*, 20,8, des II. Vatikanums ist einmal die Rede von bestimmten sozialen Gruppen, zum anderen auch von der Pastoral selbst: »Wenn sich aber in manchen Gegenden Gruppen von Menschen finden, die von der Annahme des katholischen Glaubens dadurch abgehalten werden, dass sie sich der besonderen Erscheinungsweise der Kirche in ihrer Gegend nicht anpassen können, so wird vorgeschlagen, dass für eine solche Situation in besonderer Weise Sorge getragen wird, bis alle Christen in einer Gemeinschaft vereint werden können.« Und damit deutlich wird, worauf sich diese besondere Einrichtungsweise bezieht, wird in der Anmerkung verwiesen auf PO, 10: »... ubi ad peculiariora opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus faciliora reddenda, praevidetur constitutio Praelaturarum personalium, in quantum ratio apostolatus recte exercendi id postulaverit: AAS 58 [1966], 1007.«

Namens, die sich darum bemühte, die ureigene Sendung der Laien in der Kirche und in der Welt zu erhellen und praktisch zu erfüllen, d. h. die Lehre von der universalen Berufung zur Heiligkeit zu verwirklichen durch die Heiligung der Arbeit und mittels der Berufstätigkeit in allen gesellschaftlichen Bereichen¹⁰. Diese besondere pastorale Aufgabe übertrug der Papst mit der Errichtung der Personalprälatur von neuem dem Opus Dei und gab ihm zugleich die Statuten, wonach es sich richtet und sein Ziel verfolgt¹¹ als ein Dienstleistungsangebot zum Nutzen der Ortskirche.

Im gleichen, schon erwähnten Abschnitt von *Presbyterorum ordinis* ist vorgesehen, dass solchen besonderen Diözesen und Personalprälaturen Priester inkardiniert oder ihnen zugeschrieben werden können zum Wohl der ganzen Kirche. Da erhebt sich natürlich sogleich die Frage, warum der Entwurf zur Schaffung solcher besonderen Diözesen und Personalprälaturen gerade im Dekret über Leben und Dienst der Priester erscheint. Das könnte voreilig zu dem Irrtum führen, diese Angelegenheit vor allem als eine der Priester zu betrachten. In jeder normalen Diözese oder Territorialprälatur (*«nullius»* in der zur Zeit des Konzils geltenden Sprache) bildet der Klerus zweifellos einen Wesensbestandteil, dennoch ist er nicht die Achse, um die sich alles dreht¹². Wären dann aber die neuen Sonderdiözesen und Personalprälaturen vor allem in Funktion der Priester zu schaffen? Nein, dazu gibt es keinen Grund. Die Tatsache, dass diese außerordentlichen pastoralen Einrichtungen bestimmte apostolische Ziele verfolgen, bedeutet nicht, dass der Charakter verlange, ihr Zweck würde vorwiegend oder gar ausschließlich von Priestern erfüllt. Im Gegenteil, die Ekklesiologie des II. Vatikanums bewegt sich eher in entgegengesetzte Richtung: Alle missionarische Tätigkeit der Kirche wird von allen Gliedern der Kirche getragen¹³.

¹⁰ Johannes Paul II. erklärte am 28. November 1982 in der Apostolischen Konstitution *Ut sit* zur Errichtung des *Opus Dei* als Personalprälatur auf internationaler Ebene: »Haec sane Institutio inde a suis primordiis saetigit missionem laicorum in Ecclesia et in humana societate, non modo illuminare, sed etiam ad affectum adducere necnon doctrinam de universali vocatione ad sanctitatem re exprimere atque sanctificationem in labore et per laborem professionalem in quolibet sociali coetu promovere« (AAS 75 [1983] 432).

¹¹ Im *Codex iuris particularis Operis Dei* heißt es: »2 § 1. Praelatura sibi proponit suorum fidelium, iuxta normas iuris particularis, sanctificationem per exercitium in proprio cuiusque statu, professione ac vitae conditione virtutum christianarum, secundum specificam ipsius spiritualitatem, prorsus saecularem. – § 2. Item Praelatura intendit totis viribus adlaborare ut personae omnium conditionum et status civilis societatis, et in primis quae intellectuales dicuntur, Christi Domini praeceptis integro corde adhaereant ipsaque, etiam sanctificationis proprii unius cuiusque laboris professionalis, in praxim deducant, in medio mundo, ut omnia ad Voluntatem Creatoris ordinentur; atque viros ac mulieres informare ad apostolatum item in societate civili exercendum.« Der Text des *Codex iuris particularis Operis Dei* ist u. a. wiedergegeben in: Amedeo de Fuenmayor – Valentin Gómez-Iglesias – José Luis Illanes, *Die Prälatur Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas – Darstellung, Dokumente, Statuten* (Münsterischer Kommentar zum CODEX IURIS CANONICI, Beiheft 11) Essen 1994, S. 648–679, hier S. 648.

¹² Es genügt, sich die Beschreibung einer Diözese vor Augen zu führen, die das Konzil im Dekret *Christus Dominus* (= CD), 11,1 gibt: »Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird. Indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist.«

¹³ Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Apostolicam Actuositatem* (= AA), 2,1: »Dazu ist die Kirche ins Leben getreten: sie soll zur Ehre Gottes des Vaters die Herrschaft Christi über die ganze Erde ausbreiten und so alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig machen, und durch diese Menschen soll die ganze Welt in Wahrheit auf Christus hingeeordnet werden. Jede Tätigkeit des mystischen Leibes, die auf dieses Ziel gerichtet ist, wird Apostolat genannt; die Kirche verwirklicht es, wenn auch auf verschiedene Weise, durch alle ihre Glieder; denn die christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat.«

Es gibt kein Monopol der geistlichen Hirten für die Heilssendung der gesamten Kirche¹⁴.

Die Antwort auf die Frage, weshalb also der Entwurf für solche pastorale Strukturen wie Sonderdiözesen und Personalprälaten in einem Kontext erscheint, der sich in besonderer Weise mit den Priestern befasst, ergibt sich einzig aus der Überlegung, wie die Kirche einer weit gefassten pastoralen Aufgabe gerecht werden will, die einen angemessenen apostolischen Einsatz und das heißt auch nach Priestern verlangt. Die Antwort kann gleichsam von unten kommen auf der Basis der Charismen, die der Heilige Geist in souveräner Freiheit im Volke Gottes austeilte. Manche Charismen lösen sporadisch oder auf Dauer Einzelaktionen oder gemeinschaftliche Unternehmen der Gläubigen aus. Den Hirten der Kirche obliegt dann die Aufgabe, über die Rechtgläubigkeit solcher Initiativen zu wachen, die Gläubigen vor allem durch den Dienst des Wortes und der Sakramente zu stützen, die Verantwortlichkeit aller zu stärken und dafür zu sorgen, dass alles in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Gerechtigkeit und im Geist der Liebe geschieht.

Aber die Hierarchie der Kirche kann und soll auch gelegentlich selbst solche Initiativen ergreifen hinsichtlich der pastoralen Notwendigkeiten. Sie kann ggf. von sich aus unmittelbar apostolisch wirksam werden, in dem sie dergestalt körper-schaftliche Gebilde errichtet, die bereits den freien Zusammenschluss von Gläubigen voraussetzen. Eine andere Möglichkeit ist diese: Die Hierarchie schafft selbst kirchliche Strukturformen sozusagen von oben her. Sie kann – iure ecclesiastico – kirchliche Institutionen schaffen von hierarchischer Natur.

Wenden wir uns nun solchen Institutionen zu. Sie lassen uns besser die Logik verstehen, die das Konzil bewog, die Figur von Sonderdiözesen und Personalprälaten zu schaffen. In der Logik selbst liegt die Antwort auf die gestellte Frage.

Die Errichtung kirchlicher Institutionen ist nichts Besonderes. Der Heilige Stuhl nimmt sie fast täglich vor. So werden beispielsweise immer wieder neue Diözesen durch Ausgliederung aus bereits bestehenden eingerichtet, um dem Anwachsen der christlichen Bevölkerung oder der Reife junger Kirchen pastoral gerecht zu werden; Kirchen, die bereits mehr oder weniger lang stabile Formen angenommen haben etwa als Apostolische Vikariate oder Präfekturen in Missionsgebieten werden normale Diözesen und dergl. mehr. Kurzum, es handelt sich dabei um Entwicklungen der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Hierarchie, die eine angemessene Umwandlung in eine Diözese rechtfertigen. Weniger häufig, aber keineswegs außerordentlich ist die Errichtung von Territorialprälaten für unterschiedliche pastorale Bedürfnisse¹⁵.

¹⁴ Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* (= LG), 30: »Die geweihten Hirten wissen sehr gut, wieviel die Laien zum Wohl der ganzen Kirche beitragen. Sie wissen ja, dass sie von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen, sondern dass es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, dass alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten.«

¹⁵ Unter diese Kategorie fallen kirchliche Jurisdiktionseinheiten mit einer großen Zahl von Gläubigen und einem weit gefassten Gebiet oder auch die Gläubigen im engen Umkreis eines Heiligtums; so etwa die Prälaten von Loreto und Pompei. Dazu zählt auch der ganz eigenartige Fall der Prälatur von Pontigny in Frankreich mit nur wenigen hundert Seelen. Es kann natürlich auch da und dort die pastorale Notwendigkeit bestehen, wesentlich begrenztere Einheiten zu schaffen wie etwa Pfarreien, Rektorate, Kaplaneien. Aber solche Größen helfen analog wenig, um den Konzilsentwurf von solchen besonderen Diözesen und Personalprälaten zu verstehen.

Der Konzilsentwurf zur Errichtung von Sonderdiözesen und Personalprälaturen betrifft also diese Art von Aktivitäten des Heiligen Stuhls, eine angemessene Antwort zu geben auf die mannigfachen Erfordernisse der Pastoral. Zweifellos ist es angebracht, theologisch die Charakteristiken solcher hierarchischer Schöpfungen zu reflektieren, mit denen man eine sachgemäße Antwort auf die pastoralen Forderungen geben will.

III. Zur Pastoraltheologie der hierarchischen Institutionen

Unabhängig davon, ob es sich um eine ordentliche oder um eine außerordentliche Diözese, um eine territoriale oder personale Prälatur handelt, gründen doch alle diese Einrichtungen auf der Basis des Vorhandenseins einer Gemeinschaft von Gläubigen, die den Dienst des Priesters, wie er sich aus dem sakramentalen Ordo ergibt, nicht nur für das persönliche Heil oder lediglich im Rückgriff auf die allgemeine Zugehörigkeit zur Kirche verlangen, sondern in einer wesentlichen und die konkrete Gemeinschaft von Gläubigen selbst strukturierende Weise.

Das *corpus sacerdotale*, das der Gemeinschaft der Gläubigen eignet, strukturiert die Gemeinschaft durch das Amt des Hauptes, d. h. durch den Bischof und sein Presbyterium, entsprechend der Natur des *ordo ministerialis*.

Eine Gemeinschaft im Sinne der Kirche muss von sich aus dazu offen sein, Gläubige unterschiedlichster Kondition aufzunehmen, entsprechend der mannigfachen Verschiedenheit der Menschen, d. h. Männer und Frauen, Verheiratete und Unverheiratete, Leute mit allen möglichen Berufen und gesellschaftlichen Funktionen, darin unterscheidet sie sich grundsätzlich von jedem Konventikel. Damit ist nicht gesagt, dass die Gemeinschaft *de facto* Menschen jeder nur denkbar möglichen Situation von ekklesialer Relevanz erfasst. In der Tat ist keine kirchliche Jurisdiktionseinheit in der Lage, den ganzen Reichtum menschlicher Möglichkeiten, spiritueller und menschlicher Begabungen, wie sie der universalen Kirche eignen, in ihrem Schoß zu bergen. So zum Beispiel kann eine einzelne Diözese das geistliche, liturgische, usw. Erbe der verschiedenen Riten der Kirche, die eng an die ethnische und geografische Herkunft bestimmter Gruppen von Menschen gebunden sind, nicht alle umfassen, obgleich es sich um einen ekklesial relevanten Reichtum im Besitz der ganzen Kirche handelt. Ein anderes Beispiel bilden die Militärordinariate; auch sie umfassen nicht alle Arten von Gläubigen in ihrer Jurisdiktionseinheit, sondern nur solche, die zu den Streitkräften zählen oder irgendwie damit in Verbindung stehen. Dabei spielt es keine Rolle, ob sich die einzelnen Mitglieder nun durch eine nicht-ekklesiale Funktion auszeichnen wie etwa die Lehrer einer Militärschule, oder durch eine ekklesiale wie die Militärseelsorger, ob es sich um Gläubige handelt, die vorübergehend oder »die dauerhaft eine Aufgabe erfüllen, welche ihnen vom Militärbischof anvertraut wurde oder mit seiner Billigung ausgeübt wird«. ¹⁶ Trotzdem ist ein Mi-

¹⁶ Apostolische Konstitution *Spirituali militum curae*, vom 21. April 1986, Art. X, Nr. 4.

litärordinariat immer noch offen, sehr unterschiedliche Situationen und Stände von Personen zu umfassen, und hat folglich die strukturelle Gestalt des *ordo ministerialis* mit entsprechendem Haupt nebst Presbyterium und gläubigem Volk.

Aus dem bisher Gesagten versteht man, weshalb der Konzilsentwurf zur Schaffung von Sonderdiözesen und Personalprälaturen in einem Kontext erscheint, der sich eigens der Priester annimmt. Es handelt sich nämlich in der Tat nicht darum, erst eine Gruppe von Gläubigen zu schaffen, die bislang nicht existierte, vielmehr ist die pastorale Not oder das Erfordernis bereits vorgegeben, zu deren Nutzen die hierarchische Struktur geschaffen wird. Ebenso sind deren Subjekte bereits vorhanden. Die pastorale Antwort erfolgt dergestalt, dass ein *corpus sacerdotale*, d. h. ein Haupt bischöflicher Natur nebst seinem Presbyterium geschaffen wird als spezifische Wirkung, die sich aus dem sakramentalen Ordo herleitet und im Dienst an der christlichen Berufung der betreffenden Gruppe von Gläubigen steht, die einer solchen pastoralen Betreuung bedarf. Die Gemeinschaft der Gläubigen selbst ist ihrerseits nicht das Ergebnis, noch wird sie vorwiegend oder grundlegend durch das *corpus sacerdotale* konstituiert, jedoch empfängt sie erst durch das *corpus sacerdotale* ihre bestimmte Struktur als Gefüge von *ordo ministerialis* und *plebs fidelis*.

Denn das *corpus sacerdotale* besteht im Dienstauftrag an der Berufung der Gläubigen, und dieser impliziert die aktive Teilhabe an der Sendung der Kirche. Daraus folgt nicht, dass die jeweils hierarchisch strukturierte Institution vorwiegend aus Klerikern bestehen müsse, sie muss vielmehr die organische Zusammenarbeit von Laien und Priestern vorsehen. Das Mitwirken der Laien kann sehr unterschiedliche Formen annehmen, angefangen von einem wenig intensiven und nicht notwendigerweise institutionalisierten Mittun bis hin zu einem höchst intensiven aufgrund einer persönlichen Hingabe an die spezifisch pastoralen Aufgaben der jeweiligen Einrichtung. Auch die ordentlichen kirchlichen Jurisdiktionseinheiten wie die normalen Diözesen bieten ein breites Spektrum aktiver Teilnahme der Laien an der Sendung der Kirche.

Das gläubige Volk, zu dessen Gunsten nun die Sonderdiözese oder die Personalprälaten geschaffen wird, kann nicht nur Empfänger der pastoralen Fürsorge der geweihten Amtsträger sein. Vielleicht verhalten sich manche Personen demgegenüber eher passiv mangels lebendigen Engagements, wozu sie ihre eigentliche Berufung von der Taufe her verpflichtet würde. Andere hingegen werden wesentlich aktiver sein. Wieder andere schließlich wirken in institutionalisierter Form mit, und zwar so, dass dieses Mittun geradezu die konkrete Gestalt der Sonderdiözese oder Personalprälaten als solche bestimmt und realisiert.

IV. Die Verwirklichung des Konzilsentwurfs

Acht Monate nach der Verkündigung des Dekrets *Presbyterorum Ordinis* publizierte Papst Paul VI. eine Anzahl Normen zur Verwirklichung der Konzilsvorgaben. Diese beziehen sich auch auf die Verteilung des Klerus und die Hilfe, die man zur

Stärkung der Diözesen leisten soll im Hinblick auf eine spezialisierte Pastoral und auf materielle Unterstützungen¹⁷. In diesem *Motu proprio Ecclesiae sanctae* werden Richtlinien geboten zur besseren Verteilung des Klerus und zum leichteren Wechsel aus dem Presbyterium einer Diözese in das einer anderen¹⁸. Mehr ist dort nicht gesagt zur Verwirklichung der Konzilsentwürfe bezüglich der Einrichtung von Prälaturen oder speziellen pastoralen oder missionarischen Einrichtungen zum Wohl bestimmter Regionen oder sozialer Gruppen. Von Sonderdiözesen oder Prälaturen, die als »personale« qualifiziert wären und sich von den damals so genannten »nullius« unterschieden, war noch nicht ausdrücklich die Rede.

Der Zweck solcher Prälaturen, die das Konzil vorsah mit ihrer Schaffung als Sonderdiözesen oder Personalprälaten, bestand darin, spezielle pastorale oder missionarische Unternehmen nicht allgemeinen Charakters zu verwirklichen; »speziell« bezeichnet hier den Unterschied zu dem, was die ordentliche Seelsorge der Diözesen oder Prälaturen *nullius* normalerweise zu leisten vermögen. Die Besonderheit der pastoralen oder missionarischen Unternehmen liegt entweder in ihrer je eigenen Natur oder in außergewöhnlichen Umständen der verschiedenen Regionen oder sozialen Gruppen¹⁹. Der Text von *Ecclesiae sanctae* enthält eine bemerkenswerte Ausdehnung der ursprünglich konziliaren Perspektive, insofern zu den besonderen Erfordernissen bestimmter sozialer Gruppen nun auch solche bestimmter Regionen gezählt werden, die umständehalber eine spezielle Seelsorge verlangen²⁰.

Die Gläubigen sind als potentielle Nutznießer einer spezialisierten Seelsorge selbst unabhängig von der Schaffung solcher Prälaturen. Sie sind entweder als Gläubige *in actu* bereits vorher da, oder sie sind – im Falle einer speziellen Mission – als Personen und »Gläubige« *in potentia* vorhanden, wenn auch naturgemäß die Errichtung und die Beschreibung eines bestimmten neu geschaffenen pastoralen Gebildes sie fortan einbezieht. Und, wie oben schon gesagt, es wird ein *corpus sacerdotale* geschaffen, weil es sich um eine Prälatur handelt. Folgerichtig legt *Ecclesiae sanctae* fest, dass die Prälaturen sich konstituieren mit Priestern aus dem Weltklerus, die über eine für diese Art Seelsorge erforderliche qualifizierte Ausbildung verfügen. Die Priester unterstehen der Leitung des zuständigen Prälaten, und die Prälatur hat ihre eigenen Statuten. Dazu gelten weitere Normen über die Seminaristen, die Inkardinatoren, die Vorsorge seitens des Prälaten für seine Priester hinsichtlich des geistlichen Lebens, der Fortbildung, des Unterhalts usw.

Logischerweise sehen die Richtlinien des Konzils für die Gläubigen einer solchen Prälatur wenig Einzelheiten vor. Nichtsdestotrotz verbietet die Ekklesiologie des Konzils, die Laien einfach nur als passive Objekte einer Pastoral von Seiten der Hir-

¹⁷ Vgl. Paul VI., *Motu proprio Ecclesiae sanctae*, vom 6. August 1966, I, Nr. 1–5 bezogen auf die Konzilsvorgaben in den Dekreten *Christus Dominus*, Nr. 6 und *Presbyterorum Ordinis*, Nr. 10.

¹⁸ Ebd. I, Nr. 1–3.

¹⁹ Paul VI. *Motuproprio Ecclesiae Sanctae* (= ES) vom 6. August 1966, I, n. 4: »Praeterea, ad particularia opera pastoralia vel missionaria perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio, possunt ab Apostolica Sede utiliter erigi Praelaturae quae constant presbyteris cleri saecularis, peculiari fonnatione donatis, quaeque sunt sub regimine proprii Praelati et propriis gaudent statutis.«

²⁰ Die Partikel *aut (pro variis regionibus aut coetibus socialibus)* unterscheidet zwei Weisen, den Adressaten der Pastoral zu bestimmen.

ten zu betrachten. Was allgemein gilt, gilt auch selbstverständlich für die pastoralen Einrichtungen, die uns hier besonders interessieren, also für die Sonderdiözesen und Personalprälaturen. Wie weit Laien im Einzelnen der Jurisdiktion des jeweiligen Prälaten unterliegen, hängt von der apostolischen Zielsetzung ab, der die Prälatur dient; folglich ist das eine Frage der Statuten. Das *Motu proprio Ecclesiae sanctae* sieht jedenfalls die Möglichkeit vor, dass zölibatäre oder verheiratete Laien sich den apostolischen Zielen und Initiativen der Prälatur widmen²¹, und zwar als Laien und nicht aufgrund eines *vinculum sacrum*. Ihre Bindung an die Prälatur kann je nach deren Eigenart mittels rein säkularer Vereinbarungen festgelegt werden und die Gestalt natürlicher und professioneller Tätigkeiten annehmen (z. B. in Form von Lehraufträgen, sozialer oder medizinischer Dienstleistungen und dergl. mehr). Es leuchtet ein, dass jeder Versuch, diese Art von Prälaturen als ein reines Priesterkollegium zu deuten, einem Reduktionismus gleichkommt, den man schwerlich mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums in Einklang bringen kann. Hat doch das Konzil so stark die aktive Rolle der Laien für die Sendung der Kirche unterstrichen, zu der alle kraft ihrer Taufe berufen sind.

Die neu zu schaffenden Prälaturen verfolgen nicht das Ziel, die bestehenden hierarchischen Institutionen zu ersetzen, allen voran die Diözesen. Im Gegenteil: Gerade die Diözesen sind die Nutznießer ihrer Existenz. Es geht nämlich nicht darum, den Diözesen Gruppen von Gläubigen zu entziehen, die die Pastoral der neuen Prälaturen in Anspruch nehmen, vielmehr festigt diese Pastoral die genaue Beachtung der Rechte des Ortsordinarius. Die Personalprälaturen bilden ihrem Wesen nach ein Dienstangebot der Gesamtkirche zum Wohl der Ortskirche.

Mit *Ecclesiae sanctae* war der Weg offen. Aber der Heilige Stuhl handelte äußerst klug, bevor man die ersten Schritte tat. Die pastoralen Erfordernisse, die die Konzilsväter bewogen, die Schaffung von Personalprälaturen ins Auge zu fassen, waren keineswegs geringer geworden, im Gegenteil, sie waren gewachsen und wachsen ständig, wenn wir auf die religiöse Situation unserer Gesellschaft schauen. Doch man hielt es für angemessen, noch einige Jahre zu warten. In dieser Zeit gediehen die Arbeiten zur Revision des neuen Codex des kanonischen Rechts. Sie fanden ihren Abschluss am 25. Januar 1983. Zur gleichen Zeit wurde schließlich die erste Personalprälatur errichtet, das *Opus Dei*, mit der Apostolischen Konstitution *Ut sit* vom 28. November 1982, veröffentlicht am 19. März 1983²².

Der neue Codex enthält einen Titel mit vier Canones (cc. 294–297), die sich mit den Personalprälaturen befassen. Der Zweck ihrer Errichtung ergibt sich aus dem weit gefassten Entwurf des Konzils und aus dem *Motu proprio Ecclesiae sanctae*. Zur Verwirklichung besonderer pastoraler oder missionarischer Unternehmen fügt man alternativ (worauf die Partikel *aut* hinweist) eine angemessene Ausbildung und Verteilung von Priestern hinzu. Bislang ist noch keine andere Personalprälatur errichtet worden mit dem anderen Ziel (bezogen auf besondere Bedürfnisse einer Re-

²¹ »Nihil impeditit quominus laici, sive caelibes sive matrimonio iuncti, conventionibus cum Praelatura inchoatis, huius operum et inceptorum servitio, sua peritia professionali, sese dedicent.« (ES, I, n. 4)

²² AAS, 75 (1983), 423–425.

gion); und es ist auch vorerst nicht zu sehen, wie das geschehen soll, weil ein gebietsmäßiger Ausgleich in der Verteilung des Klerus aufgrund der größeren Flexibilität der kodikalischen Normen bezüglich der Inkardination und Exkardination sowie der Möglichkeit zur Errichtung internationaler Seminarien, wie sie das Konzil vorsah, um Priesteramtskandidaten für Gebiete mit Priestermangel auszubilden, völlig ausreichen. Trotzdem bleibt diese Möglichkeit offen.

Unter theologischen Gesichtspunkten nimmt der neue Codex wenig Rücksicht auf das *Motu proprio Ecclesiae sanctae*. Man muss jedoch einige Punkte deutlicher präzisieren. Der Klerus der Prälaturen setzt sich nicht nur zusammen aus dem Prälaten und den Priestern. Auch die Diakone gehören dazu. Mit anderen Worten: Der sakramentale Ordo ist in seiner Vollständigkeit eingebracht.

Bezüglich der Laien, die sich aktiv den apostolischen Zielen der Prälaturen widmen durch entsprechende Vereinbarungen mit denselben, spricht der Codex von »organischer Zusammenarbeit«²³. Damit wird eine mit anderen gemeinsam ausgeübte Tätigkeit bezeichnet, und zwar dergestalt, dass sie zusammen mit den Klerikern der Prälatur den pastoralen Zweck erfüllen, wozu die Prälatur errichtet wurde. Die Zusammenarbeit wird organisch genannt, weil sie grundsätzlich funktional bestimmt ist durch die Struktur der Prälatur²⁴. Folglich regeln die jeweiligen Statuten in entsprechender Form sowohl die Art und Weise der Zusammenarbeit wie auch die Rechte und Pflichten, die sich daraus ergeben. Dieser Sachverhalt zeigt, was wir bereits oben ausgeführt haben, dass die Laien der Prälatur nicht betrachtet werden können als bloße von außen hinzukommende Hilfskräfte oder als zweitrangige Mitglieder, so als ob die eigentliche Pastoral, um derentwillen die Prälatur geschaffen wurde, auch von den Klerikern alleine erfüllt werden könnte. Erst kürzlich hat Papst Johannes Paul II. die hier geltenden Begriffe deutlich präzisiert in einer Rede gegenüber einer Gruppe von Gläubigen der Prälatur *Opus Dei*, er sagte: »Ihr seid hier in Vertretung alle Glieder, die die organische Struktur der Prälatur bilden, also Priester und Laien, Männer und Frauen unter der Leitung des eigenen Prälaten.«²⁵

An dieser Stelle soll man sich gut erinnern an die Lehre des Konzils über die Zusammenarbeit von Klerikern und Laien im gemeinsamen Apostolat, das der Evangelisierung und Heiligung dient: »Gerade auf diesem Feld ergänzen sich das

²³ »Conventionibus cum praelatura initis, laici operibus apostolicis praelaturae personalis sese dedicare possunt; modus vero huius organicae cooperationis atque praecipua officia et iura cum illa coniuncta in statutis apte determinentur.« (CIC, can. 296).

²⁴ Selbstverständlich ist das Wort »organisch« im übertragenen Sinne zu verstehen, denn es handelt sich nicht um physiologische Prozesse. Außerhalb des can. 296 erscheint das Wort weder als Adjektiv noch als Adverb »organice«; wohl aber ist es präsent in den Dokumenten des II. Vatikanums. Und die Lektüre der entsprechenden Stellen, wo das Wort auftaucht, bestätigt den Sinn, den es in unserem Kontext hat; vgl. LG 11/1; 22/2; 23/2, sowie die *Nota explicativa praevia* 2/3; ferner CD 23/1, 23/2.1.

²⁵ Ansprache von Johannes Paul II. am 17. März 2001, Nr. 1, anlässlich der Audienz für die Teilnehmer an der von der Prälatur *Opus Dei* veranstalteten Tagung zum Apostolischen Schreiben »*Novo millennio ineunte*«, in *L'Osservatore Romano*, (ital.) 18. März 2001, S. 6; deutsche Ausgabe vom 6. April 2001, S.11.

Apostolat der Laien und die Pastoral der Priester wechselseitig.«²⁶ Das Konzil beschreibt sehr genau, wenn auch in allgemeiner Form, die apostolische Rolle der Laien: Ihre spezifische Aufgabe besteht nicht darin, was in Ausnahmefällen auch sicher möglich ist, die Pastoral seitens der geweihten Diener der Kirche zu ergänzen, noch viel weniger in einer Nachahmung klerikaler Funktionen, sondern in der vollen Wahrnehmung ihrer laikalen Kondition²⁷. Was schließlich die christliche Gestaltung der zeitlichen Dinge angeht, gewinnt die Zusammenarbeit zwischen Klerikern und Laien eine ganz spezifische Gestalt, denn es handelt sich dabei um eine eigentümliche Aufgabe der Laien. Sie empfangen von den Hirten der Kirche eine prinzipielle Orientierung über Sinn und Zweck der Schöpfung und deren rechten Gebrauch sowie die moralischen und spirituellen Hilfen, ihrer Aufgabe gerecht zu werden²⁸. Man kann diesen Aspekt im Hinblick auf eine echte Inkulturation der biblischen Botschaft in unserer sich dem Geist des Evangeliums entfernenden oder ihm fremd gegenüberstehenden Gesellschaft nicht hoch genug einschätzen.

²⁶ Vgl. AA, 6,1. Der ganze Abschnitt ist zum Verständnis hilfreich: »Die Sendung der Kirche geht auf das Heil der Menschen, das im Glauben an Christus und in seiner Gnade erlangt wird. Das Apostolat der Kirche und aller ihrer Glieder ist darum vor allem darauf gerichtet, die Botschaft Christi der Welt durch Wort und Tat bekannt zu machen und ihr die Gnade zu vermitteln. Das geschieht vorzüglich durch den Dienst des Wortes und der Sakramente. Dieser ist zwar in besonderer Weise dem Klerus anvertraut, an ihm haben aber auch die Laien ihren bedeutsamen Anteil zu erfüllen, damit sie ›Mitarbeiter der Wahrheit‹ (3 Joh 8) seien. Vornehmlich in dieser Ordnung ergänzen einander das Apostolat der Laien und der Dienst der Hirten.«

²⁷ »Unzählige Gelegenheiten zur Ausübung des Apostolates der Evangelisierung und Heiligung stehen den Laien offen. Das Zeugnis des christlichen Lebens selbst und die guten, in übernatürlichem Geist vollbrachten Werke haben die Kraft, Menschen zum Glauben und zu Gott zu führen; sagt doch der Herr: ›So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist‹ (Mt 5,16).

Dennoch besteht dieses Apostolat nicht nur im Zeugnis des Lebens. Ein wahrer Apostel sucht nach Gelegenheiten, Christus auch in seinem Wort zu verkünden, sei es den Nichtgläubigen, um sie zum Glauben zu führen, sei es den Gläubigen, um sie zu unterweisen, zu stärken und sie zu einem einsatzfreudigen Leben zu erwecken; ›denn die Liebe Christi drängt uns‹ (2 Kor 5,14), und im Herzen aller sollten jene Worte des Apostels ein Echo finden: ›Weh mir, wenn ich die gute Botschaft nicht verkünden wollte‹ (1 Kor 9,16).« (AA 6, 2–3).

²⁸ »Aufgabe der ganzen Kirche ist es, daran zu arbeiten, dass die Menschen fähig werden, die gesamte zeitliche Ordnung richtig aufzubauen und durch Christus auf Gott hinzuordnen. Den Hirten obliegt es, die Grundsätze über das Ziel der Schöpfung und über den Gebrauch der Welt klar zu verkünden, sittliche und geistliche Hilfen zu gewähren, damit die zeitliche Ordnung auf Christus ausgerichtet werde.

Die Laien aber müssen den Aufbau der zeitlichen Ordnung als die gerade ihnen zukommende Aufgabe auf sich nehmen und dabei, vom Licht des Evangeliums und vom Geist der Kirche geleitet sowie von christlicher Liebe gedrängt, unmittelbar und entschieden handeln. Sie sollen aus ihrer spezifischen Sachkenntnis heraus und in eigener Verantwortung als Bürger mit ihren Mitbürgern zusammenarbeiten und überall und in allem die Gerechtigkeit des Reiches Gottes suchen.« (AA 7,4–5).

»Die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten (...) Aufgabe ihres dazu von vornherein richtig geschulten Gewissens ist es, das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen. Von den Priestern aber dürfen die Laien Licht und geistliche Kraft erwarten. Sie mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, dass sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollen vielmehr im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen.« (Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, 43,2).

Theologisch bedeuten die Normen des neuen Codex auch einen weiteren Fortschritt gegenüber dem *Motu proprio Ecclesiae sanctae* hinsichtlich der Personalprälaturen und ihres Verhältnisses zu den Ortsordinarien, auf deren Gebiet sie apostolisch wirksam werden. Im *Motu proprio* sprach man nur davon, »die Rechte des Ortsordinarius zu respektieren«. Der neue Codex hingegen bestimmt, dass die Statuten die Beziehungen zwischen den Prälaturen mit den Ortsordinarien der Teilkirchen festlegen. So ist jetzt deren eigenes Einverständnis gefordert, damit eine Prälatur auf dem Gebiet der Teilkirche ihr Apostolat ausüben könne²⁹. Auf diese Weise wird u. a. verhindert, dass man die Pastoral vorrangig als eine Frage von »Rechten« ansieht, zumal das Konzil gerade den Dienstcharakter der *sacra potestas* hervorgehoben hat:

»Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienst ihrer Brüder, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen.«³⁰ Zu den Rechten gesellen sich gleichermaßen die Pflichten. Für die Gläubigen bedeutet das, gleichermaßen ihre Freiheit zu wahren und zu fördern als auch die rechte Ordnung im Ganzen zu wahren, wodurch sie das Ziel ihrer christlichen Berufung zu erreichen streben.

Bezüglich der Sonderdiözesen, die das Konzil für spezielle pastorale Aufgaben vorsah, rückt der neue Codex vom Schweigen des *Motu proprio Ecclesiae sanctae* ab, er sieht deren Möglichkeit durchaus vor³¹, freilich ohne weitere Entfaltung irgendwelcher Normen hinsichtlich ihrer spezifischen Finalität. Wahrscheinlich sind deshalb bislang nur Personaldiözesen errichtet worden auf der Grundlage eines je anderen Ritus.

V. Die Freiheit der Gläubigen

Inzwischen sind 37 Jahre vergangen, seitdem das II. Vatikanische Konzil Personalprälaturen ins Auge gefasst hat, um dadurch besondere pastorale Ziele zu verwirklichen. Seither ist nur eine einzige errichtet worden: das *Opus Dei*, das mit Erfolg die Pastoral durchführt, wozu es errichtet worden ist. Man kann sich natürlich fragen, weshalb bislang keine weitere Personalprälatur gefolgt ist und das *Opus Dei* noch die einzige bleibt. Dennoch ist es nicht schwer, sich vorzustellen, welch großen Vorteil es für die Kirche bedeuten würde, auf diesen Entwurf des Konzils und auf die entsprechenden kodikalen Möglichkeiten zurückzugreifen, um den speziellen Be-

²⁹ »Statuta pariter definiant rationes praelaturae personalis cum Ordinariis locorum, in quorum Ecclesiis particularibus ipsa praelatura sua opera pastoralia vel missionalia, praevio consensu Episcopi dioecesei, exercet vel exercere desiderat.« (CIC can. 297).

³⁰ LG 18,1; vgl. auch ebd. 24,1: »Jenes Amt aber, das der Herr seines Volkes übertragen hat, ist ein wahres Dienen, weshalb es in der Heiligen Schrift bezeichnenderweise mit dem Wort ›Diakonia‹, d. h. Dienst benannt wird (vgl. Apg 1,17 u. 25; 21, 19; Röm 11,13; 1 Tim 1,12).«

³¹ »Attamen, ubi de iudicio supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis Episcoporum conferentis quarum, interest, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi possunt Ecclesiae particulares ritu fidelium aliave simili ratione distinctae.« (CIC can. 372 § 2).

dürfnissen der Pastoral gegenüber verschiedenen sozialen Gruppen gerecht zu werden. Die wachsende Zahl von vorwiegend muslimischen Immigranten, Zuwanderern, und das Problem ihrer kulturellen Integration stellt auch die Pastoral unter dem Missionsbefehl des Herrn vor eine gewaltige Aufgabe³². (Eine andere und damit verwandte Perspektive betrifft die Gruppen von Emigranten aus christlichen, vorwiegend romanischen Ländern bei uns oder die Sinti und Roma, wenngleich die pastorale Grundversorgung für solche Gruppen weitgehend geregelt zu sein scheint.)

Eine nicht minder große pastorale Herausforderung stellt das komplexe und in sich äußerst differenzierte Phänomen der kulturellen Entfremdung gegenüber der eigenen christlichen Tradition und des pragmatischen Atheismus in unserer Gesellschaft dar. Man kann kaum damit rechnen, dass man mit den herkömmlichen Mitteln und den vorhandenen Strukturen der Pastoral dieser Herausforderung angemessen wird begegnen können. Solange die Aufmerksamkeit und der größte Kraftaufwand der Seelsorge auf die kirchlichen Binnenstrukturen beschränkt bleiben, nimmt man nicht einmal die ganze Tiefe und Breite des Phänomens wahr.

Nun wäre es sicher falsch zu glauben, die Errichtung von Personalprälaturen böte ein Patentrezept für alle komplizierten Probleme der Pastoral. Wenn man aber – *sine ira et studio* – die Lage diagnostiziert und nach Mitteln und Wegen der Therapie sucht, lohnte es sich, ihre Möglichkeit ins Auge zu fassen. Freilich gibt man sich keiner Illusion hin, wenn man unterstellt, dass sich hier in theologischer Hinsicht noch Fragen auftürmen, die einen Rückgriff auf dieses pastorale Instrument bremsen. Manch einer meint, die Figur der Personalprälatur stelle in sich noch ein ungelöstes Problem dar.

Die erste Schwierigkeit, die solche Einwände sehen, liegt möglicherweise in der Tatsache, dass das pastorale Ziel einer Personalprälatur die organische Mitarbeit der Laien verlangt. Eine solche aber kann nur garantiert werden durch eine seitens der Laien gesuchte Übereinkunft mit der Prälatur als Grundlage der Rechte und Pflichten, auf denen ihre Mitgliedschaft und die Form der Mitarbeit unter der Jurisdiktion des Prälaten beruht. Gibt es aber eine solche Übereinkunft, dann – so meint man – stehe die Prälatur im Gegensatz zu allen anderen kirchlichen Jurisdiktionseinheiten, die ihrer Natur nach eben nicht elitär sind und sich nicht auf ein Prinzip freiwilliger Mitgliedschaft zu stützen scheinen; die Gläubigen gehörten den Jurisdiktionseinheiten der normalen kirchlichen Hierarchie an unabhängig von jeder persönlichen Entscheidung aufgrund objektiv verifizierbarer Kriterien, als da sind: Domizil, Ritus, Militärdienst usw. Trifft dieser Einwand den realen Sachverhalt?

Zunächst gilt es herauszustellen, dass der *ordo ministerialis* als Konstitutivum für die Existenz einer jeden kirchlichen Jurisdiktionseinheit auf dem Prinzip der Freiwilligkeit beruht, d.h. freiwillig stellt man sich ihm zur Verfügung und freiwillig

³² Ein türkischer Familienvater, der sich mit seiner ganzen Familie vor einiger Zeit im Rheinland taufen ließ, beklagte sich bitter, dass er und seinesgleichen, die seit Jahren in Deutschland sind, nichts von der Botschaft des Evangeliums erfahren. Er selbst habe – menschlich gesprochen – »rein zufällig« das Glück gehabt, Christus kennen zu lernen. Er ist davon überzeugt, dass die Annahme des in Christus geschenkten Heils ihm nichts raube von den wahren Werten, die ihm bislang der Islam vermittelt habe, in Christus aber sei die ganze Fülle.

wird man von der zuständigen kirchlichen Autorität angenommen. Das gilt zunächst einmal für das Haupt einer Jurisdiktionseinheit: Der Gewählte muss die Wahl freiwillig annehmen. In den meisten Fällen hat er vorher nicht zu dieser Jurisdiktionseinheit gehört. So etwa erhält die Diözese ihren Bischof. Ferner setzt auch die Diakonen- und Priesterweihe immer den freien Willen des Kandidaten voraus. Das betrifft gleichermaßen die Bereitschaft, sich dem Dienst der Kirche zu widmen, wie – seitens des Ordinarius – diese Bereitschaft anzunehmen. Darüber hinaus ist ein Seminarist in keiner Weise gehalten, Priesteramtskandidat seiner Heimatdiözese zu sein, er kann sich ohne weiteres eine andere Diözese (Jurisdiktionseinheit) suchen, vorausgesetzt, der dortige Ortsordinarius nimmt ihn an. Dazu braucht der Seminarist nicht einmal seinen bisherigen Wohnsitz zu wechseln, er kann offiziell bei seinen Eltern wohnen bleiben und in einer anderen Diözese ins Seminar gehen. Gleichermaßen kann er seine Bindung an die Diözese, in der er Seminarist ist, verlieren, sei es durch eigene freie Entscheidung oder durch die der zuständigen Regenten, weil er das Studium aufgibt, sei es, weil man ihn entlässt oder weil der Bischof ihn nicht mehr unter seine Kleriker aufnehmen will.

Von ganz besonderer Bedeutung aber ist es, die freiwillige Zugehörigkeit der einfachen Gläubigen zur Kirche zu betrachten. Das kommt klar zum Ausdruck im freien Willen zur Taufe. Hier begegnen sich die korrespondierenden freien Entscheidungen in genau strukturierter Weise: Da ist zunächst der um Aufnahme bittende Kandidat vom Katechumenat bis zur Taufe, sodann der durch die Hirten artikulierte Wille der Kirche, der die Dispositionen des Kandidaten abwägen und prüfen und ihn selbst schließlich annehmen muss³³. Handelt es sich um die Kinder vor Erlangung des Vernunftgebrauchs, so übernehmen die Eltern ihre Vertretung und entscheiden sich für die Taufe. Zugleich bekunden die Eltern ihren Willen, sich für die Erziehung der Kinder nach Kräften einzusetzen. Die Hirten der Kirche sollen ihnen dabei zur Seite stehen³⁴. Die Gläubigen übernehmen also freiwillig die Taufverpflichtungen, und sie wollen aktive Glieder der Kirche sein.

Dieser Wille, zur Kirche zu gehören, bleibt nicht begrenzt auf einen Akt in der Vergangenheit ohne Einfluss auf die Gegenwart, ein weit zurückliegendes Faktum, das die Seelsorge am Gläubigen seitens der geweihten Hirten legitimierte, ohne von diesem mitbestimmt zu sein.

Zweifellos kann die Hierarchie ihre Seelsorge so organisieren, dass sie die Gläubigen verschiedenen Jurisdiktionseinheiten zuschreibt aufgrund automatisch wirkender Kriterien wie etwa des Domizils, ohne dass die Gläubigen hierzu ausdrücklich eine eigene Wahl treffen; und in der Tat handelt die Kirche so. Daraus ergibt sich auch, dass jeder Gläubige einer Teilkirche zugeschrieben sein kann ohne eine besondere Willensäußerung, die mit seiner Zugehörigkeit verbunden wäre. Aber das alles bedeutet nicht, dass dies in jedem Fall so sein müsse.

Die ordentliche Seelsorge an den Gläubigen hängt ganz und gar von deren Willen ab. Sie können legitimerweise die Eucharistie mitfeiern, wo sie wollen, in ihrer Pfar-

³³ Vgl. *Ordo initiationis christianae adultorum*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, nn. 14–16; 22–23; 134; 137–138; 211.

³⁴ Vgl. *Ordo baptismi parvulorum*, editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1986, nn. 3; 5; 7.

rei oder in einer anderen Kirche, in einer anderen Diözese und nach einem anderen katholischen Ritus³⁵. Ferner: »Jedem Gläubigen steht es frei, die Sünden einem rechtmäßig bestellten, auch einem anderen Ritus zugehörigen Beichtvater seiner Wahl zu bekennen«³⁶, in seiner Diözese oder in einer anderen. Jeder Gläubige hat das Recht, von den Hirten das Wort Gottes zu hören, wo er will, und religiöse Bildung aller Art anzunehmen in Schulen oder Universitäten usw. nach freier Wahl. Ebenso kann der Gläubige sich aktiv an der Erfüllung der Sendung der Kirche beteiligen durch die Teilnahme an apostolischen Initiativen seiner Pfarrei oder einer anderen, innerhalb oder außerhalb seiner Diözese oder auf überdiözesaner Ebene. Selbstverständlich kann er auch lau sein, saumselig oder passiv, und sich aller ihm zugedachten Pastoral entziehen. Alles hängt von seinem Willen ab. Die pastorale Sorge der Hirten muss sich stets darum bemühen, die verantwortliche Freiheit der Gläubigen anzuspornen, das Ziel ihrer christlichen Berufung tatkräftig zu suchen. Damit sich die Gläubigen einsetzen für das christliche Leben in der Pfarrgemeinde oder in der Diözese, taugt der Appell an eine »automatische« Zugehörigkeit weder praktisch noch pastoral. Dieses Argument bewegt keinen, sich für die Sendung der Kirche einzusetzen. »Das Volk Gottes ist ein Volk freier Menschen, die sich ihrer religiösen Entscheidung bewusst sind. Deren Grund ist ihre Freiheit, nicht ihre automatische Zugehörigkeit. Wirksame Seelsorge kann nur in die eine Richtung gehen: die freier Mitgliedschaft zu reaktivieren, wenn sie denn etwas erloschen war.«³⁷

Es ist keineswegs ungewöhnlich, dass die Zugehörigkeit zu einer Teilkirche oder irgendeiner anderen kirchlichen Jurisdiktionseinheit durch eine freie Entscheidung auch mittels einer Vereinbarung und deren Annahme durch den Ortsordinarius zustande kommt. Das ist kein Grund, eine elitäre Vorstellung von Kirche zu haben. Es genügt, an die Laien zu denken, die lobenswerterweise als Einzelne oder mit der ganzen Familie in ein anderes Land ziehen, um dort beruflich tätig zu sein, vor allem aber um dort das Evangelium zu verbreiten oder mitzuarbeiten in einem pädagogischen oder sozialen Unternehmen, das die Katholiken in jenem Land unterhalten. Sie ändern ihre Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Jurisdiktionseinheit aufgrund dieser ihrer persönlichen Entscheidung und der entsprechenden Vereinbarung. Würde man sagen, bestimmend sei für sie das neue Domizil, so hätte man das Wesen der Sache nicht erkannt, und man hätte sich in einen reinen juristischen Formalismus verstrickt. Ebenso wenig stellt es eine Anomalie dar im Widerspruch zur Natur einer hierarchischen Institution, wenn zum Militärordinariat nicht nur die gläubigen Soldaten oder die Personen, die unmittelbar mit den Streitkräften zu tun haben, gehören – nach den so genannten »objektiven« Kriterien –, sondern auch jene Gläubige, »die auf Dauer eine Aufgabe wahrnehmen, die ihnen von Militärordinarius anvertraut wurde oder die mit seinem Einverständnis ausgeübt wird.«³⁸ Offensichtlich handelt es sich hier immer um das Kriterium der freien, persönlichen Entscheidung.

³⁵ Vgl. cc. 213, 843, 912 CIC.

³⁶ Can. 991 CIC.

³⁷ G. Lo Castro, *Le prelatore personali. Profili giuridici*, Giuffrè, Mailand 1999, S. 259–260.

³⁸ Apostolische Konstitution *Spirituali militum cura*, 21. April 1986, Art. X, Nr. 4.

Wenn diese Übereinkünfte, die die Zugehörigkeit zu einer bestimmten kirchlichen Jurisdiktionseinheit festlegen, später aufgekündigt werden, gehört der Gläubige nicht mehr dazu. Aber damit fällt er nicht aus jedem Rahmen einer Teilkirche heraus, denn aufgrund der generellen Organisation der kirchlichen Jurisdiktionseinheiten bleibt er in irgendeiner der kirchlichen Pastoral anvertraut, z.B. aufgrund seines Wohnsitzes.

Das Verhältnis der einfachen Gläubigen zur Personalprälatur kann unter verschiedenen formalen Gesichtspunkten betrachtet werden. Einerseits bilden sie die kleinere oder größere Zielgruppe je nachdem, zu welchem Zweck die Prälatur geschaffen wurde. Dieser Aspekt ist bereits geklärt vor Errichtung der Prälatur. Für diese Vorgabe gibt es zwei Möglichkeiten. Die erste hat folgende Gestalt: Die Gläubigen unterstehen von Rechts wegen der Jurisdiktion des Prälaten in analoger Weise wie die Soldaten, die zu einem Militärordinariat gehören. Das ist der vorgesehene Normalfall, wenn die spezielle Seelsorge im gewöhnlichen geistlichen Beistand besteht und nicht inhaltlich eine besondere Ausrichtung verlangt; sie wird lediglich gefordert durch den besonderen Charakter der Gruppe, auf den sie sich bezieht, beispielsweise Emigranten aus einem bestimmten Land, Soldaten und dergleichen mehr. Die zweite Möglichkeit besteht darin, dass die Adressaten der spezifischen Pastoral nicht der direkten Jurisdiktion des Prälaten unterstehen. In beiden Fällen bleiben die Beziehungen der Gläubigen zur Teilkirche ihrer Herkunft und zu den jeweiligen Ortsordinarien vor ihrer Bindung an die Personalprälatur unberührt. Weder geschieht es praktisch noch sähe man irgendeinen Sinn darin, dass die Gläubigen im ersten Fall der Jurisdiktion des Ortsordinarius entzogen würden. Die Jurisdiktion ist dann kumulativ. Im zweiten Fall ändert sich durch die Beziehung zur Personalprälatur absolut nichts im bisherigen Verhältnis der Gläubigen zur Diözese und zum Ortsordinarius. Das springt sofort ins Auge. Beide Überlegungen betreffen die Gläubigen als potentielle Nutznießer der Pastoral einer Personalprälatur. Ob sie davon Gebrauch machen, hängt ganz von ihrer freien Entscheidung ab.

Ein anderer formaler Gesichtspunkt, den es im Zusammenhang mit dem zuvor Gesagten zu betrachten gilt, ist die Rolle des Gläubigen einer Personalprälatur, der aktiv mitarbeitet an der Verwirklichung des apostolischen Ziels aufgrund seiner persönlichen und auf Dauer angelegten Widmung, die mit der Eingliederung in die Prälatur verbunden ist. Damit unterstellt er sich freiwillig der Jurisdiktion des Prälaten in Bezug auf alles, was das apostolische Ziel der Prälatur betrifft. Dieser formale Aspekt des Verhältnisses der Gläubigen zur Personalprälatur ist selbstverständlich nicht *a iure* mit deren Errichtung vorgegeben. Erst ein Akt freiwilliger Eingliederung kann ihn schaffen. Denn wenn auch die Mitarbeit an der pastoralen Zielsetzung der Prälatur kohärent ist mit der Berufung, die wir in der Taufe empfangen haben, so ist sie dennoch nicht verpflichtend. Wie wir oben schon gesehen haben, stellt die freiwillige Eingliederung in eine hierarchische Institution nichts Ungewöhnliches dar, das geschieht ja auch in einer normalen Diözese.

VI. Das Verhältnis der Personalprälaturen zur Ortskirche

Ein anderes Problem, das, solange es ungeklärt bleibt, möglicherweise die Errichtung weiterer Personalprälaturen bremst, kann darin bestehen, dass man die Existenz einer hierarchischen Institution, die ihr pastorales Ziel nicht etwa bloß nach innen, sondern im Raum einer Ortskirche verfolgt, als anomal angesehen wird, weil man der Auffassung ist, dass eine kirchliche Jurisdiktionseinheit nicht ihre Pastoral in einer anderen ausüben dürfe.

Hier muss man aufpassen, dass man sich nicht unbemerkt mitreißen lässt von einer Auffassung der Pastoral der Kirche, als handle es sich um Eigentumsansprüche auf Personen. Das würde die legitime Freiheit der Gläubigen ersticken. Vielmehr hat sich die Seelsorge der Natur des Gottesvolkes anzupassen. Von ihm sagt das Konzil: »Seinem Stande eignet die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes.«³⁹

Die Pastoral der Kirche, ihre Organisation und jedes ihrer Projekte muss, um der Natur der christlichen Berufung zu entsprechen und tatsächlich wirksam zu sein, sehr wohl die Freiheit der Gläubigen vor Augen haben. Sie lassen sich nicht fesseln durch stramme Organisationsschemata. Zu denken, eine Teilkirche könne ihre Heilssendung für ihre Gläubigen exklusiv erfüllen, nicht aber für die Gläubigen einer anderen Teilkirche, weil es sich andernfalls um eine unerlaubte Einmischung in deren Pastoral handle, würde bedeuten, dass man die Realität nicht begriffe.

Es genügt, sich einen Wallfahrtsort innerhalb einer Teilkirche vorzustellen, der als Pilger Gläubige anderer Teilkirchen anzieht. Sie kommen und nehmen am Kult im Heiligtum teil, vor allem an der Feier der Eucharistie, und sie empfangen das Bußsakrament. Diese pastorale Aktivität am Wallfahrtsort der konkreten Teilkirche wirkt sehr merklich auf die normale Seelsorge der anderen Teilkirchen ein. Die Tatsache, dass gläubige Pilger von anderswoher später zu Hause ihrerseits wirken wie ein Sauerteig und nicht die Seelsorgspriester vom Wallfahrtsort, mindert nicht im Geringsten deren Wirksamkeit, d.h. den Einfluss der Pastoral der einen auf die anderen Teilkirchen.

Gleichfalls können wir denken an ein großes medizinisches Zentrum auf dem Gebiet einer Teilkirche, wo eine äußerst wirksame Krankenseelsorge entwickelt wird. Sicher wird dieses Zentrum auch von Gläubigen anderer Teilkirchen aufgesucht, und sie erfahren den Nutzen einer solchen Pastoral. Damit wirkt die Pastoral der einen Teilkirche offensichtlich hinein in die der anderen.

Wenn eine Diözese im Unterschied zu anderen über eine Theologische Fakultät verfügt, über ein theologisch-wissenschaftliches oder katechetisches Institut oder dergleichen, werden selbstverständlich auch Gläubige anderer Diözesen diese pastoralen Impulse empfangen, aufnehmen und nutzbar machen für ihrer Seelsorgsaufgaben im eigenen Bereich.

Diese Beispiele sollen nur das Prinzip der Freiheit unterstreichen, das alle Seelsorge an den Gläubigen bestimmt. Die Pastoral wird von der kirchlichen Autorität

³⁹ LG 9,2.

organisiert; Wirklichkeit aber wird sie erst in dem Maß, als die Gläubigen sie aus voller Freiheit annehmen. Ihnen steht die unbedingte Freiheit zu, alle vorhandenen Angebote pastoraler Zuwendung durchzugehen und sich ggf. für die zu entscheiden, die sie im Hinblick auf ihr persönliches ewiges Heil und ihren apostolischen Einsatz für besonders zweckmäßig halten.

Die kanonischen Normen wollen in geeigneter Weise die Elemente ausdrücken, die für die pastorale Tätigkeit der Kirche von Belang sind, damit alles sich geordnet entfalte, was dem Seelenheil dient; denn das ist das oberste Gesetz der Kirche. Diese normative Logik präzisiert bezüglich der Personalprälaturen: »Die Statuten haben ebenso das Verhältnis der Personalprälaten zu den Ortsordinarien zu bestimmen, in deren Teilkirchen die Prälaten ihre seelsorglichen oder missionarischen Werke nach vorausgehender Zustimmung des Diözesanbischofs ausüben oder ausüben beabsichtigen.«⁴⁰ Jedes Misstrauen wäre hier völlig unangebracht. Es reicht völlig aus, sorgfältig die Statuten einer zu errichtenden Personalprälaten auszuarbeiten bzw. zu prüfen. Dann ergibt sich keine Gefahr, dass die Einheit der Teilkirche irgendeinen Schaden leide, wie das Schreiben der Glaubenskongregation *Communio notio* deutlich ausführt: »Soll der Aspekt der kirchlichen *Communio* – die Einheit in der Verschiedenheit – vollständiger in den Blick kommen, so muss bedacht werden, dass es durch die apostolische Autorität für besondere pastorale Aufgaben errichtete Institutionen und Gemeinschaften gibt. Diese gehören *als solche* zur Gesamtkirche, wiewohl ihre Mitglieder auch Mitglieder der Teilkirchen sind, innerhalb derer sie leben und wirken. Diese Zugehörigkeit zu den Teilkirchen findet, der ihr eigenen *Flexibilität* entsprechend, ihren Ausdruck in unterschiedlichen Rechtsformen. Das tut der im Bischof gründenden Einheit der Teilkirche nicht nur keinen Abbruch, sondern trägt dazu bei, dieser Einheit die für die *Communio* charakteristische innere Vielfalt und Verschiedenheit zu verleihen.«⁴¹ In diesem Sinne sind Personalprälaten ein Dienstangebot der Weltkirche zum Wohl der Teilkirchen.

Wenn wir von der Ebene der Prinzipien auf die der konkreten Wirklichkeit hinabsteigen, bestätigt die schon erwähnte Ansprache des Papstes Johannes Paul II. gegenüber den Gläubigen der Personalprälaten *Opus Dei* die fruchtbare Wirkung der pastoralen Aktivität von Personalprälaten innerhalb der Teilkirchen: »Diese hierarchische Natur des *Opus Dei*, die durch die Apostolische Konstitution, mit der ich die Prälaten errichtet habe, geschaffen wurde (vgl. Apostolische Konstitution *Ut sit*, 28. 11. 1982), bietet Anhaltspunkte für pastorale Überlegungen, die reich an praktischen Anwendungen sind. In erster Linie möchte ich hervorheben, dass die Zugehörigkeit der Laienmitglieder sowohl zu ihrer jeweiligen Teilkirche als auch zur Prälaten, in der sie eingegliedert sind, zur Folge hat, dass die besondere Sendung der Prälaten in die Evangelisierungsbemühungen jeder Teilkirche mündet, wie dies das

⁴⁰ Can. 297 CIC.

⁴¹ Kongregation für die Glaubenslehre, *Communio notio* – Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, vom 28. Mai 1992, Nr. 16. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 107, Bonn 1992, S. 16.

II. Vatikanische Konzil vorgesehen hat, als es die Einrichtung der Personalprälaturen ins Auge fasste.«⁴²

Der Konzilsentwurf bewahrt angesichts der gewaltigen Herausforderungen an die Pastoral zu Beginn des dritten Jahrtausends seine ganze Aktualität. Die Probleme harren dringend der Lösung. Die Figur der Personalprälatur ist eine Möglichkeit und Chance, nicht für alles, aber für manches und vielleicht für vieles – etwa für eine innerdeutsche oder innereuropäische Islam- oder Türkenmission –, jedenfalls kann sie ein großer Gewinn sein für die ganze Kirche.

⁴² Ansprache vom 17. März 2001, Nr. 1, a. a. O. (Anm. 16).

Falsche und wahre Reform¹

Von Leo Kardinal Scheffczyk, München

Das in flotten Stil und mit einer gewissen Verve verfaßte Buch des Weihbischöf in Wien unternimmt den Versuch, den vom Zweiten Vatikanum erbrachten Fortschritt in der Kirche neu zu beleben, mehr aber noch, die mit dem unvollendeten »Sprung« enttäuschten Hoffnungen zu beklagen und ein »Weiterdenken« des Konzils mit dem Ziel einer grundlegenden Reform der Kirche zu fordern. Die Abhandlung beginnt mit einem biographischen Teil, in dem die Beteiligung des Verfassers an der Kirchenversammlung (als »Konzilsstenograph«) und sein geistlicher Werdegang (bis hin zum Diözesanadministrator) angelegentlich beschrieben werden. Dieser Erlebnisbericht ist zwar mit dem Sachanliegen des Buches nicht nahtlos verbunden, aber insofern bedeutsam, als er dem Ganzen das charakteristische individuell-subjektive Gepräge verleiht, das von einer nicht geringen Selbstsicherheit zeugt.

Zur Demonstration des »gehemmten Sprunges« (vor allem durch die römische Bürokratie und den »Zentralismus«) sind aus der Konzilsmaterie gewählt: die Liturgiereform, die Entdeckung der Kirche als *Communio*, das Neuverständnis von Bibel, Ehe, verantworteter Elternschaft, Religionsfreiheit und Ökumene. Die in das etwas stereotype Schema von ursprünglichem Schwung und nachfolgender Erlahmung, von konziliarem Fortschritt und nachkonziliarer Regression gepreßten Beurteilungen vermögen (trotz mancher treffender Bemerkungen, z. B. über die Religionsfreiheit) weder die Wahrheit des Konzils noch das Irrige der nachkonziliaren Entwicklung ganz angemessen zum Ausdruck zu bringen, zumal wenn die aufgetretenen Spannungen vorzugsweise psychologisch erklärt werden, d. h. mit der »Angst« der »Fundamentalisten« einerseits und dem begeisterten Wagemut der »Erneuerer« andererseits. Unter dem Zwang der psychologistischen Schematisierung geraten viele Urteile in die Nähe der weidlich bekannten Gruppierungen um »die Kirche sind wir« oder der »Kirche von unten«, die eigentlicher Seriosität und Originalität entbehren.

Deshalb sind an das rom- und kirchenkritische Ganze dieses Buches Fragen zu stellen und manche den authentischen Glauben betreffende Korrekturen anzubringen. Dem Gläubigen ist es erlaubt, auch die Aussagen eines Amtsinhabers mit der Lehre der universalen Kirche und des Konzils zu vergleichen. So ist in der liturgischen Thematik entgegen der Behauptung von der Gemeinde als »Subjekt der liturgischen Feier« (S. 36) die Konzilsaussage in Erinnerung zu rufen, daß die liturgische Feier das »Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist« (SC, 7), darstellt. Bei der Bestimmung der verschiedenen Gegenwartsweisen Christi dürfte nicht der Eindruck erweckt werden, daß sie alle gleichrangig seien, weshalb das »Vor-allem-in-den-eucharistischen-Gestalten« (SC, 7) hervorgehoben zu werden

¹ Zu H. Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Verlag St. Gabriel, Mödling 41999, 219 S.

verdiente. Das Lob der Liturgiereform ist keinem zu verargen, aber es bleibt angesichts der liturgischen Willkür und Banalisierung durch die nachkonziliare Entwicklung, die kaum mehr von einer einheitlichen Liturgie zu sprechen erlaubt, genauso einseitig, wie die Kritik an der Auffassung von der Liturgie als eines »Kunstwerkes« (S. 29; 43) dürftig wirkt.

Eine zutreffende Beobachtung findet sich in der Feststellung, daß die Liturgiereform mit einem bestimmten Kirchenbild einhergeht. Das Buch kennzeichnet dieses mit der (von ihm selbst als »Schlagwort« eingestuften) Formel »Kirche ist Gemeinschaft« (S. 47). Dabei wird das Wesen der rein affektiv besetzten *Communio*-Vorstellung nicht eigentlich thematisiert. Es bleibt bei der Feststellung: »eine Gemeinschaft, die nicht von »unten« (wie eine Demokratie) kommt, die aber auch nicht hierarchisch verordnet werden kann« (S. 50). Verständlicherweise unterbleibt dabei die konziliare Kennzeichnung der Kirche als »*communio hierarchica*« (PO, 15), nach der *Communio* auch als Ausdruck der organischen und hierarchischen Struktur des Gottesvolkes zu gelten hat, die ebenso das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium bestimmt (LG, 22). Deshalb ist auch die Behauptung unannehmbar, daß die beiden Kirchenbilder (der *Communio* und des hierarchischen Organismus) unvereinbar seien (S. 173f.), es sei denn, daß man das hierarchische Moment aus der Konstitution der *Communio* gänzlich ausschließt.

Die hochtheologische Berufung auf die Kirche als »Abbild der Trinität«, welche ihre »Vielfältigkeit« in Gegensatz zur »rechtlich erzwungenen Uniformität« zum Ausdruck bringen soll, gerät auf ein schiefes Geleis, wenn nicht erkannt wird, daß das Prinzip und die Norm der sogenannten »Vielfalt« (besser wäre: Unterschiedenheit) in der Einheit des Wesens der »Drei« gelegen ist. Deshalb kann auch kein angeblich bestehender Widerspruch zwischen einer »allein von Christus gestifteten« und einer vom Wirken des Geistes bestimmten Kirche konstruiert werden. Die Kirche ist die Stiftung Christi im Heiligen Geist, insofern der Herr »den vom Vater verheißenen Geist auf die Jünger ausgegossen hat« (vgl. Apg 2,33; LG, 5).

Wenn an dieser Stelle eine künstliche Trennung eingeführt wird, so ist bei der Berufung auf den »*Sensus fidelium*« wiederum das Fehlen einer Unterscheidung festzustellen; denn der »Glaubenssinn« als solcher ist kein selbständiges »Kriterium der Wahrheitsfindung« (S. 51), sondern ein Reflex der geltenden Tradition, dessen Entstehen nicht ohne das authentische Zeugnis der lehrenden Kirche zu erklären ist und dem deshalb auch keine Entscheidungsvollmacht in Glaubenssachen zukommt. Strenger als »*Sensus fidei*« gefaßt, kann er nur den mit der Kirche Glaubenden zu eigen sein und nicht denen, die ihr subjektives Raisonement für den Glauben der Kirche ausgeben.

Hier stößt die beanspruchte *Communio*-Lehre, die faktisch durch vielfache Kritik an kirchentreuen Gläubigen und Mitbischöfen desavouiert wird, auch auf theoretische Grenzen. In diesem Zusammenhang wäre auch die Behauptung zu überprüfen, daß auf dem Konzil wie in der »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester« (1997) »das Verhältnis des gemeinsamen Priestertums zum Weihepriestertum« weithin »ungelöst geblieben« ist (S. 55). Der daraufhin herangezogene Hinweis auf die angebliche »Verbitterung« der Laien wäre unnötig,

wenn die betreffenden Dokumente zitiert und interpretiert würden, anstatt daß sie im Schwung einer affektgeladenen »Entrüstungstheologie« übergangen werden. Bei einer ernstlichen Lektüre würde sich zeigen, daß die betreffenden Dokumente durchaus Wesentliches über die Unterschiedenheit und Einheit von »Gemeinsamem Priestertum« und »Priestertum des Dienstes« sagen, was freilich in ein Kirchenbild, das die »communio hierarchica« nicht kennt, schwer eingeht.

Positiv fällt zunächst die Würdigung der vom Konzil betonten Einheit der Offenbarungsquellen von Schrift und Tradition aus (S. 68). Im Verlauf der Darstellung wird freilich deutlich, daß das Buch der Bedeutung der die Schrift interpretierenden Tradition nicht weiter nachgeht (trotz der Erwähnung S. 71), wohl weil so wiederum die authentische Interpretationsvollmacht der Kirche mitbedacht werden müßte, an deren Betonung dieser Denkart nicht gelegen ist. Wie wenig dieses Konzept mit der Bedeutung der Tradition rechnet (aus der diese Kirchenversammlung schon herausgenommen erscheint, wenn sie so pointiert als »Sprung« gekennzeichnet wird), zeigt die Kritik am Konzil wegen der angeblich »ängstlichen« Hinzufügung der Worte »una cum Sacra Traditione« an die regula fidei der Heiligen Schrift. In Wirklichkeit geschieht das nicht aus Angst, sondern aus Rücksicht auf das unaufgebbare katholische Traditionsprinzip, zusammengesehen mit der Auslegungsvollmacht der Kirche, weil anders die Anerkennung des Sola-scriptura-Prinzips des Protestantismus unausweichlich wäre.

In diesem Bereich der theologischen Erkenntnislehre tritt der Mangel fachtheologischer Reflexion in dem Band besonders deutlich zutage. So wird z. B. von einem »ganz neuen Offenbarungsbegriff« des Zweiten Vatikanums gesprochen (S. 68), obgleich feststeht, daß das Konzil in Nachfolge des Trienter und des Ersten Vatikanischen Konzils« (DV, 1) nur die »echte Lehre« über die Offenbarung vorlegte. Die nicht zu bestreitende Weiterentwicklung liegt in einem betont heilsgeschichtlichen Verständnis der Offenbarung, das nicht so sehr einzelne Wahrheiten und Inhalte in den Vordergrund rückt und nicht nur auf »Information« blickt, sondern auch auf Kommunikation mit dem in Worten und Taten verwirklichten Heilshandeln Gottes an der Menschheit. Das hat das letzte Konzil vor allem unter dem Begriff der »Selbstoffenbarung Gottes« gefaßt, den aber in der Sache auch das Erste Vatikanum schon kennt (DH 3004).

Völlig schief aber gerät die Aussage, daß die Schrift selbst diese Offenbarung Gottes ist oder daß sich »in ihr Gott selbst offenbart« (S. 68), eine Position, aus der auch folgen müßte, daß die Offenbarung unmittelbar von jedem einzelnen aus der Schrift empfangen werden könnte, was sie in den Selbstvollzug der Subjektivität eingehen lassen müßte. Dagegen stellt das Zweite Vatikanum fest: »Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und, weil inspiriert, sind sie wahrhaft Gottes Wort« (DV, 24). Die in dem Buch erfolgte Gleichsetzung der Offenbarung mit der Heiligen Schrift resultiert aus der fehlerhaften Beziehung des Anfangssatzes des ersten Kapitels von DV auf die Heilige Schrift statt auf die der Schrift vorangehende Offenbarung. Der Anfangssatz »Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun« (DV, 2) geht nicht, wie in dem Buch unterstellt, auf die Heilige Schrift, sondern allein auf die Of-

fenbarung. Diese ist als »das von Gott Geoffenbarte ... in der Heiligen Schrift enthalten« und »liegt in ihr vor« (DV, 11), und zwar letztlich aufgrund der Inspiration, über die DV ausführlich spricht, die dem Buch aber keiner Erwähnung wert erscheint. So bekommt das Buch das zentrale Problem der biblischen Hermeneutik, daß nämlich »Gotteswort im Menschenwort« enthalten ist, nicht in den Blick.

Die Nichterwähnung der Inspiration steht wohl im Zusammenhang mit der unreflektierten Übersteigerung der historisch-kritischen Methode, deren späte Entdeckung durch die Kirche enthusiastisch gefeiert wird. Diese Wertung entspricht nicht dem, was inzwischen wissenschaftlich als »Selbstkritik« (J. Ratzinger) und als »gemäßigte, adaptierte Form der Kritik« (R. E. Brown) von der neueren (auch protestantischen) Exegese erarbeitet wurde. Vom Ursprung her und nach der Grundlegung durch den Philosophen des Historismus, E. Troeltsch († 1923), ist die historisch-kritische Methode ein Instrumentarium, das mit seinen rationalen Hilfsmitteln (kritische Analyse, Analogizität allen Geschehens, immanenter Kausalzusammenhang) keine übernatürlichen Ereignisse und Wahrheiten aufnehmen kann, wohl aber (bei Vorhandensein eines positiven Vorverständnisses) die natürlich-geschichtlichen Voraussetzungen dafür zu erspüren vermag.

Von daher wird erklärlich, daß bis in die Gegenwart hinein katholische wie evangelische Exegese im besten Einvernehmen Geschehnisse und Wahrheiten wie Inkarnation, Jungfrauengeburt, Naturwunder, leibliche Auferstehung, Allgemeines Gericht in ihrem Realgehalt leugnen und der Gegensatz zwischen dieser Exegese und dem Dogma der Kirche überall aufbricht. Das kann nicht viel anders sein, weil der Glaube weder aus der Philosophie noch aus der Historie oder einer anderen natürlichen Wissenschaft hervorgeht, sondern aufgrund der Verkündigung der Kirche geschenkt wird. Hinzu kommt, daß selbst im Fall der Anerkennung eines Glaubensinhaltes durch den einzelnen Exegeten keine Eindeutigkeit zu gewinnen ist, weder über die historische Situierung eines Textes noch über seinen verbindlichen Sinn, so daß dieser immer den vielfachen Interpretationsmöglichkeiten offensteht. Daraus folgt die Erkenntnis, daß die historisch-kritische Methode theologisch legitim nur unter dem Vorverständnis und im Licht der Analogie des Glaubens recht zu handhaben ist und daß deshalb in der Schriftauslegung der Kirche das entscheidende Wort zukommt. Das führt auch zur Zurückweisung der in dem Buch erhobenen übertriebenen Forderung, daß der einzelne Bischof sich in Glaubensfragen erst mit den Ergebnissen der historischen Kritik vertraut machen müsse. Er wird sie tunlichst zu Rate ziehen, aber daraus nicht sein Glaubensurteil ableiten. Hier erscheint der Hinweis nicht unangebracht, daß die Ostkirchen trotz ihrer Distanz zur Bibelkritik den christlichen Glauben in mancher Hinsicht integrier bewahrt haben als die westliche Christenheit.

Zu welchen Fehlschlüssen die uneingeschränkte Anwendung der historisch-kritischen Methode führen kann, belegt das Buch selbst bei seiner kritischen Einlassung auf das Apostolische Schreiben »*Ordinatio Sacerdotalis*« (1994) und seine Entscheidung für die ausschließlich dem Mann vorbehaltene Priesterweihe. Hierzu wird mit Berufung auf eine Theologie des historizistischen Relativismus gesagt, daß die »Mehrzahl der katholischen Exegeten den biblischen Befund heute wohlbegründet anders sehen«, weil nicht sicher sei, daß der Zwölferkreis mit den Aposteln identisch

wäre und die Apostel wirklich Amtsnachfolger eingesetzt hätten. Darum sei das Dokument nicht schlüssig (und die päpstliche Entscheidung wohl nicht verbindlich). Hier wird deutlich eine Glaubensfrage der Entscheidung der Exegeten überantwortet mit der zusätzlichen Begründung, daß ja die historisch-kritisch arbeitende Exegese eine theologische Wissenschaft sei. Das trifft aber (nach dem oben Gesagten) nur zu, wenn sie sich als »Glaubenswissenschaft« vom kirchlichen Glauben bestimmt weiß. Hier aber tritt sie gegen den Glauben der Kirche auf und beruft sich auf die historische Wissenschaft, die nie ein Glaubensurteil fällen kann. (Beiläufig sei vermerkt, daß die hier herangezogene relativistische theologische Richtung in der endlichen Welt und Zeit überhaupt keine endgültige Wahrheit anerkennt und deshalb immer auf andere Wahrheitsgestalten ausweicht, die letztlich alle keine endgültige Wahrheit zutage fördern können.) An diesem Punkt wird deutlich, daß es die Kirche ist, die kraft ihrer Geistbegabtheit den gerade in der Ämterlehre weithin zweideutig bleibenden Befund der Exegese (den jedermann kaleidoskopartig zu seiner eigenen Konfiguration zusammenschütteln kann) zur Eindeutigkeit führt. Man sollte auch die Gewichtigkeit des hier von der Kirche getätigten Glaubenseinsatzes nicht unterschätzen: Wer sich ihm in der Ämterfrage versagt, muß sich einem der vielen anderen menschlichen Optionen anschließen; er hat sich damit aber aus *dieser* Kirche hinausexegesiert.

Besondere Aufmerksamkeit widmet das Buch der vom Konzil erbrachten »neuen Sicht der Ehe« wie der »verantworteten Elternschaft« im Gegensatz zur angeblich nachkonziliaren Regression (S. 89). Wie an vielen anderen Stellen geraten die Reformforderungen schwammig und zweideutig, so, wenn die Kirche ermahnt wird, »andere Formen gelebter Sexualität differenzierter zu werten« (S. 89), d.h. wohl auch anzuerkennen. Die vom Konzil vertretene »verantwortete Elternschaft« (die das Buch ununterschieden auf die Bestimmung der Kinderzahl wie auf die Anwendung von Verhütungsmitteln bezieht: S. 93f.) wird unversehens mit einer unbegrenzten Gewissensfreiheit zusammengebracht, weshalb dem Zusatz von GS, 50 über die Notwendigkeit der Ausrichtung des Gewissens am göttlichen Gesetz wieder der monotone Vorwurf der »Ängstlichkeit« gemacht wird. Es bleibt nicht unerwähnt, daß schon das Konzil von unerlaubten Wegen der Geburtenregelung sprach (GS, 91) und das oberste Lehramt sich eine Klarstellung dieses Bereiches vorbehielt; es wird aber abwertend hinzugefügt, daß die Kirche als »besorgte Mutter« ihre »Kinder noch nicht in die Mündigkeit entlassen will«. Unter solchen Voraussetzungen wird verständlich, daß die nachkonziliare Ehelehre der Kirche in »Humanae Vitae«, »Familiaris Consortio« und »Evangelium Vitae« wiederum der Kritik anheimfällt, ohne daß die theologische Begründung der Kirchenlehre ernstlich erörtert würde. Es genügt die Behauptung, daß die Lehrentscheidung von HV »nie voll rezipiert wurde« (S. 97). Hier tritt zu dem diffusen Kirchenbild der »Gemeinschaft« offensichtlich das Merkmal der Rezeptionsnotwendigkeit der Lehrentscheidungen der Kirche hinzu, der alte gallikanische Irrtum, der beweist, daß die neuerhobenen Reformforderungen gar nicht so neu sind, sondern ihren Grund in einem mangelnden Glaubensverständnis haben, das zu allen Zeiten akut werden kann.

Das Nichteingehen auf die kirchliche Lehre beweist auch, daß es mit der sonst empfohlenen Dialogbereitschaft nicht sonderlich gut bestellt ist. Die authentische

Glaubensentscheidung Pauls VI., die von vielen Kundigen als prophetische Tat einer für die wahre Zukunft der Menschheit Verantwortung tragenden Kirche gewertet wurde, wird als Grund für den Schwund der Lehrautorität und der Glaubwürdigkeit der Kirche ausgegeben, dem dann auch indirekt noch die sexuelle Fehlentwicklung in der Gesellschaft angelastet wird. Hier wäre aber zu erwägen, ob die Kausalverhältnisse nicht umgekehrt anzuordnen und so festzulegen wären, daß die zweideutige und faktisch ablehnende Haltung einiger westlicher Bischofskonferenzen den Einbruch der sexuellen Revolution in die Kirche gefördert und diese Teilkirchen seitdem in Fragen der Sexualität hat sprachlos werden lassen. So läßt sich auch die von dem Buche empfohlene differenziertere Sicht »anderer Formen gelebter Sexualität« (S. 89) seitens der Kirche als Einladung zu sexueller Freizügigkeit deuten.

Die dahinter stehende Auffassung vom Gewissen, die sich zwar verbal auf GS, 16 beruft, erbringt in Wahrheit eine Abkehr von der Lehre der Kirche; denn das Buch kennt nur die subjektive Dimension des Gewissens, nicht aber die objektive Wirklichkeit und Wahrheit, an der das Gewissensurteil Maß nehmen muß. (Hier entgeht dem Buch auch die Unangemessenheit der Rede vom »Gewissensentscheid« gegenüber dem korrekten Sprachgebrauch vom »Gewissensurteil«.) So tritt die Berufung auf den Gewissenspruch »im Angesicht Gottes« (S. 94; 101) zwar mit einem hochtheologischen Pathos auf, das sich aber sofort ethisch verflüchtigt, wenn diesem Gewissen der rechtmäßige Widerspruch gegen das von Gott gegebene Gesetz natürlicher, von der Kirche gehüteter und christlich überhöhter Sittlichkeit eingeräumt wird. Einer umsichtigen Darstellung dieser Zusammenhänge wäre auch das Faktum nicht entgangen, daß Kardinal Julius Döpfner gegen Ende seines Lebens die geläufige Auffassung über »*Humanae Vitae*« revidierte und die Richtigkeit der Entscheidung Pauls VI. anerkannte (vgl. Bischof Josef Stimpfle, *Im Dienst am Evangelium*. 25 Jahre bischöfliche Verkündigung und Weisung [hrsg. von G. Schmuttermayer], Donauwörth 1988, 215, Anm. 7).

In die Vorstellung von der Kirche als egalitärer Gemeinschaft menschlich-spürbarer und »für das Leben« (S. 63; 198) bestimmter (nicht aber gottbestimmter) Art kann natürlich auch die fordernde Lehre der Kirche von der Nichtzulassung wieder-verheirateter Geschiedener zu den Sakramenten nicht eingehen. Die Forderung nach Eröffnung von »Wegen der Barmherzigkeit« (S. 60) ist sich nicht mehr bewußt, daß (abgesehen von durchaus vorhandenen legitimen pastoralen Hilfen) die ganze sakramentale Ordnung der Kirche ein Werk der Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus darstellt. Ein neuerlicher Barmherzigkeitserweis Gottes oder der Kirche könnte nur gegen die Geltung der Sakramente und den Willen Gottes gerichtet sein. Die anderswo zu hörende Behauptung, daß mit dieser Zulassung die Unauflöslichkeit der Ehe nicht angetastet sei, kann nur als Ausdruck einer neuen »Katholizität des Als-Ob« gewertet werden.

Die Nichtbeachtung des natürlichen Sittengesetzes im ehelichen Leben führt auch zu einer Liberalisierung der Einstellung zum Weltbevölkerungsproblem. Hier wird der Kirche nichts Geringeres abgefordert als die Preisgabe der christlichen Glaubens- und Sittenlehre (S. 165). Dabei überrascht nun nicht mehr die auch hier angewandte Klischeevorstellung von der (unmoralischen) Verhütung als Allheilmittel, die von der

seriösen Forschung längst widerlegt ist. Wenn dann gefragt wird, ob die Kirche nicht Gefahr liefe, »in der weltweiten Debatte darüber nicht ernst genommen zu werden« (S. 165), so darf diese Frage doch wohl an das Buch zurückgegeben werden.

Wo der Weltauftrag der Kirche in bezug auf die Schöpfungsbelange verkannt wird, da kann es auch zur Mißdeutung des übernatürlich-heilshaften Auftrages der Kirche an der Menschheit kommen. Das geschieht tatsächlich dort, wo der Konvertitenunterricht an Juden und die Intention ihrer Bekehrung wegen des Verdachts der Proselytenmacherei in Frage gestellt werden, als wenn Jesus nicht gesagt hätte: »Ihr werdet meine Zeugen sein in *Jerusalem* und in *ganz Juda* und *Samarien* bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,8).

So wird denn auch folgerichtig das Neuheitsereignis des Christentums nivelliert und in einen »gemeinsamen Gottesbund« (S. 148f.) zurückgenommen. Dabei bleibt die gerade von der kritischen Exegese erkannte Einsicht unberücksichtigt, daß Israel eine Reihe von »Bünden« kannte und seine Geschichte nicht nur die Geltung des Bundesgedankens beweist, sondern als eine Geschichte von fortlaufenden Bundesbrüchen auch das Unzureichende des »ersten Bundes« (Hebr 9,1) dokumentiert, so daß die Vollendung in einem »besseren« (Hebr 8,6), »neuen« (Hebr 8,13) und »ewigen Bund« (Hebr 13,20) heilsgeschichtlich vorbereitet war. Der Versuch einer Mediatisierung des neuen Bundes in einen einzigen gemeinsamen Bund kommt einer Preisgabe des christlichen Selbstverständnisses gleich, die vom postmodernen Relativismus und Indifferentismus nicht weit abliegt.

Deshalb ist auch das begeisterte Eintreten des Buches für die Ökumene mit dem Ziel einer »Kanzel- und Altargemeinschaft« (S. 133) theologisch nicht eindeutig. Mit der Berufung auf einen Thesenvorschlag zweier Theologen von 1983 macht sich das Buch faktisch die Position zu eigen, nach der in keiner Teilkirche »ein Satz verworfen werden« darf, »der in der anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist«, wobei ein positives Bekenntnis zu dem »Dogma« der anderen Kirche nicht verpflichtend gefordert ist. D.h. der Katholik dürfte z.B. die lutherischen Lehren von der Nichtexistenz eines besonderen Priestertums oder von der eucharistischen Gegenwart Christi allein bei der Abendmahlshandlung nicht verwerfen und als falsch erklären, müßte ihnen aber auch nicht positiv zustimmen. Wie könnte er aber an dem eigenen Dogma vom besonderen Priestertum oder von der Permanenz der realen Gegenwart Christi gläubig festhalten, wenn er das Gegenteil nicht für unwahr halten dürfte? Es ist offensichtlich, daß es nach einem solchen Einigungsmodell auf Wahrheit und Falschheit nicht mehr ankommt. Der angeführte Grundsatz wirkt besonders auflösend, wenn er auf ethische Fragen übertragen wird, weil hier die Auffassungen der Konfessionen in vielen lebenswichtigen Bereichen besonders deutlich auseinandergehen.

Die Nichtbeachtung der Wahrheitsfrage aber ist insgesamt ein Prägemaß dieses Buches. Es geht ihm in dem sich selbst zuerkannten Reformauftrag nicht um eine Erneuerung der Kirche nach Maßgabe ihres unveränderlichen Wesens und ihrer bleibenden Wahrheit, sondern um Änderung, Fortschritt, Erneuerung, die in Wirklichkeit einer Angleichung an die säkularisierte Gesellschaft nahekommmt. Es ist auch schwer verständlich, wie eine wahre Reform der Kirche gelingen könnte unter beständigem Angehen gegen die glaubensverbindliche Tradition, gegen das lebendige Lehramt

wie gegen den Papst und damit gegen die Kirche selbst. Aus solchen Voraussetzungen kann keine wahre Erneuerung der Kirche entspringen, sondern nur eine weitere Verschlimmbesserung ihres Zustandes resultieren, wie sie seit dem Konzil vielfach betrieben wird. Die verbale Versicherung des Buches, »es ginge [ihm] nicht um eine mutwillige Veränderung der Kirche oder gar um ihre Zerstörung« (S. 47) wird man als Ausdruck der guten Absicht nicht anzweifeln. Aber in ideellen Auseinandersetzungen geht es nicht um subjektive Intentionen und Absichten, sondern um das objektive Gewicht von geistigen Fakten und Kräften, d. h. um Wahrheit und Irrtum.

Daß dem Buch auch das gewisse katholische »sentire cum ecclesia« abgeht, zeigt sich an solchen Nebenbemerkungen wie an dem Vergleich der Kirche mit den Sekten (wegen »autoritärer Führungsstruktur, Fanatisierung, Fundamentalismus in ihren eigenen Reihen«: S. 116f.), an der kritischen Aussage über das Ansteigen der Marienfrömmigkeit (S. 128), an der (jede Diskretion vermissen lassenden) Erwähnung der Vielzahl der Heiligsprechungen des regierenden Papstes (S. 129), an der Aversion gegen den »supranaturalistisch begründeten Zölibat« (S. 177) wie an der nach der endgültigen Entscheidung von »Ordinatio Sacerdotalis« erhobenen Forderung nach einem »Überdenken der lehramtlichen Aussagen über die Weihe der Frau« (S. 200).

Merkwürdigerweise vertritt das Buch trotz seines unablässigen Konfrontationskurses gegen die »Traditionisten« auch die Meinung, daß sich die (von ihm laufend getätigte) Polarisierung in der Kirche auflösen und einer »versöhnten Verschiedenheit« weichen müsse (S. 203). Dabei reicht die Anerkennung des Dissenses in der Kirche bis zu der Feststellung, daß die heutige Lage »wie eine Kirchenspaltung« erscheint (S. 197) und daß die Gegnerschaft der innerkirchlichen Gruppen stärker ausgeprägt ist als ihr »Nahverhältnis zu einer anderen Kirche« (S. 127, an welche Feststellung man folgerichtig die Frage knüpfen dürfte, welches »Nahverhältnis« diesem Buch zu eigen ist).

Um so verwunderlicher nimmt sich danach die Forderung aus, daß »die verschiedenen Gruppen und Denkrichtungen« sich »in ihrer Andersartigkeit annehmen« und »voneinander lernen sollen« (S. 204). Das wirkt einigermaßen unvermittelt nach den Invektiven gegen die »Konservativen« und »Fundamentalisten«. Aber es ist mit einer dem relativistischen Standpunkt des Buches entsprechenden Bedingung versehen: Die Streitenden dürfen einander nicht »den rechten Glauben absprechen« (S. 204), was wiederum ein deutliches Abrücken von der Wahrheitsfrage darstellt.

So bietet das Buch in seiner sichtbaren Verengung auf einen subjektiv-kritischen Reformaspekt wie in dem fehlenden geistesgeschichtlichen Blick für die wirkliche Lage des Christentums in einer sich immer mehr säkularisierenden und immanentisierenden Welt keine gültigen Richtpunkte für eine legitime Vergegenwärtigung der Kirche in dieser Zeit. Ein sich selbst überschlagender Reformkurs, der eine einmal erreichte Reform wegen des Zwangs zu dauerndem Fortschritt gar nicht ernst nehmen kann, schafft nur immer neue Verlegenheiten für die sich anpassende und keinen Widerstand leistende Kirche. Darum geht denn auch das Buch über das Reformanliegen, das der Hl. Vater in seinem Programm zur Neuevangelisierung entwickelt, achtlos hinweg. Es erweist sich im Grunde als Symptom jener Krankheit, die es zu heilen vorgibt.

Biographica in der Korrespondenz Hans Urs von Balthasars mit dem Philosophen Alois Dempf

Von *Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

Die Bayerische Staatsbibliothek München verwahrt den schriftlichen Nachlass des Philosophen Alois Dempf (Signatur: Ana 494). Darunter befindet sich eine Mappe mit Briefen und Karten von Hans Urs von Balthasar an den Philosophen. Dieser Mappe gilt unser Forschungsinteresse.

1. Vorbemerkungen

a) Kurzbeschreibung der Quelle

Die Mappe enthält 31 Schriftstücke, von denen 30 an Alois Dempf und eine Briefkarte vom 28. 11. [1958] an dessen Frau Maria Theresia († 1971) adressiert sind. Bei den 30 an Dempf gerichteten Schreiben handelt es sich um zwei Briefe; der Rest sind Briefkarten, Ansichtskarten mit Landschafts- bzw. Kunstmotiven oder schlichte Postkarten. Neun Schriftstücke sind maschinegetippt, die übrigen von Hand geschrieben. Eine Beobachtung, die man bei jeder Korrespondenz Balthasars machen kann, bestätigt sich auch im vorliegenden Fall: Seine brieflichen Mitteilungen sind oft nur unzureichend datiert, meistens ohne Jahresangabe. Um zu einer chronologischen Anordnung der Dokumente zu gelangen, muss also zunächst versucht werden, die fehlende Datierung aus dem Inhalt oder mit vergleichenden Kriterien, so weit möglich, zu erschließen. Nachdem die Datierungsprobleme im Wesentlichen gelöst werden konnten, erkennt man einen zeitlichen Bogen, der sich vom 12. April [1954] bis zum 4. Februar 1973, also fast über zwei Jahrzehnte hin erstreckt. Auf die einzelnen Jahre verteilt ergibt sich folgende Statistik: 1954 sechs briefliche Mitteilungen, 1955 eine, 1956 drei, 1957 (?) eine, 1959 fünf, 1960 eine, 1961 eine, 1962 fünf, 1968 eine, 1969 eine, 1971 zwei und 1973 eine. Bei zwei Karten bin ich mir in der Datierung noch unsicher¹.

Was in der Münchener Nachlassmappe vorliegt, sind ausschließlich Schriftstücke Balthasars. Ob sich die Gegenbriefe Dempfs erhalten haben und eventuell im Bal-

¹ Chronologische Anordnung der in der Nachlassmappe vorhandenen Schriftstücke: 12. 4. [1954]; 25. 5. [1954]; o.D. [Sommer 1954] aus Spanien; o.D. [Herbst 1954] aus Bad Ragaz; 19. 10. [1954]; 28. 10. [1954]; 9. 2. 1955; 5. 5. 1956; 23. 6. 1956; 29. 8. [1956]; 6. 6. [1957?]; 31. 1. [1959]; 5. 2. [1959]; Poststempel: 23. 4. 1959 aus Castiglione; 7. 7. 1959 aus Montana-Vermala; 29. 7. 1959 aus Montana-Vermala; Poststempel: 6. 4. 1960; 15. 5. [1961]; 5. 2. 1962; 9. 2. 1962; 9. 2. 1962; o.D. [Frühjahr 1962]; 28. 6. [1962]; 10. 1. [1968]; 4. 10. [1969]; 4. 1. 1971; 29. 1. 1971; 4. 2. 1973. Hinzu kommen zwei Karten: o.D.; 12. 12. [?].

thasar-Archiv zum Vorschein kommen werden, entzieht sich meiner Kenntnis. Der Briefnachlass des Theologen muss erst noch erfasst werden.

b) Forschungsabsicht

Da die vollständige Korrespondenz nicht vorliegt, versteht sich von selbst, dass keine Briefedition beabsichtigt wird. Das Forschungsinteresse gilt ausschließlich der Frage, welche neuen Erkenntnisse bezogen auf das Leben und Werk Hans Urs von Balthasars aus den Mitteilungen an Alois Dempf zu gewinnen sind. Nicht der Adressat, sondern der Absender steht also im Vordergrund des Interesses². Aber im Spiegel der Persönlichkeit des (geistig wie charakterlich) hochkarätigen Adressaten dürfen wir neue Einsichten im Blick auf den Absender erwarten, dessen Biographie auf weiten Strecken einer »terra incognita« gleicht. Die Untersuchung und Auswertung dieser relativ schmalen und gut überschaubaren Korrespondenz soll uns ermöglichen, auf der Lebenskarte des Basler Theologen wieder einige Punkte einzutragen.

c) Kurzer Blick auf die Korrespondenten

Über den Lebensweg von Alois Dempf (* 2. Januar 1891 Altomünster, † 11. November 1982 Eggstätt) kann man sich ausreichend informieren³. Anders als bei Balthasar (1905–1988), dessen Werk weltweit rezipiert wird, so dass die Sekundärliteratur kaum mehr überblickt werden kann, stellt man bei Dempf selbst im deutschsprachigen Raum geradezu ein allmähliches Vergessen seiner Werke fest⁴. Wer sich aber in seine Bücher einliest, wird sofort seine stupende Gelehrsamkeit wahrnehmen und seine Fähigkeit erkennen, die Kraftlinien der Geistes- und Kulturgeschichte souverän zu profilieren und in typisierenden Überblicken zu komprimieren. Er ist ein uni-

² Vielleicht ist für den Leser der Hinweis nützlich, dass ich zwar Balthasar persönlich gekannt habe, aber dem Philosophen Dempf nie begegnet bin.

³ Siehe die autobiographische Selbstdarstellung in: L. J. Pongratz (Hrsg.), Philosophie in Selbstdarstellungen Bd. 1, Hamburg 1973, 37–79. Die Tochter Felicitas Hagen-Dempf hat ihrem Vater ein schönes Porträt gewidmet: Alois Dempf – ein Lebensbild, in: V. Berning/H. Maier (Hrsg.), Alois Dempf 1891–1982. Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus, Weißenhorn 1992, 7–24. In der Festschrift zum 70. Geburtstag hat sein Schüler Wolfgang Marcus ein dichtes Werkporträt veröffentlicht: Antlitz im Werk. Versuch einer Würdigung des Gesamtwerks von Alois Dempf, in: Philosophisches Jahrbuch 68 (1960) 23–36. Der Nachfolger auf dem Münchener Lehrstuhl hat in seiner Autobiographie gleichfalls über ihn geschrieben: M. Müller, Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hrsg. v. W. Vossenkuhl, Berlin 1994, 244–249.

⁴ Ein aus Anlass des 100. Geburtstags vom »Institut für Philosophie« der Universität München am 15. Januar 1991 veranstaltetes Symposium versuchte, dem Vergessen entgegenzuwirken. Das Symposium gab den Anstoß zu einem Gedenkband: V. Berning/H. Maier (Hrsg.), Alois Dempf 1891–1982. Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus, Weißenhorn 1992 (mit Beiträgen von F. Hagen-Dempf, V. Berning, L. Schmutge, F. Mordstein); im Folgenden zitiert unter dem Sigel »Gedenkband«. Weitere Literatur bei S. Battisti, Alois Dempf (1891–1982), in: E. Coreth (u.a. Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts Bd. 3, Graz 1990, 226–232; LThK³ III (1995) 89 (H. Maier).

versaler Philosoph, bei dem – wenigstens der Werkgestalt nach zu schließen – der Historiker leicht vor dem Systematiker rangiert, und ein christlicher Humanist. »Mea doctrina non est mea, sondern der Versuch die perenne Wahrheit zu erreichen«, bekennt seine Selbstdarstellung⁵. Das mäßige Fortleben seiner Werke liegt nicht an ihrer mangelnden Qualität und Aktualität, sondern an den fehlenden Voraussetzungen einer studierenden Generation, der durch eine weithin defizitäre humanistische Bildung der Zugang zu seiner Philosophie erschwert wird⁶.

Der Altersunterschied zwischen Dempf und Balthasar betrug 14 Jahre. Als die beiden sich im Jahr 1954 näher kennen gelernt haben (was nicht ausschließen soll, dass sie schon früher voneinander wussten, wie eine Bemerkung im Brief vom 7. Juli 1959 nahe legt), stand der ältere Dempf im Zenit seiner Lehrtätigkeit an der Universität München, wo er von 1948 bis zur Emeritierung 1959 als Ordinarius der Philosophie wirkte. Balthasar dagegen war damals nicht nur mit dem Stigma eines Ex-Jesuiten behaftet, sondern er hatte immer noch keinen Bischof, der ihn in seinen Klerus inkardiniert hätte. Erst am 2. Februar 1956 machte der Bischof von Chur diesem irregulären Zustand ein Ende. Während Dempf mit dem Professorengehalt gut situiert war, musste Balthasar sich seinen Lebensunterhalt durch Schriftstellerei und Vortragstätigkeit mühsam verdienen⁷. Eine solche Vortragsreise war auch der Anlass, dass beide sich begegnet sind.

Vom 28. bis 31. März 1954 weilte Balthasar in München. Der mit ihm gut bekannte Direktor des Kösel Verlags Heinrich Wild (1909–1975) hatte ihm beim »Religiösen Bildungswerk«⁸ einen Vortrag vermittelt. So hielt er am Donnerstag, den 29. März, an der Universität seinen Vortrag »Georges Bernanos als geistige Gestalt«. Die Wahl des Themas ist plausibel, denn im selben Jahr wird im Verlag Hegner seine Bernanos-Monographie erscheinen⁹. Ob Dempf den Vortrag gehört hat, geht aus den Quellen nicht hervor, aber sicher ist, dass Balthasar während seines Aufenthalts den Philosophen besucht hat, der im Stadtteil Bogenhausen in der Felix-Dahn-Straße ein Haus besaß. Auf diesen Besuch nimmt das erste Schreiben der Korrespondenz Bezug, die wir nun auswerten wollen.

⁵ L. J. Pongratz (Hrsg.), Philosophie in Selbstdarstellungen Bd. 1, Hamburg 1973, 78.

⁶ Dem Urteil von Vincent Berning ist zuzustimmen, wenn er sagt: »Ich halte jedenfalls Alois Dempf für einen bedeutenden Denker, einen überragenden Gelehrten, einen einzigartigen Charakter. Sein philosophisches Œuvre verdient – wegen der großen Fruchtbarkeit seiner über die Vergangenheit und Gegenwart tief und weit hinaus weisenden Perspektiven – in seiner Gesamtheit rezipiert und verarbeitet zu werden« (Gedenkband, 120).

⁷ Nach der Rückkehr vom Vortrag beim »Religiösen Bildungswerk München«, von dem gleich die Rede sein wird, schreibt Balthasar am 12.4.1954 an Heinrich Wild: »Ich komme sehr gern wieder einmal nach München – komme eigentlich immer gern dorthin. Es ist bloß immer ein finanzielles Problem, da die Reise teuer ist, und mit dem Aufenthalt in München eigentlich kaum mehr was herauszuschaut.« Das Original des Briefes befindet sich im Kösel-Archiv bei der Universitätsbibliothek Eichstätt.

⁸ Über das »Religiöse Bildungswerk München« informiert Berthold Gerner: Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie, Bd. 2 Referent am Vortragspult, München 2000, 31–68.

⁹ H. U. v. Balthasar, Bernanos, Köln/Olten 1954. NB. In der Korrespondenz mit Heinrich Wild ist das Vortragsthema in der zitierten Weise formuliert, im Programm des »Religiösen Bildungswerkes München« wird der Vortrag mit dem Titel »Georges Bernanos und die Kirche« angekündigt.

2. Auswertung der Korrespondenz

Schon der erste Abschnitt des Briefes wirft ein Licht auf die anfängliche Positionierung innerhalb der Beziehung. Indem Balthasar, sicher im »stylus reverentiae«, von Faust und dessen Famulus Wagner spricht, stellt er sich in die Rolle des Schülers.

Verehrter, lieber Herr Professor, lassen Sie mich Ihnen nochmals herzlich danken für die so liebe und freundliche Stunde, die Sie mir neulich bereitet haben. Lebte ich nicht so weit von München weg, so wollte ich Sie öfters heimsuchen, denn die Fäuste sterben ja doch aus und es bleiben nur noch die Wagners übrig, und so möchte ich, als eingefleischter Wagner, gerne noch »was profitieren«. [...]

Diese erste Begegnung muss so herzlich verlaufen sein, dass bereits vom zweiten Schreiben (25. Mai [1954]) an der Ton familiärer wird und die Anrede nun schlicht »Lieber Herr Dempf« lautet. Nachdem Dempf in der Osterwoche 1955 einen Kurs für die »Studentische Schulungsgemeinschaft« gehalten hat, tritt an die Stelle des Sie das freundschaftliche Du. Nun lautet die Anrede nur noch »Lieber Freund« (einmal am 5. Mai 1956 »Dear friend«) und auf der letzten Mitteilung vom 4. Februar 1973 »Lieber Alois«. Sehr schnell hatte sich also die durch die Altersdifferenz insinuierte Lehrer-Schüler-Beziehung in das Verhältnis gegenseitiger Freundschaft gewandelt. Eine Atmosphäre großer Herzlichkeit, offenen Vertrauens und warmer Hochschätzung durchzieht den ganzen Briefwechsel.

Da die inhaltliche Auswertung im Mittelpunkt des Interesses steht, verzichte ich auf eine chronologische Darstellung, sondern fasse thematische Schwerpunkte zusammen. Zwei solcher Schwerpunkte werden bereits im ersten Brief erwähnt. Sie waren offensichtlich Gegenstand der Unterredung in Dempfs Wohnung, nämlich eine Einladung zu einem Kurs für die »Schulungsgemeinschaft« und zum Publizieren im Johannesverlag.

a) Zusammenarbeit im Dienst der »Studentischen Schulungsgemeinschaft« (SG) und der »Akademischen Arbeitsgemeinschaft« (AAG)

Nachdem Balthasar am Beginn des Jahres 1940 seine Stelle als Studentenseelsorger an der Universität Basel angetreten hatte, weitete er bereits im folgenden Jahr 1941 seinen Wirkungsradius über Basel hinaus und gründete zusammen mit dem jüngeren Luzerner Landsmann Robert Rast (1920–1946) die »Studentische Schulungsgemeinschaft«, in der er eine Elite von Studenten aller Schweizer Universitäten um sich versammelt hat. Zu den Kursen holte er prominente Fachvertreter, oft aber referierte er selbst¹⁰. Im Postskriptum zum Brief vom 12. April [1954] erinnert er Dempf an seine Zusage:

¹⁰ Es gehört zu den dringenden Desideraten der Balthasar-Forschung, dass die vorhandenen Materialien der SG und AAG archiviert und bearbeitet werden, so dass dieser Sektor von Balthasars Wirken der Forschung zugänglich gemacht wird. Eine erste Information bietet der Artikel von Ruedi Keel: »SG« und »AAG«: Chiffren eines Aufbruchs, in: *Civitas* 53 (1998) 65–71; ders., 60 Jahre Schulungsgemeinschaft und Akademische Arbeitsgemeinschaft, in: *IKaZ* 31 (2002) 165–171. Siehe auch W. Gut, Verantwortung in Staat und Gesellschaft, in: A. M. Haas (Hrsg.), *Vermittlung als Auftrag*, Freiburg 1995, 27–51 (passim).

PS. Ich habe in der »Schulungsgemeinschaft« Ihre grundsätzliche Zusage, einen ihrer Kurse zu leiten, bereits verkündet und damit ein Freudengeheul ausgelöst. Bitte behalten Sie diese gute Absicht lebendig im Herzen – bis ich, oder die Studenten selber, mit der konkreten Bitte wieder zu Ihnen kommen. Wirklich: es lohnt sich und macht viel Freude.

Im Herbst desselben Jahres sind die Planungen so weit gediehen, dass Balthasar am 19. Oktober [1954] seine Bitte an Dempf konkretisieren kann.

Aber ich muss nun zu meinem jetzigen Anliegen kommen. Es betrifft die Gemeinschaft von Studenten, die sich in den Ferien um Philosophie und Theologie bemühen. Erst vorgestern noch tagten wir am Luzernersee, und ich war mit dem ganzen doch recht zufrieden. Ich habe den Burschen Ihre Zusage für einen der nächsten Kurse erzählt, die Begeisterung war hell, die Erwartung ist groß. Da es – wegen der militärischen Dinge vor allem – schwierig ist, einen Termin zu finden, der den meisten passt, kann ich Ihnen leider nur *einen* Vorschlag unterbreiten, für den nächsten Kurs, und das ist die Osterwoche 1955 (von Ostern bis Weißen Sonntag, eventuell 2 Tage länger). *Bitte* sagen Sie nicht Nein. Es würde mich nicht bloß in die ärgste Verlegenheit stürzen, sondern es würde auch das verhindern, was wir alle so gerne möchten: Sie über das im Kurszyklus jetzt fällige Thema sprechen hören: Ethik und Soziologie. Ich habe weit und breit niemanden, der das nur halb so machen könnte wie Sie. Also wirklich: bitte helfen Sie mir, es lohnt sich unbedingt, Sie werden sehen, und es wird Sie, glaub ich, freuen. Es geht um 2 Vorträge am Vormittag, ein Seminar (Textlesung oder Kolloquium) am Nachmittag von 4–6. Im Übrigen ist Zeit zum Lesen und Diskutieren. Ich denke, wir gehen wieder an den Vierwaldstättersee, an eine ruhige, autolose Ecke, vermutlich nach Kehrsiten, wo ein sehr komfortables Hotel, einfach, aber gut, auf uns wartet.

Dieser Passus ermöglicht uns eine Vorstellung, wie die Kurse vom zeitlichen Ablauf her strukturiert waren. Über das inhaltliche Profil gibt die Briefkarte vom 9. Februar 1955 Auskunft, wo Balthasar dem zukünftigen Referenten klare Vorschläge unterbreitet.

Für Ihren – mit Freude erwarteten Kurs: Ich glaube, es wäre sogar von Vorteil, einen kurzen Aufriss der Phil. im Ganzen zu geben, aber bitte nicht mehr als zwei Tage, um dann auf die praktische Philosophie näher einzugehen (da Maxel Müller letztes Jahr schon reichlich theoretische Metaphysik vor den Leutchen getrieben hat)¹¹, wobei Fragen der »Selbstkritik der Phil.«¹² und der Weltanschauungsdiagnostik sehr interessieren dürften. Neben der Ethik und der Gemeinschaftslehre wird es gut sein, den systematischen Ort der Geschichtsphil. kurz anzugeben, (obwohl ich auch da nicht zu ausführlich zu werden bäte, da wir von Bernhart – allerdings recht verschieden, und auch das ist schon einige Zeit her – darüber belehrt worden sind)¹³. Die praktischen Dinge, d.h. vor allem was für Texte man hektographieren soll für Lesung im Seminar, teilen Sie am besten gleich Dr. Göpfert mit. Wenn ich einen Vorschlag

¹¹ Im Herbst 1953 hat Balthasar zusammen mit Professor Max Müller einen zweiwöchigen Kurs für die »Schulungsgemeinschaft« in Lungern am Brüningpass durchgeführt. Korrekt müsste es also heißen: vorletztes Jahr.

¹² Anspielung auf ein Werk von Alois Dempf, das er während der Jahre seiner von den Nationalsozialisten verfürgten Zwangspause verfasst hat: Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss, Herder: Wien 1947.

¹³ Beim Pfingsttridium der SG/AAG vom 12. bis 14. Mai 1951 auf Rigi-Klösterli hatte Joseph Bernhart über Geschichtsphilosophie referiert; vgl. M. Lochbrunner, Joseph Bernhart und Hans Urs von Balthasar. Die Begegnungen zwischen zwei Universalgelehrten, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistums-geschichte 35 (2001) 200–225, bes. 214–218.

machen darf: vielleicht je einen charakteristischen Text aus Aristoteles, Augustin, Thomas, Kant und – Dempf. Oder, was natürlich auch geht, eine etwas systematischere Lesung von Augustin – oder Thomastexten. (Vgl. den neuen Siewerth mit den Freiheitstexten von Thomas.)¹⁴ Das Auswahlbüchlein von Mausbach ist zu einseitig¹⁵. Wenn Sie andere Pläne haben, so bitte frei zu disponieren. [...]

Dempf hat dann in der Osterwoche 1955 (der Ostersonntag fiel auf den 10. April) den Kurs in Kehrsiten gehalten¹⁶. Ein Echo auf diese Veranstaltung vernimmt man noch im folgenden Jahr auf einer Briefkarte vom 5. Mai 1956. Da der Theologe den Philosophen nun duzt, liegt die Vermutung nahe, dass sie sich während des Kurses in Kehrsiten das Du angeboten haben.

Kehrsiten war auch heuer ganz reizend, die Leute noch zahlreicher, dazu wurde viel musiziert ›aus eigenem Boden‹, sogar meine alten Finger glitten über die Tasten. Ich hab den Leuten eine schöne Synthese von Welt- und Heilsgeschichte als die einzig wahre und schöne Apologetik gegeben, und ich habe die Bultmannschen Reduktionen des Klaviers auf einen einzigen Ton ihnen recht ausgetrieben. Gut, wenn man einmal den Dempf gehört und davon eine Lunge voll genommen hat. Dein Geist vibrierte so recht im alten Saal und einer las am Abend Stilblüten vom Dempfkurs vor, was die Stimmung entschieden hob.

Noch einmal ergeht die Bitte an Dempf, einen Kurs zu übernehmen. Der Philosoph hat gerade die Altersgrenze der Emeritierung erreicht und will zu einer lang ersehnten Reise in den Osten aufbrechen. Um so eindringlicher muss Balthasar den Freund zu gewinnen versuchen. Nachdem andere in Aussicht genommene Referenten abgesagt hatten, drängte die Zeit. Am 31. Januar [1959] schreibt er nach München.

Für die Osterwoche ist, nach 4jährigem Turnus, wieder der Ethik-Kurs der »Schulungsgemeinschaft« fällig. Wenn's nur ein paar wenige Tage wären (Ostermontag abend solls anfangen, am Samstag beginnt der 2. Teil, den ein Professor aus St. Gallen halten kann, die polit. Ethik), also wären es 4 Tage, auch 3 wären schon schön, ich könnte die Lücken stopfen. Wir wollen einen neuen, schönen und warmen Ort ausfindig machen (vielleicht Tessin, was nur über Ostern schwierig ist, vielleicht Hertenstein, Weggis ...) und ich wäre um ein besseres, Dich befriedigendes Honorar besorgt. Die jungen Leute, wenn man sie fragt, welcher Kurs der beste war und wovon am meisten geblieben ist, nennen immer den *Deinen*. Ich würde es wohl verstehen, dass Du, endlich vom Betrieb frei, nach Kleinasien oder weißwohin segeln würdest (...), aber vielleicht könntest Du doch auf dem Weg diese Haltestelle Luzern bzw. Lugano einschalten? Ich möchte *hoffen*, es käme zustande, umso mehr als ich Dein warmes, akademisches Herz kenne, und auch Deine wahrhaft *akademische* Ethik! Die magere Reihe der möglichen Referenten hab' ich abgeschritten, bin eigens zu Welte gefahren, Alf. Auer

¹⁴ Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von Gustav Siewerth, Düsseldorf 1954; vgl. M. Lochbrunner, Gustav Siewerth im Spiegel von Hans Urs von Balthasar, in: R. Bäumer (u.a. Hrsg.), Im Ringen um die Wahrheit (FS Alma von Stockhausen), Weilheim 1997, 257–272.

¹⁵ Balthasar dürfte hier an das Bändchen des Münsteraner Moraltheologen Joseph Mausbach (1861–1931) denken: Ausgewählte Texte zur Allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin, Münster 1905, ²1920.

¹⁶ Im »Gedenkband« findet man zwischen S. 192 und S. 193 ein Foto (Abbildung Nr. 26), das Dempf und Balthasar (mit einer Zigarette zwischen den Fingern) auf einer Rastbank sitzend unter einem Nadelbaum zeigt. Das Foto dürfte bei einem Spaziergang während des Kurses in Kehrsiten aufgenommen worden sein.

und Pieper haben wie er kaltblütig abgesagt usf.¹⁷ Lieber Freund, optime meritis und emeritus, könntest Du's nicht noch einmal tun?

Dempf hat dem Drängen nachgegeben und vom 30. März bis 4. April 1959 den Kurs in Hertenstein bei Luzern gehalten. Danach muss er seine Reise angetreten haben, denn der schriftliche Dankesgruß – Balthasar selbst weilt zu dieser Zeit in Castiglioncello (südlich von Livorno), wo er seine Übertragung von Claudels »Seidenem Schuh« für die 9. Auflage nochmals überarbeitet – ist an eine Adresse bei Athen gerichtet.

Lieber Freund, [...] Die Leute waren von Dir toll begeistert. Philosophieren kann *mehr* sein als Predigen, u[nter]. Umständen, und diese waren da. Danke. Gute Fahrten und Entdeckungen!

Mit dem Dank schließt das Kapitel der Zusammenarbeit im Dienst der SG/AAG. Einen noch größeren Raum im Konvolut der Korrespondenz beansprucht der Gedankenaustausch, der den Veröffentlichungen des Philosophen gilt.

b) Pläne des Verlegers

Als engagierter Verleger war Balthasar beständig auf der Suche nach guten Manuskripten. Seine Autoren rekrutierte er vornehmlich aus dem weiten Kreis seiner Freunde und Bekannten¹⁸. So kann es nicht verwundern, dass auch Dempf als Autor des Johannesverlags gewonnen werden soll. Bereits im ersten Brief vom 12. April [1954] werden verschiedene Möglichkeiten erörtert.

Aber ich kann nicht länger ohne einen »Dempf« in meiner Sammlung bleiben. Sehen Sie sich die Titel und Leute an, und gestehen Sie, dass es eine anregende Gesellschaft ist, in die ich Sie gern einlade. Ich wagte es bisher bloß nicht, weil ich Ihre Arbeitslast ahne. Aber seit ich diesen tollen Überblick über die Zeitdeutungen las, den Ihnen niemand heute nachmacht, muss ich's eben doch wagen¹⁹. Am liebsten hätte ich von Ihnen etwas – es kann in Artikeln zum Teil oder ganz schon erschienen sein –, was Ihre Grundgedanken über Philosophie und Geschichte in einer für weitere Kreise einigermaßen verständlichen Form zeigt. Ob Sie so etwas haben, weiß ich nicht. An zweiter Stelle – wenn das erste nicht vorhanden – könnten Einzelbilder organisch zusammengefasst werden, so der ausgezeichnete »Dacqué«, von dem wir sprachen, und der durch andere Denker der Natur zu ergänzen wäre. An dritter Stelle erwog ich auch den Abdruck der »Übersicht«²⁰ aus dem phil. Jahrbuch. Sie könnte Ordnung in

¹⁷ Bernhard Welte (1906–1983) lehrte an der Universität Freiburg Christliche Religionsphilosophie, Alfons Auer (geb. 1915) in Würzburg (ab 1966 bis 1982 in Tübingen) Moraltheologie und Josef Pieper (1904–1997) seit 1950 in Münster Philosophische Anthropologie.

¹⁸ Siehe M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942–1967), Würzburg 2002; im Folgenden zitiert mit dem Kurztitel: Fünf Studien. Mit diesen Studien habe ich begonnen, das weite Beziehungsnetz Balthasars zu erforschen.

¹⁹ Balthasar bezieht sich hier auf den Aufsatz von Dempf »Übersicht der gegenwärtigen Zeitdeutungen«, in: Philosophisches Jahrbuch 62 (1953) 1–45. In dem Aufsatz hatte der Philosoph mit ein paar Sätzen Balthasars Barth-Monographie kritisiert; siehe unten bei Anm. 40.

²⁰ Siehe Anm. 19.

vielen jungen Köpfen schaffen helfen. (Und die Reihe wendet sich ja vorzüglich an Studenten). Vielleicht würden Sie sie dann noch ein bisschen überarbeiten, das Allzugesdrängte ein bisschen lockern (...) und u. U. noch dies oder jenes hinzufügen. Doch möchte ich einstweilen lieber noch auf dem ersten Vorschlag beharren.

Dempff muss sofort auf das Angebot eingegangen sein, denn bereits am 25. Mai [1954] kann der Verleger das erhaltene Manuskript dem Autor nochmals zur Durchsicht zurückschicken.

Lieber Herr Dempff, endlich kam ich dazu die drei gar nicht so leichten Dinger im Zusammenhang zu lesen. Das Bändchen wird gut. Dazu sind noch ein paar ganz kleine Dinge nötig. [...] Ich schicke Ihnen das MS nochmals zu, aber *beschwöre* Sie, es mir innerhalb von acht Tagen zu retournieren, da ich vor meiner Spanienreise im Juli alles unter Dach bringen muss. Die drei Stücke geben einen großen Zusammenklang, einen in unserer Zeit so ungewohnten und so wichtigen, dass ich mich auf diese Texte besonders freue.

Während der großen Spanienreise schickt der Theologe dem Freund eine Ansichtskarte [ohne Datum].

Lieber Herr Dempff, aus dem Spanien, das ich mit 50 erstmals entdeckte und ohne das Europa unverständlich bleibt, einen Gruß²¹. Santiago war wohl das Schönste mit Ausgriffen nach Peru und Indien, und zurück nach Wien und Rom: ein Dom in der Mitte am letzten Rand des Kontinents. Auf Wiedersehen in der Schweiz!

Dieses geplante Wiedersehen kam aber nicht zustande. Treffpunkt sollte der Schelling-Kongress in Bad Ragaz sein. Balthasar machte sich im Herbst 1954 eigens auf den Weg in den bekannten Kurort, aber Dempff hatte seine Teilnahme abgesagt. Auf einer undatierten Ansichtskarte von der Taminaschlucht bei Bad Ragaz lässt er seiner Enttäuschung und seinem Ärger freien Lauf und macht sich zugleich über den Hauptreferenten Karl Jaspers lustig, der gleichfalls aus Basel angereist kam.

Lieber Herr Dempff, dass sie ein SCHEUSAL sind, brauche ich Ihnen gewiss nicht eigens zu sagen; ich bin *wegen Ihnen* hierher gefahren, wo sich alle Fossilien Europas versammelt finden – eine muntere und selten vollständige Gespenster-Gesellschaft – und nun sind Sie nicht hier. So hat sich halt Jasperle Kasperle zum Dirigenten aufgeschwungen und lässt den ollen Schelling an seinem Seil herunter²².

²¹ Am 12. August des folgenden Jahres 1955 wird Balthasar den 50. Geburtstag begehen. Da er in seiner Monographie über Reinhold Schneider dem Spanienbild des Dichters ein Kapitel gewidmet hat, wird die Annahme nicht fehlgehen, dass er auch mit den Augen des Dichters dieses Land erlebt hat; vgl. H. U. v. Balthasar, Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk, Köln/Olten 1953, 46–68 (»Spanien: Die Form«).

²² Beim Kongress gedachte man des 100. Todestages von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854), der am 20. August 1854 in Bad Ragaz verstorben war. Karl Jaspers (1883–1969), einer der bedeutenden Vertreter der Existenzphilosophie, lehrte seit 1948 an der Universität Basel. 1955 veröffentlichte er eine große Schelling-Monographie: Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955. Im Werk Balthasars, aber auch in seiner Korrespondenz begegnen andere Zeugnisse, die seine kritische Distanz zur Jasperschen Philosophie belegen, aber zugleich die hier zitierte lockere Briefstelle dem Genus der Karikatur zuweisen. Im Übrigen hat Prof. N. Lobkowicz, der als Student an dem Kongress teilgenommen hat, in einem Gespräch vom 17. Juli 2002 den von Balthasar hier geschilderten Gesamteindruck bestätigt.

Erst im folgenden Jahr 1955 ist im Briefwechsel wieder von der Publikation Dempfs die Rede. Am 9. Februar 1955 meldet der Verleger nach München: »Die ›Weltidee‹ ist im Druck!« So lautet der Titel des Bändchens, das im selben Jahr in der Reihe »Christ heute« des Johannesverlags erscheinen wird²³. Es enthält drei naturphilosophische Aufsätze: »Der Mensch als Urform. Über Edgar Dacqué; Der Sinn des Lebendigen. Über Jakob von Uexküll; Die Weltidee. Der Mensch im Kosmos«. Nachdem das Opusculum erschienen war, fasste Balthasar die Veröffentlichung eines umfangreicheren Werkes ins Auge. Dazu bietet sich die neue Sammlung des Johannesverlags mit dem Reihentitel »Horizonte« an. Deshalb wendet er sich am 29. August [1956] an den Philosophen und schildert ihm seine Pläne.

Gedacht ist an eine Art Forum für alles, was christlichen Geist heute vorstellt, was den berechtigten Anspruch erhebt, einen Beitrag zur geistigen, nicht ›organisatorischen‹ Bewältigung liefern zu können. Hier möchte ich Bände von mindestens 200 Seiten vorlegen, und dann auch soviel dafür verlangen als nötig ist (...). Es ist natürlich ein tolles Risiko, aber ich möchte es probieren. Es kommen erst einmal ein paar wirklich fundierte Aufsätze von Heer. [...] Dann eine Arbeit eines jungen Schweizer Theologen über das Problem der Rechtfertigung, ökumenisch erörtert, was sicher dringend nötig ist. Es werden dann Arbeiten von Siewerth folgen. [...] Eine große Arbeit über die Philosophie des Logos bei Origenes. Und ich hoffe, auch einiges von mir, das mich schon lange brennt... Ich weiß nun nicht, ob Dir dieser neue Rahmen, noch etwas unsicher gezogen, passt. Er würde eventuell eine Erweiterung fordern: vielleicht müssten Verwandtes, Zugehöriges, Gedanken und Aufsätze zum deutschen Idealismus, zu Friedrich Schlegel usw. hinzugenommen werden. Am liebsten wäre mir natürlich ein guter, gründlicher Aufsatz über Günther, und vielleicht einmal ein Aperçu über die Geschichte der kath. Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts in Deutschland, ohne Scheu und Rücksicht auf den Klerus. Du kannst Dir das unbedingt leisten. Und wie ist es denn mit der Rosmini-Rede von jenem Kongress? Das würde auch hineingehören. [...]

Der Passus bietet eine Vorausschau auf das Programm der Sammlung »Horizonte«, wie es dann auch – abgesehen von der Origenes-Arbeit²⁴ – verwirklicht worden ist. Als erster Band erschien 1956: Friedrich Heer, Quellgrund dieser Zeit. Historische Aufsätze (Horizonte 1). Der Wiener Historiker und Publizist (1916–1983) gehörte zum Freundeskreis Balthasars und stand auch mit Dempf in Verbindung²⁵. Im nächsten Jahr 1957 kamen zwei Bände heraus: Hans Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Horizonte 2); Gustav Siewerth, Metaphysik der Kindheit (Horizonte 3). Und schließlich im Jahr 1958: Alois Dempf, Weltordnung und Heilsgeschichte (Horizonte 4). Ein Blick in den Dempf-Band zeigt, dass der Philosoph die Anregungen des Verlegers aufgegriffen hat. Neben den drei Schelling-Aufsätzen und dem Schlegel-Aufsatz finden sich dort die erwünschten Beiträge über »Anton Günther als Philosoph« und über »Rosminis Sozialphilosophie«. Dempf plädiert in seinen Abhandlungen für eine differenziertere Sicht des

²³ A. Dempf, Die Weltidee (Christ heute IV/2), Einsiedeln 1955, 78 S. Zur Reihe »Christ heute« siehe M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasars Dialog mit der Zeit. Studie zu seiner Sammlung »Christ heute« (1947–1966), in: ders., Fünf Studien, 95–187; zu Dempf: S. 141, 158.

²⁴ Welche »große Arbeit über die Philosophie des Logos bei Origenes« Balthasar hier im Blick gehabt hat, konnte ich nicht eruieren.

²⁵ Art. Heer, Friedrich, in: LThK³ IV (1995) 1238 (A. Gaisbauer).

Deutschen Idealismus. Er weist den pauschalen Pantheismusvorwurf zurück und zeigt den genuin christlichen Anteil bei einigen Vertretern auf. »Für die christlichen Philosophiehistoriker ist es eine besonders ernste Pflicht, die sonderbare Legende von der Alleinherrschaft des deutschen Pantheismus (...) zu zerstören und die großen Meister für die christliche Philosophie zu reklamieren, den wahren Gang der Geistesgeschichte und die hohen spekulativen Gedanken ihrer Philosophie der Hoffnung für die eigene universale Philosophie zu verwerten«²⁶.

Außer den genannten zwei Publikationen hat Dempf keine weiteren Werke im Johannesverlag mehr veröffentlicht. Doch hat sich Balthasar beim Benziger Verlag für den Druck der Kunstphilosophie seines Freundes eingesetzt. Trotz guter Kontakte zu einigen französischen Verlagen blieb das Bemühen um eine französische Übersetzung erfolglos²⁷. In einem der Hefte von »Religion und Theologie« hat er das Werk besprochen. Diese in der Balthasar-Bibliographie übersehene kurze, aber dichte – im Übrigen kaum greifbare – Rezension verdient m. E. in toto hier zitiert zu werden.

»Der Atem, der durch das faszinierende Buch stürmt, ist der einer Conquista: Wiedereroberung eines seit langem zugewachsenen geistigen Reiches, in dem der Verfasser mit gebieterischer Gebärde die ersten Verteilungen vornimmt, Straßen zieht, Stützpunkte wählt. »Der systematische Teil ist eine Fortbildung der Philosophie der Kunst des deutschen Idealismus«, von der Bestimmung der historischen und poetischen Vernunft durch F. Schlegel, der symbolisierenden Vernunft und der ersten apriorischen Soziologie Schleiermachers bis zur weltgeschichtlichen Ästhetik Hegels und Deutung der mystischen Bilderwelt und der Offenbarung durch Schelling. Über diese grundlegenden Entwürfe hinaus bietet aber die typologische Soziologie Max Webers und Max Schelers ein Werkzeug zur Bewältigung des fast unübersehbar angewachsenen Erfahrungsstoffes. Dempfs Verflechtung von Geschichte, Philosophie, Soziologie und Ästhetik zu einer einzigen unauflösbaren Methode – die freilich seine Schärfe und Sicherheit der geistigen Anschauungskraft und das Enzyklopädische seines Wissens voraussetzt – zeigt etwas noch nie Gesehenes: die Selbstdarstellung der Lebensmächte oder »Institutionen« einer Kultur (Heilswissen der Kirche, Bildungswissen der Universitas und der Schule, Rechtswissen des Staates und Gütergemeinschaft des Wirtschaftslebens) in einer sowohl allgemeinemenschlichen wie individuell geprägten Stilistik, einer »unsichtbaren Bilderwelt«, die den unmittelbarsten Zugang zu ihrem Wesen gewährt, das sich in seinem Gottes-, Welt- und Menschenbild offenbart und darin zugleich seine Kontinuität mit der vergangenen und nachfolgenden Geschichte zeigt. Auch die jüdisch-christliche Religion kann sich dieser Betrachtungsweise keineswegs entziehen, die mit aller Konsequenz wie schon bei Hegel und Weber darauf angewendet wird; den Theologen bleibt die Aufgabe, die Ergebnisse mit der Absolutheit der biblischen Religion zu vereinen. Das nach allen Seiten hin (z.B. zum dialektischen Materialismus) in Gang gesetzte Gespräch zeigt die Fruchtbarkeit der Methode, die erstmals seit langem der Ästhetik ihren Platz in einer Menschheitsphilosophie zurückgibt«²⁸.

Als Balthasar die Rezension schrieb, saß er bereits über dem ersten Band seiner Theologischen Ästhetik. Wenn er in der Besprechung schreibt: »Den Theologen

²⁶ A. Dempf, Weltordnung und Heilsgeschichte (Horizonte 4), Einsiedeln 1958; Zitat S. 10.

²⁷ Auf der Briefkarte vom 5. Februar [1959] versichert Balthasar: »Ja, ich will gern versuchen, die Übersetzung der Kunstphilos. »anzudrehen«, bei Desclée oder Plon wird das vermutlich gehen; englisch ist schwerer.«

²⁸ H. U. v. Balthasar, Rez. Alois Dempf, Die unsichtbare Bilderwelt. Eine Geistesgeschichte der Kunst, Benziger: Einsiedeln 1959, in: Religion und Theologie, 11. Folge, Frühjahr 1960, 19–20.

bleibt die Aufgabe, die Ergebnisse mit der Absolutheit der biblischen Religion zu vereinen«, dann könnte man in dieser Aussage einen Hinweis auf sein eigenes Projekt erkennen, das er gerade begonnen hatte.

Nach der Emeritierung arbeitete Dempf an einem großen Werk, das seiner Neigung zur Patristik und Byzantinistik entsprungen und im Kohlhammer Verlag erschienen ist: *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*, Stuttgart 1964. Die Mitteilung vom 5. Februar 1962 lässt vermuten, dass der Philosoph eine frühere Fassung des Manuskripts nach Basel geschickt hat. Nach der Lektüre antwortet Balthasar mit einigen kritischen Hinweisen, die in der Feststellung gipfeln: »Du hast im Schreiben keine Geduld, bist so voll, dass alles aufs Mal herauswill.« Nur wenige Tage später am 9. Februar notiert er auf einer Briefkarte ergänzende Anregungen und empfiehlt eine Darstellung der altchristlichen Dichtung.

Lieber Freund, es scheint mir eines der dringlichen Anliegen altchristlicher Forschung zu sein, endlich einmal die gewaltige dichterische Leistung der Väterzeit zu vergegenwärtigen, was überhaupt *nie* geschehen ist, weil die Leute immer meinen, Dichtung sei wesentlich heidnisch. Wolters hat alles ins Georgianische hinein verfälscht²⁹. Wir bräuchten im Deutschen vor allem Gregor von Nazianz, den christlichen Nonnos, Synesius, Romanos, dann vieles in gehobener Prosa, das nur ein Dichter richtig übersetzen kann. Auch der ganze Boethius müsste neu übertragen werden, keine der gängigen Ausgaben ist gültig. Dazu die Gedichte Paulinus' von Nola, die noch nie übertragen wurden, dito Dracontius, und von Venantius Fortunatus ist das wenigste zugänglich. Von Prudentius kenne ich englische und französische Versionen, keine einigermaßen repräsentative deutsche. Eigentlich eine Schande für das deutsche Geistesleben. Die Romantik hat wichtigstes geborgen, aber dies alles nicht. Mir scheint, hier wäre eine echte Pioniertat zu leisten. Alles wird aufs billigste gedruckt – aber nur Schonvorhandenes, neues Kulturgut schaffen wäre erst wirkliche Leistung – für unsere Zeit, die kaum noch Originales schaffen wird³⁰.

Nochmals greift Balthasar am selben Tag zur Feder. Man hat den Eindruck, dass Dempfs postwendende Antwort auf das Schreiben vom 5. Februar eingetroffen war, auf die er sofort kurz reagiert.

Ich bin herzlich dankbar, dass Du meine kritischen Bemerkungen nicht krumm genommen hast; vielleicht findest Du doch Muße, die Aufsätze nochmals in eine klar organisierte Ganzheit umzuschreiben.

Auch das Manuskript des nächsten größeren Werkes hat Dempf nach Basel geschickt, wie es scheint sogar mit der Absicht, einen Verleger zu finden. Doch winkt Balthasar ab, »weil die Weiterführung dieses Verlags äußerst problematisch gewor-

²⁹ Friedrich Wolters (1876–1930) gehörte zum elitären Kreis um den Dichter Stefan George (1868–1933) und ist als Übersetzer von Hymnen aus der Väterzeit hervorgetreten.

³⁰ Die meisten der genannten altchristlichen Dichter wären in der von Balthasar geplanten »Neuen Bibliothek der Kirchenväter« berücksichtigt worden. Unter chronologischer Hinsicht ergibt sich folgende Anordnung: Gregor von Nazianz († 390), Prudentius († nach 405), Synesius von Cyrene († um 413), Paulinus von Nola († 431), Nonnus von Panopolis (5. Jh.), Dracontius (5. Jh.), Boethius († 524), Romanus der Melode († nach 555). Siehe M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasars »Plan einer neuen Bibliothek der Kirchenväter«. Rekonstruktionsversuch eines nicht verwirklichten patristischen Großprojektes (um 1950), in: ders., *Fünf Studien*, 257–315.

den ist«³¹. Bei der Zusammenarbeit des Johannesverlags mit der Auslieferung durch Benziger gab es damals offenkundig große Schwierigkeiten, so dass der Theologe sich ernsthaft Gedanken machte, »das Ganze auf andere Grundlagen zu stellen«³². Auf der Briefkarte vom 4. Januar 1971, die die Rücksendung des Manuskripts begleitet hat, schreibt er:

Deine Religionssoziologie vom Feldherrnhügel aus ist höchst faszinierend, und ich übernehme gern Deine Vision einer Ökumene, auch eines »Weltbunds der Kirchen«. Immerhin bleibt bei mir die theologische Frage im Zentrum: Was haltet *ihr* von X^{us}? Wo sind die Grenzen der Ökumene? Darum geht es ja.

Als dann das Buch »Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen« (München 1972) beim R. Oldenbourg Verlag herauskam, bedankte er sich auf einer Briefkarte vom 4. Februar 1973 für das donum autoris: »Dein Buch ist außerordentlich, in der Präzision wie im Überflug. Ich meditiere mich langsam durch.«. Diese Briefkarte ist das chronologisch letzte Dokument in der Münchener Nachlassmappe.

c) Akademische Personalpolitik

Obwohl der Basler Gelehrte in keine Universität eingebunden war, kann man beobachten, dass er bisweilen versucht hat, auf die Besetzung von Lehrstühlen Einfluss zu nehmen. Zwei Beispiele solcher Einflussnahme bietet die hier zur Untersuchung anstehende Korrespondenz.

Als wegen der Emeritierung von Dempf dessen Philosophielehrstuhl zur Wiederbesetzung anstand, bemühte sich Balthasar, seinem Freund Gustav Siewerth einen Ruf nach München zu verschaffen. Dazu nutzte er eine Vortragsreise, zu der er wieder vom »Religiösen Bildungswerk München« eingeladen worden war. So sprach er am 24. November 1958 zum Thema »Fortschritt und Offenbarung«. Danach besuchte er Romano Guardini, dessen Wort in der Berufungskommission zweifellos besonderes Gewicht hatte, und auch Dempf, um beide für Siewerth zu gewinnen. Die Dreierliste der Fakultät platzierte Josef Pieper an erster Stelle, dann Max Müller und erst auf Platz drei Gustav Siewerth. Als Pieper – nach langem Zögern – den Ruf ablehnte, wurde im Sommer 1959 Max Müller berufen³³. Balthasar war sehr enttäuscht, dass seine Bemühungen keinen Erfolg hatten und tröstete sich und Siewerth mit der Aussicht auf eine Berufung nach Freiburg³⁴.

³¹ Briefkarte vom 29. Januar 1971.

³² Ebd.

³³ Siehe J. Pieper, *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1944–1964*, München 1979, 189–195; M. Müller, *Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*, hrsg. v. W. Vossenkuhl, Berlin 1994, 247f.

³⁴ Im Jahr 1961 wurde Gustav Siewerth als Gründungsrektor und Professor für Pädagogik an die neu gegründete Pädagogische Hochschule Freiburg i. Br. berufen. In einem Brief vom 9. April [1961] ermunterte Balthasar Siewerth mit den Worten: »Lieber Freund, wir müssen versuchen, Sonne zu sein, die sich über den Dingen und Ordnungen (auch der Universität) erhebt – aus der Ausstoßung eine Exaltation machen, und strahlen, ohne zu stechen, aus dem *selbstverständlichen* Obensein«. Das Original des Briefes befindet sich im Gustav-Siewerth-Archiv.

Das andere Beispiel betrifft die Nachfolge von Heinrich Barth (1890–1965) auf dem Basler Philosophielehrstuhl. Heinrich Barth war der jüngere Bruder des Theologen Karl Barth (1886–1968) und auch mit Adrienne von Speyr bekannt. Zum Ende des Sommersemesters 1960 wurde er emeritiert. In einem Brief vom 7. Juli 1959, den Balthasar in Montana-Vermala (Wallis) schreibt, wo er gerade seine schwere Blutkrankheit auskuriert, bittet er den Freund in München, ihm geeignet erscheinende Kandidaten zu nennen. Aber der gerade emeritierte Dempf scheint wenig Interesse für die Basler Angelegenheit gezeigt zu haben, denn nach drei Wochen am 29. Juli 1959 moniert Balthasar:

Aber Teurer, Du hast mir keinen Typ [sic!] für die *Basler Philosophieprofessur* gegeben, die für uns *enorm wichtig* ist. Was ist hier möglich? Ein tragbarer Protestant am besten. [...] ³⁵

In den beiden genannten Schreiben vom 7. und 29. Juli ist noch von einer anderen Personalie die Rede. Am 12. Oktober 1959 vollendete Erich Przywara sein 70. Lebensjahr. Für die geplante Geburtstagsfeier wurde ein Festredner gesucht. Balthasar schickt Dempf vor.

Du wirst wohl die Hauptrede selber halten müssen [...]. Ich erinnere mich gut, Dich mit ihm im Stiegenhaus der Veterinärstraße getroffen zu haben, und wie er in Wärme und Freundschaft von Dir sprach, was er sonst selten tat. Vielleicht bist Du ihm schließlich doch menschlich am nächsten geblieben ³⁶.

Balthasar selbst will die Laudatio auf keinen Fall halten, nicht nur wegen der Behinderung durch die Krankheit, sondern weil »seine [Przywaras] frühere Liebe zu mir sich in eine Pike verwandelt hat, die sich allenthalben Luft macht (er zerreißt alles, was ich jetzt mache, in der Luft, das heißt am Radio), in gehässiger Weise. Ich habe beschlossen, ihm die Freude zu machen, mich fernzuhalten und habe deshalb auch schon der Festschrift abgesagt« ³⁷. Falls Dempf verhindert wäre, schlägt er auf der Briefkarte vom 29. Juli die Münchener Philosophin Hedwig Conrad-Martius (1888–1966) oder den Dempf-Schüler Bernhard Lakebrink (1904–1991) vor. Die Beziehung zu Przywara hat sich danach wohl wieder verbessert, denn auf der Briefkarte vom 9. Februar 1962 teilt er mit: »Übrigens hat Przy[wara]. wieder sich gemeldet, ich hoffe 3 Bde. seiner besten Sachen zu bringen.« Im Herbst 1962 sind die Bände im Johannesverlag erschienen ³⁸.

³⁵ Die von Balthasar favorisierten Personen kamen nicht zum Zug. Professor Hansjörg Salmony (1920–1991) trat zum 1. Januar 1961 die Nachfolge von Heinrich Barth an. Für die Auskunft bedanke ich mich beim Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt.

³⁶ Brief vom 7. Juli 1959. Die Begegnung im »Stiegenhaus der Veterinärstraße« bezieht sich auf das Haus der Jesuiten in München, in dem damals die Mitarbeiter der Redaktion der »Stimmen der Zeit« residierten. Balthasar wohnte in dem Haus von Herbst 1937 bis Ende 1939.

³⁷ Ebd. Der Titel der von Siegfried Behn herausgegebenen Festschrift lautet: *Der beständige Aufbruch, Nürnberg 1959; Dempf ist mit dem Beitrag »Meister Eckhart als Mystiker und Metaphysiker« (a.a.O., 171–178) vertreten.*

³⁸ E. Przywara, *Frühe religiöse Schriften (Schriften I)*, Einsiedeln 1962; ders., *Religionsphilosophische Schriften (Schriften II)*, Einsiedeln 1962; ders., *Analogia Entis (Schriften III)*, Einsiedeln 1962.

d) Werkgeschichtliche Hinweise

Auch im Blick auf die Werkgenese des Balthasarschen Oeuvres lassen sich aus der Korrespondenz aufschlussreiche Erkenntnisse gewinnen. Gleich das erste Schreiben vom 12. April [1954] enthält einen Hinweis zur Entstehung der Barth-Monographie, die 1951 im Verlag Jakob Hegner erschienen war. Dempf, der mit Karl Barth seit seiner Bonner Zeit in Verbindung stand und in ihm nicht nur den Theologen, sondern auch den Mitbegründer der »Bekennenden Kirche« schätzte³⁹, dürfte beim ersten Gespräch in München (Ende März 1954) ein Defizit an Balthasars Monographie moniert haben⁴⁰. Der Autor repliziert:

Ein bisschen muss ich Ihnen die kurze Abfertigung meines »Barth« verargen – hat denn Barth selber je die geringste Brücke (die trägt) zwischen seiner Theologie und seiner politischen Schriftstellerei und Stellungnahme versucht? Gewiss, man hätte die fehlenden Stücke hinzuerfinden können; vielleicht tu ich's in einer neuen Auflage. Diese wird freilich auch die ganze Christologie, Kirchen- und Gnadenlehre nachzuholen haben, und damit erst jene konkreten Begründungen geben können, die Sie natürlich mit Recht vermissen, weil sie in dem Vorfeld, in welchem ich mich bewegte – die abstrakte, fundamentaltheologische Situierung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung – gar nicht wirklich auftauchten. Das Buch ist zu lange liegengeblieben – 20 Jahre – und deshalb so uneinheitlich geworden, und ich hatte nicht die Kurage, es einfach ab ovo neu zu schreiben.

³⁹ Felicitas Hagen-Dempff (Gedenkband, S. 13) und Vinzenz Berning (Gedenkband, S. 117) wissen zu berichten, dass der Bonner Kollege Karl Barth zusammen mit seinem Umzugsgut das Manuskript einer pseudonymen Kampfschrift Dempffs gegen den Nationalsozialismus in die Schweiz geschmuggelt hat. Pfarrer Karl Merke (1891–1958), ein Schweizer Freund von Dempff aus den Münchener Studienjahren, der später in Basel als Präsident des »Vereins für christliche Kultur« – vergleichbar mit einer Volkshochschule – auch mit Balthasar in engere Verbindung treten wird, hat dann das Manuskript in Zürich drucken lassen: Michael Schäffler (Pseudonym von Alois Dempff), *Die Glaubensnot der deutschen Katholiken*, Zürich 1934. Siehe den Neudruck der klarsichtigen Schrift im »Gedenkband«, S. 196–242; dazu das kommentierende Nachwort von V. Berning, S. 243–267. In unserem Zusammenhang müssen wir uns mit dem bloßen Hinweis auf diese Schrift begnügen, die bei der Erforschung des geistigen Widerstands gegen den Nationalsozialismus mehr Beachtung finden müsste. Zu diesen Aktivitäten gehört auch die unter der Federführung des Bonner Kirchenhistorikers Wilhelm Neuss (1880–1965) verfasste, als »Amtliche Beilage« zu kirchlichen Amtsblättern im Verlag Bachem gedruckte und in 200 000 Exemplaren an alle katholischen und evangelischen Pfarrämter verschickte Schrift »Studien zum Mythos des 20. Jahrhunderts« (Köln 1934), die das Machwerk »Der Mythos des 20. Jahrhunderts« (München 1930) des Nazi-Ideologen Alfred Rosenberg (1893–1946) entlarvte. Die Beiträge sind nicht namentlich gekennzeichnet. Schließlich war Dempff im Jahr 1933 zusammen mit einem Vertrauten Heinrich Brünings eigens nach Rom gefahren, um über P. Robert Leiber SJ (1887–1967) den Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli vor dem Abschluss des Konkordats mit Hitler zu warnen, das dann am 20. Juli 1933 von Pacelli und Papen unterzeichnet worden ist.

⁴⁰ Diese Kritik hatte Dempff bereits im Aufsatz »Übersicht der gegenwärtigen Zeitdeutungen« schriftlich formuliert: »Es bleibt beim Supranaturalismus in der anthropologischen, aber nicht in der christologischen Ebene. Die ausgezeichnete und ausführliche Darstellung der Dogmatik Barths durch Urs von Balthasar ... macht dies fast wider Willen klar, weil Balthasar sich leider die ganze zeitphilosophische und wissenssoziologische Problematik geschenkt hat und damit die konkreten Zusammenhänge der Polemik Barths gegen die Metaphysik und Geschichtsethik. Balthasar irrt sich in seinem Versuch, der Denkform Barths die katholische gegenüberzustellen. Er bleibt damit auf der geisteswissenschaftlichen Ebene, wovon Peter-son so emphatisch gewarnt hat« (in: *Philosophisches Jahrbuch* 62 [1953] 14/15).

Schon früher war mir aufgefallen, dass die Barth-Monographie weiter zurückreichen muss, als das Erscheinungsjahr vermuten lässt. Die zitierte Briefstelle bestätigt meinen Eindruck. Auf der Briefkarte vom 25. Mai erfahren wir von einem Plan, der aber nicht in der angedeuteten Form verwirklicht worden ist.

Ich habe nun endlich mit einem alten Plan begonnen: einer Kritik der traditionellen Eschatologie (die je länger je dümmer wird, unter den Theologen, und jede Fühlung verloren hat sowohl mit der Bibel wie mit der Natur- und Geschichtswissenschaft, aber vor Angst vor Zensuren zur Salzsäule versteinert scheint).

An diesen Plan erinnert zunächst lediglich der Aufsatz »Eschatologie« im Sammelband »Fragen der Theologie heute«. Erst im Zusammenhang der Trilogie hat er die Thematik nochmals neu aufgegriffen⁴¹. Die übrigen werkgeschichtlichen Hinweise betreffen die Theologische Ästhetik. So erlaubt die Briefkarte vom 31. Januar [1959], den Beginn der schriftlichen Abfassung des 1. Bandes »Herrlichkeit. Schau der Gestalt« in etwa zu datieren.

Nun, das Thema Ästhetik liegt mir zuvorderst und ich habe schon angefangen zu schreiben. Ich treibe mich in der großen mittelalterlichen Ästhetik von De Bruyne herum, was für ein Stoff! Doch darüber mündlich mehr ...⁴².

Und am 15. Mai [1961] kann er dem Freund melden:

Habe meine Ästhetik I fertig, zudem die aufgequollene Neuauflage des »Maximus Confessor«, in die ich viel hineingeheimnißt habe, es ist jetzt eine »Theologie zwischen Asien und Europa« geworden, reicher als früher, aber auch weniger einheitlich⁴³.

Auf die Ausarbeitung des 2. Bandes »Herrlichkeit. Fächer der Stile« (1962) weisen die Passagen aus den folgenden Briefkarten hin.

5. Februar 1962: Ich komme mit der Ästhetik voran, der 2. Band bringt 10 [sic!] histor. Bilder – die großen Typen innerhalb der Theologiegeschichte – ab Thomas sind es nur noch Laien, abgesehen von Juan de la Cruz. Pascal und Dante stechen hervor, dort der Bogen von der Naturwiss[enschaft]. bis zur Theologie, hier der menschliche Eros bis empor zu Gott. Péguy bereinigt das Soziale, Politische u. die Eschatologie, seit Augustin verdüstert, wird bereinigt. Ich bin grad bei Anselm und Bonaventura.

28. Juni [1962]: Habe mein Bonaventura-Kap. fertig, nun noch der Hopkins, der Plato-Scotus-Ignatius zu Vätern seiner phantastischen religiösen Dichtung erwähnt hat – dann ist meine Artusrunde beisammen, und dann mache ich Pause.

Bis zur nächsten Mitteilung klafft in der erhaltenen Korrespondenz eine Lücke von über fünf Jahren. In diesem Zeitraum sind der monumentale Band »Herrlichkeit

⁴¹ H. U. v. Balthasar, Eschatologie, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403–421; ders., Theodramatik IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983.

⁴² In »Herrlichkeit I«, S. 10 verweist Balthasar auf Edgar de Bruyne, L'esthétique du Moyen Age, Louvain 1947.

⁴³ Beide Bände sind 1961 im Johannesverlag erschienen.

III/1: Im Raum der Metaphysik« (1965) und der Band »Herrlichkeit III/2 – 1. Teil Alter Bund« (1966) erschienen. Gerade im Blick auf den philosophiegeschichtlichen Band »Herrlichkeit III/1« ist diese Lücke bedauerlich. Erst auf der Briefkarte vom 10. Januar [1968] finden wir wieder einen aktuellen Arbeitsbericht. Er gilt der Abfassung des Bandes »Herrlichkeit III/2 – 2. Teil: Neuer Bund« (1969).

Nun schlage ich mich halt mit der neuen Bibelwissenschaft herum, ich will wissen, was da los ist und dann sagen, was ich von der δόξα Θεοῦ καὶ Κυρίου her davon denke. Nur ist es schwer, noch geistig zu arbeiten, weil jetzt – nach Frau A. von Speyrs Tod – ich soviel Abgesagtes nachholen muss. [...] Das Dumme ist, dass wenn man auf den Tisch schlägt, man bloß mitleidig in die Ecke gestellt und totgeschwiegen wird. Aber ich werde mich trotzdem gegen dieses theologische Gnomengeschlecht noch bemerkbar machen. Mein Schlussband soll dann eine ökumenische Theologie werden, wo der Osten gebührend zu Wort kommen soll, neben Rom, Genf und Oxford ...

Auch wenn in der Formulierung vom »theologischen Gnomengeschlecht« ein Quentchen Bitternis mitschwingen mag, so drückt sich darin vor allem die Entschlossenheit aus, den groß konzipierten Bauplan der Trilogie zu einer neuen Summe der Theologie auszuarbeiten⁴⁴. Um zügig in der »Theodramatik« voranzukommen, gab Balthasar seinen ursprünglichen Plan auf, die Ästhetik mit einem Ökumene-Band abzuschließen. In der Briefkarte vom 4. Januar 1971 erwähnt er nebenbei: »Ich fühle mich im Moment nicht imstand, meinen Schlussband ›Ökumene‹ zu schreiben, trotz des großartigen Anstoßes von Deinem Überblick«⁴⁵.

Mit den vier behandelten Themenbereichen dürften die inhaltlichen Schwerpunkte der Korrespondenz erfasst worden sein. Andere Episoden oder Anekdoten müssen aus Platzgründen unerwähnt bleiben.

3. Schlussbemerkung

Die Auswertung des schmalen Konvoluts der im Nachlass Dempf erhaltenen Korrespondenz hat den Kenntnisstand zu Leben und Werk Balthasars zweifellos erweitert. Nicht nur die Hinweise zur Werkgenese, sondern auch zur Zusammenarbeit im Dienst der Publikationen oder der »Studentischen Schulungsgemeinschaft«, aber auch das Kapitel der Personalien können unser Bild bereichern. Dagegen erschiene es mir weniger sinnvoll zu fragen, wer in dieser Beziehung vom anderen mehr profitiert hat. Eine solche Fragestellung würde dem Wesen einer Freundschaft widerstreben und die Beziehung zwischen unseren Protagonisten war zweifellos von dieser Art.

⁴⁴ Zur theologischen Trilogie Ästhetik-Dramatik-Logik siehe M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe, in: FKTh 11 (1995) 161–181; ders., Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg 1981, 133–146 (»Die Anlage der Trilogie«).

⁴⁵ Balthasar bezieht sich auf das Manuskript des Werkes »Religionssoziologie der Christenheit«, das ihm Dempf zugeschickt hatte. Das Buch kam 1972 beim Verlag R. Oldenbourg heraus

Der Basler Theologe hat immer den Kontakt zu Philosophen gesucht. In dieser Hinsicht erscheint seine Freundschaft mit Alois Dempf wie ein Glied in einer langen Kette, die mit Rudolf Allers (1883–1963) und Erich Przywara (1889–1972) beginnt, über Alois Dempf (1891–1982), Gustav Siewerth (1903–1963) und Josef Pieper (1904–1997) zu Ferdinand Ulrich (* 1931) hinführt. Es ist nicht ausgeschlossen, sondern eher wahrscheinlich, dass weitere Forschungsarbeit noch andere Namen (auch französischer Philosophen) ans Licht bringen wird. In seiner Freundschaft mit Philosophen lebt die Überzeugung, dass Theologie und Philosophie aufeinander angewiesen sind. Um der Theologie willen muss es eine christliche Philosophie geben. Aber auch die Philosophie kann von der Theologie nur gewinnen, da die Vernunft im Licht der Offenbarung einige Wahrheiten besser entdeckt und erkennt, die ihr ohne dieses Licht verborgen blieben. Balthasar verkörpert in seiner Person und seinem Werk dieses fruchtbare Miteinander von Theologie und Philosophie, von Glaube und Vernunft. Die Freundschaft mit Alois Dempf erhält in diesem objektiven Rahmen ihren genuinen Platz. Sie ist die personal gelebte Seite der sachlichen Verwiesenheit von Philosophie und Theologie.

Katholische Soziallehre

Saberschinsky, Alexander: Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre (Abhandlungen zur Sozialethik Bd. 45), Paderborn/München/Wien/Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh 2002, 547 S., Paperback, ISBN 3-506-70245-9, € 72,80.

Die vielgepriesene »multikulturelle Gesellschaft« hat auch in unserem Land längst den christlichen Wertkonsens beiseite geschoben. Nicht nur in der zusammenwachsenden Welt, sondern konkret in Deutschland stoßen christliche, atheistische, islamische u.a. Weltanschauungen aufeinander, wenn die Fragen nach Menschenwürde und Menschenrecht auf der Tagesordnung stehen. Bekanntermaßen gehen die Begründungen und Menschenbilder dabei weit auseinander, was sich z. B. in der Rolle der Frau, der Gesprächskultur oder in der Diskussion um schrankenlose Forschung an menschlichem Leben niederschlägt. Die jeweiligen Weltbilder sind die Grundlage für die Argumentation. Diese zusammenzuführen, scheint unmöglich. Max Weber schon forderte für die wissenschaftliche Diskussion die Offenlegung der eigenen Prämissen vor dem Einstieg ins Gespräch. Zugleich setzte er sich für die Geltendmachung christlicher Standpunkte im Diskurs ein. Dieses Anliegen ist heute aktueller denn je, da viele Medien die Kirchen mit ihren Positionen zunehmend wie einen Blumenschmuck von einer anderen Welt vorführen wollen. Die vorliegende Dissertation, die von Wolfgang Ockenfels OP betreut wurde, ist ein Meilenstein für eine ebenso selbstbewusste wie gut begründete Argumentation um die Begründung der Menschenrechte und somit für eine dringend notwendige Relevanz der katholischen Position für die ethischen Meinungsbildungsprozesse der Gegenwart.

Ein pointierter Problemaufriss gibt die Richtung des folgenden Spannungsbogens vor: »Mit der Frage nach der universellen Geltung der Menschenrechte ist die Frage nach deren Begründung aufgeworfen« (14). Diese soll nicht den anderen überlassen werden, sondern als theologische entdeckt werden. Als Begründungsansatz der Katholischen Soziallehre wird das Naturrecht herausgestellt, zu dessen Verständnis der Begriff des Gemeinwohls zu klären sei. Im ersten Teil folgt eine ebenso tief schürfende wie zielbewusste Analyse der Enzykliken »Rerum novarum«, »Quadragesimao anno« sowie der Sozialverkündigungen Pius XII. und Johannes Pauls II. Die Auswahl folgt dem im Titel vorgegebenen Anspruch der Arbeit. So können auf beschränktem Raum die Grundlinien der Men-

schenrechtsbegründung in der Katholischen Soziallehre herausgearbeitet werden, ohne dass Bezüge zu anderen Texten und Päpsten unterschlagen sind. Umfangreiche Zitate aus den Dokumenten im Original und mit Übersetzung erschweren zwar gelegentlich den Lesefluss, dienen dem interessierten Leser aber als überzeugende Belege wie als Fundgrube für die Herausbildung einer eigenen Urteilsbildung zur katholischen Position. Überhaupt wird dem Leser in diesem Teil die Verantwortung zuge-
traut, die logischen Bezüge der päpstlichen Menschenrechtsbegründung selbst zu beurteilen. Die analytische Strenge dieses Teils macht zugleich seine Stärke aus. Jeder Mensch guten Willens – und der sollte ja durch die Sozialverkündigung der Kirche angesprochen sein –, der sich ernsthaft mit der Begründung der Menschenrechte auseinandersetzt, wird diese ideologiefreie Präsentation mit gutem Gefühl zur Hand nehmen, wenn er an der lehramtlichen Position interessiert ist. Im zweiten Teil folgt die systematische Reflexion, die das zuvor analysierte Verständnis von Naturrecht und die Begründungsfragen mit historischen wie aktuellen Bezügen kritisch hinterfragt und schließlich zu einem Mut machenden Resümee führt. Der Duktus folgt einer überzeugenden methodischen Stringenz, die wohl bewusst Spannung erzeugt. Leser, die im analytischen Teil schon eine innere Unruhe verspüren könnten, weil sie nach schnellen Antworten auf die Eingangsfragen suchten, seien auf diesen zweiten Teil verwiesen. Nach einer Abkehr von spät- und neuscholastischen Verfremdungen des thomasischen Naturrechts enthüllt Alexander Saberschinsky erst zunehmend sein deutliches Bekenntnis zu einer Begründung der Menschenrechte nach dem Analogiemodell des Aquinaten. Eine Lösung des Dilemmas um eine ebenso theologisch haltbare wie universell zustimmungsfähige Letztbegründung der Menschenrechte steht nicht am Ende. Vielmehr ist es die Einsicht, dass die theologisch-naturrechtliche Begründung über ihren Vernunftbegriff für alle Menschen guten Willens nachvollziehbar und somit relevant ist für den aktuellen Meinungsbildungsprozess.

Der analytische Einstieg mit »Rerum novarum« im 1. Teil stellt die historischen Einflüsse – sei es in einer Hinführung oder in einem eingeschobenen Exkurs – auf die inhaltlichen Akzente der Menschenrechtsbegründung in der Enzyklika heraus. Die weltanschaulichen Hintergründe kommen damit in den Blick. Die Einflüsse der Neuscholastik (Eigentums- als Naturrecht) mit Stoßrichtung gegen aufkeimenden Kollektivismus werden plausibel gemacht. Dieser Deutung ist eine exzellente

Analyse des thomasischen Naturrechts (= Vernunftrecht) gegenübergestellt. Das Verhältnis von ewigem Gesetz zu Naturrecht und positivem Recht aus Sicht des Aquinaten kann hier komprimiert und verständlich nachgelesen werden. Allein die allzu schnell gezogenen Parallelen zu Kant und autonomer Moral passen nicht ganz ins Bild. In »Quadragesimo anno« entdeckt der Autor ein Ineinander der Sozialprinzipien mit strukturethischer Ausrichtung. Das Naturrecht vereine individuelle Freiheit und Sozialbindung des Menschen. Die gottgegebene Finalität sei vom Menschen über die Vernunft erkennbar. Hier hätte sich die Konturierung des von Pius XI. vertretenen Menschenbildes angeboten. Nichtsdestotrotz ist das bis heute aktuelle kirchliche Verständnis einer Institutionenethik auf den Punkt gebracht. Karl Homann und seine ökonomistisch-institutionenethischen Schüler, die an dieser Stelle eine vergleichende Fußnote verdient hätten, müssen erkennen, dass ihr Ansatz bereits mit der Enzyklika »Quadragesimo anno« weggenommen wurde, hier aber mit einer überzeugenden Betonung menschlicher Verantwortung: »Das moralische Handeln der Einzelnen muß einfließen in eine gemeinsame Ordnung ... Diese Ordnungen tragen dazu bei, dass der Einzelne ›moralisch entlastet‹ wird. ... Doch liegt die Grenze der Institutionen darin, dass sie Einerseits nicht auf die ethische Gesinnung der Einzelnen verzichten und andererseits nicht über diese subjektiven Gesinnungen verfügen können, weil sie nur die Rahmenbedingungen des Zusammenlebens regeln« (163/64). Für Pius XII. ist der personalistische Einfluss von Gustav Gundlach überzeugend herausgestellt. Die exakte Wiedergabe der theologisch spitzfindigen Diskussion um das Gemeinwohl sollte Missverständnisse und ideologische Fehldeutungen zu diesem Begriff klären helfen. Bei Johannes Paul II. erkennt Saberschinsky die personalistische Linie zu Recht wieder, die man auch auf Johannes Messner zurückführen könnte. Menschenrechte folgen der Würde der konkreten Person. Vernunft und Offenbarung ermöglichen diese Erkenntnis. Doch wie soll das universal kommuniziert werden? Der ausgezeichnete Einblick in die naturrechtliche Argumentation der kirchlichen Sozialverkündigung mit treffsicherer Analyse relevanter Problemfelder macht gespannt auf die systematischen Vorschläge des Autors im 2. Teil.

Der Leser erhält nun Antworten zur Verhältnisbestimmung und Bewertung der im analytischen Teil angerissenen Denkeinflüsse auf die für die Menschenrechtsbegründung wesentlichen Fragen. Die Differenzen des Naturrechtsbegriffs in Scholastik (Thomas) und Neuscholastik sind schonungslos offengelegt. Die Seinsordnung konkret zu

verstehen, darin liege die »Sünde« der Neuscholastik. Naturalistischer Fehlschluss und Verlagerung der Metaphysik von Prinzipien auf die konkreten Dinge sind die Konsequenzen. Berechtigte Kritik an dieser Position (David Hume) gilt aber nicht – wie treffend belegt – für die thomasische Position. Entgegen der sonst durchschimmernden Sympathien für die autonome Moral fordert Saberschinsky hier zu Recht eine Rückbesinnung auf das Naturrechtsverständnis des Thomas ohne die Brille der Aufklärung. Deutlich herausgestellt ist die Korrelation zwischen Glaube und Vernunft, da beide im selben Gott ihren Ursprung haben. Dem personalistischen Ansatz wird die mangelnde Verbindung von Individual- und Sozialfunktion im Gemeinwohlverständnis nachgewiesen. Die unmissverständlich klare Position überzeugt: »Es genügt nicht, allein auf die naturhafte Sozialanlage des Menschen hinzuweisen, sondern sie muss auch grundlegend im Denkansatz rezipiert werden« (307). Damit folgt Saberschinsky dem Ansatz eines Sozialpersonalismus, wie er von Arthur F. Utz und Wolfgang Ockenfels vertreten, von Alois Baumgartner aber gelegnet wird.

Ein Feuerwerk begrifflicher Schärfe und anschaulicher Vorstellung des komplexen Zusammenhangs der »Analogia entis« erwartet den Leser im folgenden Kapitel. Die Analogien des thomasischen Naturrechtsmodells finden sich bestechend einleuchtend erklärt. Das Spannungsverhältnis aus konstantem Naturgesetz und dynamischem Naturrecht ist lehrbuchmäßig entfaltet. Es leuchtet unmittelbar ein, dass der Autor eine Begründung der Menschenrechte allein aus der konkreten Person und seiner individuellen Freiheit angesichts der unveränderlichen Prinzipien (Individual- und Sozialnatur) für unzureichend halten muss. Anschließend wird mit der Meinung aufgeräumt, die Kirche sei ein Gegner der Menschenrechte. Die ursprünglichen Bedenken richteten sich gegen den individualistischen Begründungsansatz, der historisch gesehen antikirchlich verwurzelt ist. Dass diese lehramtlichen Vorbehalte nicht ganz unberechtigt gewesen sind, sehen wir heute in der zunehmenden Individualisierung und der damit verbundenen Entsolidarisierung nicht nur in den westlichen Industriegesellschaften. Es wird zu Recht betont, dass die katholische Soziallehre die Unbedingtheit menschlicher Rechte gerade einfordert, sie aber nicht in einer schrankenlosen Freiheit begründet. Die zutreffende Pointierung geht jedoch nicht so weit wie Arthur F. Utz, der am Beispiel des möglichen Adoptionsrechts gleichgeschlechtlicher Paare die Konsequenzen des individualistischen vor dem sozialverantwortlichen Ansatz der Menschenrechtsbegründung provokativ zugespitzt hat. Der

transzendentalpragmatischen Diskursethik Karl-Otto Apels erteilt Saberschinsky eine entschiedene Absage. Er weist nach, dass der Ansatz zwar mit dem richtigen Anspruch einer Letztbegründung ethischer Urteile letztlich doch – ganz entgegen seines Selbstverständnisses – selbst metaphysisch begründet. Die Übertragung des kantischen Apriori auf angeblich unhintergehbare Kommunikationsbedingungen verdreht das kantische Verständnis und leistet keine Lösung aus dem Begründungsdilemma. Noch einen Schritt weiter gedacht, ist aufgrund dieser Belege gerade auch allen diskursethischen Schwärmern in der Theologie entgegenzuhalten, dass Apel selbst dem naturalistischen Fehlschluss unterliegt, wenn dieser aus dem apriorischen Sein idealer Kommunikationsbedingungen das Soll der Diskursrationalität ableitet. Im Schlusssplädoyer tritt Saberschinsky für eine Legitimation der Menschenrechte nach dem thomasischen Analogiemodell ein. Auf eine solch gute Begründung dieser Konsequenz musste man lange warten. Die aufgezeigte Spannung zwischen unverrückbaren Prinzipien und konkreten Umsetzungen von Menschenrechten fordert eine bleibende Hinterfragung aller Kodifizierungen durch die Sozialethik. Diese argumentiert mit der Vernunft und gründet aus christlicher Sicht letztlich im Geheimnis der Gottebildlichkeit.

Menschenrecht gründet in der Menschenwürde. Das sollte jedem Menschen guten Willens einleuchten. Die Begründung der Würde im Glauben ist zumindest eine plausible Rückführung, die im vernünftigen Diskurs Gehör verdient. Weihbischof Anton Losinger hat dies kürzlich im Rahmen des deutsch-amerikanischen Kolloquiums in Wildbad-Kreuth bewiesen, als er eigene Ansätze zur Weiterführung der naturrechtlichen Begründung der Menschenrechte ins Gespräch brachte. Die Katholische Soziallehre braucht und darf sich mit ihren Positionen nicht verstecken. Sie ist auch in der pluralen Gesellschaft gut begründet kommunikabel. Das macht Mut, auf Basis der Ergebnisse der vorliegenden Studie sich selbst in diese Diskussion mit Andersdenkenden einzumischen. Max Weber würde es freuen, umso mehr all jene, für deren Menschenrechte sich die Katholische Soziallehre einsetzt – und damit uns alle, die wir Menschen sind.

Elmar Nass, Aachen

Müller, Johannes Baptist: Werteverfassung und Werteverfall – Eine kulturkritische Betrachtung (Studien und Texte zur Erforschung des Konservatismus), Berlin: Duncker & Humblot 2000, 128 S., ISBN 3-428-10328-9, € 24,00.

Gibt es in unserer Gesellschaft noch einen Konsens über elementare Grundwerte, ein »gemeinsa-

mes Sittengesetz« (Christopher Dawson), einen objektiv gültigen, jeden verpflichtenden Wertekatalog? Oder ist nicht eher ein »Supermarkt der Moral« das Signum unserer Zeit, auf dem ein jeder sich nach eigenem Geschmack bedient? Ein Markt, auf dem eine grenzenlose und irgendwie auch austauschbare Vielfalt an Sinn- und Werteangeboten zu haben ist? Legt eine Analyse unserer Werteverfassung es nahe, von einem »Werteverfall« zu sprechen oder haben wir es vielleicht »nur« mit einem »Wertewandel« oder einer »Werteverschiebung« zu tun, die man nicht zwingend als defizient interpretieren muss?

Diesen und ähnlichen Fragen widmet sich die vorliegende »kulturkritische Betrachtung« von Johann Baptist Müller. Sie erschien als Band 2 der »Studien und Texte zur Erforschung des Konservatismus« des Münchner »Instituts für konservative Bildung und Forschung«.

Wenngleich Müller selber die Werteverfassung der modernen Gesellschaft als offensichtlich defizitär beurteilt, lässt er doch sowohl Verfechter wie auch Kritiker der Werteverfallthese zu Wort kommen. Dabei ist die Fülle der herangezogenen Werke und Autoren – insbesondere aus dem 20. Jahrhundert – beeindruckend. Insgesamt weist das Literaturverzeichnis mehr als 330 Einzeltitel aus.

Der Verfasser versucht zu zeigen, wie in der Geistesgeschichte der Neuzeit der Boden für den aktuellen Normenpluralismus (bzw. Werterelativismus) bereitet wurde. Die Abkehr vom – theologisch ausgerichteten – mittelalterlichen Wertedenken habe wesentliche Ursachen in den neuzeitlichen Strömungen des Nominalismus, des Humanismus, der Aufklärung und des Liberalismus. Das sich und seine Werte selber – autonom – bestimmende Individuum, ein unlimitiertes (teilweise auch nur negatives) Freiheitsverständnis sowie eine »progressive« Interpretation des sich »aufwärts« entwickelnden Geschichtsprozesses rücken nun in den Vordergrund. Evolutionismus und Sozialdarwinismus, schließlich aber auch Marxismus und Nationalsozialismus werden als epigonale Ausläufer jenes neuzeitlichen Denkens aufgezeigt, das sich radikal gegen die »okzidentale Wertetradition« wendete.

Dabei bedient sich Müller hier – wie überhaupt in seiner kurzen Abhandlung – der Methode der Zitation zahlreicher Quellen. Und er lässt keinen Zweifel daran, dass er die neuzeitliche und moderne Entwicklung des Wertebewusstseins für destruktiv hält. Die »Kulturrevolution der Neuen Linken« in den 1970er Jahren sieht er folgerichtig daher als eine der – vorerst? – letzten geistig-politischen Bewegungen an, »die Hand an das Gebälk der klassischen Werteordnung legten« (S. 90).

Allerdings gebe es immer wieder auch Rufe zur Neuorientierung und die Suche nach »Auswegen aus der Wertekrise«, die – so Müller – viele Autoren in einer »Neubesinnung auf die alten Tugenden« bzw. einer Wiedererweckung der »Tradition des christlichen Abendlandes« (S. 99/100) sehen. Womit zwar keineswegs ein berechtigter Pluralismus der Perspektiven und Überzeugungen in Abrede gestellt, aber doch auf das Unzureichende einer bloßen »Beliebigkeitsmoral« hingewiesen werden soll.

Die angebliche Fragwürdigkeit objektiv gültiger ethischer Normen (etwa wegen deren historischem Missbrauch) weist der Vf. mit Leszek Kolakowski zurück. Kolakowski habe zu Recht darauf aufmerksam gemacht, »dass auch die fragwürdigste Indienstnahme von Tugendnormen keineswegs ihre prinzipielle Illegitimität unter Beweis stellt. So höre die Freiheit keineswegs auf, »ein Wert zu sein, weil sie als eine Losung, die Ausbeutung, Unterdrückung und Terror heiligen sollte, missbraucht worden ist«. Dasselbe gilt in nicht minderem Maße für die moralische Botschaft des Christentums. »Die Evangelien hören nicht auf, die Hauptquellen unserer Moral zu sein, weil sich ihrer skrupellose Fanatiker bedient haben.« (S. 106)

Eine begründete Antwort auf die Frage, »ob wir auch fürderhin in Gefahr sind, uns im Labyrinth eines schier unübersichtlichen Wertewirrwarrs zu verlieren« (S. 108), gibt Müller zwar nicht, spricht aber am Ende doch von der »berechtigten Hoffnung« auf eine »ethische Metanoia«, die »sich auf trotz allem noch vorhandene christliche Strukturen zu stützen in der Lage ist« (ebd.).

Burkhard Haneke, Röhrmoos

Wertgen, Werner: *Vergangenheitsbewältigung: Interpretation und Verantwortung. Ein ethischer Beitrag zu ihrer theoretischen Grundlegung (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 20)*. Paderborn: Schöningh 2001, 416 S., ISBN 3-506-76830-1, € 55,22.

Mit vorliegender Schrift, die als Dissertation von der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes in Saarbrücken angenommen worden ist, greift der Verf. eine Thematik auf, die gesellschaftlich häufig diskutiert wird, mit der jedoch keineswegs ein allgemein akzeptiertes Konzept verbunden ist. Aufgrund der Disparität der Ansätze zur Vergangenheitsbewältigung will der Verf. »einen Beitrag zu einer allgemeinen Theorie der Vergangenheitsbewältigung« (17) liefern. Im Wesentlichen benennt der Verf. drei Kernprobleme: Ist der Mensch grundsätzlich in der Lage, verantwortungsethisch zu handeln? Was bedeutet Vergangenheit für Menschen und Gesellschaft überhaupt? Wie funktionieren soziale Systeme, und wie lässt sich in ihnen Verantwortung ansiedeln?

Der Verf. hat seine Untersuchung in sieben »Kreise« eingeteilt, die er in systematischer Hinsicht abhandelt. Der erste Kreis betrifft die anthropologischen Grundlagen, wobei er die Frage nach der Freiheit in den Mittelpunkt stellt. Die Soziobiologie und der erkenntnistheoretische Konstruktivismus haben große Schwierigkeiten damit, die Freiheit des Menschen und seines Realitätsbezugs anzuerkennen. Die »alte« Ethologie (K. Lorenz etc.) geht von der »Vorprogrammierung« sozialen Verhaltens durch stammesgeschichtlich erworbene und vererbte Anpassung aus. Die Konsequenz ist ein »normativer Biologismus«. Die Soziobiologie vertritt die Auffassung, dass das menschliche Verhalten als Anpassung an den natürlichen Ausleseprozess der Evolution im streng darwinistischen Sinn zu verstehen sei.

An den genannten monistischen »Anthropologien« übt der Verf. anschließend Kritik, indem er den Menschen als Mängelwesen charakterisiert: »Die Reflexionsfähigkeit des Menschen und sein damit verbundener Freiheitsspielraum sind die Folge evolutiver Entwicklungen und unterscheiden ihn vom Tier. Der Mensch ist instinktduziert, dafür aber mit einer hohen Lernfähigkeit ausgestattet.« (51)

Im zweiten Kreis thematisiert der Verf. handlungstheoretische Gedanken. Handeln stellt ein zielgerichtetes, motiviertes Tun aufgrund intellektueller verantwortlicher Leistungen dar. Der Handelnde weiß somit, was er tut. Wer spricht, erhebt vier Geltungsansprüche: Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Richtigkeit und Verständlichkeit. Der Adressat ist frei, diese Geltungsansprüche zu akzeptieren oder zurückzuweisen.

Im dritten, erkenntnistheoretischen Kreis definiert der Verf. eine Handlung zunächst als ein Interpretationskonstrukt (82), da das Verhalten der Menschen in Abhängigkeit von Kontextbedingungen interpretiert wird. »Bereits die Recherche historischer Fakten ist von den Erkenntnisvoraussetzungen der aktiven Personen bestimmt und durchtränkt; umso mehr die Bewertungen.« (96). Gleichwohl weist der Verf. einen radikalen Konstruktivismus zurück, da dieser nicht umhin kann, eine Reihe realistischer Annahmen machen zu müssen, ohne die er nicht bestehen könnte. Das Wollen des Menschen ist eben nicht vollständig in erkenntnistheoretischer und neurophysiologischer Hinsicht vorhersehbar und zwingend nachvollziehbar.

Im vierten Abschnitt (Kreis) geht der Verf. auf geschichtstheoretische Fundamente ein, wobei er

auch hier eine radikale geschichtskonstruktivistische Theorie ablehnt: »Geschichte, die ihre Wirklichkeit verloren hat, verliert ihre Bewältigungswürdigkeit.« (116). Mit H. M. Baumgartner definiert der Verf. Geschichte als Bewusstseinsphänomen menschlicher Bewältigung des Vergangenen im Hinblick auf mögliche Sinnggebung für heute und morgen (135). Die Vergangenheitsbewältigung wird sodann als notwendiger Prozess zur Identitätsbildung und zur Klärung von Interaktionsverhältnissen beschrieben.

Im fünften Kreis thematisiert der Verf. die soziologische Dimension seiner Thematik. Im Vordergrund steht die Frage nach dem Verhältnis von sozialem System und Individuum. Inwiefern tragen nachkommende Generationen Verantwortung für ein früheres Systemhandeln? Ausführlich geht der Verf. auf die Systemtheorie von Niklas Luhmann ein, deren Einseitigkeit er aufzeigt und mit dem radikalen Konstruktivismus auf eine Stufe stellt: »Der Abschied vom Individuum und die Zuschreibung von Verursachungen an Systeme könnte geeignet sein, alle moralischen Maßstäbe verschwinden zu lassen.« (186) Aus diesem Grunde weist der Verf. darauf hin, dass offensichtlich über-systemische Regeln vonnöten sind, an denen sich nicht nur die Operationsweise des Systems, sondern auch das systemische Agieren von Individuen zu bemessen hat. Alle Teilsysteme müssen in einer gesamtgesellschaftlich geteilten und praktizierten Bedeutung von Vergangenheitsbewältigung übereinkommen. Ansonsten würde Schuld gänzlich entpersonalisiert und gesamtgesellschaftliche neutralisiert.

In einem sechsten Kreis werden ethische Kriterien aufgeführt, wobei der Verf. zunächst die Vorstellungen von Luhmann über Moral zurückweist. »Was Niklas Luhmann mit dem Terminus ›Moral‹ bezeichnet, scheint mir angemessener mit ›subjektiver Meinung‹, ›persönlicher Überzeugung‹ oder ›interiorisierten Konventionen‹ benannt zu werden.« (245). In positiver Hinsicht beschreibt der Verf. Moral als Frucht der Hominisation, da diese

in der Freiheit und in der Reflexionsfähigkeit des Menschen begründet liegt (260). Der Verf. geht auf diskursethische Begründungsmodelle ein, wobei er den »diskursiven Charakter einer transzendentalpragmatischen Moralbegründung« hervorhebt. Schließlich fügt der Verf. den »Beitrag einer christlichen Moral und einer theologischen Ethik« an. In einem siebten Kreis wendet sich der Verf. schließlich praktischen Fragen zur Vergangenheitsbewältigung zu, wobei er zahlreiche Beispiele nennt.

Es ist das Verdienst des Verf., die Thematik »Vergangenheitsbewältigung« aus dem Blickwinkel verschiedenster Disziplinen angegangen zu haben. Treffend wurden hierbei zahlreiche Defizite in verschiedenen Theorien aufgezeigt. Monistisches Denken ist dem Verf. in jeder Hinsicht fremd. Während der Verf. jedoch die Unzulänglichkeiten des systemtheoretischen Ansatzes von N. Luhmann deutlich herausstellt, verschwimmen seine Konturen bei der Bewertung der Diskursethik bezüglich deren Nutzbarmachung für seine Thematik. Hier hätte man sich ein deutlicheres Profil (Größe und Grenzen) in der Bewertung der Diskursethik wünschen können.

Es erstaunt, dass der Verf. den »Beitrag einer christlichen Moral und einer theologischen Ethik« (285–293) unter der Rubrik »Exkurs« abhandelt. Will sich der Verf. vielleicht vor dem Vorwurf einer »theologischen Sondermoral« schützen? Seine deutliche Kritik an konstruktivistischen Theorien hätte ihn dazu bringen können (müssen), den Beitrag der christlichen Moral stringent in seine gesamten Ausführungen einzubauen. Der Verf. ist darum bemüht, jenseits aller Beliebigkeit eine rational unbeliebige Art des Umgangs mit Geschichte ausfindig zu machen. Insofern hätte es nahe gelegen, die vom Verf. genannten Begriffe der »Wahrheit« und »Wahrhaftigkeit« näher zu entfalten, womit der Verf. den ethischen Beitrag seiner Ausführungen stärker hätte unterstreichen können.

Clemens Breuer, Augsburg

Geschichte

Graf-Stuhlhofer, Franz: Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960) (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert 9), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001, 280 S., ISBN 3-7887-1856-0, brosch., € 34,00.

Der Wiener Historiker Dr. Franz Graf-Stuhlhofer hat in dem Baptistenpastor Arnold Köster eine

bisher kaum beachtete Persönlichkeit des christlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus entdeckt. Seine Primärquellen waren über 500 Predigten Kösters im Archiv der Wiener Baptistengemeinde, die in vorliegendem Buch erstmals vorgestellt und historisch bearbeitet werden. Graf-Stuhlhofer geht sehr kritisch mit seinen Quellen um, indem er sich eingehend mit verschiedenen Echtheitszweifeln auseinandersetzt, ehe er diese als unbegründet zurückweist (190–194).

Graf-Stuhlhofer urteilt, dass der seit 1929 in Wien tätige Baptistenpastor Arnold Köster »der schärfste dokumentierte öffentliche kontinuierliche NS-Kritiker im Großdeutschen Reich war« (191). Köster übte vor allem Kritik an dem zur Religion gewordenen »Patriotismus« (104), den er als »Ver-gottung« von Rasse und Volk kennzeichnete (ebd.) und als »Rauschzustand« brandmarkte (208). In den Predigten artikuliert sich immer wieder seine besondere Hochschätzung der Juden. Diesem »christlichen Philosemitismus« Kösters widmet Graf-Stuhlhofer ein ganzes Kapitel (224–239). Ein anderes politisch brisantes Thema war Kösters Kritik an der mit der Euthanasie verbundenen Haltung, die er vorbrachte, ohne direkt auf das Euthanasieprogramm Bezug zu nehmen (218f). Bemerkenswert sind schließlich seine Äußerungen, die sich gegen die Glorifizierung des Krieges richten, den er als »Gottes Zulassung, aber nicht Gottes Werk« betrachtete (212).

Die Motivation Kösters war keine direkt politische, er legte seinen Zuhörern nicht aktiven Widerstand, sondern eine »Distanz dem Staate gegenüber« (96) nahe und sah seinen Predigtendienst als eschatologisch ausgerichtete Prophetenaufgabe (240–263), wobei er ein mögliches Martyrium bewusst in Kauf nahm (252–258).

Es fragt sich, weshalb die Machthaber ihn nicht zum Schweigen brachten. Man könnte darauf verweisen, dass Kösters Predigten »nur nebenher konkrete Verhaltensnormen« enthielten, so dass dadurch »kaum konkrete politische Aktionen initiiert werden« konnten (69f). Das Urteil des zuständigen Ortsgruppenleiters über Köster lautete: »Unpolitisch eingestellt« (62). Zudem findet man in Kösters Äußerungen auch »Teilbereiche ohne NS-Distanzierung« (193–205). So lehnte er aktive politische Umsturz-Versuch auch unter der Voraussetzung ab, dass eine Regierung unverantwortlich handelt (197), bejahte den Anschluss Österreichs (200ff), sprach sich trotz kriegskritischer Aussagen nicht gegen den Wehrdienst aus und war während des 2. Weltkriegs auch selbst zeitweise im Einsatz (198ff).

Trotz dieser partiellen Konformität und »unpolitischen« Haltung bleibt es verwunderlich und ist uns letztlich unbekannt, warum Köster nicht verhaftet wurde, da in anderen Fällen weit weniger kritische Äußerungen für eine Verhaftung genügt haben. Kösters Nicht-Verhaftetwerden »war also eine außergewöhnliche Ausnahme-Erscheinung« (16). Auch darf er »hinsichtlich seines kritischen Predigens nicht als typisch für den deutschen Baptismus zur Zeit Hitlers« angesehen werden (17). Baptisten waren »nicht von vornherein Gegner des Nationalsozialismus, aber auch nicht dessen besondere Un-

terstützer« (88). Köster ist also mit seiner betont kritischen Haltung auch als Baptist eher eine Ausnahme.

Als Randphänomen ist er trotzdem historisch interessant, denn auch Ränder »sind Teil der historischen Realität« (17), und am Fall Köster kann man aufzeigen, wo im Nationalsozialismus für den christlichen Widerstand die »Grenzen des Möglichen« lagen (206). Graf-Stuhlhofer weist außerdem mit Recht auch darauf hin, dass eine umfassende historische Beurteilung einer Kirche sich nicht nur auf die Kirchenleitung konzentrieren darf, sondern auch »einzelne Gemeinden und einzelne Prediger« betrachten muss (18).

Es wäre reizvoll, die von Graf-Stuhlhofer gezeichnete Situation des Baptismus und eines hervorragenden baptistischen NS-Kritikers mit der analogen Situation der katholischen Kirche und der katholischen NS-Kritiker im Dritten Reich zu vergleichen. Auch auf katholischer Seite wurden die von Köster kritisierten Punkte von verschiedenen Bischöfen und Priestern (Preysing, Galen, Faulhaber, Lichtenberg, Mayer, Delp usw.) zur Sprache gebracht, und wie auf baptistischer Seite waren auch bei den Katholiken mutige Stellungnahmen eher die Ausnahme. Dennoch sah Hitler die katholische Kirche stets als gefährlichen Gegner an, den er vor dem Krieg mehr oder weniger offen bekämpfte, nach dem Krieg aber unbedingt vernichten wollte. Dass man andererseits Köster gewähren ließ, kann vielleicht als Indiz dafür genommen werden, dass der Baptismus insgesamt als weniger gefährlich eingestuft wurde. Das wiederum mag an der kleineren Anzahl der Mitglieder, an ihrer weniger straffen Organisation, aber auch daran liegen, dass die Baptisten der Politik weitaus distanzierter gegenüberstanden als der Katholizismus.

Ludwig Neidhart, Augsburg

Schönberger, Rolf: *Thomas von Aquins »Summa contra gentiles«*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, 236 S., ISBN 3-534-14266-7, € 22,90.

Ogleich die *Summa contra gentiles* (= ScG) im Laufe der Geschichte des Thomismus stets im Schatten ihrer großen Schwester, der *Summa theologiae*, stand, ist sie derzeit das einzige größere Werk des Aquinaten, das für den deutschen Sprachraum in einer vollständigen, den heutigen Ansprüchen voll genügenden Übersetzung vorliegt (5 Bde., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, jetzt auch als preiswerte TB-Ausgabe). So verwundert es auch nicht, dass die deutsche Sekundärliteratur in den letzten Jahren dieser in ihrer Form vielleicht eigenständigsten systematischen Schrift des Aquin-

naten vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt hat. Nach der 1997 erschienenen Habilitationsschrift Helmut Hopings zum Verhältnis von Philosophie und Theologie in der ScG gibt das hier anzuzeigende Buch des Regensburger Professors für Philosophie Rolf Schönberger eine einführende Übersicht über Struktur, Gesamtanlage und die thematischen Schwerpunkte der ScG.

Der erste Abschnitt des Buches bietet in sehr kurzer Weise die grundlegenden neueren Forschungsergebnisse zu Intention, Adressat, Charakter und Aufbauplan der ScG: Im engeren Kreis der Thomasforschung unumstritten, aber im allgemeinen Bewusstsein noch nicht entsprechende Geltung besitzend, lässt sich ganz klar sagen, dass die ScG keine die *Summa theologiae* grundlegende »Summa philosophica« (ein gelegentlich gebrauchter, aber nicht sehr alter Titel für dieses Werk, dem sein Verf. keinen eigenen Titel gegeben hat) ist. Thomas hatte nicht im Sinne, ein philosophisches Lehrbuch zu verfassen. Vielmehr scheint der Beweggrund, der Thomas zur Abfassung der *Summa theologiae* veranlasste, auch den motivierenden Hintergrund der ScG zu bilden. Beide sind kein direkter Niederschlag der universitären Lehrverpflichtungen (wie etwa die großen Quaestionen und der Sentenzenkommentar), sondern entspringen der persönlichen Initiative des Aquinaten, der mit den bisher gebrauchten Lehrbüchern v.a. aus didaktischen Gründen unzufrieden war (vgl. *Summa theologiae*, prol.) und so eine neue Form des Lehrbuchs ins Leben rief. Freilich bleibt diese der scholastischen Methode strukturell noch verpflichtet, was bei der theologischen Summe unbestritten ist, sich aber auch in der ScG bei genauerem Hinsehen ausmachen lässt: Kontinuierlich »lässt sich auch hier die *quaestio*-Struktur wieder erkennen, doch ist sie dann auf zwei oder mehr Kapitel verteilt« (9).

Bezüglich der Datierung schließt sich Verf. – gegen die Spätdatierung des Werkes durch P. Marc in der Mariettiausgabe – der von P.R. Gauthier, dem »Meister in der Datierung thomanischer Schriften« (8), erarbeiteten chronologischen Lokalisierung an (I. Buch: 1258 – IV. Buch: 1265). Mit dieser Datierung fällt auch die Interpretation des ScG als anti-averroistischer Streitschrift (A. Dempf), da der Averroismus 1258 im Lebenskreis des Aquinaten noch keine große Rolle spielte. Überhaupt sollte man sich durch den verbreitetsten Titel des Werkes nicht dazu verleiten lassen, mit Grabmann u.a. die ScG einfachhin für eine polemisch-apologetische Streitschrift bzw. ein Handbuch für Missionare zu halten. Zwar kann sich diese Einschätzung auf das Zeugnis (1313) des katalanischen Dominikaners Petrus Marsilior stützen, sie scheidet aber bereits

daran, dass sie nicht imstande ist, in überzeugender Weise einen spezifizierten Adressatenkreis, der mit den *gentiles* gemeint sein könnte, auszumachen. Daher hält S. mit den beiden langjährigen *Leonina*-Mitarbeitern J. P. Torrell und Gauthier fest, dass dieses Werk des Aquinaten nicht in erster Linie kontextabhängiger Reflex eines damaligen Problems ist, sondern vielmehr von einem allgemeinen »apostolischen Erkenntnisinteresse« (13) geleitet eine *Summa* überzeitlichen christlichen Weisheitswissens darstellt (216–218). Womit dann freilich die gleichermaßen umstrittene wie erfolgreiche Sentenz M. D. Chenu, dass selten eine Lehre in solch hohem Maße geschichtlich war, wie jene des Thomas, ein Stück weit revidiert werden muss (13). In ähnlicher Weise hat bereits 1998 Wilhelm Metz zu zeigen versucht, dass diese von Otto H. Pesch, Max Seckler u.a. rezipierte und fortentwickelte Position Chenu zu falschen Schlussfolgerungen bei dessen Bestimmung des *ordo disciplinae* der *Summa theologiae* geführt hat (»Die Architektonik der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin«, Hamburg 1998).

Die solcherart bestimmte Grundcharakteristik der ScG spiegelt sich auch in der Deutung, die Verf. von deren systematischer Gliederung gibt: die ScG ist als ganze eine Gotteslehre (16) und erfüllt so das Lebensprogramm des Aquinaten, das er selbst – eine außergewöhnliche Seltenheit, dass Thomas von sich selbst spricht – mit den Worten des Hilarius von Poitiers im 2. Kapitel des 1. Buches der ScG umreißt: »Ich bin mir bewusst ..., diese Aufgabe geradezu als die wesentlichste meines Lebens Gott schuldig zu sein, dass all meine Rede und all mein Sinn spreche von ihm.« – Das erste Buch der ScG behandelt die Vollkommenheiten des göttlichen Wesens; das zweite die Vollkommenheiten der göttlichen Macht, die sich in besonderer Weise im Werk der Schöpfung zeigen; das dritte die Vollkommenheiten Gottes als Lenker der Welt. Nachdem Buch I bis III die »Vernunftwahrheiten« des Glaubens, die zwar (aus praktischen Gründen) offenbart sind, aber dennoch innerhalb der Reichweite rationaler Argumentation liegen und daher philosophische Beweise zulassen, zum Gegenstand haben, handelt das vierte Buch über die Offenbarungslehre von Gott im engeren Sinne. Der Weg, der in den ersten drei Büchern noch gangbar war und aufgrund seiner erhöhten Kommunikationsfähigkeit mit den Nicht- oder Irrgläubigen auch eingeschlagen wurde, würde hier die Wahrheiten des Glaubens, die sich nicht beweisen lassen, ins Lächerliche ziehen: An die Stelle rein rationaler Beweisverfahren treten im vierten Buch die *verisimilitudines*, Konvenienzargumente bzw. Wahr-

scheinlichkeitsgründe, die die Harmonie von fides und ratio in besonderer Weise zum Leuchten bringen.

Der Hauptteil der Einführung versucht eine Interpretation dieser vier Bücher. Nicht nach Art einer »Summula der Summa« oder eines alle Parteien genauestens analysierenden und durchgehend interpretierenden Kommentars, wie wir ihn etwa aus der Feder des großen Sylvester von Ferrara besitzen. Der Verf. legt den Hauptakzent vielmehr auf die Interpretation der von ihm jeweils als besonders wichtig anzusehenden Grundgedanken der einzelnen Bücher. Dabei ist er bemüht, das Fremdheitserlebnis, das der Text in einem heutigen Leser nicht selten auslösen wird, durch die Darstellung der inneren Plausibilität der Argumentationen des Thomas zu überwinden. Dennoch verschweigt Verf. jene Stellen nicht, an denen sich die Aktualität der Lehre des Aquinaten gerade in ihrer Ungleichzeitigkeit mit dem Zeitgeist erweist. Etwa dort, wo es um die Attribute Gottes geht (ScG I 15 ff.): »Mancher Leser mag sich wundern, dass Thomas gerade diese und keine anderen Bestimmungen heranzieht. Es sind gewiss nicht ... die, die dem viel zitierten modernen Menschen beim Durchdenken dessen einfielen, was er eigentlich meint, wenn er von Gott spricht. Doch ist unzweifelhaft, dass Thomas genau von dem spricht, was wir Gott nennen.« (43) Oder im Rahmen der Interpretation der Christologie der ScG, wo der Verf. erwähnt, dass die von Thomas (ScG IV 34) vehement verurteilte These, nach der Gott in Christus ebenso wie in anderen heiligen Menschen wohnt und Jesus so in seiner Wirklichkeit nur das meint, was der begnadete Mensch in noch nicht voll entwickeltem Stadium, aber doch in Wirklichkeit auch ist, »auch heute allem Anschein nach sehr verbreitet« (188) zu sein scheint.

Trotz der Auswahl bestimmter Themen gelingt es dem Verf. den »Gang des Gedankens«, der den

Aufbau der ScG bestimmt und diese zu einem der geschlossensten Werke des Thomas macht, in seinem größeren Zusammenhang für den Leser sichtbar zu machen. Auch wenn daher die Lektüre des Buches einen guten Überblick über die ScG gewährt, möchte Verf. den Leser durch seine so aufgebaute Werkinterpretation nicht die Lektüre der ScG ersparen, sondern dazu führen, schließlich den Primärtext, wenn irgend möglich sogar vollständig, zu lesen (15).

Abgeschlossen wird die Einführung durch eine gut informierte Auswahlbibliographie (221–228) und einen kurzen Epilog (213–219), der ausgehend von der Problematik des Zueinander von historischer Lektüre mittelalterlicher Texte auf der einen und deren systematisch-aktualisierender Rezeption auf der anderen Seite noch einmal die Fragen nach Intention und wesentlichen Inhalten der ScG aufgreift und schließlich zu der Einschätzung gelangt: Thomas hat mit der ScG »ein Werk geschaffen, das zumindest in den formalen Hinsichten der Vollendung, der Vollständigkeit und der Übersichtlichkeit den bedeutendsten Texten des mittelalterlichen Denkens weit überlegen ist« (218). Ganz offensichtlich scheinen die seit vielen Jahrhunderten bis zur Stunde vom Lehramt immer wieder ausgesprochenen Mahnungen, die den hl. Thomas als *Doctor communis* feiern und den Philosophie- und Theologielehrern als Lehrmeister empfehlen, keine Laune der Geschichte, sondern Ausdruck der jahrhundertalten Weisheit der Kirche, die die vom Verf. beschriebene Überlegenheit sehr bald erkannt hat, zu sein.

Das Werk Schönbergers ist unbedingt allen zu empfehlen, die einen zuverlässigen, gut verständlichen Führer zur und in der ScG suchen. Aber auch der, der eine allgemeine Hinführung zu zentralen Themen des Denkens des engelgleichen Lehrers sucht, wird daraus reichen Gewinn schöpfen.

David Berger, Köln

Väterzeit

Wanke, Daniel: *Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon* (= *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 99), Berlin/New York: Gruyter 2000, 500 S., ISBN 3-11-016606-2, € 118,00.

Die Fixierung auf »die« *theologia crucis* scheint in der protestantischen Theologie unwiderruflich aufzubrechen, maßgeblich aufgrund der Erkenntnis, daß eine monopolisierte Kreuzestheologie à la Paulus und Luther, so als dürfe und könne es über-

haupt nur diese eine und einzige geben, ein Phantom ist. Die frühe Kirche ist keineswegs kreuzvergessen (vgl. 8), sondern kreuzbesessen und diesbezüglich äußerst diskussionsfreudig, was mit Blick auf die unterschiedlichen Kreuzestheologien bereits des 2. Jahrhundert unmittelbar einleuchten sollte. Die angezeigte opulente Studie, die 1996 am Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation eingereicht wurde, leistet hierzu einen grundlegenden Beitrag. Sie handelt über Irenäus von Lyon († um

200), der lange Zeit der protestantischen Dogmengeschichte als erster Zeuge des depravierten, katholischen Christentums galt. W. behandelt in drei Schritten die Kreuzesinterpretation der Häretiker nach Irenäus (10–90), die Kritik des Irenäus an den häretischen Kreuzesdeutungen (91–142) und das Kreuz in der Theologie des Irenäus (143–411).

Ausgangspunkt ist die oft übersehene Tatsache, daß die Häretiker – auch nach Meinung der Orthodoxen (141)! – den Gekreuzigten bekennen und keineswegs leugnen, wenn sie ihn auch einer sehr eigenwilligen Deutung unterziehen, die ihnen letztendlich den Weg versperrt vom Gekreuzigten zum Schöpfergott. Denn für die Gnostiker ist das Kreuz gerade Zeichen der endgültigen Trennung des erlösungsfähigen göttlichen Teils des Menschen vom leidensfähigen. Genau hier setzt Irenäus an. Der Gekreuzigte wird zur Chimäre, wenn er trennt, statt zu verbinden: Gott und Welt gehören zusammen, weil der eine Gott durch Christus die eine Welt erschaffen und erlöst hat.

Dabei arbeitet W. die Grundzüge der irenäischen Kreuzestheologie heraus: Das Kreuz ist elementare theologische Erkenntnisquelle. Denn erstens hat die Kreuzigung des menschengewordenen Logos theologische Erkenntnisfunktion, insofern sie in ihrer spezifischen Durchführung den einen Gott in seinem einheitlichen Wirken als Vater, Sohn und Geist offenbart, und zweitens ist das Kreuz mittels der alttestamentlichen Typoi hermeneutischer Schlüssel der Schrift. Von der rechten Staurologie her entscheidet sich ferner die Ekklesiologie (Schrift, Apostolizität, Einheit der beiden Völker

aus Juden und Heiden). Schließlich kann die Kirche in der Nachfolge des Gekreuzigten nur Märtyrerkirche sein. Was das letztere betrifft, so spricht Irenäus den Gnostikern die Martyriumsbereitschaft ab, obwohl sie selber womöglich aus ihrer Kreuzestheologie eine solche ableiten (89f, 135/41, 395/411). Entscheidend ist, daß Irenäus neben vielen fundamentalen Erkenntnissen, die er aufgrund ihrer staurologischen Verankerung dem unaufgebaren Traditionsgut der Kirche zugeführt hat, nun auch das Martyrium herausholt aus der häretischen Betrachtung geschichtlicher Zufälligkeit und Vermeidbarkeit, um es als das zu bestimmen, was es ist: blutiger Brautpreis der Kirche, die darin erst ihr großes, liebendes Ja spricht zu ihrem gekreuzigten Bräutigam.

Eine detaillierte Kritik erübrigt sich. Das Werk ist eines der besten theologiegeschichtlichen Werke der letzten Jahrzehnte: klar und stringent, überaus kenntnisreich, voller Einsichten, in den Einzelheiten das Ganze nicht vergessend, im Zentrum der Theologie stehend. Da bleibt kein Wunsch offen. Es lohnt sich also, darin zu lesen, zumal auch zur Vertiefung in den *Fontes Christiani* eine neuere Übersetzung von Irenäus' Hauptwerk *Adversus Haereses* vorliegt. Einer ausführlicheren Betrachtung wert gewesen wäre allenfalls die Frage, inwieweit die irenäische *theologia gloriae* – *gloria Dei vivens homo* (adv. haer. 4,20,7) – mit seiner *theologia crucis* zusammengeht (vgl. 161). Ansonsten mein *Ceterum censeo*: Was sucht die unsägliche, unleserliche Dezimalgliederung in einer geisteswissenschaftlichen Abhandlung?

Stefan Heid, Rom/Neuss

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Leo Cardinal Scheffczyk, St.-Michael-Straße 87, D-81673 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. Klaus Becker, Am Kreuztor 8, D-48147 Münster
Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano (Besso)
Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstraße 2, D-86486 Bonstetten

