

N12<521296836 021



ubTÜBINGEN



Theol

B 51765

19. Jahrgang Heft 1/2003

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

19.20
2003/2004

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von

Leo Scheffczyk

Kurt Krenn

Michael Stickelbroeck

Anton Ziegenaus

37

WUD 4

ZA 6462

✓ 20

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Ziegenaus, Anton: <i>Die Mariengestalt: Kurzformel des Glaubens</i>	1
Berger, David: <i>Die Menschwerdung des ewigen Wortes – Aktuelle Aspekte der thomistischen Christologie</i>	14

BEITRÄGE UND BERICHTE

Burkhart, Ernst: <i>Ein neuer Meister des geistlichen Lebens Herausforderungen der Heiligsprechung Escrivás an die Spirituelle Theologie</i>	39
Risse, Siegfried: »Der Psalter Davids Latein und Deutsch« <i>von Jaspar Gennep (1562)</i>	50
Lennartz Georg: <i>Anmerkungen zur Beseelung bei Thomas von Aquin</i>	59

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Kirchengeschichte – Kirchenrecht – Pastoraltheologie Theologie der Mission – Spiritualität</i>

Forum Katholische Theologie

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

Beiträge und Korrespondenz an L. Scheffczyk,

Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.

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

Die Zeitschrift kann bei Schneider Druck GmbH und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.
Jahresabonnement € 25,-, Preis des Einzelheftes € 6,25. Porto Inland z. Zt. € 2,-, Ausland € 7,14.

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

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

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit.

Rücksendung nur, wenn Rückporto beigefügt wird.

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

Theol

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 19. Jahrgangs (2003)



TR
X

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Berger, David: <i>Die Menschwerdung des ewigen Wortes – Aktuelle Aspekte der thomistischen Christologie</i>	14
Cuda, Jerzy: <i>Fundamentaltheologie auf der Suche nach der Begründung eines Weltethos</i>	272
Nebel, Johannes: <i>Die Eigenart des christlichen Sacrum im Lichte seiner schöpfungstheologisch-heilsrealistischen Grundlegung</i>	178
Rothe, Wolfgang F.: <i>Der Pfarrer als »pastor proprius paroeciae sibi commissae«</i>	254
Leo Cardinal Scheffczyk: <i>Ökumenismus und Konversionen. Die Bedeutung der Konversionen für die Ökumene</i>	81
Schwaderlapp, Dominik: <i>Ehe und Familie – Keimzelle von Kirche und Gesellschaft</i>	241
Spieker, Manfred: <i>Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland. Eine Bilanz nach zehn Jahren</i>	161
Weidmann, Fritz: <i>Der Lernort Religionsunterricht in der modernen Gesellschaft</i>	97
Ziegenaus, Anton: <i>Die Mariengestalt: Kurzformel des Glaubens</i>	1
Ziegenaus, Anton: <i>Das Gewissen in der Lehre des Thomas von Aquin</i>	285
BEITRÄGE UND BERICHTE	
Burkhart, Ernst: <i>Ein neuer Meister des geistlichen Lebens Herausforderungen der Heiligsprechung Escrivás an die Spirituelle Theologie</i>	39
Lennartz, Georg: <i>Anmerkungen zur Beseelung bei Thomas von Aquin</i>	59
Lochbrunner, Manfred: <i>Montini – Journet – Maritain: eine geistige Familie</i>	149
Müller, Helmut: <i>Homo duplex – »... männlich und weiblich schuf er sie« (Gen 1,27)</i>	123



ZA 6462

Nass, Elmar: <i>Orientierung Mensch. Die christlich-humanistische Alternative zur Diskurshörigkeit der »offenen Gesellschaft«</i>	114
Reckinger, François: <i>Was ist neu in der »editio typica tertia« des Römischen Messbuchs</i>	207
Risse, Siegfried: <i>»Der Psalter Davids Latein und Deutsch« von Jaspar Gennep (1562)</i>	50
Rossetti, Carlo Lorenzo: <i>Nochmals über die Erklärung »Dominus Iesus« und ihre Rezeption</i>	134
Spindelböck, Josef: <i>Sittliche Verantwortung in der Medizin aus der Perspektive der theologischen Ethik. Grundsätzliche Überlegungen und konkrete Anwendungen im Hinblick auf die Plastische Chirurgie</i>	296

BUCHBESPRECHUNGEN

Amorth, Gabriele: <i>Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Romanische Rituale über Exorzismus (L. Scheffczyk)</i>	159
Amorth, Gabriele: <i>Pater Pio. Lebensgeschichte eines Heiligen (A. Ziegelaus)</i>	320
Bürkle, Horst (Hrsg.): <i>Die Mission der Kirche (Amateca Bd. XIII)</i> (M. Stickelbroeck)	78
Burghardt, Dominik: <i>Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des sensus fidei im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze (W. Rees)</i>	72
Demel, Sabine; Gerosa, Libero; Krämer, Peter; Müller, Ludger (Hrsg.): <i>Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter (W. F. Rothe)</i>	314
Emery de Gaál Gyulai: <i>The Art of Equanimity: A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury (M. Stickelbroeck)</i>	157
Fisichella, Rino (a cura di): <i>Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo, Cinisello Balsamo (M. Lochbrunner)</i>	67
Gäßler, Susanne: <i>Die Entdeckung der menschlichen Würde (G. Waste)</i>	230
Gerner, Berthold: <i>Romano Guardini in München. Beiträge (M. Lochbrunner)</i>	228
Groothuis, Rainer Maria: <i>Im Dienste einer überstaatlichen Macht. Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur (G. B. Winkler)</i>	68

Johannes Paul II.: <i>Der Rosenkranz der Jungfrau Maria</i> (A. Ziegelaus).....	80
Kraus, Dieter (Hrsg.): <i>Evangelische Kirchenverfassungen in Deutschland. Textsammlung mit einer Einführung</i> (W. Rees).....	73
Lochbrunner, Manfred: <i>Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967)</i> (F. Pitschl).....	155
Marx, Reinhard/Wulsdorf, Helge: <i>Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder</i> (J. Piegsa).....	312
Nass, Elmar: <i>Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik. Eine finalethische Positionierung im Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomik</i> (C. Breuer).....	311
Oehmen-Vieregge, Rosel: <i>Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch. Eine theologisch-kanonistische Untersuchung</i> (Ch. Ohly)	238
Ohly, Christoph: <i>Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum</i> (W. Rees)	70
Ohly, Christoph: <i>Kooperative Seelsorge. Eine kanonistische Studie zu den Veränderungen teilkirchlicher Seelsorgestrukturen in den Diözesen der Kölner Kirchenprovinz</i> (W. Rees) ...	71
Pemsel-Maier, Sabine (Hrsg.): <i>Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis</i> (M. Hauke)	74
Pinto, Pio Vito (Hrsg.): <i>Commento al Codice di Diritto Canonico</i> (W. F. Rothe)	237
Ponce Cuéllar, M.: <i>Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial (A. Ziegelaus)</i>	236
Rudiger, Andreas: <i>Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche. Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (munus regendi) und zur heiligen Vollmacht (sacra potestas) im Spiegel der Gewaltenkonzeption Klaus Mörsdorfs</i> (M. Hauke).....	232
Scheffczyk, Leo Cardinal (Hrsg.): <i>Diakonat und Diakonissen</i> (A. Ziegelaus).....	231
Steinhauer, Hilda: <i>Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens</i> (M. Lochbrunner)	154
Stickelbroeck, Michael: <i>Christologie im Horizont der Seinsfrage. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Iesu Christi</i> (H. Bürkle)	317
Touze, Laurent: <i>Célibat sacerdotal et théologie nuptiale del' ordre</i> (St. Heid)	229

Die Mariengestalt: Kurzformel des Glaubens

Von Anton Ziegenaus, Augsburg*

Ein Gläubiger, vor dessen geistigem Auge die Mutter Jesu als klar profilierte Gestalt steht, ist wahrscheinlich überrascht oder sogar verstört, dass sie als Formel bezeichnet wird. Besteht da nicht ein unversöhnlicher Widerspruch? Einerseits ist Maria eine so persönliche, höchst mütterliche Frau, andererseits wird sie mit einer satzhaften, unpersönlichen Formel verglichen. Die Spannung – so viel sei jetzt schon verraten – gründet letztlich darin, dass in Maria Person und Sendung in einmaliger Weise in eins fallen.

Die Gliederung meines Vortrags, den ich vor Ihnen halten darf, ist verhältnismäßig einfach: Zuerst sollen der Terminus Kurzformel und ihre Problematik erörtert werden, hernach sei in einem geschichtlichen und systematischen Durchgang aufgewiesen, dass und wie die Mariengestalt eine síntensis del Evangelio ist, wie es Johannes Paul II. formuliert hat¹; schließlich sei nach der Brauchbarkeit und den Vorteilen einer mariologischen Kurzformel gefragt.

I. Die Bedeutung der Kurzformeln in der Theologie von heute

Kurzformeln des Glaubens haben in der Theologie eine lange Vergangenheit. Zum Beleg kann man auf die Christus- und Kyriosrufe des Neuen Testaments verweisen. Die Akklamationen »Herr Jesus« (Röm 10,9; 1 Kor 12,3) oder »Herr Jesus Christus« sind keine Namensbezeichnungen, sondern Prädikatssätze des Inhalts: Jesus, der Gekreuzigte, ist als Auferweckter der Messias und der Herr. Solche Rufe, eingeleitet mit einem »wir glauben« oder »wir bekennen« lassen den Kern der urchristlichen Verkündigung in den beiden Jahrzehnten nach den Ereignissen in Jerusalem erkennen, deren Inhalt in Jesu Tod und Auferstehung und seinem Messias- und Herrsein zusammengefasst ist (vgl. 1 Thess 4,14).

Solche Kurzformeln sind dann auch die Glaubenssymbole. Sie sind dem Bedürfnis erwachsen, dem Täufling das Wesentliche seines Glaubens, zu dem er sich zu bekennen hat, in Unterscheidung zu vielerlei Häresien zu vermitteln und ihn bei der Taufe darauf zu verpflichten. Diese Glaubensbekennnisse hatten eine trinitarische Struktur und verbanden den Glauben an den einen Schöpfer, den Vater, mit dem Bekennen zum ewigen Sohn, der Mensch geworden, gestorben und auferstanden ist, und zum Heiligen Geist, der das Kommen und die Erkenntnis des Sohnes vorbereitet. Die Anordnung sollte gegen die Markioniten, die das Alte Testament und seinen

* Vortrag auf dem Dies Academicus in Paderborn am 12. 11. 2002.

¹ Ansprache vor Campesinos Kolumbiens am 3. 7. 1986.

Gott ablehnten, und gegen manche gnostischen Systeme, welche die gute Qualität der Schöpfung, die Inkarnation und die Auferstehung des Fleisches leugneten, die Einheit der beiden Testamente unterstreichen, weil der Gott des Alten Testaments der Schöpfer und der Vater Jesu Christi ist. Der Text wurde dann im Verlauf der ersten Jahrhunderte vielfach ergänzt und erweitert, etwa durch die Konzilien von Nikaia und Konstantinopel oder die Anfügungen an den dritten Artikel. So wurde die Kurzformel zwar etwas lang, diente aber der Identifizierung der Gläubigen zur Sammlung nach innen und zur Unterscheidung nach außen, gerade in den Wirren des zweiten bis vierten Jahrhunderts, wo der Kampf mit den Häresien stark tobte.

Nach dem Zweiten Vatikanum wurde in der Theologie häufig diskutiert, ob der christliche Glaube nicht auch heute neuer Kurzformeln bedürfe, um in der Zeit des weltanschaulichen Pluralismus das Wesentliche des Glaubens in einer deutlichen Strukturierung der Hierarchie der Wahrheiten auszusagen und dem Gläubigen zu helfen, sich in einer weithin unchristlichen Umwelt zu artikulieren². Sonst bestünde, so wurde gesagt, die Gefahr des Identitätsverlusts des Christlichen und der Zerfassung des Glaubens. Eine solche Kurzformel dürfte, so K. Rahner im Jahr 1970, nicht nur begrifflich-doktrinärer Art sein, denn im Bereich des Religiösen bestünde eine gewisse Allergie gegen begriffliche Reflexionen, sondern müsste den Weg zu einem existentiellen Glaubensvollzug aufzeigen.

K. Rahner äußert dann allerdings im Hinblick auf die Notwendigkeit, dass eine solche Kurzformel auch ankomme, die Auffassung, dass angesichts der verschiedenen Verständnishorizonte und Kulturen eine einzige Kurzformel nicht genüge. Sie ließe Gefahr, nur einen abendländischen Denkansatz exportieren zu wollen, und könnte in der Dritten Welt antikolonialistische Reaktionen hervorrufen. Rahner trägt dann einen Lieblingsgedanken vor, dass aufgrund der verschiedenen Verständnishorizonte man nicht mehr mit einer weltweit homogenen Theologie rechnen könne und trotz der einen Kirche und des einen Bekenntnisses »ein Pluralismus von Theologien (notwendig werde), die sich zwar nicht widersprechen müssen, aber konkret vom Einzelnen und von einzelnen Gruppen nicht mehr adäquat in eine einzige Theologie hineinintegriert werden können«³. Es werde also in der Weltkirche einen berechtigten Pluralismus gleichberechtigter, nicht mehr von der europäischen Mentalität beseitigter Theologien geben.

Der Hinweis auf diese von K. Rahner aufgeworfene Problematik kann hier genügen, vom Thema her ist eine detailliertere Auseinandersetzung nicht bzw. jetzt noch nicht nötig. Doch sei hier die kritische Anfrage erlaubt, wie bei einem solchen grundsätzlichen Pluralismus nicht integrierbarer Theologien die Einheit der Kirche und ein oberstes Lehramt noch festgehalten werden können. Das Grundanliegen der Diskussion um die Kurzformeln, angesichts der Vielfalt und Zersplitterung in der Theologie die Einheit im Wesentlichen und das unterscheidend Eigene aufzuzeigen, wäre nicht erfüllbar, sondern vergebliches Bemühen.

² Vgl. K. Rahner, *Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens: Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, 242–256.

³ Ebd. 246.

II. Die Gottesmutter: Brennpunkt des Glaubens

Dem Zweiten Vatikanum zufolge »vereinigt Maria, da sie zuinnerst in die Heils geschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider« (LG 65). Dieser Aussage zufolge ist Maria wie ein Brennpunkt, in dem sich alle Linien sammeln, der aber auf das Gesamte der Theologie ausstrahlt. Für diese Aussage lassen sich viele und gewichtige Zeugen aus der Geschichte anführen.

Im fünften Jahrhundert stand zwar die ewige Sohnschaft Christi aufgrund der allgemeinen Anerkennung der Entscheidung des Konzils von Nikaia (325) fest. Doch war heftig umstritten, ob er auch wahrer Mensch wie wir war oder, wie es Apollinaris lehrte, der Logos nur die Stelle der Geistseele eingenommen hat, d.h. der Mensch keine menschliche Seele und keine eigene Entscheidungsmöglichkeit gehabt hat. Wenn er aber wahrer Gott und wahrer Mensch ist, wie sollte man die Einheit beider Naturen denken? Hat Maria bloß den Menschen Jesus geboren, da doch ein Geschöpf den Schöpfer nicht gebären kann, wie Nestorius meinte, oder sind beide Naturen in dem Maß als Einheit zu verstehen, dass Maria wahrhaft Gottesgebärerin ist? Mit diesem Titel, der das Konzil von Ephesus 431 der Mutter Jesu zuerkannte, werden die christologischen Postulate zum Ausdruck gebracht: Sein Gottsein, sein Menschsein und die innige Einheit beider, so dass aufgrund dieser Einheit die Mutter des Menschen auch Gottesmutter ist. »So vereinigt Maria« um LG 65 noch einmal zu zitieren, »die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider«, nämlich, was Jesus Christus ist. Cyrill von Alexandrien († 444) wird sie deshalb »Zepter des rechten Glaubens⁴ nennen, und nach Johannes Damascenus⁵ stellt in der Mitte des 8. Jahrhunderts der Name Theotokos/Gottesgebärerin »das ganze Heilsgeheimnis« dar. Theotokos ist eine christologische Kurzformel.

Schon im zweiten Jahrhundert setzte sich Irenäus († um 200) in seinen fünf Büchern *Adversus Haereses*/Gegen die Häresien mit den verschiedensten Irrlehren auseinander. Diese leugnen je nach ihrem Standpunkt – der Sammelbegriff Gnosis berücksichtigt zu wenig die großen Differenzen – die Einheit von Altem und Neuem Testament, die gute Qualität der Schöpfung und deshalb die Menschwerdung des Logos, d.h. die Annahme des schlechten Fleisches, oder die Präexistenz. Jesus wäre in diesem Fall erst bei der Taufe im Jordan als Sohn adoptiert worden oder, im Fall der Präexistenz, er hätte nur zum Schein einen menschlichen Leib angenommen; die Vertreter dieser Auffassung nennt man Doketen.

Irenäus setzte sich mit allen diesen Häresien eindringlich auseinander. Er wirft ihnen vor, dass sie »Jesus auflösen« (1 Joh 4,3.Var.), da sie die irdische Leiblichkeit Jesu leugnen und damit auch die Menschwerdung und das Leiden. Jesus kann, so Irenäus, nur Mittler zwischen Gott und den Menschen sein und beide miteinander verbinden, wenn er wahrhaft Gott und Mensch ist. Gegen die Ebioniten und einige Gnostiker, denen zufolge Jesus erst bei seiner Taufe im Jordan zum Messias und

⁴ Vgl. PG 77, 992.

⁵ PG 94, 981f.

Sohn berufen wurde, betonte Irenäus die Präexistenz. Er findet nun das Gemeinsame aller Häresien, dass keiner von ihnen lehrt, »das das Wort Fleisch geworden ist« (Joh 1,14)⁶. Irenäus stellt Gal 4,4 in die Mitte: Gott sandte in der Fülle der Zeit seinen Sohn, geboren von der Frau⁷. Die Heilsbedeutung Jesu beginnt also schon bei der Menschwerdung und nicht bei der Taufe im Jordan. Bei dieser Betonung der Menschwerdung rückt, wie schon knapp 100 Jahre vorher bei Ignatius von Antiochen, die Mutter Jesu auch in die Mitte. Die »Geburt aus der Jungfrau« wird zum Schibboleth, zur Kurzformel des wahren Glaubens.

Warum legt Irenäus solches Gewicht auf die Geburt Jesu von der Jungfrau? Vor allem drei Gründe lassen sich dafür angeben:

Erstens umfasst die Geburt aus der Jungfrau in *christologischer Hinsicht* die wahre, von den Häretikern meistens geleugnete Menschheit des Erlösers, die durch die Abkunft aus einer menschlichen Mutter und die Geburt in der Zeit ausgedrückt wird, dann die wahre Gottheit. Irenäus hat in seiner christologischen Argumentation die Jungfrauschaft der Mutter mit der Gottheit Christi verbunden. Die Väter sind ihm darin gefolgt. So schrieb Athanasius: »Die Geburt aus der Jungfrau ist der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes.«⁸ Schließlich unterstreicht das »geboren von der Jungfrau« neben der wahren Gottheit und Menschheit die Einheit Christi. Das »ein und derselbe« setzt Irenäus den Häretikern entgegen, die Jesus auflösen.

Zweitens verbindet die »Geburt aus der Jungfrau« den vollen *Geschenkcharakter des Heils* (das freie Herabkommen des präexistenten Logos) mit der *Notwendigkeit des menschlichen Mitwirkens*. Wäre das Heil reines Gnadengeschenk, hätte es der Menschwerdung und der Menschheit nicht bedurft. Wenn jedoch die Schöpfung gut ist und die Sünde nicht naturnotwendig, wie es manche Gnostiker aufgrund ihrer These von der schlechten Schöpfung angenommen haben, darf sie nicht nur das Unheil hervorbringen, sondern auch das Heil. Deshalb musste in der Menschheit und durch sie die Erlösung bewirkt werden. Irenäus entwirft deshalb die so genannte Rekapitulationslehre, derzu folge das Heil in derselben Weise wieder errungen werden musste, also durch einen Menschen, wie es auch verloren wurde; damit hängt eng die so genannte Eva-Maria-Parallele zusammen. Wie Eva durch ihren Ungehorsam über alle den Tod gebracht hat, so Maria durch ihren Glaubensgehorsam das Leben⁹. Durch ihren Sohn, zu dessen Menschwerdung Maria mitgewirkt hat, wird sie »Ursache des Heils«. Zur Menschwerdung bedurfte es also der Mitwirkung der menschlichen Mutter.

Drittens betont die Geburt aus der Jungfrau schöpfungstheologisch die gute Qualität der Schöpfung und somit die Einzigkeit Gottes gegen jede dualistische Annahme von zwei Urprinzipien, wie es bei manchen Gnostikern und letztlich auch bei Markion der Fall war. Die Geburt von der Jungfrau ist keineswegs Ausdruck einer

⁶ Vgl. Adv. Haer. III 11,3.

⁷ Vgl. ebd. III 22,1; 16,3.

⁸ De incarnatione 18. – Vgl. G. Söll, Mariologie, HDD III 3, 35.

⁹ Vgl. A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte: Katholische Dogmatik (Hrsg. L. Scheffczyk – A. Ziegenaus), Aachen 1998, 14.

Leib- oder Ehefeindlichkeit, sondern Ausdruck für die Möglichkeit innigster Einheit von Gott und Mensch und die Bejahung der guten Schöpfung, die auch in ihrer leiblichen Dimension – nicht in einem Scheinleib! – zum Heil mitwirken kann, vom Logos angenommen und zur Vollendung bestimmt ist. Man muss sich vor Augen halten, dass gerade viele gnostische Systeme die Menschwerdung und die Mutterschaft der Jungfrau ablehnten und Josef für Jesu Vater ausgaben; für diese Gnostiker konnte die menschliche Natur nur aus der negativ zu qualifizierenden Vereinigung von Mann und Frau entstehen. Die Jungfrauengeburt als Zeichen für die innige Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus ist Ausdruck für die ontische Güte der Schöpfung. Durch die Gegenüberstellung von Alter und Neuer Eva und ihrem entgegengesetzten Handeln wurde eine heilsgeschichtliche Sicht inauguriert; eine solche Betrachtung wäre unter gnostischen und markionitischen Voraussetzungen nicht möglich.

Wer sich bewusst wird, dass die mariologischen Aussagen immer auch Grundfragen der Christologie, der Schöpfungstheologie und der Rechtfertigung (aus dem Glauben allein?) betreffen, wird dem schon zitierten Wort des Johannes Damascenus zustimmen können, dass der Name Theotokos »das ganze Heilsgeheimnis« darstellt. Diese katalysatorische und kristallisatorische Wirkung der Mariengestalt zeigt sich ebenfalls bei einem kurzen Blick auf die beiden neuzeitlichen Mariendogmen.

Hier soll zuerst das Dogma von der Freiheit Mariens von der Erbsünde, ihre Unbefleckte Empfängnis erörtert werden. Eines langen Prozesses des Nachdenkens in der Kirche bedurfte es, bis sie 1854 zum offiziellen Dogma erklärt wurde. Der Anstoß, in diese Richtung zu fragen ging von Augustinus aus, dem energischen Verteidiger der Allgemeinheit der Sündenverfallenheit in Adam. Alle Menschen, auch die Gerechten des Alten Bundes, hätten sich als Sünder bekannt, »ausgenommen aber die heilige Jungfrau Maria, über die ich wegen der Ehre des Herrn überhaupt nicht gehandelt haben will, wenn von der Sünde die Rede ist ... die würdig wurde, den zu empfangen und zu gebären, von dem feststeht, dass er keine Sünde hatte«¹⁰. Augustin verhielt sich zurückhaltend, gab jedoch den Anstoß zur dauernden Frage. Einerseits war man sich seitdem immer einig, dass die Frau, die als Neue Eva zur Überwindung der Sünde durch ihren Sohn, den neuen Adam, mitgewirkt hat, nicht selbst unter den Folgen der Tat der Stammeltern gestanden haben kann. Doch andererseits war man sich auch klar, dass Maria nicht aus der universalen Sündenverfallenheit ausgenommen sein konnte, denn dann bräuchte sie nicht Jesus Christus als den universalen und somit auch ihren Erlöser. Da die universale Erlöserschaft Christi mehr Gewicht als die Würde der Gottesmutter hat – die Christozentrik blieb also klar gewahrt –, wurde bis ins hohe Mittelalter hinein mehrheitlich das Reinigungsmodell vertreten, das besagt: Maria stand unter der Erbsünde, ist aber zeitig, bei vielen schon im Mutterschoß, davon gereinigt worden. Doch befriedigte diese Lösung keineswegs, denn faktisch wäre die Gottesmutter, wenn auch kurzfristig, Sklavin der Sünde gewesen. So setzte sich immer mehr das Bewahrungsmodell durch, das besagt: Maria wäre zwar unter den Folgen der Ursünde gestanden, und erlösungsbe-

¹⁰ De natura et gratia 36 (42).

dürftig gewesen, wurde aber im Hinblick auf ihre Erlösermutterenschaft im Voraus vor der Erbsünde bewahrt; sie war also von ihr freigehalten worden.

Welche Folgen, so müssen wir nun fragen, ergeben sich aus dieser hier nur kurz entwickelten Glaubenslehre von der Erbsündenfreiheit der Gottesmutter, und zwar gerade im Hinblick auf ihre Bedeutung als Kurzformel des Glaubens? Die Unbefleckte Empfängnis und die – hier nicht näher erörterte – Freiheit Marias von jeder persönlichen Sünde¹¹ heben einmal das Werk des Erlösers, die Kreuzestat, ins Licht. Die Erlösungstat entfaltet ihre Wirkung nicht erst am Jüngsten Tag, sie ist keine reine Verheißung, sie hat auch nicht eine nur partielle oder geringe Wirkung, wie jeder Mensch bei sich feststellen kann, sondern ist in einer Person Realität. Maria ist die Ersterlöste. Das Werk des Erlösers müsste schwach erscheinen, wenn sie sich nirgends hätte durchsetzen können. Die Erlösung bezieht sich ferner auf die Sünde. In einer Zeit, wo die Sünde zu einem Kavaliersdelikt verharmlost oder zu einem interessanten Abenteuer hochgejubelt wird, ist es besonders wichtig, zu betonen, dass sie die tiefste Not des Menschen ist, aus der, wie Gen 3 und 4 belegen, die übrigen Nöte des Menschen entspringen oder wegen der sie ihre bedrückende Wirkung ausüben können. Die Immaculata Conceptio unterstreicht des Weiteren die Einheit von Schöpfung und Erlösung, von Natur und Gnade; die ursprüngliche Reinheit der Schöpfung leuchtet in ihr wieder auf.

Dem Glaubensbekenntnis zufolge ist ferner die Kirche heilig, ecclesia sancta. Diese Heiligkeit eignet der Kirche nicht aufgrund eigener Verdienste, sondern aufgrund der Heiligung durch Christus, der »sich für sie hingegeben hat, um sie rein und heilig zu machen ...« (Eph 5,25ff). Wo ist aber die Heiligkeit angesichts der vielen Sünden in der Kirche verwirklicht? Da Maria frei ist von jeder persönlichen Sünde und von der Erbsünde, ist sie Urbild der Kirche, Typus ecclesiae, Sicherung und Bestätigung der der Kirche eingestifteten Heiligkeit. Hier zeigt sich die ekklesiologische Bedeutung der Mariengestalt.

Aber auch für die Eschatologie bildet die Mariengestalt einen Kristallisierungspunkt. Nur in Kürze sei auf die Assumptio Mariae verwiesen. »Ihr Leib, der den Urheber des Lebens geboren hat, sollte die Verwesung nicht schauen« (Präfation vom Fest Mariä Aufnahme in den Himmel). Die Menschwerdung erfasst auch den Leib, wie gerade der Begriff Inkarnation anzeigt. Die Erlösung durch Jesus Christus gilt auch dem Leib. Wenn nur Maria mit ihrer ganzen, auch leiblichen Existenz zur Menschwerdung mitgewirkt hat, versteht sich, dass der Leib nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Erlösung ist und nicht der Verwesung ausgeliefert sein sollte. Da auch leiblich in den Himmel aufgenommen, ist Maria nicht nur aufgrund der Freiheit von der Sünde, die zum Tod führt, die Ersterlöste, sondern auch die Vollерlöste. Die Mariengestalt besitzt also auch eine eschatologische Relevanz, die sich heute vor allem in der Frage Auferstehung im Tod oder Auferstehung am Jüngsten Tag anmeldet. Im ersten Fall wäre Maria nur ein Beispiel dafür, dass alle bereits im Tod auferstehen, man könnte dann genauso an der Assumptio Petri oder Francisci die Auferstehung veranschaulichen. Das Dogma von der Aufnahme Mariens besagt

¹¹ Vgl. dazu: A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte: Katholische Dogmatik Bd. V, 288ff.

jedoch eine Vorwegnahme der allgemeinen Auferstehung aufgrund ihrer einmaligen Mutterschaft.

Diese Ausführungen zur Begründung und Auswertung der vier Mariendogmen könnten sicher noch erweitert und näher abgesichert werden; man denke nur an die Diskussion um die Jungfrauengeburt. Diese entscheidet – und das zeigt wiederum die Bedeutung der Mariengestalt – sowohl im positiven als auch im negativen Fall häufig über die Art einer Theologie. Diese Absicherung ist im Rahmen eines einzigen Vortrags kaum zu schaffen. Doch belegen sie die Feststellung von M. Schmaus¹²: »In der Mariologie laufen ... fast alle theologischen Linien zusammen, die christologische, ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische. ... In der Mariologie fallen daher theologische Entscheidungen, die für das Ganze aufschlussreich sind. Umgekehrt enthüllen die theologischen Erkenntnisse in der Christologie, in der Ekklesiologie, in der Gnadenlehre ihre Tragweite in der Mariologie ... In ihr kristallisiert sich das Selbstverständnis der Christgläubigen.«

Diese Überlegungen bedürfen jedoch noch einer Abrundung und Zentrierung in Richtung auf das so genannte marianische Fundamentalprinzip bzw., wie M. J. Scheeben es nannte, den Personalcharakter Mariens. Was ist darunter zu verstehen, wie kam man zu dieser Sicht?

Wer die dogmatischen Lehrbücher der Barock- und Aufklärungszeit studiert, kann feststellen, dass die marianischen Wahrheiten nicht in einer einzigen organischen Darstellung abgehandelt werden; vielmehr wurden die einzelnen Themen »beiläufig« dargestellt, etwa die Erbsündenfreiheit innerhalb der Schöpfungslehre, die jungfräuliche Mutterschaft in der Christologie und die Assumptio in der Eschatologie¹³. Es gab also keinen eigenen mariologischen Traktat innerhalb der Dogmatik. Einen ersten solchen Versuch hat – um dem Genius loci meine Reverenz zu erweisen – in Deutschland Joh. H. Oswald, von 1845–1875 Professor für Dogmatik in Paderborn, gemacht. Sein Werk lautete: »Dogmatische Mariologie: Das ist: Systematische Darstellung sämtlicher, die allerseligste Jungfrau betreffende Lehrstücke.«¹⁴ Eine solche systematische Darstellung wirft nun die Frage nach der Integration, nach der organischen Zuordnung der einzelnen Lehrstücke auf. Oswald wollte dies noch nicht recht gelingen. Erst M. J. Scheeben hat dies geleistet, ebenso später der Franziskaner Parthenius Minges († 1926). Gleichwohl blieb die getrennte Darstellung der einzelnen Themen noch länger üblich.

Dieses Fundamentalprinzip darf nicht als Idee verstanden werden, aus der mit mathematischer Stringenz Sein und Handeln eines Menschen deduziert werden kann, es meint die personale Prägung einer Person, ihren Personalcharakter¹⁵. Dieser ist nicht

¹² M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. V, München 1955, 7.

¹³ Vgl. A. Ziegenaus, Der Weg zu einem geschlossenen Traktat in den dogmatischen Handbüchern des deutschsprachigen Raumes: FKTh 12 (1996) 102–126.

¹⁴ Vgl. ebd. 108ff; ferner: A. Ziegenaus, »Der Mensch, der Gott war, und die Mutter, die Jungfrau war« – Die besondere Beziehung Mariens zur Trinität in der von J. H. Oswald verfassten ersten dogmatischen Mariologie des 19. Jahrhunderts: Studia Warmińskie, Band XXXVII, Wyzsze Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej, Olsztyn 2000, 523–533.

¹⁵ Vgl. A. Ziegenaus, Charakter, Marienlexikon II, 19–24.

das Ergebnis einer Spekulation, sondern entspringt einem Nach-denken der Berufung und Stellung Mariens in der Heilsgeschichte, um so von den Einzelaussagen zu einer ordnenden Sinnmitte zu gelangen und um »zufällige« Geschehnisse von einer personalen Mitte her verstehen zu können. Beim Fundamentalprinzip handelt es sich nicht um ein menschliches Konstrukt oder eine Idee, sondern um das Bemühen, die Einheit und Identität nicht willkürlich oder sprunghaft agierender Personen (in diesem Fall: Gott, Jesus Christus, Maria) zu verstehen.

Die individuelle Berufung und Bestimmung ist in der Bibel nichts Außergewöhnliches. Der Beter von Ps 139 ist sich bewusst, von Gott schon vor seinem Lebensbeginn geschaut zu sein. Der König Cyrus, Jeremia, Paulus, Johannes der Täufer verstanden sich schon als im Mutterleib auserwählt (vgl. Jes 44,24–45,6; Jer 1,4f; Gal 1,15; Lk 1,15,44). Nach Eph 1,4f sind die Gläubigen schon »vor Grundlegung der Welt« in Jesus Christus auserwählt. Sollte dies nicht erst recht zutreffen bei der Frau, die als Mutter Jesu ausersehen war? Bernhard von Clairvaux spricht von der Sendung des Engels an eine Jungfrau, die »von Ewigkeit her erwählt« war¹⁶. Pius IX. und Pius XII. verwenden in den Definitionsbullen der neuzeitlichen Mariendogmen die Formulierung, dass »die erhabene Mutter Gottes mit Jesus Christus von aller Ewigkeit her ›durch ein und denselben Ratschluss‹ (Pius IX.) der Vorherbestimmung auf geheimnisvolle Weise verbunden ist« (DH 3902). D. h.: Wenn Gott in der Ewigkeit die Menschwerdung seines Sohnes gesehen hat, hat er immer die zur Mutter ausgewählte Frau mitgesehen. Maria war also von Ewigkeit her zur Gottesmutter vorherbestimmt.

Wie stark sie dadurch geprägt war, soll ein Beispiel zu verstehen helfen. Im Hinblick auf die – hier nicht näher zu besprechende – Problematik der Miterlöserschaft hat ein bekannter Theologe gesagt: Maria ist deswegen, weil sie den Erlöser geboren hat, genauso wenig Miterlöserin wie die Mutter des Kolumbus Mitentdeckerin Amerikas ist. Jedoch, was bei Kolumbus stimmt, nämlich dass seine Mutter nur Voraussetzung für die Existenz eines Jungen war, der später ein Feldherr, Wissenschaftler oder Entdecker hätte werden können oder auch an einer Kinderkrankheit sterben, stimmt bei Jesus nicht: Er war kein Junge, der irgendeinmal zum Messias berufen wurde, aber auch Zimmermann hätte bleiben können. Vielmehr war dieser Mensch von Anfang an geprägt durch die hypostatische Union und im Heilsplan Gottes für diese Union mit dem präexistenten Logos vorgesehen: Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren von der Frau, damit er die unter dem Gesetz loskaufe (Gal 4,4f). Dieses einmalige Ereignis der Inkarnation ist an Maria nicht etwas Äußerliches oder Zeitweiliges geblieben, so dass sie vor und nach der »Jesusphase« wieder normale Alltagsaufgaben einer Frau, etwa in einer normalen Ehe mit Kindern, hätte übernehmen können. Die heilsgeschichtliche Sendung hat ihre Person bestimmt. G. L. Müller beschreibt diese bleibende Prägung so: »Wie der Logos ohne Maria nicht das ist, was er geworden ist, ist Maria auch nicht Mensch ..., ohne dass ihr Menschsein wesentlich durch das bestimmt wäre, was aus ihr geworden ist.«¹⁷

¹⁶ PL 183, 63; ähnlich DH 2800.

¹⁷ G. L. Müller, Hypostatische Union: Marienlexikon III, 277f.

In diesem Zusammenhang muss noch näher auf die Unterscheidung von christologischer und ekklesiologischer Typik eingegangen werden. Maria ist Spiegelbild Christi als seine Mutter und Typos der Kirche als Braut Christi, als Repräsentantin der Liebe der Glieder der Kirche zu ihrem Haupt; Mutter und Braut sind in Maria genauso wenig ein Widerspruch wie Mutter und Jungfrau. Wiederum ist zur Erklärung von Jesus Christus auszugehen. Der Mensch Jesus ist durch die hypostatische Union vom Anfang seiner Existenz an geprägt. Das heißt: In demselben Augenblick, in dem der Heilige Geist in Maria schöpferisch (nicht zeugend!) den Beginn des Lebens Jesu bewirkte, hat sie den ewigen Logos in sich aufgenommen. In der Mariologie gibt es nun verschiedene Akzentsetzungen oder Einordnungen der Marienwahrheiten. In christotypischer Sicht wird sie vor allem von ihrer Mutterschaft in Hinblick auf Jesus Christus betrachtet: Sie ist als Jungfrau und Mutter Abbild des Gott-Menschen, als Mitwirkerin bei der Überwindung von Sünde und Tod Antitypos von Eva, die Sünde und Tod gebracht hat, sie ist weder der Sünde noch der Verweslichkeit ausgeliefert. In ekklesiotypischer Sicht ist sie das Urbild der erlösten Kirche, insofern sie sich Gottes Heilsplänen voll hingibt; sie ist Gottesmutter, insofern ist sie Urbild der den Sohn aufnehmenden Braut und deshalb frei von Sünde und Vergänglichkeit, Vollerlöste. In der Sache werden jeweils die gleichen Inhalte vertreten, aber doch aus dem Blick auf ihren Sohn, der als Mensch dem ewigen Logos vereint ist, oder aus dem Blick auf die Kirche als aufnehmende und sich hingebende Braut. Beide Perspektiven bilden zusammen den Personalcharakter Mariens, die eben aufgrund des Inkarnationsgeschehens Mutter und Braut (als Urbild der bräutlichen Kirche) ist.

Wenn Mariens Personalcharakter wesentlich, nicht nur zeitweilig, durch die Gottesmutterschaft bestimmt ist, ist alles, was dieser Mutterschaft vorausliegt (wie ihre passive Empfängnis) und was ihr folgt (wie die Jungfräulichkeit nach der Geburt: keine leiblichen Brüder und Schwestern, das Stehen unter dem Kreuz [vgl. Lk 2,35; Joh 19,25ff], Mutter der Kirche), davon geprägt. Da Sendung und personale Prägung in eins fallen, gehört es bleibend zu ihrer Person, der Welt mütterlich den Erlöser nahe zu bringen. Von dieser personalen Prägung her ist zu verstehen, dass die Mutter des Lebens (= Christus) auch die Mutter aller Lebenden ist, dass die Mutter des Hauptes über dieses Haupt auch am Heil aller Glieder mitwirkt: *Mater capitatis – mater membrorum*, wie der Titel Mutter der Kirche zu begründen ist.

Im Großen Glaubensbekenntnis heißt es: »Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden.« Die Menschwerdung des Sohnes erstreckt sich auf das Heil aller Menschen, und ebenso erstreckt sich Mariens Mutterschaft, von der Gottesmutterschaft bleibend geprägt, auf alle Menschen im Dienst ihres Sohnes. Die Konstitution *Lumen Gentium* (Nr. 62) drückt dies folgendermaßen aus: »Diese Mutterschaft Mariens in der Gnadenökonomie dauert unauflöslich fort ... bis zur Vollendung aller Auserwählten ... In ihrer mütterlichen Liebe trägt sie unaufhörlich Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind.«

III. Sinn und Vorzug dieser Kurzformel

Diese Darlegungen über die Kurzformel allgemein, über die Mariengestalt als Kurzformel des Glaubens und den Personalcharakter seien nun in einigen Thesen konkretisiert und ausgewertet.

1.) Die Mariengestalt ist auch in der Theologie zu thematisieren

Wahrscheinlich hat sich mancher über das Thema dieses Dies Academicus gewundert. Maria, so etwa könnte jemand insgeheim denken, ist mehr eine Gestalt der Frömmigkeit, aber nicht der hohen Theologie, und wenn, dann nicht zentral für die Theologie. Deshalb wird sie im theologischen Lehrangebot oft ausgeklammert. Doch muss bedacht werden: Das Wort vom Zweiten Vatikanum von der Hierarchie der Wahrheiten¹⁸ bezieht sich sicher nicht auf die Mariengestalt, denn nach der oben zitierten Auskunft ist Maria zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen, vereinigt die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider. Ferner schadet, wie J. H. Oswald und M. J. Scheeben für ihre Zeit festgestellt haben, ein gegenseitiges Desinteresse von Marienfrömmigkeit und Theologie sowohl der Frömmigkeit, die einer theologischen Wegweisung bedarf, als auch der Theologie, die verkopft zu werden droht. Vielleicht geht man mit der Vermutung nicht ganz fehl, dass der Wunsch nach diesem Thema auch einer gewissen Wissbegierde entsprungen ist, etwas über die Mariengestalt auch seitens der Theologie zu hören.

2.) Die Mariengestalt gehört zur Mitte des Glaubens und führt dahin

Mitte und Höhepunkt der Offenbarung ist Jesus Christus. Maria steht diesem Höhepunkt nicht im Wege; das wäre eine theologische Verirrung, denn man kann nicht bei der Jungfrau-Mutter stehen bleiben, weil sie ganz Spiegelbild des Gott-Menschen ist und die Immaculata und Assumpta ganz ein Werk des Erlösers; vielmehr ist Maria durch ihre bejahte Mutterschaft die von der Gnade bereitete Voraussetzung für diesen Höhepunkt. Sie hat dem Erlöser bei seinem Entschluss, Mensch zu werden, als Mutter gedient. Da sie aber von dieser Berufung auch als Person zu tiefst geprägt ist, bleibt es für immer ihre Aufgabe, das Kommen ihres Sohnes zum Menschen und seine Aufnahme zu fördern.

Wo dieser Weg zu Jesus Christus – es ist sicher nicht der einzige, aber doch ein vorrangiger Weg – nicht gegangen wird, wächst die Christusfrömmigkeit nicht so eindeutig, wie suggeriert wird. Die gängige Ansicht, die Marienverehrung schmäle re die Christusverehrung, lässt sich – von individuellen Verirrungen abgesehen – kaum aufrechterhalten. Aus der Geschichte, etwa an der Aufklärungszeit, lässt sich vielmehr belegen, dass mariatische Reserviertheit von einer kühleren Christusverehrung begleitet ist, und J. H. Newman stellt in seiner Zeit, wohl im Blick auf Entwicklungen bei den Anglikanern, fest, dass Sohn und Mutter zusammengehören und

¹⁸ Vgl. UR 11; A. Bodem, Hierarchie der Wahrheiten: Marienlexikon 3, 185f.

die Katholiken, die die Mutter verehren, auch heute noch den Sohn anbeten¹⁹. Bei längerem Nachdenken wird dieses Urteil nicht überraschen, denn die besondere Verehrung Mariens gründet in ihrer Gottesmutterenschaft und diese setzt die gott-menschliche Konstitution Jesu Christi voraus. M. a. W.: Wer die Anrede »Gottesmutter« nicht mehr verwenden kann, hat in der Regel die Gottheit des Sohnes schon aufgegeben und wird ihn deshalb nicht anbeten. Zu fragen ist, ob diese Erfahrungen aus der Geschichte nicht im Rahmen der immer dringlicher werdenden Neuevangelisierung Europas mehr Berücksichtigung verdienten.

3.) Die Mariengestalt ist eine Kurzformel des Glaubens

Von einer Kurzformel wird erwartet, dass sie das Wesentliche in Kürze zum Ausdruck bringt. Die bisherigen Darlegungen sollten zeigen, dass die Mariengestalt diese Erwartung erfüllen kann. Schon Irenäus erkannte im ausgehenden zweiten Jahrhundert *im natus ex Maria Virgine* die Kurzformel, die in formaler Hinsicht das Wesentliche, das Identische und Unterscheidend-Eigene des christlichen Glaubens umfasst. In inhaltlicher Sicht umfasst die Kurzformel das Sein und das Werk (Erlösung nicht mehr bloße Verheißung!) Jesu Christi, die Einzigkeit Gottes und die ontische Güte der Schöpfung und den heilsgeschichtlichen Charakter der Offenbarung.

4.) Die mariologische Kurzformel verdient wegen ihrer Anschaulichkeit den Vorzug vor anderen

K. Rahner erwartet von einer gelungenen Kurzformel, dass sie nicht nur begrifflich-doktrinärer Art sei, denn im Bereich des Religiösen bestünde eine gewisse Allergie gegen begriffliche Reflexionen, sondern Wege zu einem existentiellen Glaubensvollzug aufzeige. In dieser Forderung ist K. Rahner zuzustimmen, denn das Wesentliche, Identische und Unterscheidend-Eigene sollte auch Nichttheologen nachvollziehbar sein.

Rahner entwirft nun selbst eine solche Kurzformel: »Das unumfassbare Worauf hin der menschlichen Transzendenz, die existentiell und ursprünglich nicht nur theoretisch oder bloß begrifflich vollzogen wird, heißt Gott und teilt sich selbst existentiell und geschichtlich dem Menschen als dessen eigene Vollendung in vergebender Liebe mit. Der eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in dem diese Selbstmitteilung als irreversibel siegreich offenbar wird, heißt Jesus Christus.«²⁰

Neben dieser als »theologisch« gekennzeichneten Kurzformel schlägt Rahner noch eine »soziologische« und eine »futurologische« vor. Diese sei auch noch wiedergegeben: »Das Christentum ist die Offenhaltung der Frage nach der absoluten

¹⁹ Vgl. A. Zieggenaus, *Maria in der Heilsgeschichte*, 10. – Vgl. dazu auch J. Schmiedl, »... die Jungfrau Maria recht in ihrer himmlischen Vollkommenheit zu malen« (W. H. Wackenroder), *Der mariatische Aufbruch des 19. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Ultramontanismus*: A. Zieggenaus (Hg.), *Das marianische Zeitalter*: MSt XIV, Regensburg 2001, 97–119. – Schmiedl zeigt die Glaubenstreue der marianisch gesinnten Priester in der französischen Revolution.

²⁰ K. Rahner, *Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens*, 250.

Zukunft, die sich als solche selbst in Selbstmitteilung geben will, diesen ihren Willen in Jesus Christus irreversibel festgemacht hat und Gott heißt.«²¹

Die Fähigkeit zu begrifflich klarer und kompakter Formulierung sei Rahner durchaus bestätigt. Doch darf bezweifelt werden, ob er seinem eigenen Postulat gerecht wird, die begrifflich-doktrinäre Form zu vermeiden. Sind diese Kurzformeln nicht zu abstrakt und unanschaulich? Kommen sie besser an? Vor allem stellen sich die Fragen, ob solche Kurzformeln betbar, in der Liturgie verwendbar und Anlass zum Lobpreis des Handeln Gottes sind.

Die neutestamentlichen Glaubensformeln wie »Herr Jesus« oder »Jesus Christus« sind Prädikatssätze, die das Handeln Gottes bekenntnishaft preisen, weil er den gekreuzigten Jesus auferweckt und zum Messias gemacht hat. Demgegenüber geht K. Rahner nicht vom Handeln Gottes aus, sondern vom Selbstverständnis des Menschen. Dieses wird ausgeleuchtet; gleichsam anhangweise wird darauf hingewiesen, dass Jesus Christus bereits die Realisierung der menschlichen Erwartung ist und Gott die absolute Zukunft in Jesus festgemacht hat. Die Frage drängt sich auf, ob der transzendale Ansatz nicht ein Hindernis für das Bekennen und Loben des Handelns Gottes darstellt.

Demgegenüber ist die mariologische Kurzformel leicht verständlich und anschaulich, aber nicht flach, denn es verweist immer auf das Geheimnis, weckt zu betrachtendem Gebet und zum Lob des handelnden Gottes an. Paul VI. nennt zu Recht in dem Schreiben Catechesi Tradendae (Nr. 73) Maria einen »lebendigen Katechismus«.

5.) Die einheitsbildende Wirkung der Kurzformel

Kurzformeln sollen das Wesentliche zum Ausdruck bringen. Sie werden notwendig zur Klärung der eigenen Identität und zur Abgrenzung nach außen. Aus diesem Grund suchte Irenäus das Unterscheidend-Eigene zu klären und kam nach dem Zweiten Vatikanum diese Diskussion wieder auf. Aus diesem Grund wird die Diskussion abebben, wo man keine Notwendigkeit zur Grenzziehung sieht.

Nach K. Rahner genügt eine einzige Kurzformel nicht. Insofern wird man ihm zustimmen, als jede Kurzformel der Gefahr der Verkürzung ausgesetzt ist. Auch das natus ex Maria Virgine müsste analog zum zweiten Glaubensartikel noch Tod und Auferstehung berücksichtigen. Wer jedoch von der heilsgeschichtlichen Berufung und Prägung der Mariengestalt ausgeht, wird die beiden zentralen Momente, Menschwerdung und Paschageschehen, nicht voneinander trennen. Dass die Menschwerdung zum Kreuz führen wird, zeigen schon die Simeonweissagung und Gal 4,4ff.

Rahner genügt jedoch eine einzige Formel deshalb nicht, weil die kulturelle Situation in einer weltweiten Kirche immer andere, an diese Situation angepasste, nie völlig harmonisierbare Formeln verlangt. Tatsächlich gibt es viele Sprachen, Denkformen und Kulturkreise, die eine völlig adäquate Übersetzung unmöglich machen.

²¹ Ebd. 254.

Kulturelle Formen lassen sich nicht ad verbum exportieren, sollte die Inkulturation gelingen. Angesichts der verschiedenen Verständnishorizonte kann also eine einzige Kurzformel nicht genügen. Der prophezeite Pluralismus der Theologien könne höchstens den Widerspruch vermeiden, lasse aber keine einheitliche Theologie zu.

An diese Konzeption muss allerdings die kritische Frage gestellt werden, wie angesichts einer nicht mehr homogenen Theologie noch die Einheit der Kirche und ein oberstes Lehramt gewahrt bleiben können. Ferner ist zu bedenken, dass es sich hier um die Übersetzung von Begriffen aus einem Kulturkreis bzw. einer philosophischen Denkform in die andere handelt. Tatsächlich entstehen dadurch immer gewisse Inkongruenzen. Als Beispiel sei nur auf die Nichtübersetzbarkeit des hebräischen, Leib und Seele umfassenden *nefeš* in die Sprache des Hellenismus verwiesen, der Psyche als Teil des Menschen versteht. Jedoch handelt es sich bei den zentralen Glaubensinhalten wie Schöpfung aus dem Nichts, d.h. rein durch das Wort, Inkarnation oder Auferstehung nicht um Begriffe, die schwer in eine andere Sprache zu übersetzen sind, sondern um einmalige, analogielose und jeden Kulturhorizont übersteigende, vom Weltbild jeweils relativ unabhängige Ereignisse, die als Negation der natürlichen Erfahrung von Zeugung, Geburt und Unüberwindbarkeit des Todes oder der Tatsache, dass alles materielle, das wird, einer materiellen Voraussetzung bedarf, verhältnismäßig leicht auszusagen sind, obwohl sie dieser natürlichen Erfahrung eine Zumutung sind. Wenn die Ereignisse nicht spiritualisiert werden, wie es die Gnosis machte, sind sie verhältnismäßig leicht auszusagen.

Ein Beispiel soll helfen, den schwierigen Gedanken zu vermitteln: Eine allgemeine, weltbildunabhängige Erfahrung ist: Wer Mutter ist, hat mit einem Mann zusammengelebt. Die Jungfrauengeburt ist als Mutterschaft ohne Zusammenleben mit einem menschlichen Vater leicht zu definieren und weltbildunabhängig, weil einmalig; das Problem beginnt erst, wenn das letztlich geheimnishaftes Geschehen erklärt werden soll²². Wer also die zentralen Glaubensgeheimnisse als Ereignisse versteht, die auch die Materie erfasst, wie es die Glaubensbekenntnisse tun, wird bei der Verkündigung des Dass noch nicht die jeweiligen Horizonte berücksichtigen müssen und gelangt zu einer gemeinsamen Glaubensbasis der einen Kirche. Aber diese leicht verstehbaren Aussagen werden, wenn sie beachtet, reflektiert, betrachtet und mit den anderen Aussagen über das Handeln Gottes zusammen geschaut werden, die Richtung des weiteren Denkens bestimmen.

Die Zeit erlaubt nicht, jeweils die Christozentrik der mariologischen Aussagen deutlicher herauszustellen; auch auf die Bedeutung der Mariengestalt für das Bemühen der Christen um die Überwindung der konfessionellen Spaltung oder für das Frauenbild konnte nicht eingegangen werden, ebenso wenig auf die Vielfalt der neutestamentlichen Christologien. Doch dürften die Ausführungen zum Nachdenken und zur Diskussion und vielleicht auch zu Korrekturen genügen.

²² Zum Ganzen vgl.: A. Ziegenaus, Marianische Frömmigkeit als Maßstab für die Inkulturation des Glaubens: E. Peretto (Hrsg.), L’Immagine Teologica di Maria, oggi Fede e Cultura, Rom 1996, 349–368.

Die Menschwerdung des ewigen Wortes

Aktuelle Aspekte der thomistischen Christologie

Von David Berger, Köln

Am 8. September 1951 erschien die Enzyklika *Sempiternus Rex Christus* Papst Pius' XII. Zusammen mit den Rundschreiben *Mediator Dei* (1947)¹ und *Humani generis* (1950)² ist sie Ausdruck jener tiefen Sorge um die Reinerhaltung des Glaubens, welche die großen Hirtenschreiben des letzten Papstes der pianischen Epoche nach dem Zweiten Weltkrieg zusammen mit einer eigentümlichen prophetischen Weitsicht³ in Hinsicht auf den sich bereits abzeichnenden Einbruch des Neomodernismus in die Kirche prägte.

In der Enzyklika, die den 1500. Jahrestag des christologischen Konzils von Chalzedon zum Anlass nahm, um vor sich neu entwickelnden heterodoxen Vorstellungen auf dem Gebiet der Christologie zu warnen, heißt es: »Wenn auch nichts dagegen spricht, dass man die Menschheit Christi unter psychologischem Aspekt genauer erforscht, so fehlt es auf diesem schwierigen Gebiet nicht an Leuten, die von den überlieferten Standpunkten mehr abweichen, als es zulässig ist, um neue zu erfinden.« Und weiter: »Sie berufen sich zu Unrecht auf die Autorität und die Definition des Konzils von Chalzedon, um die eigenen, fein ausgeklügelten Ansichten zu stützen. Diese Leute widmen der Verfassung und dem Zustand der menschlichen Natur Christi eine solche Aufmerksamkeit, dass man meinen könnte, sie sei ein Gegenstand *sui iuris*, so als ob Christus nicht die Person des Wortes selbst wäre.⁴

Heute ist kaum zu übersehen, dass auch im Bereich der Christologie die von Pius XII. kritisierten Strömungen inzwischen »zu einer höchst faszinierenden, aber giftigen Blüte angewachsen sind⁵. Schon im Jahre 1977 bemerkte Kardinal Pietro Pariente: »Es ist peinlich, darauf hinweisen zu müssen, dass die päpstliche Lektion über eine christologische Frage keinen vollen Effekt hatte ... Die Tendenz, die Formel von Chalzedon zu entwerten, hat sich bei einigen katholischen Theologen bis zur Ag-

¹ Vgl. dazu: Josef A. Jungmann, *Mediator Dei*, in: LThK² VII (1962) 229–230.

² Vgl. dazu: David Berger (Hg.), *Die Enzyklika »Humani generis« Papst Pius' XII.*, Editiones Una Voce: Köln 2000 (141–152: ausführliche Bibliographie).

³ Zum 25. Todestag Papst Pius XII. hat der regierende Pontifex Folgendes über diesen gesagt: »Seine eindrucksvolle und erhabene Erscheinung, in der sich der Widerschein des Himmels spiegelte, ist noch nicht aus unserer Erinnerung gewichen. Noch nicht erloschen ist das Echo seiner energischen, aussagestarken und überzeugenden, tröstenden und betrübten, mahnenden und *prophetischen Stimme* ... Sein reichhaltiges Lehramt, seine unermüdlichen Verbesserungen auf allen Ebenen der kirchlichen Struktur ... stellen das dar, was Paul VI. als ‚unermessliche und fruchtbare Vorbereitung auf das spätere Lehr- und Hirtenwort des Zweiten Vatikanums‘ bezeichnete.« Papst Johannes Paul II., Pius XII. – Vorkämpfer des Friedens, in: Herbert Schambeck (Hg.), *Pius XII. Friede durch Gerechtigkeit*, Kevelaer 1986, 11. Cf. die ähnlichen Aussagen von Giovanni Caprile, *Pius XII. und das Zweite Vatikanische Konzil*, in: Herbert Schambeck (Hg.), *Pius XII. zum Gedächtnis*, Berlin 1977, 649–691.

⁴ AAS 43 (1951) 638.

⁵ Leo Scheffczyk, Zum Geleit, in: Berger (Hg.), *Humani generis*, 8.

gressivität gesteigert. Karl Rahner hat auch hier den Anfang gemacht, indem er den Beweis erbringen wollte, dass die Formel von Chalzedon zumindest unzureichend sei; dann, dass sie auch unhaltbar wäre, teils aus inneren Gründen, teils weil das moderne Denken eine ontologische Begründung der Person nicht zulasse ... Die theologischen Ausführungen von Karl Rahner haben anderen Theologen Anlass gegeben, noch weiter zu gehen (Schoonenberg, Schillebeeckx, Küng); sie verwerfen die Formel von Chalzedon und gefährden ernstlich die Gottheit Christi, der nach dieser Lehre nichts anderes ist als ein Mensch, in welchem sich Gott kundgibt.«⁶

Es soll hier aber nicht nur darum gehen auf die Fruchtbarkeit, die eine Relecture des christologischen Lehrschreibens Pius XII. gerade heute in sich birgt, hinzuweisen. Vor allem soll aufgewiesen werden, Welch unersetzblichen Beitrag die thomistische Christologie⁷ im Hinblick auf die Vermeidung bzw. Überwindung dieser einen Bruch mit dem Dogma der Kirche provozierenden Auffassungen leistet. Auch hier erweist sich der Thomismus als ein echtes (d.h. freilich nicht das einzige aussichtsreiche) Alternativprogramm⁸ zu jenen theologischen Strömungen, die die zuletzt wieder von der Vatikanischen Erklärung *Dominus Jesus*⁹ (vom 6. August 2000) verurteilten Positionen vertreten oder zumindest diesen den Weg bereitet haben.

Christus als der Weg zum Vater

Der gesamte Thomismus lebt gleichsam von einem großen, alle Elemente zur Synthese vereinenden Grundgedanken¹⁰: Gott, als der reine Seinsakt, das *ipsum Es-*

⁶ Pietro Parente, Philosophie und Theologie in der Lehre von Pius XII., in: Schambeck (Hg.), Pius XII. zum Gedächtnis, 38.

⁷ Vgl. zur thomistischen Christologie die neueren Studien: Waclav Swierzawski, The Mystery of Christ in the Ministry of St. Thomas Aquinas, in: StTom 13 (1981) 207–219; Daniel Ols, Réflexions sur l'actualité de la christologie de saint Thomas, in: Doctor Communis 34 (1981) 58–71; Adolf M. Hoffmann, Ist der Hervorgang des Wortes beweisbar?, in: MThZ 34 (1983) 214–223; E. H. Weber, Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin, Paris 1988; Daniel Ols, Le christologie contemporaine e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di s. Tommaso, Vatikan 1991; Leo J. Elders, La cristología de »La suma contra gentiles«, in: Société International Thomas d'Aquin (= S.I.T.A.) (Hg.), Actas del IV Congreso International de la SITA, Córdoba 1999, 209–228; Battista Mondin, La cristología di S. Tommaso in vista del terzo millennio, in: ibid., 351–363.

⁸ Vgl. dazu jetzt meine Studie: »Gipfel, wie sie die menschliche Intelligenz niemals zu denken vermocht hätte« – Über die Aktualität der Leitmotive des Thomismus, in: Colloquia Manilana 7 (1999/2000) 125–203.

⁹ Cf. dazu die verschiedenen Positionen: Johannes Dörmann, Declaratio Dominus Jesus und die Religionen, in: Theologisches 30 (2000) 445–460; Leo Kardinal Scheffczyk, Das Geheimnis der Kirche nach »Dominus Jesus«, in: Theologisches 31 (2001) 138–146.

¹⁰ Norberto Del Prado, De veritate fundamentali philosophiae christiana, Freiburg/Schweiz 1910, 89: »Atque clavis aurea ... porigitur a D. Thoma in art. 4º IIIae quaestione, dum multipliciter ostendit impossibile esse quod in Deo sit aliud esse et essentia ejus ... en lapis angularis omnium postea dicendorum, videlicet identitas essentiae et existentiae in Deo.« Ähnlich Réginald Garrigou-Lagrange, De Deo uno, Paris – Turin 1938, 26: »... est principium viae syntheticae iudicii ex altissima causa ...« [zu den beiden Theologen vgl. meine biographisch-bibliographischen Artikel in: BBKL XVII (2000) 441–442 (Garrigou-Lagrange) und BBKL XVII (2000) 1089–1090 (Del Prado)].

se subsistens, das subsistierende Sein selbst, ist das Prinzip und das Ziel aller Dinge, das Alpha und das Omega der gesamten Schöpfung, die ganz von der Realistiktion von Sein und Wesenheit geprägt ist. Gleichsam in einer Kreisbewegung – der Bewegung, die von allen die vollkommenste ist¹¹ – geht der Mensch in der Schöpfung, die untrennbar mit seiner Erhebung in den Stand der Gnade verbunden ist, aus Gott hervor und strebt zu Gott als dem Ziel all seiner Handlungen und unserer Sehnsüchte¹² zurück.

Objektiv möglich gemacht wird diese Rückkehr dem Menschen aber, nachdem er von ihr in der Sünde abgefallen war und zu der er dennoch mit einem natürlichen, unausrottbaren, aber aus sich unwirksamen Verlangen tendiert (*desiderium naturale ex se inefficax*), im wunderbaren Geheimnis der Menschwerdung Gottes. Diese Zentralstellung der Menschwerdung des Logos macht Thomas bereits im Prolog zum dritten Buch des Sentenzenkommentars deutlich. Womit er sich auch in diesem Punkt deutlich von den strukturellen Vorgaben des zu kommentierenden Werkes des Lombarden entfernt. Er verändert die etwas unsystematisch scheinende ursprüngliche Grundstruktur der Sentenzen so, dass nun ganz Gott selbst im Mittelpunkt steht. Denn die Theologie hat von den Dingen zu handeln, »insofern sie von Gott gleichsam wie von ihrem Prinzip ausgehen und zu Gott als ihrem Endziel zurückkehren« (Sent. I, 2 div.text). Den Ausgang behandelt Thomas im I. und II. Buch, die Rückkehr in Buch III und IV seines Kommentars. Im genannten Prolog geht Thomas von einem Zitat aus dem Buch Kohelet aus: »Zu dem Ort, wo die Flüsse entspringen, kehren sie zurück, um wieder zu entspringen« (Koh 1,7). Der Ort, an dem die Flüsse entspringen, ist in der Deutung des Thomas Gott selbst, die Flüsse stehen für die natürlichen Güter, die im Menschen ihren zusammenfassenden Höhepunkt erreichen. Durch die von Gott vorgesehene Rückkehr des Menschen »kehren deshalb alle Flüsse der natürlichen Güter zu ihrem Ursprungsort zurück, wenn durch das Geheimnis der Menschwerdung die menschliche Natur Gott vereinigt wird«¹³. Und ähnlich viele Jahre später in seinem dem »*filius carissimus*« und *treuen socius continuus*, Reginald von Piperno, gewidmeten *Compendium theologiae*: »Die ganze Schöpfung Gottes kommt durch die Menschwerdung zum Abschluss. Denn der Mensch, der zuletzt geschaffen wurde, kehrt – gleichsam den Kreislauf schließend – zu seinem Ursprung zurück, indem er sich, das letzte Werk der Schöpfung, mit dem Urgrund aller Dinge im Werk der Menschwerdung eint.«¹⁴ – Die menschliche Natur Christi, auf einzigartige Weise substantial mit der göttlichen Natur in der Hypostase des Logos geeint, ist für uns der Weg zum Vater¹⁵.

¹¹ ScG II, c. 46: ... motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus ...

¹² IIa-IIae q. 4 a. 2 ad 3: finis omnium desideriorum et actionum nostrarum.

¹³ Sent III prol.: ... Et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo coniuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt.

¹⁴ Comp. theol 201: Perficitur etiam per hoc quodam modo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimus creatus, circulo quodam in suum reddit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus; vgl. auch: IIIa q. 1 a. 2 und ScG IV, 54.

¹⁵ Sup. Jo c. VII lect. 4 (Marietti nr.1074): Cum enim humanitas sit nobis via tendendi in Deum ... Vgl. auch den schönen Prolog zur IIIa!

Umso notwendiger ist ein korrektes Verständnis dieses »Prinzips und Mittelpunktes der übernatürlichen Ordnung«¹⁶. Nur wenn zuerst klar wird, wer Christus ist, was im Mysterium der Menschwerdung wirklich geschah, dann kann der Theologe wahrhaft ergründen, warum und wie der Gottmensch für uns der Weg zum Vater, das Grundmysterium des gesamten Mysterienkosmos ist. Die hypostatische Union ist die unverzichtbare Grundlage des unendlichen Wertes der Genugtuung Christi. Oder mehr wissenschaftstheoretisch ausgedrückt: Die Soteriologie stützt sich auf und ergibt sich aus der Christologie. Daher die von manchen kritisierte, aber dennoch höchst konveniente Anordnung der Christologie vor der Soteriologie in der Tertia der theologischen Summe, die die klassische Dogmatik, freilich nicht immer ohne die dem Doctor communis ursprünglich eigene, umfassende Sicht auf den *nexus mysteriorum* zu wahren, weithin übernommen hat.¹⁷

Die Reduktion Christi auf einen menschlichen Höchstfall

Die heutigen Neuinterpretationen und Umdeutungen der kirchlichen Lehre über Jesus Christus, die nicht selten letztlich auf eine Bestreitung des Dogmas hinauslaufen, sind quantitativ zahlreich und inhaltlich vielfältig.¹⁸ Trotz der freilich gegebenen Notwendigkeit der Differenzierung in der Beurteilung dieser Ansätze, ist fast ausnahmslos ein gemeinsamer Grundzug, der diese prägend durchzieht, festzumachen:

Sie alle verlassen letztlich das wundervolle analektische Gottmenschliche Gleichgewicht des Dogmas von Chalzedon¹⁹ und rücken, mehr oder weniger bewusst, in einem gefährlichen, inzwischen schon fast anachronistisch wirkenden Kniefall vor dem natürlichen Säkularismus und Anthropozentrismus die menschliche Natur Jesu Christi so in den Vordergrund, dass die Göttlichkeit Jesu nicht selten fast vollständig verschwindet.

Schon vor vielen Jahrzehnten haben einige Theologen aus Jesus Christus einfach »den menschlichsten der Menschen« (J. Blank) gemacht. Jesus bedeutet dann »als seine Wirklichkeit« nicht mehr, als »genau das, was wir sind«²⁰. In ihm findet sich

¹⁶ Scheeben, Katholische Dogmatik, V, § 1; GS V/1, 1.

¹⁷ Vgl. Otto H. Pesch, Thomas von Aquin, Mainz³1995, 330–332 ; Holger Dörnemann, Freundschaft als Paradigma der Erlösung. Eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa theologiae des Thomas von Aquin, Würzburg 1997, passim.

¹⁸ Vgl. Arno Schilson/Walter Kasper, Christologie im Präsens, Freiburg/Breisgau 1974; Georg May, Der Glaube in der nachkonkiliaren Kirche, in: UVK 13 (1985) 128–133; Auer/Ratzinger, KKD IV/1 (1986) 59–66; Bernhard Lakebrink, Die Wahrheit in Bedrängnis, Stein am Rhein 1986, 16–29; Bertrand de Margerie, A quelles condition d'après Lumen Ecclesiae une philosophie peut-elle servir d'instrument à l'élaboration d'une christologie catholique?, in: StTom 13 (1981): »On ne le sait trop: les omissions, les limites et surtout les erreurs de nombreuses christologies récentes ont causé un grave préjudice à la foi de nombreux membres du peuple de Dieu et inquiété les autorités de l'Eglise.«

¹⁹ Vgl. Joachim Kardinal Meisner, Die Aufgabe unserer Zeit: Das Gottmenschliche Gleichgewicht von Chalzedon wiederfinden, in: LebZeug 52 (1997) 85–91.

²⁰ Karl Rahner, SzT IV, 150.

lediglich das in Höchstform verwirklicht, »was der Mensch eigentlich meint«²¹; er ist nur »der Mensch, der die einmalige absolute Selbstingabe an Gott lebt«²². Solch ein verfehlter christologischer Grundansatz ist freilich, wie der Dominikaner Adolf Hoffmann schon vor vielen Jahren feststellen konnte, nur die Folge einer fraglichen Weichenstellung im Bereich der Anthropologie bzw. einer Konfundierung von Natur und Gnade: Wo der Mensch »erkannt ist als ein sich selbst transzenderndes Wesen, da liegt die Versuchung nahe, diesen Gedanken bis zur Behauptung weiterzutreiben, dieses sich selbst übersteigende Geschöpf dränge dazu, sein Angelegtsein auf Gott hin bis zu jener Vereinigung realisieren zu wollen, wie sie tatsächlich auf gnadenhafte Weise in Christus verwirklicht ist«²³.

Die sehr erfolgreiche, vom Lehramt (vgl. etwa auch dazu die bereits angesprochene Erklärung *Dominus Iesus*) mehrmals klar verurteilte »Pluralistische Theologie der Religionen« ist den Weg, den Rahner und seine Schüler beschritten haben, konsequent zu Ende gegangen. In Christus sieht sie nurmehr einen charismatisch besonders begabten Menschen, der gegenüber anderen ähnlichen begabten religiösen Führern kein eigentliches Surplus aufzuweisen hat. Immer wieder betont sie, »dass auch Jesus Kind seiner Zeit mit aller menschlicher Begrenztheit war, so dass es nicht möglich ist, ihn als einen allwissenden göttlichen Geist in menschlicher Hülle zu verstehen«²⁴. Im günstigsten Falle möchte man annehmen, dass sich hier eine wohl eher Unwissenheit denn bewusste Bösartigkeit verratende Karikierung des Dogmas der Kirche sowie der alte und doch stets immer wieder neu aufwuchernde Naturalismus mit einem zum Dogma erhobenen Relativismus verbinden.²⁵

Repristination der »Theologie der Vorzeit« als Lösung?

Man könnte sich angesichts dieser zerstörerischen Neutheologie leicht verleiten lassen, undifferenziert einfach eine Repristination der Theologie der Vorzeit zu fordern. Eine solche wäre in der Tat jedoch wenig hilfreich. Pauschalen Urteilen im Hinblick auf Scholastik und Neuscholastik gegenüber muss man immer wieder betonen, dass »die Theologie der Vorzeit« als gleichsam monolithischer Block niemals bestanden hat. Bereits in ihr gab es nicht ungefährliche Weichenstellungen. So glaubte bereits Duns Scotus – aufgrund seines verfehlten Personbegriffes und der Ablehnung der Realdistinktion von Sein und Wesenheit – ein doppeltes

²¹ ID., SzT IV, 235.

²² ID., SzT III, 24.

²³ Adolf Hoffmann, Die Proexistenz Christi nach Thomas, in: Willehad Paul Eckert (Hg.), Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Mainz 1974, 158.

²⁴ Perry Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen, in: ThRv 89 (1993) 369–370.

²⁵ Vgl. dazu: Gerhard Ludwig Müller, Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen, in: FKTh 15 (1999) 161–179.

Dasein in Christus festhalten zu müssen, so dass die Menschheit Christi gleichsam unabhängig vom Sein des Logos durch ihr eigenes geschaffenes Dasein existiert.²⁶ Ähnlich auch Franz Suárez S.J., der ebenfalls nicht als Freund der Realdistinktion von Sein und Wesenheit in die Geschichte des Denkens eingegangen ist und in bewusstem Abstandnehmen vom *Doctor angelicus* für die menschliche Natur in Christus eine eigene geschaffene Existenz und daher auch eine geschaffene Personalität fordert.²⁷ Der erste Schritt hin zu einer naturalistischen Christologie ist damit getan.

Sowohl im Hinblick auf diese historischen Konzeptionen, die in gewissem Sinne bis zur Stunde in der neomodernistischen Theologie fortleben, als auch inmitten der eiskalten Nebel, die der christologische Naturalismus in der heutigen Theologie verbreitet, kann die thomistische Christologie wie ein starker, heller Sonnenstrahl wirken. Auch hier zeigt sich sehr eindrücklich die Aktualität des Thomismus als Gleichzeitigkeit des Ungleicheitigen!

Die Präexistenz Christi im Rahmen der thomistischen Trinitätslehre²⁸

»Man muss Christus zwei Geburten zusprechen: eine, gemäß welcher er in der Weise der Ewigkeit vom Vater geboren ist, eine andere, gemäß welcher er in der Weise der Zeit von der Mutter geboren ist.«²⁹ Immer wieder betont Thomas mit großem Nachdruck und ganz gegen den gegenwärtig herrschenden theologischen Zeitgeist die Präexistenz Christi.³⁰ Daher ist zunächst kurz die thomistische Trinitätslehre – in der genaueren Nachzeichnung der Lehre von den innergöttlichen Hervorgängen bereits eingeengt auf die zweite göttliche Person – zu skizzieren. Generell ist festzustellen, dass Thomas von der gegenwärtigen, immer wieder beklagten »offenkundigen Bedeutungslosigkeit der Trinitätslehre für das gläubige Leben des Durchschnittschristen«³¹ weit entfernt ist. Vielmehr besteht für ihn der christliche Glaube »vor allem darin, die heilige Dreieinigkeit zu bekennen«³².

²⁶ Vgl. Luigi Iammarone, Wert und Grenzen der Christologie des Johannes Duns Scotus in heutiger Zeit, in: WiWe 52 (1989) 1–20.

²⁷ De incarnatione d 36 s 1 n 6 XVIII 262: »intelligitur humanitatem Christi esse existens per existentiam propriam et creatam, omnino a Verbo distinctam«; ibid. d n 24 XVIII 269: »unde fit, ut personalitas creata eo modo, quo est aliquid distinctum a natura, ita suo modo habeat propriam existentiam.«

²⁸ Zur Trinitätslehre des Aquinaten siehe: Heinrich Reinhardt, »Processio« und »causa« bei Thomas von Aquin, in: FKTh 5 (1989) 44–50; Leo Scheffczyk, Die Trinitätslehre des Thomas von Aquin im Spiegel gegenwärtiger Kritik, in: Divinitas 39 (1995) 211–238; Hans C. Schmidbaur, Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des Thomas von Aquin, St. Ottilien 1995.

²⁹ Sth IIIa q. 35 a. 2: Necessere est attribuere Christo duas nativitates: unam quae est aeternaliter natus a Patre, aliam qua temporaliter natus est a matre ...

³⁰ Cf. Hoffmann, Proexistenz Christi nach Thomas, 158–169.

³¹ Otto H. Pesch, Kleines Plädoyer für eine »asketische« Lehre vom dreieinen Gott. Am Beispiel Thomas von Aquin und Martin Luther, in: Albert Raffelt (Hg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann, Freiburg/Breisgau 2001, 172.

³² De rationibus fidei (Marietti nr. 949) : Fides autem christiana principaliter consistit in confessione sanctae Trinitatis.

Garrigou-Lagrange hat in seinem Summenkommentar das für die thomistische Trinitätslehre prägende Leitmotiv klar umschrieben: »Deus est ipsum Esse subsistens, ita ut non sit nisi unum esse in ipso, quamvis relationes reales ad invicem oppositae sint realiter distinctae.«³³ Aus der bereits ausführlich dargelegten Lehre von Gott als *ipsum Esse substiens* ergibt sich nicht nur, dass es nur ein einziges Sein in ihm gibt, dass sein Wesen nichts anderes als sein Sein ist. Daraus folgt auch, dass Gott sein Verstehen selbst ist (*Deus est suum intelligere*³⁴) und er sich vollkommen selbst erkennt. Wie aber Gott sich selbst versteht, so liebt er sich selbst vollkommen.³⁵ Aus vollkommener Erkenntnis und Liebe folgen zwei mit dem Ursprungsprinzip vollkommen und ganz innere Hervorgänge (*processiones*)³⁶: des Wortes und der Liebe.³⁷

Diese Hervorgänge lassen zwischen dem Ursprungsgrund und den Hervorgängen reale, d.h. nicht nur logisch-gedachte göttliche Relationen bestehen. Obgleich das Sein dieser Beziehungen, da es in Gott keine Akzidenzen geben kann, mit dem der göttlichen Wesenheit vollkommen identisch sein muss³⁸, sind die Relationen real (d.h. auch, insofern sie einander entgegengesetzt sind) real voneinander unterschieden (Realdistinktion).³⁹

Betrachtet man die Relationen in Gott, so hat man »es mit einer pluralen Subsistenz zu tun; schaut man dagegen auf das numerisch identische Wesen Gottes, so handelt es sich um eine einzige Subsistenz«⁴⁰. Weil die realen Beziehungen in Gott mit der göttlichen Substanz real identisch sind, kann man hier nur – und dies muss unbedingt gegen Duns Scotus festgehalten werden⁴¹ – von einem gedanklichen Unterschied zwischen der göttlichen Substanz und den Relationen sprechen: es handelt sich dabei um eine *distinctio virtualis minor*⁴²; d.h. der Begriff göttliche Wesenheit schließt zwar Beziehungen nicht positiv aus, schließt sie aber in keiner Weise ein, sondern sieht davon gänzlich ab.⁴³ Vom Begriff der göttlichen Substanz kann man, so sehr man ihn auch auseinanderlegen und spekulativ erweitern mag, nicht zum Begriff bzw. zur Erkenntnis göttlicher Beziehungen gelangen, sonst wäre die Trinität ja

³³ Garrigou-Lagrange, De Deo Trino et Creatore, Turin – Paris 1944, I.

³⁴ Sth Ia q. 14 a. 4; ScG I.I c. 45; Met XII lect. 11.

³⁵ Cf. Comp. 45: Deus autem sicut intelligit seipsum, ita necesse est quod seipsum amet: bonum enim intellectum secundum se amabile est.

³⁶ Cf. Sth Ia q. 27 a. 1 ad 1: Unde cum divinam intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod verbum divinam sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

³⁷ Cf. Sth Ia q. 27 a. 5: Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in divinis nisi verbi et amoris.

³⁸ Cf. Sth Ia q. 28 a. 2: Patet etiam quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem. Zwischen dem Wesen Gottes und den Relationen ist also nur ein virtueller Unterschied (*distinctio virtualis minor*) anzunehmen.

³⁹ Cf. Sth Ia q. 28 a. 3: Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.

⁴⁰ Helmut Hoping, Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der Summa contra gentiles des Thomas von Aquin, Freiburg/Breisgau 1997, 412.

⁴¹ Cajetan, Comm. In Iam S.th. q. 39 a. 1, hat die Position des Scotus treffend widerlegt und zugleich aufgezeigt, dass sie mit der Lehre der Kirche nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen ist.

⁴² Cf. Billuart, Summa Summae S. Thomae, Ed. Paris 1910, Bd. I, 512–516.

⁴³ Cf. Matthias Premm, Katholische Glaubenskunde, Bd. I, Wien 1951, 305.

nicht, was sie nach Thomas tatsächlich ist: ein *mysterium stricte dictum*. Das heißt die oben im Anschluss an Thomas angestellten Überlegungen zum Zusammenhang zwischen dem Erkennen und Wollen des *ipsum Esse subsistens* und der Trinitätslehre sind nur einem theologischen Denken möglich, das von der geoffenbarten Tatsache der Trinität ausgeht. Dadurch bleibt gewahrt, was der hl. Thomas immer wieder selbst anmahnt: »Dass Gott Einer ist und dreifaltig, ist einzig im Glauben zu fassen und kann auf keine Weise bewiesen und erwiesen werden; wenngleich hierfür einige nicht zwingende und, außer für den Glaubenden, nicht sehr beweiskräftige Gründe erbracht werden können.«⁴⁴

Auf der Basis der genannten Realdistinktion von zwei Hervorgängen muss man vier innergöttliche Relationen annehmen, die von den Prozessionen nicht real verschieden sind: Die *paternitas*, also die Vaterschaft des Zeugenden, die *filiatio*, das ist die Sohnschaft des Gezeugten, die *spiratio activa*, die aktive Hauchung des Vaters und des Sohnes, und schließlich die *spiratio passiva*, d.h. den passiven Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn (Sth Ia q. 28 a. 4). Die realsubstantiellen Beziehungen berechtigen tatsächlich, von drei Hypostasen in Gott bzw. einer Dreipersönlichkeit Gottes zu sprechen, insofern Person eine subsistente Relation (*relatio subsistens*) bezeichnet. Denn die Personen sind nichts anderes als die innergöttlichen Relationen, insofern sie unmittelbar sind und für sich bestehen⁴⁵: »Weil also die Unterscheidung im Göttlichen auf Beziehungen gründet, die keine Akzidenzen sind, sondern subsistieren, eine Unterscheidung von Wirklichkeiten aber, die in irgendeiner verstandlichen Natur subsistieren, personhaft ist, muss durch die vorher genannten Beziehungen in Gott eine personhafte Unterscheidung begründet werden. Also sind der Vater und der Sohn und der Heilige Geist drei Personen und ebenso drei Hypostasen, weil Hypostase irgendein vollständiges Subsistieren-des bezeichnet.«⁴⁶

Die zweite trinitarische Person wird Sohn, Logos und Bild genannt.⁴⁷ Die Bezeichnung »Sohn« ergibt sich aus der ewigen Zeugung der zweiten trinitarischen Person aus dem Vater (Sth Ia q. 33 a. 2); der Name »Bild« ist ein persönlicher Name (*nomen personale*: ibid., q. 35 a. 1) und bezeichnet das singuläre Ursprungsverhältnis des Sohnes, der gleichsam das vollkommene Abbild des Vaters ist.⁴⁸ »Logos« bezeichnet die Tatsache, dass das Wort des Vaters von Ewigkeit her von diesem gesprochen, als geistiger Ausdruck des vollkommenen göttlichen Erkennens des Wesens und der Personen (Sth Ia q. 34 a. 1 ad 1), sein vollkommenes Gleichbild rein geistig zeugt.

⁴⁴ In Trin q. 1 a. 4: Deum esse trinum et unum est solummodo creditum et nullo modo potest demonstrative probare, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae nec multum probabiles nisi credendi haberi possint.

⁴⁵ Cf. Sth Ia q. 40 a. 1 ad 1: Paternitas est ipse Pater et filiatio Filius et processio Spiritus Sanctus.

⁴⁶ Comp. 55: Quia ergo in divinis distinctio est per relationes quae non accident, sed sunt subsistentes, rerum autem subsistentium in natura quacumque intellectuali est distinctio personalis, necesse est quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constitutatur. Pater igitur et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae, et similiter tres hypostases, quia hypostasis significat aliquid subsistens completum.

⁴⁷ Cf. Sth Ia q. 34 prol.: Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet Filius, Verbum et Imago.

⁴⁸ Cf. Sth Ia q. 35 a. 2: quia est perfecta Patris imago.

Obwohl dies nicht absolut notwendig war⁴⁹, hat Gott angesichts des Sündenfalls – *voluntate consequente*, d.h. mit seinem wirksamen Wollen bzw. in einem tatsächlich gefassten Dekret (Ver q. 6 a. 1)⁵⁰ – beschlossen, dass das Ewige Wort um der Erlösung der Menschen willen in gleichsam einer zweiten Geburt (Sth IIIa q. 35 a. 2) in die Zeitlichkeit eintritt und eine menschliche Natur annimmt. Die Thomisten lehren also eine bedingte Prädestination: Hätte Adam nicht gesündigt, wäre Gott nicht Mensch geworden. Réginald Garrigou-Lagrange schreibt mit der ihm eigentümlichen Klarheit: »Si Adam non pecasset, Verbum incarnatum non fuisset.«⁵¹ Freilich ergibt sich daraus die eng mit der Prädestinationslehre zusammenhängende Frage, warum Gott die Sünde Adams und die Erbsünde zugelassen hat. Während Cajetan, Johannes a S. Thoma und Billuart die Frage offen lassen und die göttlichen *decreta conditionalia* einfach vermehren, antworten die Salmanticenser, Báñez, Godoi, Gonet, Garrigou-Lagrange und viele neuere Thomisten mit der auch von Thomas gegebenen Antwort darauf, dass Gott das Übel der Sünde um des größeren Gutes der Erlösung willen zugelassen hat (Sth Ia q. 20 a. 4 ad 1): »Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.«⁵²

Mit der Doktrin von der bedingten Prädestination folgen die Thomisten der biblisch gut begründeten Lehre, die der engelgleiche Lehrer selbst in der theologischen Summe bevorzugt: »Da nun in der Hl. Schrift überall die Sünde des Menschen als Grund für die Menschwerdung bezeichnet wird, so sagen wir mit gutem Recht, dass sie von Gott als Heilmittel gegen die Sünde bestimmt war: Gäbe es keine Sünde, so gäbe es keine Inkarnation.«⁵³ Ja Thomas geht sogar so weit zu sagen, dass die »Fleischwerdung Gottes vor der Sünde keinen Sinn gehabt hätte, denn eine Arznei gibt man erst, wenn jemand krank ist«⁵⁴.

Dass dabei der Sohn – und nicht der Vater oder der Heilige Geist – Mensch wurde, ist in höchstem Maße konvenient (In III Sent d. 1 q. 2 a. 2; ScG l.IV, c. 42; Sth IIIa q. 1 a. 8): Ist doch der Logos, Gottes Ewige Idee⁵⁵, das Urbild der gesamten Schöpfung.

⁴⁹ Cf Sth IIIa q. 1; Hoffmann, Proexistenz, 164 : »Dabei wird diesmal die Freiheit Gottes gegenüber den Forderungen einer überbetonten Gerechtigkeit gewahrt, so dass die Proexistenz Christi gerade in ihrer Freiheit in hellem Licht erstrahlt. Diese Freiheit der Proexistenz Christi musste hier gegenüber einer extremen Form der Soteriologie verteidigt werden, welche die Zuwendung Gottes in Christus ... darum für notwendig erklärt, weil ohne sie die Befreiung von Sünde und Sündenstrafe nicht einmal der Allmacht Gottes möglich wäre ... Die echte Proexistenz würde dadurch angetastet.«

⁵⁰ Cf. Garrigou-Lagrange, De Christo Salvatore, Rom – Turin¹ 1946, 56: »Cum decreta Dei efficacia non modificantur a Deo, sed ab aeterno se extendunt etiam ad omnes circumstantias rei producentiae, praesens decretum efficax Incarnationis ab aeterno se extendit ad possibilitatem carnis.«

⁵¹ Garrigou-Lagrange, De Christo, 67.

⁵² Bannez, Comment. In Iam S.th. q. 23 a. 7, Ed. Salamanca 1548, p. 461.

⁵³ Sth IIIa q. 1 a. 3: Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset: Cf. auch In III Sent. dist. I q. 1 a. 3; In I ad Tim c. 1 lect. 4: ... quod non fuisset incarnatus, si non pecasset homo.

⁵⁴ Sth IIIa q. 1 a. 5: manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis, ante peccatum, Deum incarnatum fuisse: non enim datur medicinam nisi jam infirmis ...

⁵⁵ Cf. die interessante Stelle im Kommentar zum Kolosserbrief: Platonici ponebant ideas, dicentes quod quaelibet res fiebat ex eo, quod participat ideam, puta hominis vel alicujus alterius speciei. Loco harum idealium nos habemus unum, scilicet Filium Verbum Dei: Die Platoniker nahmen Ideen an, indem sie sagten, jegliches Ding entstehe kraft der Teilhabe an der Idee – etwa des Menschen oder irgendwelcher Weisheit sonst. An der Stelle dieser Ideen haben wir Eines, den Sohn, das Wort des Vaters (In Col. 1 lect. 4).

fung: »So war es sinnvoll, die Geschöpfe durch die Vereinigung mit Ihm in der Person in ihrer Ordnung wiederherzustellen, um sie ihrer ewigen, unwandelbaren Vollendung zuzuführen.«⁵⁶

Überdies ist es das Ewige Wort des Vaters, in dem dieser seine ewige Weisheit ausspricht und das so zur Quelle wird, aus der die Menschen alle Weisheit schöpfen.⁵⁷ Durch das Wort der Schlange aber, die das Verlangen des Menschen nach Erkenntnis missbrauchte und Adam Weisheit versprach, fielen die Menschen in die Nacht der Sünde und Unwissenheit; durch den Logos werden sie zur Sonne der wahren Weisheit zurückgeführt. So werden die Menschen in dem Sohne selbst zu Söhnen für das himmlische Erbe vorherbestimmt (ScG IV c. 13).

Unter den vielen Konvenienzargumenten, die Thomas in seinen beiden Summen für die Menschwerdung des Logos überhaupt anführt, bedarf freilich eines heute einer besonderen Auseinandersetzung. Thomas lehrt, dass die Menschwerdung im Hinblick auf das, was Gott mit ihr erreichen wollte, seine eigene Verherrlichung und die Erlösung der Menschen (ScG IV c. 54–55), zuhöchst angemessen war. Denn Gott ist die vollendete Güte selbst. Gemäß dem von Thomas aus dem Neuplatonismus übernommenen Axiom, dass der Güte das sich hingebende Verströmen eigen ist, wollte Gott die Menschheit auf vollkommenste Weise erlösen (IIIa q. 1 a. 1). Unter dieser Bedingung war die Menschwerdung Gottes so, wie sie tatsächlich geschehen ist, verbunden mit dem Leiden und dem Kreuzestod Jesu, notwendig. Denn da die Schuld dadurch, dass sie Gott selbst als unendliches Gut beleidigt, ebenfalls unendlich ist, bedurfte es »zu einer vollkommen hinreichenden Genugtuung eines Sühneaktes von unendlichem Wert, und den vermag nur ein Gottmensch zu leisten« (IIIa q. 1 a. 2 ad 2).

In einigen Teilen der Theologie ist heute diese Vorstellung von Genugtuung, die Thomas weitgehend, freilich nicht ohne sie ein Stück weit zu modifizieren, aus Anselms Satisfaktionstheorie übernimmt, mannigfacher Kritik ausgesetzt. Dennoch sollte diese Kritik nicht vergessen lassen, was Kardinal Ratzinger bereits vor vielen Jahren bemerkte, nämlich dass sich diese Theorie völlig zu Recht auf die Heilige Schrift berufen kann. Der Kardinal fragt: »Ist es schwer, zu sehen, dass trotz aller philosophischen und juristischen Denkmittel, die hier eingesetzt werden, jene Wahrheit leitend bleibt, welche die Bibel in dem kleinen Wörtchen ›Für‹ ausdrückt, mit dem sie deutlich macht, dass wir als Menschen nicht nur unmittelbar von Gott, sondern voneinander und letztlich von dem Einen leben, der für alle gelebt hat? Und wer sähe nicht, dass so in der Schematik der Satisfaktionstheorie der Atem des biblischen Erwählungsgedankens deutlich bleibt, für den Erwählung nicht eine Privilegierung des Erwählten ist, sondern die Berufung zum Sein für die

⁵⁶ Sth IIIa q. 3 a. 8: Ita per unionem Verbi ad creaturam ... personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem.

⁵⁷ Cf. ScG I. IV c. 13: Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio: Durch das Wort Gottes, welches der Inbegriff des erkennenden Gottesgeistes ist, ist notwendig alle geistige Erkenntnis verursacht. Markus Gumann (Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin, Regensburg 1999, *passim*) macht diese thomistische Lehre zum Fundament seiner Deutung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, Philosophie und Theologie.

anderen?⁵⁸ Zuletzt ist es Anton Ziegenaus in dem Christologietraktat seiner zusammen mit Kardinal Scheffczyk verfassten Dogmatik gelungen, die kirchliche Lehre vom Sühneleiden Christi gegen deren Gegner (unter ihnen Hans Küng und einige Balthasarschüler) schlüssig und überzeugend zu verteidigen sowie ihre Aktualität für die heutige Zeit aufzuzeigen.⁵⁹

»*Inter omnia mysteria excellentius*« –
Die Inkarnation als strikt übernatürliches Geheimnis

Bevor der hl. Thomas das Dogma der hypostatischen Union genauer erklärt, wendet er sich auf eindeutige Weise gegen jene Versuche, die diese plausibel machen wollen, indem sie sie als »Höchstfall«, als besonders gelungene Ausentwicklung oder intensive Begnadigung des Menschen interpretieren. Dies würde eine rationalistische Naturalisierung des Mysteriums bedeuten. Das Geheimnis der Vereinigung von menschlicher und göttlicher Natur in einer einzigen göttlichen Person aber ist strikt übernatürlich, eine »ineffabilis unio« (Comp. 211), eine »unaussprechliche Vereinigung«: »Die Weise, auf die Christus die menschliche Natur als eine Art Werkzeug zum Wirken des menschlichen Heils mit Sich vereinigte, ist für uns unaussprechlich und überragt jede andere Vereinigung Gottes mit seinem Geschöpf.«⁶⁰ Von daher ist dieses »maxime mirabilis« (ScG IV, c. 27), dieses »inter omnia mysteria excellentius: unter allen Geheimnissen erhabenste Geheimnis« (Sth Ia q. 57 a. 5), dieses unter allen Wundern Wunderbarste durch eine anthropozentrisch gewendete Theologie und auf den rein natürlichen Wegen der Philosophie überhaupt nicht einholbar.⁶¹ Denn »unter den göttlichen Werken geht dieses im höchsten Grade über die Vernunft hinaus. Nichts Wunderbareres nämlich kann von Gott her gemacht gedacht werden, als dass der wahre Gott, Gottes Sohn, wahrer Mensch wird.«⁶²

Nicht eine von der anthropozentrischen Wende präokkupierte, vielmehr eine sorgsam dem kirchlichen Dogma als Apriori allen theologischen Denkens ergebene und fromme spekulative Durchdringung der Geheimnisse der Inkarnation ist hier zuhöchst angebracht: »Wenn aber jemand sorgsam und fromm die Geheimnisse der Inkarnation betrachtet, wird er eine solch große Tiefe der Weisheit finden, dass sie die menschliche Erkenntnisfähigkeit überschreitet, gemäß jenem Wort des Apostels: ›Was das Törichte Gottes ist, ist weiser denn die Menschen‹ (1 Kor 1,25). Daher ge-

⁵⁸ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1971, 166–167.

⁵⁹ Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre (= Bd. 4 der Katholischen Dogmatik, hg. von Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus), Aachen 2000, 305–327.

⁶⁰ Comp. 211: ... modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam.

⁶¹ Zur strikten Übernatürlichkeit der Inkarnation: Garrigou-Lagrange, De Christo Salvatore, Rom – Turin 1946, 22–28.

⁶² ScG IV c. 27: Inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus, Dei filius, fieret homo verus

schieht es, dass der fromm Betrachtende immer wunderbarer in die Vernunftgründe dieses Heilsgeheimnisses eindringt.«⁶³

Ein einziges göttliches Sein in Christus

Die kirchliche Lehre, besonders natürlich das Konzil von Chalzedon⁶⁵, ist für den hl. Thomas leitend bei der genaueren Bestimmung des *modus unionis* von menschlicher Natur und der zweiten göttlichen Person: Wenn die Kirche lehrt, dass es sich bei der Menschwerdung um eine Vereinigung des Ewigen Wortes mit einer menschlichen Natur handelt, ist es unausweichlich, einen Vollzug der Union in der Natur – genommen im boethianischen Sinne eines artbestimmenden Unterschiedes – abzulehnen: Würde man eine solche annehmen, würde man entweder in die Häresie des Nestorianismus auf der einen oder jene des Monophysitismus auf der anderen Seite verfallen. »Der Katholische Glaube aber schlägt den Mittelweg ein. Er lehrt: die Vereinigung von Gott und Mensch vollzog sich weder in der Natur, noch war sie eine rein äußerliche, sondern sie bestand in einer Vereinigung in der Person oder Hypostase.«⁶⁶

So vollzog sich die gemeinte Vereinigung in der Person, die, im Unterschied zum Allgemeinen der Natur, diese trägt bzw. *rationalis naturae individua substantia* (Sth IIIa q. 2 a. 2), das selbständige Einzelsein einer vernünftigen Natur, ist (Realdistinktion von Natur und Person)⁶⁷: »Was immer also eine Person in sich

⁶³ ScG IV c. 54: Si quis autem diligenter et pie incarnationis Mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem, quod humanam cognitionem excedat secundum illud Apostoli: »Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus« (1 Kor. 1,25). Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterii manifestentur. Zur Nähe dieses Zitates zu einem Passus aus »Dei filius« des I. Vatikanums: Adolf Hoffmann, Zur theologischen Erkenntnislehre, in: FZPhTh 3 (1956) 53–54.

⁶⁴ In der Thomasliteratur wird seit mehr als 600 Jahren im Zusammenhang mit einer Spätdatierung von *De unione verbi incarnati* immer wieder die These ventiliert, Thomas habe am Ende seines Lebens seine in allen früheren Schriften vertretene Überzeugung verlassen und zwei *esse* (ein primäres und ein sekundäres) in Christus eingeräumt (vgl. Jean-Pierre Torrell, Magister Thomas, Freiburg/Breisgau 1997, 220–221; Jaun Martinez Porcell, La polémica histórico-doctrinal en torno al »De unione« de Tomás de Aquino, in: S.I.T.A. (Hg.), Acta, 1575–1580). Wichtig sind hier die Untersuchungen von Adolf Hoffmann (zusammenfassend: DThA Bd. 26 [1957] 395–399), die zu dem Fazit kommen: »Man kann nach allem keinen Unterschied und keinen Fortschritt in der Lehre als solcher feststellen. Nur die Wortprägungen sind jeweils verschieden« (398).

⁶⁵ Thomas von Aquin ist der erste der scholastischen Theologen, der die Texte des Konzils von Chalzedon seit etwa 1260 wörtlich zitiert! Geenen hat mehr als 30 Stellen in den Spätwerken des Aquinaten ausfindig gemacht, in denen dieser für die Lösung der christologischen Fragen ausdrücklich auf Texte des Konzils von Chalzedon rekuriert: C. G. Geenen, En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du quatrième Concile dans le œuvres de saint Thomas, in: Angelicum 29 (1952) 43–59.

⁶⁶ IIIa q. 2 a. 6: Fides autem Catholica, medium tenens inter praedictas positions, neque dicit esse unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam; neque etiam secundum accidentis; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim.

⁶⁷ Vgl. Andreas Carl Gigon, De la personne, Freiburg/Schweiz 1949, 22–23 und auch, was Kardinal Billot in einer Rede an die Päpstliche Akademie im Jahre 1915 (abgedruckt in: DTh [F] 2 [1915] 129–144) ausführte: »Quid iterum de mysterio incarnationis enarrabis, si e philosophiae lexico non depromas accurate enucleatas notiones personae et naturae, adeo arte connexas cum primis et altissimis ontologiae principiis? Verbane proferes omni sensu vacua, aut forte abibis tu, in delirium modernistarum, qui notionem personae in phaenomeno psychologico reponentes, unionem hypostaticam consistere volunt in nescio qua mentalitate, seu verius amentia, qua incepisset Christus acquirere conscientiam de sua cum Deo identitate« (138).

schließt, mag es zu ihrer Wesenheit gehören oder nicht, ist dieser in der Person verbunden. Vereinigt sich also die menschliche Natur mit dem Wort Gottes nicht in der Person, so ist sie überhaupt nicht mit ihm verbunden. Damit wäre jeder Glaube an eine Menschwerdung aufgehoben und zugleich das ganze Gebäude des christlichen Glaubens untergraben. Weil also das Wort eine menschliche Natur besitzt, die zwar mit Ihm vereinigt ist, nicht aber zu Seiner göttlichen Natur gehört, folgt, dass sich diese Vereinigung in der Person des Wortes und nicht in Seiner Natur vollzog.⁶⁸

Wird die menschliche Natur aber in die göttliche Person aufgenommen, ist es unmöglich, dass sie eine eigene Persönlichkeit besitzt (Sth IIIa q. 4 a. 2). Durch die Hypostatische Union ist die »göttliche Person der Bildung einer menschlichen Person zuvorgekommen: persona divina ... impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet« (Sth IIIa q. 4 a. 2 ad 3). So fehlt der angenommenen Natur tatsächlich die Vollkommenheit, die ihr die letzte ihr gemäße Vollendung, jene der Unabhängigkeit von einem fremden Suppositum, schenken würde (Sth IIIa q. 2 a. 2 ad 1). Niemals kann sie – wie auch Pius XII. in seiner oben genannten Enzyklika betont – als *sui iuris* gedacht werden. Aufs Ganze gesehen bedeutet dies jedoch keine Unvollkommenheit. Das der menschlichen Natur Jesu Fehlende wird durch die Vereinigung mit der göttlichen Person mehr als ausgeglichen. Denn, dass der angenommenen Natur »der Rang einer eigenen Person fehlt, ist nicht die Folge eines Mangels, der die menschliche Natur in ihrer Vollkommenheit beeinträchtigt. Der Grund dafür ist vielmehr eine neue, über die menschliche Natur weit hinausgehende Vollkommenheit: die Vereinigung mit der göttlichen Person«.⁶⁹ Der gelehrte und heilige Jesuit Francisco de Borja (1510–1572) ruft angesichts dieses Zitates aus: »O Christe, cujus humana natura, etsi per se non subsistat, dignior est tamen, quam omnium hominum, quia existit in persona Verbi!«⁷⁰ Wie der niederländische Jesuit Felix Malmberg⁷¹ anlässlich des gleichen Thomaswortes knapp 400 Jahre später schreiben kann: »Es geht hier u.E. wirklich um einen ›assumptus homo‹; er ist voll und ganz Mensch wie jeder von uns ...«, ist uns allerdings ein Rätsel. Dies kann wohl nur daher röhren, dass das oben gegebene Zitat aus dem Zusammenhang gerissen und eben nicht mit der thomistischen Lehre vom einzigen göttlichen Sein in Christus zusammen geschaut wurde. Bereits eine Quaestio später sagt Thomas nämlich ganz eindeutig: »Und deshalb darf man nicht sagen, der Gottessohn nahm einen Menschen (*assumpsit hominem*) an, solange man sich der

⁶⁸ IIIa q. 2 a. 2: Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur incarnationis fides: quod est subruere totam fidem Christianam. Quia igitur Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in persona Verbi, non autem in natura.

⁶⁹ IIIa q. 4 a. 2 ad 2: ... quod naturae assumpta non deest propria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanae naturae pertineat: sed propter additionem alicujus quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

⁷⁰ S. Francisci Borgiae SJ, Praecipuae Divi Thomae Aquinatis materiae in litaniarum redactae (Ed. B. de Margerie/StTom 22), Vatikan 1983, 44.

⁷¹ Felix Malmberg, Über den Gottmenschen (= QD 9), Freiburg/Breisgau 1960, 50–51.

Wahrheit bewusst ist, dass es in Christus nur einen Träger der Natur, nur eine Person gibt.«⁷²

»Unio in persona est unio in esse« (In Sent III d. 13 q. 3 a. 1) – Das Sein gehört zur Hypostase als zu dem, was das Sein hat (Sth IIIa q. 17 a. 2)⁷³: Ist in Christus nur eine einzige Person resp. ein einziges Suppositum (Comp. 211), so gibt es in ihm, trotz der Vereinigung der zwei Naturen, auch nur ein einziges Sein. Um dies besser verstehen zu können, muss man sich die Lehre des Thomismus von der realen Distinktion von Sein und Wesenheit vor Augen halten:

Untrennbar mit der oben kurz angedeuteten Lehre vom *ipsum Esse subsistens* ist die Lehre von der Realdistinktion von Sein und Wesenheit verbunden. Von daher ist es gut verständlich, dass zahlreiche andere Thomisten, unter ihnen als bedeutsamste Stimme im 20. Jahrhundert der bedeutende Gelehrte Pater Norberto Del Prado, O.P., gerade in ihr *den Eckstein, das Fundamentalprinzip des Thomismus* sehen⁷⁴: »Dies gilt alles in noch erhöhtem Grade von dem das ganze philosophische System des heiligen Lehrers durchziehenden und es geradezu tragenden Grundsatze: ›Das Wesen in einem Dinge ist dem wirklichen Sein nach (realiter) geschieden von dessen wirklichen Dasein; jenes ist das Vermögen für das Sein, dieses die Betätigung desselben; das wirkliche Dasein ist der *actus essentiae* ... Der genannte Grundsatz ist der Angelpunkt aller thomistischen Doktrin.«⁷⁵

Die auch in der Christologie konsequent durchgehaltene Realdistinktion von Sein und Wesenheit – Thomas beruft sich ausdrücklich in seiner *Tertia* auf sie (Sth IIIa q. 17 a. 2 ad 1⁷⁶ et ad 4) – ermöglicht es, klar zu sagen: Der Menschheit Christi kommt kein eigenes geschaffenes Sein bzw. Subsistenz zu: »Das, was zum Suppositum oder zur Hypostase gehört, muss man in Christus als nur eines bekennen. Wenn daher das Sein in dem Sinne aufgefasst wird, in welchem einem einzigen Suppositum ein einziges Sein zukommt, scheint man sagen zu müssen, dass es in Christus nur ein einziges Sein gibt. Es ist nämlich offenkundig, dass getrennte Teile als einzelne ihr eigenes Sein besitzen, insofern sie aber im Ganzen betrachtet werden, nicht ihr eigenes Sein besitzen, sondern alle durch das Sein des Ganzen sind. Wenn wir also Christus als ein gewisses vollständiges Suppositum zweier Naturen betrachten, wird Er nur ein einziges Sein besitzen, wie auch ein einziges Suppositum.«⁷⁷

⁷² Sth IIIa q. 4 a. 3 resp.: Et ideo non est proprio dictum quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit unum suppositum et una hypostasis.

⁷³ Vgl. dazu auch den scharfsinnigen Kommentar von Thomas de Vio Cajetanus, Comm. in Summam theologiae IIIa q. 17 a. 2 XX–XXIII.

⁷⁴ Cf. Norbert Del Prado, De veritate fundamentali, 44–46; Daniel Feuling, Hauptfragen der Metaphysik, Heidelberg 1949, 89. 127–129; David Berger, Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese, Köln 2001, 181–189.

⁷⁵ Ceslaus M. Schneider, Die katholische Wahrheit, Regensburg 1886, Bd. I, LXI.

⁷⁶ Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, pertinet tamen ad suppositum et non est de ratione naturae. Dazu auch: Paul Grenet, Der Thomismus, Essen 1959, 85.

⁷⁷ Comp. 212: Ea vero quae ad suppositum sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet: unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum quod in Christo sit tantum unum esse. Manifestum est enim quod partes divisae singulae proprium esse habent, secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Si ergo considereremus ipsum Christum ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, eius erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum. Vgl. auch: Sth IIIa q. 17 a. 2; q. 18 a. 1; q. 19 a. 1; ScG l. IV, c. 36; Ver. 20,1 ad 2; Quodl. 9 ad 3; In Mt c. 26; In Jo c. 6: lect. 4.

In der Menschwerdung fungiert die menschliche Natur vielmehr als ein »sekundäres Soseinsprinzip« (Daniel Feuling) und erhält als solches das Sein des Ewigen Wortes, das sich gleichsam auf sie ausdehnt und sie in voller Hegemonie beherrscht. Sie ist einzig durch die göttliche Person resp. durch das einzige göttliche Sein real: Jenes »ewige Sein des Sohnes Gottes, das die göttliche Natur ist, wird zum Sein des Menschen, sofern die menschliche Natur von dem Sohne Gottes in die Einheit Seiner Person aufgenommen wird«⁷⁸.

Natürlich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage: Wird das göttliche Sein, das, wie bereits oben ausführlich dargelegt, keinen Schatten von Potentialität kennt, nicht gerade durch diese Ausdehnung auf die menschliche Natur verendlicht, mit Geschichtlichkeit affiziert? Liegt hier vielleicht eine vom Aquinaten selbst gegebene Rechtfertigung des in den letzten Jahrzehnten so fröhlich Urständ feiernden Kenotismus? Also jener von Martin Luther initiierten, von zahlreichen protestantischen, aber inzwischen auch einigen katholischen Theologen unter dem Einfluss Hegels weiterentwickelten Vorstellung, nach der Gott mit der Inkarnation seine Göttlichkeit aufgibt, um sich radikal zu verendlichen, sich gleichsam in der Inkarnation zu negieren, um sich aus dieser »Aufhebung« in der Andersheit dialektisch schließlich wieder selbst zu finden.⁷⁹ Selbst bis in die dritte Auflage des renommierten *Lexikons für Theologie und Kirche* sind Ansätze dieses Denkens vorgedrungen. So etwa dort, wo Arno Schilson feststellt: »Der an sich und in sich unveränderliche und anfangslose Gott offenbart sich in der menschlichen Geburt des Sohnes als einer, der im anderen seiner selbst, in der Welt und im Menschen, werden kann, was er zuvor nicht war ...«⁸⁰

Auch hier ist es wichtig festzuhalten, was Thomas nicht nur in seinem Traktat über die Person Christi immer wieder betont, sondern was gleichsam eines der grundlegenden Leitmotive seines Denkens bildet⁸¹: Sein und Wesen sind real verschieden. Das Sein gehört nicht notwendig zum Wesen. Es kommt vielmehr zum Wesen hinzu. Deshalb kann der menschlichen Natur in der hypostatischen Union durchaus diese höchste Vollkommenheit durch das Sein des Ewigen Wortes des Va-

⁷⁸ Sth IIIa q. 17 a. 2 ad 2: Illud esse aeternum Filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitate personae. Vgl. auch die spekulativ sehr tiefen Ausführungen der Salmanticenser zu diesem Punkt: P. XIV, 54–58. In vielem widerlegen diese bereits in Ansätzen die Kritik, die etwa von dem bekannten Christologen Alois Grillmeier (in: Feiner [Hg.], Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 278–279) gegen die klassische thomistische Lehre vorgetragen wird. Zu Grillmeier jetzt: Theresia Hainthaler, Alois Grillmeier SJ. Professor für Dogmatik und Kirchengeschichte, Kardinal (1910–1998), in: BBKL XVII (2000) 493–505.

⁷⁹ Leo Elders, Der alte Gott ist unveränderlich und perfekt, in: Remigius Bäumer u.a. (Hg.), Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik?, Frankfurt/Main 1990, 409–410.

⁸⁰ Arno Schilson, Jesus Christus. III. Systematisch-theologisch, in: LThK ³VII (1996) 827–834; 830.

⁸¹ Cf. Edurado Hugon, Las Veinticuatro Tesis Tomistas, Mexico ³1997, 56: »Esta real distinción y esta real identidad constituyen la base y sostén de todos demás principios menos universales; dan a todas las conclusiones de ellos derivadas una solidez inquebrantable. El combatir, pues, u omitir simplemente este principio tan capital, no es ya dejar una opinión, o conclusión particular, del angélico Doctor, es abandonar definitivamente la escuela de Santo Tomás.« [Wir zitieren hier die spanische Ausgabe, weil sie die einzige Edition dieses von Papst Benedikt XV. in Auftrag gegebenen Werkes ist, die noch im Buchhandel erhältlich ist.]

ters selbst verliehen werden, ohne dass das Sein Gottes dieserhalb verendlicht würde. Klar lehrt Thomas: »Weil die göttliche Person unendlich ist, kann ihr nichts hinzugefügt werden. Darüber schreibt Cyrillus: ›Die Art dieser Verbindung fassen wir nicht als ein Nebeneinander auf.‹ Auch in der Vereinigung des Menschen mit Gott durch die Gnade der Gotteskindschaft wird Gott nichts gegeben, sondern, was göttlich ist, wird dem Menschen hinzugegeben. Dabei wird nicht Gott, sondern der Mensch vergöttlicht.«⁸²

Nach der Betrachtung des die thomistische Christologie prägenden Hauptleitmotivs, das das einzige göttliche Sein in Christus, das sich real von der angenommenen geschaffenen Natur unterscheidet, in den Mittelpunkt stellt, wird man nicht zögern, Michael Schmaus zuzustimmen, wenn er im Hinblick auf dieses schreibt: »Die thomistische Vorstellung macht am meisten Ernst mit der geoffenbarten Lehre von der Aneignung der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos und vermag daher am weitesten aus dem dem Glauben und Glaubensleben gefährlichen [weil zum Naturalismus führenden] Bereich des Nestorianismus wegzuführen.«⁸³

Die folgenden Punkte werden zeigen, mit welch eiserner Konsequenz sich der die gesamte spekulative Durchdringung des Geheimisses der hypostatischen Union prägende Theozentrismus in weiteren Partien der Christologie fruchtbar fortsetzt. So etwa in seiner Betonung des einzigen göttlichen Seins und der Subjekts- und Personseinheit, die es daneben doch zugleich vermag, analektisch auch die Würde und Erhabenheit der in die hypostatische Union aufgenommenen Menschennatur zu wahren.

Nach all dem Gesagten ist es gut verständlich, dass der Thomismus jene christologischen Anschauungen⁸⁴, vor denen Papst Pius XII. mit seiner bereits eingangs erwähnten Enzyklika *Sempiternus Rex* warnte⁸⁵ und die im Hinblick auf Christus davon sprechen, dieser habe ein psychologisches menschliches »Ich« als empirisches Zentrum all seiner seelischen Akte besessen, ja in diesem Zusammenhang gelegentlich sogar eine tatsächliche psychologische Autonomie der menschlichen Natur Jesu postulieren, strikt ablehnt. Das Bewusstsein ist ganz der Person zugeordnet. Gibt es in Christus nur ein göttliches Sein bzw. eine göttliche Person resp. subsistiert die menschliche Natur ganz in der göttlichen Person, so kann es in ihm auch nur ein ontisches göttliches Ich und folglich in seinem Selbstbewusstsein auch nur das göttliche Ich geben.⁸⁶ Das göttliche Ich »transplantiert sich gleichsam in die Menschheit und wird zum ausschließlichen Brennpunkt des gesamten menschlich-göttlichen In-

⁸² Sth IIIa q. 3 a. 1 ad 1: Cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit: »Non secundum coappositionem conjunctionis intelligimus modum«. Sicut etiam in unione hominis ad Deum quae est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo: sed illud quod divinum est apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur. Siehe dazu auch: Garrigou-Lagrange, De Christo Salvatore, 145–146; Diekamp/Jüßen, Dogmatik, II, 250.

⁸³ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. II, München^{3–4}1949, 586.

⁸⁴ Vgl. etwa: P. Galtier SJ, L'Unité du Christ, Paris²1939.

⁸⁵ AAS 43 (1951) 638: Hi humanae Christi naturae statum et condicionem ita provehunt ut eadem reputari videatur subiectum quoddam sui iuris, quasi in ipsis Verbi persona non subsistat: Sie stellen den Status und die Verfassung der menschlichen Natur Christi so dar, dass diese als irgendein subiectum sui iuris erscheint, als würde diese nicht in der Person selber des Wortes subsistieren.

⁸⁶ Garrigou-Lagrange, L'unique personnalité du Christ, in: Ang 29 (1952) 60–75.

nenlebens Christi. Die Person des Logos ist also allein sowohl ontologisches wie psychologisches Zentrum der Einheit.⁸⁷

»... wie der Lichtglanz aus der Sonne« – Christus insofern er Mensch ist

Der Theozentrismus prägt die ganze Christologie; besonders auffällig auch dort, wo es darum geht, Christus, insofern er Mensch ist (»secundum quod est singularis homo«, Sth IIIa q. 7 prol.), zu betrachten: Im Mittelpunkt steht hier der Gedanke, dass die heilig machende Gnade Christi als eine Folge aus der Hypostatischen Union wie der Lichtglanz aus der Sonne fließt⁸⁸. Dass die menschliche Natur, besonders die Akte der heiligen Seele Christi, das immer mit der Gottheit vereinte Medium ist bzw. sind, durch das uns – aufgrund einer einzigartigen Gnade⁸⁹ – die Fülle aller Gnaden, die Christus nur als Gott verleihen kann (Sth IIIa q. 8 a. 1 ad 1), mitgeteilt wird: »Weil also der Mensch Christus als Eingeborener vom Vater die höchste Fülle der Gnade erlangte, folgte, dass sie von Ihm auf andere überströmte, so dass der Mensch gewordene Sohn Gottes die Menschen zu Göttern und Söhnen Gottes mache.«⁹⁰

Sehr schön hat P. Marie-Vincent Bernadot, O.P., diese thomistische Lehre umschrieben: Die heilige Menschheit Jesu ist durch ihre Verbindung mit der Gottheit das Zentrum der übernatürlichen Welt, »die Sonne, die jeden Geist erleuchtet, die übernatürliche Atmosphäre, außerhalb derer kein Leben, kein Licht, keine Sicherheit mit Gott möglich ist. Über alle Kreatur gesetzt, in unmittelbarer Berührung mit der Gottheit, unermesslich vom göttlichen Leben überflutet, wird die heilige Menschheit selbst Lebensquell, Ausgangspunkt aller göttlichen Ergießungen.«⁹¹

Diese Eigenschaft Christi als Quelle allen Gnadenlebens bzw. die Fülle der Gnade, mit der die menschliche Natur Jesu ausgestattet wurde, entfaltet sich in zwei Lehrpunkten besonders anschaulich: Zum einen in der Tatsache, dass die Seele Christi schon während seines irdischen Wandels die beseligende Schau Gottes, die die größte Fülle der Gnade ist, besaß, er also zugleich, wie die Scholastik sagt, *viator et comprehensor* war. Zum anderen in der Lehre von der Prädestination Christi, die Urbild und Ursache unserer eigenen Vorherbestimmung ist und so zur thomistischen Ekklesiologie und Sakramentaltheorie überleitet.

⁸⁷ So die Position von P. Parente, Dom Diepen, B. Xiberta u.a. Thomisten in der Zusammenfassung von Alois Grillmeier, in: Feiner u.a. (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, 289.

⁸⁸ Sth IIIa q. 7 a. 1: *Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem.*

⁸⁹ Comp. 214: *Haec etiam est hominis Christi gratia singularis quod est Deo unitus in unitate personae ...*

⁹⁰ Comp. 214: *Quia igitur homo Christus summa plenitudinem gratiae obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ab ipso in alias redundant, ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei ...*

⁹¹ Vincent-Marie Bernadot, *Eucharistiebüchlein*, München 1927, 62 [zu Bernadot: Philippe Chenaux, Le P. Bernadot, la »Revue thomiste« et la crise de l'Action française (1925–28), in: Serge-Thomas Bonino (Hg.), *Saint Thomas au XXe siècle*, Paris 1994, 109–120].

»Aus dem gleichen Quell der Lehre strömt die Frage
und die weise Antwort«

Sehr deutlich kann der Thomismus in der heutigen Theologie auch bezüglich der Lehre vom Wissen Christi als Korrektiv auftreten. In diesem Punkt, der eng mit der Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu zusammenhängt⁹², zeigen sich die falschen bzw. richtigen Weichenstellungen in der Erklärung der hypostatischen Union auf besonders eindrückliche Weise.⁹³

Während er in seinen früheren Schriften noch anderer Ansicht war, lehrt Thomas in der theologischen Summe, dass Christus, da er ganz Mensch war, auch erworbenes Wissen (*scientia acquisita*) bzw. Erfahrungswissen (*scientia experimentalis*) besessen haben muss: »Hätte also die Seele Christi außer dem Gehaben des eingegossenen Wissens kein erworbenes besessen – das ist die Ansicht mancher und war eine Zeitlang auch die meine –, dann hätte das Wissen Christi seinem Wesen nach keinen Zuwachs erhalten, sondern wäre nur durch Erfahrung bereichert worden ... Daraus folgt aber, dass die Seele Christi ein Gehaben des Wissens besaß, das durch Bildung neuer Begriffe wachsen konnte.«⁹⁴ So gesteht Thomas nun auch zu, dass nach Lk 2,52 ein Fortschritt im menschlichen Erkennen angenommen werden kann.

Neben diesem typisch menschlichen Erkennen und Wissen besitzt die Seele Jesu, neben einem mit der heilig machenden Gnade verbundenen eingegossenen Wissen (*scientia infusa*), sofort mit Beginn der hypostatischen Union die selige Gottanschauung. Die *visio beatifica*, die – wie das eingegossene Wissen Christi⁹⁵ – »von Anfang an vollendet« präsent war: »a principio habuit eam perfectam!« (Sth IIIa q. 12 a. 2 ad 1). Auf geheimnisvolle Weise war er *viator* und *comprehensor* zugleich (Comp. 216): »Die Schau der göttlichen Wesenheit kommt allen Seligen in dem

⁹² Besonders deutlich wird dies bei Karl Rahner (Grundkurs des Glaubens, 247), wenn er schreibt: »Ein echt menschliches Bewusstsein muss eine unbekannte Zukunft vor sich haben.«

⁹³ Philippe de la Trinité, A propos de la conscience du Christ: un faux problème théologique, in: Ephemerides Carmelitae 11 (1960) 1–52; Alberto Galli, Perchè Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo, in: Divinitas 13 (1969) 417–454; Johannes Stöhr, Die Klarheit im menschlichen Wissen des leidenden Herrn, in: Johannes Bökmann (Hg.), Das Licht der Augen des Gotteslammes, Abensberg o.J., 5–40; Bertrand de Margerie, Über das Wissen Christi, in: ibid., 41–72; Joaquin Ferrer Arellano, Ciencia y conciencia de Cristo en cuanto hombre. La doctrina de santo Tomás en relación con las nuevas tendencias, in: S.I.T.A. (Hg.), Actas, 1103–1125; Heinz–Lothar Barth, Wußten Jesus und Maria nicht, wer er war?, in: UVK 30 (2000) 28–52. Als Gegner der diesbezüglichen Lehre der Kirche im deutschen Sprachraum sind besonders Karl Rahner (s.o.) und sein Schüler Karl Lehmann aufgefallen. Stöhr (op.cit., 35) schreibt dazu: »Die traditionelle Lehre vom universalen Wissen Jesu ist hier bei Lehmann nicht mehr festgehalten, sondern durch vage und verwaschene Formulierungen ersetzt.«

⁹⁴ Sth IIIa q. 12 a. 2: Si igitur, praeter habitum scientiae infusum, non sit in anima Christi habitus aliquis scientiae acquisitae, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est; nulla scientia in Christi augmentata fuit secundum suam essentiam ... Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuit qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari ... Wir haben hier eine der wenigen Stellen vor uns, in denen Thomas ausdrücklich sagt, dass er seine Position verändert hat (vgl. etwa: III Sent. dist. 14 a. 3 qa 5).

⁹⁵ Zu dem gesamten Traktat vom Wissen Christi: Garrigou-Lagrange, De Christo Salvatore, 249–284 und Antonio Piolanti (Hg.), La Visione Beatifica di Cristo Viatore, Vatikan 1983 (= DocCom 36 [1983] 121–411).

Maße zu, als sie an dem Lichte Anteil haben, das aus der Lichtquelle des Ewigen Wortes strömt: »Ein Quell der Weisheit das Wort Gottes in den Höhen. Die Seele Christi ist aber mit dem Worte Gottes durch die Personeinheit enger verbunden als jedes andere Geschöpf. Darum empfängt sie in reicherem Maße als irgendein Geschöpf den Strom des Lichtes, in dem Gott vom Worte selbst geschaut wird. Und deshalb schaut sie auch am tiefsten von allen die Urwahrheit, das Wesen Gottes.«⁹⁶

Durch diese Schau besitzt die Seele des Gottmenschen auch die wunderbare Fülle der Weisheit. Ihr ist es geschenkt, die geschaffenen Dinge, völlig unabhängig von ihrer Verwirklichung in der Zeit, in der der Ewigkeit zuzurechnenden Schau des göttlichen Wesens selbst zu erkennen⁹⁷: »Aber weil Christus auch als Mensch von Gott, dem Vater, über jedes Geschöpf gestellt ist, ziemt es sich, dass er von allem, was und wie immer von Gott gemacht wurde, in der Anschauung des göttlichen Wesens selbst volle Erkenntnis empfange; und dementsprechend wird die Seele Christi allwissend genannt, weil sie volle Kenntnis von allem hat, was ist, sein wird oder gewesen ist.«⁹⁸

Damit ist auch klar, dass auch für die endgültige Lehre des Thomas in der Summa theologiae die Erkenntnisse, die Christus durch die *scientia acquisita* gewann, dem wesentlichen Inhalt nach nicht neu waren. Waren sie doch schon vollkommen in der *scientia infusa* und der *scientia visionis* inhaltlich vorhanden.⁹⁹ Lediglich die Weise des Zustandekommens, nämlich durch sinnliche Wahrnehmung und Abstraktion des tätigen Verstandes (*intellectus agens*), war neu. Gut drückt dies der Kommentator der Deutschen Thomasausgabe aus: »Man kann also sagen, das Erfahrungswissen

⁹⁶ IIIa q. 10 a. 4: *Divinae essentiae visio convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati ad eos a fonte Verbi Dei: secundum illud Eccli. 1: Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis.* *Huic autem Verbo Dei propinquius conjungitur anima Christi, quae est unita Verbo in persona, quam quaevis alia creatura. Et ideo plenus recipit influentiam luminis in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quam quaecumque alia creatura. Et ideo prae ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quae est Dei essentia.*

⁹⁷ Dass diese von Thomas immer wieder betonte Lehre jenen Versuchen, die die Geschichtlichkeit des Wissens Christi über Gebühr strapazieren, zuwiderläuft, ist leicht verständlich. So findet sich bei Helmut Riedlinger (Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi, Freiburg/Breisgau 1966, 94) der weit verbreitete Versuch eines »Potentialis-Thomismus« (vgl. Berger, »Gipfel«, 136–139), der Thomas vor allem in dem als Zeugen der Tradition zu verstehen bereit ist, was er angeblich gelehrt hätte, wenn er nur länger gelebt hätte: »Dass er selbst nach der so nachdrücklich betriebenen Rehabilitierung des erworbenen Wissens endgültig auf dem Punkt der Lehrentwicklung verblieben wäre, den er – noch nicht fünfzigjährig – in der Summa theologiae erreicht hatte, ist nicht sehr wahrscheinlich. Dennoch [...] erlangte seine Darstellung des Wissens Jesu, von ungezählten Kommentatoren des Summa theologiae ständig weitergegeben und verteidigt, in späteren Jahrhunderten die Autorität einer unübertrefflichen, klassischen Lehre.«

⁹⁸ Comp. 216: *Sed quia Christus etiam secundum quod homo, omni creature a Deo Patre praepositus est, conveniens est ut omnium quae a Deo qualitercumque facta sunt, in ipsis divinae essentiae visione plenam cognitionem percipiatur: et secundum hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet omnium quae sunt, erunt, vel fuerunt.*

⁹⁹ Dies zeigt sich etwa dort, wo sich Thomas bezüglich Lk 2,47ff. Origenes anschließt (was er sehr selten tut) und die Fragen des zwölfjährigen Jesus im Tempel an die Lehrer folgendermaßen deutet: Dominus interrogabat, non ut aliquid disceret, sed ut interrogatus erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter: Der Herr fragte nicht, um etwas zu erfahren, sondern um gefragt zu werden und dann zu belehren. Denn aus dem gleichen Quell der Lehre strömt die Frage und die weise Antwort. (Sth IIIa q. 12 a. 3 ad 1)

aktualisierte einerseits das bereits eingegossene Wissen, anderseits verlebendigte es dieses an der Erfahrung der konkreten Wirklichkeit.«¹⁰⁰

Damit ist freilich ein mit der Annahme der drei Wissensarten in Christus verbundenes Problem nicht gelöst: Während Thomas der Frage nach dem Zusammenhang von körperlichem Leiden mit der *visio immediata* und dem daraus resultierenden höchsten Glück damit begegnet, dass er annimmt, dass diese höchste Glückseligkeit – im Hinblick auf die Erlöseraufgabe Christi – allein auf die geistige Ebene beschränkt blieb und keine Verklärung des Leibes nach sich zog (IIIa q. 15 a. 5 ad 3), bleibt doch die Frage nach der Vereinbarkeit von höchster geistiger Glückseligkeit, die aus der unmittelbaren Gottschauung resultiert und Todesangst und Gottverlassenheit Christi in seinem Leiden und Sterben. Eine Antwort des Thomas dazu fehlt uns. So haben die Theologen nach ihm versucht, dieses Problem denkerisch zu bewältigen. In der thomistischen Schule wurde die Theorie Melchior Canos zur *sententia communis*: Durch ein Wunder bleibe die Gottanschauung (*visio* als Verstandesbetätigung) bestehen, während die daraus normalerweise folgende Beseligung (*delectatio* als Willensbetätigung) suspendiert wurde.¹⁰¹ Weit darüber hinaus geht Karl Rahner, der annimmt, dass die bei ihm ohnehin nur als ungegenständlich-unreflexive Grundbefindlichkeit verstandene Gottanschauung im Leiden und Sterben Christi vollständig aufgehoben war.¹⁰²

Die Prädestination in Christus

»Noli velle diudicare, si non vis errare: Höre auf zu urteilen, wenn du nicht irren willst« (Sth Ia q. 23 a. 5 ad 3) – Mit einem gewissen ehrfurchtsvollen Schweigen vor der Größe und Geheimnisfülle des zugleich absolut gerechten wie unendlich barmherzigen und unbegrenzt freien Gott hat Thomas die Prädestinationslehre in dem ersten Teil seiner theologischen Summe verlassen. Eine wichtige Ergänzung erfährt sie durch den Aquinaten in seiner Christologie.

Die ewige Prädestination findet in der an Gnade überquellenden Menschwerdung des Logos ihr höchste Vollendung in der Zeit. Wenn die Prädestination darin besteht, dass Gott von Ewigkeit all das vorbestimmt, was in der Zeit geschehen soll (Sth Ia q. 23 a. 2), dann muss man auch sagen: »Gott hat es durch die Gnade der Vereinigung in der Zeit gewirkt, dass ein Mensch Gott und Gott Mensch werde. Und man kann nicht sagen, Gott habe nicht von Ewigkeit her im Voraus angeordnet, dass er dieses in der Zeit vollziehen werde. Denn sonst würde sich ergeben, dass dem göttlichen

¹⁰⁰ Leopold Soukup, Die Menschwerdung Christi. Kommentar zu IIIa qq. 1–15 (= DThA 25 [1934] 490).

¹⁰¹ Melchior Cano, De locis theologicis libri XII, Ed. Salamanca 1563, l.XII, c. 12 und Sadok Szabó, De scientia beata Christi, in: id., Xenia tomistica, Bd. II, Rom 1925, 349–491 [Zu Cano: Charles H. Lohr, Modell für die Überlieferung theologischer Doktrin. Von Thomas von Aquin bis Melchior Cano, in: Werner Löser (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 148–167 (dort Lit.); zu Szabó: David Berger, Sadok Szabó, in: BBKL XVIII (2000) 1346–1348].

¹⁰² Karl Rahner, SzT V, 222–245.

Geiste etwas Neues begegne. Deshalb muss man sagen, dass eben diese Vereinigung der Naturen Christi unter die ewige Vorherbestimmung Gottes fällt. Und aus diesem Grunde sagt man, dass Christus vorherbestimmt war.«¹⁰³

Um diese Vorherbestimmung recht zu verstehen und die korrekten Konsequenzen daraus zu ziehen, ist es nötig, weitere Unterscheidungen vorzunehmen. Bereits in der Gotteslehre hat Thomas auf die wichtige Unterscheidung der Betrachtung der Prädestination unter dem Gesichtspunkt der ewigen Vorherbestimmung selbst und jenem ihrer zeitlichen Wirkung rekuriert (Sth Ia q. 19 a. 6). Unter beiden Perspektiven kann im Hinblick auf die göttliche Person und Natur nicht die Rede sein, die Vorherbestimmung kommt Christus lediglich auf Grund der menschlichen Natur zu: »Denn die menschliche Natur war nicht immer mit dem Worte Gottes vereint, und es wurde ihr nur durch Gnade verliehen, dass sie mit dem Sohne Gottes in einer Person vereint wurde.«¹⁰⁴

Wenn man auch die Vorherbestimmung Christi unter dem Aspekt der Vorherbestimmung als Tat des Vorherbestimmenden nicht als Vorbild der Prädestination der Erwählten betrachten kann, da es in Gott keine aufeinander folgenden Taten geben kann und er so mit ein und demselben Akt sowohl die Erwählten als auch Christus vorherbestimmt hat, so ist die Prädestination Jesu – betrachtet im Bezug auf die vorherbestimmten Wirklichkeiten, den Terminus und Effekt der Prädestination – doch tatsächlich Urbild und Ursache unserer Vorherbestimmung. Urbild ist sie in doppelter Weise: »Erstens, was das Gut anbelangt, wozu wir vorherbestimmt werden. Er nämlich ist vorherbestimmt, Sohn Gottes von Natur aus zu sein, wir aber sind für seine Sohnschaft durch Annahme an Kindes Statt vorherbestimmt, die eine Ähnlichkeit durch Teilhabe an der natürlichen Sohnschaft darstellt ... Zweitens, was die Art und Weise anbelangt, dieses Gut zu erreichen, nämlich die Hilfe der Gnade. Das ist gerade bei Christus am offenbarsten; denn die menschliche Natur in Christus ist ohne alle vorausgehenden Verdienste mit dem Sohne Gottes vereinigt worden, und von der Fülle seiner Gnade haben wir alle empfangen (Jo 1, 16).«¹⁰⁵

Die Urbildlichkeit wird aber noch durch die Ursächlichkeit übertrffen. Betrachtet man die Prädestination – wie oben – ihrem Terminus, dem Mensch gewordenen Wort, nach, so ist die Vorherbestimmung Christi tatsächlich die Wirkursache für die

¹⁰³ Sth IIIa q. 24 a. 1: Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore; quia sequeretur quod divinae menti aliquid de novo accideret. Et oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione. Et ratione hujus Christus dicitur esse praedestinatus.

¹⁰⁴ Sth IIIa q. 24 a. 2: Nam humana natura non semper fuit Verbo unita; et ei etiam hoc per gratiam est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur.

¹⁰⁵ Sth IIIa q. 24 a. 3: Primo quidem, quantum ad bonum ad quod praedestinamur. Ipse enim est praedestinatus ad hoc quod esset Dei Filius naturalis; nos autem praedestinamur ad filiationem adoptionis, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis ... Alio modo, quantum ad modum consequendi istud bonum, quod est per gratiam. Quod quidem in Cristo est manifestissimum, quia natura humana in ipso nullis suis praecedentibus meritis, est unita Filio Dei. *Et de plenitudine gratiae ejus nos omnes acceperimus*, ut dicitur Joan. 1.

Vorherbestimmung der Erwählten: »Denn Gott hat unser Heil durch Vorherbestimmung von Ewigkeit so geordnet, dass es durch Jesus Christus gewirkt werde.«¹⁰⁶

Besonders deutlich wird diese Anordnung in der Eigenschaft Christi als Haupt der Kirche, die sein mystischer Leib ist.

Die richtige Mitte: Aspekte der thomistischen Ekklesiologie

Jeder, der auch nur einen kurzen Blick in die großen Werke des Aquinaten geworfen hat, weiß es: Der hl. Thomas hat keinen eigenen formellen Traktat über die Kirche verfasst. Erst mehr als ein Jahrhundert nach dem Tod des Aquinaten legte der große gelehrte Dominikanerkardinal Juan de Torquemada (1388–1468), der von Papst Eugen IV. den Titel »Defensor fidei« erhielt, seine ganz im thomistischen Kontext anzusiedelnde *Summa de Ecclesia* vor¹⁰⁷. Er konnte sich dabei freilich auf den Aquinaten selbst stützen, denn es ist offensichtlich, dass besonders dessen *Summa theologiae* »in ihrem System die Lehre von der Kirche nach ihren Prinzipien und Hauptsätzen wirklich enthält und dass die thomistische Theologie, deren Symbol die Summa ist, die feste wissenschaftliche Stütze bildet, auf welcher die ganze Theologie von der Kirche ruht. Und in der Tat, die ganze Materie dieses Lehrstücks ist im Verlauf der Summa entwickelt. So besonders das Mysterium der Kirche selbst in der Analogie des gottmenschlichen Leibes Christi ...«¹⁰⁸

Trotz aller Polemik, die heute manche im Hinblick auf Commer aufwenden – der verdienstvolle Gründer der Zeitschrift *Divus Thomas* trifft damit den zentralsten Punkt der thomistischen Ekklesiologie exakt. Die gesamte Ekklesiologie des Doctor communis gründet auf der ursprünglich paulinisch-augustinischen, aber von Thomas unter Verwendung einiger bedeutender griechischer Väter (u.a. Johannes Chrysostomus, Cyril von Alexandrien) in seine große Synthese eingebauten Idee von Christus als dem Haupt der Kirche. Wird die Kirche wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem natürlichen Leib des Menschen verglichen, so muss man Christus in diesem Vergleich die Stelle des Hauptes einräumen: »Die gesamte Kirche, welche der mystische Leib Christi ist, gilt als eine Person mit ihrem Haupte, welches Christus ist.«¹⁰⁹

¹⁰⁶ Sth IIIa q. 24 a. 4: Sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Iesum Christum completeretur.

¹⁰⁷ Dazu: K. Binder, Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada, Innsbruck 1955; T. M. Izbicki, Protector of the Faith. Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church, Washington D.C. 1981; Reinhard Knittel, Die unvergängliche Geschichtsdauer der Kirche in ihrer ekklesiologischen Entfaltung, Frankfurt/Main u.a. 2000, 128–134.

¹⁰⁸ Ernst Commer, P. Hyazinth Cormier und das Thomasstudium, in: DT(F) 2 (1915) 149.

¹⁰⁹ Sth IIIa q. 49 a. 1: Tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Cf. auch In Col. I lect.1: Christus et Ecclesia est una persona mystica; Ver. q. 29 a. 7 ad 11; In Ps. 30; Zur zentralen Rolle dieses Lehrsatzes in der Entwicklung der thomistischen Ekklesiologie cf.: Adolf Hoffmann, Christus et Ecclesia est una persona mystica, in: Angelicum 19 (1942) 213–219; Mario Michalli, Corpus Christi mysticum apud Dominicum Bañez eiusque fontes, Rom 1962; Rudolf Michael Schmitz, Das Verhältnis Christus – Kirche bei P. Humbert Clérissac OP und die moderne Ekklesiologie, in: StTom 23 (1984) 101–119.

Drei Aspekte des Hauptseins betont der hl. Thomas in diesem Zusammenhang: die Stellung, die Vollkommenheit und die Kraft des Hauptes, die Christus im geistigen Sinne (*spiritualiter*) zukommen: »Zunächst nämlich ist kraft seiner Gottverbundenheit seine Gnade die höchste und erste, wenn auch nicht zeitlich die erste; denn alle anderen Menschen empfingen die Gnade im Hinblick auf seine Gnade. Was zweitens die Vollkommenheit betrifft, so hatte Christus alle Gnaden zu eignen ... Endlich ist er auch die Kraftquelle, aus der sich alle Gnade in die Glieder der Kirche ergießt.«¹¹⁰

Dabei gilt, dass Christus zwar im Sinne des Kolosserbriefes (1,16) und jenem an die Epheser (1,21) Haupt des Universums und damit aller Menschen ist. Primär aber und hauptsächlich ist er das Haupt jener, die ihm durch die *visio beatifica* vollkommen vereinigt sind. Dann derer, die ihm im Pilgerstand durch die übernatürlichen Tugenden der Liebe und des Glaubens verbunden sind oder gemäß der Prädestination im Laufe ihres irdischen Lebens sein werden. In eingeschränktem Sinne ist er aber auch Haupt der Menschen, die ihm potentiell durch die *voluntas antecedens* resp. den allgemeinen Heilswillen angehören, aufgrund der *voluntas consequens* tatsächlich aber nicht vorherbestimmt sind und mit ihrem irdischen Ende endgültig aufhören Glieder Christi zu sein (Sth IIIa q. 8, a. 3; Sent III dist. 13 q. 2 a. 2, qa 2).

Thomas geht sogar so weit, den Teufel als Haupt jener vernünftigen Geschöpfe zu bezeichnen, die durch die Sünde vollkommen von Gott abgefallen sind und so dessen Leib bilden (Sth IIIa q. 8 a. 7)¹¹¹. Bei der Verbindung des Satans mit den Bösen handelt es sich aber nur um eine moralische, äußerliche Einheit. Ganz anders beim mystischen Leib Christi, der eine physische Gemeinschaft, die durch das physische Verbundensein mit Christus konstituiert wird, bildet.

Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet – Es gehört zum Wesen des Guten, sich anderen mitzuteilen (Sth IIIa q. 1 a. 1). So verlangt die (persönliche) Gnade, die die Seele Christi durch ihre Aufnahme in die Hypostatische Union »secundum maximam eminentiam« (Sth IIIa q. 8 a. 5), in einer unübertrefflichen Fülle empfangen hat, geradezu danach, sich auszubreiten, zur Gnade des Hauptes zu werden und auf die von Ewigkeit her Erwählten überzuströmen (Comp. 214). Der siebenfältige Strom des sakralen Lebens wird in diesem Zusammenhang so konsequent wie tief sinnig als die »um Heiligung der Menschen sich mühende heilige Menschheit Jesu verstanden«¹¹². Die physische Verbundenheit der Erlösten mit Christus spielt dann auch in der im Hinblick auf Fundamentalliturgik wichtigen Er-

¹¹⁰ Sth IIIa q. 8 a. 1: Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior et prior est, etsi non tempore: quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius ... Secundo vero, perfectio nem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum ... Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia mebra Ecclesiae ... Et sic patet quod convenienter dicitur Christus caput Ecclesiae.

¹¹¹ Dies wird geflissentlich von einer Thomasinterpretation, die den Weg einer Aktualität der Gleichzeitigkeit des Thomas' gewählt hat, verschwiegen. So etwa von Thomas F. O'Meara, Thomas Aquinas Theologian, Notre Dame 1997, 240. Zu dem ansonsten weitgehend sehr hilfreichen Buch vgl. meine Besprechung: Thomas nicht unter Hausarrest stellen!, in: Doctor Angelicus 1 (2001) 191–199.

¹¹² Bernadot, Eucharistiebüchlein, 68.

klärung, die der Thomismus von der Wirkweise der Sakramente gibt, eine entscheidende Rolle.¹¹³ Romanus Cessario schreibt in seiner kleinen, aber äußerst lesenswerten Studie zur Geschichte des Thomismus: »En outre, cette logique que révèle l'Incarnation, s'étend aux sacrements de la religion chrétienne qui expriment non seulement l'action que représente le signe, mais servent d'instruments véritables à la grâce. En tant que causes instrumentales séparées ils effectuent ce qu'ils signifient *ex opere operato*.«¹¹⁴

Ist Christus gleichsam das Haupt der Kirche, so kann man den Heiligen Geist – aufgrund seines verborgenen Wirkens – nach Thomas mit dem Herzen oder der Seele vergleichen (Sth IIIa q. 8 a. 2 ad 3). Es ist der von Christus geschenkte Heilige Geist, der, wie das Herz den Leib, so die Kirche belebt¹¹⁵ und, wie die Seele im Körper, die letzte Perfektion und das Prinzip des ganzen mystischen Leibes bildet.¹¹⁶ So ist die gesamte Kirche auferbaut aus der von Christus geschenkten Gnade des Heiligen Geistes, zu der hinzuführen zugleich ihr vornehmster Auftrag ist. Alle ihre Lebensäußerungen sind Hinführung bzw. Mittel zu oder Auswirkung bzw. Frucht dieser Gnade: »Immer läuft alles auf das genannte Grundmuster der Unterscheidung zwischen Frucht der Gnade und Mittel der Gnade zurück.«¹¹⁷

All dies mag auf den ersten Blick auf eine Spiritualisierung des Kirchenbegriffs bei Thomas hindeuten¹¹⁸. Dem ist aber keineswegs so. Wie wir in einem anderen Kontext¹¹⁹ im Anschluss an den Doctor communis bereits gezeigt haben, verlangen die thomistische Anthropologie und die »principalitas novae legis« (Sth Ia-IIae q. 108 a. 1) geradezu nach sichtbaren Manifestationen dieser unsichtbaren Gnade: »Die Schönheit der Kirche besteht vornehmlich in ihrem Inneren, in inneren Akten. Die äußeren Betätigungen gehören zu dieser Schönheit, insofern sie vom Innern hervor gehen und die innere Schönheit schützend wahren.«¹²⁰

Zwei Punkte sind zur Würdigung der thomistischen Ekklesiologie zu sagen: Zunächst ist sie als ganze geprägt durch eine konsequente, den großen spekulativen Theologen wie den Mystiker verratende Analogie. Diese wiederum ist Ergebnis der Einsicht, dass die Kirche selbst geoffenbartes Mysterium ist, »das als solches ganz

¹¹³ Vgl. etwa Jean-Baptiste Gonet, *De Sacr. In Com.*, disp. 3 a. 2 par. 4. [Zu Gonet vgl. jetzt: David Berger, *Jean Baptiste Gonet, O.P.*, in: BBKL XVII (2000) 485–486].

¹¹⁴ Romanus Cessario, *Le thomisme et les thomistes*, Paris 1999, 91–92.

¹¹⁵ IIa-IIae q. 183 a. 2 ad 3: *Spiritus Sanctus, qui corpus ecclesiae vivicat ...*

¹¹⁶ In III Sent d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2. Vgl. dazu: Erich Naab, Einige Bemerkungen über das Wirken der Gnade Christi, in: StTom 44 (1991) 304–317

¹¹⁷ Pesch, Thomas von Aquin, 377; vgl. fast wortgleich: Martin Grabmann, Thomas von Aquin, München 8/1949, 191.

¹¹⁸ Cessario, *Le thomisme*, 92: « Les thomistes ont tendance d'abord à voir l'Eglise comme ayant une réalité spirituelle, réalité constituée par la grâce capitale du Christ.»

¹¹⁹ Vgl. unser Büchlein: Thomas von Aquin und die Liturgie, Köln 2000 (vgl. dazu aber auch die kritischen Anmerkungen von Manfred Hauke, in: Rivista di Teologia di Lugano 5 [2000] 323 und Johannes Nebel, in: Ecclesia orans 17 [2000] 284–287).

¹²⁰ In Sent 4 d. 15 q. 3 a. 1 sol. 4: *Ad primum ergo dicendum, quod decor Ecclesiae principaliter in interioribus consistit; sed etiam exteriores actus ad eundem decorum pertinent, inquantum ab interiori progrediuntur, et inquantum interiorem decorum conservant.*

und gar übernatürlich und deshalb nur analogisch zu erklären, aber nicht streng definierbar ist«¹²¹.

Mit dieser Einsicht hängt auch der zweite Punkt aufs engste zusammen: Auch hier findet sich ein die christologische Analektik spiegelndes analektisches ekklesiologisches Gleichgewicht, das inneres, ethisch-mystisches mit äußerem, dogmatisch-juristischem Moment ideal auszugleichen weiß und sich in der Sakramentenlehre als Fortsetzung der Christologie und Ekklesiologie in Analogie wiederholen wird¹²²: »So gewinnt Thomas die richtige Mitte zwischen einer äußerlichen, rein juristischen Auffassung der Kirche und einer in nebelhaftem Subjektivismus sich auflösenden Anschauung von ihrem Wesen.«¹²³ – Beides Extreme, die die Kirche heute bedrohen und die ein *Ite ad Thomam*, der uns sicherer Führer hin zur Wiedergewinnung des christologischen »Gleichgewichts von Chalzedon« (Kardinal Meisner) sein kann, auch heute nahe legen! Oder um es mit den Worten des Präsidenten der Päpstlichen Akademie des hl. Thomas von Aquin zu sagen: »Es steht außer Zweifel, dass man eine neue kulturelle Atmosphäre am Anfang des dritten Jahrtausends atmet. Eine neue Atmosphäre, die nach Thomas ruft, dass dieser sein Lehramt aufs Neue ausübe!«¹²⁴

¹²¹ Commer, P. Hyazinth Cormier, 149.

¹²² Vgl. dazu die brillante Studie von: Hans Kindlimann, Das Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Sakrament als Gnadenmittel bei Thomas von Aquin, Rom 1996 (240: »Unsere Studie zeigt die Ausgewogenheit von Thomas' Sicht des sakralen Vollzugs«).

¹²³ Grabmann, Thomas von Aquin, 194; ID., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche, Regensburg 1903, *passim*.

¹²⁴ Abelardo Lobato, Tomás de Aquino maestro para el III milenio, in: Doctor Angelicus 1 (2001) 15: »No cabe duda que se respira en una nueva atmósfera cultural al principio del tercer milenio, en el cual Tomás está llamado a ejercer su magisterio ...«

Ein neuer Meister des geistlichen Lebens

|| Herausforderungen der Heiligsprechung Escrivás an die Spirituelle Theologie

Von Ernst Burkhart, Röm

Josemaría Escrivá¹ erweckt zur Zeit in beträchtlichem Maß die kirchliche Aufmerksamkeit. Die Hundertjahrfeier seiner Geburt (9. 1. 1902) ist vielerorts liturgisch und akademisch begangen worden; ein Internationaler Kongreß über »Die Größe des alltäglichen Lebens« in Rom rund um das Jubiläum selbst hat den tiefgreifenden Einfluß der Lehre Escrivás auf weite Bereiche christlicher Existenz inmitten der Welt anschaulich zur Geltung gebracht; und vor allem hat Papst Johannes Paul II. die Heiligsprechung des Gründers des Opus Dei am 6. Oktober 2002 vorgenommen.

Niemand wird bezweifeln, daß das am 2. Oktober 1928 in Madrid vom damals 26jährigen Priester Escrivá gegründete und von Anfang an universal konzipierte Opus Dei das religiöse Leben vieler Menschen – Katholiken und Nichtkatholiken – beeinflußt hat, und zwar weniger wegen seiner relativ weiten Verbreitung als wegen der Attraktivität seiner Botschaft, der Konsequenz seiner spirituellen Ansprüche und der Gediegenheit seiner Bildungsarbeit, die – weit über eine solide katechetische Unterweisung hinaus – Menschen aller gesellschaftlichen Schichten mitten im gewöhnlichen Leben durch persönliche geistliche Begleitung und Führung zum beharrlichen Streben nach einer Heiligkeit anleitet, von der man erklärt (einem Gedanken des Gründers folgend), sie könne nicht Heiligkeit »zweiter Klasse« sein: die Liebe zu Gott fordere alles, und volle Einswerdung mit Christus sei ohne das heroische Maß der Tugenden nicht möglich.

Man sollte nicht übersehen, daß das Wirken des Opus Dei – also in erster Linie das Apostolat seiner Mitglieder in Familie, Beruf und Gesellschaft – wesentlich auf dem Phänomen einer geistlichen Leitung beruht, wie sie in der Geschichte der Kirche bisher vielleicht nie in solchem Ausmaß, in solcher Intensität und in so einheitlicher Grundausrichtung verzeichnet worden ist. Die Mitglieder und die vielen anderen Menschen, die sich vom Wirken des Opus Dei berühren lassen, begegnen einerseits im Hinblick auf ihre zeitlichen Optionen dem höchsten Respekt – die Liebe zur Freiheit der Kinder Gottes gehört zur Substanz der Spiritualität des Gründers – und erleben andererseits, was ihr asketisches Bemühen anbelangt, ein forderndes Verständnis und ein verstehendes Fordern, das die Unbedingtheit der göttlichen Berufung zur Heiligkeit niemals aus dem Auge verliert und unermüdlich dazu hinführt, ihr in der je konkreten persönlichen Situation mit voller Liebeshingabe zu entsprechen.

¹ In diesem Beitrag wird der Vorname des Heiligen normalerweise in seiner eingedeutschten Version – »Josefmaria« – geschrieben. Von der Liturgie bereits vorweggenommen, dürfte sich diese in absehbarer Zeit vermutlich generell durchsetzen, wie dies bei vielen Heiligen gestalten der Fall war (man denke an »Benedikt« von Nursia, »Bernhard« von Clairvaux, »Franz« von Sales, »Philipp« Neri usw.). In diesem Fall wäre eine solche Entwicklung besonders zu wünschen, weil der Vorname Escrivás von Personen, die der spanischen Sprache unkundig sind, meist falsch, ja entstellend ausgesprochen wird.

1. Das spirituelle Œuvre des heiligen Josefmaria

Sucht man nun nach dem literarischen Niederschlag dieser das Leben der etwa 85.000 Mitglieder und vieler anderer Personen prägenden Lehre und Praxis des geistlichen Lebens, die durch das Opus Dei seit fast 75 Jahren einen nicht zu unterschätzenden Einfluß in der Christenheit ausübt, so ist man natürlich in erster Linie auf die bisher erschienenen geistlichen Schriften des Heiligen selber verwiesen². Die bekannteste und am weitesten verbreitete unter ihnen ist ohne Zweifel *Camino*. »Der Weg«, als Erweiterung der ihm vorangegangenen *Consideraciones espirituales* erstmals 1939 veröffentlicht, ist in mehr als 50 Sprachen übersetzt und in fast fünf Millionen Exemplaren aufgelegt worden. Man hat das fesselnde Büchlein mit seinen 999 knappen, meist provokant formulierten Meditationspunkten – lebendiger Niederschlag des eigenen geistlichen Ringens und der Erfahrung priesterlichen Umgangs mit den Seelen auf dem Weg zur christlichen Vollkommenheit – einen »Kempis der Moderne« genannt und rechnet es gemeiniglich zu den Klassikern der katholischen geistlichen Literatur. Es weist den Heiligen nicht nur als Meister des inneren Lebens, sondern auch als Dichter aus. Die mitreißende Kraft und der Reichtum der Sprache des »Weges« machen seinen Autor zu einem der bedeutendsten Literaten Spaniens im 20. Jahrhundert – was die Übersetzer vor eine faszinierende, aber äußerst schwierige Aufgabe stellt, die (allein was die bislang erschienenen Werke anlangt) noch lange nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann³.

Der literarischen Art nach dem »Weg« am ähnlichsten sind *Surco* (wörtlich »Furche«; der Titel der deutschen Übersetzung ist »Die Spur des Sämanns«) und *Forja* (wörtlich etwa »Schmiede«; in deutscher Übersetzung »Im Feuer der Schmiede«). Mit dem »Weg« zusammen bilden sie gleichsam eine Trilogie. Man findet auch in ihnen, in 1000 bzw. 1055 Punkte gefaßt, Erkenntnisse, Beobachtungen und Sentenzen, die zu praktischen Impulsen für das christliche Leben werden. *Surco* legt dabei das Gewicht auf die »menschlichen Tugenden«, denn ohne sie ist nach Escrivás Überzeugung eine Entfaltung des übernatürlichen Organismus wesentlich behindert, wenn nicht gar verunmöglicht; *Forja* dagegen bietet – wie die Abfolge der einzelnen Kapitel von »Entdeckung« bis »Ewigkeit« bereits ahnen läßt – eine Sammlung von Einsichten und Hinweisen für den geistlichen Aufstieg der von Gott zur Heiligkeit berufenen Seele, von den ersten Anfängen über Kampf und Niederlage zum endgültigen Triumph des Himmels.

² Sie sind in deutscher Übersetzung zugänglich: Josemaría Escrivá de Balaguer, *Der Weg*, Köln 1983, 11. Aufl., 251 S.; *Die Spur des Sämanns*, Köln 1986, 352 S.; *Im Feuer der Schmiede*, Köln 1987, 349 S.; *Christus begegnen*, Köln 1977, 4. Aufl., 448 S.; *Freunde Gottes*, Köln 1980, 2. Aufl., 470 S.; *Das übernatürliche Ziel der Kirche* (zusammen mit einer anderen Homilie, die später in »Christus begegnen« aufgenommen wurde), Köln 1974; *Priester auf ewig* (gleichfalls zusammen mit einer anderen, später in »Christus begegnen« veröffentlichten Homilie), Köln 1974; *Loyal zur Kirche*, Wien 1991, 40 S.; *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Köln 1992, 4. Aufl., 191 S.; *Der Rosenkranz*, Köln 1994, 5. Aufl., 86 S.; *Der Kreuzweg*, Köln 1990, 2. Aufl., 101 S.

³ Einen interessanten Einblick in manche einschlägige Übersetzungsprobleme bietet für den englischsprachigen Raum neuerdings Andrew Byrne mit seiner kommentierten Ausgabe des »Weges«: Josemaría Escrivá, *Camino/The Way (An annotated bilingual edition)*, London/Princeton 2001, 449 S.

Die »Trilogie« wird literarisch ergänzt durch die beiden Homiliensammlungen »Christus begegnen« und »Freunde Gottes«. In ihnen findet sich die Lehre Escrivás in einer mehr zusammenhängenden Form, wobei die achtzehn Betrachtungen des erstgenannten Bandes jeweils von wichtigen Festen bzw. Zeiten des Kirchenjahres ausgehen, während die wiederum achtzehn Betrachtungen des zweiten Bandes thematisch eine breite Auswahl christlicher Tugenden in den Blick nehmen. Das homiletische Opus Escrivás wird ergänzt durch drei (allesamt aus den letzten Lebensjahren des Heiligen stammende) Homilien, die sich mit der Kirche befassen: »Loyal zur Kirche«, »Das übernatürliche Ziel der Kirche« und »Priester auf ewig«. Die für Escrivás Lehre von der Heiligkeit im Alltag vielleicht aufschlußreichste Homilie – »Die Welt leidenschaftlich lieben« – ist am Schluß eines 1968 erstmals erschienenen Buches abgedruckt, das unter dem Titel »Gespräche mit Msgr. Escrivá« eine Reihe von Interviews sammelt, die der Gründer in der zweiten Hälfte der 60er Jahre gewährt hat. Er beantwortet dort vornehmlich Fragen über das Opus Dei und bietet dabei eine vertiefte und präzise Darstellung verschiedener Aspekte seiner Lehre.

Zum veröffentlichten spirituellen Œuvre des Heiligen zählen schließlich noch zwei kleinere Werke, die sich auf den ersten Blick wie bloße »Andachtsliteratur« ausnehmen, in Wirklichkeit aber nicht nur literarische Kostbarkeiten darstellen, sondern ihrerseits für so manche Nuance von Escrivás Spiritualität äußerst aufschlußreich sind: »Der Rosenkranz« (kurze Betrachtungen über die 15 Geheimnisse) und »Der Kreuzweg« (Betrachtungen zu den 14 Stationen und jeweils fünf Aphorismen pro Station, die im Charakter der Punkte der Trilogie gehalten sind).

2. Geschichtliche Auskunft über Geist und Wirken des Gründers

Das Studium der geistlichen Lehren des heiligen Josefmaria kann natürlich einer Berücksichtigung ihrer Einbettung in den Rahmen der Geschichte nicht entraten. Es hat nicht lange gedauert, bis nach Escrivás Tod (26. Juni 1975) Salvador Bernal die erste umfassendere biographische Skizze vorzulegen vermochte⁴. Andere Lebensbeschreibungen folgten bald, und die Autoren, die sich zu Wort meldeten, haben dem Bild der Gründergestalt, aus je verschiedener Perspektive betrachtet, neue Konturen verliehen. In französischer Sprache schreibt François Gondrand⁵; portugiesisch redigierte Hugo de Azevedo⁶; mit dem Impetus des deutschen Konvertiten, der dem Leser helfen will, die selbst durchlittenen Verständnisschwierigkeiten zu meistern und rascher zu den eigenen beglückenden Einsichten vorzustoßen, schildert Peter Berglar »Opus Dei – Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá«⁷, wobei der gewähl-

⁴ Salvador Bernal, *Msgr. Josemaría Escrivá de Balaguer. Aufzeichnungen über den Gründer des Opus Dei*, Köln 1978, 362 S.

⁵ François Gondrand, *Au pas de Dieu*, Paris 1991, 357 S.

⁶ Hugo de Azevedo, *Uma luz no mundo*, Lissabon 1988, 403 S.

⁷ Peter Berglar, *Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá*, Köln 1992, 3. erweiterte Aufl., 387 S.

te Titel Auskunft über ein Faktum gibt, auf das auch die anderen Lebensbilder des Heiligen auf die eine oder andere Art hinweisen: die enge Verbundenheit der Lebensgeschichte Escrivás mit der Entfaltung des Opus Dei, das seit dem Gründungstag unablässbar seiner Existenz anhaftet.

Zur Vervollständigung des Überblicks über die bislang erhältlichen Biographien des Heiligen sind noch zwei besonders wertvolle Bände aus Frauenhand zu nennen: die einfühlsame Lebensbeschreibung, die Ana Sastre veröffentlicht hat⁸, und das auf die römische Periode Escrivás (1946–1975) sich beschränkende, lebendige und anekdotenreiche Werk von Pilar Urbano⁹, dessen deutsche Ausgabe in Vorbereitung begriffen ist. Das Buch Vittorio Messoris über das Opus Dei¹⁰ soll nicht unerwähnt bleiben. Seine Nachforschungen betreffen primär das Werk, nicht seinen Gründer. Als umfassende Darstellung durch ein Nicht-Mitglied – eine wichtige Premiere¹¹ – verdient sie dennoch auch in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit.

Von großem biographischem und – mehr noch – spirituellem Interesse sind die Erinnerungen an den Gründer, die sein erster Nachfolger an der Spitze des Opus Dei, Bischof Álvaro del Portillo, in Interviewform hinterlassen hat¹². Sie werden ergänzt durch die Berichte eines anderen wichtigen Zeugen für die letzten zweieinhalb Jahrzehnte des Lebens des heiligen Josefmaría: den gegenwärtigen Prälaten des Opus Dei, Bischof Javier Echevarría¹³. Sie liegen leider noch nicht auf deutsch vor.

Die erste mit strengstem wissenschaftlich-historischen Anspruch sich präsentierende Biographie ist das auf drei Bände angelegte Werk von Andrés Vázquez de Prada, »Der Gründer des Opus Dei«¹⁴. Der Autor hat bereits fast zwei Jahrzehnte vorher ein Lebensbild Escrivás verfaßt¹⁵ und legt nun den ersten Band dieser umfangreichen, akribisch genauen Arbeit vor, die gerade auch für das Studium der spirituellen Lehren des Heiligen von großer Bedeutung sein wird, da sie – unter Berücksichtigung der Akten des Heiligsprechungsprozesses und unter Benützung umfangreichen Archivmaterials der Prälatur Opus Dei – auch auf Materialien zurückgreifen kann (und dies in umfangreichem Maße tut), die bisher der Öffentlichkeit noch nicht zugänglich gemacht werden konnten. Zu diesen Dokumenten zählen unter anderem die in der Biographie Vázquez de Pradas sehr ausführlich zitierten *Apuntes íntimos*: tagebuchähnliche persönliche Aufzeichnungen des Gründers, die tiefe Einsichten in seine Gottesbeziehung, sein Heiligkeitsstreben und die frühe Entwicklung des Opus Dei bieten.

⁸ Ana Sastre, *Tiempo de caminar*, Madrid 1989, 701 S.

⁹ Pilar Urbano, *El hombre de Villa Tevere*, Barcelona 1994, 435 S.

¹⁰ Vittorio Messori, *Der Fall Opus Dei*, Aachen 1995, 324 S.

¹¹ Es ist nicht beabsichtigt, hier auf jene wenigen Publikationen einzugehen, die sich auf gehässige Weise mit dem Opus Dei befaßt haben, u.a. weil sie zum Verständnis der Tragweite der geistlichen Lehren des Gründers kaum beitragen.

¹² A. del Portillo, *Über den Gründer des Opus Dei. Ein Gespräch mit Cesare Cavallieri*, Köln 1995, 260 S.

¹³ J. Echevarría, *Memoria del Beato Josemaría Escrivá*, Madrid 2000, 357 S.

¹⁴ A. Vázquez de Prada, *Der Gründer des Opus Dei Josemaría Escrivá. Eine Biographie. Band 1: Die frühen Jahre*, Köln 2001, 600 S. – Der 2. Band ist vor kurzem in spanischer Sprache erschienen.

¹⁵ Ders., *El Fundador des Opus Dei*, Madrid 1983, 576 S.

3. Theologische Analysen des Geistes des Opus Dei

Das Wirken des Opus Dei hat dazu geführt, daß im Zuge der Verbreitung seines Geistes unter Menschen der verschiedensten Kulturen, Lebensstände und gesellschaftlichen Schichten eine umfangreiche geistliche Literatur entstanden ist. Es genügt, etwa die Kataloge der Verlage »Rialp« und »Palabra« in Spanien bzw. »Scepter« in den USA oder »Ares« in Italien durchzusehen, die seit Jahrzehnten spirituelle Literatur verlegen, und man findet dort eine beachtliche Reihe von Büchern, in denen – neben anderen Autoren – Priester und Laien des Opus Dei Aspekte des christlichen Lebens erörtern und sich dabei auf die Lehren des neuen Heiligen berufen¹⁶.

Wesentlich weniger umfangreich ist hingegen die fachtheologische Literatur, die sich mit der Spiritualität des Opus Dei als solcher beschäftigt bzw. die Lehren des Gründers einer wissenschaftlichen Analyse unterzieht. In den letzten Jahren mehren sich die Studien über Einzelaspekte des Geistes des Werkes, es sind aber bisher nur wenige Autoren, die sich in umfassender Weise theologisch mit dem heiligen Josefmaria als einem neuen Meister der Spirituellen Theologie auseinanderzusetzen wagen¹⁷.

»Die Prälatur Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas« heißt das umfangreiche Werk von Amadeo de Fuenmayor, José Luis Illanes und Valtentín Gómez-Iglesias, das sich als (gelungener) Versuch darstellt, die 1982 von Papst Johannes Paul II. vollzogene Umwandlung des Opus Dei in eine Personalprälatur als vom Gründungscharisma her gefordert zu rechtfertigen und zu erläutern¹⁸. Ein solches Ansinnen ist ohne eine Skizze der Grundbestandteile des geistlichen Erbes Escrivás natürlich nicht möglich. Das wenige Jahre später erschienene Buch »Das Opus Dei in der Kirche« von Pedro Rodríguez, Fernando Ocáriz und (wiederum) José Luis Illanes¹⁹ ergänzt diesen Versuch aus theologisch-ekklesiologischer Perspektive und gewährt tieferen Einblick in den Geist des Opus Dei, wobei freilich – gewissermaßen in Fortführung der kanonistischen Fragestellungen, mit denen das Opus Dei bis zu seiner befriedigenden Einbindung in das Rechtsgefüge der Kirche Jahrzehnte hindurch beschäftigt war – nur einige grundlegende Themen des geistlichen Lebens

¹⁶ Ein bescheidenes Beispiel für die vielen geistlichen Publikationen, die sich wesentlich den Lehren des heiligen Josefmaria verdanken, sind etwa auch drei kleine, aus Predigten des Verfassers hervorgegangene Schriften: *Christliches Gebetsleben*, Wien 1995, 2. Aufl., 60 S.; *Die apostolische Sendung der Laien*, Wien 1992, 58 S.; *Die Erlösung der Welt heute*, Wien 2001, 58 S.

¹⁷ Unter ihnen nimmt Bischof Alvaro del Portillo eine einzigartige und herausragende Sonderstellung ein. Seine schriftlichen Äußerungen zur Lehre des Gründers – darunter etwa seine Kommentare zu den »Instruktionen« oder zu den »Apuntes íntimos« bzw. die vielen umfangreichen Briefe, die er an die Gesamtheit der Gläubigen der Prälatur gerichtet hat – sind zum Teil publiziert. Es ist etwa auf die jeweiligen Einführungen in die Homilienbände sowie an die Vorreden zu *Surco*, *Forja* und zum »Kreuzweg« zu verweisen, besonders aber auf den umfangreichen 2. Teil (»Scritti pastorali«: S. 27–273) eines nach seinem Tod edierten Sammelbandes: A. del Portillo, *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di Mons. Alvaro del Portillo*, Città del Vaticano 1994, 685 S.

¹⁸ A. de Fuenmayor, J. L. Illanes, V. Gómez-Iglesias, *Die Prälatur Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas*, Essen 1994, 685 S.

¹⁹ P. Rodríguez, F. Ocáriz, J. L. Illanes, *Das Opus Dei in der Kirche. Ekklesiologische Einführung in das Leben und Apostolat des Opus Dei*, Paderborn 1997, 277 S.

theologisch erörtert werden. »Ekklesiologische Einführung in das Leben und das Apostolat des Opus Dei« lautet der Untertitel, den die Autoren gewählt haben. Ihrem Anliegen entsprechend, versuchen sie vor allem jene Aspekte des Phänomens Opus Dei zu klären, die seinen »Ort« im Gefüge des Gottesvolkes betreffen und ihn besser verständlich machen sollen. Während Pedro Rodríguez dabei vor allem um die Erhellung ekklesiologischer Strukturfragen bemüht ist (Teilkirche und Prälatur usw.), berühren Fernando Ocáriz (Berufung zur Heiligkeit in der Kirche und im Opus Dei) und José Luis Illanes (Säkularität) schon Themen, die bereits den Gegenstand der eigentlichen Spirituellen Theologie berühren, auch wenn die dogmatische Perspektive überwiegt.

Andere theologische Untersuchungen über den Geist des Gründers des Opus Dei, die in den letzten Jahren erschienen sind, tragen fast durchgehend ähnliche Merkmale: sie nähern sich der spirituellen Doktrin Escrivás, analysieren ausdrücklich einzelne spezifische und besonders charakteristische Punkte seiner Lehre und sind vor allem um ihre dogmatische Aufhellung bemüht. Sie beschäftigen sich etwa – um eine kleine, nicht streng repräsentative Auswahl zu treffen – mit der Gotteskindschaft²⁰ bzw. mit der Christusförmigkeit des Getauften²¹, der Säkularität und ihren Implikationen²² der Kontemplation im Alltag²³, der Berufung zur Heiligkeit in der Welt²⁴, der Einheit des Lebens²⁵, dem beschaulichen Gebet²⁶, der Liebe zur Welt²⁷, der Erlösung mit Christus²⁸, dem Priestertum²⁹ u.a.m.

Während die soeben genannten Arbeiten allesamt von Mitgliedern des Opus Dei stammen – was nicht weiter verwunderlich ist –, erscheinen nach und nach auch äußerst wertvolle Beiträge aus der Feder anderer (und sehr gewichtiger) Autoren. Man denke an die Präsentation der Hauptpunkte der Spiritualität des Opus Dei durch Salvatore Garofalo OP³⁰ oder die glänzende Gesamtdarstellung der Schriften und

²⁰ F. Ocáriz, *La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, in F. Ocáriz, I. de Celaya, *Vivir como hijos de Dios*, Pamplona 1993, S. 15–84; J. Burggraf, *Il senso della filiazione divina*, in M. Belda, J. Escudero, J. L. Illanes, P. O'Callaghan (Hrsg.), *Santità nel mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, Città del Vaticano 1994, S. 85–99.

²¹ A. Aranda, »El bullir de la Sangre de Cristo«. Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá, Madrid 2000, 304 S.

²² J. Vilar, *Die neue Weltlichkeit. Die Liebe zur Welt beim seligen Josefmaria Escrivá und ihre Implikationen für alle Getauften*, in FKTh 17 (2001), S. 270–292.

²³ J. B. Torelló, *Die Welt erneuern. Zur Spiritualität der Laien*, Köln 1970, 30 S.

²⁴ J. L. Illanes, *Mundo y santidad*, Madrid 1984, 272 S.

²⁵ I. de Celaya, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, in F. Ocáriz, I. de Celaya, *Vivir como ...*, a.a.O., S. 91–128.

²⁶ M. Belda, *Contemplativi in mezzo al mondo*, in »Romana« 27 (1998), S. 326–340.

²⁷ M. Rhonheimer, *Der selige Josefmaria und die Liebe zur Welt*, in C. Ortiz (Hrsg.), *Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt*, Köln 2002, S. 225–252.

²⁸ P. Rodríguez, »Omnia traham ad meipsum«. Il significato di Gv 12,32 nell'esperienza spirituale del beato Josemaría Escrivá, in Romana. Studi sull'Opus Dei e sul suo Fondatore, Mailand 1998, S. 331–364.

²⁹ L. F. Mateo-Seco, R. Rodríguez-Ocaña, *Sacerdotes en el Opus Dei. Secularidad, vocación, ministerio*, Pamplona 1994, 329 S.

³⁰ S. Garofalo, *Il valore perenne del Vangelo*, in C. Fabro, S. Garofalo, M. A. Raschini, *Santi nel mondo. Studi sugli scritti del beato Josemaría Escrivá*, Mailand 1992, S. 156–192.

des Geistes des Heiligen, die Cornelio Fabro verfaßt hat³¹, sowie an seinen Aufsatz über den Freiheitsbegriff bei Escrivá³². In allerjüngster Zeit sind endlich auch Aufsätze hervorragender Theologen aus dem deutschen Sprachraum erschienen. Leo Scheffczyk etwa hat eine feinsinnige Studie über den Stellenwert der Gnade bei Escrivá vorgelegt³³, und Kurt Koch hat das besondere Gewicht, das dem allgemeinen Priestertum in den Schriften des Heiligen zukommt, untersucht³⁴.

Bis dato liegen aber noch keine Darlegungen vor, die sich, dem eigentlichen Formalobjekt der Spirituellen Theologie entsprechend, systematisch und umfassend mit dem Ziel des inneren Lebens, den Gesetzen seiner Entfaltung, den Mitteln zu seiner Förderung usw., so wie Escrivá sie schildert, beschäftigen würden. Es gibt keinen Versuch einer »Summe« der geistlichen Lehren des Gründers des Opus Dei, geschweige denn ein Handbuch der Seelenführung, das auf ihnen beruhen würde.

4. Wo bleibt die erste Gesamtdarstellung der geistlichen Lehren Escrivás?

Prima vista steht man vor einem Paradoxon. Die Bedeutung Escrivás im Leben der Kirche liegt – wenn man von seiner Heiligkeit absieht, deren Einfluß (falls er empirisch überhaupt feststellbar ist) mit anderen Parametern als denen literarischer Produktion zu messen wäre – in der Tatsache, daß seine spirituelle Doktrin wie kaum eine andere auf den zeitgenössischen Katholizismus gestaltend eingewirkt hat. Aber diese Doktrin ist bislang nirgends als solche – also systematisch und zusammenhängend – formuliert worden. »Formuliert« findet sie sich im Leben einer beträchtlichen Zahl von Katholiken, die, im Geist des Opus Dei geformt, durch die treue Erfüllung ihrer Alltagspflichten auf dem Weg der Heiligkeit voranzuschreiten bemüht sind und danach trachten, Christus, soweit es an ihnen liegt, an die Spitze der Tätigkeiten der Menschen zu stellen; aber sie findet sich nicht »formuliert« in den Büchern. Die Gesamtdarstellungen und Lexika der Spirituellen Theologie erwähnen Escrivá bestenfalls in einer Fußnote, und wer ein umfassendes Bild seiner Lehre sucht, wird dies vergeblich tun.

Das Paradoxon ist freilich nur ein scheinbares. Denn **erstens** trägt das Werk Escrivás zwar ausgeprägt theologischen Charakter – er interpretiert die Schrift in einer geradezu atemberaubenden Lebendigkeit, er ist mit den Vätern vertraut und kennt die asketisch-mystische Literatur –, aber er ist nicht Theologe, sondern Prediger,

³¹ C. Fabro, *La tempra di un Padre della Chiesa*, in C. Fabro, S. Garofalo, M. A. Raschini, *Santi nel mondo...*, a.a.O., S. 22–155.

³² Ders., *El primado existencial de la libertad*, in P. Rodríguez, P. G. Alves de Sousa, J. M. Zumaquero (Hrsg.), *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. En el 50 aniversario de su fundación*, Pamplona 1982, S. 341–356.

³³ L. Scheffczyk, *Die Gnade in der Spiritualität von Josemaría Escrivá*, in C. Ortiz, *Josemaría ...*, a.a.O., S. 57–80.

³⁴ K. Koch, *Kontemplativ mitten in der Welt. Die Wiederentdeckung des Taufpriestertums beim seligen Josemaría Escrivá*, ebd., S. 311–327.

Seelsorger, Organisator: Gründer durch und durch. Er spricht und schreibt unermüdlich, um den Geist, den er von Gott empfangen hat, in den Seelen Wurzel schlagen, heranreifen und Frucht bringen zu lassen, aber theologische Systematik ist nicht sein Ziel. Sein Denken ist geradlinig, transparent, präzise. Aber er weiß: Gott wird von ihm nicht über seine theologischen Thesen Rechenschaft fordern, sondern über die ihm aufgetragene Verwirklichung des Opus Dei. Escrivá besaß profunde theologische Kenntnisse und hat in seinem pastoralen Wirken laufend aus ihnen geschöpft, er hat zweifellos der Theologie indirekt viele Anstöße gegeben, aber er hat nie theologische Arbeiten publiziert, geschweige denn an einem geschlossenen System gebaut. Er hat vielmehr in enger Anlehnung an die Bedürfnisse der Seelen eine praktische Lehre vom geistlichen Leben entwickelt.

Zweitens ist auch das Primäreranliegen der geistlichen Söhne und Töchter des Gründers nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches: Sie bemühen sich, das Verlangen nach Heiligkeit unter ihresgleichen zu fördern, sie möchten zur Umkehr hinführen und zu einem konsequenten Christenleben im Alltag anleiten, sie wollen Berufungen wecken und diese in der Treue zu ihrem Weg und in ihrem apostolischen Eifer festigen. Das alles fordert natürlich auch theologische Reflexion, Sammlung und Sichtung pastoraler Erfahrungen usw. und findet deshalb, wie schon erwähnt, einen nicht unbedeutenden literarischen Niederschlag, der wohl auch in Zukunft nicht ausbleiben wird. Aber dieser ist – wenigstens bisher – nicht primär wissenschaftlich-theologischer Natur.

Drittens tritt der Gründer des Opus Dei nicht als Reformer auf. Seine Botschaft beansprucht nicht Originalität. Sie ist, wie er selbst gern wiederholt, »alt wie das Evangelium und wie das Evangelium neu«. Das Neue, das sie enthält, ist im Geheimnis Christi längst grundgelegt. Das Überraschende, Überwältigende, gleichsam Unerhörte und Mitreibende seiner Verkündigung – die Notwendigkeit einer innigen, wenn man so will: mystischen Vereinigung mit Gott im Alltag, das Hinstreben zu den Höhen der Heiligkeit, um in Christus die Welt mit Gott versöhnen zu helfen – ist längst in Christus erschienen, hat sich in Nazaret schon ereignet, ist in Kreuz und Auferstehung zur Vollendung gelangt und von den ersten Christen fortgeführt worden. Es geht nur darum, diese Wahrheiten neu zu entdecken und, gestützt auf Gottes Gnade, zu verwirklichen. Das Leben derer, die in den Anfängen Christus nachgefolgt sind, soll sich im Leben der Christen heute gleichsam wieder aktualisieren. Bedarf es dazu, so könnte man fragen, einer wissenschaftlichen Literatur?

Viertens ist der Zugang zu den Lehren des Gründers nicht unproblematisch. Die Faktoren, auf denen sein geistlicher Einfluß beruht, sind nicht in erster Linie schriftlicher Art, sondern beruhen auf einer ununterbrochenen, lebendigen Tradition durch die ersten Generationen der Mitglieder des Opus Dei, die das Erbe des »Vaters«, wie sie ihn nennen, weiterreichen – im klaren Bewußtsein, für die Treue dieser Überlieferung vor Gott Verantwortung zu tragen. So ist es nicht verwunderlich, daß die meisten Bücher Escrivás – nämlich alle mit Ausnahme von »Der Weg«, »Der Rosenkranz« und »Christus begegnen« – erst posthum erschienen sind. Das sehr umfangreiche, mehrere tausend Seiten umfassende Material seiner sämtlichen Schriften ist zwar für den Heiligsprechungsprozeß gedruckt und der zuständigen päpstlichen

Kongregation zur Prüfung vorgelegt worden, es kann aber – nicht zuletzt weil es z.T. ausführlicher Kommentierung bedarf – erst nach und nach der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Dazu zählen etwa die Instruktionen über einzelne Aspekte des Geistes bzw. der apostolischen Arbeit sowie zahlreiche an die Gesamtheit der Mitglieder gerichtete, meist sehr umfangreiche Briefe. Nur einige wenige wurden bisher da und dort veröffentlicht³⁵. Viele von ihnen behandeln im Kontext der Entwicklung des Opus Dei – und praktisch immer in bewußt unsystematischer Weise – Themen, die für die Spirituelle Theologie durchaus relevant sind. Das schriftliche Werk des Gründers ist in seiner Gesamtheit also noch nicht zugänglich. Wer könnte da den Versuch wagen, seine Lehren systematisch zur Darstellung zu bringen?

5. Herausforderungen an die Spirituelle Theologie der kommenden Jahrzehnte

Mit der Heiligsprechung des Gründers ertönt nun ein Signal, das die Spirituelle Theologie nicht überhören kann. Der neue Heilige ist nicht bloß einer der vielen, die in unseren Tagen, den Fügungen der Vorsehung entsprechend, von der Kirche zur Ehre der Altäre erhoben wurden. Josemaría Escrivá gehört zu den großen Gründergestalten der Christenheit, und seine universale Bedeutung hängt eng mit seiner Lehre von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit zusammen – und mit der »Praxis« des Strebens nach der christlichen Vollkommenheit durch die Heiligung der Berufs- und Familienpflichten, die er im unerschütterlichen Bewußtsein, einem göttlichen Auftrag zu entsprechen, durch die Gründung des Opus Dei in die Wege geleitet und schon zu Lebzeiten zu einer erstaunlichen Blüte geführt hat. Daß sein liturgisches Gedächtnis nun Jahr für Jahr gesamtkirchlich gefeiert wird, stellt letzten Endes eine fortdauernde Einladung an die Christenheit dar, seiner Lehre Beachtung zu schenken und sich gerade im Hinblick auf die eigene Berufung zur Heiligkeit auf seine Fürsprache zu stützen.

Damit die Spirituelle Theologie als theologische Disziplin die ihr in diesem Zusammenhang zukommende Aufgabe in vollem Umfang wahrzunehmen vermag, braucht sie sicherlich historiographische Unterstützung. Es ist damit zu rechnen, daß das »Istituto Storico Josemaría Escrivá«, das Prälat Bischof Echevarría am 9. Januar 2001 per Dekret errichtet hat³⁶ und dessen Aufgabe in erster Linie die Edition der Werke des Gründers ist, seine mit der kritischen Ausgabe von *Camino* durch Pedro Rodríguez begonnene Arbeit³⁷ zügig fortsetzen wird. Ferner werden die Bände 2 und 3 der bereits erwähnten großen Biographie von Vázquez de Prada, deren Erscheinen unmittelbar bevorsteht, nicht nur zahllose wertvolle geschichtliche Eckda-

³⁵ Z.B. Brief vom 2. 10. 1958, abgedruckt in A. de Fuenmayor, V. Gómez-Iglesias, J. L. Illanes, *Die Prälatur ...*, a.a.O., S. 577 ff.

³⁶ Vgl. »Romana« 32 (2001), S. 46.

³⁷ J. Escrivá, *Camino*, Band I/1 der Sämtlichen Werke, kritisch-historische Edition, besorgt von P. Rodríguez, Madrid 2002, 1195 S.

ten liefern, sondern darüber hinaus durch Zitate aus dem bislang unveröffentlichten Schrifttum die Kenntnis der Lehren Escrivás erweitern. Außerdem wird das Opus Dei sicher in absehbarer Zeit den Gelehrten Einblick in sein im Aufbau begriffenes historisches Archiv gewähren können, um die Klärung einschlägiger Fragen zu ermöglichen, für die eine Erhellung des historischen Zusammenhangs unerlässlich scheint.

Dieser erweiterte Zugang zu den Quellen bildet in vieler Hinsicht die Voraussetzung für die notwendigen Einzeluntersuchungen, die in den kommenden Jahren geleistet werden müssen. Es steht zu hoffen, daß die Lehrkanzeln für Spirituelle Theologie an den beiden Theologischen Fakultäten, für die das Opus Dei die doktrinelle Verantwortung trägt – an der Universidad de Navarra in Pamplona und an der Pontificia Università della Santa Croce in Rom –, ein Hauptinteresse ihrer Forschungsarbeit dem Gründer zuwenden, unterstützt von den Dozenten anderer Fachzweige wie etwa der Dogmatik und der Moraltheologie, aber auch der neuen Kirchengeschichte, die ihrerseits nicht unwichtige Beiträge zur wissenschaftlichen Hebung der spirituellen Schätze seines Magisteriums werden leisten können.

Unter anderem wird eine gewissenhafte Abgrenzung des »geistigen Eigentums« des Gründers unerlässlich sein, die mit Sicherheit hohe Ansprüche an die Forschung stellen wird. Es muß nämlich unterschieden werden, inwieweit einzelne »typische Themen« Escrivás sein »Eigengut« bilden und inwieweit sie bloß (mehr oder weniger originelle) Anwendungen und Weiterentwicklungen von Gedanken sind, die er im kirchlichen oder kulturellen Milieu seiner Zeit bzw. in der spirituellen Tradition vorfand.

Nehmen wir ein Beispiel. Escrivá spricht vom Bewußtsein der Gotteskindschaft als dem Fundament des Geistes des Opus Dei. Was versteht er unter Gotteskindschaft? Entlehnt er diesen zweifellos biblischen Begriff den Dogmatiklehrbüchern, die er studiert hat, oder schöpft er ihn aus einer anderen Quelle? Hat er Vorläufer, wenn er das geistliche Leben auf dem *Bewußtsein* dieser Gnadenwirklichkeit aufrufen und aus ihm Kraft und Licht in Fülle strömen läßt? Falls die Frage bejaht werden müßte – besteht eine Abhängigkeit? Worin liegt gegebenenfalls der Unterschied? usw. Oder – ein anderes Beispiel – der zu Recht häufig zur Charakterisierung des Zentralanliegens des Opus Dei zitierte Punkt 301 aus dem »Weg«: »Ein Geheimnis. – Ein offenes Geheimnis: es gibt Weltkrisen, weil es an Heiligen fehlt. Gott wünscht eine Handvoll ›seiner‹ Leute in jeder menschlichen Tätigkeit. – Dann ... ›pax Christi in regno Christi‹ – der Friede Christi im Reich Christi.« Zweifellos ein prägnanter Text. Aber war »Pax Christi in regno Christi« nicht der Leitspruch Pius' XI.? In welcher Weise hat die Gedankenwelt dieses Papstes, unter dessen Pontifikat das Opus Dei ja entstanden ist und der (insbesondere durch die Katholische Aktion) dem Laienapostolat so großen Aufschwung verlieh, den jungen Escrivá beeinflußt? Wie weit ist sein Werk von ihr unabhängig? Oder steht es gar in einem gewissen Kontrast zu ihr? Zusammenhänge bestehen ohne Zweifel – aber in welchem Sinn? Et sic de aliis.

Derlei Abgrenzungsbemühungen empfehlen sich nicht nur aus Gründen historischer Redlichkeit; sie erweisen sich als notwendig, um einerseits die offensichtliche Tatsache nicht aus dem Auge zu verlieren, daß Escrivá Kind seiner Zeit war (und es wie jeder Mensch sein mußte), daß er andererseits aber im klaren Bewußtsein lebte,

eine besondere übernatürliche Sendung empfangen zu haben. Es wäre unverantwortlich, Ausführungen des Gründers, die theologisches Allgemeingut darstellen oder den kirchlichen Brauch der Epoche widerspiegeln, mit einem besonderen Nimbus zu versehen; und es wäre nicht minder unverantwortlich, echte übernatürliche Einsprechungen von fundamentaler Tragweite für das ihm von Gott übertragene Werk und letztlich für die ganze Kirche aus kulturellen Einflüssen der Zeit ableiten zu wollen.

Die Spirituelle Theologie steht also vor der Aufgabe einer gewissen »Unterscheidung der Geister«. Sie wird sich dabei aber mit einem weiteren Problem auseinandersetzen müssen. Denn selbst dann, wenn den Ausführungen Escrivás unmittelbar keine übernatürlichen Eingebungen zugrunde liegen – das ist zwar nicht immer leicht zu erkennen, wird aber wohl für die Mehrzahl seiner praktischen Anweisungen gelten können –, spricht er immer irgendwie als Gründer, so daß der Auftrag, den er, um der Kirche und den Menschen zu dienen, von Gott für die ganze Welt und für alle Zeiten empfangen hat, oft auch auf die unscheinbarsten Äußerungen »abfärbt« und ihnen ein unverwechselbares »Timbre« verleiht.

Wiederum ein Beispiel. Wenn Escrivá von der Tugend der Demut spricht, fügt er den in der spirituellen Tradition gängigen Lehren manche Besonderheit hinzu, etwa wenn er erläutert, wie die Demut beim gewöhnlichen Weltchristen andere Ausdrucksformen findet als beim Eremiten oder bei der Klausurnonne. Aber darüber hinaus trägt die Gesamtheit seiner Aussagen über die Demut unverwechselbar »seine Handschrift«, so daß ein Traktat über diese Tugend auf der Grundlage seiner Darlegungen andere Züge tragen wird als eine Abhandlung, die sich auf den heiligen Benedikt, auf den heiligen Ignatius von Loyola oder den heiligen Franz von Sales be ruft.

Die Spirituelle Theologie wird also zuerst (was nicht unbedingt chronologisch zu verstehen ist) gewissermaßen den »Original-Escrivá« herausarbeiten müssen; und sie wird ihn dann in den breiten Strom der in der Kirche tradierten Lehren über die Entfaltung des göttlichen Lebens im Christen einzuordnen haben. Und es wird sich dabei aller Voraussicht nach zeigen, daß der heilige Josefmaria nicht ein wichtiger Autor mehr ist, sondern ein wahrer Meister der Askese und Mystik. Nicht wenige Ausführungen, die man in den modernen Traktaten der Spirituellen Theologie noch gar nicht findet – man denke etwa an die Einheit des Lebens, die Heiligung durch die berufliche Arbeit, das Apostolat als notwendiges Überströmen des inneren Lebens und an viele andere »klassische« Lehren Escrivás –, werden völlig neu einzufügen sein, andere, seit jeher abgehandelte Themen werden eine beachtliche Erweiterung und Vertiefung erfahren müssen; und es wird sich vermutlich in nicht allzu ferner Zeit herausstellen, daß Gott der Kirche im heiligen Josefmaria in der Tat einen neuen Meister des geistlichen Lebens geschenkt hat.

»Der Psalter Davids Latein und Deutsch« von Jaspar Gennep (1562)

Von Siegfried Risse, Essén

Die Psalterübersetzung und -erklärung von Jaspar Gennep¹ ist aus zwei Gründen von Interesse. Zum einen zeigt dieses Werk, wie in der Reformationszeit von katholischer Seite versucht wird, dem Lateinunkundigen das Verständnis der Psalmen nahe zu bringen. Hier können wir erfahren, wie im 16. Jahrhundert die Psalmen in der katholischen Kirche verstanden und gebetet wurden. Zum anderen ist dieses Psalmenbuch eine Reaktion auf die Wirksamkeit der Reformatoren, insbesondere auf deren Psalmlieder und die Psalmenübersetzung Martin Luthers. Wir erfahren hier, wie von katholischer Seite versucht wird, dem Einfluss reformatorischer Psalmenbücher entgegenzuwirken.

1. Jaspar Gennep – ein Kölner Buchdrucker und Schriftsteller

Jaspar Gennep² wurde um 1500 geboren. In der Widmungsvorrede an Bürgermeister und Rat der Stadt Köln nennt er sich »geborener Bürger«. Er starb in Köln 1564.³ Die Theologische Fakultät der Kölner Universität bezeichnete ihn als »vereidigten katholischen Verlagsbuchhändler« (*Catholicus atque iuratus bibliopola*). Seine katholische Einstellung zeigte sich nicht nur in seiner Verlagstätigkeit, sondern auch in seinen eigenen schriftstellerischen Werken, in denen es ihm darum ging, die katholische Sache zu verteidigen.⁴

¹ Der Psalter Davids / Latyn unnd Teutsch. In deme der Latynscher Text / nach gemeynem brauch der Christlichen Catholischen Kirchen / trewlich vorgesatzt / Sampt eyner kurtzen verteutschung und Außlāgung / nach dem verstandt und meynung der Vornembsten kirchenlehrern / mit grossem fleiß versammlet. Zu Cöllen, bey Jaspar Gennep. Mit Keyserlichem Privilegio nit nach zu trucken. M.D.LXII. – Für eine Kopie auf Mikrofiches danke ich der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Abteilung Historische Drucke. – Bei den Zitaten wurde der besseren Lesbarkeit wegen der Text an die heutigen Schreib- und Sprachgewohnheiten angepasst. Zu beachten ist, dass hier die Psalmenzählung der Vulgata vorliegt, die von der heute üblichen Zählung abweicht.

² In dem hier bearbeiteten Psalmenbuch steht sowohl auf der Titelseite als auch unter der Widmungsvorrede der Name »Jaspar Gennep«. In anderen Druckwerken steht »Jaspar van/von Gennep« oder latinisiert »Jaspar Gennepaeus«. Vgl. die Abbildungen von Titelseiten bei A. Benger, Drucke des Kölner Buchdruckers Jaspar von Gennep in der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, Düsseldorf 1994.

³ Benger 13 Anm. 7.

⁴ Zu Genneps Arbeiten siehe auch: W. Scheel, Jaspar von Gennep und die Entwicklung der neuhighdeutschen Schriftsprache in Köln, Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, Ergänzungsheft VIII, Trier 1893, 1–76, bes. 6–16. – N. Paulus, Caspar von Gennep. Ein Kölner Drucker und Schriftsteller des 16. Jahrhunderts. Der Katholik 75 I, 1895, 408–423. – W. Schmitz, Der Buchdruck. In: 450 Jahre Kölner Reformationsversuch. Katalog zur Ausstellung im Historischen Archiv Köln. Alfter bei Bonn 1993, 80–82.

Damit erweist er sich als echter Sohn seiner Vaterstadt Köln, die sich gegen die Reformationsbestrebung des Erzbischofs Hermann von Wied (1546 als Bischof abgesetzt) gestellt hatte. In seiner Widmungsvorrede an Bürgermeister und Rat der Stadt Köln hebt Gennep deren Treue zur alten Kirche besonders hervor.⁵

Jaspar Gennep ist kein Theologe, sondern Laie. In der Vorrede zu seiner Psalmen-erklärung schreibt er, dass es ihm als Laien eigentlich nicht zukomme, die Heilige Schrift auszulegen und Bücher darüber zu schreiben. Das sei Aufgabe der gelehrten Theologen, deren Bücher aber, da sie in Latein geschrieben, nicht von jedermann verstanden werden. Wenn nun

»ein Laie aus christlichem Eifer, brüderlicher Liebe und gemeinem Nutz zu gut, solche Schriften getreu verdolmetscht und sie jedermann verständlich macht – ob der mit solcher Arbeit ... sündigen sollte, vor allem wenn er von seinen Kindheitstagen mit Büchern der Heiligen Schrift und mit vielen hochgelehrten Männern umgegangen ist – das habe ich noch nicht gelesen.«⁶

2. Aufbau des Werkes

Den Aufbau seines Psalmenbuches beschreibt Gennep schon in dem ausführlichen Titel⁷. Für jeden Vers wird zuerst der Vulgata-Text abgedruckt. Dabei stimmt die Abgrenzung der Verse nicht immer mit der heute üblichen Abgrenzung überein. Nach jedem lateinischen Vers folgt die deutsche Übersetzung, in welche die Erklärung so eingefügt ist, dass Übersetzung und Erklärung als fortlaufender Text zu lesen sind. Die Übersetzung ist durch eckige Klammern von der Erklärung abgehoben. Die Verse sind nicht nummeriert. Verweise auf Bibelstellen stehen am Rand. Jeder Psalm ist ein »Kurzer Begriff«, ein Summarium, vorangesetzt. Bei 18 Psalmen ist eine »Weitere Erklärung« angefügt, in der eine andere Deutung des Psalms geboten wird. Nach jedem Psalm steht ein »Gebet über diesen Psalm«.⁸

Die biblischen Psalmüberschriften sind weggelassen, werden aber, sofern sie sich auf das Leben Davids beziehen, im »Kurzen Begriff« der Psalmen aufgenommen.

⁵ S. ()ijv. – Die Vorrede beginnt im Originaltext: »Den Hochachtparn / Gestrengen / Fürsichtigen unnd Weysen Herren / Burgermeysteren unnd Rath / des heyligen Reichs Stadt Cöllen / Meynen Gneden / Gebiettenden lieben Herren / Wünsch ich Jaspar Gennep / Gnad / Frid / Barmhertzigkeit / und volhertung (Ausharren) in dem wahren Christlichen und Catholischen Glauben / Durch Jesum Christum unsern Herren.«

⁶ S. (ij)r.

⁷ Siehe Fußnote 1. – Eine gute Einführung zu diesem Psalter findet sich bei Benger 65–72.

⁸ Nur nach Ps 47 fehlt das Gebet.

3. Die Quellen

Genneps Werk ist ein »traditioneller« katholischer Psalmenkommentar. Das zeigt sich darin, dass er den in der katholischen Kirche⁹ gebrauchten Vulgata-Text zugrunde legt. Als Quellen für seine Auslegung nennt er auf der Titelseite die »bedeutendsten Kirchenlehrer« und in der Vorrede schreibt er:

»Wenn der Sinn manchmal dunkel und ... nicht gut zu verstehen ist, habe ich aus den bedeutendsten katholischen Schriftstellern, die ich bekommen konnte, ihre Auslegung ... getreu zu dem Text gesetzt.«¹⁰

4. Hermeneutische Grundlagen

Für Gennep ist David der Verfasser aller Psalmen. Meistens spricht Gennep von dem »Propheten David«, manchmal auch nur von »David« oder von dem »Propheten«. Oft weist Gennep darauf hin, dass David durch Eingebung des Heiligen Geistes Zukünftiges voraussieht, z.B. zu Ps 4,9:

»Obwohl aber ich, David, die gnadenreiche, selige Zeit des Neuen Testamentes und dessen Sakramente nicht im Fleisch erleben werde, so sehe ich doch im Geist voraus und weiß gewiss, dass alles Erwähnte geschehen wird.«

Zu Ps 84:

»Der Prophet David beschreibt in diesem Psalm ... das große Geheimnis der Menschwerdung unsers Herrn Jesu Christi. Und er erzählt dieselbige, als ob sie schon geschehen wäre; denn alles, was Gott der Herr ... zu geschehen lassen beschlossen hat, ist so gewiss, als ob es geschehen wäre; wie solches schier bei allen Propheten der Brauch ist, das Künftige als das Vergangene zu beschreiben.«

Ähnlich in der »Weiteren Erklärung« zu Ps 9:

»Wiewohl in diesem wie auch in weiteren Psalmen oftmals das Künftige für das Vergangene oder Gegenwärtige nach dem Brauch der hebräischen Sprache gesetzt wird, so ist doch vornehmlich anzumerken, dass der David durch Eingebung des Heiligen Geistes die Beängstigung und Verfolgung der christlichen Kirche, auch ihre Erlösung von allen gottlosen Ungläubigen und aller Widerwärtigkeit, lang zuvor gesehen und von dem Künftigen, als ob es vor langer Zeit geschehen wäre, geschrieben hat.«

⁹ Die Ausrichtung auf die Tradition der katholischen Kirche zeigt sich auch darin, dass Gennep an wenigen Stellen auf den liturgischen Gebrauch hinweist: In der »Weiteren Erklärung« zu Ps 4 erwähnt er, dass der Vers 8 am »Fest des hochwürdigen heiligen Sakramentes« gesungen wird (Antiphon in der 1. Nokturn). In der »Weiteren Erklärung« zu Ps 15 heißt es: Den Vers 5 »braucht die heilige katholische Kirche in der Ordination und Erwählung derer, die sich zum Priesterstand geben«. In der »Weiteren Erklärung« zu Ps 71 bezieht er das »superextolleter« im Vers 16 auf die Elevation in der Messe.

¹⁰ S. (ijv. – Namentlich nennt er nur Hieronymus, und zwar in der »Weiteren Erklärung« zu Ps 71 und am Rand zu Ps 140,5.

In Genneps Erklärungen spielt der »historische« Sinn¹¹ eine geringere Rolle. Wo es irgend möglich ist, wird der Psalmtext auf Christus ausgelegt und/oder auf die Christgläubigen und die Kirche. Diese christliche Deutung der Psalmen geschieht sehr häufig in der Weise, dass Gennep angibt, in wessen Person David spricht: in seiner eigenen Person oder in der Person Christi oder eines Christgläubigen oder der Person der Kirche,¹² z. B. zu Ps 15:

»Diesen Psalm machte David, als er im Geist sah, dass unser Herr Christus aus seinem Samen die menschliche Natur annehmen wolle. Und er redet in der menschlichen Person Christi und seiner gläubigen Glieder zu Gott, dem Vater ...«

5. Anleitung zum Psalmengebet

Dass der Psalmtext auf Christus, auf die Christgläubigen und die Kirche ausgelegt wird, ist eine Hilfe für das Psalmengebet. Es ist für den christlichen Beter nahe liegend, sich beim Psalmengebet in das Leben und Sterben Christi hineinzuversetzen oder die Psalmen aus seiner eigenen Lebenslage heraus zu verstehen.¹³

Gennep weist oft darauf hin, dass ein Psalm im Namen verschiedener »Personen« gesprochen werden kann. Indem ein Psalm einmal in der »Person« Davids, ein anderes Mal in der »Person« Christi oder der Kirche oder eines Notleidenden oder in einer Person gebetet wird, dringt der Betende tiefer in den Psalm ein und gelangt zu einem reicherem Beten. Gennep weist häufiger auf diese Möglichkeit hin, z. B. in der »Weiteren Erklärung« zu Ps 3:

»Obwohl David im Geist diesen Psalm von der Person Christi, seinem Leiden und Auferstehen eigentlich geschrieben hat, so kann doch gleichwohl ein jeder Christenmensch denselben für sich gebrauchen.«

Direkte Ratschläge, wie ein Psalm recht gebetet werden kann, teilt Gennep nur an wenigen Stellen mit, z.B. in der »Weiteren Erklärung« zu Ps 25:

¹¹ Gennep spricht vom Sinn »nach dem Buchstaben« und vom »geistlichen« Sinn. Diese Bezeichnungen sind bei ihm aber selten, z. B. zu Ps 103: »Und wiewohl dieser Psalm nach dem Buchstaben in sich selbst gut zu verstehen ist, so soll man doch allezeit und besonders in prophetischen Schriften das Verständnis des Gemüts innerlich zum geistlichen Sinn kehren und durch die sichtbaren die unsichtbaren Werke Gottes erkennen lernen.« Vgl. zu Ps 118,99; dort spricht er vom »toten Buchstaben«. Diesen Ausdruck gebraucht er auch zu Ps 17,46; 84; 118,126. – Zum »geistlichen« Verständnis siehe auch zu Ps 57; 113. – In der »Weiteren Erklärung« zu Ps 71 und zu Ps 143,9 spricht er von »vorbedeuten«.

¹² Seltener werden andere »Personen« genannt. Zu Ps 23,7 heißt es: »David ... spricht in der Person der Engel ... David antwortet im Geist in der Person der höllischen Geister. Und denen wieder in Person der Engel.« Zu Ps 114: »In diesem Psalm ruft der Prophet David in der Person eines jeden Menschen.«

¹³ Genneps christologische Deutung ist manchmal irritierend, siehe z. B. zu Ps 79,2c.3a; 82,2; 89,2; 138,17. Wenn er in dem Gebet zu Ps 73 Christus um seine »väterliche« Hilfe bittet, klingt das doch etwas ungewöhnlich: »Herr Jesu Christe, unser König, vor Anfang der Welt geboren ... erzeige uns deine gnädige väterliche Hilfe.«

»Wiewohl dieser Psalm eigentlich niemand als den gerechten und vollkommenen Menschen in ihrer Person zu sprechen geziemt, nämlich die Verse: ›Prüfe mich, Herr‹, ›In meiner Schuldlosigkeit bin ich einhergegangen‹, ›Mein Fuß hat gestanden auf rechtem Weg‹ und dergleichen. So mögen doch fromme Christgläubige, die eines guten Willens sind, diese Verse in Demut ihres Herzens wohl sprechen. Und wenn sie in ihrem Gewissen fühlen, dass ihnen solche Verse noch weit sind, sollen sie gleichwohl als Glieder der katholischen Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen ist und ohne Zweifel viele gottselige Menschen sind, mit Reue ihres Herzens und der Begierde zu werden, was sie noch nicht sind, getrost diesen Psalm, wie auch etliche andere mehr, singen oder lesen. Denn solche Erkenntnis eigener Gebrüderlichkeit ist ohne Zweifel eine Stufe, zu der der Schuldlosigkeit und Gerechtigkeit aufzusteigen, sofern der Wille und die Absicht aufrichtig sind.«

Für den »Fluchpsalm« 108 gibt er folgende Hilfe:

»Diesen Psalm hat der Prophet David im Geist in der Person Christi geschrieben ... Niemand soll aber denken, dass unser Herr Jesus Christus solche Verfluchungen, wie in diesem Psalm gelesen werden, über die Juden getan oder sie so gestraft zu werden begehr habe, da er doch seinen himmlischen Vater gebeten hat, dass er ihnen solche schreckliche Sünde vergeben sollte. Vielmehr hat David, der Prophet, im Geist vorhergesehen, dass sie so gestraft sollten werden. Deshalb erzählt er solche Strafe nach prophetischer Art, als ob sie so über die Juden erbeten wurden.«¹⁴

6. Auseinandersetzung mit den Reformatoren

Ein wichtiges Anliegen Genneps zeigt sich in dem Spruch, den er auf die zweite Seite gesetzt hat:

»Wir sind nicht wie etliche viele, die das Wort Gottes fälschen, sondern alles aus Lauterkeit und aus Gott, vor Gott reden wir in Christo.« (2 Kor. 2, 17)

In der Vorrede entfaltet er gewissermaßen diesen Spruch, wenn er darlegt, was ihn zu seinem Psalmenbuch veranlasst hat und was er damit beabsichtigt: Er sei

»kühn geworden, abermals einem der gotteslästerlichen Bücher – welches schier durch die ganze Welt, ja, wie zu besorgen, auch von vielen einfältigen frommen Christen für ein gutes christliches Buch gebraucht, gelesen und gesungen wird, weil unter einem schönen Titel ›Psalmen und geistliche Gesänge usw.‹¹⁵ das tödliche Gift verborgen ist – zu begegnen und jedermann durch den rechten, wahren Psalter und mit der Heiligen Schrift kund und offenbar zu tun, wie gar weit solch vermeintliches Psalmenbuch von der Wahrheit und dem göttlichen Psalter, so der Heilige Geist durch den königlichen Propheten David geschrieben hat, zuwidder ist.«¹⁶

¹⁴ Siehe auch zu Ps 100,3ab: »[Die Übertreter] der Gerechtigkeit [hasste ich.] Nicht die Menschen, sondern ihre Bosheit.«

¹⁵ Nach Benger kann damit »nur das damals bereits allenthalben bekannt gewordene ›Bonner Gesangbuch‹ gemeint sein«. – Gesangbüchlein geistlicher Psalmen, Hymnen, Lieder und Gebete, Bonn 1550. Siehe Benger 66–67.

¹⁶ S. () ij^v – () ij^r.

»Nun sind aber unter den vermeintlichen Psalmen und Gesängen, so die Kirchenfeinde haben ausgehen lassen unter einem schön geschmückten Titel ›Geistliche Lieder, Psalmen und Gesänge usw.‹ überaus viel giftige und böse Erdichtungen, in denen die Lehre der Allgemeinen, Heiligen und Christlichen Kirche zum allerschändlichsten gelästert und geschändet, die Heilige Schrift gefälscht und unter dem Deckel des Wortes Gottes und heiligen Psalters viel falsche und böse Lehre, welche zur Verstörung unseres alten, rechten, wahren und katholischen Glaubens und der Liebe zum Nächsten reichen, durch gleißende Worte und süße Melodie den Simpelen und der Heiliger Schrift Unerfahrenen eingestürzt und eingebildet werden. In denen auch die heilige Sakramente und derselbigen rechter Gebrauch auf gut ketzerisch wider der Christlichen und Katholischen Heiligen Kirchen Ordnung verkehrt und die heilwertige Disziplin und Kirchenzucht hinweggenommen und umgestoßen wird ... Und endlich sind solche Gesänge und gefälschte Psalmen dahin gerichtet, dass dies gräuliche Schisma und Zertrennung der Deutschen Nation immerfort unter dem gemeinen Mann möchte erhalten und gehemmt und nimmer aus den Herzen der Leute kommen, weil es ihnen in der Jugend als das Wort und Psalmengesang des Heiligen Geistes eingepflanzt wird, wiewohl nichts, das zu Gottes Ehre, sondern viel mehr Erbitterung der Gemüter, Aufruhr, Schmähung und Lästerung geistlicher und weltlicher Obrigkeit, sonderlich der katholischen Stände, in denen gesucht wird.«¹⁷

Dann führt Gennep einige der »ketzerischen Irrtümer« auf, die sich auf einzelne Punkte der Rechtfertigungslehre beziehen, und solche, die er in einigen Liedern der Reformatoren findet.

Gegen Ende der Vorrede drückt er seine »tröstliche Hoffnung« aus,

»dass noch guten Leuten, die meinen sie seien gar wohl mit ihren vermeintlichen Psalmen versehen, die Augen durch diese Arbeit mit Gottes Hilfe aufgetan werden, damit sie sehen können, wie sie von den weggelaufenen Mönchen und ihren Discipulen bei der Nas sind geführt worden, und sich zu ihrer Mutter, der Allgemeinen Heiligen Christlichen Kirche, die sie Gott dem Herren geboren hat, wieder bekehren und selig werden.«¹⁸

Hinweise auf falsche Lehrer und Ketzer durchziehen das ganze Buch. Der Hauptvorwurf gegen die Reformatoren ist, dass sie die Heilige Schrift nach eigenem Gutdünken falsch auslegen und dadurch die Christenheit spalten. Zum Beispiel wird von dem »singularis ferus« in Ps 79,14 in der »Weiteren Erklärung« gesagt:

»Und das besondere wilde Tier, das den Weingarten des Herrn Zebaoth abnaget, bedeutet die gottlosen Ketzer, welche ein absonderliches Verständnis der Heiligen Schrift aus ihren eigensinnigen Köpfen, gegen das Verständnis und die Auslegung der heiligen Allgemeinen Christlichen Kirche erdichten, wodurch in dem Weingarten Gottes großer verderblicher Schaden entsteht.«¹⁹

Weitere Vorwürfe beziehen sich auf die Lehre von den guten Werken; so heißt es zu Ps 140,5:

»[Aber das Öl]²⁰ und Schmeicheln [der Sünder] und vorab der gottlosen Ketzer, welche den Menschen Öl auf das Haupt schmieren und ihnen ohne vorhergehende gute Werke das Him-

¹⁷ S. () iiij^v – () iiiij^v.

¹⁸ S. () iiiij^r.

¹⁹ Siehe auch zu Ps 10,3.4; 11,5.8; 54,21b.22ab; 82,3; 118,126.

²⁰ Zur Bedeutung der eckigen Klammern siehe »2. Aufbau des Werkes«

melreich verheißen, [soll mir mein Haupt nicht feist machen,] dass ich ihren mit tödlichem Gift vermischten Schmeichelworten glauben werde.«

In anderen Vorwürfen geht es um die Zerstörung kirchlicher Einrichtungen. Gleichesmaßen gegen Türken und Ketzer heißt es zu Ps 73: Dieser Psalm

»mag auch sehr passend von der christlichen Kirche verstanden werden, welche ... von den Türken und Ketzern ... verfolgt wird, weil sie Kirchen und Klöster, ja die Sakramente und Schätze Gottes so gottlästerlich verwüsten.«²¹

Breit entfaltet werden die Vorwürfe in der Erklärung zu Ps 67,31: Die falschen Lehrer tun sich mit den Mächtigen der Welt zusammen, und diese »vertreiben und verjagen fromme christliche Prediger und andere Kirchendiener«. Den einfachen Leuten gefällt »die fleischliche Predigt« der Ketzer,

»wenn sie hören, dass sie ohne Sünde ihrer fleischlichen Wollust nach ihrem Wohlgefallen nachgehen können, Fasten, Beten, Beichten und andere gute Werke vor Gott nichts helfen.«

Es kommt schließlich dahin, dass die falschen Lehrer

»fromme Christgläubige, – [welche wie Silber] durch das reine ungefälschte Wort Gottes, welches über alles Gold und Silber in der Allgemeinen Christlichen Kirche klingt und durch alle die weite Welt erschallet, [geläutert sind, – ausschliessen] können von der Einigkeit der Allgemeinen Christlichen Kirche und zu sich in ihre mörderische Grube hineinreißen, auf dass sie mit ihnen ewiglich verdammt werden.«

7. Betonung des Katholischen

Viel häufiger als der Hinweis auf falsche Lehrer und Ketzer ist die Betonung des Katholischen. Die immer wiederkehrende Bezeichnung »Allgemeine Christliche Kirche« ist das charakteristische Merkmal von Genneps Psalmenbuch. Diese Bezeichnung – oft erweitert durch die zusätzliche Bestimmung »Heilige« – kommt über hundertsechzigmal vor. Über zwanzigmal spricht er von der Katholischen oder der Katholischen Christlichen Kirche.²² Im Gegensatz dazu stehen die unter sich zerstrittenen Sekten²³ der falschen Lehrer.

Von den Missständen in der Kirche spricht er höchst selten, z.B. in dem Gebet zu Ps 79:

»Du wolltest heimsuchen deine Allgemeine Christliche Kirche ... und von allen eingerissenen Missbräuchen gnädiglich reinigen und reformieren.«²⁴

²¹ Ähnlich zu Ps 78,1. – Weitere kritische Bemerkungen zu Mohammed und den Türken finden sich in den »Weiteren Erklärungen« zu Ps 9 und besonders Ps 79.

²² An einer Stelle (S. 283^r) spricht er sogar von »der Allgemeinen Christlichen Katholischen Kirche«.

²³ Siehe besonders zu Ps 106,39.40.

²⁴ Ähnlich in der »Weiteren Erklärung« zu Ps 79.

Als Anspielung auf das Wohlleben mancher Prälaten kann man die Erklärung zu Ps 67,14 verstehen. Dort mahnt er die »Bischöfe, Doktoren, Seelsorger und alle Vorsteher des Hauses Gottes«: Lebt so,

»dass ihr alles, was irdisch ist, nur gebraucht zu bloßer Notdurft und euer Gemüt zu dem Himmlischen erhebt; und das auch mit Bescheidenheit.«

Eine Anspielung auf die Unwürdigkeit mancher Pfründen-Inhaber könnte die Mahnung zu Ps 47,13–14 sein:

»Ihr Vorsteher ... Bischöfe und andere Prälaten, [teilt aus ihre (der Kirche) Häuser] und andere verschiedene Stifte und Pfarrkirchen an fromme gelehrte Seelsorger, die allenthalben mit aufrechtem Leben und reiner Lehre denselbigen vorstehen.«²⁵

Betont wird die Einigkeit der katholischen Lehre im Gegensatz zur Zerrissenheit der falschen Lehre, z. B. zu Ps 17,14:

»Gott Vater [hat seine Stimme gegeben] durch alle christlichen katholischen Lehrer, welche alle mit der Stimme des einigen Gottes aus einem Geist, Sinn und Verstand reden, predigen und lehren.«

Betont wird die Treue zur Kirche und ihre Gnadenfülle, z. B. zu Ps 17,24:

»Und wie ich angefangen habe, ihm (Gott) durch den Glauben und gute Werke anzuhangen, [so werde ich ohne Fehl und unbefleckt mit ihm] in Einigkeit seiner Allgemeinen Kirche [bleiben und], weil in der allein Gemeinschaft der Heiligen und Vergebung der Sünden ist, [will ich mich fleißig bewahren und hüten vor meiner Bosheit], welche ich aus mir selbst habe, dass ich dadurch und meinen Vorwitz auf keinen Fall jemals davon abgesondert werden.«²⁶

Zum rechtfertigenden Glauben und die Bedeutung der guten Werke schreibt Gennep zu Ps 17,21:

»Und er wird mir Vergeltung tun nach meiner Gerechtigkeit] des Glaubens, den er mir durch seine Barmherzigkeit geschenkt hat. [Und nach der Reinheit meiner Hände] und guter Werke, die ich durch seine Hilfe getan habe [wirt er mir (der kein gutes Werk unbelohnt lässt) Wiedergeltung tun.]«

Und in der »Weiteren Erklärung« zu Ps 17:

»In dem Vers »Et retribuet mihi etc.« ist deutlich zu merken, dass David daselbst spricht von zweierlei Belohnung, die Gott tut. Die eine für die Gerechtigkeit des Glaubens. Die andere für die äußerlichen guten Werke, da er nennt die Arbeit der Hände. Denn Gott gibt erstlich aus Gnaden den Glauben und die Liebe. Er will aber, dass aus solchen gnadenreichen Gaben auch äußerliche gute Werke geschehen sollen, und solchen will er als für verdiente Arbeit Lohn geben. Weil auch gleich folgt die Ursache solcher Belohnung in dem Vers »Quia custodi vias Domini etc.«, ist klar zu sehen, dass nicht ein bloßer toter Glaube oder guter Wille, ohne die Werke, den Menschen gerecht und selig machen.«

²⁵ Siehe auch zu Ps 59,9ab.

²⁶ Siehe auch zu Ps 30,21c; 42,3; 67,16b.17a; 68,36c; 68,37; 71,5; 85,16; 86,6; 92,1c; 106,23.

An mehreren Stellen hebt Gennep hervor, dass unser Glaube und unsere guten Werke Gnadengaben Gottes sind.²⁷

Zur Betonung des Katholischen gehört auch, dass dreiundzwanzigmal Maria erwähnt wird. Am häufigsten wird verwiesen auf ihre jungfräuliche Mutterschaft.²⁸ Sie ist

»das alleredelste und Gott allerangenehmste Glied dieser Allgemeinen Christlichen Kirche ... [und derselbe], der in dieser Kirche Mensch geboren ist, hat sie selbst samt seiner gebenedeiteten Mutter [gebaut]«.²⁹

Maria ist die »von Ewigkeit auserwählte Jungfrau« aus Davids Samen³⁰, frei von Sünden,³¹ Königin des Himmels,³² und auf ihr Verdienst und ihre Fürsprache wird hingewiesen³³.

8. Schlußbemerkung

Jaspar Gennep war in seinen Schriften ein streitbarer Katholik. Das zeigt sich auch in seiner Psalmenerklärung. Die immer wiederkehrende Bezeichnung »Allgemeine Christliche Kirche« bzw. »Katholische Christliche Kirche« – im Gegensatz zu den »Sekten« – ist ein hervorstechendes Merkmal seines Buches. Sein Kampfspruch: »Wir sind nicht wie etliche viele, die das Wort Gottes fälschen« (2 Kor. 2, 17), steht jedoch erst auf der zweiten Seite des Buches. Das kann man so verstehen, dass ihm die Abwehr der »Sekten« nicht das Hauptanliegen ist.

Auf die erste Seite, die Titelseite, hat er Eph. 5,18b.19 gesetzt: »Werdet erfüllt mit dem Heiligen Geist und redet untereinander von Psalmen und Lob und geistlichen Gesängen. Singt und spielt dem Herren in euren Herzen.« Dass dieser Spruch auf der ersten Seite steht, lässt sich als Hinweis deuten, dass es Genneps erstes Anliegen war, dem Gotteslob zu dienen, Hilfe zu geben für das rechte Psalmengebet. So diente Jaspar Gennep mit seinem Psalmenbuch der liturgischen Erneuerung, die sich damals – angeregt durch die Reformation – in der katholischen Kirche zeigte.³⁴

²⁷ Zu Ps 5,7c; 6,3; 27,7cd; 32,1; 36,3; 36,6.7a; 48,7; 51,10; 58,18; 83,12.

²⁸ Zu Ps 17,10; 18,6ab; 21,10; 44,5ab; 66,6.7a; 70,15c.16; 71,6; Gebet zu diesem Ps; 79,3b; 79,18; Gebet zu 86; 84,12; 89,2; 126; 131,11; 131,17.

²⁹ Zu Ps 86,5.

³⁰ Zu Ps 88,48.

³¹ Zu Ps 84,13.

³² Gebet zu Ps 126 und 138.

³³ Zu Ps 37; Gebet zu Ps 138.

³⁴ Vgl. Benger 69–71.

Anmerkungen zur Beseelung bei Thomas von Aquin

Von Georg Lennartz, Köln

In der Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Medizin taucht die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens immer wieder auf. Von den Befürwortern einer Verfügbarkeit werden gezielt suggestiv wirksame Begriffe wie »potentieller Mensch«, »Prä-Embryo«, »potentielles Leben« u. a. gebraucht, um der Vorstellung Nachdruck zu verleihen, bei der Zygote bzw. dem Embryo in den ersten Wochen der Entwicklung handele es sich noch nicht um einen Menschen, sondern vielmehr um »werdendes Leben«, das sich erst in der folgenden Zeit zum Menschen entwickelt.

In diesem Zusammenhang wird gerne auch von Theologen auf Thomas von Aquin verwiesen, der von einer Beseelung des Menschen am 40. bzw. 90. Tag der Entwicklung des Menschen ausgegangen ist. Zum Beleg für die Richtigkeit dieser Ansicht, dass der Mensch nach Thomas erst am 40. bzw. 90. Tag seines Lebens mit einer menschen spezifischen Geistseele beseelt werde, findet sich als Zitat angeführt: »Die Leibesfrucht (»Embryo« im lat. Original) hat zuerst eine Seele, die nur sinnlich ist. Wenn diese abgelegt wird, kommt eine vollkommenere Seele, die zugleich sinnlich und verstandbegabt ist, wie später ausführlicher dargetan wird« (STh I, 76,3 ad 3); oder auch »Wie daher bei der Zeugung des Menschen zuerst das Lebewesen, dann das Sinnenwesen, zuletzt der Mensch da ist, ...« (STh II-II, 64,1 Antwort), vielleicht am deutlichsten: »die vegetative Seele, die zuerst in der Leibesfrucht (»Embryo« im lat. Original) ist, solange sie das Leben einer Pflanze lebt, wird also zerstört, und an ihre Stelle tritt eine vollkommenere Seele, die ernährend und sinnlich zugleich ist; und dann lebt die Leibesfrucht das Leben eines Tieres. Wenn aber diese sinnliche Seele zerstört ist, tritt die geistige Seele an ihre Stelle ...« (ScG II, 89).

Also erfolgt anscheinend eine schrittweise Beseelung des Menschen, die so auch allgemein unter der Bezeichnung »Sukzessivbeseelung bei Thomas von Aquin« verstanden wird. Und mit dem Hinweis auf die Stelle in den Sentenzen, wo der 40. bzw. der 90. Tag als Zeitangabe erwähnt werden (In III Sententiarum; ds3 qu5 ar2 co), scheint dann die Vorstellung des heiligen Thomas eindeutig dargelegt, dass männliche Embryonen am 40. Tag, weibliche am 90. Tag von Gott beseelt und damit auch theologisch erst wirklich Menschen werden. Die Begründung, warum das so sein muss, scheint Thomas selbst zu geben, wenn er ausführt: »Also ist die Seele nicht ohne körperliche Organe eingerichtet worden« (ScG II, 83) – was erläuternd verstanden wird in dem Sinne, dass erst nach einer gewissen körperlichen Entfaltung des Embryos (z.B. Anlage des Gehirns u.a.) die Beseelung mit einer Geistseele möglich ist.

Ebenso »... da ja die geistige Seele die vollkommenste der Seelen ist und die größte Kraft hat, so muss der Gegenstand, den sie zu vervollkommen bestimmt ist, ein Körper sein, der große Verschiedenheit in den Organen besitzt, durch welche ihre verschiedenen Tätigkeiten ausgeführt werden können« (ScG II, 86). Somit ergibt

sich doch geradezu offensichtlich die häufig wiedergegebene Einschätzung, dass nach Thomas von Aquin ein Mindestmaß an organischer Differenzierung eines Embryos (z. B. Anlage des Gehirns u. a.) Voraussetzung für seine Beseelung mit einer Geistseele am 40. bzw. 90. Tag seines Daseins ist, womit dieser erst zum Menschen im vollen Sinn wird. Aber stimmt das?

Eine genauere Darstellung der Entwicklung des Menschen und der Bedeutung der Seele findet sich in Quaestio 118 der Summa theologiae, wo es heißt: »Und so kommt es über mannigfaches Vergehen und Entstehen, sowohl im Menschen als im Tiere, zur letzten Wesensform. Das fällt geradezu in die Sinne bei den aus faulenden Stoffen gezeugten Tieren« (STh I, 118,2 ad 2). Hier nimmt Thomas von Aquin Bezug auf die naturwissenschaftliche Vorstellung seiner Zeit, nach der Lebewesen aus faulenden Stoffen entstehen. Dies entsprach dem experimentellen Stand, der beobachteten ließ, dass sich in faulendem Wasser oder faulendem organischen Material im Laufe der Zeit allmählich Leben regte. Auch für Thomas ist diese Erkenntnis geradezu offensichtlich. So muss auch er die geradezu offensichtliche naturwissenschaftliche Gegebenheit anerkennen, dass es sich bei der Zeugung um eine allmähliche Belebung des Stofflichen handelt, die »sowohl im Menschen als im Tier« über das Entstehen und Vergehen von Vorformen zur eigentlichen Wesensform führt. Entsprechend stellt er fest: »Daher ist Folgendes zu sagen: Da mit dem Entstehen des einen immer das Vergehen des anderen gegeben ist, muss man sagen, dass sowohl beim Menschen wie auch bei den anderen Sinnenwesen mit dem Kommen der vollkommenen Form das Vergehen der früheren gegeben ist, derart jedoch, dass die nachfolgende Form all das besitzt, was auch die frühere hatte, und darüber hinaus noch mehr« (STh I, 118,2 ad 2). Nach der naturwissenschaftlichen Vorgabe der Zeit ist die Zeugung also ein längerer Prozess, bei dem es über eine Abfolge von diversen Vorformen zur Entstehung des endgültigen Lebewesens kommt.

Wie es sich bei diesem Prozess der Zeugung im Einzelnen verhält, führt Thomas in der schon oben erwähnten Stelle aus den Sentenzen (In III Sententiarum; ds3 qu5 ar2 co) aus. Hier findet sich die angeführte Zeitangabe nämlich in der Aussage, »dass die Empfängnis (»conceptio« im lat. Original) bei einem Männlichen nicht vor dem 40. Tag vollendet ist, – wie der Philosoph in De Anima sagt, –, bei einem Weiblichen aber nicht vor dem 90. Tag«. Mit dem Philosoph ist Aristoteles gemeint, dessen naturwissenschaftliche Vorstellung Thomas hier übernimmt. Das heißt, die angegebene Zeitangabe findet sich im Zusammenhang mit der Wiedergabe vermeintlicher naturwissenschaftlicher Fakten und gibt den zeitlichen Endpunkt des Zeugungsprozesses an. Erst zu diesem Zeitpunkt, der Vollendung des Zeugungsprozesses, kommt es nach diversen Vorformen in einem letzten Zeugungsakt zur Zeugung des eigentlich angestrebten Lebewesens, des Menschen. Nach der wiedergegebenen Vorstellung einfach deshalb, weil der Samen in den ersten 6 Tagen milchähnliche Beschaffenheit hat, sich anschließend 9 Tage lang in Blut verwandelt, während der folgenden 12 Tage solide Gestalt annimmt und dann in 18 Tagen die weitere Ausformung der Glieder erfährt, nach der es dann bis zur Geburt nur noch Wachstum, also eine quantitative, aber keine qualitative Entwicklung mehr gibt (In III Sententiarum; ds3 qu5 ar2 co; Übersetzung durch den Verfasser). Diese Vorstellung war so sehr allgemein verbrei-

tete und geltende Meinung, dass sie sogar durch Thomas von Aquin in Versform überliefert ist (In III Sententiarum; ds3 qu5 ar2 co).

Also findet nicht eine Beseelung des Menschen am 40. bzw. 90.¹ Tag seiner Existenz statt, wie häufig angenommen und angegeben, sondern weil die Zeugung als ein langwieriger Prozess vieler einzelner Akte angenommen wird, entsteht der Mensch erst am 40. bzw. 90. Tag mit dem letzten Akt des Zeugungsprozesses.

Wichtig zum Verständnis des Zeugungsprozesses ist, dass er nicht in kontinuierlicher Fortentwicklung, sondern in vielen aufeinander folgenden Neuzeugungen und Untergängen der Zwischenformen verläuft, wie in der Summa contra gentiles (II, 89) explizit dargelegt: »Die Wesensart des Gestalteten bleibt jedoch nicht ein und dieselbe. Denn zuerst hat es die Wesensform des Samens, danach die des Blutes und so weiter, bis es zum endgültigen Abschluss gelangt. Denn wenn auch die Erzeugung der einfachen Körper nicht in einer Stufenordnung vor sich geht, weil jeder von ihnen nur die unvermittelte Form der Erstmaterie hat, muss es jedoch bei der Erzeugung der anderen Körper eine Stufenordnung geben, und zwar wegen der vielen vermittelnden Formen zwischen der ersten Form eines Elements und der letzten Form, auf die die Erzeugung hingeordnet ist. Und deshalb gibt es viele aufeinander folgende Erzeugungen und Zerstörungen. Es ist auch nicht unangemessen, wenn eines dieser vermittelnden Glieder erzeugt und gleich darauf wieder aufgehoben wird. Denn die vermittelnden Glieder haben noch nicht die abschließende Wesensart, sondern befinden sich gleichsam auf dem Wege zu dieser Wesensart und werden deshalb nicht erzeugt, damit sie fortdauern, sondern, damit durch sie das Ziel der Erzeugung erreicht wird. ... Je vorzüglicher und je weiter von der Form des Elements entfernt eine Form ist, desto mehr vermittelnde Formen muss es also geben, über die stufenweise die endgültige Form erreicht wird. Und folglich muss es auch mehrere vermittelnde Erzeugungen geben. Bei der Erzeugung des Tieres und des Menschen, die die vollkommenste Form haben, gibt es darum die meisten vermittelnden Formen und Erzeugungen und folglich auch Zerstörungen, da ja die Erzeugung des einen die Zerstörung des anderen ist. Die vegetative Seele, die zuerst in der Leibesfrucht (>Embryo< im lat. Original) ist, solange sie das Leben einer Pflanze lebt, wird also zerstört, und an ihre Stelle tritt eine vollkommenere Seele, die ernährend und sinnlich zugleich ist; und dann lebt die Leibesfrucht das Leben eines Tieres. Wenn aber diese sinnliche Seele zerstört ist, tritt die geistige Seele an ihre Stelle; sie wird aber von außen her hineingegeben, während die vorhergehenden durch die Kraft des Samens existierten« (ScG II, 89).

Von den hier getroffenen Aussagen zum Zeugungsprozess sollen zwei hervorgehoben werden. Der Zeugungsprozess ist nicht zufällig, sondern auf ein Ziel hingeordnet, sein stufenweiser Verlauf ergibt sich notwendigerweise aus der Kompliziertheit des zu zeugenden Lebewesens. Und bei den vermittelnden Gliedern handelt es sich nicht um das entsprechende Lebewesen in Entwicklung, sondern ihre flüchtige

¹ Thomas von Aquin selber gibt nur die oben erwähnte Zeitangabe. In der nachfolgenden Tradition ist diese Zeitangabe unter Hinweis auf Lev 12,1–5 häufig auf den 40. bzw. den 80. Tag verändert worden, ohne dass die wohl subjektiv empfundene Notwendigkeit weiter begründet worden wäre.

Existenz dient nur dazu, die Zeugung des endgültigen Lebewesens am Ende des Zeugungsprozesses zu ermöglichen.

Dieser naturwissenschaftlichen Vorgabe von der Zeugung wird nun die Seele zugeordnet. Da aber nur der Mensch von Gott eine unsterbliche Geistseele erhält, wie später zu sehen sein wird, müssen die seiner Zeugung vorangehenden »vermittelnden Glieder« eine Seele geringerer Ordnung haben. Die ersten und einfachsten, die sich nur nähren, eine nur vegetative Seele wie eine Pflanze. Die weiteren, die schon empfinden können, eine Sinnenseele wie ein Tier, so dass der Embryo² in der Ordnung der Seelen betrachtet das Leben einer Pflanze bzw. eines Tieres lebt.

Heute wissen wir, dass die hier zu Grunde gelegten naturwissenschaftlichen Vorstellungen nicht den tatsächlichen Gegebenheiten entsprechen, womit sie auch nach Thomas eigener Ansicht unwahr sind. (Vgl. »Quaestiones disputatae de Veritate«, 1,6 corp.³) Die Zeugung des Menschen ist kein langwieriger Prozess von 40 bzw. 90 Tagen, sondern sie ist nach heutiger gesicherter Kenntnis in zweifacher Hinsicht direkt. Erstens, weil es keine aufeinanderfolgenden Zeugungen von flüchtigen Vorformen, sondern nur eine Zeugung gibt, in der unmittelbar die biologische Spezies gezeugt wird. Und zweitens, weil die Zeugung auch zeitlich direkt ist. Sie dauert keine 40 Tage, sondern je nach Definition, z. B. Verschmelzung des genetischen Materials, nur bis zu 24 Stunden, und zwar unabhängig vom Geschlecht des Kindes. Wobei man ergänzen muss, dass mit dem Beginn der Verschmelzung von Eizelle und Samenzelle, mit dem Eindringen des Spermiums in die Eizelle, die äußere Schicht der Eizelle durch physikochemische Mechanismen für weitere Spermien undurchdringbar gemacht wird (Zonareaktion). Eizelle und Samenzelle bilden also mit Beginn ihrer Verschmelzung eine neue Einheit, die ihre Integrität aktiv gegenüber äußeren Einflüssen abgrenzt.

Die Naturwissenschaften lehren uns heute, dass Eizelle und Samenzelle mit Beginn der Zeugung eine neue Einheit bilden und dass die Zeugung unmittelbar zum Entstehen eines neuen Lebewesens gleicher Art führt. Die Zeugung des Menschen, die nach wissenschaftlicher Vorgabe zu Zeiten Thomas von Aquins erst nach 40 Tagen möglich war, verläuft nicht über flüchtige Vorformen, sondern geschieht nach heutiger Überzeugung unmittelbar, direkt mit Beginn der Zeugung. So verstehen wir unter Embryo heute selbstverständlich immer schon das Lebewesen einer bestimmten biologischen Spezies, da uns selbstverständlich ist, dass die Zeugung nicht über viele vermittelnde Vorformen verläuft, sondern direkt die biologische Spezies hervorbringt.

Aber mit der Hinfälligkeit der naturwissenschaftlichen Vorgabe sind auch die theologischen Erläuterungen hinfällig, die nur in Bezug auf diese Vorgabe bestehen.

² Das, was Thomas als »Embryo« bezeichnet, ist nicht ein Embryo im heutigen naturwissenschaftlichen Wortgebrauch, sondern bezieht sich hier auf den Prozess der Zeugung und die verschiedenen Vorformen. Dabei ist die Wortwahl aber auch nicht durchgängig gleich. So bezeichnet er die Vorformen im Rückblick der Entstehung als »Embryo«, bei der Darlegung des genaueren Zeugungsprozesses in vorausschauender Perspektive spricht er aber davon, dass der »Samen« die unterschiedlichen Wesensformen annimmt.

³ Vgl. Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate), in deutscher Übertragung von Dr. Edith Stein, 1. Teil (Edith Steins Werke III), Louvain – Freiburg 1952, 26.

Denn wenn es in der Zeugung des Menschen keine flüchtigen Vorformen, »vermittelnde Glieder« (ScG II, 89), gibt, dann gibt es auch keine ihrem Entwicklungsniveau entsprechenden Seelen pflanzlicher oder sinnlicher Ordnung, da diese Seelen nicht selbstständig bestehen, sondern nur als Form der jeweiligen Körper existieren und mit ihnen entstehen und vergehen (STh I, 75,6 Antwort). Und dann führt die Leibesfrucht während der Zeugung aus der Perspektive der Ordnung der Seelen betrachtet auch nicht das Leben einer Pflanze oder das eines Tieres, sondern die Leibesfrucht ist vom ersten Augenblick an ein Mensch im vollen Sinne.

Wie verhält es sich aber mit der Seele? Die Seele ist bei Thomas von Aquin »das Erste, wodurch der Leib lebt«, sie ist die »Form des Leibes« (STh I, 76,1 Antwort), sie bestimmt das Wesen des Lebendigen (ob Pflanze, Tier = Sinnenwesen oder Mensch) und ist mit dem jeweiligen Körper als dessen Form vereinigt (STh I, 76,1; ScG II, 83). Sie ist das lebendige Prinzip des jeweiligen Körpers, dessen Ausformung sie prägt und bestimmt. Denn Körper und Seele verhalten sich zueinander wie Materie und Form⁴.

»Die Form ist Seinsursache des Stoffes und das Tätige. Daher ist das Tätige dem Stoff Ursache des Seins, sofern es ihn umwandelt und so in die Wirklichkeit der Form hinaufführt« (STh I, 75,5 ad 3). »Da die Form nicht wegen des Stoffes, der Stoff vielmehr wegen der Form ist, muss man in der Form den Grund suchen, weshalb der Stoff ein ›solcher‹ ist, und nicht umgekehrt« (STh I, 76,5 Antwort). Körper und Seele entsprechen unmittelbar einander. Einerseits wird der Stoff (Körper) durch die Form (Seele) als sein inneres Wirkprinzip so wie er ist, andererseits entspricht die Seele den Entwicklungsmöglichkeiten des Körpers, dessen Wesen sie bestimmt.

Alles Lebendige besitzt, da es lebt, eine Seele: »Um die Natur der Seele erforschen zu können, muss man davon ausgehen, dass die Seele der erste Lebensgrund in jenen Lebewesen genannt wird, die bei uns leben. Denn ›besieelt‹ nennen wir das, was lebt, unbeseelte Dinge dagegen jene, die des Lebens entbehren« (STh I, 75,1 Antwort). Und Lebenstätigkeiten belegen das Vorhandensein einer Seele, da diese immer den Lebenstätigkeiten vorausgeht. »Die Tätigkeiten des Lebens verhalten sich nämlich zur Seele wie die zweiten Akte zum ersten Akt ... Wo sich also eine Tätigkeit des Lebens findet, dort muss man einen Teil der Seele annehmen, der sich zu dieser Tätigkeit wie der erste Akt zum zweiten verhält« (ScG II, 60).

Weil nun Pflanzen die Lebenstätigkeit zeigen, dass sie sich nähren, müssen sie eine dieser Lebenstätigkeit entsprechende Seele, eine vegetative Seele, haben. Und weil die Tiere sich nähren und zusätzlich mit ihren Sinnen wahrnehmen können, müssen sie also eine der Fähigkeit zur sinnlichen Wahrnehmung entsprechende »Sinnenseele« haben. Und weil nach biologischer Vorgabe im Prozess der Zeugung Vorformen auftreten, die zwar nur vorübergehend sind, aber doch Lebenstätigkeiten im Sinne des sich Ernährens und später auch der sinnlichen Wahrnehmung zeigen, müssen sie aufgrund der vorgenannten Überlegungen jeweils eine Seele haben, die ihren möglichen Lebenstätigkeiten entspricht. Daher müssen die im Zeugungspro-

⁴ Im Kontext des lateinischen Textes ist die Bedeutung noch erheblich weiter, als es die deutschen Begriffe Materie und Form wiederzugeben vermögen.

zess angenommenen Vorformen eine vegetative Seele oder schon eine Sinnenseele besitzen, sie können jedoch als nur flüchtige Vorformen noch keine Geistseele besitzen. Auch hier wird wiederum erkenntlich, wie sehr es sich bei diesen Darlegungen Thomas von Aquins um die Entfaltung theologischer Grundgedanken in Bezug auf eine angenommene biologische Vorgabe handelt.

Zwei Dinge müssen zur Vollständigkeit ergänzt werden. Wenn auch die im Zeugungsprozess angenommenen Vorformen unter dem Aspekt der jeweiligen Seele betrachtet das Leben einer Pflanze oder eines Tieres führen, so handelt es sich bei ihnen jedoch zu keiner Zeit um eine Pflanze oder ein Tier. Denn die angenommenen Vorformen, »die vermittelnden Glieder haben noch nicht die abschließende Wesensart, sondern sie befinden sich gleichsam auf dem Wege zu dieser Wesensart ...« (ScG II, 89). Auch unterscheiden sich die Seelen pflanzlicher und sinnlicher Ordnung von der Geistseele im Hinblick auf ihre Selbstständigkeit. Die Seelen vegetativer und sinnlicher Ordnung bestehen nicht selbstständig, sondern nur als das innere Wirkprinzip der jeweiligen Körper, durch das diese sind und leben: »... denn die Seele der Tiere wird von einer körperlichen Kraft hervorgebracht ...« (STh I, 75,6 ad 1). Und da sie vollständig von der Materie abhängig sind, werden sie durch die Zerstörung der Körper zerstört: »Daher werden die Seelen der Tiere zerstört bei der Zerstörung der Körper« (STh I, 75,6 Antwort).

Ganz anders dagegen die Geistseele oder auch Verstandesseele des Menschen. Sie hat »eine Tätigkeit für sich, an der der Körper nicht teilnimmt« (STh I, 75,2 Antwort), ist »etwas Unkörperliches und Selbstständiges« (STh I, 75,2 Antwort) und ist unzerstörbar in dem Sinn, dass sie über den Untergang des menschlichen Körpers hinaus selbstständig bestehen bleibt (STh I, 75,6 Antwort). Sie besteht also als einzige Seele an sich und geht darum nicht mit dem Körper zugrunde. Sie ist darum ihrer Natur nach unsterblich und unzerstörbar.

Die Geistseele »wird von Gott allein und unmittelbar erschaffen« (ScG II, 87), nicht schon vorher, sondern zugleich mit dem Körper, zu dem sie sich verhält »wie die Form zur Materie« (ScG II, 83). Sie ist »zum Zustandekommen der menschlichen Art natürlicherweise mit dem Körper vereinigt« (ScG II, 69). Die Seele (Geistseele) ist »Form des Körpers und Endpunkt der menschlichen Zeugung« (STh I, 76,1 ad 1). Sie entsteht bei der Zeugung gleichzeitig mit der Zeugung des endgültigen Körpers: »Wenn er dagegen ein aktuell menschlicher Körper, nämlich ein durch die menschliche Seele vollendeteter Körper ist, so ist er weder früher noch später als die Seele, sondern gleichzeitig mit ihr« (ScG II, 89 ad 6). Im Zeitpunkt der Zeugung des Menschen als dem letzten Schritt des angenommenen Zeugungsprozesses wird dem Menschen als einem hinreichend veranlagten Körper die Geistseele von Gott unmittelbar erschaffen und erschaffend eingegossen. Denn sie bewirkt, dass der Mensch sowohl Mensch als auch lebendig, als auch in Möglichkeit Leben habend ist, in dem Sinne, dass sie den Körper vervollkommen zur Ausführung der verschiedenen angelegten Lebenstätigkeiten führt. Ohne diese Wirkungen der Seele kann der Mensch nicht existieren.

»Es gibt keine andere substantielle Form im Menschen als allein die Verstandesseele« (STh I, 76,4 Antwort). Das bedeutet ganz konkret, dass ein Mensch nicht als

biologische Spezies Mensch sein kann, ohne eine Verstandesseele zu haben. So ergibt sich auch indirekt, dass ein Mensch nach Thomas von Aquin vom Beginn seiner Existenz an eine Geistseele hat, ja haben muss.

Aber ist nicht doch nach Thomas von Aquin ein Mindestmaß an organischer Differenzierung (z.B. Anlage des Gehirns u.a.) Voraussetzung für die Beselung des Embryos mit einer Geistseele?

Das Zitat »also ist die Seele nicht ohne körperliche Organe eingerichtet worden« steht in Zusammenhang mit der Darlegung, dass die Seele nicht schon vor dem Körper von Gott geschaffen wird, sondern erst zugleich mit dem Körper ihren Beginn nimmt (ScG II, 83, das ganze Kapitel ist überschrieben: »Die Seele fängt zugleich mit dem Körper an«).

Diese Aussage stellt in ihrem Zusammenhang klar, dass die Geistseele im Verlauf des Zeugungsprozesses nicht schon zum Zeitpunkt der angenommenen flüchtigen Vorformen, sondern erst mit der Zeugung des Menschen von Gott geschaffen wird. Thomas von Aquin äußert sich an anderer Stelle aber auch selbst ausdrücklich zu der Frage einer körperlichen Entwicklung vor dem Auftreten der Seele und führt aus: »Aristoteles sagt nicht einfach, die Seele sei ›die Wirklichkeit eines Körpers‹, sondern ›die Wirklichkeit eines natürlichen, gegliederten Körpers, der in Möglichkeit Leben hat‹; und von dieser Möglichkeit ›wird die Seele nicht zurückgewiesen‹. Daraus ist klar, dass in dem, dessen Wirklichkeit die Seele ist, auch die Seele mit einbezogen ist ... die Seele ist ›die Wirklichkeit eines Körpers‹ ..., weil durch die Seele der Körper sowohl Körper als auch gegliedert, als auch in Möglichkeit Leben habend ist. Die erste Wirklichkeit ist aber in Möglichkeit in Hinsicht auf die zweite Wirklichkeit, d.h. die Tätigkeit. Von einer solchen Möglichkeit nämlich wird die Seele ›nicht zurückgewiesen‹, d.h. nicht ausgeschlossen (STh I, 76,4 ad 1). Für Thomas von Aquin besteht also kein Hinderungsgrund, dass die Geistseele mit einem menschlichen Körper verbunden wird, dessen Organfunktionen erst in Möglichkeit bestehend sind. Im Gegenteil, denn vor dem Hintergrund, dass die Seele die »Form des Körpers« ist, als das Tätige »dem Stoff Ursache des Seins, sofern es ihn umwandelt und so in die Wirklichkeit der Form hinaufführt« (ebd.), kann es nicht anders sein, als dass die Seele mit einem Körper verbunden wird, der nur angelegt ist und bezüglich seiner Ausgestaltung, die ja durch die Seele erfolgen soll, erst in Möglichkeit bestehend ist.

Es ergibt sich also neben der direkten Aussage auch aus der gesamten Einschätzung der Seele bei Thomas von Aquin, dass die Geistseele des Menschen mit dem Beginn seiner Existenz besteht, an dem die vielfältigen Organfunktionen erst in Möglichkeit bestehend sind.

Aber was bedeutet das für die Einschätzung des Menschen zu Beginn seiner Existenz? »Es gibt keine andere substantielle Form im Menschen als allein die Verstandesseele« (STh I, 76,4 Antwort). »Jede substantielle Form aber macht ein Seiendes zu einem Vollständigen in der Gattung der Substanz: Sie macht es nämlich zu einem aktuell und individuell Seienden« (ScG II, 58). Mit der Zeugung als Mensch, die nach heutigem Wissen unmittelbar und nicht erst am 40. bzw. 90. Tag stattfindet, ist der Mensch nach Thomas von Aquin ein vollständiger Mensch. Weil er erstens aktu-

ell seiend und nicht nur potentiell seiend ist und zweitens individuell seiend ist. Individuell seiend, weil er nicht nur Charakteristika aufweist, die er mit anderen Menschen teilt, sondern auch solche, die er nicht mit anderen Menschen teilt, die in ihrer Kombination und Anordnung ungeteilt nur dem jeweiligen Menschen zu eigen sind und er also ein ganz bestimmtes Einzelwesen aus der Gattung darstellt⁵ (STh I, 29, 1–3)⁶. Schon mit der Zeugung als Mensch ist der Mensch vollständig Mensch, also verdient ein Mensch am Lebensbeginn gleichermaßen Achtung und Respekt wie jeder andere Mensch auch.

Es lässt sich in der Zusammenschau feststellen, dass Thomas von Aquin seine Gedanken auf die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse seiner Zeit bezogen hat, die wir heute als falsch und überholt ansehen. Danach war die Zeugung des Menschen ein über flüchtige Vorformen verlaufender Prozess, an dessen Abschluss nach 40 Tagen erst die Zeugung der angestrebten endgültigen Wesensart, hier des Menschen, erreicht wird. Aufgrund dieser biologischen Vorgabe ist für Thomas auch erst zu diesem Zeitpunkt die Existenz einer Geistseele möglich, da diese gleichzeitig mit der Zeugung des Menschen von Gott geschaffen wird. Heute wissen wir, dass es in der Zeugung keine flüchtigen Vorformen gibt, sondern dass mit Beginn der Zeugung unmittelbar ein Mensch gezeugt wird. Mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnt ein neuer Mensch zu leben. Nach Thomas von Aquin hat er vom ersten Moment seiner Existenz an eine Geistseele, die seine weitere Entwicklung lenken wird. Er ist vom ersten Moment an ein aktuell und individuell seiender Mensch. Vom ersten Moment an stehen ihm darum gleiche Rechte, Achtung und Respekt wie jedem anderen Menschen zu.

⁵ Entgegen häufiger Annahme bedeutet »Individuum« nicht einfach »das Unteilbare«, sondern »das Ungeteilte«, »das Einzelding«, das im Gegensatz zur Menge nicht weiter unterteilt werden kann. Es bildet begrifflich nicht den Gegensatz zur Teilbarkeit, sondern zur Vielheit, dem Allgemeinen.

⁶ Vgl. Thomas von Aquino: Das Geheimnis der Person (Summa theologiae I, 29, 1–3), übersetzt und erläutert von Alfons Hufnagel, Stuttgart 1949.

Buchbesprechungen

Kirchengeschichte

Fisichella, Rino (a cura di): *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 2000, 766 S., ISBN 88-215-4279-3, Euro 46,48.

Daß das Große Jubiläum des Heiligen Jahres 2000 auch für die Theologie Früchte gebracht hat, zeigt der stattliche Band, der die Referate veröffentlicht, die auf einem Symposium im Vatikan vom 25. bis 27. Februar 2000 zum Thema der Rezeption und Aktualität des 2. Vatikanischen Konzils gehalten worden sind. Der Band enthält die Beiträge von 53 Autoren, deren Provenienz den orbis catholicus widerspiegelt, auch wenn alle Beiträge in italienischer Sprache wiedergegeben werden, die sich immer mehr als die lingua docta der Theologie erweist und de facto schon längst an die Stelle des Lateinischen getreten ist. Nach welchen Kriterien die 53 Referenten ausgewählt worden sind, entzieht sich dem Rezensenten, doch dürfte von den in Rom tätigen Theologen der Löwenanteil erbracht worden sein. (In Rom haben inzwischen 6 Päpstliche Universitäten, 3 Päpstliche Athenäen und 4 Päpstliche Fakultäten ihren Sitz.)

Dem deutschen Sprachraum entstammen vier Autoren, nämlich der Präfekt der Glaubenskongregation Kardinal Ratzinger und die Professoren H. J. Pottmeyer, M. Kunzler, V. Pfñür. Sicher wird nur ein begrenzter Teil der Vorträge von der Gesamtversammlung gehört worden sein, die übrigen dürfen auf verschiedene Sprachzirkel verteilt oder nur schriftlich eingereicht worden sein.

Der Eröffnungsbeitrag des Bochumer Fundamentaltheologen Pottmeyer schlägt einen Bogen vom Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 (aus Anlaß des 20. Jahrestages des Abschlusses des Konzils) bis hin zur Feier des Großen Jubiläums, vorbereitet in dem Papstschreiben »Tertio Millennio Adveniente« 1994. Pottmeyer hebt die Komplementarität der in der Kirchenkonstitution verwendeten biblischen Bilder hervor, in denen sich das Wesen der komplexen Realität der Kirche andeutet. Gerade solche Leitbegriffe wie Volk Gottes oder communio sind nicht austauschbar. Der erste Teil des Buches (27–119) vereint die Hauptreferate, die sich mit den vier Konstitutionen des Konzils befassen. Der Exeget Albert Vanhoye stellt die Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« als einen theologischen Meilenstein dar, der jedoch nicht gänzlich wahrgenommen wird. Mit der Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium« setzt sich Tena Garriga auseinander. Als er-

stes von den Konzilsvätern verabschiedetes Dokument teilt es das Los des Anfangs und »erscheint fast mehr wie ein Dokument der Reform als der Lehre« (48). Erst mit dem »Katechismus der Katholischen Kirche« sei eine Synthese der Theologie der Liturgie erreicht worden. Joseph Ratzinger untersucht die Rezeption der Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« und bündelt seinen Überblick in die These, daß das 2. Vaticanum seine Ekklesiologie streng theologisch verstanden habe, aber bei der Rezeption durch das Herauslösen von Einzelthemen der Blick auf die Grundorientierung etwas verstellt worden sei. So wird es plausibel, wenn gerade in der Kirchenlehre das Magisterium öfters eingriffen hat, z.B. mit dem »Schreiben über einige Aspekte der Kirche als Communio« (1992). Die profunden Ausführungen (77–80) über das »subsistit in« von LG 8 lesen sich wie eine partielle Vorwegnahme der Erklärung »Dominus Jesu« (vom 6. August 2000). Angelo Scola gibt seinem mit reichen Anmerkungen bestens belegten Diskurs über die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« den signifikanten Untertitel: »Dialog und Unterscheidung im Zeugnis der Wahrheit«. Er erkennt in der Rezeption verschiedene Etappen, deren erste durch das Stimmungsspektrum von Enthusiasmus bis hin zur Ernüchterung bestimmt wird, und eine zweite, die seit etwa 1985 einsetzt und zu einer sachlichen Vertiefung führt. Sie erfolgt vornehmlich auf dem Feld einer christozentrischen Anthropologie sowie einer besseren Erfassung der pastoralen Dimension. »Jeder Gegensatz zwischen Lehre und Pastoral ist fehl am Platz: die Pastoral ist eine innere Dimension der lehrhaften Natur des Magisteriums« (108). Die Pastoralkonstitution stellt ein Novum im Leben der Kirche dar, das immer noch der Entdeckung harrt. Jean Vanier, der Gründer der geistlichen Bewegung »Arche«, in deren Gemeinschaften geistig behinderte Menschen betreut werden, legt ein Zeugnis ab von der Berufung des Christen zur Heiligkeit. Die Studien des ersten Teils zeichnen so ein imposantes Bild von der Architektur des Konzils mit den Grundpfeilern der vier Konstitutionen.

Der zweite, weit umfangreichere Teil (121–741) folgt den Spuren auf dem Weg zur Verwirklichung des Konzils. 47 Autoren – darunter zwei Frauen – haben sich auf die Spurensuche begeben und ihre Ergebnisse mitgeteilt. In neun Sektionen werden die Beiträge unter den folgenden Titeln gruppiert: Die Weitergabe des Glaubens – Die Liturgie: Erneuerung und Kontinuität – Die missio ad gentes – Theologie und Spiritualität – Ausbildung und Le-

ben der Priester – Inkulturation: Probleme und Perspektiven – Die Religionsfreiheit – Friede und Gerechtigkeit – Interreligiöser Dialog. Auf diese Weise werden die übrigen 9 Dekrete und 3 Erklärungen des Konzils herangezogen. Die Länderberichte werfen ein Licht auf den unterschiedlichen Stand der konziliaren Wirkungsgeschichte in den Teilkirchen und auf deren spezifische Probleme. Wie ein Ritornell wiederholt sich der Appell zur Neuevangelisierung Europas angesichts der »lautlosen Apostasie der Massen« (174). In den Länderberichten wird öfters auf die kontinentalen Sondersynoden hingewiesen, die zur Vorbereitung des Heiligen Jahres zusammengekommen sind: 1. Europasynode 1991, Afrikasynode 1994, Amerikasynode 1997, Asiensynode 1998, Ozeaniensynode 1998, 2. Europasynode 1999. Einzelne Beiträge analysieren die Lage der Kirche in folgenden Ländern oder Kontinenten: Frankreich, Spanien, Osteuropa, Asien, Indien, Afrika, Lateinamerika, Peru, Nordamerika und USA.

Die konzisen Ausführungen (125–130) von Avery Dulles können als gelungenes Beispiel für die schwierige Gattung eines Länderberichts betrachtet werden. Der Herausgeber Rino Fisichella, der inzwischen zum Rector magnificus der Lateranuniversität ernannt worden ist, faßt am Leitfaden eines Zitats aus der Ansprache von Papst Johannes XXIII. zum Abschluß der ersten Sitzungsperiode die Kernpunkte des Kongresses zusammen (729–736). Die Ansprache, die Papst Johannes Paul II. an die Teilnehmer gerichtet hat, krönt den Band. Auch die Ansprache des Papstes fokussiert die vier Konzilstkonstitutionen und fordert deren einheitliche und organische Lesart.

Die neue »Summe« über die Rezeption und Aktualität des 2. Vaticanums lädt zu einem Vergleich mit einem zwar älteren, aber ähnlich ausgerichteten Werk ein. Ich meine das von René Latourelle in 2 Bänden herausgegebene Opus: *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo* (1962–1987), Assisi: Cittadella Editrice 1987. In einer konzentrierten Großaktion rekrutierte der damalige Fundamentaltheologe der Gregoriana aus der Professorenschaft der drei universitären Einrichtungen der Jesuiten in Rom (Gregoriana, Biblium und Orientale) 68 Professoren, die aus der Sicht ihrer Disziplin und Spezialisierung eine Bilanz 25 Jahre nach der Eröffnung des Konzils zogen. In zehn Abteilungen werden die Studien gesammelt: Historischer Kontext und Methodenprobleme – Das Wort Gottes – Die Kirche, Sakrament des Heils – Liturgie und Sakamente – Kirche und Kirchen – Sicht des Menschen – Gottgeweihtes Leben – Religion und Religionen – Probleme der

theologischen Ausbildung – Neue Perspektiven. Der Rezensent muß sich hier mit dem Hinweis begnügen, daß ein vergleichendes Studium der beiden Werke ein lohnendes Thema für eine größere Arbeit wäre. Denn in beiden Werken lassen sich im Brennspiegel der Aneignung des Konzils die Etappen zumindest seiner akademischen Rezeption erfassen. Zugleich wird deutlich, wie sich in nur etwa 13 Jahren (1987–2000) die Phalanx der Theologen verändert hat, nicht nur mit neuen Gesichtern, sondern auch mit neuen Stimmen, Problemstellungen und Lösungsversuchen.

Dem Heiligen Vater ist zuzustimmen, wenn er in seiner Ansprache sagt: »Das kleine Samenkorn, das Johannes XXIII. ›mit zitterndem Herzen und Hand‹ (*Humanae salutis* 25. 12. 1961) in der Basilika St. Paul vor den Mauern am 25. Januar 1959 ausgestreut hat, indem er seine Absicht verkündete, das 21. ökumenische Konzil der Kirchengeschichte einzuberufen, ist zu einem Baum herangewachsen, der seine majestätischen und mächtigen Zweige im Weinberg des Herrn ausbreitet. In diesen 35 Jahren hat er bereits viele Früchte gebracht und in den kommenden Jahren wird er noch viele bringen. Vor unseren Augen öffnet sich eine neue Periode; es ist die Zeit der Vertiefung der Unterweisungen des Konzils, die Zeit der Ernte dessen, was die Konzilsväter gesät und die Generation dieser Jahre gepflegt und erwartet haben« (741).

NB. Die Übersetzung der Zitate aus dem Italienischen stammt vom Rezensenten.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Groothuis, Rainer Maria: Im Dienste einer überstaatlichen Macht. Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur, Münster: Regensberg 2002, 620 S., ISBN 3-7923-0754-5, Euro 38,00.

Der Untertitel gibt wieder, was eigentlich Gegenstand der umfangreichen Archivstudie sein soll: nämlich eine Geschichte der deutschen Dominikaner im Dritten Reich von 1933–1945. Als Formalobjekt sollten die vielfältigen und abgestuften Konflikte mit der »antichristlichen« Diktatur dienen. Der Verfasser geht von der statistisch erweisbaren These aus, dass der katholische Klerus von allen Berufsgruppen im damaligen Deutschland die meisten Opfer der Verfolgung zu beklagen hatte, also nicht z. B. die kommunistisch unterwanderten Eisenbahner, wie das in Österreich gelegentlich verlautet wird.

Der Verfasser versucht erstmalig einen einflussreichen Orden als paradigmatisches Objekt des nationalsozialistischen Kirchenkampfes umfassend,

zuerst auch etwas langatmig darzustellen (47–231: zur norddeutschen Provinz »Teutonia«). In diesem peniblen Einleitungsteil gelingt es wegen seiner Stofffülle nicht immer, den Themenbezug zum eigentlichen Vorhaben herzustellen. Ordensgeschichtlich ist diese Fülle jedoch zu rechtfertigen, weil ja Dominikaner als zuerst angesprochene Leser auf möglichst detaillierte Information über ihre jüngere Vergangenheit bestehen werden.

Auch der Außenstehende kann viele Einzelheiten lehrreich finden: etwa die »Stiftungstätigkeit« der westfälischen und sonstigen katholischen Adelsgeschlechter (der Grafen Spee, Stolberg-Stolberg u. a.), Zeugen einer tausendjährigen noblen Gefangenheit; oder die Bedeutung des hl. Thomas für die »Philosophie« der glücklosen Zentrumspar- tei und die C-Parteien nach 1945; die Spannung zwischen Wien und Köln innerhalb des Ordens. Das Buch kann auch als Nachschlagwerk für Leser dienen, die z. B. Bescheid wissen wollen, wer der für die österreichische Kirche so wichtige P. Marian Vetter war. All das ist zwar lexikographisch von Belang, aber trotzdem erst Vorstudie für das eigentliche Thema.

Zunächst enthält die Arbeit eine Fülle von Details des nationalsozialistischen Kirchenkampfes, die zwar »material« unbekannt waren, aber nur in Nuancen – wenn auch nicht unerheblich – den grundsätzlichen Wissensstand bereichern:

So ist die erste Phase des Kirchenkampfes über die teilweise alten, teilweise neu fabrizierten Devisengesetze (1935) »material« bekannt (S. 282–319). Der undurchschaubare Dschungel der Gesetze war Teil einer Strategie. Aber der Leser wird kaum irgendwo die infernalische Scheinheiligkeit dieses pseudojuridischen Instrumentars in vergleichbarer Intensität nachlesen können. Die Machthaber suchten mit diesem u. a. den »Internationalismus« der apostolischen Orden zu treffen. Die »Teutonia« hatte etwa ihre Chinamission finanziell zu unterstützen. Außerdem hatten die Dominikaner Auslandsschulden, erfreuten sich aber auch großzügiger Spender vor allem in den USA. Es war faktisch unmöglich, alle Vorschriften zu kennen und einzuhalten. Trotz aller Vorsicht und des Bemühens um Korrektheit wurde vier hochrangigen Dominikanern der Prozess gemacht, wobei zwei tragische Opfer der brutalen Untersuchungs- haft wurden. Dass auch nach den Unrechtsgesetzen »unschuldige« Ordensleute durch Verweigerung entsprechender Medikamente z. B. bei Stoffwechselkrankungen die Untersuchungshaft nicht überlebten, ist auch anderwärts belegt (z. B. im Fall des österreichischen Abtes Dr. Bernhard Burgstaller, 1941 verhungert in Anrath bei Krefeld). Aber der

Verfasser schildert seine »Fälle« so eindringlich, dass der Leser auf diese Kenntnisse nicht verzichten möchte: etwa die der subtilen Methoden der Gehirnwäsche, die in einem Fall zum Suizid führten.

Die Sittlichkeitsprozesse sollten das Ansehen des Klerus beim Volk unterminieren. Sie wurden als Kampagne sofort eingestellt, als die Machthaber merkten, dass die Verfolgungssituation eine Solidarisierung der Bevölkerung mit den Geistlichen zu bewirken in der Lage war (S. 315–349). Ein einziger gravierender Fall, der in Dachau und nach der Befreiung mit einem ungeklärten Tod endigte, zeigt, wie haltlos die Verallgemeinerung der Anklagen war. Er zeigt auch, wie Sünder zu bewussten Büßern wurden, die etwa zu heroischem Einsatz für ihre kranken Leidensgenossen bereit waren.

Der Umstand, dass später aktive Vertreter des Widerstandes ursprünglich enttäuschte Nazisym- pathisanten waren, ist in groben Linien allgemein bekannt. P. Arkenau bekehrte sich zu einem »Ge- rechten unter den Völkern«, als er 1941/1942 Zeuge eines Judentransports in Magdeburg wurde, so dass sich seine ursprüngliche Verblendung gegenüber den Nationalsozialisten in tatkräftigen und todesmutigen Zorn verwandelte (434–431).

Das narrative Talent des Verfassers steigerte sich im letzten Hauptteil (»Analyse der Konflikte der deutschen Dominikaner mit dem nationalsozialistischen Regime«, S. 233–465). So entstand eine packende Darstellung, der eindeutig wissenschaftliche Originalität bescheinigt werden kann. Denn Fleisch und Blut dieser Verfolgungsgeschichte sind überzeugend. Folgende gehaltliche Kategorien werden durch ziemlich substantielle biographische Skizzen belegt: 1. Konflikte im Rahmen des Got- tesdienstes. 2. Konflikte durch Schule und Lehre. 3. Konflikte wegen Jugendarbeit. 4. Konflikte wegen »politischer Unzuverlässigkeit«. 5. Angebliche De- visenvergehen. 6. Sittlichkeitsprozesse. 7. »Staats- feindliches« Verhalten. 8. Hilfe für Juden. 9. Sorge für Fremdarbeiter und Gefangene. 10. Konflikte mit der Wehrmacht.

Für die zum letzten Punkt gebrachten Belege über das Unwesen nationalsozialistischer Offiziere in der Wehrmacht (433 ff.) bin ich dankbar, weil mir Ähnliches nur aus Schilderungen des internen Terrors unter deutschen Kriegsgefangenen (aus Lagern in Cherbourg, Nordafrika und den USA) bekannt war.

Der junge Verfasser wünscht sich, dass andere Orden in Deutschland eine ähnliche Forschungsarbeit wie er vorlegen. Dieser Wunsch wäre zu unterstützen. Ich könnte mir aber vorstellen, dass eine Straffung, Aufteilung und Entflechtung des Materi-

als dem wichtigen Anliegen der diesbezüglich notwendigen »Aufklärung« besser dienlich wäre. Das vorliegende Werk mit seinen 600 Seiten könnte leicht dreigeteilt werden: 1. Geschichte der Dominikaner von 1900 bis 1945. 2. Strategien der Nationalsozialisten Kirchenverfolgung und wie die Dominikaner damit fertig wurden. 3. Prosopie eines Dominikaner-Martyrologiums. – Man überfordere den Leser nicht! Das Anliegen ist zu wichtig.

Gerhard B. Winkler, Wilhering

Kirchenrecht

Ohly, Christoph: Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnis und der Aussagen des II. Vatikanum (= Münchner Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 57. Band), St. Ottilien 1999, ISBN 3-8306-7024-9, Euro 34,80.

Erstmals hat das Zweite Vatikanische Konzil mit dem »übernatürlichen Glaubensinn des ganzen Volkes« einen für die Kirche und ihr Wesen relevanten Begriff und seine damit verbundene Realität aufgenommen und in seine Ekklesiologie eingebunden. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« heißt es: »... Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2,20 und 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubensinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie »von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien« ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert« (VatII LG Art. 12). Diese Aussage des Konzils hat weithin zu Mißverständnissen und Mißdeutungen innerhalb der Kirche geführt (vgl. »Kirchenvolksbegehren« in Österreich und Deutschland, Dialog für Österreich, Initiativen zu Diakonat und Weihe der Frau).

Von daher ist es zu begrüßen, daß Vf. in der vorliegenden Untersuchung, die im Sommersemester 1999 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie angenommen wurde, dieses Thema aufgreift und eine dogmatisch-verfassungsrechtlich verantwortliche Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche und eine damit verbundene begriffliche Erfassung anzielt, die individualisierende und unbegründet ausweitende Tendenzen nicht zuläßt (vgl. Einleitung S. 7).

Die Untersuchung gliedert sich transparent in fünf Kapitel. In den sehr umfangreichen historischen Kapiteln 1 bis 3 untersucht Vf. die wesentli-

chen dogmatischen und kanonistischen Eckdaten hinsichtlich des übernatürlichen Glaubenssinnes und zeichnet diese kritisch nach. Näherhin sieht er im ersten Kapitel »Ein Streiflicht: Der ›Sensus fidei‹ im Spiegel von Heiliger Schrift, Kirchenväterlehre und scholastischer Theologie« (S. 11–32) skizzenhaft das entsprechende Material, das von einer unterschiedlich intensiven Erkenntnis und Sichtweise des übernatürlichen Glaubenssinnes geprägt ist. Im zweiten Kapitel »Die Phase wachsender Bewußtwerdung: Der ›Sensus fidei‹ in der dogmatischen Theologie und in der Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts« (S. 33–121), das den Schwerpunkt bildet, kann Vf. das 19. Jahrhundert als Blütephase der dogmatischen Beschäftigung mit dem Glaubensinn aufweisen, vor allem durch die Wiederentdeckung biblisch-patristischer, aber auch scholastischer Grundgedanken. Zugleich hat die kanonistische Wissenschaft mit der ekklesiologisch-verfassungsrechtlichen Einordnung des Glaubenssinnes einen zwar zaghaften, jedoch wesentlichen Beitrag geleistet. Kanonisten wie Ferdinand Walter und George Phillips sowie die Römische Schule kommen in den Blick; ebenso das Erste Vatikanische Konzil und der Codex Iuris Canonici von 1917. Schließlich zeichnet Vf. im dritten Kapitel »Der Durchstoß zur lehramtlichen Rezeption: Der ›Sensus fidei‹ im 20. Jahrhundert zwischen dogmatischer Klärung und kanonistischer Korrektur« (S. 123–172) vor allem die Neuaufnahme der Beschäftigung mit dem Glaubensinn im Zusammenhang mit der biblischen und liturgischen Bewegung sowie der Vorbereitung des Dogmas von der Aufnahme Mariens in den Himmel (1854) nach. Dabei kann er, ähnlich wie für das 19. Jahrhundert, das Zusammenwirken von Dogmatik und Kanonistik, nicht zuletzt auch in der Kontroverse zwischen Yves Congar und Klaus Mörsdorf, aufzeigen.

Auf dem Hintergrund der theologiegeschichtlichen Untersuchung wendet sich Vf. im vierten Kapitel »Das II. Vatikanische Konzil: Der Weg zur Aussage über den Glaubensinn aller Gläubigen in Lumen Gentium 12« (S. 173–272) detailliert der Genese der lehramtlichen Aussage über den Glaubensinn im entsprechenden Konzilstext zu und verdeutlicht seine Ausführungen anhand einer Syn-

opse zur Genese (S. 270 ff.). Im fünften Kapitel »Systematische Erwägungen zur ekklesiologisch-verfassungsrechtlichen Einbindung des »sensus fidei fidelium« in das Wesen und die Sendung der Kirche« (S. 273–346) gelingt es ihm, den »sensus fidei fidelium« in die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckte Communio-Struktur der Kirche einzuordnen, näherhin in ihren von Winfried Aymans herausgestellten rechtlichen Dimensionen der communio fidelium, der communio hierarchica und der communio Ecclesiarum. Die Untersuchung endet mit einer verbalen und graphischen Umschreibung des sensus fidei fidelium, die dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgezeichneten ekklesiologisch-rechtlichen Rahmen entspringt und dort eingegliedert ihren legitimen Ort besitzt (S. 350 f.). Ein Personenregister (S. 353–357), ein Quellenregister (S. 358–362), ein Abkürzungsverzeichnis und ein ausführliches Literaturverzeichnis runden die gründliche und Klärung vermittelnde Arbeit ab.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Ohly, Christoph: Kooperative Seelsorge. Eine kanonistische Studie zu den Veränderungen teilkirchlicher Seelsorgestrukturen in den Diözesen der Kölner Kirchenprovinz (= Dissertationen. Kanonistische Reihe, Bd. 17), St. Ottilien 2002, 266 S.; ISBN 3-8306-7106-7, Euro 20,00.

Sowohl das theologische Paradigma der Kirche als Communio als auch der zunehmende Mangel an Priestern in vielen Teilen der Weltkirche haben dazu geführt, daß der kirchliche Gesetzgeber im Codex Iuris Canonici von 1983 neben der gewohnten Anvertrauung einer Pfarrei an einen Pfarrer verschiedene Möglichkeiten zur Sicherstellung der Pfarrseelsorge eröffnet, wie die Übertragung weiterer Pfarreien an einen Pfarrer (c. 526 § 1 CIC/1983), die Übertragung der Seelsorge in solidum an mehrere Priester (c. 517 § 1 CIC/1983), die Mitwirkung und Mithilfe von Priestern, Diakonen und Laien am priesterlichen Hirtendienst (c. 519 CIC/1983), die Beteiligung von nicht-priesterlichen Personen an der Ausübung der Hirtensorge (c. 517 § 2 CIC/1983) bis hin zur Aufwertung nicht-pfarrlicher Gemeinschaften (vgl. c. 516 § 2 CIC/1983). Die rechtlich eröffneten Möglichkeiten haben in den vergangenen Jahren zu einer Vielzahl von Strukturmodellen einer kooperativen Pastoral in den einzelnen Diözesen geführt.

Die vorliegende Arbeit, die im Wintersemester 2000/2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität Mün-

chen als kanonistische Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Lizentiaten des kanonischen Rechts angenommen wurde, wendet sich dieser kooperativen Seelsorge unter kirchenrechtlichem Aspekt zu, näherhin den vollzogenen Entwicklungen und deren vorläufigen Ergebnissen in den sechs Diözesen der Kölner Kirchenprovinz. Die Arbeit gliedert sich in zwei große Teile. Innerhalb des ersten Teiles »Kodikarische Möglichkeiten zur Umwandlung pfarrlicher Seelsorgestrukturen« wendet sich Vf. im ersten Kapitel zunächst den theologisch-kanonistischen Grunddaten zur Pfarrei zu (S. 6–26), um dann im zweiten Kapitel die kodikarischen Neuansätze zur Pfarrseelsorge und ihre Bewertung in der kanonistischen Literatur aufzuzeigen und zu beleuchten (S. 27–73). Dabei kommen die vom CIC/1983 eröffneten Möglichkeiten, nämlich der Pfarrverbund, die Zusammenlegung von Pfarreien, ein Pfarrer für mehrere benachbarte Pfarreien, die solidarische Priestergemeinschaft und schließlich die Beteiligung von Nichtpriestern an der cura pastoralis nach c. 517 § 2 CIC/1983, in den Blick. Der erste Teil der Arbeit mündet aus in wesentliche Postulate und Empfehlungen für die partikularrechtliche Anwendung der Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches. Vf. warnt dabei vor pragmatischer Kurzsichtigkeit. Er verweist auf die Klärung der Spezifika und Aufgaben der unterschiedlichen kirchlichen Dienste sowie auf das Erfordernis eines grundlegenden Bewußtseins für die pfarrliche Verantwortung hinsichtlich einer Berufungspastoral. Zugleich gibt er ekklesiologisch-kanonistische Empfehlungen zur Aufrechterhaltung und Förderung der Pfarrseelsorge unter Betonung des notwendigen Zusammenspielens von Pfarrei und nicht-pfarrlichen Gemeinschaften.

Die teilkirchenrechtlichen Regelungen in den (Erz-)Diözesen der Kölner Kirchenprovinz stehen im Mittelpunkt des umfangreichen zweiten Teiles »Die partikularrechtliche Umsetzung der kodikarischen Neuansätze in den Diözesen der Kölner Kirchenprovinz«. Aufgrund der sowohl zeitlich als auch inhaltlich prägenden Funktion der Erzdiözese Köln und der Diözese Limburg werden die genannten Diözesen in eigenen Kapiteln (3. Kapitel: Erzdiözese Köln: Kooperation in den Seelsorgebereichen, S. 77–106; 4. Kapitel: Diözese Limburg: Zusammenarbeit im pastoralen Raum, S. 107–135), die übrigen vier Diözesen, nämlich Aachen, Essen, Münster und Trier, in einem Kapitel (5. Kapitel: Die Strukturmodelle zur Pfarrseelsorge in den übrigen Diözesen, S. 136–197) behandelt. Zu Recht ist dabei die Darstellung für alle sechs Teilkirchen zunächst wesentlich von der Formulierung und der

Kommentierung der jeweiligen durchaus unterschiedlichen Entwicklungen innerhalb der vergangenen Jahre geprägt. Schließlich werden im 6. Kapitel die in der Metropolitandiözese Köln sowie in den einzelnen Suffraganbistümern eingeschlagenen Entwicklungen in der Seelsorgestruktur auf synoptischer Grundlage zusammengefaßt. Neben statistischen Angaben zu jeder einzelnen (Erz-)Diözese werden Name und Quantität der neuen Seelsorgeeinheiten sowie die damit verbundenen Strukturmodelle in bezug auf die Formen priesterlicher Leitung gegenübergestellt (S. 198–213). Auf Zukunft hin erscheint Vf. als einzige verantwortliche Lösung im Umgang mit der Notsituation des Priestermangels, daß »klare, eindeutige und vereinfachte Strukturen um des Wesens der Kirche und des priesterlichen Hirtenamtes willen anzustreben sind, in denen der ekklesiologischen Grundkonzeption der ›Haupt-Leib-Einheit‹ entsprochen wird. Dabei wird ein Priester als Pfarrer unter Mitwirkung und Mithilfe von Priestern, Diakonen und Laien einer certa communitas christifidelium im Sinne seiner wesentlichen Aufgabe der *repraesentatio Christi capititis* zugeordnet« (S. 213). Ein Anhang mit den Leitlinien der Erzdiözese Köln zur Erstellung einer Pfarrerordnung, ferner mit Briefen von Erzbischof Joachim Kardinal Meisner zur Kooperativen Pastoral der Ortsseelsorge sowie entsprechenden Briefen von Bischof Dr. Reinhard Lettmann, ein Personen- und Quellenregister sowie ein Abkürzungs- und ein ausführliches Literaturverzeichnis ergänzen die gründliche Untersuchung. Ihr kommt insofern besondere Bedeutung zu, als hier nicht nur theoretische Überlegungen zur kooperativen Seelsorge angestellt werden, sondern die konkrete Entwicklung in einer größeren Einheit beleuchtet und kritisch reflektiert wird und Anregungen für künftige Überlegungen gegeben werden.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Burghardt, Dominik: Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des sensus fidei im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze, Paderborn: Bonifatius 2002, 372 S., kartoniert, ISBN 3-89710-161-0, Euro 39,90.

Nachdrücklich hat das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur die Forderung erhoben, bei der Behandlung des kanonischen Rechts den Blick auf das Mysterium der Kirche im Sinne der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« zu richten (vgl. VatII OT 16,4), sondern zugleich auch den Glaubenssinn aller Gläubigen herausgestellt. Anliegen der hier anzuseigenden kir-

chenrechtlichen Untersuchung zum Verständnis des Glaubenssinnes ist es vor allem, die tiefere Bedeutung des übernatürlichen Glaubenssinnes (*sensus fidei supernaturalis*) des Gottesvolkes für die Verfassungsstruktur der Kirche und die Interpretation kirchlicher Gesetze aufzuzeigen und sie damit auch für das Kirchenrecht fruchtbare zu machen.

Die anzuseigende Arbeit gliedert sich in zwei große Teile. Im ersten Teil »Der sensus fidei und seine Bedeutung für die Verfassung der Kirche« analysiert Vf. zunächst im ersten Kapitel (S. 20–82) die einschlägigen Konzilstexte (VatII LG 12,1; 35; GS 52,3; PO 9,2), ferner weitere Äußerungen des kirchlichen Lehramts zum sensus fidei (Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »Mysterium Ecclesiae« von 1973; Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen von 1990; Katechismus der katholischen Kirche) sowie exemplarische Konzepte einer theologischen Erörterung des Glaubenssinnes (Max Seckler, Magnus Löhrer, Herbert Vorgrimler; Wolfgang Beinert, Leo Scheffczyk, Dieter Hattrup) und kommt dabei zu einer »arbeitshypothetischen« Definition des sensus fidei bzw. des sich aus ihm ergebenden consensus fidelium. Im zweiten Kapitel (S. 83–100) wendet sich Vf. der zeitgenössischen Kanonistik (Eugenio Corecco; Rinaldo Bertolino, Richard Potz, Ilona Riedel-Spangenberger) zu, die das Thema Glaubenssinn bisher nur sporadisch, jedoch keineswegs systematisch aufgegriffen hat. Dabei zeigt er insbesondere auf, inwiefern und in welchen Bereichen die Kanonistik vom sensus fidei Kenntnis genommen hat. Es schließen sich eine systematische Erörterung der Bedeutung des Glaubenssinnes im kirchlichen Verfassungsrecht auf dem Hintergrund der dogmatischen Grundlagen und den Anregungen der zeitgenössischen Kanonistik im dritten Kapitel (S. 101–151), dessen Verhältnis zum göttlichen und zum rein kirchlichen Recht im vierten Kapitel (S. 152–171) und dessen Rolle im kodifizierten Kirchenrecht, d. h. dem Codex Iuris Canonici von 1983 und dem Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium von 1990, im fünften Kapitel (S. 172–204) an. Es gelingt Vf. aufzuzeigen, daß der übernatürliche Glaubenssinn des Gottesvolkes ein »institutionelles Strukturelement göttlichen Rechtes in der Kirche Christi (ist), dem in seinen authentischen Äußerungen ein ›Recht auf Beachtung‹ zukommt« (S. 207).

Die gewonnenen Ergebnisse werden im zweiten Teil »Die Bedeutung des sensus fidei für die Interpretation des kanonischen Gesetzes in der nachkonziliaren Kanonistik« auf einen speziellen Bereich des kanonischen Rechts, nämlich die Inter-

pretation kirchlicher Gesetze, angewendet. Dazu beleuchtet Vf. das Wesen der kanonistischen Gesetzesinterpretation (S. 210–263) sowie die Beziehungen zwischen Interpretation kirchlicher Gesetze und dem *sensus fidei* (S. 264–299) bzw. dem *consensus fidelium* (S. 300–335). Vf. kann aufzeigen, daß neben dem Gewohnheitsrecht, von dem der CIC/1983 ausdrücklich spricht, auch die Gesetzesrezeption, die im CIC/1983 expressis verbis nicht aufscheint, die jedoch auf eine lange kanonistische Tradition zurückblicken kann, »typischer Ausdruck des interpretativen Wirkens des Glaubenssinnes im kirchlichen Rechtsleben ist« (S. 334). Eine Zusammenfassung der Ergebnisse und ein Ausblick (S. 336–344), ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Abkürzungsverzeichnis runden die Arbeit ab. Vf. ist es gelungen, ein Verständnis des Glaubenssinnes zu entwickeln, das den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht und sich zugleich in das Rechtsgefüge der katholischen Kirche integriert. In der Frage der Bestellung kirchlicher Amtsträger, der Neugestaltung des kirchlichen Rätewesens, der Formung eines liturgischen Rechts usw. sieht er weitere Bereiche des theologischen und kanonistischen Forschens über die Relevanz und die Fruchtbarmachung des Glaubenssinnes für das kirchliche Leben. Das gut zu lesende Buch empfiehlt sich nicht nur KirchenrechtlerInnen, sondern allen, die an Fragen zu Wesen und Struktur der Kirche interessiert sind. Es regt zum Weiterdenken an.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Evangelische Kirchenverfassungen in Deutschland. Textsammlung mit einer Einführung. Hrg. von Dieter Kraus, Berlin: Duncker & Humblot 2001, 1031 S., geb., ISBN 3-428-09893-5, Euro 74,00.

Die Verfassungsstruktur der evangelischen Kirche unterscheidet sich grundlegend von derjenigen der katholischen Kirche. Die Kirchengemeinden als Basis der Organisationsstruktur sind einer der 24 territorial- und bekenntnisbestimmten Landeskirchen der Bundesrepublik Deutschland zugeordnet. Diese wiederum haben sich föderativ in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zusammengeschlossen, wobei innerhalb der EKD noch weitere zwischenkirchliche Zusammenschlüsse bestehen. In den einzelnen Kirchenverfassungen wird die gegenwärtige Rechtsgestalt der jeweiligen Kirche konstituiert und reflektiert. Entsprechendes gilt für die Ordnungen der EKD bzw. der gliedkirchlichen Zusammenschlüsse.

Die hier anzuseigende Textsammlung »Evange-

lische Kirchenverfassungen in Deutschland« enthält die wichtigsten Dokumente zum deutschen evangelischen Kirchenverfassungsrecht übersichtlich in einem Band. Es sind dies die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die Verfassungen gliedkirchlicher Zusammenschlüsse sowie als umfangreichster Teil die Verfassungen aller 24 Gliedkirchen der EKD.

In einer kurzen Einführung (S. 13–19) setzt sich Vf. mit dem Begriff »Kirchenverfassung« auseinander, deren Anliegen nicht in alle Einzelheiten gehende Regelungen sind, die sich vielmehr darauf beschränkt, »die Grundstrukturen für die kirchliche Rechtsordnung und Leitlinien für deren weitere Gestaltung aufzustellen« (S. 13).

Die Textsammlung ist übersichtlich und transparent gegliedert. Der erste Teil (S. 23–34) enthält die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 13. Juli 1948, zuletzt geändert am 24. Februar 1991. Der zweite Teil (S. 37–79) umfaßt die Grundstatute gliedkirchlicher Zusammenschlüsse bzw. institutionalisierter Formen gliedkirchlicher Zusammenarbeit. Es sind dies die Ordnung der Evangelischen Kirche der Union (EKU) vom 20. Februar 1951, zuletzt geändert am 6. Juni 1998, die Verfassung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) vom 8. Juli 1948, zuletzt geändert am 17. Oktober 1995, die Ordnung des Reformierten Bundes vom 13. Oktober 1972, der Vertrag über die Bildung einer Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen vom 7./16./30. Dezember 1970, 7./11. Januar 1971, zuletzt geändert durch Vertrag vom 9./11./16. Januar 1990 sowie die Geschäftsordnung für die Arnoldshainer Konferenz vom 17. Dezember 1969 in der Neufassung vom 10. April 1997 einschließlich der Verfahrensregelung zu ihrer Durchführung vom 6. Mai 1999. Im dritten und zugleich umfangreichsten Teil sind die Verfassungen der 24 Gliedkirchen der EKD in der traditionellen alphabetischen Reihenfolge abgedruckt. Erfreulicherweise wurden zwei umfangreiche Anhänge mit ergänzenden Dokumenten dem Band beigegeben (S. 919–1031). Im ersten Anhang finden sich Dokumente, auf die die Kirchenverfassungen oftmals Bezug nehmen, so die Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934 (Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche) und die Leuenberger Konkordie (Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa) vom 16. März 1973. Der zweite Anhang enthält historische Verfassungstexte und somit Dokumente, die für die Entwicklung des evangelischen Kirchenverfassungsrechts im 20. Jahrhundert von besonderer Bedeutung sind. Es

sind dies die Verfassungsurkunde für die Evangelische Kirche der altpreußischen Union vom 29. September 1922, die Verfassung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes vom 25. Mai 1922, die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933, die Ordnung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 10. Juni 1969 sowie die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 7. November 1974, die letztendlich nur ein Entwurf geblieben ist. Die Texte sind jeweils in der Originalfassung, d. h. in der in den je-

weiligen Kirchlichen Amtsblättern abgedruckten Fassung, jedoch begrüßenswerterweise mit vereinheitlichtem Layout abgedruckt. Mit dem vorliegenden Band ist dem bisherigen Fehlen einer verlässlichen Textsammlung abgeholfen. Eventuell sich ergebende Änderungen bzw. Erneuerung der abgedruckten Texte sollen im Internet dokumentiert werden. Die vom Verlag vorbildlich ausgestattete Sammlung bedarf keiner ausdrücklichen Empfehlung. Sie wird weit über den evangelischen Bereich hinaus auf Beachtung stoßen.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Pastoraltheologie

Pemsel-Maier, Sabine (Hrsg.): Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis, Stuttgart: Schwabenverlag 2001, 186 S., ISBN 3-7966-1036-6, Euro 15,50.

Die Mitarbeit von Frauen in der Seelsorge gehört mittlerweile zum festen Erscheinungsbild in vielen Ortskirchen, zumal im deutschen Sprachraum, der bei der Einführung der »Seelsorgehelferinnen« eine Vorreiterfunktion ausgeübt hat. Eine geschichtliche und theologische Bestandsaufnahme des fraulichen Mitwirkens in der Seelsorge ist zweifellos ein wichtiges Thema, dem sich die von Sabine Pemsel-Maier herausgegebene Publikation stellt. Die Autorinnen möchten zeigen, »daß die Vorstellung und die Rede von den ›Seelsorgerinnen‹ biblisch, geschichtlich, theologisch und von der Praxis her legitim und begründet ist« (Klappentext; vgl. Vorwort, 7–10, und passim).

In dem einleitenden Beitrag bietet die Herausgeberin einige Hinweise zu dem »vieldeutigen Begriff« der »Seelsorge« (11–20). Seelsorge sei »Heilssorge«, wobei »Heil-Sein« als »Inbegriff von erfülltem Menschsein« erscheint (11). Der Begriff »Seelsorge« sei (eigentlich) »ein Indikator für einen verhängnisvollen Dualismus« (13), wonach die Seele »als das eigentliche Identitätsprinzip« »galt« (!) im Gegensatz zur »Bibel«, welche »die Menschen immer nur als Ganzheit in den Blick nimmt«. »Insofern ist Seelsorge ›Menschensorge‹ im umfassenden Sinn« (14; ebenso der biblische Beitrag von Steichele: 22). In diesem Sinne sind alle Gläubigen zur Seelsorge berufen, die »alle Bemühungen« umfasse, »die darauf abzielen, Menschen in ihrem Glauben zu begleiten und so zu Gott zu führen« (17). Seelsorge sei »Begleitung« und nicht auf »Hirtenzorg« zurückzuführen, dem die (unzureichende) Vorstellung anhaftet »vom Hirten,

der führt, und der Herde, die geführt wird und ihm hinterherläuft« (15). Als Grundlage für das »in diesem Buch zugrunde gelegte Seelsorgeverständnis« (16) weist die Autorin hin auf ein pastoraltheologisches Werk mit dem Untertitel »Wir alle sind Seelsorger/innen« (19, Anm. 4).

Der einleitende Artikel von Pemsel-Maier gibt Anlaß zu kritischen Rückfragen. Zu begrüßen ist zweifellos die Aufmerksamkeit für den Begriff »Seelsorge«, nicht aber dessen inhaltliche Aushöhlung. Wie die Diskussion der letzten Jahrzehnte in der Eschatologie gezeigt haben dürfte, hat der Begriff der »Seele« in der systematischen Theologie eine energische »Rehabilitierung« erfahren, die auch in den Texten des Lehramtes greifbar ist (vgl. etwa den Index im »Katechismus der Katholischen Kirche«; A. Ziegenaus, Eschatologie, 1996, § 8). Der Begriff der »Seele« hat eine spezifisch christliche Färbung, die das philosophische Erbe von der Offenbarung her umgeprägt hat. Diese Entwicklung zeigt sich bereits innerhalb der Heiligen Schrift, in der sich durchaus die den Tod überlebende Geistigkeit des Menschen zeigt bis hin zur Verwendung des (als Unterschied zum Leib gedachten) Seelenbegriffes (insbesondere in Mt 10,28). Die Seele als »Identitätsprinzip«, oder genauer: als einziges Formprinzip des Leibes, gehört zum dogmatischen Grundbestand des katholischen Glaubens (vgl. DH 902). Die Dualität von Leib und Seele bedeutet keinen »Dualismus«, wohl aber einen Akzent in der Wertigkeit: »Die Seele der Liebe ist die Liebe zur Seele.« In diesem Sinne läßt sich die dem ewigen Ziel des Menschen zugeordnete Sorge nicht einfachhin profillos als »Menschensorge« beschreiben. Glattgebügelt wird dabei auch der Unterschied zwischen dem übernatürlichen Heil und der natürlich-menschlichen Dimension. Unverständlich scheint obendrein die Karikierung des biblischen Hirtenbegriffes: Seelsorge im Auftrag

Christi des Guten Hirten ist nicht nur Begleitung, sondern auch vollmächtige Wegweisung (dies gilt bereits durchaus für Pastoralassistentinnen und Gemeindereferentinnen mit der *missio canonical!*).

Problematisch erscheint besonders die Universalisierung des Begriffes »Seelsorger« bzw. »Seelsorgerinnen«. Der Begriff »Seelsorge« kann in einem sehr weiten Sinn jedwede Tätigkeit für das eigene Heil und das Heil anderer bedeuten. Deshalb alle Christen als »Seelsorger« oder »Seelsorgerinnen« zu bezeichnen, erscheint freilich ebenso unpassend, wie beispielsweise alle Personen, die eine auf Belehrung abzielende Information mitteilen, als »Lehrer« zu kennzeichnen. Sinnvollerweise kann dagegen gefragt werden, ob Gemeindereferentinnen oder Pastoralassistentinnen als »Seelsorgerinnen« angesprochen werden sollten oder nicht.

Dafür würde sprechen, dass die genannten Berufsgruppen in der Tat hauptsächlich in der Seelsorge tätig sind. Zur Vorsicht mahnt dagegen der rechtlich verankerte kirchliche Sprachgebrauch, der skizziert wird von der Mainzer Kirchenrechtlerin Ilona Riedel-Spangenberger: »Gesandt und beauftragt. Kirchenrechtliche Möglichkeiten der Seelsorge von Frauen« (106–117). Der CIC von 1983 spricht von Seelsorge (*cura animarum*) und Hirtenpflege (*cura pastoralis*). »Wenn sie [die Christgläubigen] einzelne Aufgaben der Verkündigung, der Heiligung und der Leitung wahrnehmen, üben sie Seelsorge (*cura animarum*) aus«, d.h. eine Tätigkeit, die auf das geistliche Ziel der Kirche abzielt, auf das »Heil der Seelen« (*salus animarum*). Die so beschriebene »Seelsorge« ist jedoch zu unterscheiden von der »cura pastoralis«, die als spezifische Verantwortung für die gesamte Seelsorge in einem bestimmten Bereich nur den geistlichen Hirten (*pastores*) zukommt, d.h. primär dem Papst und den Bischöfen und unter ihrer Autorität auch Priestern ... Die »cura pastoralis« ist also mit bestimmten Kirchenämtern verbunden, die nur von Geweihten übernommen werden können. Diese von den einzelnen pastoralen Diensten und Aufgaben der »cura animarum« zu unterscheidende »cura pastoralis« wird im Codex auch »plena cura animarum« genannt» (vgl. cc. 150, 151)« (109f). (Can. 150: »Ein Amt, das in vollem Umfang der Seelsorge dient, zu deren Wahrnehmung die Priesterweihe erforderlich ist, kann jemandem, der die Priesterweihe noch nicht empfangen hat, nicht gültig übertragen werden.«) Laien, d.h. auch Frauen, können an der Ausübung der »Hirtenpflege« beteiligt werden (110f) (werden damit aber noch nicht zu »Hirten«).

Seltsam scheint, daß nicht einmal in dem kirchenrechtlichen Beitrag die vatikanische »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien

am Dienst der Priester« gewürdigt wird (1997; deutsch VAS 129) (die einzige kurze polemische Erwähnung wird flankiert durch den Hinweis einer von Peter Hünermann herausgegebenen Gegen-schrift: Prüller-Jagenteufel, 153f; 163, Anm. 26). Die Instruktion spricht, entsprechend den vorausgehenden kirchlichen Dokumenten, von einer »Mitarbeit« der Laien am pastoralen Dienst (VAS 129, S. 14f) und betont die »Notwendigkeit einer angemessenen Terminologie« (S. 17f). Unzulässig ist es, »daß Laien mit Bezeichnungen versehen werden, wie etwa ›Pastor‹, ›Kaplan‹, ›Koordinator‹, ›Moderator‹ oder anderen Titeln, die zu Verwechslungen ihrer Rolle mit der des Hirten führen könnten, die einzig dem Bischof und dem Priester zukommen« (S. 18). »In diese Aufzählung von Beispielen muß man alle sprachlichen Ausdrücke einbeziehen, die entsprechend dem Sprachgebrauch der verschiedenen Länder analog oder äquivalent sind und eine Leitungs- oder Stellvertretungsrolle bezeichnen« (S. 18, Anm. 58). Gehört auch »Seelsorgerin« zu den unpassenden Terminen? Im Sinne der vatikanischen Instruktion dürfte diese Frage bejaht werden müssen.

Das Vorwort der Herausgeberin zitiert selbst einen typischen Ausdruck des (hier freilich nicht akzeptierten) *sensus fidelium*: auf die Ankündigung, wonach die »zuständige Seelsorgerin« die Beerdigung ihrer Mutter halten werde, reagiert die trauernde Tochter mit Wut und Ablehnung (7).

Dem Anliegen der Verfasserinnen wäre besser gedient, nicht den Begriff der »Seelsorgerin« zum Schibboleth zu machen, sondern entweder die üblichen amtlichen Bezeichnungen zu verwenden (Pastoralassistentin, Gemeindereferentin) oder aber zu einem passenden deutschen Wort zurückzukehren, das zu Unrecht in Mißkredit geraten ist: »Seelsorgeschefin«. Dieser Terminus dürfte durchaus sinnentsprechend den Gehalt des Begriffes »Pastoralassistentin« wiedergeben.

Nach der kritischen Besinnung auf die grundlegenden Begriffe »Seelsorge« und »Seelsorger« seien nun die übrigen Einzelbeiträge vorgestellt. Han-neliene Steichele befaßt sich mit der »Rolle der Frau in der urchristlichen Seelsorge« (21–39). Als Grundmuster der Exegese erscheint dabei der nicht gerade umstrittene feministische Ansatz von Elisabeth Schüssler-Fiorenza (auch unter dem Stichwort »Hermeneutik der Verdächtigung« bekannt) (vgl. 21; 38f; siehe dazu: Zeitschrift für NT 2, 4/1999, 41–51). Die Autorin behauptet u.a., Phöbe (Röm 16,2) sei »die Diakonin der Gemeinde von Kenchreä« gewesen sowie »Vorsteherin«: »Das weist darauf hin, daß Phöbe für die gesamte, auch sozial-karitative Gemeindearbeit in Kenchreä

zuständig und verantwortlich war« (30). Natürlich darf in diesem Zusammenhang auch die »Apostelin Junia« nicht fehlen (34f). Die *mulier-taceat*-Verse hingegen seien keineswegs von Paulus (36f). Frauen seien »gleichrangig mit den Männern in der Verkündigung und bei den gottesdienstlichen Feiern eingesetzt« gewesen und hätten »wohl« (!) »auch ganz selbstverständlich die Gottesdienste geleitet« (31). Daß sich diese Darstellung der Urkirche mit den neutestamentlichen Quellen beßt, muß die Autorin selbst zugeben (vgl. 31). Eine apostolische Nachfolge im geweihten Amt gibt es für Steichele offenbar nicht: statt dessen spricht sie von »Funktionen«, die sich nach und nach herauskristallisiert hätten, »um die anfallenden pastoralen Aufgaben zu meistern« (32). Eine vermeintliche emanzipatorische Gleichheit zwischen Mann und Frau in der Urkirche wird gegen die kirchliche Ordnung (und das Neue Testament) ausgespielt.

Auf die alte Kirchengeschichte bezieht sich der Beitrag von Hildegard König: »Seelsorge von Frauen an Frauen in frühchristlicher Zeit« (40–57). Die Autorin konzentriert sich auf die Syrische Didaskalie, welche die Grenzüberschreitungen des Witwenstandes im Bereich der Lehre und Bußdisziplin zurückweist und die Kompetenzen des Bischofs betont. Positiv herausgehoben wird das, was die syrische Kirchenordnung zurückweist: bei den Witwen »wird ein erstaunlich umfangreiches seelsorgliches Wirken sichtbar, das deutlich mit dem des Bischofs konkurriert« (48). Für die Seelsorgehilfe von Frauen in der Alten Kirche gäbe es wahrlich bessere Beispiele als die in ihre Schranken gewiesenen Witwen in der Didaskalie. Sollten seelsorgliche Mißbräuche als Vorbild der »Seelsorgerinnen« erscheinen, dann bräuchten wir uns über die Reaktion der Bischöfe von heute nicht zu wundern.

Mit der »Seelsorge vom Mittelalter bis zur Gegenwart« beschäftigt sich Gisela Muschiol (58–80). Der Begriff »Seelsorge« sei im Sinne des biblischen Menschenbildes (das dem platonischen »Dualismus« entgegengestellt wird) »eher als ›Lebenssorge‹ zu verstehen« (59). »Lebenssorge« wird im Nachhinein definiert als »Sorge um Leben und Glauben« einzelner Menschen und Gemeinschaften (66). Dadurch ergibt sich für die Autorin »die Gelegenheit, in einem erweiterten Begriff der ›Lebenssorge‹ weibliches Tun zu erfassen, das traditionellerweise nicht unbedingt als Seelsorge verstanden worden ist« (60). Immerhin werden einige grundlegende Fakten mitgeteilt zur Begriffs geschichte des Terminus *cura animarum* (60). Die Sympathie von Muschiol gehört Martin Luther, wonach »nicht nur Inhaber eines kirchlichen Amtes

als Seelsorger gelten, sondern ... alle Christen ...« (63). Diese Ausweitung »scheint [aber] selbst im protestantischen Begriff von Seelsorge verlorengangen zu sein« (66). Hilfreich sind dagegen die Hinweise auf einige hervorragende Frauengestalten, insbesondere Lioba (67f), Dhuoda (9. Jh., mit einem erzieherischen »Handbuch« für ihren Sohn) (68), Hildegard von Bingen (68f) und Johanna Franziska von Chantal (70f). Nicht korrekt ist die Behauptung, das Amt der Äbtissinnen als »institutionalisierte Seelsorgerinnen« sei »dem eines Bischofs oder Abtes gleichgestellt« gewesen (72). Dabei wird der Eindruck erweckt, als hätten Äbtissinnen das Bußsakrament verwaltet. Dagegen richtet sich beispielsweise eine Intervention von Papst Innozenz III (vgl. Hauke, Frauenpriestertum, 1995, 459f).

Die »Seelsorge von Frauen im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils« wird behandelt von Sabine Pemsel-Maier (81–105). Das Kirchenbild des II. Vatikanums erscheint als demokratistische Karikatur: als »entscheidende Kategorie« für das Konzil gilt der Autorin »das Bild vom ›Volk Gottes‹« (was nachweislich falsch ist: vgl. meine Rezension zu Stefano Alberto über die Kirche als Leib Christi im ersten Kapitel von *Lumen gentium*: FKTh 14, 1998, 149–151); nach der »Communio-Ekklesiologie des Konzils« werde die hierarchisch gegliederte »Pyramide« durch den »Kreis« der Gleichen »aufgebrochen«, nur leider nicht konsequent (82). Daß die kirchliche Gemeinschaft nach den Texten des Konzils eine *communio hierarchica* bildet, wird anscheinend als inkonsistenterweise beibehaltenes Erbe der Vergangenheit gewertet (vgl. 102, Anm. 3). Nichtsdestoweniger wird später die Bedeutung des Weiheamtes gewürdigt, wenn auch mit einer falschen Zitation von *Lumen gentium*: »Vom gemeinsamen Priestertum ist es ›dem Wesen und nicht ›dem Grade nach‹ (LG 10) unterschieden. Der Amtsträger steht demnach nicht höher ...« (86). Im Konzilstext heißt es dagegen: »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach«. Die Höherstellung des geweihten Priesters als Vertreter Christi des Hauptes ist durchaus zusammenzuhalten mit der gleichen Würde aller Christen für den Aufbau der Kirche, wovon *Lumen gentium* später spricht (LG 33c). Die Behauptung der Autorin, für das Konzil sei »Seelsorge« einfach hin »Aufgabe der ganzen Kirche, die von allen Mitgliedern wahrgenommen wird« (88), berücksichtigt nicht die hierarchische Struktur der Kirche und widerspricht dem Dekret über das Laienapostolat, in dem es heißt: »Schließlich vertraut die Hierarchie den Laien auch gewisse Aufgaben an, die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind, etwa ... in der Seelsorge. Kraft

dieser Sendung unterstehen dann die Laien bei der Ausübung des Amtes voll der höheren kirchlichen Leitung» (AA 24d). Zur Verzeichnung der Konzilslehre paßt dann am Ende gut der Hinweis, »der Ruf nach der Zulassung von Frauen zu Priesteramt und Diakonat« sei »nur verständlich«. Dieses Thema wird benannt als »Problemanzeige für die ungeklärten Fragen«, die aufgearbeitet werden müßten (100f). Die päpstliche Feststellung, wonach die Frage des Weihepriestertums der Frau definitiv negativ entschieden ist (*Ordinatio sacerdotalis*, 1994), wird hier offensichtlich zu den »ungeklärten Fragen« gerechnet.

Bei dem schon erwähnten Beitrag der Kirchenrechtlerin Riedel-Spangenberger sticht ins Auge, daß die einschlägige vatikanische Instruktion von 1997 zur Mitarbeit von Laien am priesterlichen Dienst überhaupt nicht erwähnt wird. Zum Thema »Empfänger des Weiheakramentes« (111) verweist die Autorin nur auf zwei Publikationen, die den Presbyterat und den Diakonat der Frau einfordern (116, Anm. 9). Demgegenüber fällt wenig ins Gewicht ein kleiner Irrtum: die offizielle Bestellung von Ministrantinnen wurde erst 1994 gebilligt und nicht schon (so 117, Anm. 17) 1984.

Dem Thema »Seelsorgerinnen im Ehrenamt« widmet sich Gertrud Casel (118–138). Interessant sind u.a. die soziologischen Hinweise, wonach 40 Prozent der bislang nicht ehrenamtlich engagierten Bundesbürger an einer ehrenamtlichen Tätigkeit interessiert sind (119), was eine große Chance bedeutet auch für die Kirche. Die Autorin beklagt, »wie festgelegt die Rollenverteilung in den ehrenamtlichen Aufgaben in Gesellschaft und Kirche noch ist« (136), und erwägt eine »Quotierung des Ehrenamtes« für Leitungsaufgaben (133). Daß es eine Geschlechterkomplementarität gibt, welche die Neigung für bestimmte Aufgaben verschieden akzentuiert, wird in dem Beitrag leider nicht ausgewertet.

Den Übergang »von den Seelsorgehelferinnen zur heutigen Situation von Frauen in pastoralen Berufen« beschreibt Veronika Prüller-Jagenteufel (139–164). »Seelsorge« wird dabei definiert als »wechselseitige Unterstützung beim Christ(in)-Sein bzw. beim Aufbau des Reiches Gottes« (139). Dass die Seelsorgehelferinnen ihr weibliches Charisma einbringen wollten, wird von der Autorin belächelt: die »Geschlechterpolarität« und eine gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau erscheint ihr als überholter Ausdruck einer »spätromantischen Attitüde« (149f). Gelobt wird dagegen die Emanzipation vom Klerus im Titel der »Gemeinderreferentin«: »Hier ist die Hilfe für den Klerus endgültig von der Bezogenheit auf die Gemeinde als solche abgelöst« (144). »Hilfe für den Klerus« und

»Bezogenheit auf die Gemeinde« erscheinen hier als Gegensätze. Falsch sei es bereits, von einer »Mitarbeit der LaiInnen« zu sprechen (152). Prüller-Jagenteufel weist dabei auf einen Artikel von Stefanie Spendel, die den Begriff »Mitarbeit der Laien« als Häresie klassifiziert (152f; 163, Anm. 26). Der vatikanischen Laieninstruktion, die kurz erwähnt wird, schreibt die Autorin eine »dualistische Sicht von Kirche und Welt« zu (154). Die »Frauenordination« wird als »kirchenamtlich strittige Frage« benannt (158). Ein besonderes Lob empfangen die Feministinnen der »Frauenkirche«: »Frauen in pastoralen Berufen sind wichtige Trägerinnen dieser Bewegung, die für manche ihre eigentliche ekklesiastische Heimat darstellt und ihrer Zukunftshoffnung Gestalt gibt« (156). »Wie im staatlichen oder betrieblichen Bereich sollte es längst auch in der Kirche Frauenförderungs- bzw. Gleichstellungspläne geben« (158). Die kirchliche Entwicklung wird beschrieben aus der Optik des (so dürfte man hinzufügen: spätmarxistischen) Gleichheitsfeminismus.

Mehr ein Niederschlag persönlicher Erfahrungen ist dagegen der abschließende Beitrag von Silvia Becker: »Eine Chance für die Kirche. Der spezifische Beitrag von Frauen für die Seelsorge« (165–183). Auch hier führt der Gleichheitsfeminismus die Feder, wenn etwa beklagt wird, »daß das Vaterbild in der Seelsorge immer noch eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt ... Selbst intellektuelle Frauen ... gestehen bisweilen errötlend ein, daß in einem verborgenen Seelenwinkel die Sehnsucht nach einem geistlichen ›Vater‹ immer noch lebendig ist ...« Dies aber widerspreche dem Kirchenbild des Zweiten Vatikanums, »das Seelsorge als Aufgabe der ganzen Kirche definierte« (166f). Immerhin wird später gesagt, es gebe »zweifellos geschlechtsspezifische Tendenzen, die Seelsorge durch Frauen von der Seelsorge durch Männer unterscheidet« (180). Als spezifische Eigenschaft der »Seelsorge durch eine Frau« wird betont die »Begegnung ›gleich auf gleich‹« (169).

Die Publikation über die Geschichte, Theologie und Praxis der »Seelsorgerinnen« ist leider, aufs ganze gesehen, eine vertane Chance. Die besondere Bindung der Seelsorge an das Weihepriestertum wird abgelehnt zugunsten einer Grundmelodie, die man als *non serviam* betiteln könnte. Ein demokratisches Kirchenbild und eine gleichheitsfeministische Anthropologie zerstören die positiven Ansätze, die in der Mitarbeit von Frauen in der Seelsorge liegen. Zu wünschen wäre eine erneute Behandlung des Themas durch engagierte Frauen aus kirchlicher Sicht.

Manfred Hauke, Lugano

Theologie der Mission

Bürkle, Horst (Hg.): *Die Mission der Kirche* (Amateca Bd. XIII), Paderborn: Bonifatius 2002, 409 S., ISBN 3-89710-144-0, Euro 39,90.

Der vorliegende Gemeinschaftsband, der sich mit der universalen Sendung der Kirche befasst, gliedert sich – entsprechend den verschiedenen theologischen Disziplinen der Missionswissenschaft – in die Kapitel »Die Mission der Kirche im religiösen und kulturellen Kontext der Gegenwart« (Horst Bürkle: 13–42), »Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung (Karl Müller: 43–164), »Die Mission der Kirche im religiösen und kulturellen Kontext des heutigen Lateinamerika« (Bonaventura Kloppenburg: 165–204), »Die Mission der Kirche im religiösen und kulturellen Kontext des heutigen Afrika« (Horst Bürkle: 205–240), »Der Weg des Christentums nach Asien« (Horst Rzepkowski: 241–300), »Die Kirche im islamischen Ambiente« (Arij A. Roest-Crollius: 301–324), »Die Grundlagen der Reevangelisierung im Vatikanum II und in der päpstlichen Lehrverkündigung« (Leo Scheffczyk: 325–338), »Die Sozialverkündigung der Kirche und die Aufgabe der Neuvangelisierung in säkularen Gesellschaften« (Anton Rauscher: 339–362), »Die Kirchen im postkommunistischen Transformationsprozess« (Manfred Spieker: 363–382). Die Studie schließt mit einem Personen- und einem ausführlichen Sachregister.

Die Zielsetzung der Arbeit entspringt dem Anliegen, die Aufgabe einer Mission der Kirche heute anhand der historischen Entwicklungen in den ehemaligen Missionsgebieten und unter den veränderten Bedingungen im Umfeld anderer Religionen aufzuzeigen. Inhaltliche Schwerpunkte sind dabei jene Aufgaben, die sich mit dem Begriff der Inkulturation für die aus der Mission hervorgegangenen Regionalkirchen stellen. Dabei soll an den gesamtkirchlichen Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und den lehramtlichen Verlautbarungen Maßgenommen werden. Angesichts der veränderten Lage für die Kirche im 21. Jahrhundert wird auch der Impuls zur Reevangelisierung gerade für jene Gesellschaften aufgenommen, die sich aufgrund immanenter Prozesse dem Christentum weitgehend entfremdet haben.

Bürkle thematisiert u.a. die Haltung der Christen gegenüber dem Staat, die durch Loyalität, Freiheit und Distanz gekennzeichnet ist, auch dort, wo neue politische Systeme die alten, meist abstammungsbedingten Bindungen an Klans oder anderen Ver-

wandtschaftsnetzen abgelöst haben. »Die Freiheit, zu der Christus seine Kirche in Bezug auf die politischen Systeme berufen hat, macht es möglich, dass Christen in unterschiedlichen staatlichen Verfassungen ihre Berufung leben« (22). Höher als die Verpflichtung auf den Staat gilt die Bindung der Kirche an den Herrn. »Sie bewahrt sie davor, die Erwartungen an den jungen Staat und die ihn Regierenden ideologisch oder utopisch zu überhöhen« (23). Vf. erinnert an den Auftrag der Christen, aus der geschöpflichen Einmaligkeit und Gottebenbildlichkeit – Konstanten des christlichen Menschenbildes – die Einhaltung der unveräußerlichen Menschenrechte auch überall dort einzuklagen, »wo dieser göttliche Stellungsgrund der Menschenwürde nicht mehr oder noch nicht im Bewusstsein ist« (24).

Karl Müller, der die Etappen in der Entwicklung und Ausfaltung der kirchlichen Mission und ihrer zugrunde liegenden Paradigmen von den biblischen Anfängen bis hin zu den letzten Missionszyklen beleuchtet, will auch der Zeit der spanisch-portugiesischen Konquista Gerechtigkeit widerfahren lassen (82–86). Dies geschieht, ohne die Augen vor den gravierenden Folgen der unheiligen Allianz mit der sich imperialistisch gebärdenden politischen Macht zu verschließen. Vf. hebt das Verdienst von Theologen wie Francisco de Vitoria, Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas und ungezählter Missionare hervor, die nachhaltig vor der spanischen Krone die Rechte der Indios verteidigt und ihre Gleichstellung vor dem Gesetz mit Erfolg erkämpft haben. Nach Müllers Auffassung muss auch gewürdigt werden, dass in Lateinamerika durch die missionarische Tätigkeit der Kirche, die von den Einheimischen aufgegriffen wurde, ein Christentum entstand, das sich im 19. Jahrhundert »trotz aller liberaler Feindseligkeiten und Verfolgungen bewährte« (86). Vf. macht im Zusammenhang mit der Wende zur Unabhängigkeit in den Ländern der Dritten Welt darauf aufmerksam, dass sich die »kulturelle Entkolonialisierung« der Mission nur in langsamem Schritten vollzog (88).

Das Buch bietet eine detaillierte Analyse der Situation und der Aufgaben, vor denen die Kirche in den verschiedenen Kontinenten steht. Der emeritierte Bischof von Novo Hamburgo in Brasilien, Bonaventura Kloppenburg, versucht zu ergründen, warum das echte Christentum nach der Erstevangelisierung Lateinamerikas das Denken und Fühlen der Indios nicht von innen her zu prägen vermochte: Die Missionare, mit den Konquistadoren in die

Neue Welt übersiedelt, haben sich im Wesentlichen damit begnügt, dass man die Antworten des Katechismus auswendig lernte. Die reale Übersetzung der christlichen Glaubensbotschaft in die indigene Kultur interessierte indes nicht – der Indianer galt als juristisch minderjährig und konnte sich wegen seiner geringen Kenntnis in Glaubensdingen nicht der Häresie schuldig machen (166). »Infolgedessen beschäftigten die heidnischen und abergläubischen Verhaltensweisen der getauften Indianer die Inquisitoren nicht sonderlich und konnten sich ungestört entfalten« (167). Vf. spricht darum von einer »religiösen Unterernährung« (ebd.), die es den Indigenen verwehrte, im Glaubensleben voranzuschreiten. Einen schweren Rückschlag in der Christianisierung Lateinamerikas sieht Vf. in der Vertreibung von mehr als 2.200 Jesuiten im Jahre 1759 und 1767, die nicht ohne Einfluss auf die Bewahrung der Volksreligiosität bleiben konnte (168).

Unter den bewegenden Orientierungen, die für Risse im katholischen Glaubenssubstrat sorgen, ragt heute nach Auffassung des Vf. die »Invasion der Sekten« hervor, durch die es zu einer schlechenden Protestantisierung Lateinamerikas kommt: Der jährliche Zuwachs liege bei elf Prozent, d.h. bei 4.400.000 Personen pro Jahr (175).

In allen Beiträgen wird für eine Pluralität der Riten, Symbole und Ausdrucksformen, entsprechend der lebensweltlichen und kulturellen Eigenheit eines jeden Erdeils optiert. Pluralität ist heute auch eine legitime Aussageweise der Theologie, was sich nicht zuletzt in der bereichernden Vielfalt der Christusdarstellungen widerspiegelt, wie sie gerade auch der afrikanische Kultukreis hervorbringt (220–230).

Tatsächlich stellt ja die neu entdeckte Pluralität von Ausdrucksformen und Artikulationsweisen insofern eine positive Erweiterung dar, als sie den Blick über westeuropäische Frömmigkeitsformen hinaus freigibt: Ist es nicht eine belebende Entdeckung, dass es etwa in Lateinamerika oder Afrika Imaginationen des leidenden Christus gibt, die sich von denen der Europäer stark unterscheiden. M. a. W.: Eine größere Sensibilität für die Pluralität von Ausdrucksformen und Zugängen zum Mysterium Christi lässt inkulturierte Formen der Christologie (z. B. auch in der Befreiungstheologie) als Bereicherung erkennen. Eine solche Offenheit für eine pluale Christologie braucht nach Meinung des Rezensenten die dogmatischen Symbola und Definitionen nicht zu umgehen. Sie vermag ihnen sogar eine größere Lebendigkeit zu verleihen.

In einer Zeit, die von der Krise des Symbols und darum auch des Sakraments gekennzeichnet ist, hätte der afrikanische Mensch mit seinem tiefen

Gespür für Ritus und Symbol der westeuropäischen Gläubigkeit ein wichtiges Korrektiv zu bieten. Horst Birkle thematisiert diese Zusammenhänge in seinem Beitrag über Afrika, wo er schreibt: »Wem die Mysterien, die sich in der Teilnahme am Leben der Kirche erschließen, nicht mehr vertraut sind, für den werden auch die äußeren Handlungen und symbolischen Zeichen stumm und inhaltslos« (220).

Die drei letzten Kapitel des Buches widmen sich der weitreichenden Säkularisierung, die in den postkommunistischen Ländern z. T. eine religiöse Wüstenlandschaft hinterlassen hat und die mittlerweile auch in den westlichen Demokratien an den ethischen und rechtlichen Wertgrundlagen nagt, auf denen diese Gesellschaften beruhen, ohne sie sich selbst schaffen zu können (vgl. 358). Anton Rauscher stellt angesichts der Erosion christlicher Grundorientierungen die Attraktivität der kirchlichen Soziallehre heraus (340–343). In seinem Beitrag, der auch auf die Ambivalenz der heute gängigen Leitideen »Autonomie, Rationalität und Machbarkeit« eingeht, wird eine weltverneinende Deutung des Evangeliums genauso abgewiesen wie ein politisierendes Verständnis, das Religion als Legitimationsinstanz für Recht und Ordnung im Staate dulden, aber in ihrer prophetischen Sendung zum Schweigen bringen will. (344) Manfred Spieker entwickelt in seinem das Buch abschließenden Beitrag Leitlinien für eine Pastoral der Kirche, die sich heute mit ihrer Soziallehre in die neuen Demokratien, die nach dem Untergang des Kommunismus entstanden, einzubringen hat. Was die Situation der geistigen Ausrichtung der Kirche in der Tschechischen Republik betrifft, so teilt Rezensent nicht die Meinung, dass die erzwungene »Umgestaltung« der theologischen Fakultät in Prag durch den dortigen Erzbischof, die zu einer Anpassung an die Verhältnisse in Deutschland geführt hat, positiv zu bewerten sei (vgl. 367). Für ein theologisches Denken, das aus der Verfolgungssituation erwachsen ist, ergäbe sich doch die Chance, innerhalb eines neuen Europa ein eigenes, von der deutschen Theologie unabhängiges Profil zu entwickeln.

Vf. legt Wert darauf, dass die Kirche sich in diesen Ländern mehr und mehr aktiv in die Gestaltung des öffentlichen Lebens einbringt, um so dem Ghetto zu entkommen und ihrem Weltauftrag gerecht zu werden. Wenn gesagt wird, sie (die Pastoral der Kirche) »wird die Laien zur Beteiligung an Pastoralräten auf Pfarr-, Dekanats- und Diözesanebene ermutigen« (380), so fragt sich doch, ob hier nicht dem Ausbau eines Rätesystems zu viel zugesetzt wird, wenn es um eine neu evangelisierende

Pastoral gehen soll. Haben nicht die Erfahrungen mit dem deutschen Verbandskatholizismus gezeigt, dass ein solcher Apparat sich auch als Hemmschuh neuer Initiativen in der Pastoral erweisen kann?

Die Lektüre des Buches ist ein Gewinn für alle, die danach fragen, ob der missionarische Auftrag der Kirche heute noch aktuell ist. Wenn man bedenkt, dass der Missionsbegriff, der doch an der Sendung Jesu und ihrer Weiterführung durch die apostolische Kirche seinen Anhalt findet, heute in vielen Stellungnahmen und Beiträgen fast aus-

nahmslos durch das Paradigma »Dialog« ersetzt ist, tut es gut, dass die Vf. eine Besinnung auf den ureigenen Auftrag der Kirche vornehmen: Aus diesem Auftrag, der die Dynamik der Kirche durch die Jahrhunderte immer wieder befähigt hat, kommt für die Christen in ihrem Verhältnis zu nicht- oder andersgläubigen Menschen über die bloße gesellschaftliche Toleranz hinaus noch etwas anderes ins Spiel, das sogar entscheidender ist, weil es sich unmittelbar aus dem Missionsauftrag Jesu ergibt.

Michael Stickelbroeck, St. Pölten

Spiritualität

Johannes Paul II.: Der Rosenkranz der Jungfrau Maria, CH-8260 Stein am Rhein: Christiana-Verlag 2002, 48 S., ISBN 3-7171-1103-5, € 3,50.

Hier soll nicht das Apostolische Schreiben des Papstes zum Rosenkranz besprochen, sondern nur auf eine schön gestaltete, mit einem kurzen Vorwort von G. Rovira versehene und preiswerte Aus-

gabe aufmerksam gemacht werden. Das Schreiben ist leicht zu lesen; es empfiehlt sich der Kauf allen, die ihr Rosenkranzgebet vertiefen oder ihn mehr kennen lernen wollen. Aber auch als Geschenk ist das Schreiben bestens geeignet, weil es eine zusammenfassende, allseitige Darlegung dieses Lieblingsgebets des Papstes ist.

Anton Ziegelaus, Augsburg

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. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegelaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. David Berger, Hochstadtstraße 28, D-50674 Köln
 Prälat DDr. Ernst Burkhardt, Viale Bruno Buozzi 73, I-00197 Roma
 Dr. Georg Lennartz, Wüllnerstraße 125, D-59931 Köln
 Dr. Siegfried Risse, Hobirkheide 14, D-45149 Essen

Ökumenismus und Konversionen

Die Bedeutung der Konversionen für die Ökumene

Von Leo Cardinal Scheffczyk, München

Das Thema entspringt zuerst einer spirituell-pastoralen Motivation und weist in eine ebensolche Zielrichtung: Es geht um die Begründung und Rechtfertigung von Konversionen zu einer Zeit, da solche »Umwendungen« oder »Umkehrungen« (so die wörtliche Übersetzung) selten geworden sind und so auch der Wortgebrauch im Schwinden begriffen ist. In der Handreichung einer großen deutschen Diözese zur »Glaubensorientierung« wird der Begriff nur noch in Klammern unter der Klasse der »Glaubenskurse« mitgeführt, welche bestimmt sind »für Getaufte ..., die in die katholische Kirche aufgenommen werden wollen«, wobei das Spezifische wie auch Dramatische des Übergangs von einer nichtkatholischen Konfession zur katholischen Kirche nicht mehr aufscheint. Der abnehmende Begriffsgebrauch wie auch der tatsächliche Rückgang der Konversionen selbst könnte den Einwand aufkommen lassen, dass das Thema spirituell und pastoral gar nicht mehr von Gewicht sei. Aber an (rückläufigen) Zahlen sollte die Bedeutung eines Tatbestandes, dessen seelsorgliche Besonderheit nicht zu bestreiten ist, nicht gemessen werden. Auch können die geringer werdenden Zahlen das religiös-geistesgeschichtliche Interesse an dem Phänomen als solchem nicht zudecken. Das beweisen die immer neuen Veröffentlichungen zum Thema, neuestens das Werk Ch. Heidrichs über »Die Konvertiten«¹, das zwar vornehmlich dem biographischen Aspekt verpflichtet bleibt, aber am Ende auch in einen religiös-theologischen Bereich vorstößt, dies mit der Aussage: »Was uns fehlt, zieht uns an«. Eine solche Feststellung gleicht einer Einladung, die Frage auch unter einem eklesiologisch-ökumenischen Blickwinkel zu behandeln.

Damit wird aber den heute zu Ausnahmen gewordenen Hinwendungen zur Kirche auch eine prinzipielle Relevanz zuerkannt. Sie lässt sich zunächst in Frageform kleiden und dahingehend formulieren: Was kann einen in einer anderen Konfession Getauften in dieser Zeit des konfessionellen Zusammenstrebens dazu bewegen, sich der katholischen Kirche zuzuwenden und dies in einem persönlichen Entschluss, der alle laufenden ökumenischen Bestrebungen übersteigt? Es kann sich dabei nur um eine grundsätzliche Entscheidung handeln, die über den Ökumenismus hinausführt, aber in deren Licht auch die ökumenischen Aktivitäten bedacht werden dürften, in-

¹ Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen, München 2002, 326–337; zum gleichen Genre gehört auch die Untersuchung von L. Boehm, Konversion. Einige historische Aspekte aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte von Professoren der alten Universität Ingolstadt, in: Die Weite des Mysteriums: Für Horst Bürkle (hrsg. von Kl. Krämer und A. Paus), Freiburg i.Br. 2000, 522–548.

sofern solche Entscheidungen für den Ökumenismus eine gewisse Herausforderung darstellen, die er aufnehmen und positiv beantworten muss².

Es geht deshalb im Folgenden um die Verknüpfung zweier Phänomene und Gedankenreihen, die meist unverbunden nebeneinander einhergehen und sogar in einer gewissen Spannung zueinander stehen: nämlich um den Gedanken der gesamthaften Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen, der unabdingbar bleibt, und um den Gedanken des individuellen Zutritts zur katholischen Kirche. Dass freilich diese beiden Gedanken überhaupt in *Spannung* zueinander treten können, ist ein Zeichen für das Eigenartige und Außergewöhnliche der Situation der Kirche heute und des in ihr wirksamen, oft recht praktisch gehandhabten Ökumenismus. Eine solche Spannung hätte es z.B. am Beginn des katholischen Ökumenismus in den dreißiger Jahren, der u.a. von Namen wie J. Metzger († 1944)³ und M. Laros bestimmt wurde, nicht geben können. Heute zeigt sie sich in dem vom christlichen Gemeinbewusstsein vielfach artikulierten Gedanken, dass individuelle Konversionen der Wiedervereinigung im Großen hinderlich seien. K. Lehmann charakterisiert die verbreitete Einstellung mit den Worten: »Viele empfinden heute eine Konversion als eine überholte Angelegenheit. ›So etwas macht man nicht mehr!‹«⁴. Solche Urteile machen naturgemäß besonders anlässlich publizistisch herausragender Einzelkonversionen die Runde. So war z.B. von einer Gruppe katholischer Priester aus der »Groupe des Dombes« zur Konversion und Priesterweihe Max Thurians der Einwand zu hören, dass dies ohne Beachtung der ökumenischen Bedeutung eines solchen Schrittes geschehen sei und dass der Weihebischof die »ökumenische Höflichkeit«⁵ verletzt hätte. Ähnlich hat die evangelisch-theologische Fakultät der Universität München auf die Konversion eines ihrer Mitglieder reagiert, wenn sie behauptete: »Der Weg zu einer zukünftigen Einheit der Kirchen ... wird durch die Abwendung Einzelner von der eigenen Kirche nicht erleichtert, sondern erschwert«⁶.

Allerdings darf im Sinne historischer Genauigkeit nicht unerwähnt bleiben, dass solche Tendenzen sich schon in vorkonziliärer Zeit anmeldeten, als die ökumenische Bewegung katholischerseits an Fahrt gewann. K. Rahner zitiert in einer Bearbeitung des Themas unter den verschiedenen Meinungen zur Legitimität oder Illegitimität von Konversionen auch die Auffassung, »es sei besser, in der alten christlichen Gemeinschaft auszuhalten, um *in* ihr für die katholische Wahrheit zu werben, bis wenigstens der ›heilige Rest‹ als Ganzer der alten Mutterkirche zugeführt werden könnte«⁷. Von dieser Auffassung setzt sich der Autor selbst freilich ab, um die Einzel-

² Es braucht nicht zu verwundern, dass die Fragestellung hier unter dem katholischen Glaubensaspekt behandelt wird. Die am Phänomen der Konversion herausgestellten Grundsätze (Gewissen, Wahrheit, Bekennnis) gelten jedoch für jeden Partner des ökumenischen Gesprächs. Vgl. zum Folgenden auch: A. Zieggenaus, Konversion als Bekenntnis, in: FKTh 7 (1991) 242–253; R. Bäumer, Motiva conversionis ad fidem catholicam, in: FKTh 7 (1991) 254–272.

³ Handbuch der Ökumenik II (HdÖ) (hrsg. von H. J. Urban und H. Wagner), Paderborn 1986, 123ff.

⁴ Konversion als Herausforderung für die Ökumene: Die Weite des Mysteriums, a.a.O., 516.

⁵ Herder-Korrespondenz 42 (1988) 592.

⁶ Vom 9. 10. 1987.

⁷ K. Rahner, Über Konversionen: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 446.

konversion als Einbringung des eigenen christlichen Erbes zur Bereicherung des »gemeinsamen Vaterhauses« zu legitimieren.

Was sich so schon in der vorkonziliaren Ära andeutete, ist nach dem Zweiten Vatikanum zur Dominante in der öffentlichen Meinung der Kirche geworden, woraus sich eine Reihe von negativen Determinanten zur theologischen Beurteilung von Konversionen ergeben.

1) Das Verdikt des pragmatischen Ökumenismus über Konversionen

Die heute führende Art des Ökumenismus steht den Konversionen kritisch gegenüber und beurteilt sie negativ als Behinderungen des als weitaus bedeutsamer angesehenen Ziels der umfassenden Vereinigung der Christen oder bestimmter christlicher Gemeinschaften. Dabei geht es der vorherrschenden Art der Ökumenik vor allem um pragmatische Lösungen, die unter Absehen von der Wahrheitsfrage zu praktischen Zusammenschlüssen führen sollen, denen angeblich die Bereinigung lehrhafter Fragen wie von selbst folgen wird. Dass ein solcher indifferenter Ökumenismus auch in der Theologie an Raum gewinnt, zeigt u.a. die Behauptung: »Aber im Grunde kommen wir in der eucharistischen Gemeinschaft nicht von einer gemeinsamen Theorie zur gemeinsamen Praxis, sondern umgekehrt von der gemeinsamen Erfahrung zur gemeinsamen Theorie ... Erst kommt die Kommunion Christi, dann können wir nach dem Essen und Trinken an einem Tisch sitzen bleiben und unsere verschiedenen Auffassungen von dem, was uns da geschehen ist, besprechen.«⁸ Die Wahrheitsfrage ist hier ausgeschaltet. Erklärtermaßen fehlt hier jedes Verständnis für Konversionen. Diese Einstellung ist charakteristisch für die Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum.

Das Konzil nimmt die Frage nur verhalten auf, signalisiert aber damit schon die Problematik, wenn es im Ökumenismusdekret »Unitatis Redintegratio« (UR), sichtlich um Verwirklichung der Ökumene »in brüderlicher Liebe und Einheit« bemüht, von Konversionen (ohne Verwendung dieses Begriffes) erklärt: »Es ist klar, dass die Vorbereitung und die Wiederaufnahme solcher Einzelner, die die volle katholische Gemeinschaft wünschen, ihrer Natur nach etwas von dem ökumenischen Werk Verschiedenes ist; es besteht jedoch kein Gegensatz zwischen ihnen, da beides aus dem wunderbaren Ratschluss Gottes hervorgeht« (UR, 4). Das Konzil sagt allerdings nicht, wie sich die zutreffende gläubige Aussage über den göttlichen Ratschluss, die auf den Gnadencharakter beider Geschehnisse hinweist, auf der Ebene theologischen Denkens verifizieren lasse und wie der nichtbestehende Gegensatz aufgewiesen werden könnte. Erst recht wird keine Empfehlung der Konversion ausgesprochen. Ein viel zitiert früher Kommentar zu diesem Dekret gibt den Grundsinn dieser Aussage korrekt wieder, ohne aber der Bedeutung von Einzelkonversionen in sich wie auch für das Anliegen der Ökumene nachzugehen. Er begnügt sich hier mit

⁸ J. Moltmann, Ökumene im Zeitalter der Globalisierungen. Die Enzyklika »Ut unum sint« in evangelischer Sicht, in: Ökumene – wohin? (hrsg. von B. J. Hilberath und J. Moltmann) Tübingen 2000, 94.

dem Hinweis auf die Problematik und den belastenden Charakter solcher Schritte für das Verhältnis der Kirchen zueinander, betont ihre Legitimität im Vorliegen von »Gewissensgründen« und bringt, unter Hervorhebung der auch für den Konvertierenden schon bestehenden (nicht vollen) Gemeinschaft mit der Kirche, für den omni-nösen Titel »Konversion« die Bezeichnung »Aufnahme« in Vorschlag⁹, mit dem die Bedeutung dieses Geschehens doch wohl nicht wirklich getroffen ist.

Die Reserviertheit gegenüber den Einzelkonversionen zugunsten der gemeinschaftlichen Einigung nahm in der Folgezeit noch deutlichere indifferentistische Züge an. Unter den Faktoren, welche diese Entwicklung bestimmen, ist auch das Zweite Vatikanische Konzil selbst zu nennen, genauer: die Fehldeutung seiner z. T. komplexen und nicht ganz eindeutigen Aussagen über das Verhältnis von Religionen und Konfessionen zur Kirche Jesu Christi. In dem Streben nach »Öffnung« der Kirche zur Welt kreierte das Konzil einige Formeln, welche, aus dem Zusammenhang gerissen, leicht für ein nur relatives Interesse der Kirche an der Einzigkeit und unvergleichlichen Geltung (»Absolutheit«) der Gründung Jesu Christi gedeutet werden konnten. Die Tatsache, dass das Konzil vieles anerkannte, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (Nostra Aetate, 2; NA), und von ihm sagte, dass sie »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet« (NA, 2), wurde zum Anlass für den Schluss genommen, wonach in den Religionen von Gott gegründete Heilswege anzunehmen seien, die neben den von Christus geschaffenen Heilsweg träten. Die Bedeutung der zu diesen Äußerungen in Spannung stehenden Aussagen über die Sonderstellung von Christentum und Kirche wurde dabei außer Acht gelassen, etwa der herausragende Anspruch des Christentums und der Kirche, der in dem Wort des johanneischen Christus gelegen ist. Das Konzil bezog sich ausdrücklich auf dieses Wort: »Unablässig aber verkündet sie [die Kirche] und muss sie verkünden Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat« (NA, 2).

Aus der Nichtbeachtung der grundsätzlichen Einschränkung der Bedeutung der Religionen im Hinblick auf die einzige Kirche Christi konnte sich die Atmosphäre eines milden Relativismus und eines (oft unreflektierten) Indifferentismus bilden, die dem christlichen Bekenntnisgedanken wie dem Gedanken von Bekehrung und Konversion ungünstig und unzuträglich war. Schon bald nach dem Ende des Konzils konnte der katholische Religionspädagoge H. Halbfas die Forderung erheben, die auch »inhaltliche Toleranz« des Konzilsdokumentes gegenüber den Fremdreligionen anzuerkennen und die Scheidung der Religionen in »wahre« und »falsche« aufzugeben. Er zitiert beifällig Radakrishnan, der die Gläubigen aller Religionen zur Anerkennung der Tatsache aufruft, »dass die Menschheit ihr Ziel Gott auf verschiedenen Wegen sucht« und dass man »keine Offenbarung des Lebens als völlig falsch ablehnen«¹⁰ könne. Der Autor, dessen Argumentation zuletzt auf der Hypothese beruht, dass die so genannte Wahrheit der Religionen nur die »Wahrheit des Mythos«

⁹ J. Feiner, Kommentar: LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 63.

¹⁰ H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, Stuttgart 1969, 239.

sei und keine Objektivierungen in der Gestalt abendländischer Begrifflichkeit vertrage, liefert einen anschaulichen Beweis für ein gewolltes Missverständen der Vatikanischen Botschaft, dem jedoch von der kirchlichen Öffentlichkeit kein nennenswerter Widerstand entgegengebracht wurde. Folgerichtig findet sich bei Halbfas auch ein Verzicht auf die eigentliche christliche Missionstätigkeit. Sie muss auf dem Grunde des fehlenden Wahrheitsbegriffes als Zumutung empfunden werden, was natürlich auch Konsequenzen für die Konversionen zeitigen wird.

Solche Tendenzen haben in einer bestimmten theologischen Schulrichtung eine formelle Bestätigung und Erweiterung gefunden, nämlich in der vom Pluralismusgedanken bestimmten »Theologie der Religionen«. Einer ihrer Vertreter, der Anglikaner J. Hick entwickelt den Pluralismusgedanken weiter zu der Auffassung, dass mit der in der Christenheit weit verbreiteten Anerkennung der Religionen als Heils wegen auch die Einzigkeit »Jesu« aufgegeben werden und von der anspruchsvollen »Christologie« Abstand genommen werden müsse zugunsten eines göttlichen Willens, der in allen Religionen sein Heilsangebot verwirklicht¹¹. Wie sehr solcher grundsätzlicher Pluralismus auch in die katholische Theologie eingedrungen ist, zeigt das neuere Beispiel des Fundamentaltheologen P. Schmidt-Leukel, der in seiner »Theologie der Religionen« die Meinung vertritt, dass eine »heilshafte Verbindung mit Gott in mehreren religiösen Traditionen in unterschiedlicher, aber prinzipiell gleichwertiger Form bezeugt und vermittelt wird«¹², woraufhin Christentum und Kirche keinerlei Überlegenheit gegenüber anderen Religionen behaupten dürfen und Jesus Christus nicht als »einzigste normative Gestalt« bezeichnet werden sollte¹³.

Ähnliche Gedanken wurden in Rom von P. Rossano entwickelt, der von den Religionen, die fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des geistigen Reichtums und der Bereicherung des Christentums betrachtet werden, anerkennend feststellt: »Jede Religion stellt die traditionelle Art dar, wie ein Volk auf die Gaben Gottes und die Erleuchtung durch ihn antwortet«¹⁴. Der Autor spürt dabei etwas von der Problematik der Vereinbarkeit zwischen der christlichen Offenbarungsreligion und den von ihm ebenso als heilhaft anerkannten nichtchristlichen Religionen, aber er weiß sie nicht zu lösen. An der Sperrigkeit und der Ungelöstheit dieses Problems kranken viele Versuche des heutigen theologischen Pluralismus, der dadurch mehr zu einer Apologetik des Heidentums als zu einer Bestärkung des Christentums gerät. Solche Übertreibungen sind natürlich einer überzeugenden Begründung des Missionsgedankens genauso hinderlich, wie sie auch schon ein ungünstiges Licht auf den Vorgang der Konversion werfen.

In dem interkonfessionellen Fragenkreis erfuhr die gleiche Problematik noch eine Verdichtung und Konzentrierung. Der die geistige Atmosphäre bestimmende theologische Pluralismus fand hier auf einer höheren Ebene eine Bekräftigung. Sie besteht

¹¹ J. A. Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996.

¹² P. Schmidt-Leukel, Worum geht es in der Theologie der Religionen?, in: Internationale theologische Zeitschrift. Communio 25 (1996) 293.

¹³ Ders., Theologie der Religionen, Neuwied 1997, 576.

¹⁴ Osservatore Romano, 17. 11. 1979; 11. 10. 1980.

in der vermehrten Gleichstellung der nichtkatholischen Religionsgemeinschaften mit der Kirche, für welche auch wieder das Konzil als Beweisgrund herangezogen wird. Dazu dienen einige zentral-positive Aussagen über die Bedeutung der nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften. Von ihnen wird u.a. gesagt, dass sie, »trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles« sind. »Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet« (UR, 3). Aufgrund solcher Formulierungen kann ein einflussreicher Kommentator die Frage stellen, ob die nichtkatholischen Gemeinschaften »nicht als Partikularkirchen zu betrachten« seien, in denen die eine Kirche Christi gegenwärtig ist¹⁵. Mit einer solchen Aufwertung der nichtkatholischen Kirchen ist natürlich auch der Einzigkeitsanspruch der katholischen Kirche tangiert, auch wenn beruhigend hinzugefügt wird, dass die Bedeutung dieser Gemeinschaften nur mit den in ihnen verbliebenen katholisch-kirchlichen »Elementen« begründet werden kann. Evangelische Theologen haben gegen diese »Elementenekklesiologie« bald Einspruch erhoben, der katholischerseits eine gewisse Zustimmung fand¹⁶. Man war bereit, diesen Communautéten den Charakter des »Kircheseins« nicht vorzuenthalten, was auch an dem in offizielle Dokumente mancher Teilkirchen eingegangenen Wortgebrauch erkennbar wird, der sie als »Kirchen« kennzeichnet¹⁷.

Die hieran spürbar werdende Tendenz zur ekklesiologischen Parität der christlichen Konfessionen entwickelte sich besonders auch an der Interpretation der Aussage des Zweiten Vatikanums, nach der die Kirche Christi »in der katholischen Kirche verwirklicht ist« (Lumen Gentium, 8; vgl. auch UR, 2), nicht aber mit ihr einfach identisch ist. Daraus entstand die Ansicht, dass auch diesen Gemeinschaften »kirchlicher Charakter« zuzuerkennen sei¹⁸. Wenn aber diesen Gemeinschaften der Charakter von Medien des Heils und von (wenn auch nicht vollkommenen) Kirchen zugekannt wurde, konnte sich leicht die Frage ergeben: Wie ist eine Hinwendung zur katholischen Kirche zu begründen, und kann sie als notwendig angesehen werden, zumal wenn alle Gemeinschaften als »Kirchen« in einer Phase der Vereinigung begriffen sind? Ist dann nicht mit Einzelkonversionen zu warten zugunsten eines der Christenheit angeblich viel förderlicheren kollektiven Zusammenschlusses?

Die darauf möglichen Erwiderungen, die mit Recht auf die Unvollkommenheiten des außerkatholischen Kircheseins, auf die Defizite im sakralen wie im lehrhaften Bereich hinweisen, werden von der katholischen Ökumene teilweise selbst widerlegt, andererseits sind sie auch nicht beweiskräftig, wenn sie nur mit einem so genannten Komparativ oder Superlativ operieren und dann etwa sagen: In der katholischen Kirche sind alle Heilsmomente vollommener oder am vollkommensten

¹⁵ J. Feiner, a.a.O., 55.

¹⁶ Ebda., 58.

¹⁷ Vgl. die »Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und der Vorsitzenden des Rates der EKD zu den Vorschlägen der unabhängigen Kommission Zuwanderung des Bundesministers des Inneren«, in: Pfarramtsblatt 74 (2001) Nr. 8, 233.

¹⁸ J. Feiner, a.a.O., 50.

oder in Fülle vorhanden. Aber in Glaubensdingen geht es nicht um ein Weniger oder ein Mehr, auch nicht um qualitative Steigerungen, sondern um das Wesen und die Wahrheit im Ganzen. Auch könnte man es keinem Menschen verargen, wenn er für sich auf das Erreichen des Superlativs an Vollkommenheit verzichtet und beim Positiv bleibt.

In diesem Zusammenhang hätte der vom Konzil gebrauchte Begriff der allein in der Kirche verwirklichten »Fülle« des Heils theologisch umfänglicher herausgearbeitet und in seiner heilshaften Bedeutung dargestellt werden müssen, zusammen mit dem sich daraus ergebenden Verpflichtungscharakter für den Menschen, diese Fülle auch anstreben zu müssen.

Weil das aber nicht geschah, konnte es in der öffentlichen Meinung der Kirche leicht zu der ernüchternden Frage kommen: Wenn die Konfessionen einander schon so nahe gerückt sind, dass sie gleicherweise als Instrumente des Heils anerkannt werden können, wozu kann dann noch eine Hinwendung von der einen zur anderen dienlich sein? Tatsächlich muss der konfessionelle Indifferentismus mit einer Gleichstellung der Konfessionen tendenziell zu einer Ablehnung von Konversionen gelangen und diese nicht nur als unzeitgemäß, sondern auch als sachlich unbegründet erachten. Aber man darf dabei auch die von der anderen Seite aufstehende und den Ökumenismus selbst bedrohende Gefahr nicht übersehen: Wenn nämlich die Gleichstellung der Konfessionen zu stark betont wird und die Unterschiede als irrelevant ausgegeben werden, dann könnte das auch das Ende des Ökumenismus als wirklichen Einheitsstrebens erbringen; dann könnte ja auch alles so bleiben, wie es ist, nur mit gewissen angeblich geringfügigen Änderungen versehen, wie mit der Anerkennung des evangelischen Abendmahles. Hier gerät der Ökumenismus offenbar selbst in eine Aporie, die möglicherweise gerade von dem Phänomen der Konversionen einer Lösung zugeführt werden kann.

Der sich hier andeutende ekklesiologische Relativismus findet im heutigen ökumenischen Gespräch einen besonders drastischen Ausdruck bei der Frage nach den Zielsetzungen des Einheitsstrebens. Der früher gebrauchte Begriff der »Rückkehrökumene¹⁹, der gewiss etwas grob gehalten war, hat dabei mit Recht keine Wiederaufnahme mehr gefunden. Was aber an seine Stelle getreten ist, hat die eindeutige Ausrichtung auf das Ziel der Einheit in der katholischen Kirche verloren. Das Zweite Vatikanum (das die Frage nicht ausführlich behandelt) sagt zwar noch, dass die Wiederversöhnung »in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi« erfolgen müsse (UR, 24), und Paul VI. hat zum Beginn der zweiten Sitzungsperiode des Konzils (1963) noch einmal bekräftigt, dass die »Getrennten der vollen Einheit entbehren, die nur die katholische Kirche ihnen geben kann²⁰. Aber bald darauf gewann die gänzlich andere Vorstellung die Oberhand, die besagte: »Keine Kirche kann für sich allein beanspruchen, die authentische Kirche Jesu Christi zu sein, solange die Einheit nicht verwirklicht ist²¹. Dahinter steht die theologisch unhaltbare Vorstel-

¹⁹ Vgl. Pius XI., *Mortalium animos*.

²⁰ R. Romerio, *Jota Unum*, Ruppichteroth 2000, 538.

²¹ Ebda., 534.

lung, die vom Konzil förmlich ausgeschlossen wurde, dass die Kirche Christi durch die in der Geschichte aufgetretenen Spaltungen in ihrer Einheit und damit in ihrer Existenz wirklich zerstört sei und darum durch das Zusammenfügen der Teile erst neu geschaffen werden müsse.

Die ökumenische Theologie nahm diese Vorstellung weithin auf und bemühte sich, das »Zusammenfügen« möglichst locker zu gestalten. Dabei wird auch der ehemals führende Begriff der »Wiedervereinigung« vermieden und an seine Stelle das Wort von der »Communio« oder »Gemeinschaft« gesetzt, welche die verschiedenen »Kirchen« in einem so genannten Grundkonsens oder im »gemeinsamen Verständnis des Evangeliums«²² gleichberechtigt nebeneinander in »versöhnter Verschiedenheit« oder in »differenzierter Einheit« existieren lässt.

In dem oben genannten Beitrag fragte K. Rahner nach der Bedeutung der Ökumene für die Konversionen und gab darauf mit Recht eine bejahende Antwort²³. Nun scheint die Zeit gekommen, die Frage einmal umgekehrt zu stellen und zu erkunden, welche Bedeutung die Konversionen für die Ökumene, konkret für das ökumenische Gespräch und jegliches ökumenische Streben haben, das mit seinem ekklesiologischen Indifferentismus in eine Aporie geraten zu sein scheint.

2) *Der Ruf des Gewissens*

In Darstellungen über die Geschichte von Konversionen findet man verständlicherweise oft die Frage nach den inneren Beweggründen und Motiven solcher lebensverändernder religiöser Wendungen gestellt. Obgleich man dabei von dem schwierigen Versuch einer umfassenden Typenbildung absieht, kommt es doch zu gewissen Klassifizierungen, etwa in »opportunistische, politisch bedingte« und in »nach individuellen Motiven« erfolgte Konversionsakte. Ein anderer Versuch gelangt zu Unterscheidungen zwischen »wahren« Konversionen (durch Bekehrung) und »zwiespältigen«, »scheiternden« oder »unmöglich«, was aber der Fülle der in Wirklichkeit vorhandenen Motivationen nicht entspricht²⁴. Es bedeutet wohl aber keine Verkennung dieser Wirklichkeit, wenn man bei Anerkennung aller Vielschichtigkeit und Pluralität von Motivationen für die theologisch einzig relevante Motivation optiert, welche in dem religiösen Ereignis einer geistigen Hinwendung zur in der Kirche vorfindlichen Katholizität besteht. Dass es solche bekenntnistshafte, personal bestimmte, in freier Entscheidung vollzogene Wendungen gibt, kann nicht bestritten werden. Ihnen kommt nun aber auch Bedeutung für einen integren Ökumenismus zu.

²² E. Herms, Ökumenische Einheitsvorstellungen, in: Ökumene – wohin? (hrsg. von B. J. Hilberath und J. Möltmann), Tübingen 2000, 51; vgl. B. J. Hilberath, Kirchengemeinschaft – eine (römisch-)katholische Perspektive II. Zukunftsaussichten aus römisch-katholischer Sicht, ebda., 69ff.

²³ A.a.O., 459.

²⁴ L. Boehm, Konversion. Einige historische Aspekte aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit Professoren der alten Universität Ingolstadt, in: Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle (hrsg. von K. Krämer und A. Paus), Freiburg 2000, 542.

Damit wird nämlich die Bewertung des Phänomens der Konversionen in den Ge wissensbereich verlagert, in welchem das entscheidende Urteil über eine solche geistige Wendung vollzogen wird. Unter dem Gewissen ist aber hier nicht im Sinn der heutigen Autonomisierung dieses Habitus der praktischen Vernunft ein Organ des »selbstgesetzgebenden Willens« (I. Kant) verstanden, welches nie Subjekt eines ethischen wesenhaften Urteils über ein objektives religiöses Glaubengut sein könnte. Es ist hier vielmehr das Gewissen gemeint als ein vernehmendes Organ des menschlichen Geistes, welches das göttliche Gesetz in sich trägt und dieses Gesetz auf das eigene Leben und die singuläre Situation hin konkretisiert.

Vom Charakter der urteilenden Instanz her verbietet es sich auch, die Bestimmung der Gewissensfunktion als »Entscheidung« zu verstehen²⁵. Die »Entscheidung« fällt, wie in allen Lebensfragen, die menschliche Person als solche, die sich auch über das Gewissensurteil hinwegsetzen und sündigen kann. Die fälschliche Erhebung des Gewissens zu einer Entscheidungsinstanz soll den schöpferischen Charakter des Gewissens demonstrieren, das angeblich keiner Überprüfung durch die Vernunft und den Glauben mehr bedarf. Mit dieser »Kreativität«, die auch schon im offiziellen kirchlichen Bereich vertreten wird, vermag das Gewissen sich selbst über das göttliche Gesetz zu erheben, so z.B. über die Unauflöslichkeit der Ehe und ihre Folgen. Eine solche »kreative« Auffassung würde auch der in der theologischen Gewissenslehre verankerten Forderung nicht mehr entsprechen, wonach das Gewissen als Urteilstinstanz sich ständiger Bildung und Belehrung verpflichtet fühlen muss, nicht zuletzt auch durch das gottgesetzte Lehramt der Kirche. Eine legitime Entscheidung zur Konversion kann nur aus einem so verstandenen Gewissen resultieren, das zuerst ein Werturteil über den Akt der Annahme der katholischen Religion fällt. Dem geht voran die Prüfung der sittlichen Werte dieser Religion, die danach zu einer entsprechenden Wertantwort führt, in welcher der Mensch Anteil an dem besonderen Gut dieser Religion gewinnt.

Es ist freilich die Frage, wie eine solche Wertantwort des einzelnen Christen für das Anliegen der ökumenischen Arbeit und der Ökumenebeflissensten (zu denen alle Christen gehören sollten) bedeutsam werden kann, wenn ja das Gewissen vornehmlich eine individuell-personale Wirklichkeit ist, die nicht einsinnig auf eine Mehrheit von Menschen angewandt werden kann. Man kennt zwar auch eine kollektive Anwendung des Gewissensbegriffes, insofern man beispielsweise von einem »Weltgewissen« spricht, das sich zuweilen in allgemein interessierenden Lebensfragen meldet. Aber es fällt schwer, solche kollektive Aktion oder Reaktion von der rudimentären öffentlichen Meinung und ihren von der Propaganda bestimmten Äußerungen zu unterscheiden. Dagegen ist eine analoge Anwendung des Gewissensbegriffs auch auf ein Sozialgebilde wie die christliche Ökumene gerechtfertigt. Sie nimmt dann den Sinn einer allen betreffenden Menschen eignenden Gewissenhaftigkeit an; sie besagt eine bestimmte Verantwortungshaltung und fordert von allen zur Ökumene Berufenen eine Art von Berufsethos, welches alle ökumenische Aktivität durchdringen und informieren soll. Die Berührungspunkte und Referenzen liegen in beiden

²⁵ Vgl. dazu die Enzyklika »Veritatis Splendor« Johannes Pauls II. (1993), 54–61.

Bereichen (dem individuellen und dem gemeinschaftlichen Bereich) offen zutage. Es geht in jedem der beiden Bereiche objektiv um die Zielausrichtung auf die eine Kirche, damit um den Wert der Einheit, subjektiv um das verantwortete Urteil über die Wahrheit und die Verpflichtung des Sollens.

Weil eine solche Grundhaltung von der Einzelkonversion als Gewissenssache abgeleitet und auf das ökumenische Streben übertragen werden kann, hebt sie alle ökumenische Aktivität in die Sphäre sittlicher Bedeutsamkeit, der Verantwortung, der Werterkenntnis und des verbindlichen Werturteils. Dieses kommt nicht aus erhebenden Gefühlen und emotionalen Empfindungen (wie sie auf ökumenischem Feld oft mit dem Hinweis auf die »Sehnsucht nach Einheit« berufen werden), sondern es ist ein Akt der Erkenntnis (mag er auch in das Ganze willentlicher und gefühlshafter Strebungen eingefügt sein), der auf etwas Objektives und Seiendes geht. Dem Werturteil geht (bei der Konversion) ein denkerisches Vergleichen der Werte voraus, weil der an dieser Wende Stehende immer auch um das Werthafte seines früheren Bekenntnisses weiß, das er ja nicht zerstören und vernichten will. Bei dieser legitimen Abwägung der Werte gibt er schließlich dem als höher erkannten Wert den Vorzug und erkennt ihn in seiner Gültigkeit und zugleich in seinem Gesolltsein an.

Von einem solchen ethischen Werterkennen sollte auch jedes ökumenische Engagement bestimmt sein, damit es nicht zu einem rein voluntaristischen und zweckhaften Einheitsstreben kommt, das die Einheit um ihrer selbst willen erstrebt und sie als den absoluten Wert ansieht. Das setzt im ökumenischen Agieren voraus, dass neben der Anerkennung des Wertes der anderen religiösen Traditionen oder Konfessionen besonders auch der Wert des eigenen katholischen Bekenntnisses erfasst ist und sogar (ohne jeden Anflug von Überheblichkeit) als der überragende anerkannt wird. Etwas anderes lassen die entscheidenden Aussagen des Lehramtes und der glaubensverpflichtenden Tradition nicht zu, wenn sie von der Kirche als dem »allumfassenden Heilssakrament« (LG, 48) sprechen oder »die Einzigkeit der von ihm [Christus] gestifteten Kirche als Wahrheit des katholischen Glaubens« (Dominus Jesus, 16) bekennen und darum auch kein anderes Ziel des ökumenischen Strebens anerkennen können als das der »vollen Gemeinschaft in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« (Ut unum sint, 78).

Es ist eine bedrängende Frage, die dahin geht, ob im pragmatischen ökumenischen Agieren von heute eine solche Wertvorzugshaltung noch gegeben ist und anerkannt wird oder ob nicht die Vorstellung eines amorphen Einerleis aller christlichen Traditionen und deren *Gleichgültigkeit* (und infolgedessen bald auch der *Gleichgültigkeit*) die Vorherrschaft zu gewinnen begonnen hat. Man kann sich jedenfalls oft des Eindrückes nicht erwehren, dass, trotz der immer wieder behaupteten Anreicherung des katholischen Glaubens durch die anderen Konfessionen, der Reichtum dieses Glaubens selbst kaum noch gesehen und gewertet wird. Die angestrengten Differenzierungen und Kombinationen in den Konsenspapieren lassen selten etwas davon spüren, dass der katholische Glaube in seinem vom Ersten Vatikanum hervorgehobenen »himmlischen« Geschenkcharakter und seinem umfassenden Heilsgehalt (vgl. DH 3014) wie auch in der vom Zweiten Vatikanum gerühmten Fülle (LG, 13) noch recht gesehen und gewertet wird. In vielen ökumenischen Gesprächen erscheint der

katholische Glaube eher als eine wertneutrale Materie, die man zu bestimmten Zwecken beliebig formen kann. Man meint, den Wert der inneren Katholizität dieses Glaubens nicht mehr wahrnehmen zu können: das harmonische Verbundensein von Natürlichem und Gnadenhaftem, die Ausgewogenheit von Vernunft und Geheimnis, die Entsprechung von göttlichen Prinzipien und wahren menschlichen Bedürfnissen, die Konzentration auf den Einzelnen und die Öffnung für das Universale. Von all dem scheint in dem verzwecklichten Einigungsdiskurs nur wenig auf, es kennzeichnet aber den Geist wahrhafter Konversionen.

Es ist nicht einzusehen, warum nicht auch das ökumenische Gespräch von diesem Geist bestimmt sein dürfte. Wenn dem Dialog dieser Geist gänzlich abhanden gekommen sein sollte, würden die katholischen Gesprächspartner jedenfalls nicht mehr das Katholische als solches wiedergeben. An letztere Möglichkeit wird man tatsächlich erinnert, wenn man etwa den an sich verdienstvollen idealtypischen Überblick eines Ökumenikers über ekklesiologische Modelle konsultiert, in dem »bischofliche« und »nichtbischofliche« Kirchen (die Bezeichnung gilt für alle christlichen Denominationen), Gemeinde als Heilsanstalt der »heiligen Dinge« und »Gemeinde der Glaubenden«, »Volks-« und »Freikirche«, »sichtbare« und »unsichtbare« Kirche, sakramentale Gemeinschaft und »Ereignis personaler Begegnung« nebeneinander gestellt und als objektive Möglichkeiten christlichen Lebens ohne jedes Wert- und Wahrheitsurteil angenommen werden²⁶. Im Endergebnis gilt: »Kirchen sind überaus vielgestaltig und bunt, und jede Ekklesiologie sollte von dieser Vielfalt ausgehen und nicht vorschnell zu harmonisieren suchen«.

Noch folgenreicher aber ist die Behauptung, dass sich diese unterschiedlichen Modelle sehr wohl auch innerhalb der »konkreten Kirchen« finden. Sie bilden in jeder der verschiedenen Kirchen eine »Spannungseinheit unterschiedlicher Ansätze und Bestrebungen«, die nicht »abgebaut« werden darf. Alles ist mit allem verbunden und wunderlich geeint. Es fehlt jede Unterscheidung von Wesen und Wert. Die Konsequenz dieses Indifferentismus tritt in der schlichten Forderung nach einfacher Anerkennung dieser jeweils nur durch unterschiedliche Konfigurationen der Elemente gekennzeichneten Konglomerate hervor, die alle in Geltung bleiben, soweit sie nicht »evangeliumswidrige« Elemente in sich enthalten. Wer aber will bei dieser Abstinenz von aller Wert- und Wesensunterscheidung diese Feststellung treffen? So ist denn wohl auch nicht zu übersehen, dass mit der Anerkennung dieser amorphen Vielheiten das ökumenische Einheitsstreben ans Ende gelangt ist und ins Leere läuft. Die mangelnde Unterscheidungsfähigkeit und -willigkeit bringt die Ökumene zum Stillstand. Hier ist weder eine Unterscheidung vorhanden, noch eine Entscheidung erforderlich.

Zu einem ähnlichen ekklesiologischen Synkretismus gelangt der katholische Pfarrer und ehemalige Religionslehrer A. Quadt, wenn er unter Nichtanerkennung der Unterschiede die abweichenden evangelischen Lehrpositionen einfach als katholisch erklärt²⁷. Das gilt für die Ämter in den evangelischen Gemeinschaften, für die

²⁶ Ekklesiologische Modelle der christlichen Kirchen, in: Die Weite des Mysteriums, 549–565.

²⁷ A. Quadt, Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich. Mainz 2001.

so genannte »apostolische Sukzession« (die es angeblich ursprünglich nicht gegeben hat), für die Anerkennung der evangelischen Ordination, für die Gültigkeit der evangelischen Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeier, für die Verankerung in der apostolischen Glaubenstradition. Daraus resultiert die Forderung nach voller Anerkennung aller protestantischen Denominationen als »Kirche« bzw. als »Kirchen«. Dieser Vorschlag geht so weit zu erklären, dass es nicht einmal mehr eines kirchlichen Anerkennungsaktes bezüglich der anderen Konfessionen bedürfe. Ein solcher Akt wäre zwar wünschenswert, aber nicht notwendig, weil ja die evangelischen Ämter und damit alle wesentlichen kirchlichen Belange gültig seien. »Katholisch« ist hier »evangelisch« und umgekehrt, aber im Grunde schon mittels einer dritten Konfession des christlichen Synkretismus.

Man kann an diesem ökumenischen Entwurf auch ersehen, wie weit das protestantische Prinzip kraft einer voluntaristischen Ökumenik in den Katholizismus eingedrungen ist, und dies nicht zuletzt durch das Fehlen der Gabe der Unterscheidung, der Werterkenntnis und der Einsicht in das Wesentliche. Vor allem aber stimmen diese freischwebenden Gedanken nicht mehr mit der Verpflichtung zur Wahrheit überein.

3) Die Verpflichtung auf die Wahrheit

Dem heutigen pragmatischen Ökumenismus scheint es nämlich nicht nur am Interesse für die Wertfrage zu fehlen, sondern auch an der verbindlichen Anerkennung der Wahrheitsfrage. Deshalb bleibt z.B. in den oben angeführten Entwürfen die Frage nach der Verbindlichkeit der Dogmen, den definierten religiösen Wahrheitskundgebungen der katholischen Kirche, weitgehend offen. Im letztgenannten Fall begnügt sich der Autor mit der Forderung nach einer »Christusgemeinschaft«, die das einigende Band bilden soll oder es schon jetzt bildet. Evangelische Darstellungen sprechen ähnlich vom einheitlichen Glaubensgrund, der einen Bezugspunkt in Christus hat. Aber es ist nicht gesagt, ob dieser Christus die die Menschheit und Gottheit vereinigende göttliche Person des Logos nach dem Konzil von Chalkedon ist (was von vielen evangelischen Ökumenikern verneint wird). Der evangelische Theologe E. Herms versteht den verbindenden Glaubensgrund als »aus der Christusoffenbarung stammendes Daseinsverständnis«²⁸, also nicht mehr als objektive Wahrheit, sondern als dem Menschen angepasstes subjektives Lebensverständnis mit einem ungeprüften Referenzpunkt in Christus. Noch drastischer fällt die von einem anderen katholischen Ökumeniker vorgeschlagene Variante aus, die »eine synkretistische Religionseinstellung« empfiehlt, die »auch unter gläubigen Christen eher die Regel als die Ausnahme« sei²⁹.

²⁸ E. Herms, Das Lehramt in der Kirche der Reformation, in: Materialdienst Bensheim 59 (2001).

²⁹ U. Baumann, Ökumene ohne Konfessionen? Individualisierte Religion und Ökumene, in: Ökumene – wohin? (hrsg. von B. J. Hilberath und J. Moltmann), Tübingen 2000, 103.

Diese Regel gilt selbstverständlich für die Konvertiten nicht, sie bilden deshalb aber auch keine Ausnahme, insofern für alle katholischen Christen als Anhängern einer inhaltlich bestimmten dogmatischen Religion die Wahrheitsfrage entscheidend ist. Diese wird in den angeführten Beispielen von vielen Ökumenikern bewusst außer Acht gelassen. Für sie gibt es im Sog der »individualisierten Religiosität« nur noch »fundamentalistische Scheingewissheiten«, auf die sich manche (worunter besonders die Konvertiten fallen könnten) »resigniert und dankbar einlassen«³⁰. Die Verpflichtung auf die Wahrheit ist hier als illegitimes Streben nach einer »Schein gewissheit« diskreditiert.

Solche Distanzierungen von der Wahrheitsfrage finden sich im nachkonziliaren Ökumenismus zuhauf. So entscheidet ein katholischer Ökumeniker die Frage nach der Relevanz der Unterscheidungslehren wie folgt: »Die traditionellen Kontrovers lehren ... haben an Bedeutung in der Theologie und am existentiellen Wert für das Leben der Christen erheblich verloren. Weder die Rechtfertigungslehre noch die Lehre vom Messopfer ... noch auch die mariologischen und ekklesiologischen Dog men spielen heute noch die Rolle, dass die Art des Verständnisses dieser Dogmen, Zustimmung oder Ablehnung, eindeutig die Konfessionsgrenzen erkennbar machen«³¹. A. Brandenburg nennt das mit Recht die »Infragestellung zentraler Wahrheiten«³². Dem erstgenannten Autor sekundiert der schon genannte evangelische Theologe J. Moltmann in Bezug auf die »eucharistische Gastfreundschaft« mit der Behauptung, dass wir im »Abendmahl« »keine rechte Lehre« feiern, sondern »Jesus Christus«. Das Bekenntnis zu Jesus Christus kommt hier offenbar ohne die wahre Lehre und die Wahrheit aus³³.

Wahrheit aber ist nach dem berühmten Wort des heiligen Augustinus »das, was ist«. Das Wort meint die Seinswahrheit, die den Grund abgibt für die logische Wahrheit, in welcher die Übereinstimmung des Verstandes mit dem erkannten Sein festgestellt wird. Zu dieser tiefsten Seins- und Wahrheitsfrage dringen die ökumenischen Übereinkünfte meistens nicht mehr vor. Man begnügt sich häufig mit »Konvergenzen«, d. h. mit Annäherungen und Übereinstimmungen, die aber mehr als menschliche Übereinkünfte denn als Einigungen in der Sache und im Wesen verstanden werden. So kann z.B. ein kritisch eingestellter Ökumeniker in Bezug auf die angeblich hergestellte Einigung in der Rechtfertigungslehre die Frage stellen: »Wie kann ... der Gegensatz in der Rechtfertigungslehre überwunden sein, wenn der Gna denbegriff kontrovers ist?«³⁴ Zu diesem Seinsurteil dringt man aber nicht vor.

Das geschieht ebenso wenig hinsichtlich der für jedes legitime ökumenische Streben wesentlichen Frage nach dem Bestehen (oder Nichtbestehen) einer Grund- und

³⁰ Ebda., 103.

³¹ E. Lengsfeld, Ökumenisch handeln – mit halber Kraft? Testfall Synode, Freiburg 1971, 17.

³² A. Brandenburg, Eine theologische Urspraltung. Zur Grunddifferenz zwischen katholischer und reformatorischer Theologie, in: Begegnung (hrsg. von M. Seckler u.a.), Heinrich Fries gewidmet, Graz 1972, 186.

³³ J. Moltmann, Ökumene im Zeitalter der Globalisierungen, in: Ökumene – wohin? (hrsg. von B. J. Hilberath und J. Moltmann), Tübingen 2000, 94.

³⁴ W. H. Neuser, Das Heilmittel des Wortes, in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg) III, Freiburg 1990, 66.

Wurzeldifferenz, deren Beantwortung das Verständnis für das Ganze und den Gesamtsinn eröffnen dürfte. Diese Frage wird als unsachgemäß abgetan, weil »jede Kirche als eine Ganzheit und Vielfalt aus verschiedenen Elementen« zu verstehen sei³⁵. Aber die Frage nach dem Wesen dieser Ganzheit wie nach der Legitimität der Vielfalt fällt ebenfalls aus. So wird dann faktisch ein Konglomerat von Elementen als Ganzheit ausgegeben, die wesentliche Einheit aber nicht mehr erfragt.

Ein solcher Ausfall ist auch bei manchen Konsenspapieren festzustellen, in denen die Lehrunterschiede zwar benannt, aber danach als mögliche Varianten dargestellt werden, die keinen kirchentrennenden Charakter mehr besäßen. So heißt es in den »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« über die Wesensverwandlung in der Eucharistie, dass die katholische Transsubstantiations- und die lutherische Ubiquitätslehre in gleicher Weise Erklärungsmodelle des Bekenntnisses zur Gegenwart Christi seien mit je »offenkundigen Stärken und Schwächen«, aber dass die Unterschiede »nicht als kirchentrennend zu bezeichnen sind«³⁶. Dabei fällt die Frage, wie zwei sich widersprechende Erklärungsmodelle zugleich anerkannt und wahr sein können, einfach aus. Aber auch die Schlussfolgerung, dass diese Gegensätze nicht kirchentrennend wirken, wird nicht bewahrheitet. Das ist auch nicht möglich, solange man nicht sagt, was »Kirche« ist und dass ihr Wesen katholischer- wie evangelischerseits gänzlich anders bestimmt wird. Wenn man nämlich das Wesen der Kirche unbestimmt lässt, kann man tatsächlich nicht sagen, was kirchentrennend ist.

Ein ähnliches Versagen der Wahrheitserkenntnis und des Wahrheitsurteils (denn die Wahrheit tritt im Urteil zutage) findet sich bei der mit der modernen Hermeneutik (Verstehenslehre) operierenden Ökumenik, die sich mit der Zielvorstellung einer »differenzierten Einheit« oder des »differenzierten Konsenses« zufrieden gibt, insoweit es sich bei den Unterschiedlichkeiten angeblich nur um solche der äußeren Aussageweise, der Sprachgestalt und der Denkform handelt. Schon hier bleibt der Wahrheitsbeweis für die Behauptung nur sprachlicher Unterschiede aus. Das einigende Moment soll danach im Grundlegenden oder im Glaubensgrund gegeben sein, der nach diesem Ansatz nicht mehr im sprachlichen Ausdruck und in einer förmlichen Wahrheit zum Ausdruck gebracht werden kann. Aber es ist schlicht vernunftwidrig, anzunehmen, dass zwei sich widersprechende Aussagen (etwa: »es gibt ein Amtspriestertum« und »es gibt nur ein ›Allgemeines Priestertum‹«) in einem tieferen unaussagbaren Glaubensgrund übereinstimmen könnten, der zudem nicht mehr ins Wort gebracht werden soll. Eine Verständigung, die nicht in einer gemeinsamen Sprache zum Ausdruck gelangt, kann keinen Wahrheitsanspruch erbringen. Insofern gehen solche Versuche einer diffusen Hermeneutik an der Wahrheitsfrage vorbei³⁷.

In den legitimen Konversionen dagegen wird gerade die Wahrheitsfrage als entscheidende angesehen und entschieden beantwortet. Für Konvertiten, welche eine

³⁵ P. Neuner, a.a.O., 564.

³⁶ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I (hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg), Freiburg ³1988, 107; 192f.

³⁷ G. Sala, Die ökumenische Einheit im christlichen Glauben – ein differenzierter Konsens?, in: FKTh 13 (1997) 1–17.

besondere Hinwendung zur Kirche vollziehen, ist die Wahrheitsfrage lebensentscheidend. Auch wenn die Motive und Zielvorstellungen bei Konversionen im Einzelnen divergieren können (so dass einmal die spirituelle Weisheit der kirchlichen Tradition den Ausschlag gibt [Thomas Merton], zum anderen die katholische Lebensfülle in Einheit von Vernunft und Glaube [Chesterton], oder das in der Catholica angebotene »Leben in Gott« [E. Stein]): Es ist immer ein Ganzes und Kernhaftes, das hier ergriffen wird: die Wahrheit. G. K. Chesterton spricht in seiner humorvollen Art davon, dass er »in die Falle der Wahrheit« geraten sei; A. Döblin beantwortet die Frage nach dem Motiv seiner Konversion: »Weil ich die Wahrheit wollte«; und Edith Stein erklärt nach der Lektüre der Autobiographie Teresas v. Avila: »Das ist die Wahrheit«.

Konkret handelt es sich dabei vor allem um die Wahrheit von der einen und einzigen Kirche, die hier geistig erfasst und angenommen wird. Damit erfüllen die Konversionen ungeschmälert auch die Forderung der authentischen kirchlichen Lehrverkündigung, repräsentiert durch den Träger des Petrusamtes, nach dem einzig gültigen Ziel des Ökumenismus. Es ist in der »vollen und sichtbaren Einheit« gelegen, »die allen Forderungen der geoffenbarten Wahrheit Rechnung trägt« und die sich »in der Annahme der ganzen Wahrheit verwirklicht«³⁸. Diese Forderung wird von den Konvertiten fraglos erfüllt, ist aber von vielen Ökumenikern auf beiden Seiten im Sog des Pragmatismus und des Relativismus aufgegeben.

Dazu tritt als letztes, aber nicht unwichtiges Moment noch die dem wahren Konvertiten immer gewisse Erkenntnis hinzu, dass eine Einigung mit der Kirche stets ein staunenerregendes, geheimnishaftes Gnadengeschehen ist, das von Menschen allein nicht erbracht werden kann. Dagegen eignet dem pragmatischen Ökumenismus vielfach etwas von Menschen Gemachtes, Konstruktivistisches und Pelagianisches. Auch in dieser Hinsicht vermögen die Konversionen den Ökumenismus zu korrigieren und zu rektifizieren, ohne ihn in seinen verbindlichen Anliegen zu schmälen. Das Beispiel der Konversionen kann dazu beitragen, den verhängnisvollen Spalt zwischen legitimer kirchlicher Ökumene und pragmatischem Ökumenismus zu schließen. So gesehen, sind Konversionen nicht als Hindernisse auf dem Weg zur letztintendierten Einheit der christlichen Gemeinschaften anzusehen, sondern als Impulse für ein tiefer verantwortetes und der Wahrheit verpflichtetes Einigungsstreben. Dieses vermag zwar keine schnellen Erfolge zu garantieren, es hält die Suche nach der Einheit aber, allen Versuchungen zum Trotz, auf dem einzig soliden Weg des Geistes und der Wahrheit.

In Bezug auf die Wahrheitsfrage ist jedenfalls von den Grundsätzen nicht abzugehen, die J. H. Newman († 1890) als Konvertit für die zu einer Konversion Geneigten (die er vor einer übereilten Entscheidung warnte³⁹) wie folgt formulierte: »Ich mag denken, wie ich es auch in der Tat tue, ich hätte Recht und Andersdenkende hätten Unrecht – es bessert jedoch unsere Sache nicht, wenn wir uns unsere gegenseitigen

³⁸ Ut unum sint, 99; 79; 29.

³⁹ Vgl. P. Willi, Newman als Konvertit und Ratgeber der Konvertiten, in: FKTh 7 (1991) 279–289.

Meinungsverschiedenheiten verheimlichen – und nichts ist unsinniger und auch unwahrhaftiger als Kompromisse und Vergleiche für alle Parteien. Gewiss bestehen zwischen religiösen Menschen auch unwirkliche, nur in Worten bestehende Differenzen – die Differenzen zwischen den Katholiken und ihren Gegnern sind anderer Art. Es wäre das Beste, sie beständen nicht – das Nächstbeste ist, sie offen, jedoch in Liebe zu gestehen⁴⁰.

⁴⁰ Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens (Ausgewählte Werke II/III) Mainz 1957, 603.

Der Lernort Religionsunterricht in der modernen Gesellschaft

Von Fritz Weidmann, Augsburg

Beim Aufweis der Möglichkeiten und Chancen des schulischen Religionsunterrichts als eines »ordentlichen Lehrfachs« in einer Schule, die vom Umfeld der so genannten postmodernen Gesellschaft mitbestimmt ist, ist diesem Unterfangen sogleich eine Einschränkung voranzustellen. Es versteht sich, dass im Rahmen dieser Darlegungen eine Darstellung der so genannten postmodernen Gesellschaft ausgebündet werden muss. Diesbezüglich können hier nur einige skizzenhafte Verweise und Überlegungen eingebracht werden. Und es ist ebenso offenkundig, dass auch nicht das breite Spektrum des Diskussionsstandes hinsichtlich der heute mit dem schulischen Religionsunterricht verbundenen Fragestellungen und Implikationen ausgeleuchtet werden kann. Im Rahmen der nachfolgenden Darlegungen lassen sich allenfalls schlaglichtartig einige neuralgische Punkte anreißen, die sich heute aus dem Beziehungsgeflecht Gesellschaft und Religionsunterricht ergeben. Dabei ist aufzuweisen, dass der schulische Religionsunterricht für die Gesellschaft eine durchaus nicht außer Acht zu lassende Relevanz besitzt.

1. Zum Hintergrund der postmodernen Gesellschaft

Zunächst seien einige Hinweise zu deren Verständnis gegeben: Die Konstruktion des (Mode-)Begriffs »postmodern« beziehungsweise »Postmoderne« lässt an der vorangestellten Präposition bereits die Feststellung und/oder den Wunsch zu, dass man die scheinbar aktuellen Probleme der Moderne im gesellschaftlichen Kontext hinter sich gelassen hat. Verschiedentliche Versuche, eine Bilanz der Postmoderne zu ziehen, scheinen diese Annahme zu bestätigen. Zugleich wird dabei auch erkennbar, dass mit dem vielfältig schillernden Begriff »Postmoderne« eine Art bedauernde und/oder klagende Feststellung in der Meinung assoziiert wird, man habe sich in der erfahrbaren Moderne und damit in der Gesellschaft überholt, da man zunehmend an die Grenzen ökonomischer, gesellschaftlicher und ethischer Verbindlichkeiten stößt¹. Man denke nur an die Genforschung, die Stammzellenforschung u.ä. Herausforderungen. Fest steht, dass sich in der so genannten (Post-)Moderne eine radikale Pluralität hinsichtlich der Argumentationsweisen, der Sprachen, der Denkmodelle sowie der Handlungs- und Verhaltensweisen Bahn bricht. Zumindest wird dieses Spektrum des Denkens, Argumentierens und Begründens als Pluralität empfunden.

Angesichts der Pluralität in nahezu allen Lebensbereichen ist man heute unsicher geworden: Unsicher hinsichtlich der Durchsetzbarkeit und Angängigkeit politischer

¹ B. Beuscher, Postmoderne Moderne, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 2, hg. v. N. Mette u. F. Rickers, Neukirchen-Vluyn 2002, 1538–1543, hier: 1538.

Vorstellungen und Handlungsmuster. – Unsicher hinsichtlich ethischer Vorgaben und geforderter Verhaltensmuster. – Unsicher hinsichtlich des Anspruchs und der Verbindlichkeit von Normen. – Unsicher im Blick auf kirchlicherseits eingebrachte Vorgaben und Vorstellungen – nicht nur im organisatorischen und disziplinären Bereich. – Unsicher, wenn man an den Erziehungs- und Bildungsauftrag der Lernorte Familie und Schule denkt. In diesem Kontext seien beispielsweise nur die Stichworte Identität, Sozietät, Kontinuität, Zukunft, Werte und Ehrfurcht genannt. Hierbei wird außerdem deutlich, dass eine multikulturelle und im Gefolge auch multireligiöse Lebenswelt in unserer so genannten postmodernen Gesellschaft ein äußerst komplexes und verwirrendes Phänomen darstellt. Angesichts solcher Feststellung im Blick auf die Gesellschaft kann es jedenfalls nahe liegend sein, vom Ende der Selbstverständlichkeit und der vorausgesetzten Plausibilität universaler Systeme wie auch verbindlicher Metaerzählungen zu sprechen.

2. Umfeldbedingungen einer religiösen Erziehung und Glaubensweitergabe

Vor diesem anrisshaft skizzierten Hintergrund sind die Bedingungen der heutigen (post-)modernen Gesellschaft zu benennen, unter denen eine intendierte religiöse Erziehung beziehungsweise religiöse Sozialisation zu realisieren ist. Wobei dem Begriff Erziehung Handlungen zugrunde liegen, »durch die Menschen versuchen, die Persönlichkeit anderer Menschen in irgendeiner Hinsicht zu fördern«², und bei dem Begriff Sozialisation vor allem »die Gesamtheit der gesellschaftlichen Einflüsse auf die Persönlichkeitsentwicklung eines Menschen«³ stärker hervortritt.

Erziehung und Sozialisation sind heute in einer Gesellschaft zu realisieren, die sich in hohem Maße als Wissensgesellschaft versteht. Als solcher lassen sich in ihr wenigstens folgende Charakteristika ausmachen: Das Lebensumfeld ist weitgehend von einer szientistischen Orientierung geprägt: Wissen ist Macht! ... – Dieser korrespondiert ein ökonomischer Utilitarismus, demzufolge das Bezahlbare und Verrechenbare dominieren: Was und wem nützt es? ... – Und diesem entspricht folgerichtig eine Effizienzorientierung, derzufolge weitgehend nur das Beleg- und Beweisbare sowie der scheinbare Fortschritt und Erfolg zählen: Wie lässt sich ein Erfolg erreichen? Wie lässt sich dieser messen und überprüfen? ...

Nicht unerwähnt bleiben sollte in diesem Zusammenhang auch, dass große Teile der Gesellschaft und der Politik zwar Werte bzw. eine Wertorientierung für sich reklamieren, dass aber, abgesehen von den Kirchen, die Gesellschaft und die Politik häufig eine auffallende »metaphysische Distanz« bzw. Abstinenz hinsichtlich der Umsetzung der Werte im Alltag erkennen lassen.

In diesem Kontext sind Bildung und Erziehung zu realisieren. Wobei unter Bildung, vereinfachend gesagt, eine »personale Selbstverwirklichung des Menschen in

² W. Brezinka, Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft, München 1990, 95.

³ H. Gudjons, Pädagogisches Grundwissen, Bad Heilbrunn 1999, 153.

Verantwortlichkeit gegenüber seiner Umwelt⁴ und Mitwelt zu verstehen ist. Bildung ist somit immer als ein Selbst- und Weltverhältnis sowie als eine Weltdeutung auszulegen, wodurch das Gewinnen von Individualität und Gemeinschaftlichkeit möglich wird⁵. Während Erziehung stärker unter funktionalem Aspekt »die von selbst gegebenen Einwirkungen eines Kulturreises, einer Gesellschaft mit ihrem spezifischen Lebensstil, ihren Normen und Erwartungen« und intentional »alle absichtlichen Maßnahmen der pädagogischen Beeinflussung einer Person« umgreift. Kurz gefasst: Unter »Erziehung werden Handlungen bezeichnet, durch die Menschen versuchen, die Persönlichkeit anderer Menschen zu fördern«.⁶

Schon bei diesen kurz gefassten Umschreibungen zeigt sich, dass Bildung und Erziehung stets einem konkreten gesellschaftlichen Kontext in funktionaler und intentionaler Hinsicht korrespondieren. Und dies gilt dann selbstredend auch für religiöse Bildung und Erziehung. Deshalb sind die Bedingungen, unter denen heute religiöse Bildung und Erziehung zu realisieren sind, von Bedeutung. Thesenhaft seien folgende genannt⁷:

- Religiöse Erziehung und Weitergabe des Glaubens können heute immer weniger auf einer Isomorphie gemeinsamer Symbole, Weltverständnisse, Daseinsdeutungen und einer verbindlichen zentralen Moral aufbauen.
- Deshalb ist auch davon auszugehen, dass ein hoher Anteil der Schüler nicht mehr über den notwendigen Fundus zentraler Wahrheiten des Glaubens verfügt, dass kirchliche Feste kaum noch aus dem Kontext des Glaubens bekannt sind, dass beispielsweise die genuinen Inhalte einer Schöpfungstheologie in Umweltdebatten und -aktivitäten verflachen, dass die ethischen Forderungen des Dekalogs und der Bergpredigt für gesellschaftliches, politisches und arbeitsmarktbestimmtes Handeln nur noch sehr selektiv als mögliche Orientierungshilfen bzw. als Wege zum gelingenden Menschsein wahrgenommen werden.
- Wo aber Religion ins Spiel gebracht wird, da wird sie überwiegend in einer Verengung auf kirchliche Religion gesehen und missverstanden. Dergestalt vereinseitigt, erscheint sie häufig als ein aparter Sektor gegenüber anderen Sozialisationsbereichen. Die letztlich grundlegende Sicht und Bedeutung der Religion als eines sinnstiftenden Potentials für das Gewinnen von Identität wird dabei kaum noch wahrgenommen und/oder ausgeblendet.
 - Nicht zu übersehen ist auch eine ausgeprägte und vielfältige Konkurrenz auf einem »globalisierten Religionsmarkt«, derzufolge sich kirchliche Geltungsansprüche in Glaubensdingen mehr und mehr zu relativieren scheinen. Der Weg zur Sinnfindung für das eigene Leben und zu einem anerkannten wie auch authentischen ethischen Verhalten verzweigt sich immer mehr an vielen Kreuzungen in

⁴ P. Köck/H. Ott, Bildung, in: Wörterbuch für Erziehung und Unterricht, Donauwörth 1979, 73.

⁵ Vgl. H. Gudjons, Pädagogisches Grundwissen, Bad Heilbrunn, 1999, 204.

⁶ P. Köck/H. Ott, a. a. O., – Vgl. auch W. Brezinka, Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft, München 1990, 95.

⁷ Hierzu und zum Folgenden: V. Drehsen, Sozialisation (religiöse), 2.1, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 2, a. a. O., 2007–2015, hier: 2011.

Nebenwegen. Wobei folgerichtig Sinnfindungsangebote zunehmend immer weniger als Monopol von Kirchen erachtet werden.

- Darüber hinaus wird mitunter auch ein elaboriertes Wissenssystem der Kirchen in Sachen Heilserwartung und -erfahrung wie auch das einer vermeintlichen theologischen Forschung nicht selten als Erschwernis für die lebenspraktische Ausbildung des Sinnsystems Religion erachtet. Gleiches gilt für persönlich betroffen machende und betreffende Glaubensentscheidungen. Daraus folgt, dass die mögliche und notwendige Einsicht in die Lebensbedeutsamkeit der Religion und des Glaubens wie auch deren Anerkenntnis durch den Einzelnen erfahrungsgemäß durch theologische Wissensvermittlung nur sehr bedingt befördert werden.
- Außerdem wird darüber Klage geführt, dass die verbürokratisierte und überorganisierte Struktur der Kirchen das Vermitteln religiöser Ursprungserfahrungen mehr behindere als sie einen solchen notwendigen Prozess fördere. Dieser Sachverhalt erlangt ein besonderes Gewicht, bedenkt man, dass das Deuten von alltäglichen Grund- und Grenzerfahrungen unter dem Anspruch von Sinn und somit unter dem Anspruch der Religion eine zentrale praktisch-theologische Aufgabe für Religionsunterricht und Katechese darstellt. Vergleichbares ließe sich für das Verstehen der Symbole der Religion und des Glaubens eruieren.
- Bei der bisherigen Aufzählung darf aber auch eine gewisse populistische, theologisch wenig verantwortete, um nicht zu sagen, mitunter geschichtslose Kritik an den Kirchen als den Vermittlern des christlichen Glaubens nicht ungenannt bleiben. Und diese kommt nicht selten aus den Reihen selbst ernannter, scheinbar besorgter Insider, deren Motivation aus sehr unterschiedlichen Quellen gespeist wird und deren Motive nicht unbedingt immer als selbstlos zu erachten sind.

Durch eine solche Kritik wird nicht nur der Delegitimierung der Kirchen, sondern auch der schwindenden Bereitschaft, sich mit den Kirchen grundlegend und unvoreingenommen auseinander zu setzen, Vorschub geleistet.

Angesichts dieser Situation mit einer diversifizierten Pluralität von Meinungen, Einstellungen und Vorurteilen im Blick auf die Kirchen wie auch auf »Religionskulturen«, denkt man etwa an religiöse Bewegungen und Netzwerke, an Elemente der Psychoszene und an den »Kulturmarkt« mit seinem breit gefächerten Angebot⁸, realisieren sich religiöse Erziehung und Sozialisation heute nahezu zwangsläufig unter dem Vorzeichen eines »häretischen Angebots« im Wortverstande, wie es Peter L. Berger formuliert⁹. Es besteht demzufolge hinsichtlich Religion und Glaube eine Nötigung zur Wahl beziehungsweise zur Auswahl. Und es ist dann nur folgerichtig, wenn sich diese insbesonders unter den Kriterien der persönlichen Zuträglichkeit und einer subjektiven Plausibilität vollzieht.

Als weitere Folge manifestiert sich auch eine Deinstitutionalisierung der christlichen Überlieferung für religiöse Bildung und Erziehung. Denn religiöse Fragen werden zunehmend weniger als solche begriffen, Motive und Symbole ursprünglich religiöser Provenienz werden vermehrt nicht mehr aus dieser Herkunft gesehen und

⁸ Ebda.

⁹ P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1980.

begriffen und folglich »geht das Moment der Erfahrung im Umgang mit religiöser Problematik in der Gesellschaft zurück«¹⁰.

Die Delegitimierung der Kirchen und die Deinstitutionalisierung der christlichen Tradition sind dann nicht nur gesellschaftlich bedeutungsvoll, sondern sie haben auch Auswirkungen auf den Bereich religiöser Erziehung und auf den Lernort Religionsunterricht.

3. Zur Religiosität und Kirchenverbundenheit der Heranwachsenden

Obwohl sich die Kirchen nach wie vor als legitimierte und kompetente Sachwalter der Religion und des Glaubens verstehen, scheinen sie angesichts des skizzierten gesellschaftlichen Umfeldes und der Bedingungen für religiöse Erziehung auf weite Strecken hin nur noch bedingt im Blick auf Religion und Glaube sozialisierungsfähig zu sein. Sie unterliegen diesbezüglich einem Prozess der religions- und glaubensmäßigen Desozialisation. Dieser wird als Kirchenentfremdung und -ferne sowie mit steigendem Alter des Heranwachsenden mitunter in letzter Konsequenz auch in Form des Kirchenaustritts manifest.

Ein kurzer Blick auf die Religiosität und Kirchengebundenheit der Jugendlichen mag diese Tendenz in einer typologischen Betrachtungsweise verdeutlichen. Anstatt zwischen »religiösen« und »nicht religiösen« Jugendlichen zu dichotomisieren und die Letzteren auch noch zu stigmatisieren, unterscheidet beispielsweise Hans-Georg Ziebertz jüngst fünf Typologien jugendlicher Religiosität¹¹:

- Der erste Typus ist der mit einer christlich-kirchlich gebundenen Religiosität. Ungefähr 15% der Jugendlichen verstehen sich hierbei als religiös im Sinne des christlichen Glaubens, wie dieser durch die Kirche repräsentiert wird.
- Der zweite Typus wird durch eine christlich orientierte Religiosität bestimmt. Das bedeutet, dass ungefähr für 25% der Jugendlichen die Religiosität durchaus christlich geortet ist, dass jedoch der kirchliche Anspruch auf die Deutung der Inhalte der christlichen Tradition keinesfalls als normativ bindend gilt.
- Ein dritter Typus, dem etwa 20% der Jugendlichen zuzurechnen sind, lehnt zwar die Beschäftigung mit Fragestellungen der Religion nicht ab, er verinhaltlicht diese aber nicht selbstverständlich mit dem Christentum. Das hier zugrunde liegende Gottesbild ist ebenfalls nicht notwendigerweise von der Offenbarungsbotschaft bestimmt. Gott kann dann durchaus als Chiffre für eine »höhere Macht« oder auch »kosmische Energie« verstanden werden, die dem Menschen absolut transzendent gegenübersteht. Die Religiosität dieser Jugendlichen ist dann meist relativ unbestimmt, fragend, zweifelnd und wohl auch suchend.

¹⁰ G. Schmidtchen, Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in: W. F. Kasch (Hg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation, Paderborn 1978, 17–28, hier: 25f.

¹¹ H. G. Ziebertz, Hungry for heaven? – Was glauben Schülerinnen und Schüler, in: Heute beginnt morgen. 25 Jahre Religionspädagogisches Zentrum in Bayern, München 2000, 50–54, hier: 51–52. – Ausführlicher: ders., Religion – Christentum – Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart 1999.

- Ein vierter Typus, der etwa 20% der Heranwachsenden repräsentiert, ist im Blick auf Religion funktional bestimmt. Es herrschen Zweifel vor, ob das mit Gott und der Religion überhaupt wahr sein kann. Trotz solcher Grundzweifel wird nicht absolut ausgeschlossen, dass an der Religion und am Glauben etwas Wahres ist. Es mag sein, dass Gott und die Inhalte des Glaubens menschliche Hilfskonstruktionen sind. Solange jedoch diese konkrete Religion für den Einzelnen oder die Gruppe noch eine Funktion erfüllt, muss man sie nicht ablehnen oder gegen sie sein. Bei dieser Einstellung ist beispielsweise auch der Wunsch angesiedelt, an den Lebenswenden durch kirchliche Rituale (Taufe, Erstkommunion, Firmung, kirchliche Trauung und Beerdigung) begleitet zu werden, auch wenn erhebliche Zweifel am Wahrheitsgehalt der einschlägigen Glaubensinhalte vorliegen. In der Praxis lässt sich oft eine Äquidistanz zu Ablehnung wie Identifikation ausmachen.
- Ein fünfter Typus der befragten Jugendlichen, bei dem man auf etwa 20% kommt, bezeichnet sich selbst als dezidiert »nicht religiös«. Für diese Jugendlichen sind, eigenem Bekunden nach, Fragen, ob es eine das empirische Leben übersteigende Wirklichkeit gibt, gegenstandslos. Religion ist für sie kein ernsthaftes Thema. Wo bei man solche Selbsteinschätzungen zur Kenntnis nehmen kann und muss, sich jedoch aber davor hüten sollte, diese Jugendlichen als ungläubig zu erachten. Es lässt sich höchstens feststellen, dass sich diese Heranwachsenden selbst als nicht religiös und auch als nicht gläubig verstehen wollen oder können.

Typologien wie die skizzierte können durchaus Erklärungsmodelle für Einstellungen der Heranwachsenden verdeutlichen. Sie sollten jedoch nicht als ein nichtflexibles Schema verstanden werden, von dem her die Beurteilten einzelnen Gruppierungen zugeteilt werden. Der Praxis scheint eine größere Flexibilität angemessen zu sein, derzu folge ein breit gefächertes Spektrum ausgewiesen wird, innerhalb dessen sich die einzelnen Schülerbiographien und ihre religiösen Potentiale geschmeidiger ansiedeln lassen. Diesbezüglich bleibt die Einteilung des Synodenbeschlusstextes zum Religionsunterricht eine brauchbare Erklärungs- und Deutungshilfe. Dort wird ein Spektrum genannt, das vom gläubigen über den suchenden oder im Glauben angefochtenen Schüler bis hin zum sich als ungläubig betrachtenden Schüler reicht. Dem gläubigen Schüler soll im Religionsunterricht eine bewusstere Entscheidung für den Glauben ermöglicht werden; der suchende oder im Glauben angefochtene Schüler soll die Gelegenheit zum Kennenlernen der Glaubensantworten der Kirche auf die Lebens- und Sinnfragen erhalten; dem sich als ungläubig erachtenden Schüler soll die Möglichkeit eröffnet werden, sich mit seiner so genannten Gegenposition auseinander zu setzen, sie klarer zu erkennen und gegebenenfalls zu revidieren¹².

Vor solchem Hintergrund wird aber deutlich, – dass sich das religiöse Feld heute in einem tief greifenden Strukturwandel befindet, – dass sich im Alltag relativ weit ausdifferenziert, was unter Religion/Religiosität und Glauben subsumiert wird, – dass die Kirchen vor einer enormen Herausforderung stehen, wollen sie im Blick auf

¹² »Der Religionsunterricht in der Schule«. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1974, 2.5.1.

Religion und Glauben noch als Sozialisierungsinstanzen wirken und Sinnfindung in der heutigen Gesellschaft ermöglichen.

So lassen sich zusammenfassend im Blick auf die Heranwachsenden folgende Befunde ausmachen, die für religiöse Bildung und Erziehung im Elternhaus, in der kirchlichen Gemeinde wie auch im schulischen Religionsunterricht eine Herausforderung darstellen:

- das Zunehmen abweichender Meinungen und Einstellungen hinsichtlich tradiertener Gottes- und Moralvorstellungen,
- das wachsende Interesse an außerkirchlicher und auch außerchristlicher Religiosität und damit
- eine Marginalisierung einer kirchlichen Sozialisierung im Bereich der Religion sowie
- eine abnehmende bzw. kaum noch vorhandene Kirchenverbundenheit.

Angesichts eines solchen Spektrums an Einstellungen zu Religion und Glaube hat Adolf Exeler¹³ bereits vor beinahe drei Jahrzehnten im Blick auf die Heranwachsenden deren möglichen Glauben mit den drei Adjektiven privater, kritischer und offener charakterisiert: privater, insofern der Glaube zunehmend nur den Einzelnen betreffe und nicht von übergeordneten Instanzen festgelegt und/oder kontrolliert werden solle, kritischer, insofern tradierte Formen der Religion und des Glaubens kritisch hinterfragt würden und deshalb der Legitimation und Plausibilität bedürften, offener, insofern die Heranwachsenden hinsichtlich Religion und Glaube zunehmend nicht auf eine bestimmte Religion und Konfession festgelegt, sondern durchaus in einer ökumenischen Weite beheimatet seien und folglich auch Toleranz gegenüber anders Denkenden und Glaubenden und damit anderen Religionen und Weltanschauungen praktizierten.

4. Haftpunkte religiöser Bildung im Rahmen des Religionsunterrichts angesichts der modernen Gesellschaft

Angesichts einer solchermaßen konturierten Religiosität der Heranwachsenden scheint es angebracht, die Religion und das Religiöse im Erziehungskontext neu einzuzuordnen. Voraussetzung hierfür müsste allerdings sein, dass die Kirchen »religionsfähiger«¹⁴ werden, d.h. dass sie auf eine neue Weise den Umgang mit dem lernen, worauf sie lange Zeit ein Monopol besaßen, nämlich dass sie sich neben dem Glauben verstärkt auch der Religion zuwenden. Denn es ist kaum zu übersehen, dass wir es bei einem großen Teil der Heranwachsenden mit einer suchend-fragenden Religiosität zu tun haben, auf die nicht nur eingeschliffene Antwortmuster religiöser Erziehung vorgelegt werden dürfen, wie dies lange Zeit auch vom schulischen Religionsunterricht als einem Lernort religiöser Tradition und der Glaubensweitergabe erwartet wurde und vielleicht vereinzelt heute noch erwartet wird.

¹³ A. Exeler, Glauben mit Zukunft, Donauwörth 1974, 9–21.

¹⁴ V. Drehsen, Wie religionsfähig ist die Volkskirche, Gütersloh 2¹⁹⁹⁴.

Gerade in einer Zeit, in der kirchliche und konfessionelle Milieus die individuelle religiöse Überzeugung nicht mehr selbstverständlich abstützen, sind im Religionsunterricht Wege zu suchen, auf denen religiöse Fragen und deren Beantwortung aufgerufen werden können¹⁵.

Wer nämlich bereit ist, die veränderte Situation nicht nur als Problem, sondern auch als Herausforderung anzunehmen, der hat bereits ein Stück der (Post-)Moderne eingeholt, vor der manchmal scheinbar festgefahrene Besitzstandswahrungen hinsichtlich eines kaum noch einlösbarer Erwartungsniveaus beim Religionsunterricht als kontraproduktiv erscheinen¹⁶. So kann man manchmal den Eindruck gewinnen, dass wir diese Herausforderung an den Religionsunterricht erst noch verlässlich erkunden müssen, da die diesbezügliche Spannbreite vom Annehmen des Neuen bis zur Resignation reicht. Es drängt sich mir eine Szene aus der Exoduserzählung (Num 13) auf. Dort sollen Kundschafter das neue Land erforschen und auf seine Besiedelbarkeit hin überprüfen. Der Bericht der Zurückgekehrten über das vorgefundene neue Land motiviert die einen, die Herausforderung (des Neuen) anzunehmen, und er erschreckt die anderen in einer Weise, dass sie sich wieder in die Vergangenheit zurücksehnen. Nun sind die moderne Gesellschaft und auch der Religionsunterricht keinesfalls ein Land, in dem Milch und Honig fließen. Wohl aber stellen sie eine Herausforderung dar, der man sich stellen sollte. Und so seien als Motivation zu neuen Wegen aus möglichen Lernfeldern vier Schwerpunkte herausgestellt, unter denen die Aufgabe konkret werden könnte, eine grundlegende religiöse Bildung durch den Religionsunterricht für die heutige Gesellschaft zu erbringen, nämlich das Identitätsfinden, eine im jüdisch-christlichen Lebensbild gründende Lebenspraxis, die Vermittlung von Wertvorstellungen als Lebenshilfe sowie der Bereich des interreligiösen Lernens.

4.1 Identitätsfinden¹⁷

Unabhängig von verschiedenen Identitätstheorien stellt sich Identitätsfindung immer als ein Abgleich von Rollen und als Vermittlung von persönlichen Leitbildern, Werten und Normen mit denjenigen dar, die in der Gesellschaft bestimmd sind¹⁸. Man spricht deshalb von der mehr oder weniger gelungenen Balance zwischen personaler und sozialer Identität¹⁹. Dabei zeigt sich, dass sich das Erlangen und Sichern von Identität als das Verstehen und die »bewusste Bejahung seiner selbst in der ge-

¹⁵ Vgl. F.-X. Kaufmann, Die heutige Tradierungs Krise und der Religionsunterricht, in: Religionsunterricht. Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 60–73.

¹⁶ H. G. Ziebertz, Hungry for heaven, a. a. O., 52.

¹⁷ F. Weidmann, Religion als Aufgabe der Erziehung, in: K. Baumgartner/P. Wehrle/J. Werbick (Hg.), Glauben lernen – leben lernen, St. Ottilien 1985, 19–43, hier: 33ff.

¹⁸ Vgl. N. Mette, Identität, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 847–854, hier: 849.

¹⁹ Vgl. H. Gudjons, a. a. O., 140f.

gebenen kulturellen und sozialen Bezogenheit²⁰ bzw. als ein »definiertes Ich« innerhalb »einer sozialen Realität«²¹ mit kulturgeschichtlichen, anthropologischen und gesellschaftlichen Bedingungen und Vorgaben verbunden sind.

In Parallele zu dem seit den Beratungen der Würzburger Synode zum Religionsunterricht gegebenen Begründungszusammenhang dieses Faches seien demzufolge drei Ebenen als identitätsbildend und -fördernd aufgewiesen²²:

- Identität in kulturgeschichtlicher Hinsicht

Wenn Schule den Heranwachsenden mit den geistigen Überlieferungen vertraut machen soll, die unsere kulturelle Situation bis heute geprägt haben, dann sind hierbei auch die christlichen Wurzeln bewusst zu machen, ohne die unsere Kultur nicht hinreichend deutbar und verstehbar wird. Vieles von dem, was wir als kulturelles Erbe weitergeben (bildende Kunst, Musik, Baudenkmäler, Literatur, Rechtsempfinden und -sprechung usw.), können wir ohne Kenntnis eines christlichen Hinter- und Wurzelgrundes nicht hinreichend erschließen, deuten und sachgerecht aufnehmen.²³ Hier zeigt sich ein kulturgeschichtlicher Aspekt von Identität, der für Bildung und Erziehung grundlegend ist, nämlich die geistigen Überlieferungen und die jüdisch-christlichen Wurzeln als kulturgeschichtlichen Hintergrund bewusst zu machen, ein Hintergrund, der in einer feststellbar zunehmend traditions- und geschichtsvergessenen Gesellschaft seine Berechtigung haben dürfte.

- Identität in anthropologischer Hinsicht

Im Rahmen einer durch die Schule zu leistenden Identitätsfindung stehen wesentlich auch Sinnfragen beziehungsweise die Sinnfrage zur Beantwortung an. »Viele Situationen im Leben eines Menschen lassen sich mit intellektuellen Fähigkeiten ... durchaus zureichend meistern. Das Leben kann sich aber so verdichten, dass der Mensch tiefer und radikaler gefragt ist«²⁴. Indem er mit Erfahrungen wie Geburt und Sterben, Hoffnung und Perspektivlosigkeit, Angst und Befreiung, Schuld und Vergebung, Vertrauen und Misstrauen, Gelingen und Scheitern, Glück und Unglück, Verantwortung und Gewissenlosigkeit, Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Freiheit und Zwang konfrontiert wird, sieht er sich zur Sinnfindung und -deutung herausgefordert.

Die angeführten und vergleichbaren Erfahrungen und Situationen fordern vor allem auch im Religionsunterricht zur Sinndeutung heraus. Damit leistet dieser Unterricht aber auch einen – wenn nicht den zentralen – Beitrag zur »persönlichen Identitätsfindung und zur Handlungsführung im Alltag«²⁵, wie Karl Lehmann feststellt; einen Beitrag, der in hohem Maße gesellschaftsrelevant ist, da der Ein-

²⁰ Art. Ich-Identität, in: P. Köck/H. Ott, a. a. O., 233.

²¹ R. Bleistein, Sozialpsychologische Grundlagen und Didaktik kirchlicher Jugendarbeit, in: Handbuch der Religionspädagogik, Bd. III, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975, 323–336, hier: 325.

²² »Der Religionsunterricht in der Schule«, a.a.O., 2.3.1 mit 2.3.3.

²³ Vgl. ebda., 2.4.1.

²⁴ Vgl. ebda., 2.4.2.

²⁵ K. Lehmann, Positionen – Optionen, in: ders. (Hg.), Religionsunterricht in der offenen Gesellschaft, Stuttgart – Berlin – Köln, 1998, 29–47, hier: 34.

zelle sich mit seinen Lebenserfahrungen immer auch auf Sinn hin definieren muss, soll er sich positiv in die Gesellschaft einbringen.

- Identität in gesellschaftlicher Hinsicht

Weil Schule sich nicht mit der Anpassung des Heranwachsenden an eine verwaltete Welt, an Konsumismus, an Manipulation und an ungerechtfertigte Absolutheitsansprüche abfinden darf, können vom Religionsunterricht zudem Impulse für eine kritische Auseinandersetzung mit den genannten und ähnlichen Phänomenen ausgehen. Dieser Unterricht fördert Einstellungen, die unberechtigte Vereinnahmungsversuche und Absolutheitsansprüche durch die Gesellschaft durchschaubar machen und die gegebenenfalls auch Proteste gegen Unstimmigkeiten sowie auch die Bereitschaft zu veränderndem Verhalten fördern²⁶. »Zur Identitätsfindung gehört ... die soziale Integration, die ohne Einübung in die Mitmenschlichkeit, ohne Vertrauen und ohne Mitwirkung am öffentlichen Leben nicht voll gelingt«²⁷, um nochmals Karl Lehmann zu zitieren.

»Gesellschaftskritische« Momente als Bausteine für gesellschaftliche Identität lassen sich im Übrigen auch in der Heiligen Schrift ausmachen, denkt man an die einschlägige Botschaft der Propheten und an Jesu kritisches Verhalten in Wort und Tat angesichts sozialer Missstände, Verhärtungen und Vorurteile.

Gerade im Umfeld einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft, in der sich ausgeprägte Tendenzen zur »subjektivistischen Beliebigkeit und Unverbindlichkeit« abzeichnen, dürften Identifikationsangebote auf den genannten drei Ebenen, die sich aus der Religion sowie weiterführend auch aus dem Glauben legitimieren, für das Ausbilden von Identität des Heranwachsenden und somit gesamtgesellschaftlich bedeutsam sein. Heranwachsende werden nämlich im Zuge solcher Identitätsfindung befähigt, ihnen gemäße Antworten auf Fragen wie beispielsweise: Wer bin ich? – Welche Rollen werden mir zugewiesen? – Welchen Sinn hat mein Leben? – Welchen Sinn hat das Leben überhaupt? Gibt es Glück, Friede, Heil? zu finden²⁸.

4.2 Im jüdisch-christlichen Menschenbild gründende Lebenspraxis

Bei der Frage nach weiteren Wurzeln schulischer Bildung wie auch religiöser Erziehung ist neben der Identität vor allem auf das der Bildung und Erziehung zugrunde liegende Menschenbild zu verweisen. Allem pädagogischen Tun liegt nämlich ein bestimmtes Verständnis vom Menschen voraus. Und es gibt keine Bildungstheorie und kein pädagogisches Bemühen, die sich gleichsam anthropologisch neutral verhielten und nicht ein bestimmtes Menschenbild voraussetzten. Die Frage »Was ist der Mensch?« findet sich bei Sokrates und in der Bibel (»Was ist der Mensch, dass

²⁶ Vgl. »Der Religionsunterricht in der Schule«, a. a. O., 2.4.3.

²⁷ K. Lehmann, ebda.

²⁸ F. Weidmann, Religion als Aufgabe der Entwicklung, a. a. O., 34.

du seiner gedenkst?« Ps 8,5), sie findet sich in der griechischen wie in der jüdisch-christlichen Tradition, den beiden Traditionsträgern unseres Kulturreises und auch unserer Gesellschaft²⁹.

Diesbezüglich ist der Religionsunterricht einschlägig bedeutsam, da er sich auf seiner Ziele- und Inhaltsebene den Grundzügen des jüdisch-christlichen Menschenbildes verpflichtet weiß. Die Bilder und die ihnen entsprechenden Aussagen der Religion und des Glaubens thematisieren immer schon Aussagen des Menschen über sich selbst und über sein Weltverständnis. In der Religion »erklärt der Mensch, was er vom Leben erwartet, welche Richtung dieses nehmen soll und wie er sich selbst einschätzt«³⁰.

Dieses »Erklären«, das als Deuten des Lebens aus dem Woher und auf das Woraufhin gespeist wird, realisiert sich auf der Grundlage des jüdisch-christlichen Menschenbildes, für das sich wenigstens folgende Richt- und Haftpunkte ausmachen lassen³¹:

- das verdankte Dasein als Verzicht auf die vollständige Selbsterarbeitung infolge einer radikalen Geschöpflichkeit des Menschen³²;
- die Behauptung der Würde des eigenen wie des fremden Lebens aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen;
- die Befreiung und Vergebung von den Korruptionen und der Schuld aus der Vergangenheit wie der Gegenwart sowie das Sichverstehen aufgrund der erfahrenen Erlösungsbedürftigkeit³³;
- die Erfahrung von Kontingenz angesichts des Leides, des Scheiterns und der Differenz zwischen Anspruch und Erfüllung und angesichts der Kreatürlichkeit, die in Krankheit und Sterben offenbar wird³⁴;
- der Hoffnungs- und Zukunftsaspekt, durch den sich der Mensch auf das Ausste hende hin öffnet und die Furcht überwindet; ein Aspekt, der heute auch in Vorstel

²⁹ W. Kasper, Die Rolle des christlichen Glaubens für die Erziehung in der Schule, in: Religion in der Schule. Die Freiheit zu glauben – das Recht zu wissen, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J., 1–12, hier 3f. – Vgl. auch F. Weidmann, Konturen und Perspektiven schulischen Religionsunterrichts im Bildungs- und Erziehungsgeschehen, in: W. Wiater (Hg.), Kompetenzerwerb in der Schule von morgen, Donauwörth 2001, 94–107, hier: 102f. – P. Wehrle, Das christliche Menschenbild – Maßgabe für eine Schule in christlicher Trägerschaft, in: Erzbistum Freiburg Informationen, Heft 4, Freiburg 1988, 7–9, hier: 7. – K. Lehmann, Was ist der Mensch? – Eine theologische Antwort, in: Humanismus und Schule. Fragen und Antworten unserer Zeit, hg. vom Arbeitskreis für freie (private) Schulen, München o. J., 14–40.

³⁰ F. Steffensky, Konzeptionelle Perspektiven des Religionsunterrichts in der BRD, in: Die Christenlehre. ZS für den kirchlichen Dienst, 39. Jg., Berlin 1988, 295–298, hier: 297.

³¹ Dazu ebda.; ferner E. Feifel, Erziehung und Unterricht orientieren sich am christlichen Menschenbild. – Eine zeitgemäße Formel für Bildungsplanung und Unterrichtsgestaltung, in: F. Bauer/E. Blöckl (Hg.) Gott inmitten der Welt suchen, München 1987, 13–35, hier: 16–22; K. Lehmann, Was ist der Mensch?, a.a.O., 14–40.

³² Vgl. K. Lehmann, ebda., 24ff.

³³ Ebda., 26ff.

³⁴ Ebda., 29f.; A. Schilson, Jugend und Religion heute. Kirchliche Herausforderungen angesichts einer neuen Religiosität, in: Anzeiger für die Seelsorge, Heft 9/1998, 411–416, hier: 412; F. Weidmann, Religion als Aufgabe der Erziehung, a.a.O., 41f. (Im Zeichen der Endlichkeit).

- lungen und Desideraten wie beispielsweise »bessere Welt«, »Gerechtigkeit«, »Einheit«, »Brüderlichkeit«, »Freiheit«, »Gemeinschaft« fokussiert³⁵;
- die Erfahrung einer letztgültigen »Aufgefangenheit des Lebens«, die im Transzendenzbezug gründet und die ein Nichtaufgehen im Faktischen, Manipulierbaren und Empirischen bedingt³⁶.

Im Religionsunterricht werden diese Grundzüge des jüdisch-christlichen Menschenbildes nicht nur inhaltsbezogen und themenorientiert verhandelt, sondern sie fließen auch als Prinzip unterrichtlicher Interaktion und Kommunikation in das pädagogische Beziehungsgeschehen ein. Sie können auf diese Weise bei Lehrenden wie Lernenden eine neue Verantwortlichkeit für den Menschen begründen. Außerdem kann durch sie auch der Lebensbereich Schule nicht unwesentlich kultiviert werden³⁷.

Darüber hinaus wurzeln die Grundlagen des Personverständnisses, der Menschenwürde und auch des Freiheitsverständnisses in diesem Menschenbild. In der Perspektive dieses Menschenbildes wird eine realistische Sicht der Wirklichkeit möglich, in ihr dürfen wir uns als gewollt, einmalig, angenommen, geliebt und auch hoffend erfahren. Und im Licht dieses Menschenbildes werden die Ehrfurcht vor dem Leben, die Gemeinschaftsfähigkeit, die Gerechtigkeit und Zukunft als bestimmende Größen der Gesellschaft gefördert.

4.3 Vermittlung von Wertvorstellungen

Keine Gesellschaft kann es sich leisten, kulturelle, geistige und ethische Entwicklungen allein dem freien Spiel der Kräfte oder des Marktes zu überlassen. Für das Zusammenleben in der Gesellschaft wie auch in verschiedenen Formen menschlicher Gemeinschaft wird wenigstens ein Minimum an Gemeinsinn, an beachteten Regeln wie auch an Anerkenntnis von Werten benötigt. Gerade plurale Gesellschaften sind auf einen Konsens an grundlegenden Wertvorstellungen verwiesen³⁸. Zwar begreift sich die moderne Gesellschaft weithin als weltanschauungsneutral, was jedoch keinesfalls mit Wertneutralität gleichzusetzen ist³⁹. Gesellschaft und Staat blei-

³⁵ K. Lehmann, ebda., 29.

³⁶ Ebda., 22f. – Vgl. hierzu F. Weidmann, Den Absprung wagen, in: Praedica Verbum, 105. Jg. (2000), 513–519.

³⁷ F. Weidmann, Plädoyer für einen schulischen Religionsunterricht, in: Informationen für Religionslehrer an Grund-, Haupt- und Sonderschulen, hg. vom Schulreferat/Abt. 1 des Erzbischöflichen Ordinariats München, Nr. 30/1989, 3–19, hier: 14.

³⁸ Vgl. W. Albrecht/G. Birk/T. Gandlau/N. Weidinger, Entwicklungsperspektiven des Religionsunterrichts in Bayern – ein Umrissentwurf, in: Heute beginnt morgen. 25 Jahre Religionspädagogisches Zentrum in Bayern, München 2000, 3–19, hier: 14.

³⁹ E. Nordhofen, Religionsunterricht versus Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde, in: K. Lehmann (Hg.), Religionsunterricht in der offenen Gesellschaft, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 9–28, hier: 19; P. Fonk, »Wider-Stände – oder: Christliche Tugenden für die Gesellschaft von morgen«, in: P. Fonk/K. Schlemmer/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Zum Aufbruch ermutigt, Freiburg – Basel – Wien 2001, 223–248, hier: 226.

ben immer auf letztverbindliche Begründungszusammenhänge verwiesen, die sie nicht selbst setzen können, zu denen ganz wesentlich auch Werte zählen.

Diese werden als Qualitäten in ganz konkreten Situationen erfahren, die durch gehäufte Erfahrungen und erfolgreiche Anwendung zu Überzeugungen und Einstellungen führen, die wiederum für die Bewältigung des Alltags als sinnstiftend, hilfreich und erstrebenswert erachtet werden⁴⁰.

So nicht alles trügt, zeichnet sich seit einigen Jahren für den Bereich der Werte und der Werterziehung in der Pädagogik wieder eine Neubelebung ab⁴¹. Denn gerade in einer pluralen und dynamischen Gesellschaft mit ihren vielfältigen, miteinander rivalisierenden Interessen und Wertüberzeugungen, die einem raschen Wandel unterliegen, erfährt sich der Einzelne als mündige und wertbewusste Person herausgefordert⁴². Eine Schule, die den Heranwachsenden zur Bewältigung ihres Lebens helfen will, muss ethische Orientierung vermitteln. Junge Menschen benötigen Maßstäbe für ihr Verhalten und ihre Ziele, die den Einsatz lohnen. Damit ist die Frage nach der Werterziehung gestellt⁴³.

Angesichts dieser Herausforderung ist auch der Religionsunterricht angefragt. Meist werden in ihm Werte neben dem ausdrücklichen Angehen in eigenen Unterrichtsthemen vor allem auch in übergreifenden Bildungszielen zu thematisieren sein. Es seien beispielsweise die Ehrfurcht vor dem Leben und vor Gott, das Achten der Würde des Menschen, das Anerkennen der Freiheit, das der Wahrhaftigkeit Verpflichtetsein, die Verantwortlichkeit für den Mitmenschen und dessen Recht auf Leben, der Schutz des Lebens, das erfahrene und geschenkte Vertrauen, die Achtung vor der religiösen Überzeugung anderer angeführt sowie dieses Streben nach Gerechtigkeit⁴⁴, um nur einige zu nennen. Hieraus leiten sich auch die unveräußerlichen Menschen- und Grundrechte ab.

Damit ist auch der Religionsunterricht im Rahmen schulischer Bildung und Erziehung gefordert, um bei aller Pluralisierung der Werte und einer mit dieser einhergehenden Individualisierung überkommene Werte auf das Heute hin in einer Weise zu befragen, um das immer vorhandene Konfliktpotential im Verhalten zwischen Individuellem und Sozialem, zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft erkennbar und lösbar werden zu lassen.

Solches ist umso mehr notwendig, als die Heranwachsenden nicht wie »unbeschriebene Blätter« in die Schule und in den Religionsunterricht kommen. Sie kom-

⁴⁰ Vgl. P. Köck/H. Ott, Wörterbuch für Erziehung und Unterricht a. a. O., 575; F. Kopp, Christlich erziehen in der modernen Welt, Donauwörth 1978, 37.

⁴¹ E. Weber, Pädagogik. Eine Einführung. Grundfragen und Grundbegriffe, Donauwörth 1977, 44.

⁴² Vgl. D. Zilleßen, Ethik, Ethisches Lernen, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1, a. a. O., 482–489, hier: 483.

⁴³ Leitsätze für den Unterricht und die Erziehung nach gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekennnisse an Grund-, Haupt- und Sondervolksschulen, in: Informationen für Religionslehrer an Grund-, Haupt- und Sonderschulen, hrsg. vom Schulreferat/Abt. 1, Erzbischöfliches Ordinariat, München 1989, 8–12, hier: 9.

⁴⁴ Hierzu P. Fonk, a.a.O., 225; A. Exeler, Gestaltetes Leben – Grundlinien einer Moralpädagogik, in: Kätchetische Blätter, 102. Jg. (1977), S. 6–23, hier: 18; J. Zellner, Werteerziehung und Suchtprävention, in: Christ und Bildung, (48. Jg.) 10/2002, 4–8, hier: 6; F. Kopp, a. a. O., 36.

men heute mehr denn je aus »orientierungspluralen Lebenszusammenhängen«⁴⁵. Sie tragen eine Herkunftsgeschichte, auch und vor allem hinsichtlich mehr oder weniger ausgeprägter bzw. defizienter Wertvorstellungen in sich.

Von den ihnen als erstrebenswert aufgewiesenen Wertvorstellungen wird es nicht unwesentlich abhängen, wie sich die Heranwachsenden später als sittlich handelnde Subjekte beispielsweise hinsichtlich der Partnerschaftsbeziehungen, des Bindungsverhaltens in Ehe und Familie, der praktizierten Solidarität und Subsidiarität in der Gesellschaft und wohl auch in der Kirche verhalten werden.

Im Blick auf den Religionsunterricht bedeutet diese Einsicht, mögliche Verhaltensorientierungen auch unter dem Aspekt von Wertvorstellungen zu befragen. Darauf ist es nötig, dass Wertprobleme als solche erkannt, Werte argumentativ eingeführt und ihr ethischer Anspruch aufgewiesen werden⁴⁶. Es entscheidet nämlich nicht primär die Anzahl Gleichgesinnter über die Akzeptanz von Werten, sondern vor allem die ethische Reflexion, die auf argumentativer Basis geführt wird. Auf diesem Weg wird über die so genannte Nützlichkeit von Werten und über ihre Gelungskraft entschieden. Bei einer argumentativen Kommunikation können sich wenigstens drei Ebenen herausbilden:

- die Kontrastargumentation, derzu folge ein wertfreies Verhalten als nicht zielführend erkannt wird;
- die Sinnargumentation, derzu folge ein wertorientiertes Verhalten als sinnstiftend, als gemeinschaftsbildend und als lebensfördernd »eingesehen« wird;
- die Motivationsargumentation, derzu folge von wertorientiertem Verhalten ein Aufforderungscharakter ausgeht.⁴⁷

Auf allen drei Ebenen der Argumentation wird davon ausgegangen, dass Wertkonflikte nicht tabuisiert, sondern reflektiert überprüft und argumentativ neu organisiert werden. Auf ein solchermaßen begründetes Wertepotential, das in konkreten Gemeinschaften lebendig und gestaltend ist, bleiben Gesellschaft und Staat angewiesen, vor allem, weil sie es selbst nicht garantieren können und weil die moderne plurale Gesellschaft unabdingbar auf einen von Werten bestimmten Gesellschaftsvertrag angewiesen ist, will sie nicht auseinander driften⁴⁸. Ja, »wir können zentrale Fragen unseres Lebens nur mit Hilfe der christlichen Wertorientierung lösen«, so formulierte es Hans Zehetmair anlässlich eines Vortrags in der Katholischen Akademie in Bayern⁴⁹.

⁴⁵ Shell 2000, a. a. O., 16.

⁴⁶ Dazu W. Tzscheetszsch, Was ist an der Zeit? Beobachtungen aus Vergangenheit und Gegenwart zur Aufgabe des Religionsunterrichts, in: E. Groß/J. Spölgen/P. Wehrle (Hg.), Religion erkennen und zeigen, St. Ottilien 2001, 42–53, hier: 49.

⁴⁷ Vgl. D. Mieth, Der Wissenschaftscharakter der Theologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 23 (1976), 13–41, hier: 38.

⁴⁸ Vgl. P Fonk, a.a.O., 226.

⁴⁹ H. Zehetmair, Katholische Akademie für den gesellschaftlichen und politischen Dialog unverzichtbar, in: Zur Debatte, 32. Jg. (5/2002), 5.

4.4 Interreligiöses Lernen

Auf dem pädagogischen wie auch religionspädagogischen Markt boomen heutzutage Adjektive, denen die Präposition »inter« vorangestellt ist. Man spricht beispielsweise von interkulturellem beziehungsweise interreligiösem Lernen. Der hiermit angesprochene Sachverhalt wird entweder als ausstehende Verheißung oder als pädagogisches Lernziel und Gebot der Stunde erachtet⁵⁰.

Nimmt man zur Kenntnis, dass ein sehr hoher Anteil ausländischer Kinder Regelschulen besucht, dann kann man in Schulen durchaus auch kulturrezipiente Begegnungsorte erblicken. Hinzu kommen noch die Mobilität und die »Medienallgegenwärtigkeit«, durch die fremde Religionen und Kulturkreise von breiten Bevölkerungsschichten wahrgenommen werden. Vor solchem Hintergrund wird interreligiöses Lernen nicht nur gegenwärtig, sondern auch zukünftig zu einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe erster Ordnung werden⁵¹. Folgerichtig bleiben diesbezüglich Erwartungen an die Schule und mit ihr an den Religionsunterricht nicht aus.

Spätestens mit dem Synodenbeschluss zum Religionsunterricht in der Schule (1974) zeichnen sich demnach auch erste Impulse für ein interreligiöses Lernen ab. Dort wird nämlich hinsichtlich der Ziele dieses Unterrichtsfaches u.a. folgendermaßen einschlägig formuliert: »Er (= der RU, F.W.) befähigt zu persönlicher Entscheidung in Auseinandersetzung mit Konfessionen und Religionen, mit Weltanschauungen und Ideologien und fördert Verständnis und Toleranz gegenüber der Entscheidung anderer«⁵². Die persönlich getragene Entscheidung vom Standpunkt der eigenen Religion aus hängt aber unaufgebar auch mit interreligiösen Lernprozessen zusammen. Damit ist weniger eine grundlegend neue Unterrichtskonzeption angeprochen als vielmehr eine neue »Lerndimension« (Folkert Rickers), ähnlich dem ethischen oder ökologischen Lernen⁵³. Interreligiöses Lernen wird demzufolge sowohl in eigenen Unterrichtseinheiten als auch als ein durchlaufendes didaktisches Unterrichtsprinzip konkret werden können.

Ohne auf einzelne Schwerpunkte und Inhalte eingehen zu können, seien aus dem jüngst erschienenen »Lehrplan für Katholischen Religionsunterricht an bayerischen Realschulen«⁵⁴ illustrierend Themen einzelner Jahrgangsstufen benannt, an denen deutlich werden kann, welche Perspektiven interreligiösen Lernens sich abzeichnen:
 5. Jahrgangsstufe: Sich neugierig öffnen: Begegnung mit fremden Kulturen und Religionen (KR 5.6)⁵⁵

⁵⁰ Hierzu M. Jäggel, Inter-kulturell, -religiös, -konfessionell, in: Keryks. Internationale religionspädagogisch-katechetische Rundschau, Bd. 1, 2002, 175–187, hier: 175.

⁵¹ W. Albrecht/G. Birk/Th. Gandlau/N. Weidinger, a. a. O., 86.

⁵² »Der Religionsunterricht in der Schule«, a.a.O., 2.5.1. – Vgl. auch F. Weidmann, Religionsunterricht in Vergangenheit und Gegenwart, in: F. Weidmann (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, Donauwörth 1997, 37–72, hier: 65.

⁵³ F. Rickers, Interreligiöses Lernen, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1, a. a. O. 874–881, hier: 875.

⁵⁴ Lehrplan für Katholische Religionslehre an den bayerischen Realschulen, Jahrgangsstufen 5 mit 6, hg. vom Kathol. Schulkommissariat in Bayern, München 2001.

⁵⁵ ebda., 72.

7. Jahrgangsstufe: Andersgläubigen begegnen: die Muslime (KR 7.5)⁵⁶
8. Jahrgangsstufe: Andere Religionen achten lernen: Hinduismus und Buddhismus (KR 8.3)⁵⁷
 - Katholisch, orthodox, evangelisch: »... dass alle eins seien!« (KR 8.5)⁵⁸
9. Jahrgangsstufe: Menschen fragen nach Gott: Gottesvorstellungen der Religionen (KR 9.2)⁵⁹

Hierdurch werden Impulse für interreligiöses Lernen in den Unterricht eingebracht, die in einer Gesellschaft, die in hohem Maße von Pluralität bestimmt ist, zur Überwindung kultureller und religiöser Differenzen beitragen können. Das Lernen eines Umgangs mit Differenz lässt diese sodann als eine aushaltbare und vielleicht auch hinnehmbare Realität erscheinen, wenn auch das Aufmerksamwerden auf das Gemeinsame und Einende bei aller Verschiedenheit ein wesentliches Anliegen des Religionsunterrichts sein sollte.

Das Unterscheidende aber zu sehen, es zu bewerten und es mit dem eigenen, an der Wahrheit orientierten Standpunkt zu korrelieren, scheint in der heutigen Gesellschaft zunehmend notwendig zu sein. Denn Pluralismus und Differenz sind Größen und Bedingungsfaktoren, innerhalb deren sich Gesellschaften zu bewähren haben. Vom Umgang mit diesen beiden Größen wird es abhängen, wie sich das Auskommen und Zusammenleben in modernen Gesellschaften organisieren lassen werden. Diesbezüglich ist der Feststellung Karl Ernst Nipkows zuzustimmen, der meint: »Pluralität ist in ihrem Kern Differenz; darum bildet der Umgang mit der Differenz den Knoten des Pluralismusproblems«⁶⁰. Und es sei unterstrichen: auch und nicht zuletzt im Blick auf interreligiöse Lernprozesse.

Dies muss längst nicht bedeuten, die sich stets neu stellende Frage nach der Wahrheit in Beliebigkeit verdunsten zu lassen. Es sollte jedoch dazu anregen, sich mit anderen aus der Differenz auf den Weg der Wahrheit verwiesen zu wissen.

Interreligiöses Lernen stellt demzufolge eine Herausforderung und auch eine Chance dar, indem eine Anerkennungskultur in der Weise gefördert wird, dass Vorurteile abgebaut werden, eine produktive Unterbrechung in unseren gewohnten Mustern der Wahrnehmung, des Denkens und des Fühlens möglich wird und ein Abgleich, wo immer möglich, der Vorgaben der eigenen Religion mit der des anderen angestrebt wird. Es geht dabei um eine »Kultur der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein«, wie sie Johann Baptist Metz gefordert hat⁶¹, ohne dass der eigene religiöse Standpunkt beliebig und verschwommen wird.

Gerade in einer Zeit, in der fremde Kulturen und Religionen Anlass zu tief greifenden Konflikten, zur Intoleranz und auch zu kriegerischen Auseinandersetzungen

⁵⁶ ebda., 96.

⁵⁷ ebda., 106.

⁵⁸ ebda., 108.

⁵⁹ ebda., 117.

⁶⁰ K. E. Nipkow, Religionspädagogik im Pluralismus, Gütersloh 1998, 176.

⁶¹ J. B. Metz/H. E. Bahr, Augen für die Anderen, München 1991, 59.

werden, dürfte interreligiöses Lernen ein Gebot der Stunde auch unter dem Aspekt der Toleranz und der Gewaltfreiheit in der Gesellschaft sein.

So ist festzustellen, dass gerade in unserer modernen Gesellschaft dem Existential Religion auch für Erziehung und Bildung ein hoher Stellenwert zukommt, will man nicht den Sinnhorizont als tragende Perspektive des Menschen sowie die bengenden Mächte des christlichen Menschenbildes und der ethischen Verbindlichkeit von Werten aufgeben bzw. verlieren.

Daher ist über einen kulturkritischen Ansatz hinaus der Meinung Neil Postmans beizupflichten, dass »ohne einen transzendentalen Sinn ... die Schulerziehung, wie wir sie kennen, nicht überleben«⁶² wird. Diese Ausrichtung auf die oben genannten, einen transzendenten Begründungszusammenhang entstammenden Vorgaben, die die Gemeinschaftsfähigkeit einer Gesellschaft gewährleisten, ist dann auch eine Aufgabe des Religionsunterrichts.

⁶² N. Postman, Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung, Berlin 1995, 11.

Orientierung Mensch

|| *Die christlich-humanistische Alternative zur Diskurshörigkeit der »offenen Gesellschaft«*

Von Elmar Nass, Bochum

»Offene Gesellschaft« und Humanität – wie kann das zusammengehen? Entweder besteht Offenheit, und das heißt auch die Freiheit, Prinzipien einzuführen oder wieder abzuschaffen – oder aber es gilt die Ausrichtung an einem unhintergehbaren humanen Prinzip – und das muss doch den aufgeklärten Bürgern »nachmetaphysischer« Denkart mächtig nach Dogmatismus klingen. Stattdessen werden Freiheit, Toleranz und Diskurs als oberste Prinzipien rechtsstaatlich-legitimer Entscheidungsprozesse unterstellt, um möglichst einseitigen Postulaten kein Einfallstor zu bieten. Doch fragt sich: Ist die so übersetzte Offenheit nicht ein ebensolches Postulat? Ist die unbedingte Ausrichtung rechtsstaatlicher Legitimität am menschlichen Wesen tatsächlich fundamentalistisch? Martin Heidegger hatte das Dilemma bereits erkannt: »Jeder Humanismus gründet entweder in der Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen.«¹

¹ HEIDEGGER, MARTIN (1946): Brief über den »Humanismus«, in: ders. (1967): Wegmarken, Frankfurt am Main, S. 145–94; hier 153. – Weitere Lit.: APEL, KARL-OtTO (1986): Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40, S. 3–31; ders. (1996): Die Verunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität, in: ders. / Matthias Kettner [Hrsg.]: Die eine Verunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt am Main, S. 17–41; ders., (1997): Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, 3. Aufl., Frankfurt am Main; BAUMGARTEN, EDUARD (1992): Einleitung, in: Max Weber: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Herausgegeben und erläutert von Johannes Winckelmann, 6. Aufl., Stuttgart, S. VII–XXXVI; GOULET, DENIS (1992): Catholic Social Doctrine and New Thinking in Economics, in: Cross Currents 42, S. 504–520; HABERMAS, JÜRGEN (1984): Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform »rational«?, in: Herbert Schnädelbach [Hrsg.]: Rationalität, Frankfurt am Main, S. 218–235; HOMANN, KARL (1988): Rationalität und Demokratie, Tübingen; KETTERN, BERND (1993): Naturrecht im sozialethischen Diskurs heute, in: Die Neue Ordnung, 47. Jg., Sozialethik und Gemeinwohl. Arthur F. Utz zum 85. Geburtstag, S. 98–107; LUHMANN, NIKLAS (1985): Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann [Hrsg.]: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Reihe: Theorie-Diskussion, Frankfurt am Main; ders. (1999): Die Wirtschaft der Gesellschaft, 3. Aufl., Frankfurt am Main; MARX, KARL (1955): Die Frühschriften. Herausgegeben von Siegfried Lands hut, Stuttgart; NASS, ELMAR (2000): »... immer noch so etwas wie ein Schauer«, Mitdenken – Miterleben – Bekennen: politisch-religiöse Spurensuche mit jungen Menschen, in: Lebendige Seelsorge 4–5/2000, S. 272–276; OCKENFELS, WOLFGANG (1999): Christliches Menschenbild und Unternehmertum, in: Bund Katholischer Unternehmer [Hrsg.]: In christlicher Verantwortung. 50 Jahre Bund Katholischer Unternehmer, Frankfurt am Main, S. 92–109; PIES, INGO (1993): Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus. Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften. Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Bd. 78, Tübingen; RADNITZSKY, GERHARD/PETER

Was unsere westliche Welt im Innersten zusammenhält ...?

Bundeskanzler Gerhard Schröder mahnte nach den Ereignissen des 11. September einen Angriff auf unsere Wertegemeinschaft an. Er meinte damit das, was »unsere Welt im Innersten zusammenhält«. Welche Inhalte sind damit wohl gemeint, wenn christliche Fundamente weder einen Common Sense in unserem Land repräsentieren, noch eine Richtlinie für unsere regierenden Politiker sind? Ist es die grenzenlose Toleranz? Diese hätten wir doch scheinbar erst im »multikulturellen« Pluralismus der »offenen Gesellschaft« erlernt, so werden die ewigen 68er behaupten. Nicht umsonst rühmte Jürgen Habermas diese »Kultur« als große Errungenschaft des Deutschlands der »Neuen Mitte«. Das postmarxistische Denken der Frankfurter Schule fordert dazu den Diskurs aller mit allen. Er behauptet damit nach dem vermeintlichen Ende der Metaphysik eine neue Qualität von Legitimität und Ethik. Christen, Moslems, Atheisten – Iraner, Deutsche, Kongolesen – alle sind sich gleich verwandt. Eingeforderte kulturelle Äquidistanz lädt ein zur Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten Traditionen. Wir können schließlich eine Menge voneinander lernen ... Wer wird da widersprechen wollen? Es ist gerade so wie auf einem Jahrmarkt der Kulturen. Alle kriechen aus ihren Häusern hervor, um auf dem Marktplatz das Gute der anderen kennen zu lernen. Wer weiß, aus welchem Hause er kommt, der wird hier tatsächlich einen großen Gewinn haben. Wer aber ohne Identität ist – sich keiner kulturellen Herkunft bewusst –, dem fehlen Kriterien zum kritischen Verstehen und Abwägen, der wird schnell zum Spielball wohl verpackter Ideologien. Der Diskurs aber verlangt zunächst einmal die Bestimmung einer eigenen Position, damit die Gegenseitigkeit sich nicht in Selbstverleugnung auflöst. Das Bewusstsein eigener Kultur ist die notwendige Voraussetzung gelebter Toleranz. Dass der freie Diskurs unsere »Kultur« sein könnte, das scheint abwegig. Spätestens wenn wir für unsere alltäglichen Entscheidungen nach Kriterien menschlicher Legitimität suchen, wird offenbar, dass die Diskursethik ihr hehres Ziel interpersonaler Liberalität selbst aufheben kann.

BERNHOLZ [Hrsg.] (1987): Economic Imperialism: The Economic Approach Applied outside the field of Economics, New York; RICH, ARTHUR (1970): Das »Humanum« als Leitbegriff der Sozialethik, in: Trutz Rendtorff / Arthur Rich [Hrsg.]: Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung, Berlin, S. 13–45; ULRICH, PETER (1995): Demokratie und Markt. Zur Kritik der Ökonomisierung in der Politik, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 36, S. 75–95; ders. (1998): Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, 2. Aufl., Bern/ Stuttgart/Wien; UTZ, ARTHUR FRIDOLIN (1987): Recht und Gerechtigkeit. Anmerkungen und Kommentar zur Theologischen Summe II-II, Fragen 57–79. Nachfolgefassung von Bd. 18 der deutschen Thomasausgabe. Neue Übersetzung von J. F. Groner, Bonn; ders. (1997): Von der Erfahrung zum klassischen Naturrecht, in: Die Neue Ordnung, 51. Jg., S. 362–367; WEBER, MAX (1904): Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders. (1985): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Herausgegeben von Johannes Winckelmann, 6. Aufl., Stuttgart, S. 146–214.

Diskursethik als Legitimationsgrundlage der »offenen Gesellschaft«

Diskursethik behauptet für sich den Paradigmenwechsel von metaphysischer Begründung zur kommunikativ erschlossenen Legitimität. Wer argumentiert, unterstelle dabei immer schon, dass er gehört wird. Jedes Gespräch setze also perlokutiv die gegenseitige Achtung voraus. Diese Logik wird von *Habermas* unter das so genannte Universalisierungsprinzip »U« gestellt, nach dem jede gültige Norm bei allgemeiner Befolgung mit all ihren Konsequenzen von allen Betroffenen akzeptiert werden könne². *Karl-Otto Apel* geht noch einen Schritt weiter, indem er – anders als *Habermas* – mit dem »Teil B« angewandter Ethik das Ergänzungsprinzip »E« hinzufügt. Ideal postulierte Kommunikationsbedingungen machen danach wegen ihrer Differenz zur historisch gegebenen nicht-idealen Realität tatsächlicher Diskursbedingungen einen teleologischen Prozess in Richtung des idealen Verfahrens nötig. Seien diese »nicht hintergehbaren« Kommunikationsbedingungen erfüllt, ergebe sich Legitimität aus dem Vollzug des Diskurses³. Metaphysikfreie Begründung ethischer Urteile soll in evolutionären Gesprächsprozessen gelingen.

Diese behauptete Logik einer sich selbst definierenden Ethikbegründung prägt das Denken der »offenen« postmodernen Gesellschaft. Weltanschauungen stehen nebeneinander und erheben allesamt den Anspruch gleichwertiger Legitimität. Unterschiedlichste ethische Konzepte auch außerhalb des Frankfurter Raumes folgen dem zugrunde liegenden Paradigmenwechsel von der Metaphysik zur Evolution, die dem Menschen zutraut, selbst zu definieren, was er ist. Wenig verwunderlich sind die Parallelen der Diskursethik zu *Karl Marx*, der behauptet hatte: »Indem aber für den sozialistischen Menschen die ganze so genannte Weltgeschichte nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, ... so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner Geburt: Durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozess.«⁴ Der konstruktivistische Ansatz von *Niklas Luhmann* kritisiert an der Diskursethik zwar eine Begründung der Legitimität aus dem Kommunikationsprozess, fußt aber dafür auf »autopoietischen« Prozessen, die dem Individuum die Konstruktion der Wirklichkeit zumuten⁵. Die St. Galler Schule um *Peter Ulrich* fordert gegen ökonomistische Scheinethik den radikalen Diskurs auch der Anwendungsbedingungen zur Durchsetzung eines eigenen moral point of view. Dazu unterstellt *Ulrich* »jedes Menschenbild als humanen Selbstentwurf« und folgert: »Der Mensch »ist«, was er in der menschlichen Gemeinschaft als soziales, kulturelles und geschichtliches Wesen aus sich macht oder zu machen versucht.«⁶ Gerade die ökonomistische Schule, gegen die sich *Ulrich* wendet, bedient sich der gleichen Logik. *Karl Homann* und seine zahlreichen Schüler meinen, die vermeintliche Moderne zeichne sich gerade dadurch aus, dass es die Menschen selbst sind, »die

² Vgl. z.B. *Habermas* (1984) S. 212.

³ Vgl. *Apel* (1986).

⁴ *Marx* (1955) S. 247f. Die Hervorhebung aus dem Original wurde getilgt.

⁵ Vgl. grundlegend *Luhmann* (1985) S. 53, zur Autopoiesis dens. (1999) S. 325.

⁶ *Ulrich* (1998) S. 70, 25. Offenbar ist hier aber ein Wesen des Menschen unterstellt. Vgl. auch *Ulrich* (1998) S. 207 (teleologisches Wesen) und dens. (1995) S. 89 (soziales Wesen).

jeweils erst definieren, was ihre Welt, ihre Interessen, ihre Präferenzen und ihre Kosten sind⁷. Diese Liste ließe sich fortführen mit Namen wie *Friedrich August von Hayek, Günther Patzig, Sir Karl Raimund Popper* und vielen mehr. Offenbar besteht bei allem Unterschied in Argumentation oder Intention ein Common Sense über die Legitimationskraft evolutionärer Entscheidungsprozesse. Wenn es das ist, was die »offene Gesellschaft« im Innersten zusammenhält, so müssen Fragen an die Kohärenz wie Relevanz dieses neuen Paradigmas erlaubt sein.

Gute Gründe gegen den schrankenlosen Diskurs

Gute Gründe seien der Garant für Legitimität, so fordert es die Diskursethik. So muss ganz nach *Apels* »Postulat der Selbsteinholung«⁸ die Übereinstimmung des theoretischen Ergebnisses der Diskursethik mit dem Vollzug ihrer Argumentationsschritte überprüft werden:

- *Apel* unterstellt im Prinzip »E« die Realisierung idealer Kommunikationsbedingungen als ein nichthintergehbaren Soll für Legitimationsprozesse in der »offenen Gesellschaft«. Daraus schließt er, »dass der Mensch notwendigerweise sich vорweg sein muss, um Mensch zu sein«⁹. Der formale Verfahrensimperativ wird so auf das Wesen – das Sein – des Menschen projiziert. Dennoch gelingt die Umgehung des naturalistischen Fehlschlusses nicht. Denn das Prinzip »E« wird als seiend postuliert. Daraus folgt die normative Bestimmung, wie das Wesen zu sein habe, nämlich diskursiv. Aus dem Sein ist also das Sollen erschlossen.
- Darüber hinaus widerspricht die Unterstellung einer diskursiven menschlichen Natur, auf der die gesamte Theorie erst aufbaut, der These behaupteter Metaphysikfreiheit. Denn nichts anderes als ein metaphysisches Postulat erlaubt diese Annahme.
- Das von *Apel* und *Habermas* unterstellte Universalisierungsprinzip »U« ist keineswegs unhintergehbare Voraussetzung jeder menschlichen Kommunikation. Menschen, die anstelle von »U« eine rücksichtslose Durchsetzung eigener Interessen setzen, schaffen ohne ein gesprochenes Wort durch die stumme Anwendung von Gewalt (11. September) eine wohl verständliche Kommunikation. Das Gewaltprinzip tritt somit in Konkurrenz zu »U«. Um die Achtung der gegenseitigen menschlichen Würde zu gewährleisten, ist demnach ein Metaprinzip notwendig, dass dem Menschen zur Einschätzung legitimer Entscheidungen die Gewalt aussortieren hilft und die Entscheidung für »U« begründet.
- Der Vollzug des offenen Diskurses muss klären, wer nun eigentlich zugelassen ist und wer die Themen vorgibt. Hieran misst sich die praktische Relevanz des vermeintlich neuen Paradigmas. Wenn ausnahmslos alle Beteiligten mitentscheiden, welche Argumente gibt es dann gegen eine gewichtige Einmischung derer, die ei-

⁷ Homann (1988) S. 164.

⁸ Apel (1996) S. 21. Die Hervorhebung aus dem Original wurde getilgt.

⁹ Apel (1997) S. 101. Die Hervorhebung aus dem Original wurde getilgt.

gene Macht und Intoleranz über die Achtung des Gegenüber stellen? Dann gäbe es auch gegen Leute wie *Hitler*, *Stalin* oder *Bin Laden* keine andere Handhabe als den Diskurs. Hier herrscht dann das Recht des Stärkeren. Sollen aber gerade totalitäre Strömungen oder auch ideologische Lobbyisten, die zur Selbstdarstellung wichtige Entscheidungsprozesse verwässern oder verhindern, aus dem Entscheidungsprozess herausgehalten werden, dann bedarf es Zugangsbedingungen zum Diskurs, die nicht vom Intelligenzquotienten, wohl aber von der zugrunde liegenden Kommunikationslogik abhängen. Dies hatte schon *Max Weber* zu Recht als Voraussetzung einer fruchtbringenden Auseinandersetzung verschiedener weltanschaulicher Positionen eingefordert¹⁰. Nur dann können diejenigen ausgeschlossen werden, die den Diskurs desavouieren – und dies zum Schutz eines human-freiheitlichen Diskurses.

Der vermeintliche Paradigmenwechsel ist nicht schlüssig, denn er führt zu dem Dilemma einer Entscheidung zwischen Willkürgefahr und hinterrücks doch wieder eingeführter metaphysischer Begründung in einem Wesen des Menschen. Das Prinzip der Freiheit allein ist ein schlechter Garant der Freiheit, weil es zur Selbstauflösung einlädt. Zum Schutz vor Willkür bedarf es also eines enger gefassten Freiheitsbegriffs, der eine Grenzziehung des offenen Diskurses durch eine – nichthintergehbar – richterliche Instanz der Menschlichkeit voraussetzt.

Die Alternative: Orientierung am »Humanum«

Die Humanität ist eine solche Orientierungsinstanz, die bei aller Toleranz Andersdenkenden gegenüber Maßstab jeden ethischen Urteils zu sein hat. Das setzt eine Vorstellung vom Menschen voraus, die nicht sozialdarwinistischer Verdrehung unterworfen ist und doch eine zeitgemäße Interpretation im Angesicht gesellschaftlicher Fortentwicklungen erlaubt. Als bleibende Bestimmung kann die Menschlichkeit postuliert werden. Dies »Humanum« verhält sich zu seinen dynamischen Interpretationen wie die Verfassung zum Gesetzgeber. Als unbestritten wird vorausgesetzt, dass der Mensch von Natur aus sozial veranlagt und frei, dabei nicht fehlerfrei ist. Schützenswerte Würde besitzt er eo ipso, darüber dürfte es keine Diskussion geben. Denn solche Bestimmungen lassen sich auch säkular-humanistisch nachvollziehen. Verankert im christlichen Menschenbild erfahren sie vor allem über den Schöpfungsgedanken und die Menschwerdung Gottes eine schlüssige Begründung, die noch die Transzendenz des Menschen ergänzt¹¹. Diese Bestimmungen können als Kriterien für ethische Diskurse die Geister zwischen legitimer Humanität und offener Gewalt oder verdeckter Ideologie entlarven helfen. Sie gelten als sakrosankt und fordern doch zur selbstverantwortlichen Interpretation auf, die erst eine relevante Stellungnahme zu Fragen der Zeit erlaubt.

¹⁰ Weber (1904) S. 149. Vgl. dazu auch Baumgarten (1992) S. XVIII.

¹¹ Für eine übersichtliche Vorstellung des christlichen Menschenbildes vgl. Ockenfels (1999) S. 94–96 (katholisch) oder Rich (1970) (protestantisch).

Dazu ein Vergleich: Unser demokratischer Rechtsstaat fußt auf dem Prinzip der Gewaltenteilung. Über Gesetze wird diskutiert, entschieden und noch einmal juristisch geurteilt. Im freien Diskurs aller Beteiligten aber fehlt diese Judikative. Die formale Befähigung zur Argumentation qualifiziert keineswegs schon für einen legitimen Diskurs. Hinzukommen muss eine Einsicht in die grundlegenden Rechtsprinzipien bzw. die Achtung der am Humanum ausgerichteten unverrückbaren Argumentationslogik.

Nichtdisponibles Urteilskriterium:	<i>Verfassung:</i> Freiheitlich demokratischer Rechtsstaat	<i>Humanum:</i> frei, sozial, beschränkt, gewürdigt (transzendent)
Dynamische Interpretation:	Anwendungen z. B. auf Zivil- oder Strafrecht	Stellungnahmen z. B. zur Bioethik, zum Terror, Krieg etc.

Verfassung wie Humanum stecken die Grenzen des legitimen Diskurses ab, wobei – wenn dieser Vergleich verlassen wird – selbstverständlich die Legitimität jeder Verfassung wieder am Humanum auszurichten ist. Das vorgestellte Analogiemodell fußt auf der Unterscheidung von Naturgesetz (Rahmen) und Naturrecht (Deutungsspielraum)¹². Was nun der Mensch ist – das Humanum –, gilt so als unverrückbares Kriterium zur Bewertung zugrunde liegender Kommunikationslogik möglicher Teilnehmer eines human legitimen Diskurses. Eine der Evolution bzw. dem Opportunismus der Akzeptanz preisgegebene Selbstdefinition des Menschen verträgt sich nicht mit dieser humanen Judikative. Die unbedingte Ausrichtung ethischer Legitimität an der Menschlichkeit ist gegenüber dem vermeintlich neuen Paradigma in der Lage, positivistische Willkürgefahren abzuwehren. Sie erlaubt dennoch einen weiten Interpretationsrahmen, der eine dynamische Übersetzung des Humanum in die Sprache jeder Gegenwart erlaubt und einfordert. In diesem Sinne können verschiedene legitime Deutungen nebeneinander existieren. Übertretungen der Menschlichkeit aber können für Entscheidungsfindungen gut begründet ausgemerzt werden.

Das Prinzip der Selbsteinholung ist hier erfüllt, da der Mensch *eo ipso* Träger des Humanum ist. Theoretisch gilt sein Wesen als die Begrenzung jeden legitimen Diskurses. Praktisch kann er diese Grenzziehung vornehmen, da er sein eigenes Wesen im Vollzug des legitimen Diskurses zu vermitteln hat. Der Mensch ist somit zum theoretisch legitimen wie praktisch relevanten Diskurs befähigt. Jede konkrete Bewertung oder Entscheidung fordert vor der Aussprache schon den inneren Diskurs ein, und damit eine innere Kommunikation der in uns vorhandenen Rationalitäten. *Denis Goulet* unterstellt hierzu eine Abwägung zwischen technischer, politischer und ethischer Rationalität. Während die erste der Effizienzlogik folge, orientiere sich die zweite an der Machterhaltung. Der ethischen räumt er einen notwendigen Primat für Konfliktsituationen zu¹³, ohne aber ihre Logik näher zu bestimmen. Diese kann – normativ – in der unbedingten Ausrichtung am Humanum festgemacht werden. Der

¹² Vgl. Utz (1997), dens. (1987) S. 277, Kettern (1993) S. 102f.

¹³ Goulet (1992).

Primat setzt einen gemeinsamen Sprachcode der Rationalitäten voraus, damit abgewogene Entscheidungen möglich werden. Das Nebeneinander verschiedener Sprachspiele wird hier innermenschlich durchbrochen. Die gemeinsame Herkunft der Rationalitäten im Wesen des Menschen schafft neben allen Unvereinbarkeiten der Rationalitäten einen Sprachcode, der die gegenseitige Übersetzung ermöglicht. Im Humanum (in jedem Menschen) grundgelegt ist so die Fähigkeit 1.) für eine verstehende Kommunikation unterschiedlicher Rationalitäten sowie 2.) zu einer ethisch-humanen Entscheidung. Ist diese z.B. als Werturteil einmal gefällt, tritt sie durch Aussprache in den legitimen Diskurs mit ebenso entstandenen Werturteilen anderer Beteiligter. Die Einhaltung dieser Kommunikationslogik ist die Zugangsbedingung zum legitimen Diskurs. Dennoch sind die dabei gefällten Urteile keineswegs *eo ipso* legitim. Letztprinzip bleibt auch hier wieder eine nochmalige Rückversicherung aller ethischen Urteile und Entscheidungen an den Grundpfeilern des Humanum. Ein »Ja« zum Diskurs ist verbunden mit Skepsis gegenüber der Diskursethik. Das Humanum ist die theoretisch legitime wie praktisch relevante Verfassung jeden ethischen Diskurses. Der willküranfälligen »offenen« wird so das Modell der humanen Gesellschaft entgegengesetzt.

Christliche Humanisierung in der Praxis

Der konkrete Mensch, täglich konfrontiert mit politischen, ökonomischen u.a. Neuigkeiten, ist zum Urteil aufgerufen. Dazu sind Kriterien nötig. Das Individuum erschließt damit ethisch relevante Entscheidungen für sein Leben wie auch für das Leben derer, für die er verantwortlich ist. Entsprechend des Analogiemodells ist der Pramat ethischer Rationalität in der praktischen Umsetzung rückgekoppelt an das Prinzip des Humanum. Diese unbedingte Verantwortung vor der Menschlichkeit eröffnet ihm die Freiheit für human legitime Entscheidungen. Das Bewusstsein um Verfassungskompetenz und Inhalt des Humanum und die Einsicht in diesen notwendigen Rahmen willküranfälliger Offenheit wandeln den formal-offenen zu einem qualitativ-humanen Diskurs, der seine Legitimität nicht aus sich selbst, wohl aber aus der Rückbindung an das menschliche Wesen herleitet. Dogmatisch eindeutige Vorgaben für jede einzelne Entscheidung sind hier nicht vorzugeben, dafür aber ein qualitativer Interpretationsschlüssel für ethisch relevante Urteile. Da diese Disposition (nicht allein) christlich begründet zum legitimen Diskurs qualifiziert, heißt die Alternative zur grenzenlosen Offenheit die Humanisierung der Gesellschaft.

Die Umsetzung hat in der *Erziehungsarbeit* zu beginnen. Erfahrungen mit einem Ansatz religiös-politischer Bildung zeigen eine solche Richtung auf¹⁴. »Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung«, an dieser jüdischen Weisheit müssen sich auch Alternativen zum bisherigen Umgang mit historisch-politischer Meinungsbildung messen lassen. Das Einhämtern von Schuldkomplexen zur eigenen Nationalität und Religion macht es einem deutschen Christen nicht gerade leicht, gegen das

¹⁴ Vgl. Nass (2000).

allgemeine Selbstmitleid eine engagierte gesellschaftliche Verantwortung zu entfalten. Die so vorangebrachte Entwurzelung von Heimat und Glauben führt manche junge Menschen in die Fänge vermeintlicher Synonyme. Die Scheinreligionen des Marktes oder auch fanatischer Extremisten von rechts oder links verführen manche Sinnsucher einer orientierungssuchenden Generation. Interesse für die Mitgestaltung demokratisch-politischer Kultur ist ohne eine kulturelle Identität nicht zu haben. Hier sollte auch einmal über neue Akzente in den Lehrplänen nachgedacht werden. Erfahrungen in Gesprächsrunden von Zeitzeugen der Geschichte mit jungen Leuten sind überraschend wie mutmachend. Hier begegnen junge Menschen glaubwürdigen Gesichtern. Lebendige Bilder konfrontieren mit: – der Wirklichkeit im KZ, aber auch der Rettung durch einen deutschen Offizier, – mit den Gefühlen von Soldaten, die erst gegeneinander kämpften und nach dem Krieg Freundschaft schlossen, – mit dem Trauma der Einzelhaft im Stasigefängnis, das den einen zerbrach, den anderen zum mahnenden Bekenntnis aufrüttelte. Hier sind langschweifige Moralappelle überflüssig. Schicksale sprechen und überzeugen für sich. Sie röhren an zur Betroffenheit, rütteln auf zur Beteiligung. Offene Tore für eine selbstbewusste kulturelle Identität und Vorbilder, die diese glaubhaft verkörpern, werden bei vielen Menschen eine innere Sehnsucht wachrütteln: den Glauben an Werte, für die sich der Einsatz lohnt und die Hoffnung, dass solche auch politisches Gesicht gewinnen. So Motivierte können unsere Gesellschaft zum Guten gestalten.¹⁵ Humane Verantwortung baut auf eine kulturelle Identität.

Diese Orientierung fällt auch im Wirtschaftsalltag auf einen fruchtbaren Boden. Für kurzfristig zu treffende Managemententscheidungen ist der Endlosdiskurs – neben den bereits aufgezeigten Problemen – zumeist kontraproduktiv. Dagegen können im Rahmen der christlich-humanistischen Alternative ökonomische Entscheidungsprozesse unter den Primat der ethisch-humanen Rationalität gestellt werden, ohne den wirtschaftlichen Ruin herbeizuführen. Dazu bedarf es jedoch einer breiten Zustimmung von Produzenten wie Konsumenten zu einer humanökonomischen Finalität wirtschaftlichen Handelns. Die innere wie die in der Aussprache interpersonale Kommunikation der ethischen mit der ökonomischen Rationalität stellt die unterschiedlichen Wertungen/Schätzungen¹⁶ des Effizienzcodes bzw. des ethischen Codes gegenüber: Der Homo Oeconomicus – die ökonomische Rationalität – entscheidet mithilfe des Effizienzprinzips. Über den I/O-Code vereinfacht, werden die Ergebnisse seiner Beurteilung wirtschaftlicher Verhältnisse oder Entscheidungen nun in den Diskurs mit der ethischen Rationalität eingespeist. »I« steht dann für effizient, »0« für ineffizient. Ein analoges ethisches Messinstrument urteilt dann über die gleichen praktischen Zusammenhänge aus der moralischen Warte. Die Beurteilung verläuft nach moralisch-finalen Gesichtspunkten: in der Orientierung an dem als Menschenbild vorausgesetzten Humanum. So ergibt sich eine zweite – ethische –

¹⁵ Vgl., Nass, Elmar (2002): Christliche Überzeugung gefragt. Zur Profilierung Kirchlicher Jugendarbeit. Reihe: Kirche und Gesellschaft 295, Köln.

¹⁶ Der ökonomische Ansatz behauptet für den H-O, er würde schätzen statt werten. Tatsächlich aber gewinnt seine Sicht über die normative Deutung seiner Ergebnisse den Charakter einer Wertung. Vgl. Pies (1993) S. 110.

Wertetabelle, nach der »I« für ethisch-human und »0« für nicht ethisch-human steht. Effizienz und Humanität sind dann die Bestimmungsfaktoren der Wertecodes, die nun im Diskurs gegenübergestellt und zu einer ökonomisch vernünftigen, ethisch legitimen Entscheidung geführt werden können. Im Zweifel gilt nach diesem Diskurs der Primat der ethischen Rationalität.

Mit der Auswahl des jeweiligen Paradigmas ethischer Legitimität entscheidet sich der Inhalt dessen, was unsere Wertegemeinschaft im Innersten zusammenhält. Gibt es keine willkürbegrenzende Orientierung, dann fehlen gute Gründe gegen Gewalt und Terror, dann wird zudem ebenso schnell wie schleichend die Logik der Effizienz den Standpunkt ethischer Humanität imperialistisch vereinnahmen¹⁷. Die Entscheidung wird fallen zwischen einer manipulierbaren Version des Diskursliberalismus und einer humanistisch orientierten Gesellschaft liberaler Verantwortung. Mit dem allseits beliebten »sowohl als auch« ist dies Dilemma nicht zu lösen. Denn es gibt nur *ein* Letztprinzip: entweder den Diskurs oder das Humanum.

¹⁷ Vgl. zu dieser Sogwirkung des ökonomischen Imperialismus z.B. Radnitzsky/Bernholz (1987).

Homo duplex – »... männlich und weiblich schuf er sie« (Gen. 1,27)

|| Überlegungen zum »kleinen Unterschied« und seiner Gefährdung im Denken der Gegenwart

von Helmut Müller, Koblenz

»... männlich und weiblich schuf er sie« (Gen. 1,27). Mit diesen düren Worten beschreibt die hl. Schrift die phantastische kulturelle Vielfalt in der sich die beiden Versionen des Menschseins konkret realisieren: In Jahrtausenden haben die Nachkommen Adams und Evas von den Polen bis zum Äquator Menschsein reich und bunt – und dennoch erkennbar in einer Doppelstruktur – schillernd entfaltet. Neben dem Inzestverbot kennen Ethnologen nur noch diese Komplementarität oder Asymmetrie der Geschlechter als ein universelles Kennzeichen menschlicher Gesellschaften. Der homo duplex ist damit nicht nur eine Offenbarung des Alten Testaments, sondern der sogenannte biologische »kleine Unterschied« wird auch durch weltweite ethnologische Erkenntnisse kulturell bestätigt¹. Die dagegen zunehmend festzustellende Restriktion des homo duplex auf einen homo simplex oder seine Ausweitung auf einen homo multiplex, die im Extremfall nur noch anatomisch variieren oder *nur* variieren, sind Ergebnisse der Neuzeit. Die Zulassung von Frauen zu allen Waffengattungen der Bundeswehr und der Versuch homosexuelle Partnerschaften beiderlei Geschlechts rechtlich der Ehe gleichzustellen sind hierzulande die neuesten Versuche, die Doppelstruktur menschlicher Geschlechtlichkeit einspurig zu egalisieren bzw. vielspurig überhaupt aufzulösen. Die rationale Variante der aufgeklärten Gegenwartskultur hat wenig Sinn für in den Tiefen der Zeiten gewachsene – zum Klischee diffamierten – Rollenvorstellungen und -erwartungen von Männern und Frauen. Rollen werden auch durch den technologischen Fortschritt zunehmend nivelliert. Sie werden nicht mehr *wesentlich* – weiblich oder männlich – sondern nur noch *funktional* geschlechtsneutral ausgeübt. Selbst das Kriegshandwerk ist für Frauen nicht mehr tabu. Die Frau in der Schlacht² ist nicht mehr nur einzigartig aufgrund eines besonderen *Charismas* vorstellbar, wie im Falle der Jeanne d' Arc, sondern infolge des technologischen Fortschritts schlicht *funktional* als Bomberpilotin in einer ganzen Staffel möglich. Der homo duplex der Schöpfungs- und Naturordnung droht einspu-

¹ Auch eine so engagierte Frauenrechtlerin wie Elisabeth Badinter (*Ich bin Du. Auf dem Weg in die androgynen Gesellschaft*. München 1994) bestätigt eindrücklich diese Komplementarität im gesellschaftlichen Leben von Mann und Frau in den menschlichen Kulturen. Badinter glaubt aber »drei Millionen Jahre« (S. 43) asymmetrischer Entwicklung, in einem Jahrhundert in eine Symmetrie überführen zu können.

² Auch hier weist E. Badinter darauf hin, daß das Kriegshandwerk über alle Kulturen hinweg eine männliche Domäne gewesen sei, Frauen als Kriegerinnen seien mythischer Natur oder historisch schlecht bezeugt. Sie gibt sogar zu, daß »der Krieg, der stets als die männliche Aktivität schlechthin wahrgenommen wurde, (...) das symmetrische Gegenstück zur Mutterschaft« sei. (Vgl. Badinter, S. 68, sowie S. 66–68).

rig im homo simplex und vielspurig im homo multiplex der postmodernen Kulturordnung zu enden.

Auffassungen von der Komplementarität der Geschlechter, m. a. W., Überzeugungen, die an einem Wesen³ von Mann und Frau festhalten, haben einen schweren Stand in Zeiten der Genderforschung⁴. Es fragt sich deshalb, wie man weiterhin der Schöpfungs- und Naturordnung⁵, in der von Menschen gemachten Kulturordnung gerecht werden kann, oder wo ist man an Werte verpflichtend gebunden und wo aufgerufen sie frei zu gestalten? Und wie wird das Eine vom Andern unterschieden?

Dem mühsamen Für- und Wider soll nicht ausgewichen werden. Aber aus Gründen der leichteren Lesbarkeit findet die tiefgehendere Auseinandersetzung mit Literaturverweisen im Anmerkungsapparat statt, so daß der Leser zwischen einer eher essayistischen Behandlung der Thematik im laufenden Text und einer philosophischen Problemanzeige⁶ in den Anmerkungen wählen kann. In einem ersten Teil soll Mann- und Frausein als die wohl attraktivste aller Ordnungen in Natur- und Schöpfung beschrieben werden. Nicht umsonst ist die Begegnung der Geschlechter in der Orthodoxie und der katholischen Kirche zum Sakrament geadelt worden. Georges Bernanos, der sich zum Lebensziel gemacht hat, die Begegnung mit dem Heil Gottes in den Sakramenten der Kirche romanhaft darzustellen⁷, hat gerade das Ehesakrament ausgespart, weil er der Ansicht war, die Erfahrung von Heil läge bei diesem Sakrament auf der Hand und sei jedem einsichtig, denn das Ehesakrament sei »ein irdisches Haus mit Fenstern zum Ewigen«. Die Jahrhunderte lange christlich-abendländische Tradition, daß sich Erkenntnis nach den Gegenständen richtet und ein Wesen von Mann und Frau erkennbar ist, wird im ersten Teil vorausgesetzt. Im zweiten Teil

³ Der Wesensbegriff der traditionellen Philosophie löst sich in der Atmosphäre dekonstruktivistischen Denkens gänzlich auf. Vgl. die Bestrebungen, den Wesensbegriff der Tradition, auch in der Moderne zu vertreten: Kaulbach, Friedrich: Einführung in die Metaphysik. Darmstadt 1972. Kaulbach schlägt vor, *Wesen* als den im praktischen Umgang mit der Natur gewonnenen, geschichtlich nicht abschließbaren Zusammenhang von Aussagen zu verstehen, durch welche sich die Sache selbst zur Sprache bringt. Er möchte festhalten, daß *Wesen* keine bloße Setzung neuzeitlicher Subjektivität ist, sondern daß sich das Wesen jedes Seienden selbst zur Erscheinung bringt. Vgl. auch das philosophische Werk Robert Spaemanns. Spaemann spricht von einem *Aus-sein-auf* alles Seienden, bzw. einer Tendenz desselben in »sein Wesen zu kommen«, vgl. insbesondere Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1990 oder: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«. Stuttgart 1996.

⁴ Eine kurze, überaus lesbare mit vielen Quellenangaben versehene Zusammenfassung der modernen Genderforschung, die den Wesensgedanken dekonstruktivistisch verabschiedet hat, findet sich bei: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: Konstruiertes Artefakt oder leibhaftes, naturtranszendierendes Wesen? Zur Geschlechteranthropologie bei Edith Stein. In: Katholische Bildung 10/2001, S. 401–411, insbesondere S. 406–411.

⁵ Das Sprechen von Schöpfungs- und Naturordnung ist in die Krise geraten. Denn die neuzeitliche und postmoderne Philosophie wird immer skeptischer. Auf ihrem Weg vom Sein über das Bewußtsein (Kant), die Sprache (Wittgenstein) und die Zeichen (Tugendhat) ist sie nun bei postmoderner Beliebigkeit angekommen. Christen können diesen Weg nicht mitgehen. Denn Christen können nicht denken, leben, lieben und handeln als hätte es die Offenbarung nicht gegeben. Vielen Christen ist allerdings nicht bewußt, daß diese skeptischen Versionen neuzeitlichen und postmodernen Denkens die Offenbarung in ihrer Konzeption dezidiert ausschließen.

⁶ Mehr als eine Problemanzeige kann im Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes leider nicht geleistet werden. Die Literaturverweise ermöglichen aber eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Problematik.

⁷ Vgl. dazu: Hans Urs von Balthasar: Gelebte Kirche: Bernanos. Einsiedeln Trier 1988.

wird der zu Beginn der Neuzeit einsetzende Umbruch, daß Erkenntnis die Gegenstände konstituiert in seinen Auswirkungen kritisch dargestellt und im dritten Teil in einem geschichtsphilosophischen Aufriß zurückgewiesen.

Da Gott den Menschen zum Mitarbeiter in seiner Schöpfungs- und Heilsordnung berufen hat, wirken ihre Ordnungen nicht als Automatismus in seinen Gliedern, sondern sie sind bloß die Vorgabe für eine Ordnung des Handelns. »Sein« ist kein Fertigprodukt, es bedarf der Verwirklichung durch »Sollen«, eingeschlossen im Mitwirken des Menschen beim gnadenhaften Heilshandeln Gottes. Das ist die christliche Variante von Pindars: »Mensch, werde, was Du bist.«

I. Die Ordnung des Handelns folgt der Ordnung des Seins

Christliche Welt- und Lebenserfahrung lebt von großen, gottgewollten Ordnungen⁸, die nicht als Gebote, Gesetze und Zwänge mißverstanden, sondern als Wegweisungen des Schöpfers zu einem gelingenden und erfüllenden Menschsein erfahren werden sollten. Orientierungen sind übrigens eine große Hilfe für Menschen in Zeiten der Orientierungskrise. Ein philosophischer Zeitgenosse (Hermann Lübbe) hat den modernen Menschen einen »Orientierungswaisen« genannt. Sollte jemand Ordnungen mit Zwängen assoziieren, sei gesagt: Der homo sapiens sapiens lebt gar nicht in so strengen Ordnungen wie etwa Schmetterlinge, die auf eine ganz bestimmte Futterpflanze ausgerichtet sind, oder Zugvögel mit einer einzigen Landkarte des Bosporus oder der Straße von Gibraltar im Hirn und keine andere Alternative haben, den Wintern Mittel- und Nordeuropas zu entgehen.

Andererseits hat aber Gott diese engen Ordnungen für sie geschaffen⁹, in denen ihr Leben gelingen kann. Wie phantastisch diese Ordnungen sein können ist spätestens seit den Tierfilmen Bernhard Grzimek und Heinrich Sielmann nicht mehr auf die Fachwelt beschränkt, sondern einem breiten Publikum bekannt. Schon Jesus selbst hat auf diese wunderbaren Ordnungen in seinem Gleichnis von den Vögeln des Himmels und den Lilien des Feldes hingewiesen. Und eine dieser faszinierenden Ordnungen ist auch die Tatsache, daß es den Menschen in zwei Versionen gibt als homo duplex, männlich und weiblich. Gott hat diese Ordnungen so geschaffen, daß der Mensch als Mann oder Frau jeweils bloß ein Halbfertigprodukt ist. Er hat gewollt,

⁸ Auf die Gefahr hin, daß diese Rede von Gott gewollten Ordnungen defensiv und apologetisch klingt, sollte der Charakter der Bedrohung dieser Ordnungen nicht verschwiegen werden. Selbst dieser Art von Apologetik ganz unverdächtige Zeitzeugen wie Jürgen Habermas reden wieder von einer »Natur«, die vor dem (gen)technologischen Zugriff des Menschen geschützt werden soll. Allein schon deshalb um auch weiterhin ein Maß zu haben, an dem sich menschliches Handeln zu orientieren vermag. Vgl. Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt 2001, ebenso: George Steiner: Grammatik der Schöpfung. München 2001.

⁹ Die Identifizierung dieser evolutiv entstandenen Ordnungen mit Gottes Schöpferhandlungen sollte für Christen nicht unter naiver Rede subsummiert werden, sondern als Vereinfachung verstanden werden, die die empirische Evolutionstheorie nicht unterschlagen will, aber auf Schöpfung hin durchsichtig machen möchte.

daß Männer oder Frauen in gewissen Hinsichten »stark« und in anderen Hinsichten »schwach« sind, und er hat Stärken und Schwächen komplementär über die Geschlechter verteilt.

Ein klein wenig gleicht der Mensch hierin auch den anderen Kreaturen. Denn die Ordnung der Geschlechtlichkeit ist keine exklusive Ordnung für homo sapiens sapiens, sondern überzieht beinahe die gesamte lebendige Kreatur. Deshalb »balzen« Vögel mit ihrem Gefieder, ihrer Stimmgewalt oder -modulation. Das ganze Gehabe, Balzzeiten bei den Vögeln, Rauschzeiten beim Schwarzwild und Brunftzeiten beim Rotwild hat als Adressaten das andere Geschlecht, das dann »schwach« und in dieser »Schwäche« erkannt wird und zudem **seine** »Stärken« anbietet:

- Fruchtbarkeit,
- Revierdominanz
- Beziehungsfähigkeit,
- Wiege neuen Lebens zu sein.

Diese Ordnungen lassen sich auf den Menschen nur bedingt übertragen. Aber dennoch: Ist es so schwer Balz-, Rausch- und Brunftzeiten nachzuempfinden? Wer kann sich nicht des Herzklopfens entsinnen beim ersten Stelldichein – oder Zeiten, in denen man glaubte auf Wolken zu gehen, aber auch ohne Fallschirm aus selbigen abzustürzen? Bleiben wir bei diesem grandiosen Bild, daß die gesamte lebendige Kreatur »Hochzeit« feiert, mit anderen Worten es gibt »hohe Zeiten«, die den grauen Alltag der Daseinsvorsorge unterbrechen. Es ist die wunderbarste aller Ordnungen, die Gott in seine Schöpfung hineingeschaffen hat.

Die Kirschblüte im Frühjahr ist an dieser Stelle ebenso zu nennen wie die Balz des Auerhahns und das Röhren der Hirsche. Bis zum Menschen zieht die Natur alle Register ihrer Ausstattung durch den Schöpfer. Alle Kreaturen legen sich mächtig ins Zeug: Der Hahn wirft sich in die Brust und kräht, der junge Mann be»tont« mit den Zylindern seiner Harley Davidson seine Männlichkeit und die junge Frau »unterstreicht« im wahrsten Sinne des Wortes stundenlang vor dem Spiegel (ein eigener Industriezweig liefert dafür die Produkte) ihre Weiblichkeit. Die Geschlechter rüsten sich für die »Hoch-zeiten« des Lebens, in denen ein Austausch der »Stärken« stattfindet und »Schwächen« ausgeglichen werden. Seit es Geschlechtlichkeit gibt, wird das spannungsreiche Zueinander der Geschlechter auf den Bühnen des Lebens aufgeführt: Ein »Longseller« von der Erfindung der Sexualität an bis heute. Immer das gleiche Stück, aber mit den phantastischsten Bühnenbildern, exzellenten, originellen und exotischen Hauptdarstellern. Für jede Spezies hat Gott das Stück, das Bühnenbild und die Rollen geschrieben. Allein der Mensch kann das Stück seiner Art in verschiedenen Varianten aufführen. Das ist sowohl Chance als auch Gefahr. Es ist satt-sam bekannt, wie oft die Aufführung mißlingen kann. Die Scheidungszahlen sprechen Bände, wie oft Menschen den Longseller miserabel aufgeführt haben. Das zeigt, daß das Stück nicht X-beliebig realisiert werden kann. In irgendeiner Art und Weise hat Gott die Rollen so geschrieben, daß nicht alles an ihnen geändert werden kann. Der Hinweis eines innerkirchlich leider noch zu wenig beachteten Meisters christlicher Spiritualität, des Gründers der Schönstattbewegung Joseph Kentenich

auf eine *Ordnung des Seins*¹⁰ – »dem Drehbuch Gottes« – ist daher nicht von ungefähr. Wenn Menschen das Stück in der *Ordnung des Handelns* inszenieren, sollte das Drehbuch Gottes zugrunde gelegt werden.

Bis in die Neuzeit war es unstrittig wie das Drehbuch im abendländischen Kulturkreis gelesen werden sollte. Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften, das Kennenlernen anderer Kulturen und ferner Bräuche machten es notwendig, sich Gedanken über die Umsetzung der Seinsordnung in die Ordnung des Handelns zu machen: Wie wird das Drehbuch gelesen und wie das Stück inszeniert? Wie läßt sich über alle Varianten der Inszenierungen hinweg, das gemeinsame zugrunde liegende Stück wiedererkennen? Bevor auf die Frage nach der Erkenntnisordnung, dem *ordo cognoscendi* explizit eingegangen wird, hier ein erster Versuch, etwas über das schlechthin Gemeinsame aller Inszenierungen zu sagen.

Erst im vergangenen Jahrhundert haben Menschen begonnen, diesen Stil der Natur zu verwässern, Ordnungen bis zur Unkenntlichkeit zu verschleifen und immer mehr stil- und kulturlos Partnerbeziehungen zu knüpfen und zu leben. Freiheit und größere Lust hatte man sich versprochen, Triebversklavungen und Lustlosigkeit waren oft die Folgen. Eine 23jährige Amerikanerin ist mit ihrem Buch zu einem Medieneignis geworden, indem sie den alten Stil wieder einklagt: »Wir wollen unsere Weiblichkeit zurück haben und den männlichen Anstand dazu.«¹¹

Die Begegnung der Geschlechter verläuft über beinahe alle Kreaturen hinweg **asymmetrisch**: Ein Geschlecht zeugt, das andere wird schwanger, Körperproportionen, Haut, Feder- und Schuppenkleid variieren, Sozialität ist unterschiedlich entwickelt, Eisbärenmänner sind extreme Einsiedler, Hyänenweibchen außerordentlich sozial. Durch die Geschlechtlichkeit ist den Kreaturen Verschiedenheit schlechthin in die Glieder geschrieben. Wir sollten davon ausgehen, daß das so gewollt ist. Wenn nicht, hätte Gott für uns ja die wenigen annähernden Symmetrien wählen können, die es auch in der Natur gibt: Er hätte uns wie die Schnecken als Zwitter schaffen können, d. h. abwechselnd schwanger werden oder zeugen können oder wie die See-pferdchen, die sowohl zeugen als auch schwanger werden können.

Wenn es also so um unser geschlechtliches Sein bestellt ist, sollte es heißen »es lebe der Unterschied«. Mit Joseph Kentenich gesprochen *ordo essendi est ordo agendi*, die Ordnung des Seins bestimmt die Ordnung des Handelns, deutlicher: der *ordo essendi* bestimmt die Erziehung zu Mann- und Frausein, ja selbst die Berufswahl. Eine Frau kann natürlich eine Fleischerin, Berufsboxerin, Jagdfliegerin werden. Wenn sie diesen Beruf jedoch Jahrzehnte ausübt, wird er sicherlich auch auf ihr Wesen ab-

¹⁰ Joseph Kentenich spricht von einem *ordo essendi*, der die Grundlage für eine Ordnung des Handelns (*ordo agendi*) sein soll. Vgl. dazu Penners, Lothar: Art. *Ordnung*, in: Schönstattlexikon. Fakten, Ideen, Leben. Hg. v. H. Brantzen u. a., Vallendar 1996, 285f. Zum Welt- und Menschenbild Joseph Kentenichs, vgl. Penners, Lothar: Eine Pädagogik des Katholischen, Vallendar 1983.

¹¹ Wendy Shalit: A Return to Modesty. Discovery the lost Virtue. Deutsch: Zurück zur Bescheidenheit. Die Wiederentdeckung der Tugenden. Das amerikanische Nachrichtenmagazin *Time* vom 3. 1. 1999 schreibt: »Das Buch trifft einen empfindlichen Nerv in einer sexuell überdosierten Gesellschaft, die sich von den Skandalen des letzten Jahres endlich erholen will«. Gemeint ist die Lewinsky-Affäre des amerikanischen Präsidenten.

färben, falls hier nicht schon zu Beginn der Berufswahl eine ungewöhnliche Prägung des Frauseins vorliegt. Im Gegensatz zu den Tieren ist menschliches Sein nämlich weit weniger fixiert. Leiblich wird der Geist des Menschen geschlechtlich hormonell und neuronal nur *disponiert*, nicht *fixiert*. *Ordo essendi est ordo agendi* bedeutet nach Joseph Kentenich jedoch, daß Dispositionen nicht abgeschliffen, sondern ausgefaltet werden¹². Gegengeschlechtliche Ergänzungen durch die Partnerschaft sollten nicht als Ziel die symmetrische Deckungsgleichheit von *animus* und *anima* haben, sondern die geschlechtliche Asymmetrie sollte weiter akzenthaft die gegengeschlechtlichen Anteile überherrschen.

Der Reichtum der Schöpfung, daß Lebendiges die Spannung, Attraktivität und Polarität des Geschlechtlichen besitzt, macht das Leben reicher, schöner, attraktiver, schöpferischer, aber auch gefährlicher und damit alles andere als langweilig. Der sog. »kleine Unterschied« sollte kultiviert werden, damit der vielfältige, nicht nur leiblich/anatomische Reiz nicht verloren geht. Daß dies nicht geschieht, dafür ist hormonell und neuronal vorgesorgt. Für die geistig-seelische Verschiedenheit der Geschlechter aber sind wir verantwortlich in der Erziehung unserer Kinder und der eigenen Selbsterziehung. Denn Gott hat uns zu Mitarbeitern seiner Schöpfung berufen und uns nach dem Ruhetag in die Pflicht genommen, die sensibelste, aber auch beseligendste Differenz, nach seiner schöpferischen Vorgabe weiterzuentfalten. In der Partnerschaft erfolgt dann allerdings ein Wandel von Mann- und Frausein, nicht nur leiblich, sondern auch geistig-seelisch zu Vater- und Muttersein. Die Asymmetrie von Männlichkeit und Weiblichkeit wird dabei nicht aufgehoben, sondern auf der reiferen Ebene von Väterlichkeit und Mütterlichkeit ausgewogener neu gesetzt.

II. In der Erkenntnisordnung sollte weiterhin die Essenz der Existenz vorausgehen

Das absolute Gegenprogramm zu dieser christlichen Welt- und Lebenserfahrung hat Jean Paul Sartre zusammen mit seiner Lebensgefährtin Simone de Beauvoir, um nur zwei von vielen zu nennen, formuliert. Der **ordo cognoscendi** (die Erkenntnisordnung) der Tradition hat sich vor allem seit Nietzsche so gewandelt, daß der Grundsatz *ordo essendi est ordo agendi* oder das thomasische *agere sequitur esse* (Tun und Handeln nehmen Maß am Sein) bis in Kirchenkreise hinein bestritten wird. Deziert wendet sich Sartre gegen jede schöpferische Vorgabe. Er formuliert: Die Existenz geht der Essenz voraus. Es »gibt keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen. Der Mensch ist lediglich so, wie er sich konzipiert.«¹³ D. h. wir kommen als unbeschriebene Blätter zur Welt. Kein Gott und kei-

¹² Vgl. Kentenich, Joseph: What is my philosophy of education?, in: Philosophie der Erziehung. Prinzipien zur Formung eines neuen Menschen- und Gemeinschaftstyps. Bearbeitet von Herta Schlosser, Vallendar 1991, 39–89.

¹³ Sartre, Jean Paul: Die existentialistische Auffassung vom Menschen. In: Begegnungen, hg. Von Harald Caspers u. a. Hannover 1969, S. 183–185.

ne Natur hat hier Linien oder gar Ordnungen vorgezeichnet. Sartre ist hier getreuer Schüler Nietzsches, der einmal mit Blick auf die 10 Gebote geschrieben hat: »**Meinen Willen, schreibe ich mir auf meine Tafeln.**« Nach Sartre ist mit *meiner Existenz* nicht schon eine Essenz, ein Wesen, eine Ordnung, ein Mann- bzw. Frausein mitgegeben, das heißt wir inszenieren nicht nur das Stück in eigener Verantwortung, wir schreiben auch das Drehbuch. Der Mensch ist nach Sartre sein eigener Herr, sein Schöpfer, sein Gott. Er ist ***homo creator*** (eigenmächtiger Schöpfer), nicht ***homo creatus et creans*** (geschaffen schöpferischer Mensch). Sartres Schöpfertum baut auf keinem Geschaffensein auf. Kraft seines Geistes hat s. E. der Mensch das Recht mit der Asymmetrie seines Geistes aufzuräumen und eine Symmetrie daraus zu machen, in der die psychische, geistige, soziale und gesellschaftliche Differenz der Geschlechter verlöschen soll.¹⁴ Wenn in Zukunft auch die leibliche Asymmetrie manipuliert werden kann, steht auch sie zur Disposition.¹⁵ Vor einem solchen Geist, vor einem solchen *ordo cognoscendi* kann nur gewarnt werden, auch wenn man sich heute philosophisch weniger auf Sartre beruft, sondern in den vielen Spielarten postmodernen Philosophierens gar nicht mehr wie Sartre essentielles Denken zurückweist, sondern schon als philosophisch erledigt ansieht und keines philosophischen Argumentes mehr würdigt. In Politik, Kirche und Gesellschaft, auch in Erziehungsbüchern, begegnet dieser Geist auf Schritt und Tritt. Joseph Kentenich warnt vor diesem Geist schon in den 30er Jahren: »Der Zeitgeist dringt in unsere Seelen, wie der Rauch im Wirtshaus in unsere Kleider.« Man nimmt ihn – wie nach längerer Zeit im Wirtshaus – gar nicht mehr wahr. Die Räume in der gegenwärtigen Gesellschaft, in denen man den Zeitgeist noch »riechen« könnte, wie zu Hause den Rauch des Wirtshauses in den Kleidern werden immer kleiner und seltener. Das sprichwörtliche *katholische Milieu* in dem solches möglich gewesen wäre, gibt es nicht mehr. Man kann nicht einmal mehr über den Verlust klagen¹⁶, ohne gleichzeitig als rückwärts gewandt, ängstlich, apologetisch oder fundamentalistisch¹⁷ angesehen zu werden. Diese Gedanken sollten darauf aufmerksam machen, daß das Konzil nicht nur zur **Kirche in der Welt** ruft, sondern daß Kirche auch als **Kontrastgesellschaft**¹⁸ zur

¹⁴ Hier zeigt sich Elisabeth Badinter als gelehrige Schülerin Sartres, die zwar die Komplementarität der Geschlechter kulturell als bestätigt sieht, aber mit Sartre der Auffassung ist, daß der Mensch mit seiner jahrmillionenlangen Vergangenheit binnen Jahrzehnten einfach Schluß machen könne.

¹⁵ In einem Vortrag an der Universität Koblenz im WS 1994 plädierte der Vortragende für die Auflösung der geschlechtlichen Asymmetrie. Die geschlechtliche Anatomie, mit der man auf die Welt käme sollte nicht schon selbiges festlegen. Mit Berufung auf Hegel plädierte er für die Wahl zwischen masculin, feminin und beliebigen Schattierungen von androgyn. Aufgrund der neuerdings rasanten Fortschritte in der Gentechnologie scheint es in nicht mehr ferner Zukunft im Bereich des Möglichen zu liegen sogar die Anatomie wunschgemäß zu verändern, bzw. anzupassen. Vgl. dazu auch den Bericht Hanna Barbara Gerl-Falkovitz', aaO. S. 406f.

¹⁶ Es ist vielmehr auch unter Katholiken immer mehr politisch korrekt das katholische Milieu vor dem II. vatikanischen Konzil nur negativ als Hindernis für die Öffnung der Kirche zur Welt anzusehen. Das mutet bisweilen so grotesk an als begrüße man das Wegfliegen des Daches im Sturm damit, daß sich nun endlich das Haus Wind und Wetter öffne.

¹⁷ Vgl. dazu: Müller, Gerhard Ludwig: Ist Rechtgläubigkeit fundamentalistisch? Internationale Katholische Zeitschrift Communio, Juni 2001, S. 521–536.

¹⁸ Vgl. Lohfink, Gerhard: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg, Basel, Wien 1985.

Welt verstanden werden kann. Kirche **in** der Welt, heißt nicht schlicht **von** der Welt sein. Für die Thematik bedeutet dies: Das hier vertretene Bild von Mann- und Frausein ist kein Programm von einem anderen Stern, erst recht kein bloßer Abklatsch des herrschenden Mennes- und Frauenbildes. Vielmehr sollten Kontraste erkennbar sein. Das erfordert Mut, wenn alle Welt anderer Auffassung ist. Aber ein klein wenig gegenläufig leben, schadet nichts, nein es ist sogar die Berufung des Christen schlechthin. Christus hat nämlich nicht gesagt, daß Christen der Honig der Welt sein sollten an dem sich alle laben, sondern das Salz der Erde, das diesem Leben erst seinen Geschmack gibt.

Abschließend wird nun die philosophische Gefährdung essentieller Lebensordnungen allgemein, wie sie Mann- und Frausein im besonderen darstellen, geschichtsphilosophisch aufgerissen. Der Apparat in den Anmerkungen enthält Hinweise um sich eingehender mit der Materie befassen zu können.

III. Zur Gefährdung christlicher Lebensordnungen allgemein

Wer gefährdet christliche Lebensordnungen? Gemeinhin vermutet man, daß die Gefährdung von außen kommt. Durch den radikalen Islam?¹⁹ Durch Esoterik fernöstlicher Provenienz? Eigenartigerweise werden christliche Lebensordnungen in gefährlichster Weise von innen bedroht.²⁰ Eine Bedrohung von innen ist gefährlicher als jede Gefährdung von außen. Schon einmal sah etwa Reinhold Schneider exemplarisch in seinem berühmten Sonnett »Allein den Betern kann es noch gelingen« *das Erbe im Feuer*. Auch damals kam die Gefährdung nicht von außen, sondern erwuchs aus dem Innern und wurde als solche selbst von so markanten Christen wie Kardinal Clemens August Graf von Galen erst erkannt als es schon zu spät war.

Die christlichen Lebensordnungen gehen zurück – um ein Bild des Kirchenvaters Tertullian aufzunehmen und zu erweitern – auf zwei Quellen²¹:

¹⁹ Nach den Terroranschlägen auf das World Trade Center und das Pentagon könnte dies nahe liegen. Die Tatsache daß diese Ziele gewählt wurden und nicht etwa der Petersdom in Rom, zeigt aber auch, daß die westliche Zivilisation – die ja im Visier der radikalen Muslime gewesen ist – eben nicht mehr durch das Christentum markiert wird, sondern durch eine politisch-gesellschaftlich-ökonomische Verfallsform desseinselben.

²⁰ Diese innere Bedrohung ist nicht so spektakulär wie der Terroranschlag in New York und Washington, womöglich aber viel verheerender, weil sie kaum bemerkt wird, weil, wie Hans Jonas einmal sagte, das Böse nicht immer mit Brachialgewalt durch die Tür trüte, was jeder bemerke, sondern sich häufig auf tausend verschwiegenen Wegen heimlich durch das Fenster heran stehle. Die Familienpolitik der politischen Parteien und die weithin begrüßte Kollektivierung der Kindererziehung (Vgl. dazu die penible Beschreibung eines solchen Szenario durch Susanne Gaschke: Die Erziehungskatastrophe. Kinder brauchen starke Eltern. München 2001) sprechen Bände: Familienpolitik und Kindererziehung werden nicht mehr am Wohl der Schwächsten, den Kindern, ausgerichtet, sondern an den Karriere- und Selbstverwirklichungswünschen der Eltern und ökonomischen Zwängen.

²¹ Es folgen Typologisierungen, die wie alle Typologisierungen undifferenziert sind und bei weiterer Differenzierung sich auflösen würden. Es wird aber dennoch nicht auf diese Typologisierung verzichtet, weil sie Denk- und Argumentationsfiguren kennzeichnen, die in der Neuzeit und Moderne philosophisch und sogar politisch wirksam geworden sind.

Jerusalem steht für die hl. Schrift des alten und neuen Testamentes, für die christlich-jüdische Komponente der abendländischen religiösen Tradition und **Athen** für die griechische Weisheit und Bildung, in der die lateinischen und griechischen Kirchenväter und später die abendländischen Kirchenlehrer die Jerusalemer Botschaft auf höchstem Niveau geformt und in die ganze Welt getragen haben. Das Jahr 529 markiert das Jahr, in dem beide Ströme endgültig zusammengeflossen sind: 529 wird in Athen die Akademie, an der Platon und Aristoteles gelehrt haben geschlossen, und im gleichen Jahr baut auf dem **Monte Cassino** Benedikt – der nicht umsonst aufgrund dieser Leistung der Vater des Abendlandes genannt wird, seine Gemeinschaft, die durch die Stürme der Völkerwanderung die Ströme aus Jerusalem und Athen sicher ins christliche Mittelalter rettet. Das war die erste Rettung der christlich abendländischen Tradition vor dem drohenden Untergang in den Wirren einer haltlosen, barbarischen, jede Ordnung bedrohenden Zeit.

Eine ganz andere Gefahr bedrohte die Symbiose des Athener und Jerusalemer Erbes zu Beginn der Neuzeit. Es lief Gefahr durch **Wittenberg**²² abgetrennt und reduziert zu werden. Vom *katholon*, dem typisch katholischen, dem allumfassenden, mit anderen Worten von griechischer Weisheit, jüdischer Gesetzlichkeit und dem christlichen Kreuz sollte nur letzteres übrig bleiben. Das *katholon*, das die drei wichtigsten Berge des Abendlandes die Akropolis, den Sinai und Golgotha zusammengerückt hat, sollte im wesentlichen auf Golgotha (solus Golgotha könnte man sagen) reduziert werden. Die Antwort auf die Bedrohung von Wittenberg war **Manresa**, die Reformation durch Luther fand ihren Gegner in der Gegenreformation durch Ignatius und seine Gefährten.

Auch die dritte Gefährdung erfolgt von innen, aus dem Kulturerbe des christlichen Abendlandes, dieses Mal – um nur den bedeutendsten zu nennen – durch Immanuel Kant von **Königsberg**²³ aus. Kants Epigonen zu Anfang des 20. Jahrhunderts²⁴ waren die sog. Neukantianer Windelband, Natorp, Rickert und Cohen, die Metaphysik (der traditionelle Hort essentiellen Denkens) als »spekulative Schmug-

²² Nichts gegen Ökumene. Es sollte aber keine Ökumene der Indifferenz oder gar Ignoranz, sondern eine Ökumene sein, in der um die Wahrheit gestritten wird und man sich irgendwo zu einer Ökumene des differenzierten Konsenses oder wenigstens der versöhnlichen Verschiedenheit wiederfindet.

²³ 1781 als das Jahr der Veröffentlichung von Kants »Kritik der reinen Vernunft« ist nach Odo Marquard das Jahr, in dem das »Reinheitsgebot der Philosophie« erlassen wurde. Nach diesem Jahr fiel jede Philosophie unter ein Verdikt, die nicht nach dem Reinheitsgebot von 1781 gebraut würde. »Vorkantisch« ist daher für einen Philosophen zu einer wahren Totschlagvokabel geworden. Wie Manfred Gerwing in seinem Buch Theologie des Mittelalters, Paderborn 2000, S. 65ff zeigt, gab es auch im Hochmittelalter durch den Mönch Gaumilo eine Kritik (in diesem Falle an Anselm v. Canterbury's angeblicher Undifferenziertheit zwischen Sein und Denken), die der Kants vergleichbar ist, nicht zu reden vom Skeptizismus des Nominalismus, der essentielles Sein negierte. Überhaupt hat es immer relativistische Positionen in der Geschichte menschlichen Denkens gegeben. Doch erst Kant schaffte die philosophiegeschichtliche Zäsur, die er selbst als kopernikanische Wende bezeichnete. (Vgl. dazu auch: Schadel, Erwin: Kants »Tantalischer Schmertz« Frankfurt 1998 und meine Besprechung in: Prima philosophia 12/1999 S. 95–98.)

²⁴ Schon vor der »Urkatastrophe« des 20. Jahrhunderts, dem 1. Weltkrieg sind philosophische Denkentwicklungen wirksam geworden, die als Modernismus von der kath. Kirche bekämpft worden sind, und die letzte Jahrhunderthälfte immer mehr bestimmt, auch politisch bestimmt haben, aber von prophetischen Köpfen teils schon in »Jugendkrisen« (s. Anm. 26) überwunden wurden.

gelware«²⁵ ansahen, die im »Gepäck der exakten Naturwissenschaften« (Natorp) in eine neue Zeit gerettet werden sollte. Romano Guardini, zusammen mit seinem Freund Karl Neundörfer erfuhr diese Gefährdungen damals (1905) in einer persönlichen Krise. In ihrer »Jugendkrise«²⁶, einer Zeit, in der der Neukantianismus²⁷ die philosophisch beherrschende Geistesströmung war, überwandten sie den kantischen Skeptizismus durch einen bewußten Glaubensakt²⁸. Die Gefährdung aus Königsberg besteht in einem Subjektivismus und Skeptizismus, der sich gegen die Metaphysik Athens und das Wächteramt Roms über das Glaubenserbe aus Jerusalem wendet²⁹. Welt- und Gotteswahrnehmung werden subjektiv verschlossen, Glaube immer mehr privatisiert und entkonfessionalisiert: Wesenserkenntnis von Weltdingen könne nicht mehr objektiv demonstriert werden und Glaube sei nur noch eine Sache von Macht, Gefühl und Wollen, aber nicht mehr auch eine Sache des Wissens. In der Enzyklika »Fides et ratio« kritisiert Johannes Paul II. diese von Kant zwar so nicht gewollte, aber eingeleitete »kopernikanische Wende« in der Philosophie »vom Sein zum Bewußtsein«³⁰. Denn auch zu Beginn des neuen Jahrtausends hat diese Wende wiederum ihre Epigonen. Der Hl. Vater erläutert das Verhältnis von Glauben und Wissen wie folgt: »... daß der Mensch immer auch dazu berufen ist, sich einer Wahrheit zuzuwenden, die ihn >sein Wissen, H. M.< übersteigt. ... So kam es, daß sich die Vernunft, anstatt die Spannung zur Wahrheit bestmöglich auszudrücken, unter der Last des vielen Wissens über sich selbst gebeugt hat >sich vom Objekt zum Subjekt wendet, H. M.< und von Tag zu Tag unfähiger wurde, den Blick nach oben zu erheben, um das Wagnis einzugehen, zur Wahrheit des Seins zu gelangen.«³¹ Die Frage nach der Wahrheit oder ihrer Erkennbarkeit wurde von den Nachfolgern des Königs-

²⁵ Vgl. dazu Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München 1994, S. 51ff.

²⁶ Jugendkrisen hatten damals auch Edith Stein (1905), die in diesen Jahren zur Atheistin wurde, Peter Wust, ebenfalls 1905, der als Gymnasiast in Trier seinen Glauben verlor, auch der mehrmals genannte Gründer der Schönstattbewegung Joseph Kentenich hatte in dieser Zeit seine Jugendkrise und schließlich Martin Heidegger, der 1911 aus dem Priesterseminar austrat. Im französischsprachigen Raum, der weniger unter dem Einfluß des Neukantianismus stand, trat 1906 Jacques Maritain zur kath. Kirche über. In Rom versuchte man den damals herrschenden Zeitgeist durch das Rundschreiben Pascendi dominici gregis (1907) und das Dekret Lamentabili (1907) zu bannen.

²⁷ Peter Wust versuchte diese Strömung später durch sein Buch der »Aufstieg der Metaphysik« von 1920 zu überwinden.

²⁸ Vgl. Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Romano Guardini. 1885–1968. Leben und Werk. Mainz 1995, S. 55ff.

²⁹ In unseren Tagen natürlich nicht mehr eine Antwort gegen den Neukantianismus sondern auf die modernen skeptizistischen Theorien, die jegliche Möglichkeit von Metaphysik verneinen oder aber nicht mehr inhaltlich, sondern nur noch formal (z. B. Ludger Honnefelder) betreiben. Vgl. dazu: Ollig, Hans Ludwig: Die Aktualität der Metaphysik. Perspektiven der deutschen Gegenwartspolosophie. In: Theologie und Philosophie 68 (1993) S. 52–81).

³⁰ Vgl. zur Thematik Seidl, Horst: Sein und Bewusstsein. Erörterungen zur Erkenntnislehre und Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant. Hildesheim/Zürich/New York 2001.

³¹ Verlautbarungen des apostolischen Stuhls: Enzyklika Fides et Ratio von Johannes Paul II. vom 14. Sept. 1998, 5, 9.

bergers nicht mehr gestellt oder aber als unerkennbar für obsolet³² erklärt. Wesenserkenntnis von Weltdingen sowie eine natürliche Gotteslehre werden damit unmöglich, also auch die Behauptung eines Wesens von Mann und Frau banal, weil nicht übersubjektiv erfahrbar. M. a. W. es wird eine Unerkennbarkeit des ordo essendi behauptet. Menschliche Erkenntnis bleibt in einem objektblinden neuzeitlichen ordo cognoscendi verschlossen. Dadurch kann ein ordo agendi nicht mehr Maß am Sein³³ nehmen, sondern nur an der eigenen Vernünftigkeit, was schließlich schon im vergangenen Jahrhundert zur berühmten »Krise der praktischen Vernunft«³⁴, ja der Vernunft³⁵ überhaupt geführt hat.

Wo aber Gefahr ist wächst auch das Rettende, um mit Hölderlin zu sprechen. Neuere amerikanische Untersuchungen bestätigen immer mehr auch einen genetischen und neurologischen Unterschied der Geschlechter, so daß der Wesensunterschied nicht mehr nur geisteswissenschaftlich behauptet, sondern auch naturwissenschaftlich unterbaut werden kann. Die »Gefährdung aus Königsberg« könnte also in Zukunft vielleicht durch einen starken Verbündeten aus der sog. neuen Welt überwunden werden mit Zentren in Princeton, Harvard und Berkeley. Nicht umsonst spricht man nach dem in die Jahre gekommenen sog. *linguistic turn* in der Philosophie mittlerweile durch die modernen Biowissenschaften befördert, von einem *naturalistic turn*³⁶, der der traditionellen Metaphysik wieder neues Leben einhauchen könnte.

³² Metaphysisch fühlende Menschen sollten ihre theoretischen Neigungen unterdrücken, empfiehlt der Tübinger Philosoph Walter Schulz in seinem vielfach neu aufgelegten Werk Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen ⁴1980, S. 35.

³³ Vgl. dazu Martin Rhonheimer: Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin 2001. Rhonheimer hat in jüngerster Zeit den m. E. überzeugendsten Entwurf vorgelegt, einen am Sein orientierten »ordo agendi« zu vertreten. Sein Entwurf ist eine Antwort auf die Kritik neuzeitlicher Bewußtseinsphilosophie. Vgl. vor allem S. 244 seine auf Thomas zurückgehende Differenzierung zwischen »actus et finis proprius« und »actus et finis debitus«. Insbesondere diese Unterscheidung demonstriert bei spielsweise die Rolle der Vernunft, wenn auch weiterhin an Natur Maß genommen werden soll.

³⁴ Vgl. dazu: Vonessen, Franz: Krisis der praktischen Vernunft. Ethik nach dem »Tod Gottes«. Heidenheim 1988.

³⁵ Vgl. dazu: Rehfus, Wulf, D.: Die Vernunft frißt ihre Kinder. Stuttgart 1990, daraus ein markantes Zitat: »Die Moderne ist die Zeit der Aufklärung. Diese fühlt sich bis heute als Hort der Vernunft. Das Gegenteil aber ist wahr: Die Aufklärung hat die Vernunft zerstört, denn sie hat sie autonom gemacht, kritisch und reflexiv. Die Dreifaltigkeit der aufklärerischen Vernunft, Autonomie, Kritik und Reflexivität, hat sie in den Selbstmord getrieben.« (S. 8)

³⁶ Vgl. dazu Bernhard Irrgang: Lehrbuch der evolutionären Erkenntnistheorie. Thesen, Konzeptionen und Kritik. München, Basel ²2001, S. 16 u. ö.

Nochmals über die Erklärung »Dominus Iesus« und ihre Rezeption

¶ 35

Von Carlo Lorenzo Rossetti, Rom

Einleitende Betrachtungen

- Das Dokument ist eine der angefochtensten der jüngsten Äußerungen des Lehramtes. Es hat als erste Charakteristik, daß es eine *Deklaratio* der Kongregation mit der meisten Autorität ist, mit der expliziten und feierlichen Approbation des Papstes (»*certa scientia*«). Deshalb muß es, bevor es von den Katholiken diskutiert wird, mit Glauben angenommen werden, d.h. mit der Ehrerbietung des Verstandes und des Willens.
- *D.I.* bringt an sich überhaupt *nichts Neues*. Es stellt dar, was die Kirche schon immer gelehrt hat. Es ist aber natürlich klar, daß nach mehr als dreißig Jahren des »Dialogs« – bei dem man bemüht war, sich den getrennten Brüdern und auch den Gläubigen anderen Religionen anzunähern, indem man darauf bestand, was uns mit den anderen gemeinsam ist –, daß also in diesem Moment die Tatsache, daß einige Punkte der Divergenz und einige *Ansprüche* wieder ins rechte Licht gerückt wurden, für heftige Verstimmung sorgte.
- Daß in *D.I.* einiges auf den Punkt gebracht wird, greift aber in keiner Weise die Bemühung um Zusammenarbeit und gegenseitige Anerkennung und Wertschätzung an. Sie mußte hingegen den authentischen katholischen Blickpunkt klären. Man führt einen Dialog, um kennenzulernen und kennengelernt zu werden und um Räume der Kooperation zu finden, aber nicht, um der Wahrheit einige *Kompromisse* hinzuzufügen.
- Das Dokument sagt überhaupt nicht, daß es Heil nur in der katholischen Kirche gibt. Es wird nicht über »alles oder nichts« gesprochen. Es geht um »die Fülle« (*Plenitudo*). Bezeichnenderweise tritt dieser Ausdruck mindestens zwanzigmal auf.
- Wenn man auf den Kontext der Veröffentlichung sieht (nämlich im Herzen des Heiligen Jahres 2000 selbst), hätte vielleicht ein Stil, der mehr dem »Jubeljahr« angepaßt gewesen wäre – obwohl das wiederum nicht sehr zum Wesen des Dokumentes gepaßt hätte –, seiner Akzeptanz genützt: Es wäre der Ausdruck der *Freude* gewesen, in der katholischen Kirche zu sein (die sich der Fülle der Wahrheit und der Heilmittel erfreut), zusammen mit der *Reue* darüber, daß wir nicht immer vermögen, jenen Reichtum auf kohärente Weise zu bezeugen.

Mit diesem kurzen Beitrag versuchen wir zuerst einmal mit einfacher Sprache und, man könnte sagen, mit »existentieller« Sprache, den Inhalt von *D.I.* darzulegen (1), um dann gleichsam graphisch den Anspruch der *Plenitudo* darzustellen (2). Schließlich werden wir einige Betrachtungen über die Schwierigkeit der Annahme der Deklaration vorstellen und außerdem die Lehre, die die Kirche aus dieser Problematik ziehen kann (3).

1. Eine Umschreibung von D.I. in trinitarischem und gemeinschaftlichem Schlüssel

Inspiriert von LG 1 könnte man sagen, daß das Heil in der »kindlichen Einheit mit Gott und in der brüderlichen Kommunion mit der Menschheit« besteht. Ausgehend von dieser möglichen Definition stellen wir die sieben Punkte vor, die uns von D.I. zum Gehorsam des Glaubens (*firmiter credendum*) vorgelegt sind, indem wir sie ausdrücklich in einem gemeinschaftlichen und *trinitarischen* Schlüssel lesen.

1. Nur in Jesus ist uns offenbart, *wer* Gott in seinem tiefsten Geheimnis ist. Nur Jesus kennt und liebt Gott als *Vater* im Geist in vollkommener Weise, weil er der einziggeborene Sohn ist. Mit dem Kommen und der Gabe seines Geistes hat er uns teilhaben lassen an seiner Kenntnis und seiner Liebe zum Vater. Gott ist Vater und keiner kennt und liebt ihn wirklich, wenn er nicht in sich den Geist Jesu *des Sohnes* hat (Vgl. D.I. Nr. 5)¹.
2. Diese neue kindliche Beziehung mit Gott wird gerade bezeichnet mit dem Ausdruck *Glaube*. Hier müssen wir unterscheiden zwischen dem *theologalen Glauben* und der religiösen Überzeugung. Das »Glauben« der Christen besteht im *Kennen* Gottes als Vater und im *Sich-ihm-Anvertrauen* durch den Geist des Sohnes. Die – oft sehr würdigen und gültigen – religiösen Überzeugungen sind menschliche Antworten auf eine Wahrnehmung Gottes. Das christliche Glauben ist selbst etwas »Göttliches«, vom Heiligen Geist animiert. Für einen Christen bedeutet, »ich glaube an Gott« zu sagen, nicht: »Ich denke, daß es ein höheres Wesen gibt, das Schöpfer von allem ist«. Es bedeutet vielmehr: »Ich bin mir sicher, daß Gott mein Vater ist, weil er mich in Jesus Christus geliebt hat, indem er mich mit seiner Vergebung wiedergeboren hat und mir dasselbe kindhafte Leben geschenkt hat, das Jesus eigen ist« (Vgl. D.I. Nr. 7)².
3. Nur im historischen Menschen Jesus hat sich Gott vollkommen offenbart. Es gibt eine wirkliche Identität zwischen dem Jesus in der Geschichte, der von Maria ge-

¹ Vgl. Joh 14, 6; Mt 11, 27; Joh 1,18; Kol 2, 9–10.

² Um die Transzendenz des Glaubens *trinitarisch* zu erklären, könnte man über die Zitate von D.I. hinaus – in der nur die Fußnote 19: KKK 153 ein trinitarisches Zitat (Mt 16, 17) beinhaltet – verweisen auf KKK 152 (welcher 1 Kor 12, 3 und 1 Kor 2, 10–11 zitiert und mit den Worten schließt, daß »Gott allein Gott vollständig kennt. Wir glauben an den Heiligen Geist, weil er Gott ist«); auf KKK 261: »Das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit ist das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens und Lebens. Einzig Gott kann uns von ihm Kenntnis geben, indem er sich als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart«; auf die einführende Nummer des pneumatologischen Teils KKK 683: »Keiner kann sagen: »Jesus ist der Herr!«, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet« (1 Kor 12, 3). »Gott sandte den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater!« (Gal 4, 6). »Diese Glaubenserkenntnis ist nur möglich im Heiligen Geist. Um mit Christus in Verbindung zu sein, muß man zuvor durch den Heiligen Geist berührt worden sein. Er kommt uns entgegen und erweckt in uns den Glauben. Durch das erste Sakrament des Glaubens, die Taufe, wird uns das Leben, das im Vater seinen Ursprung hat und uns im Sohn geschenkt wird, in der Kirche durch den Heiligen Geist ganz tief und persönlich weitergegeben«. Man lese auch KKK 1814 über die Theologalität des Glaubens und KKK 1840 über die trinitarische Dimension der drei übernatürlichen Tugenden. KKK 1972 zitiert im Kontext des neuen Gesetzes auch Joh 15, 15, und KKK 2614 erinnert uns bzgl. des Gebetes des Herrn, daß »der Glaube an Christus die Jünger in die Erkenntnis des Vaters einführt« (vgl. Joh 14, 6).

- boren wurde, und dem ewigen Sohn, der das ganze Mysterium des Lichtes und der Liebe des Vaters kennt. Man kann nicht sagen, daß andere Offenbarungen genauso »Inkarnationen« des Sohnes Gottes wären (Vgl. *D.I.* Nr. 10)³.
4. Es existiert deshalb nur eine einzige Heilsgeschichte für die Menschen. Diese Geschichte hat in Jesus ihr Zentrum und ihr Ziel. Das letzte Ziel des Lebens jeder Person ist deshalb, wie Jesus zu werden, ihm ähnlich, sein Bruder und seine Schwester, durch den Heiligen Geist, um seine Liebe zu teilen und um den Vater zu lieben und anzubeten, wie er es getan hat (Vgl. *D.I.* Nr. 11)⁴.
 5. Gott will, daß alle Menschen gerettet werden, d.h. daß sie ihn als Vater erkennen und lieben und sich gegenseitig wie Brüder lieben. Dieser Plan der Liebe wurde vollkommen und endgültig in Jesus Christus enthüllt. Er läßt nicht nur den liebenden Willen des Vaters erkennen, sondern er gibt auch die konkrete Möglichkeit, schon jetzt an der Wirklichkeit des Heils teilzuhaben (Vgl. *D.I.* Nr. 13–14).
 6. Eine solche Teilhabe an der Gnade der kindhaften Kommunion mit dem Vater wird durch die von Jesus eingesetzte Kirche konkret angeboten. Diese, die sich immer des Beistandes des Heiligen Geistes erfreut, kann mit Treue die Mission, das Evangelium zu verkünden, erfüllen – trotz der Schwächen der Christen – und so die Menschen in die Kommunion des Lebens mit Gott einführen (Vgl. *D.I.* Nr. 16)⁵.
 7. Da die Kirche nun nach dem ausdrücklichen Gebot Christi für das Heil notwendig ist, ist sie der ordentliche Weg, um die Gnade der Kommunion mit dem Vater und der Brüderlichkeit unter den Menschen zu genießen⁶. Auf der anderen Seite aber gibt es die wirkliche Möglichkeit des Heils in Christus für alle Menschen aufgrund des universellen Heilswillens Gottes und »der Wege, die nur ihm bekannt sind⁷«. Der Anspruch, »die Fülle des religiösen Lebens« mitzuteilen, das in Christus ist (vgl. *NA* 2), bekräftigt den Wert der Mission vor der objektiv defizitären Situation anderer Religionen⁸, und genauso rechtfertigen die verschiedenen Elemente der Wahrheit, die in den anderen Religionen vorhanden sind, den interreligiösen Dialog (Vgl. *D.I.* Nr. 20–22).

2. Erklärung des Anspruchs der Plenitudo

Die katholische Kirche erhebt einen *Anspruch* sowohl vor den Religionen und Philosophien als auch vor den anderen christlichen Konfessionen. Die Betrachtungen, die jetzt folgen, zielen darauf ab, die Annahme von *D.I.* zu erleichtern. Wir werden erklären, was man konkret darunter versteht, wenn man behauptet, daß die Kirche die *Fülle* (»Pleroma«) der Wahrheit und des Heils enthält.

³ Vgl. Joh 1, 2.14; Mt 16, 16; Kol 2, 9; Joh 1, 18; Kol 1, 13–14.19–20.

⁴ Vgl. Kol 1, 15–20; Eph 1, 4.10–11; 1 Kor 1, 30; Röm 8, 29–30.

⁵ Vgl. Mt 16, 18; 28, 20; Joh 16, 13.

⁶ Vgl. Mk 16, 16; Joh 3, 5; *Lumen Gentium* (= LG) 14.

⁷ Vgl. 1 Tim 2, 4; AG 7; *Redemptoris Missio* (= RM) 9; KKK 846–847.

⁸ Vgl. DS 3821, LG 17, RM 55.

Wir werden mit zwei Tabellen synthetisch die Konfigurationen darstellen, die einen solchen Anspruch verstehen lassen.

2.1. Der Anspruch in bezug auf die Geschichte und die Religionen (vgl. D.I. 20–22)

Wir werden synoptisch die heilsgeschichtliche Entwicklung der Rede von Gott, der Ethik und speziell der Beziehung Mann-Frau umfassen und können so wie folgt die stufenweise göttliche Offenbarung und den geistlichen Fortschritt der Menschheit bis zur Fülle der Zeiten aufzeichnen (Vgl. Gal 4,4):

Die Offenbarer Gottes	Der Name Gottes	Ethische Evolution	Beziehung Mann-Frau
SCHÖPFUNG: natürliche Offenbarung Röm 1, 20	EL/ELOHIM (Gottheit)	RACHE Gen 4, 24	POLYGAMIE Gen 28, 9
ABRAHAM	EL SHADDAY (Gott der Allmächtige)		HIN ZUR MONOGAMIE Gen 29, 25ff
MOSE Ex 6, 3	YHWH (Der, der ist) Ex 3, 13–14)	TALIONSGESETZ Ex 21, 24	MONOGAMIE MIT VERSTOSSUNG Dtn 24, 1–3
JESUS CHRISTUS Mk 14, 34	ABBÀ VATER (Gott-Liebe) Joh 17, 26	LIEBE ZU DEN FEINDEN Lk 6, 31–35	DIE UNAUFLÖSLICHE EHE Mk 10, 8–9

Diese synthetische Tabelle – die auch Bereiche mit einschließt, die in D.I. nicht direkt behandelt werden – erlaubt uns, den historischen Prozeß, der die Endgültigkeit der christlichen Offenbarung offenkundig macht, schnell vor Augen zu stellen. In Jesus Christus gelangt die Menschheit zur vollen Wahrheit über Gott (der als liebender Vater erkannt und geliebt wird) mit der daraus folgenden Anerkennung der unendlichen Würde des Menschen, der zur göttlichen Sohnschaft berufen ist. In Jesus Christus erreicht man den Höhepunkt der ethischen Vollkommenheit, die im Sieg des Guten über das Böse besteht, durch die Liebe, die bis zur Vergebung gegenüber den Feinden reicht. Mit Jesus Christus ist auch die volle Wahrheit über die Beziehung Mann-Frau enthüllt, erkennbar in der konkreten Möglichkeit der unauflöslichen Ehe. Die anderen Religionen entbehren natürlich nicht völlig der Elemente, die auf diese Realität hindeuten, aber keine andere Religion könnte sie in ihrer Fülle beinhalten.

2.2. Der Anspruch in bezug auf die getrennten Kirchen oder Gemeinschaften

Die katholische Kirche bekräftigt, daß nur in ihr die Fülle der Heilsmittel auffindbar ist (*subsistit*)⁹, d.h. die Gesamtheit der Elemente, die notwendig sind, um die volle Kommunion mit Gott und dem Nächsten zu erlangen.

	katholische Kirche	orthodoxe Kirche	reformierte Gemeinschaften
Das Wort	Die Bücher der Heiligen Schrift (eingeschlossen die deuterokanonischen) + die Tradition + das päpstliche Lehramt, das authentisch und unfehlbar ist	Die Bücher der Heiligen Schrift (eingeschlossen die deuterokanonischen) + die Tradition	Die protokanonischen Bücher der Heiligen Schrift
Sakamente	Christliches Gebet Die sieben Sakamente und die Sakramentalien	Christliches Gebet Die sieben Sakamente und Sakramentalien	Christliches Gebet Taufe und »Abendmahl«
Kommunion	Drei Lebensstände Apostolische Hierarchie + päpstlicher Primat	Drei Lebensstände Apostolische Hierarchie	Das Ministerium

Auch diese etwas gewaltsam vereinfachte Tabelle erläutert doch eindeutig die Behauptungen der Deklaration. Wenn die anderen christlichen Konfessionen »viele Elemente« der Wahrheit und der Heiligkeit besitzen, so besitzt nur die katholische Kirche sie objektiv alle.

3. Reflexion über die Annahme von D.I.

Wie man weiß, hatte *D.I.* eine sehr schwierige Rezeption auch innerhalb der katholischen Kirche. Das drängt uns, nachdem wir die Hauptpunkte dargestellt haben, dazu folgende Hauptthemen zu erklären:

1. Aus welchen Gründen sind der Anspruch der Transzendenz des Christentums und die Notwendigkeit der Missionarität der Kirche heute in Frage gestellt?
2. Was dagegen sind die Gründe, um den Anspruch und die Dringlichkeit der Missionarität neu zu bekräftigen?
3. Wie kann eine solche neuerliche Darstellung in einer postmodernen Gesellschaft geschehen?
4. Wie ist die Spannung zwischen »universaler Mission« und »partikulärer Erwähnung« zu verstehen?

⁹ Vgl. *D.I.* 16–17; LG 8; *Unitatis Redintegratio* (= UR) 3.

3.1. Die Ablehnung des »Anspruchs« in der postmodernen Gesellschaft

Die Motive, die im Kontext des Beginns des dritten Jahrtausends gegen den 2000jährigen christlichen Anspruch stehen, sind unserem sozio-kulturellen Kontext zuzuschreiben (1), aber auch einer kircheninternen Krise (2).

3.1.1. Die Last des sozio-kulturellen Kontexts

a) Der Relativismus

Die Epoche der Moderne war von zwei Prozessen gekennzeichnet: erstens, daß die objektive Autorität in Frage gestellt wurde (auf religiösem Gebiet mit der Reformation; auf philosophischem Gebiet mit dem Subjektivismus; auf politischem Gebiet mit der Französischen Revolution); dann die immanentistische Überbewertung der menschlichen Ressourcen (Kräfte) mit einem globalen Lösungsanspruch. Die Modernität hat aber, insofern sie eine Ära der *Ideologien* war, nachdem sie das Paradies auf Erden verheißen und indem sie statt dessen den Tod gesät hatte (Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus), sozusagen leider den zeitgenössischen Nihilismus hervorgebracht.

Die »postmoderne« Welt – in welche die Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1963–1965) und die Zivilgesellschaft mit dem Fall der Berliner Mauer (1989) eintraten – ist gekennzeichnet durch den Relativismus und den Skeptizismus vor jedem Wahrheitsanspruch. In diesem Sinn zahlt unsere Gesellschaft die Zeche der Modernität.

Wir befinden uns vor einer neuen Wahrheit: der Sicherheit, daß alles *nicht definitiv* ist, auch jeder Gedanke. Um die traurige Erinnerung an die Religionskriege (»Erste Modernität«: 16.–18. Jh.) und der Greuel des ideologischen Totalitarismus (»Zweite Modernität«: 19.–20. Jh.) zu begraben, scheint es, daß der zeitgenössische Mensch das Dogma des Agnostizismus akzeptiert hat. Das ist philosophisch mit »schwaches Denken« übersetbar und religiös mit der Annahme der Nicht-Absolutheit des eigenen Credos. Um ein bekanntes Sprichwort zu benutzen, wurde also mit dem schmutzigen Badewasser (der Unmöglichkeit der Wahrheit) auch das Kind ausgeschüttet (die Möglichkeit, die Wahrheit zu kennen).

Wer es wagt, eine absolute Wahrheit anzunehmen, wird früher oder später wegen Fundamentalismus, Obskurantismus oder Fanatismus zum Schweigen gebracht. Eine solche Mentalität ist nun auch schon in die Kirche eingedrungen, so daß das präventive und wohlgemeinte Bestehen auf den Dialog (vgl. *Ecclesiam suam* von Paul VI.) sich fast in eine Ideologie umgeformt hat, daß die Wahrheit Vereinbarung ist, während die Divergenz Quelle der Spaltung ist. So sind einige für die christliche Botschaft selbst *konstitutive*, doktrinale Wahrheiten und Ansprüche, ohne daß sie jedoch negiert werden, zuerst faktisch verdrängt und dann von einem großen Teil der Katholiken und Theologen nicht mehr bekannt worden.

b) Die Verwirrung zwischen »Christianisierung« und »Christifizierung«

Manchmal empfindet man nicht mehr die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche, weil man die *Neuheit*, die das Christentum mit sich bringt, nicht mehr klar erkennt. Man neigt dazu, das Christentum fast gänzlich auf einen Humanismus zu reduzieren. Die Wurzeln dieser Denkweise gründen in der Aufklärung (von Locke bis Kant) und vor allem im liberalen Protestantismus, der mit A. von Harnack das Christentum auf die Anerkennung der göttlichen Vaterschaft und auf die unendliche Würde jeder menschlichen Seele reduzierte. Dagegen wird aber die Unterscheidung zwischen »Christianisieren« und »Christifizieren« gemacht.

»Christifizieren« heißt evangelisieren, eine Person verkünden: Christus; und zu ihm hin andere Personen bekehren und ihm konform machen. »Christianisieren« dagegen heißt, eine Gesellschaft, eine Mentalität oder eine Kultur mit christlichen Werten durchdringen.

Diesbezüglich wäre es besser, es zu vermeiden, eine Gesellschaft oder Kultur als »christlich« zu definieren. Diese könnten höchstens »christianisiert« werden, d.h. empfänglich für die universellen Werte der Brüderlichkeit, Würde und Hoffnung zu sein, die das Christentum mit sich bringt. Geschichtlich sind viele Elemente der Wahrheit und des Heils in die »Welt« eingedrungen, in die allgemeine Mentalität (auch wenn sie nicht explizit christlich ist). Die 2000jährige Geschichte der Kirche im Westen hat zur Annahme einiger menschlichen Werte beigetragen, die heute weit verbreitet sind: Die Wertschätzung der Würde der Person und ihre Rechte, die Ablehnung des Rassismus, die Solidarität, die Sorge für die Schwächeren, den Frieden, freiwillige Hilfe, usw. Diese universellen, »natürlichen« Werte, die durch das Christentum erleuchtet wurden, können wir als »christianisiert« bezeichnen. So ist z.B. die philosophische Ethik von Kant oder die politische Praxis von Gandhi nicht christlich, aber gehören zu der Ordnung dessen, was »christianisiert« wurde.

Der postmoderne Mensch ist, auch wenn er konfessionell nicht mehr Christ ist, tatsächlich historisch ein »christianisiertes« Wesen. Er (der viel mit Jude und Muslim gemeinsam hat) erkennt die eigene Würde und den Wert des menschlichen Lebens, sieht die Notwendigkeit der Solidarität und der Gerechtigkeit und hat vielleicht auch eine Aussicht auf das ewige Leben. Das Problem entsteht, wenn die heutige Mentalität dazu tendiert, diese Realität mit dem Christentum an sich gleichzusetzen. Das Christwerden (*Christifikation*) dagegen reduziert sich nicht darauf, von menschlichen Werten gedrängt und vom Licht des Evangeliums durchdrungen zu sein (*Christianisierung*). So daß die christliche Brüderlichkeit nicht einfach mit der universellen Brüderlichkeit aller Menschen korrespondiert. In der Tat gehört nämlich die Taufe zur Ordnung der »Gnade«, der »Christifizierung«, d.h. der »Vergöttlichung« des menschlichen Wesens. Der Christ (»Christifizierte«) teilt nicht nur die menschlichen christianisierten Werte mit den anderen, sondern er lebt sie in Fülle, da er die innerste Quelle kennt. Er versteht sich selbst als Kind Gottes, er kennt den heiligen Wert und die göttliche Berufung jeder Person, er hat das Verlangen nach der theologalen Sicherheit des ewigen Lebens als verheiße Bestimmung; er ist beseelt von der höchsten Motivation, die Caritas zu tun (die Hoffnung), was dazu führt, die

Welt zu verwandeln und sie in die Materia prima des eschatologischen Reiches zu wandeln.

Das Drama unserer Zeit ist nicht nur, daß viele Christen sich darauf beschränken, auf der Ebene eines christianisierten Humanismus zu leben und nicht auf der Ebene des Christentums, sondern daß sie auch nicht mehr den qualitativen Unterschied zwischen beiden erkennen. Und das führt uns zum zweiten Punkt.

3.1.2. Das mangelnde ethische Zeugnis der christlichen und katholischen Transzendenz

Wir wollen die tiefen und nützlichen Bedeutungen der schwierigen, um nicht zu sagen, »mangelhaften« Rezeption von *D.I.* innerhalb der katholischen Kirche selbst erfassen. Die zahlreichen Polemiken, die durch die reine Wiedervorstellung einiger Glaubenswahrheiten hervorgerufen wurden, führen uns berechtigterweise dazu, zu denken, daß es in der Kirche eine dramatische Diskrepanz gibt zwischen dem doktrinalen Anspruch, der sehr stark ist (der dogmatischen Behauptung der Transzendenz und Einzigartigkeit des katholischen Christentums), und einer schwachen »existentiellen Beglaubigung« jener Transzendenz auf ethischer Ebene von Seiten einer großen Zahl von Katholiken bis hin zu Theologen. Es ist, wie wenn die vom Lehramt geleherte Wahrheit keine effektive Resonanz in den Herzen und Gewissen von vielen fände. Ein solch mangelhaftes Bewußtsein des einzigartigen und unvergleichlichen¹⁰ Schatzes ist der erste Hauptgrund für die missionarische Tätigkeit. Im Herzen vieler Katholiken besteht das Christentum nur noch in einem Horizont von geteilten Werten, ohne daß es mehr diese drängende Liebe wäre, die sich nicht nicht-mitteilen kann¹¹.

Eine solche Trennung vom Glauben¹² und Leben *der Katholiken* wurde schon vom Konzil und von Paul VI.¹³ als eines der größten Übels bedauert und ist genau der Hauptgrund für den Unglauben der getrennten Brüder und den Anhängern anderer Religionen. Ihre mangelnde Anerkennung der Einzigartigkeit der katholischen Kirche zeigt an, daß sie noch zu viele Hindernisse für den Glanz Christi, der in ihr wohnt, aufstellt: »Denn obwohl die katholische Kirche mit der ganzen Wahrheit, die von Gott geoffenbart wurde, und mit allen Gnadenmitteln reich ausgestattet ist, benützen ihre Glieder diese nicht, um mit allem geforderten Eifer zu leben, und so leuchtet das Antlitz Christi vor den Brüdern, die von uns getrennt sind, und vor der gesamten Welt weniger, und so ist das Wachstum des Reiches Gottes verzögert« (*UR* 4).

¹⁰ Vgl. Mt 13, 44–45; Apg 4, 20; 2 Kor 4, 7.

¹¹ Vgl. 2 Kor 5, 14; 1 Kor 9, 16.

¹² In diesem Fall hat »Glaube« deutlich nicht den theologalen Wert, der ihm in *D.I.* 7 zugeschrieben wurde, da es keinen wahren Glauben ohne die Fruchtbarkeit der Werke gibt (vgl. Jak 2, 17).

¹³ Vgl. GS 43; Paul VI., *Evangelii nuntiandi* (= EN) 20.

3.2. Motive für die ständige Gültigkeit des Missionsauftrags

a) Heil, Sohn-Ethos und Kreuz

Die Mission besteht im Anbieten des Heils. Das Heil ist v.a. »die intime Einheit mit Gott und mit allen anderen Menschen« (vgl. LG 1). An zweiter Stelle ist sie die ewige Glückseligkeit der Person. Zu sagen, daß das Heil in Fülle nur in Christus und der Kirche zu finden ist, bedeutet zu sagen, daß die wahre Kommunion mit Gott eine Kommunion der kindlichen Liebe ist, weil Gott, die Liebe, Vater ist, und der einzige, der ihn gekannt und vollkommen geliebt hat, ist Jesus, der einziggeborene Sohn. Der Moment, in dem die Offenbarung des Heils auf vorzüglichste Weise geschieht, nämlich als Einheit zwischen Gott und der Menschheit, ist im Kreuz zu finden. In ihm enthüllt sich gleichzeitig die Liebe Gottes zur Menschheit und die Liebe des Menschen zu seinem Gott und zu seinem Nächsten. Nur durch den Heiligen Geist, der Gabe des auferstandenen Christus an die Kirche, kann man in eine solche Kommunion eintreten.

Die anderen Religionen bieten eine Annäherung an diese sohnhafte Kommunion an, aber sie können sie nicht in Fülle geben. Vor allem die monotheistischen Religionen enthalten Elemente der Wahrheit und der Heiligung und können für den nichtreligiösen Menschen eine Art »fast-Vor-Katechumenat« darstellen, bezogen auf die christliche Identität¹⁴.

So können auch die fortgeschrittensten Kulturen als eine *pararatio evangelica* aufgefaßt werden. Alles, was in die Richtung Gottesliebe und Menschenliebe geht (man denke an Platonismus und Stoizismus), führt in Richtung Heil und ist deshalb implizit mit der Taufe verbunden, die als Moment einer globalen Initiation verstanden wird. Alles, was das menschliche Bewußtsein zur Anerkennung der Existenz Gottes und seiner Güte weckt, zur Wahrnehmung der göttlichen Berufung des Menschen, trotz seiner Begrenztheit und Sündhaftigkeit, und somit zur Öffnung gegenüber der göttlichen Gnade, alles das gehört zu dieser Phase der Vor-Christianisierung. Taufe heißt Untertauchen in die Wahrheit, die Christus ist; anhangen an ihn; volle Bekehrung zur menschlichen Kindschaft in der Annahme der göttlichen Vaterschaft. Nur in der Einheit mit Christus und in seiner kindlichen Beziehung zum Vater durch den Geist gelangt man zur Fülle des Heils.

¹⁴ So gibt es im Christentum in der Tat vollständig den Keim der Wahrheit, der im Islam liegt (= *Unterwerfung*), als totales Vertrauen an Gott und in der mystischen *Bhakti* des Hinduismus als Beziehung der Liebe (*Atmanivedana*) (vgl. M. DHAVAMONY, *Inculurazione : riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, *[Inkulturation : systematische Reflexionen über die soziale Anthropologie und über die christliche Theologie], Cinisello Balsamo 2000, 187, 195). So wie im Wesen des Christen realisiert sich das Herz des Judentums, das im *Shema' Israel* zusammengefaßt ist (vgl. J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le relazioni del mondo*, *[Die Kirche, Israel und die Beziehungen zur Welt], Cinisello Balsamo 2000, 16–18. Wir erlauben uns auch auf unsere Aufzeichnung zu verweisen: »Uno solo è Il Buono. Uno solo è Il Padre. Il fondamento teo-logico di un'etica della santità, oltre la grecità e il giudaismo« in *Domanda sul bene, domanda su Dio*,*][»Nur einer ist der Gute. Nur einer ist der Vater. Das theologische Fundament einer Ethik der Heiligkeit, über das Griechentum und das Judentum hinaus«, in: *Frage über das Gute, Frage über Gott*], Verl. L. Melina/J. Noriega, Roma 1999, 181–183.

b) Immanente und eschatologische Dimension des Heils, das die Kirche bietet

Das Heil (*menschlich-göttliche Kommunion*) ist eine Realität, die gleichzeitig gegenwärtig und eschatologisch ist und sich der Situation der Sünde (»originäre Ursünde«) als Nichtkennen Gottes und Spaltung zwischen den Brüdern entgegenstellt.

Nur in der katholischen Kirche werden alle Mittel gegeben, um die höchste Kommunion mit Gott und den anderen zu erreichen, zu kosten und zu behalten. Diese Mittel sind: Die Offenbarung durch das Wort Gottes (Christus ist in der Schrift anwesend, die mit einer lebendigen Tradition gelesen wird); die Sakramente; das kirchliche Leben. Es ist nicht das gleiche, ob man *in der Kirche* lebt (erleuchtet durch die Lehre der Schrift und des Lehramtes, geholfen von den Sakramenten – v.a. von der Eucharistie und der Buße – und der konkreten Kommunion mit den Hirten und den Brüdern), oder ob man *außerhalb* der Kirche lebt, und deshalb nicht an solchen Gütern teilhaben kann. Die anderen Christen verfügen teilweise über diese Elemente: Die Orthodoxen haben fast alle, ihnen fehlt das konkrete und starke Band der sichtbaren Kommunion mit dem Papst, die Protestanten haben auch Defizite bzgl. der Sakramente. Da sich die katholische Kirche nun aller dieser Heilmittel erfreut, macht sie einerseits ein Leben in authentischer Kommunion und Glückseligkeit hier auf der Erde möglich (a), und andererseits bereitet sie auf bestmögliche Weise auf das ewige Heil vor (b).

(a) Auf der immanenten Heilebene ist die Tatsache nicht unterzubewerten, daß der Glaube, indem er *inchoatio vitae eternae in nobis* (hl. Thomas) und *Sieg* über das Böse und die Welt (vgl. 1 Joh 5, 4) ist, es uns erlaubt, *dieser irdischen Existenz* – auch in ihren Aspekten des »Todes«, der Ungerechtigkeiten, Krankheiten, Kämpfe usw. – in einer neuen Weise zu begegnen: mit der transzendenten Fähigkeit des Sich-Anvertrauens und der Vergebung, die Christus zu eignen sind.

(b) Was die eschatologische Dimension des Heils betrifft, muß man betonen, daß »jeder das ernten wird, was er gesät hat«. Die Kirche lehrt, unterstützt und nährt die Gläubigen, damit sie aus diesem irdischen Leben eine Zeit des Säens in der Liebe (vgl. Gal 6, 7–8) machen. Das ewige Heil ist daher gleichzeitig die kostenlose göttliche Gabe und die gerechte Belohnung für unsere Werke¹⁵. Indem die Kirche dem Menschen die Fülle der Heilmittel (»*Talente, Minen*«) anbietet, befähigt sie ihn, jene Früchte des Geistes hervorzubringen, die die Vergeltung der Herrlichkeit erlangen (Gal 5, 22; Mt 6, 20). Die Taufbekehrung erfüllt mit *Hoffnung*, die ein *Handeln in der Caritas* erweckt, indem sie den inneren Menschen entwickelt, der sich in der Auferstehung des Fleisches offenbaren wird; und öffnet weiter das Herz, um es zu befähigen, die einzige und unendliche Freude des Herrn größtmöglich aufzunehmen¹⁶.

¹⁵ Die katholische Eschatologie erlaubt zu versöhnen Mt 20, 1–16 und Lk 19, 11–27.

¹⁶ Über das Urteil (Gericht) als Offenbarung, vgl. KKK 1039.

3.3. Christliche Glaubwürdigkeit vor den Herausforderungen der Postmoderne

3.3.1. Eine Bekehrung zum »typischen Christen«

Erste Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit wird eine ethische Beglaubigung des doktrinalen Anspruchs sein. Solange die Mehrheit der Christen nicht als »Christifizierte« lebt, sondern nur als »Christianisierte«, wird die Welt immer legitime Gründe finden, um eine theoretische Zurschaustellung abzulehnen. Der *typische Christ* besteht im kindlichen Leben, dessen Schlüssel das Kreuz ist, eine Existenz, die sich den Händen des Vaters anvertraut und sich der Liebe zu den Brüdern verschreibt.

Die so schwierige Rezeption von *D.I.* soll als Anzeichen und Ansporn aufgefaßt werden, um alles daranzusetzen, den Unterschied zwischen kirchlicher Verkündigung des Glaubens und konkreter christlicher Erfahrung der Gläubigen zu schließen, indem man auf das setzt, was »Neu-Evangelisierung« heißt und was in der »Neu-Christifizierung der Christen« besteht. Nur wenn die katholische Kirche reiner erstrahlt und die Heiligkeit des »*Christianus alter Christus*« offenbar macht, dann kann die Transzendenz des katholischen Christentums von den getrennten Brüdern und vielleicht auch von den Anhängern anderer Religionen anerkannt werden.

3.3.2. Ein demütiges Vorschlagen

Wenn die Postmoderne dem »Dogma« des Agnostizismus entsagen würde, könnte sie als epochales »christianisiertes« Moment nicht weniger positiver Ansporne mit sich bringen, unter denen die *Ablehnung jeder Gewalt*, das Bedürfnis der *Demut in der Rede* und des *Respekts* vor dem Redenden genannt werden müssen¹⁷.

Die Kirche befindet sich also vor einer wirklichen Herausforderung, nämlich ihre Weise sich darzustellen zu reinigen, d.h. die eigentliche sublime Charakteristik Christi wiederzugewinnen, der in seiner Person die tiefste und ehrlichste *Demut* (er bezog sein ganzes Handeln und Sein auf den Vater; vgl. Joh 7, 16) und den höchsten *Anspruch* (eine einzige Sache mit dem Vater zu sein; vgl. Joh 14, 9) versöhnen konnte. Die »postmoderne« Kirche müßte die alte Lektion wieder lernen, die besagt, daß die Wahrheit sich von selbst aufdrängt. »Die Wahrheit drängt sich nur wegen der Kraft der Wahrheit selbst auf (*nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis*), sie durchdringt sanft (*suaviter*) und zugleich mit Kraft (*fortiter*) die Geister. Und da sich die Religionsfreiheit, welche die Menschen zur Erfüllung der Pflicht, Gott zu ehren, fordern, auf die Immunität gegenüber dem Zwang in der zivilen Gesellschaft bezieht, läßt sie die traditionelle katholische Lehre über die moralische Pflicht der Menschen und der Gesellschaften hin zur wahren Religion und einzigen wahren Kirche Christi intakt¹⁸.«

¹⁷ Vgl. Johannes Paul II., *RM* 86.

¹⁸ DH 1. Pseudo-Dyonisius sagte: »Enthalte dich der Rede gegen die anderen, aber verteidige die Wahrheit in der Weise, daß die Sachen, die du sagtest, völlig unwiderlegbar seien« (*Epistulae VI* 1077 A).

Die Wahrheit des Christentums ist ein gekreuzigter Gott, der sich ablehnen läßt. Die postmoderne Gesellschaft kann nur durch eine Wahrheit angezogen werden, die zugleich demütig und stark ist, sie ist demütig gerade, weil sie stark ist. Aber die Voraussetzung dafür ist, daß die Träger dieser Wahrheit authentische Zeugen¹⁹ sind, die fähig sind, die Bürde ihrer Verkündigung auf sich zu nehmen. Eine solche Verkündigung wurde als »dialogische²⁰« charakterisiert.

3.3.3. »Dialogische Verkündigung«

Der Demut, mit der sich das Evangelium vorstellt, entspricht die Zusammenfassung von Verkündigung und Dialog: »Im Lichte der Heilsökonomie sieht die Kirche keinen Gegensatz zwischen der Verkündigung Christi und dem interreligiösen Dialog, sie fühlt aber für ihre Mission *ad gentes*²¹ die Notwendigkeit, beides zusammenzunehmen«.

Diesbezüglich können wir folgende Betrachtungen aufstellen:

- Das Ziel des Dialoges ist die gegenseitige Kenntnis und Achtung²², die Möglichkeit einer gegenseitigen Bereicherung²³; und vor allem die praktische Zusammenarbeit zur Förderung des Friedens und der Gerechtigkeit²⁴. Für die Christen ist der Dialog deshalb auch ein Weg, um das Christentum selbst bekannt zu machen. In diesem Sinne müßte der Dialog am evangelisatorischen Wesen teilhaben. So stellt sich die »Kerygmatizität« (d.h. Träger der Guten Nachricht zu sein) als essentielle Charakteristik des christlichen Glaubens nicht dem Dialog entgegen, sondern soll eine integrierende Rolle übernehmen.
- Der Gesprächspartner muß wissen, daß er, um die wesentlichen Ziele seines Dialoges mit Christen zu erreichen – nämlich das Christentum zu kennen –, sich dieser seiner wesentlichen Dimension öffnen muß. Es kann keine authentische Anerkennung des Christentums *an sich geben*, ohne eine Offenheit gegenüber der Guten Nachricht, die es mit sich bringt.
- Der dem Christentum und seinem Evangelium gegenüber offene, interessierte Gesprächspartner muß außerdem wissen, daß diese »Kerygmatizität« des Christentums den Dialog nicht ausschließt und sich auch nicht mit einem Proselytismus identifiziert. Tatsächlich schließt die Kerygmatizität des Christentums *in sich*

¹⁹ Vgl. Paul VI., *EN* 41.

²⁰ Instruktion des päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog und Kongregation für die Evangelisierung der Völker 19/05/1991, *Dialog und Verkündigung* (1991), Nr. 70: »Dialogisch, so daß in der Verkündigung jener, der das Wort hört, nicht ein passiver Zuhörer ist. Es gibt einen Fortschritt der ›Keime des Wortes‹, schon in dem, der hört, gegenwärtig, zum vollen Geheimnis des Heils in Jesus Christus. Die Kirche muß wieder einen Prozeß der Läuterung und der Erleuchtung erkennen, in welchem der Geist Gottes den Geist und das Herz dessen, der hört, für den Gehorsam des Glaubens öffnet.«

²¹ Johannes Paul II., *RM* 55. Die Instruktion »*Dialog und Verkündigung*« unterstützt, daß diese beiden Realitäten korrelativ sind und nicht austauschbar: »Der wahre interreligiöse Dialog vermutet von Seiten des Christen den Wunsch, Jesus Christus besser kennen zu lassen, wiederzuerkennen und zu lieben, und die Verkündigung Jesu Christi muß man im evangelischen Geist des Dialoges machen« (Nr. 77).

²² Vgl. *Nostra Aetate* 4.

²³ Vgl. »*Dialog und Verkündigung*« Nr. 9.

²⁴ Vgl. Paul VI., *Ecclesiam suam* (1964), *EV 2/205.

selbst die Möglichkeit mit ein, in ihrer Performativität (die Bekehrung des Zuhörers) abgelehnt zu werden.

- So kann und muß das Christentum in sich selbst Missionarität und Toleranz vereinen. Wenn das Gewicht aber nicht bei der Missionarität liegen würde, würde implizit der Anspruch auf absolute und definitive Wahrheit abgelehnt werden. Wenn die Toleranz abgelehnt würde, würde es in einen dumpfen integralistischen Fundamentalismus verfallen. Darin besteht der ganze Unterschied zwischen Vorschlägen und Aufdrängen²⁵.
- Wenn der interreligiöse Dialog die Kerygmatisität ausschließen würde, würde er das Christentum der Ausführung dessen berauben, was ihm das Wesentlichste ist (der Evangelisierung), und der Nichtchrist würde der Möglichkeit der wahrhaftigen Kenntnis dessen, was das Christentum ist, beraubt. Der Dialog würde zu einer reinen Mitteilung von Kenntnis.

3.4. Spannung zwischen »universaler Mission« und »partikulärer Erwählung«

Uns bleibt noch zu erfassen, wie die allgegenwärtige Dialektik »universal und singulär« in der Heilsökonomie wie auch im Mysterium der Kirche, *der kleinen Herde*, des Restes, der Erstlingsfrüchte zu verstehen sei. Wir befinden uns vor einem Heilsplan, der alle betrifft und der sich aber nur im *Fragment* (Christus-Kirche) verwirklicht. Auf der einen Seite haben wir den universalen Heilswillen Gottes, der »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Kenntnis der Wahrheit gelangen²⁶«, und auf der anderen Seite die singuläre Einzigkeit Christi, der mit seinem Tod und seiner Auferstehung diesen Willen erfüllt: »Nur einer nämlich ist Gott, und nur einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus²⁷«. Aber der einzelne hat einen universalen Wert und Einfluß (»der sich selbst als Lösegeld für alle hingegeben hat. Dieses Zeugnis hat er zur vorherbestimmten Zeit gegeben²⁸«).

Vom gegenseitigen Durchdringen der Singularität und Universalität in der österlich-soteriologischen Perspektive hallt die ekklesiologische Lehre wider. Auf der einen Seite steht die partikuläre Auserwählung der Jünger und Apostel, die sich der Radikalität der Nachfolge unterwerfen²⁹, auf der anderen Seite die universale Mission der Kirche (»als dessen Verkünder und Apostel ich eingesetzt wurde – ich sage die Wahrheit und lüge nicht –, als Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit³⁰«). Auf der einen Seite ist die Kirche ontologische »Minderheit«: Salz, Licht, Sauerteig, kleine Herde³¹, auf der anderen Seite steht ihr universaler Heilseinfluß.³²

²⁵ Das Thema wurde mehrmals von Johannes Paul II. bekräftigt, weshalb die Verkündigung immer *vorgeschlagen* werden muß und niemals *aufgedrängt* werden darf (vgl. RM 39; 44–48).

²⁶ 1 Tim 2, 4; vgl. auch 1 Tim 4, 10.

²⁷ 1. Tim 2, 5; vgl. auch Mt. 3, 17; Mk 9, 7; Apg 4, 12.

²⁸ 1 Tim 2, 6; vgl. auch Joh 8, 12; Röm 5, 17; 2 Kor 5, 17; 1 Joh 2, 2.

²⁹ Vgl. z.B. Mk 3, 13ff.; Lk 14, 25–35; Joh 15, 16.

³⁰ 1 Tim 2, 7; vgl. auch Mt 28, 19; Mk 16, 15.

³¹ Vgl. Mt 5, 13–14; Apg 2, 48; 10, 41; 13, 48; 2 Thess 3, 2; 1 Joh passim.

³² Vgl. Mt. 5, 13–14; Mt 13, 31–33; Mt 24, 22 = Mk 13, 20; 1 Kor 7, 14f.

Diese ganze Reihe von Paradoxa und Spannungen scheint nur in einer Einheit gesammelt werden zu können durch den Rückgriff auf eine Theologie der Sakramentalität der Kirche und ihrer Mission. Gemäß einer solchen Perspektive rettet und heiligt die Kirche die Welt durch ihre Anwesenheit und ihr Eintreten selbst³³.

Um ein solches Mysterium zu erleuchten, ist es nötig zu einer *Theologie der Erstlingsfrucht* zurückzukehren.

»Israel war für den Herrn etwas Heiliges, die Erstlingsfrucht seiner Ernte« (Jer 2, 3), ein priesterliches, dem Herrn geweihtes Volk (Ex 19, 6). In Israel führte der Stamm Levi dieses Ministerium der *Erinnerung* an die Initiative Jahwes aus: Den levitischen Priestern wurden die Erstlingsfrüchte und die Erstgeborenen gebracht³⁴. Der Zweck einer solchen Vorschrift war sicherlich, dem Volk in Erinnerung zu rufen, daß all das, was es besaß, all das, woran es sich im verheißenen Land erfreute, nicht Frucht seines Engagements, seiner Anstrengung war, sondern *kostenlose Gabe* seines Herrn und Retters³⁵.

Im NT ist Christus der Erstling der geretteten Welt (1 Kor 15, 20,23), während die Kirche – als Gemeinschaft derer, die an den Erstlingsfrüchten des Heiligen Geistes teilhaben (vgl. Röm 8, 23) – *aparchē*, Erstlingsfrucht der Welt ist³⁶.

Unsere Hypothese: Das Partikuläre verweist zurück auf den Ursprung der Individualität, es stammt selbst aus dem hypostatischen Ursprung. Christus ist das einzige Sakrament des Vaters, das Zeichen, daß Gott es ist, der rettet. Die Kirche ist in ihrer nicht rückführbaren Partikularität Zeichen, Gedächtnis, daß Christus es ist, der rettet. Der Ursprung, der immer umschrieben ist durch die Quelle des Heils (*Salus ex Iudeis; non est in alio aliquo salus; Extra Ecclesiam nemo salvatur ...*) bringt die Freiheit und den Bund mit ins Spiel: »Vergebt nicht die Kostenlosigkeit des Heils!« Die Kostenlosigkeit (die die Willkür welken läßt³⁷) der Erwählung verweist auf die göttliche Initiative des Heils. So wie Israel die partikuläre Erwählung nicht verdient hatte (vgl. Dtn 7, 7ff.), sondern Zeichen der Existenz des einzigen Gottes in der ganzen Welt sein sollte, so verdienen auch die einzelnen Christen nicht die Erwählung, obwohl sie eine völlig universale Mission haben (vgl. 1 Kor 1, 26–29). Der zugleich unverdiente und nicht rückführbare Charakter der Auserwählung ist die geschichtliche Erinnerung an den Ursprung des Heils. Wenn die Welt existiert, wenn sie sich rettet, d.h. einen Segen der Brüderlichkeit erhält, ist das nicht Frucht eigener Anstrengung oder eigener Anlage.

»Wenn die Erstlinge heilig sind, wird es auch der ganze Teig sein. Wenn die Wurzel heilig ist, werden es auch die Äste sein« (Röm 11, 16). Wir können diesen Vers (der den *heiligen Rest* Israels im Gesamt des auserwählten Volkes auf eschatologi-

³³ Wir sind Pater F. X. Durrwell dankbar, der während eines Kolloquiums in gewagter Analogie auf die Beziehung Kirche-Welt das hochzeitliche Bild angewandt hat, das der hl. Paulus entworfen hat (vgl. 1 Kor 7, 16).

³⁴ Siehe die Vorschriften über *Bikkurim*, vgl. z.B. Lev 23, 10; Num 15, 17–19; 18, 8–24; Dtn 18, 4f; Sir 45, 20 ff.

³⁵ Vgl. z.B. Dtn 4, 9; 6, 10; 8, 8,17; 12, 17–19; 26, 1–11.

³⁶ Vgl. 2 Thess 2, 13; Jak 1, 18; Apk 14, 4.

³⁷ Vgl. Röm 9, 13; Mal 1, 2–3.

scher Ebene betrifft) auf die Mission der Kirche in bezug auf die gesamte Welt anwenden. Die Kirche – die die Kommunion zwischen Juden und Heiden und jeder Art von Person herstellt (vgl. Gal 3, 28) – ist die heilige Erstlingsfrucht der Welt, die heilige Opfergabe, die Gott Vater für die Rettung des Universums wohlgefällt.

Unterscheidung zwischen Heil und Auserwählung

Diese Perspektive drängt uns eine Unterscheidung auf, die unausweichlich scheint, auch wenn sie von der Tradition nicht ausdrücklich dargestellt wird: Die Unterscheidung zwischen Heil und Auserwählung. Das endgültige und ewige Heil bezieht sich auf die Universalität des göttlichen Planes und der wirklichen Möglichkeit, die all jenen eschatologisch angeboten wird (*viis Deo notis*, vgl. AG 7; GS 22), die sich dem Werk gegenüber, das von Jesus Christus erfüllt wurde, nicht verschließen. Auserwählung hingegen bedeutet prolepsis, Vorwegnahme der Erfahrung der menschlich-göttlichen Communio schon in diesem Leben mit den Pflichten, die dieses Privileg mit sich bringt (*conditio eximia*, vgl. LG 14). Die kirchliche Erwählung impliziert das Annehmen und das Verharren im *immanenten* Heil, das der Heiligung und dem *inchoatio vitae aeternae* gleichkommt. Die Logik der Erwählung (des einzelnen) ist jene der persönlichen Mission der Freiheit und der Verantwortlichkeit. Auserwähltes Volk bedeutet Volk des Bundes, Gemeinschaft derer, die *hic et nunc* die Erfahrung der kindhaften Communio und der Möglichkeit der Fülle des aktuellen Lebens im kreuzförmigen Ethos machen. Die Kirche ist das Sakrament der göttlichen Initiative, Gedächtnis der Kostenlosigkeit des Heils und der Transzendenz der Gnade.

Übers.: Studenten von »Redemptoris Mater« in Berlin

Montini – Journet – Maritain: eine geistige Familie*

Von Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Ich möchte dem deutschsprachigen Leserpublikum zwei theologische Neuerscheinungen des italienischen Büchermarktes aus dem Anno Santo 2000 vorstellen, die m.E. über die Fachwelt hinaus Beachtung verdienen. Bei beiden Büchern handelt es sich um Kongressberichte. Der in der »Libreria Editrice Vaticana« erschienene Band veröffentlicht die Referate einer vom italienischen Institut »Jacques Maritain« am 28./29. November 1997 an der Päpstlichen Universität Gregoriana gehaltenen Tagung und umfasst 15 Beiträge. Der zweite vom »Istituto Paolo VI« in Brescia herausgegebene Band enthält die Akten einer Studientagung, die am 4./5. Juni 1999 im elsässischen Molsheim stattgefunden hat. Neben verschiedenen Grußworten werden hier 10 Referate und die anschließenden Diskussionsbeiträge dokumentiert. Da es im vorgegebenen Rahmen unmöglich wäre, 25 Einzelbeiträge gleichsam Revue passieren zu lassen, soll der Versuch einer Quersumme gemacht werden, die sich darauf beschränkt, die Forschungsergebnisse mitzuteilen, die die Beziehung zwischen Montini/Paul VI. und Maritain erhellen. Dank der Studien der Molsheimer Tagung, die internationaler besetzt war als der ausschließlich von italienischen Forschern bestrittene Kongress an der Gregoriana, tritt zwischen den beiden eine dritte Persönlichkeit ans Licht, so dass es eigentlich um eine Dreierbeziehung geht. Der Reiz der zahlreichen Einzelstudien liegt gerade darin, dass sie immer neues Licht auf die Berührungs punkte zwischen den Lebenswegen von Giovanni Battista Montini (1897–1978), Charles Journet (1891–1975) und Jacques Maritain (1882–1973) werfen. Als die übersichtlichste Methode der Darstellung dürfte sich eine chronologische Zusammenfassung anbieten.

Montini übersetzt »Trois Réformateurs« (1925; ital. 1928)

Das erste persönliche Zusammentreffen zwischen Montini und Maritain wird in das Jahr 1945 (Mai) datiert, als dieser sein Amt als Botschafter Frankreichs beim Heiligen Stuhl antrat und Montini an einflussreicher Stelle als Substitut im Staatssekretariat seinen Dienst tat. Doch schon lange vor dieser Begegnung bestand eine geistige Verbindung zwischen dem italienischen Priester und dem französischen Philosophen, der 1906 dank der Vermittlung von Léon Bloy (1846–1917) zum Katholizismus konvertiert hatte (*G. Galeazzi, La formazione culturale e religiosa di Jacques Maritain*). Als der Philosoph seine Ästhetik in dem Band »Art et Scolasti-

* Galeazzi Giancarlo (a cura di), Montini e Maritain tra religione e cultura (Teologia e Filosofia, 28), Libreria Editrice Vaticana: Città del Vaticano 2000, 242 p., Lire 30.000, ISBN 88-209-7024-4.

Montini, Journet, Maritain: Une famille d'esprit. Journées d'études Molsheim, 4–5 juin 1999 (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 22), Edizioni Studium: Brescia/Roma 2000, X+ 283 p., Lire 45.000, ISBN 88-382-3846-4.

que« (Paris, 1920) vorlegt, gehört Montini zu den Ersten in Italien, die das Werk in der Originalsprache gelesen haben. Im Mai 1920 hat Giovanni Battista die Priesterweihe empfangen und hält sich danach zu weiterführenden Studien in Rom auf (*A. Rigobello, La formazione culturale e religiosa di Giovanni Battista Montini*). Von diesem Zeitpunkt an ist dem Studenten der Name des Philosophen vertraut. Aus Warschau schreibt er im Herbst 1923 an seine Eltern, dass sie ihm neben anderen Büchern die »Introduction générale à la philosophie« (Paris 1921) von Maritain an seinen ungeliebten Arbeitsplatz in der polnischen Nuntiatur zuschicken mögen (*P. Viotto, Riferimenti a Maritain negli scritti di Paolo VI*). Im Jahr 1925, als der Franzose sein die Geistesgeschichte der Neuzeit kritisches Werk »Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau« veröffentlicht, übernimmt Montini, der inzwischen seine angezielte wissenschaftliche Karriere mit einer kurialen Laufbahn vertauscht hat, das Amt des Kirchlichen Assistenten der Katholischen Studentenvereinigung (FUCI) auf nationaler Ebene. Bei seiner Arbeit mit den Studenten lässt er sich von der Philosophie Maritains inspirieren. 1928 kann er in dem neu gegründeten Verlag Morcelliana seiner Heimatstadt Brescia seine Übersetzung von Maritains Werk publizieren: *Tre Riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau* (*S. Minelli, G. B. Montini, J. Maritain e la Morcelliana*). Der Übersetzer fügt ein eigenes Vorwort hinzu, in dem er die Gründe darlegt, die ihn zu dieser Initiative bewogen haben. Das Werk eigne sich vorzüglich für die geistliche Erziehung der studentischen Jugend, aber auch für die philosophische Bildung der Katholiken, den Klerus mit eingeschlossen. Fortan wird das Verlagshaus Morcelliana die meisten Werke Maritains in italienischer Übersetzung herausbringen. Wegbereiter dieser fruchtbaren Zusammenarbeit war der junge Montini. Man darf annehmen, dass seit dem Erscheinen von »Tre Riformatori« auch dem Philosophen der Name seines italienischen Übersetzers bekannt ist. Die Zusendung weiterer Werke mit persönlicher Widmung an Montini ist ein sicheres Indiz für die wachsende Freundschaft.

Maritain wird französischer Botschafter beim Heiligen Stuhl (1945–1948)

Die Jahre des 2. Weltkrieges verbringt Maritain zusammen mit seiner Gattin Raisa und deren Schwester Vera im Exil in Amerika. General de Gaulle gelingt es, die Maritains zur Rückkehr zu bewegen und Jacques als Botschafter Frankreichs beim Heiligen Stuhl zu nominieren. Von Mai 1945 bis Juni 1948 lebt er in Rom. In diesem Zeitraum dürfte der Kontakt zwischen Montini und Maritain am intensivsten gewesen sein. Da die Vatikanischen Archive noch nicht zugänglich sind, konnten nur die im Französischen Außenministerium verwahrten Botschaftsakten aus der Zeit Maritains ausgewertet werden. Aus den bislang vorliegenden Quellen ergibt sich, dass die Stellung des Heiligen Stuhls zu Fragen der italienischen Politik, aber auch das Verhältnis der Kirche zu den Juden nach dem Holocaust im Mittelpunkt der amtlichen Kontakte stehen. Der Botschafter drängt, dass Pius XII. nicht nur seine Solidarität mit dem jüdischen Volk bekunde, sondern den Antisemitismus öffentlich verurteile.

Auch für die Karfreitagsfürbitte »Pro perfidis Judaeis« regt er eine Umformulierung an (*G. Campanini, L'ambasciatore e il sostituto; G. Rumi, Maritain ambasciatore presso la Santa Sede e i suoi rapporti con il Sostituto G. B. Montini. Spunti e congetture*). Von 1948 bis 1960 leben die Maritains wieder in Amerika. An der Princeton University lehrt er Philosophie. Bald nach der Rückkehr im Juli 1960 nach Paris erkrankt Raissa und stirbt am 4. November. Nun zieht sich der vereinsamte Mann zu den Kleinen Brüdern des Charles de Foucauld nach Toulouse zurück, wo er am Allerheiligenfest 1971 die religiösen Gelübde ablegt.

Papst Paul VI. ernennt Journet zum Kardinal (1965)

Es ist verständlich, wenn in den Jahren des amerikanischen Aufenthaltes die Beziehung nicht mehr im persönlichen Kontakt gepflegt werden konnte. Dass die geistigen Bande der Freundschaft dadurch nicht gelitten haben, beweisen die Ereignisse der folgenden Zeit. Doch müssen wir an dieser Stelle nun auch einen Blick auf die dritte Bezugsperson richten, auf den Priester (seit 1917) und Dogmatikprofessor am Priesterseminar in Fribourg/Schweiz (seit 1924) Charles Journet. Dieser war schon sehr früh in persönlichen Kontakt mit Maritain getreten. (Der junge Theologe rezensierte die »Introduction générale à la philosophie«, also jenes Buch, das sich Montini nach Warschau schicken ließ.) Der Briefwechsel beginnt im Jahr 1920 und reicht bis zum Tod des Philosophen. Die erhaltene Korrespondenz umfasst 1849 Briefe und soll in 6 Bänden publiziert werden. Seit 1996 sind bislang 3 Bände erschienen. Allein der Umfang dieser Korrespondenz, die der Forschung noch viel neues Material liefern wird, ist ein Beweis für die Intensität dieser langen Beziehung. Im Herbst 1945 weilt Journet als Guest bei seinem Freund Maritain in Rom. Am 30. September 1945 empfängt Pius XII. den Botschafter im Vatikan. Zu dessen Begleitung gehört auch Journet. Nach der Papstaudienz verweilen beide beim Substitute Montini. Journet hält in seinem Tagebuch minuziös die Eindrücke und die Gesprächsthemen fest (*G. Boissard, La relation Montini – Journet*). Seit dieser ersten Begegnung bleibt der Kontakt bestehen. Er intensiviert sich, als Montini zum Erzbischof von Mailand (1955–1963) berufen wird. So lädt der Erzbischof den Schweizer Dogmatiker im Rahmen der großen Stadtmission von 1957 zu Konferenzen nach Mailand ein. Montini nimmt persönlich an den Vorträgen teil und stellt den Referenten einem großen Publikum als Freund Maritains vor. Als sich gegen die Verleihung des Ehrendoktoraats der Mailänder Katholischen Universität an den Philosophen kritische Stimmen aus Rom melden, setzen sich sowohl Montini wie Journet erfolgreich für den gemeinsamen Freund ein. Dass Montini vor allem die Ekklesiologie des Dogmatikers (*L'église du verbe incarné*, 3 Bde., Paris 1941–1969) geschätzt und studiert hat, ist Gegenstand einer subtilen Untersuchung (*C. Morerod, Montini et l'ecclésiologie de Journet*). 1960 wird Journet in die Theologische Vorbereitungskommission des 2. Vaticanums berufen. Doch die höchste Anerkennung empfängt der stets bescheidene Theologe durch die Kardinalserhebung beim ersten Konsistorium Pauls VI. am 22. Februar 1965. Am 25. Februar teilt der neue Kardinal seinem Freund in Toulouse

mit, dass der Papst ihm in einer Audienz anvertraut habe, durch sein Kardinalat auch den Freund Maritain ehren zu wollen. Dieser hatte in einem Brief vom 28. Januar den Theologen, der die Auszeichnung zunächst ablehnen wollte, ermahnt, die »ungeheure Bedeutung dieser Ernennung für die Sache des hl. Thomas« zu erkennen. Vorausgegangen war am 27. Dezember 1964 ein Besuch des Privatsekretärs Pasquale Macchi zusammen mit Jean Guitton in Toulouse, bei dem der Papst dem Philosophen einen Fragenkatalog über einige auf dem Konzil noch zu behandelnde Themen überbringen ließ (*P. Macchi, La correspondance Jacques Maritain-Pasquale Macchi*). Im März 1965 schickt Maritain dann seine vier Memoranda über Wahrheit, Religionsfreiheit, Apostolat der Laien, Gebet/Liturgie nach Rom. Journet, der an der vierten Sitzungsperiode nun als Konzilsvater teilnehmen kann, wird die Positionen der Memoranda in der Konzilsaula vertreten. Am 11. September 1965 empfängt der Papst den Philosophen in Castel Gandolfo und bittet ihn, an der Vorbereitung der Botschaft mitzuarbeiten, die beim Konzilsschluss an die Welt der Wissenschaftler gerichtet werden soll. Bei der feierlichen Schlussssitzung am 8. Dezember 1965 überreicht der Papst die Botschaft an die Intellektuellen stellvertretend an Maritain, Guitton und Swiezawski (*G. Zizola, Montini e Maritain nell'età del Concilio Vaticano II*).

Die überraschende Genese des »Credo des Gottesvolkes« von Papst Paul VI. (1968)

Ein geradezu providentielles Zusammenspiel zwischen den drei Protagonisten haben die Forschungen von Michel Cagin aufgedeckt (*Maritain, du Paysan de la Garonne à la profession de foi de Paul VI*). In der schweren Krise der Nachkonzilszeit betet Maritain viel für den Papst. Dabei kommt ihm der Gedanke, dass der Papst ein vollständiges und detailliertes Glaubensbekenntnis für die Kirche von heute formulieren müsse. Seine Idee teilt Maritain im Januar 1967 dem Freund Journet mit. Zur gleichen Zeit reift im Papst ein ähnlicher Plan im Zusammenhang des »Jahres des Glaubens«, das er am 22. Februar 1967 ankündigt. Er bittet Kardinal Journet, ihm eine Vorlage für ein solches Credo vorzubereiten. Umgehend schaltet der Kardinal Maritain ein, der nach kurzer Zeit einen Entwurf zuschickt, den Journet im Januar 1968 kommentarlos an den Papst weiterreicht. Dieser antwortet dem Kardinal mit einem kurzen Dankeschreiben *propria manu*. Am 2. Juli 1968 liest Maritain in der Presse, dass Paul VI. beim Abschluss des »Jahres des Glaubens« am 30. Juni auf dem Petersplatz ein feierliches »Credo des Gottesvolkes« proklamiert habe. Die in der »Documentation Catholique« veröffentlichte französische Fassung dieses Credo ist nahezu identisch mit dem über Journet nach Rom gelangten Entwurf Maritains. Journet druckt in seiner Zeitschrift »Nova et Vetera« sofort den Text ab. Dieses herausragende Dokument des päpstlichen Lehramtes, das sich in die ehrwürdige Überlieferung der »Symbola« oder der »Regula fidei« einreihen, ist zugleich die schönste Frucht der Beziehung zwischen Montini, Journet und Maritain.

Lebendiger Thomismus als Band einer geistigen Familie

Abschließend stellt sich die Frage, welches Band drei so ganz verschiedene Biographien und Personen zu einer geistigen Familie verbindet. Auf diese Frage haben die Referenten bereits eine klare Antwort gegeben (vgl. V. Possenti, *Presenza di Tommaso d'Aquino in Giovanni Battista Montini*; G. Cottier, *Le Paysan de la Garonne et la lettre Lumen Ecclesiae de Paul VI, 20 novembre 1974*). Der diese Familie prägende und zusammenhaltende Geist ist die lebendige Überlieferung des Thomas von Aquin. Jeder der drei steht in einer besonderen Beziehung zum »doctor communis«. Maritain hat über das Studium der »Summa Theologiae« zur katholischen Kirche gefunden und seine Philosophie mit den Prinzipien des Aquinaten entwickelt. Journet wusste sich als Theologe dem Werk des Heiligen verpflichtet. Und Montini/Paul VI. hat ein Leben lang neben Augustinus auch Thomas kontinuierlich gelesen und ihn in seiner Lehrverkündigung kenntnisreich zitiert. Schließlich hat er anlässlich des 700. Todestages von Thomas im Brief »Lumen Ecclesiae« seine bleibende Gültigkeit für die Lehre der Kirche hervorgehoben. Da solche päpstlichen Dokumente bekanntlich verschiedenen Redaktionsstufen unterliegen, ziehen wir es vor, dem jungen Montini mit seiner »Prefazione« zu »Tre Riformatori« das letzte Wort zu geben. Dort sagt er über den Thomismus: »Er besitzt eine Originalität, eine Ausdrucks Kraft, eine Jungfräulichkeit, die – ohne seine ungetüme Kraft als alter Eiche zu verlieren – auf dem Feld des Denkens und der Kunst frühlingshafte Triebe hervorbrechen lässt.« Montini, Journet, Maritain sind überragende Zeugen der geistigen Vitalität des Thomismus.

Buchbesprechungen

Hans Urs von Balthasar

Steinhauer, Hilda: *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens* (Salzburger Theologische Studien 17), Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 2001, 579 S., ISBN 3-7022-2378-9, Euro 49,90.

Ich fürchte, daß der Untertitel des Buches die Intention der Autorin eher verhüllen als enthüllen wird. Denn jeder Theologe wird spontan die Rede vom marianischen Prinzip im Sinne des »mariologischen Fundamentalprinzips« (vgl. Marienlexikon II, 565 ff.) verstehen, d.h. im Sinne einer Herausarbeitung der zentralen Ordnungsstufen der mariologischen Wahrheiten. Die Verfasserin hat aber anderes vor, wie sie am Ende ihrer Hinführung (»Das marianische Denken Balthasars im Kontext der Mariologie der Gegenwart«, 13–111) ausdrücklich erklärt: »Gegenstand unserer Arbeit wird ... das marianische Prinzip als jene Dimension der Endlichkeit sein, durch die – aufgrund des der Schöpfung vorausliegenden, immer schon innertrinitarisch verwirklichten Heilsratschlusses – das Erreichen des Schöpfungsziels, nämlich das durch die ganze Weltzeit hin je-neue Ankommen und Aufgenommenwerden Gottes in seiner Welt, seit jeher unfehlbar gesichert ist« (107). Mit dieser Aussage wird der Fragehorizont des mariologischen Fundamentalprinzips deutlich überschritten und ein Unterfangen angekündigt, das die gesamte Theologie Hans Urs von Balthasars (also nicht nur seine Mariologie) um eine Achse bündelt und an einer Achse gleichsam aufhängt. Diese Achse aber wird von Maria als dramatischer Person gebildet. Statt im traditionellen Sinn das Fundamentalprinzip des mariologischen Traktats bestimmen zu wollen, fragt die Verfasserin nach einem Prinzip der endlichen Wirklichkeit und entdeckt in Maria von Nazaret die personale Konkretion eines universalen marianischen Prinzips, das die gesamte Schöpfung Gottes prägt. »Als Bestimmtheit der endlichen Wirklichkeit umfaßt das marianische Prinzip erstens all jene Momente des Geschaffenseins, durch die die Welt auf die Gemeinschaft mit Gott hingeordnet und zu ihrer Verwirklichung befähigt ist ... Als zweite, für das marianische Prinzip spezifische Dimension ist ... die Erlöstheit zu nennen ..., weil die Erlöstheit des marianischen Prinzips als Bestimmtheit der konkreten Freiheit Mariens von Nazaret die geschöpfliche Mitbedingung für die Verwirklichbarkeit des universalen Erlösungswerkes des Sohnes und somit für das Erlöstsein aller Menschen darstellt« (108–109). In solch umfassender Bestimmung des marianischen Prinzips zeichnet sich ein Arbeitsprogramm ab, das die ganze Theologie Balthasars unter der Perspektive des Marianischen durchmißt.

Im ersten Teil (»Die ewige Eröffntheit der Schöpfung – das marianische Prinzip«, 112–256) wird Balthasars originale Konzeption der Verankerung der Schöpfung im trinitarischen Heilsratschluß höchst nuanciert nachgezeichnet. Der zweite Teil (»Maria als dramatische Person«, 257–494) orientiert sich an der dreifachen Schwebe, die den kaum festlegbaren Standort Marias markiert zwischen Paradies und Gefallenheit, zwischen Altem und Neuem Bund, zwischen Zeit und Ewigkeit. In diesem dreifachen »Zwischen« wird die Dramatik der Sendung Marias spürbar. Das inhaltliche Hauptgewicht liegt auf dem ersten »Zwischen«, dem die Glaubenswahrheiten der Immaculata conceptio und der Virginität zugeordnet werden. Im zweiten »Zwischen« erstreckt sich die Gottesmutterenschaft, während das dritte »Zwischen« den Transitus und die Vollendung Marias umspannt. Daß die Reflexionen über Maria immer auch dem universalen marianischen Prinzip der Schöpfung gelten, verdeutlicht die Schlußreflexion des zweiten Teils, die eine genuine Fragestellung Balthasars auf den letzten Seiten seiner »Theodramatik« (TD IV, 463–476): »Was hat Gott von der Welt?« aufgreift und marianisch beantwortet: »In der marianischen Schöpfung gewinnt Gott in der Endlichkeit ein Mehr seiner selbst, eine Steigerung seiner Liebe« (491). Der dritte Teil (»Maria als unverzichtbares Urbild kirchlicher Existenz«, 495–526) betrachtet die Stellung Marias innerhalb der pilgernden Kirche und leitet davon den theologischen Ort der Marienverehrung ab. Zusammenfassend handelt der letzte Paragraph vom Marianischen als der umfassenden Dimension der Theologie Balthasars.

Unsere äußerst knappe Skizzierung des Aufbaus dieser perspektivenreichen Arbeit kann auf die Fülle der vielen Einzelthemen nicht eingehen. Dabei hat die Verfasserin nicht nur jede irgendwie relevante Aussage im weiten Œuvre des Basler Theologen herangezogen, sondern in den Anmerkungen (deren Umfang wohl ein Drittel der Arbeit ausmachen dürfte) die Sekundärliteratur in einer Weise berücksichtigt, die weit über das gewohnte Maß hinausgeht. Manche Anmerkungen sind wie synoptische Stellenverweise quer durch die Sekundärliteratur hindurch. Dadurch öffnet sich ein zusammenhängender Blick auf die internationale Rezeption und Erforschung der Theologie Balthasars, deren globale Expansion zweifellos eines der erstaunlichen Phänomene der jüngsten Theologiegeschichte darstellt.

Die Lektüre dieser von der Theologischen Fakultät der Universität Wien im Wintersemester 1999/2000 angenommenen Doktorarbeit ist keine

leichte Kost. Die Reflexion bewegt sich auf der von Balthasar selbst vorgegebenen Höhe. Um eine solche Höhe zu erklimmen, bedurfte es nicht nur eines ausdauernden Studiums, sondern auch der Hilfestellungen eines in der *Theologia speculativa* versierten Doktorvaters. Der im Vorwort ausgesprochene Dank für »Privatissima und Seminare« (11) hat wohl mehr als protokollarischen Charakter, denn auch der Leser wird vom Sog dieser spekulativen Theologie mitgenommen, die noch zwischen den Zeilen des Buches mitschwingt. Ein Desiderat der Balthasar-Forschung nach einer erschöpfenden Darstellung der mariä Dimension im Werk und Denken Balthasars ist damit in herausragender Weise erfüllt worden. Der Erkenntniszugewinn liegt m. E. in dem Nachweis, daß seine »Mariologie« von einem soteriologischen Interesse her gespeist wird und deshalb erst im Kontext der »Theodramatik« eine systematischere Gestalt angenommen hat. Indem aber der späte Balthasar seine Mariologie an die Soteriologie anschließt, darf man in dieser Verknüpfung vielleicht doch eine verhaltene Option für ein mariologisches Fundamentalprinzip erkennen. »Wenn alle Finsternis der Welt nur zugelassen wurde, weil vor ihr der Gedanke, das Angebot, die Sendung des Lammes sie unterfassend ermöglichte, dann mußte in dieser Ausersehung der alles Weltliche und die Menschwerdung des Lammes selbst ermöglichte Schoß mit eingeschlossen sein« (Zitat aus Theodramatik III, 335 f. als Vorspruch der Arbeit S.11).

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942–1967), Würzburg: Echter Verlag 2002, XVI S., 336 S., ISBN 3-429-02440-4, brosch., Euro 29,80 / 51,00 sFr.

Der Verfasser geht in diesem Buch auf eine Seite der Biographie Balthasars ein, die in der bisherigen Forschung kaum beachtet worden ist, nämlich »sein Engagement als Verleger« (XIII). Vier der Bücherreihen und ein nicht verwirklichtes patristisches Großprojekt Balthasars, welche die Zeitspanne von 1942 bis 1967 umfassen, werden untersucht. Schwerpunktmäßig geht es Lochbrunner dabei um den Inhalt dieser Sammlungen und das Beziehungsgeflecht der Autorinnen und Autoren mit Balthasar.

In jeder der fünf Studien geht Lochbrunner so vor, dass er zuerst die Selbstäußerungen des Herausgebers, dann seinen Beitrag als Autor und den Inhalt der übrigen Bändchen erörtert, in Form von Biogrammen auf die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sowie ihre Beziehung zum Herausgeber ein-

geht und schließlich jeweils eine zusammenfassende Reflexion über die thematischen Schwerpunkte und das spezifische Profil jeder Sammlung verfasst. Eine Liste mit den bibliographischen Daten rundet jede Studie ab.

Die 1. Studie (9–58) trägt den Titel: »Grundsteine zu einem geistigen Europa sammeln ...« Hans Urs von Balthasar als Herausgeber der Sammlung »Klosterberg. Europäische Reihe« (1942–1952). Von den 51 Titeln dieser Sammlung wurden 11 vom Herausgeber selbst besorgt. Die Bändchen sollten nach der Selbstaussage des Herausgebers Grundsteine zu einem geistigen Europa in einer offenen christlichen Haltung sein (14). Die von Balthasar bearbeiteten Bändchen enthalten eine Auswahl aus Nietzsche, Goethe, Novalis, Clemens Brentano, Irenäus und Claudel. Die Sammlung erschien im traditionsreichen Basler Verlagshaus Benno Schwabe. Auf Grund der Einsichtnahme in die Verlagskorrespondenz kann Lochbrunner überraschende Einblicke geben in die nicht immer spannungsfreie Zusammenarbeit mit dem Verlag und dem Lektor Konrad Farner, einem überzeugten Marxisten, der bis 1944 direkter Ansprechpartner für Balthasar war. Von anderer Arbeit überlastet, legte der Herausgeber 1952 sein Amt nieder, das ihm die Möglichkeit gegeben hatte, während der schwierigen Zeit des Zweiten Weltkrieges und der Zeit des Wiederaufbaus in den deutschen Sprachraum hineinzuwirken. Zugleich ist diese Sammlung der Anfang einer Reihe anderer Editionen (54/55).

In der 2. Studie (59–94) bearbeitet Lochbrunner die Herausgebertätigkeit Balthasars bei der im Benzinger Verlag erschienenen Sammlung »Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde« (1942–1951; 1955–1967). Sie verfolgt eine theologisch spirituelle Zielsetzung (62) und sollte zusammen mit den Reihen »Sigillum« und »Lectio Spiritualis« den unerschöpflichen Reichtum an Formen der Heiligkeit sichtbar machen, die der Quelle des Evangeliums durch die Kraft des Hl. Geistes entsprungen sind (65). Balthasar ist mit drei Bänden direkt beteiligt. Es sind dies: die Augustinsauswahl »Das Antlitz der Kirche«, »Die großen Ordensregeln« und »Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit«. Für die übrigen Bände kann Balthasar Ordensleute und Laien als Mitarbeiter gewinnen, die zusammen mit den ausgewählten Gestalten vom Vf. kurz vorgestellt werden (80–89). In dieser Sammlung erkennt Lochbrunner Bausteine zur Ekklesiologie Balthasars (89–92) mit drei Themenschwerpunkten: »Theologie der Heiligen« (90), »Ständelehre« (91) und »Mystik« (91). In den »Menschen der Kirche« leuchtet das personale Geheimnis der Kirche hervor (92).

»Christ heute« ist der Gegenstand der 3. Studie

(95–187). Diese Sammlung, die von 1947 bis 1966 reicht, gibt Balthasar in dem von ihm und seinem Freund Dr. Joseph Fraefel in Einsiedeln gegründeten Johannesverlag heraus. Neben der Tätigkeit als Autor und Herausgeber zeigt sich hier Balthasars Einsatz als Verleger (98). Nach seiner Selbstaussage steht diese Sammlung im Dienst des Dialoges mit der Zeit und hat die Absicht zu zeigen, dass die Kirche jung ist (98). Die Reihe umfasst 49 Bändchen. Hier betätigt sich Balthasar als Verleger, Autor, Übersetzer und Verfasser von Vor- beziehungsweise Nachworten. Er verfasst die Bändchen »Der Laie und der Ordensstand«, »Theologie der Geschichte«, die Lochbrunner zu den spekulativen Werken des Theologen rechnet (109), »Der Christ und die Angst«, »Schleifung der Bastionen«, »Das Weizenkorn«, in dem bereits alle Keime enthalten sind, die erst später zur vollen Entfaltung kommen, »Glaubhaft ist nur Liebe« und »Rechenschaft«. Überall ist in den Bändchen des Autors der Wille spürbar, mit den aktuellen Zeitströmungen im Dialog zu stehen. Die Opuscula der anderen Autoren der Reihe ordnet Lochbrunner den verschiedenen Fächern der Theologie zu, sowie der Spiritualität, der Philosophie, der Geschichtswissenschaft, der Literaturwissenschaft und dem Bereich »Zeitkritisches«. Die 35 Autoren der Sammlung werden in Kurzbiogrammen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung mit Balthasar vorgestellt. Nach einem Blick auf die große Bühne des Weltgeschehens und auf die biographischen Ereignisse Balthasars erörtert der Vf. die Optionen des Dialogs mit der Zeit unter den Stichworten »Bildung« (180), »Die Laien als Träger« der Bildung (181) und »Kirche und Welt« (181).

Der Sammlung »Sigillum«, die Balthasar von 1954 bis 1965 herausgibt und im Johannesverlag verlegt, ist die 4. Studie (189–255) gewidmet. Die Sammlung umfasst 25 Bände, die vor allem der Kontemplation, der geistlichen Lesung, der Verlebendigung des persönlichen Gebetes, der Bereiche rung und dem Glaubenswissen dienen sollen (191). Lochbrunner arbeitet heraus, dass es nach dem Selbstverständnis Balthasars in dieser Reihe um Bausteine für eine Geistesgeschichte der christlichen Spiritualität geht (193), indem wesentliches, unentbehrliches Überlieferungsgut als bleibend Aktuelles der großen geistlichen Tradition der Kirche gesammelt wird (194). Er gibt dann eine kurze Beschreibung der Sammlung in formaler Hinsicht, stellt die in der Sammlung aufgenommenen Autoren und ihr Werk vor, geht auf Balthasars eigenen Anteil an der Sammlung ein, bringt wiederum die Kurzbiogramme der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, wobei auffällt, dass Balthasar hier, wie anderswo, auch junge Wissenschaftler herangezogen und gefördert hat (244), und entfaltet unter dem Punkt 6: »Der kirchlichen Heiligkeitssfülle reiche An-

schaulichkeit geben« (244–251), die Linien, welche die ganze Sammlung durchziehen: Heiligkeit, Mystik und Spiritualität.

In der 5. und letzten Studie befasst sich Lochbrunner mit Balthasars »Plan einer neuen Bibliothek der Kirchenväter«, der nicht verwirklicht worden ist, aber um 1950 vorlag (257–315). Der Bezugspunkt ist ein nachgelassenes Papier im Balthasararchiv in Basel, das den oben genannten Titel hat und 2 Blätter DIN A4 umfasst (259/260). Es werden die Absicht und die Leitlinien der neuen Bibliothek der Kirchenväter behandelt (261–269) sowie auf die Geschichte der deutschsprachigen Väterreihen im 19. und 20. Jahrhundert und auf »Sources chretiennes« hingewiesen. Aus der Erforschung des inhaltlichen Programmes der neuen Bibliothek der Kirchenväter ergibt sich, dass die 12 geplanten, umfangreichen Bände nicht eine Kopie der vorhergehenden, deutschsprachigen Väterausgaben hätten werden sollen, »sondern eine höchst originäre Zusammenschau der dominanten Strömungen in der Väterzeit« (270). Nach der Beschreibung der geplanten Inhalte der einzelnen Bände geht Lochbrunner auf die Liste der vorgesehenen Mitarbeiter (278–291) ein. An Hand von notierten Reisen Balthasars und von Korrespondenzen rekonstruiert er die Schritte, die zur Verwirklichung des Planes unternommen worden sind. Dabei wird sichtbar, dass Balthasar in den Jahren 1949 und 1950 sehr aktiv war, um sein Konzept zu verwirklichen. Er führte Gespräche mit möglichen Mitarbeitern und mit dem Hegner- und Benziger-verlag. Er entdeckte aber mehr und mehr, »dass das Vorhaben seine Möglichkeiten übersteigt« (310), zumal ein Herausgeberkonsortium nicht zustande kam und eine fördernde Institution nicht gefunden werden konnte. Das nicht verwirklichte Projekt ist eine Veranschaulichung der Überzeugung Balthasars, dass die Kirchenväter nicht musealen Charakter haben, sondern unverzichtbarer Teil der Theologie sind (315). Ein Personen- und Verlagsregister beschließt die sorgfältige Untersuchung.

Mit dieser Veröffentlichung hat Lochbrunner, wie er selbst zu Recht im Vorwort sagt, ein Wegstück zur Biographie dieses großen Mannes erarbeitet (XIV) und zugleich einen Beitrag zum katholischen Geistesleben von über zwei Jahrzehnten (1942–1967) geleistet. Im Blick auf den biographischen Zweig der Balthasar-Forschung trägt das Werk den Charakter einer Pionierarbeit, da hier zum ersten Mal ungedrucktes Quellenmaterial ausgewertet wurde, das der Vf. mit großem Spürsinn in 30 Archiven bzw. Bibliotheken geduldig recherchiert hat. Sein interdisziplinärer Ansatz kann als Beispiel gelten, wie man sich der vielseitigen und faszinierenden Gestalt Balthasars nähern kann.

Florian Pitschl, Brixen

Theologiegeschichte

Emery de Gaál Gyulai, *The Art of Euanimity: A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury (European University Studies, Vol. 750)*, Frankfurt a. M. 2002, 428 S.

Die Anselmforschung hat in den letzten Jahren große Schritte nach vorn gemacht. Es sei nur erinnert an die Arbeiten von Richard Southern und Gillian Evans für England, von Jasper Hopkins und Marcia Colish für die USA, von Alain Galonnier, Jean Jolivet, René Roques und Coloman Viola für Frankreich. Im deutschsprachigen Raum wären hier die Namen Ludwig Hödl, Klaus Kienzler, Helmut Kohlenberger und Gerhard Gädé zu nennen.

Vorliegende Studie von Emery de Gaál über die theologische Hermeneutik Anselms verfolgt drei verschiedene, aber zusammenhängende Zielsetzungen: Einmal möchte sie die Entwicklung des Anselmschen Denkens beleuchten und die wichtigsten Fluchlinien definieren, die dieses Denken bestimmen: die antike Philosophie und hier vor allem Platon und Plotin und den lebensweltlichen Kontext monastischen Lebens. Die Diskussion der intellektuellen Leistung Anselms erhält als Zweites das Hauptaugenmerk. Sodann soll der Beitrag von R. Guardini, K. Barth und H. U. v. Balthasar zur Anselmforschung herausgestellt werden, um die dritte Zielsetzung zu realisieren: Heute, am Beginn des 3. Jahrtausends, ein neues Interesse für die Begegnung mit A. zu entfachen.

Die Themen der insgesamt 14 Kapitel seien hier in Übersetzung durch Rz. wiedergegeben: 1. Einleitung (13–36), 2. hermeneutische Prolegomena bei Anselm (37–88), 3. monastische Theologie (89–108), 4. Anselms Konzept des »Einen« – verstandesmäßige Einheit als reale Einheit (109–120), 5. das Verhältnis von Glauben und Denken als kognitiv-ontischer Prozess – fides quaerens intellectum (121–160), 6. der Weg der Vernunft – Erkenntnis Gottes – Verständnis des »Ich« (161–178), 7. Soteriologie (179–196), 8. der menschliche Geist als göttliche Ikone (197–216), 9. Glaube und Vernunft – Plotinische und Anselmsche Einheit (217–250), 10. »Concordia« und »Ordo« als »Symphonia Veritatis« (251–262), 11. die Entdeckung Anselms als Moment einer Neuverwurzelung der Christenheit (263–282), 12. Hans Urs von Balthasar: Annäherung an Anselm innerhalb des Programms einer »Theologischen Ästhetik« (283–346), 13. Einheit des Verstandes als Antizipation des Himmlischen Jerusalem (347–366), 14. weiterführende Gedanken – Anselm, ein trockener Rationalist oder blinder Fideist? (367–376). Der Studie ist ein Verzeichnis der Abkürzungen und eine ausführliche Bibliographie angehängt.

Einige Angaben zur Quellenlage: Anselms Schriften liegen in der kritischen Edition von Franciscus Salesius Schmitt vor: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, confecit Franciscus Salesius Schmitt, Vol. I–VI. Edinburgh: Thomas Nelson (1938 begonnen, 1946–61 fortgeführt), nunmehr in 2 Bdn. vorliegend bei Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann, 1968. Vf. stützt sich auf diese Originalausgabe, ohne englische Übersetzungen heranzuziehen.

Der historische Durchgang mit Blick auf das Konzept des »unum« in der griechischen Philosophie (Plotin) und der Einordnung Anselms in die »Monastische Theologie« soll zeigen, dass das Denken des Erzbischofs von Canterbury im Kontinuum der abendländischen Denktradition liegt. Ohne auf Augustinus, die primäre patristische Referenz eigens einzugehen – dies wurde schon von vielen anderen Autoren behandelt –, stellt Vf. die Theologie Anselms in eine historische Perspektive, die ihre Elongation findet bei Möhler, Guardini, Barth und v. Balthasar, wobei der Hinweis auf die beiden Ersteren in der Forschung bislang nicht in den Blick getreten ist.

Glaube und Vernunft, die schon für Augustinus keine Gegensätze bildeten, treten bei A. in ein neues Verhältnis. A. postuliert zunächst deren innere Verwobenheit, die prima facie dem heuristischen Prinzip »*sola ratione*«, das er sonst kennt, zuwiderläuft. Ihre untergründige Verbindung ist jedoch basaler als ihr Wettstreit (»*contest*«). »*Sola ratione*« meint den Ausgangspunkt in jeder intellektuellen Untersuchung, denn das Denken beginnt bei sich selbst. Ausgehend von diesem Prinzip leitet A. die Notwendigkeiten des Denkens ab. Schon in dem kreativen Akt der *ratio* ist die Suche nach Gott eingeschlossen. Wer nach einer der Vernunft einsichtigen Begründung des Glaubens, der für A. nicht Meinung, sondern objektive Wahrheit ist, sucht, stößt dabei auf die berühmten »*rationes necessariae*«. Die innere Zuordnung von Sein und Denken entspringt der Überzeugung, dass zwar der denkende Mensch nicht alles ist, aber alle Dinge in seinem Denken präsent sind. Dies ist die Botschaft A.s in seinem Satz: »*ratio est princeps omnium quae sunt in homine.*« Der *ratio* ist es aufgegeben, zwischen dem zu unterscheiden, was »nur im Verstand« und was »in der Wirklichkeit« ist. Das Sein ist dem Denken für A. stets gegenwärtig. Sowohl Denken wie Sein müssen eine reziproke Offenheit in Richtung auf das Wahre besitzen (125f). Dabei impliziert die Offenheit des Denkens eine Ausrichtung auf das Unbedingte (»*unconditionedness*«). Ihre

gegenseitige Zuordnung wird in dem Augenblick sichtbar, wo die transzendentale Notion der Wahrheit ins Spiel kommt, denn das Denken besitzt eine dynamische Komponente, die eine bloße Faktizität übersteigt. Wahrheit drückt das Ziel dieser dynamischen Intentionalität aus, die Konkordanz von Sein und Denken. Es gibt ein personales und ethisches Engagement des denkenden Subjekts, das in seiner Denkbewegung nach der Wahrheit ausgreift: »The temporality of the cognitional act does not free one from the compulsory nature of truth« (125).

Was heute in der Diskussion wieder vielfache Aufmerksamkeit findet, die unmittelbare Selbstgegenwart des Denkens (D. Henrich, K. Düsing), hat bereits A. lebhaft beschäftigt: »Mens rationalis seipsam cogitando intelligit«, sagt er und gibt damit zu verstehen, dass das Denken, sobald es bei sich ansetzt, auch sich selbst versteht (126). Diese jeden Denkakt begleitende Selbst-Apprehension nennt Vf. eine »unhintergehbarer oder erstliche Unmittelbarkeit« (»primordial immediacy«, 126) und zeigt damit an, dass die Identität des denkenden Selbst etwas Ursprüngliches ist, nicht das Ergebnis von Reflexion – so wollen es neuzeitlich die analytischen Positivisten –, sondern jeder Reflexion je schon vorausliegend.

Das die Wahrheit suchende Engagement der Philosophie braucht am Ende nicht vor den Konsequenzen stehen zu bleiben, die sich aus ihm selbst ergeben: Es ist um seines eigenen Selbstverständnisses willen offen für die Theologie. Eine so scharfe Abgrenzung zwischen beiden aufgrund ihres unterschiedlichen Formalobjektes, wie sie Thomas v. Aquin später vornimmt, haben wir bei Anselm noch nicht. Was folgt aus der Aufwertung, welche die *ratio* bei A. erfährt, für den Begriff des Glaubens?

Für A. ist der Glaube der andere Anfang – Glaube beginnt nicht beim Denken. Er beginnt beim Glauben (128). A. greift das Augustinische Programm der »*fides quaerens intellectum*« auf: der Glaube will verstehen, nicht bloß hinnehmen. Nun ist die *fides* aber, um ihren eigenen Grund finden und sich selbst verstehen zu können auf die lichten-de *ratio* verwiesen: »The causes of the *fides* are found by way of the *ratio*« (128). Auch hierin findet das genannte Prinzip »*sola ratione*« Anwendung: obwohl der Glaube aus einem anderen Wurzelgrund hervorkommt, kann dieser Grund des Glaubens nur durch die *ratio*, und d.h. sogar »*re-moto Christo*«, erfasst werden.

Fides und *ratio* liegen also sehr dicht beieinan-der. Das eine spiegelt sich im anderen. Und so kann A. den Glauben bisweilen aus dem Diskurs aus-blenden. Und doch gibt es zwischen beiden eine De-markationslinie – ihr verschiedener Ursprung:

Nach dem dialogisch konzipierten Proslogion ist Gott nicht nur das Objekt, sondern genauso auch der vorausgehende evozierende Ursprung des Glaubens. Ohne den Glauben »erdenken« zu wollen, ist A. der Ansicht, die Verknüpfung des Glaubens mit der Vernunft von der Vernunft her konzi-pieren zu können. Bei allem, was A. über Gott zu denken unternimmt – bekannt ist vor allem sein »ontologisches« Argument –, ist indes nicht zu übersehen, dass er immer vom geglaubten Gott ausgeht. Wie Gott als derjenige bestimmt wird, »über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann«, so wird das Denkbare zuletzt auf das Undenkbare hin entgrenzt.

Damit der Mensch aus aller Zerstreuung zur Gott finde, muss er Gott-Sucher sein. Der Glaube, der ihm geschenkt ist, reicht weiter als der natürliche Sehkreis des denkenden und suchenden Menschen: »God reveals Himself in His divinity« (131). Die programmatische Formel »*fides quaerens intellectum*« meint auch, dass Gott die verstandesmäßigen, historischen und ontologischen Bedingungen für die Gemeinschaft der Menschen mit ihm gesetzt hat. Glaube zielt auf ein *intelligere* – eine symphoni-sche Abstimmung zwischen Gott und Mensch, Glaube und Vernunft. Daher gibt es keine billige Entschuldigung für den glaubenden Menschen, sich vom vernünftigen Diskurs zu dispensieren.

In seinem vielfach kommentierten »*Cur Deus Homo*« bringt A. seine soteriologisches Grundan-liegen zur Sprache: die Notwendigkeit der Erlö-sung für die Menschheit, die faktisch durch den Gott-Menschen vollzogen wurde. Auch in diesem Lehrstück sind die Gedankengänge um den Begriff der »*ratio*« zentriert: »It is the ideal means for apprehending the divine movement in history« (179). A. geht von einer kohärenten Struktur der Wirklichkeit aus, die eine innere Korrelation von Wahrheit, Rechtheit (»*rectitudo*«), Ehre und Vernunft (»*ratio*«) aufweist. Der Mensch, der nicht durch sich selbst existiert, schuldet Gott Ehre, Anbetung, Dank und Liebe. Die objektive Ordnung der Welt ist nichts anderes als die Offenbarung der Herrlich-keit Gottes. Innerhalb dieses Ordo-Gefüges nimmt die Sünde den Sinn einer »Verletzung« dieser Rechtheit an, durch die der ganze *ordo* empfindlich gestört wird. Sünde heißt nicht, Gott etwas anzutun, sondern die Herrlichkeit Gottes, die sich in der Welt offenbart, auszuschlagen. Da die Sünde darin besteht, Gott nicht die geschuldeten Ehre zu geben, verlangt sie nach einer tief greifenden Genugtuung, verstanden als *restauratio ordinis recti*. Es wäre zu einfach, wenn man meinte, die Notwendigkeit dieser Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung würde allein aus juridischen Überlegungen herausgedreht (180). Als Effekt der Sünde haben wir bei

A. eine Störung der auf den Menschen ausgerichteten Heilsordnung, nach der dieser in Gott seine Seligkeit (»*beatitudo*«) finden sollte. »The point of departure for his argumentation is humanity's divinely ordained destiny, namely >*beatitudo*<« (181). Als Konsequenz der Sünde entzieht sich dem gefallenen Menschen die Ordnung der Gerechtigkeit.

A. versucht zu zeigen, dass aus vernünftig nachvollziehbaren Gründen sich die Erlösung so vollziehen musste, wie sie sich tatsächlich vollzogen hat. Auch hier geht es um die rationale Erhellung dessen, was im Glauben schon immer erfasst ist. Ein bloßer Rekurs auf die Autorität der Bibel genügt A. nicht, schließlich rechnet er mit Gesprächspartnern, die das NT nicht als die Basis ihres Glaubens betrachten: Keine endliche Kreatur, keine geschaffene Freiheit ist nun aber in der Lage, Gott die geschuldete Ehre wiederzugeben und den verletzten *ordo iustitiae* wiederherzustellen (186). Sie kann nur von Gott selbst erwartet werden. Im Geschehen der *satisfactio* verbinden sich vonseiten Gottes seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. »One cannot have divine mercy prevail at the expense of divine justice« (186). Gott kann nicht zulassen, dass sein Heilsratschluss über die Seligkeit der Menschen durch die Sünde der Menschen verfeit wird. Seine Ehre verbietet dies. Gott hält folglich an seiner Zielsetzung im Hinblick auf die Schöpfung fest und bleibt sich darin selbst treu. Eine bloße Strafe – die immer eine *privato beatitudinis* – bedeutet, würde dazu nicht hinreichen. Hätte A. auf der Strafe als ausschließlichem soteriologischen Mittel insistiert, wäre der oftmals gegen ihn erhobene Vorwurf, er sei einem einseitigen juridischen Denken verhaftet, berechtigt (187).

Nachdem A. einmal die Notwendigkeit der Genugtuung dargetan hat, wendet er sich dem adäquaten Maß und Mittel dieser Genugtuung zu. Die geforderte Gerechtigkeit kann nur von außerhalb der Menschheit herkommen. Aber wenn Gott die Freiheit (»*libertas*«, »*liberum arbitrium*«) des Menschen ernst nimmt, dann schaltet er die geschaffene Freiheit im *ordo iustitiae* nicht aus: So muss die menschliche Freiheit auch bei der Wiederherstellung dieser Ordnung einbezogen werden. Vergebung geschieht sinnvollerweise nicht durch einen bloßen Machtsspruch Gottes, sondern durch eine neue Befähigung der menschlichen Freiheit. »Only God can render the satisfaction ... (b)ut this salvific act cannot occur for humanity by disregarding humanity at the same time« (189). Daher ist die Inkarnation des Logos die der Logik Gottes in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit – beide stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander (191) – entsprechende Weise der Erlösung. Sie ist Gottes Antwort auf den gestörten *ordo iustitiae* und die

Offenbarung der neuen Gerechtigkeit. Gott tritt in Jesus Christus selbst auf die Seite des Menschen. In seinem freien Willen realisiert sich der *ordo* der neuen Gerechtigkeit: »Without sin Jesus Christ's life is the fullness of human existence as intended by God ... Christ becomes the paradigm of human existence« (189f). Der Weg, auf dem Gott die Erlösung herbeiführt, zeigt die Wiederherstellung der dem Menschen eigenen (!) Gerechtigkeit wie des Menschen überhaupt als »*homo rationalis*« an (192).

Es ist das Verdienst des Vf. zu zeigen, dass die Theologie des Anselm von Canterbury im Gebet verortet ist und dass sie sowohl den Fideismus als auch den Rationalismus meidet. A. antizipiert in seinem Denken die Thomasische Analogielehre und hält das katholische Prinzip »*gratia prasupponit naturam*« durch. Dies findet seinen Niederschlag in der A.-Rezeption von Möhler, Guardini und Balthasar.

Die Leistung der Arbeit besteht darin, den Begriff des »Einen« als eines legitimen und auch biblisch abgesicherten Begriffes als Ausgangspunkt des Anselmschen Ansatzes herauszustellen und so dann eine geistesgeschichtliche Brücke zwischen Plotin, Benedikt, Boethius, Möhler, Guardini, Barth und Balthasar zu schlagen. Damit hat der Vf. die Anselmforschung, deren bisherige Ergebnisse eher in ausgezeichneter Weise einholt, um wichtige Impulse bereichert und auch für die heutige Theologie Anreize geschaffen, sich auf ihr mittelalterliches Erbe zu besinnen.

Michael Stickelbroeck, St. Pölten

Amorth, Gabriel: Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Romanische Rituale über Exorzismus. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 2002, 259 S., ISBN-7171-1092-6, Euro 14,00.

Der Verfasser dieses Werkes, der sich durch manche Veröffentlichungen und durch seelsorgliche Praxis als Kenner dieses Sonderbereiches der Pastoral erwiesen hat, unternimmt hier den Versuch, Wesen und Praxis des Exorzismus in der katholischen Kirche dem kritischen Zeit- und Glaubensbewusstsein aufs Neue näher zu bringen. Dieses Bemühen steht für ihn im Zusammenhang mit dem von der Kirche um die Jahrtausendwende besonders dringlich vertretenen Desiderat der Neu-evangelisierung, zu der auch eine vertiefte Neuaufnahme der biblischen Botschaft vom Kampf Jesu Christi gegen das Dämonische hinzugehört. Zugleich rechnet der Autor aber nüchtern mit der Ungunst der Zeitverhältnisse, die den biblischen Glau-

ben ungeprüft in die Nähe der Abwegigkeiten von Okkultismus, Magie, Spiritismus und Satanismus bringen möchten, mit welchen Fehlformen des Psychiatrischen sich das Buch ausführlich auseinander setzt. Treffsicher ist aber in dem Buchtitel der eigentliche Gegner der Lehre und Praxis der Kirche genannt, der im verbreiteten wissenschaftlichen Positivismus wie im extremen Szientismus und in der Parapsychologie am Werk ist und der die Existenz der betreffenden Phänomene leugnet oder sie natürlich zu erklären sucht.

Das mit bekenntnishaften Zügen ausgestattete Buch, das keine eigentlich wissenschaftlichen Ambitionen verfolgt, sondern vornehmlich dem religiös-praktischen Anliegen der Pastoral dienen will, vermag doch Einblick in wesentliche Grundlagen des in der Kirche geübten Exorzismus zu gewähren, der für den Verfasser wegen der dämonischen Züge der Zeitsituation an Bedeutung gewonnen hat. Dazu gehört u. a. eine kurze theologische Grundlegung des dogmatischen Dämonen- und Teufelsglaubens (S. 35–38), ein Durchblick durch die Geschichte des Exorzismus (S. 18–34) und die Erklärung der kirchlichen Gebete und Riten zur »Befreiung« (S. 13f.; 136f.; S. 213–215). Aus dem Überblick über die Geschichte des Exorzismus verdient die These des Verfassers besondere Erwähnung, dass der Horror des Hexenwahns dort vermieden werden konnte, wo man (wie im päpstlichen Rom und im Spanien des 17. Jahrhunderts) an einer verantworteten Praxis des Exorzismus festhielt. Bemerkenswert ist auch die Notiz über die frühere Übung des Exorzismus in evangelischen pietistischen Kreisen (J. Ch. Blurnhardt, † 1880).

Der traditionellen Lehre entsprechend, wendet sich der Verfasser gegen die rationalistische Akkommodationshypothese, nach der im Neuen Testament Krankheit, Sünde und Dämonisches auf derselben Ebene angesiedelt seien und Jesus sich dieser Zeitauffassung angeschlossen habe.

Dabei verschreibt er sich aber keineswegs der Vorstellung von der Existenz eines übermächtigen Satanischen in der Welt; denn »es wäre töricht, einen von Christus Besiegten zu fürchten« (S. 65). Für eine gewisse Ausgewogenheit im Blick auf die gesamthafte christliche Welterfahrung spricht die Überzeugung, dass es auch die guten Engel gibt, deren Aktivität und Einfluss größer ist als der der Dämonen, wofür wir den Beweis allerdings unter den diesseitigen Bedingungen nicht erbringen können. Eine solche moderate Einstellung drückt sich auch darin aus, dass Wert gelegt wird auf das vom öffentlichen Exorzismus unterschiedene private »Befreiungsgebet«, das dem Gläubigen den grundlegenden Widerstand gegen die Kräfte des Bösen ermöglicht.

Auf dieser Grundhaltung beruhen auch die empfohlenen pastoralen Normen zur Verhütung oder Befreiung von derartigen Heimsuchungen, die in einem Leben der Gnade, in der Eucharistiefrömmigkeit und im Gebet (134ff.) gelegen sind. Einer solchen Grundeinstellung ist es möglich, an der Realität von Obsessionen festzuhalten, ohne einem extremen Dämonenglauben zu verfallen. Das zeigt sich auch an der Vorsicht, mit welcher der Verfasser die Frage nach der Beanspruchung eines Exorzisten bei Feststellung gewisser extremer psychischer Symptome angeht. Er plädiert dafür, »dass die Inanspruchnahme eines Arztes im Falle einer Krankheit und besonders auch bei psychischen Krankheiten das Normale ist, das, was man zuerst tut«; der Gang zum Exorzisten ist »die Ausnahme« (S. 100). Hinter diesem Grundsatz steht freilich die Überzeugung, dass Psychiater und Exorzisten zwei grundverschiedenen Wirklichkeitsbereichen zugehören, die auch methodisch voneinander abgehoben sind. Von daher erklärt sich auch das in dem Buch beständig gesuchte Gespräch mit der Psychiatrie und ihren Vertretern, die in den meisten Fällen einer natürlich-psychologischen Interpretation eines Krankheitsphänomens zuneigen. Der Verfasser geht hier so weit, eine Zusammenarbeit zwischen den Vertretern beider Bereiche zu fordern, die in manchen Fällen auch schon verwirklicht wurde. Daran schließt sich naturgemäß die Frage nach den Kriterien für das Vorhandensein von Obsessionen an, die eingeführt wird mit der Erörterung von »Verdachtsmomenten«. In der Kriteriologie schließt sich der Verfasser den »Richtlinien« des alten Rituale Romanum an (das deshalb im Anhang auch aufgeführt wird), weiß sich aber auch den Äußerungen des Katechismus der Katholischen Kirche verpflichtet. Dagegen belegt der Autor in einem im Nachwort beigefügten Interview die im Jahre 1998 erlassene Neufassung des Ritus im Rituale Romanum mit Kritik, weil sie seiner Ansicht nach nicht allen Erwartungen eines in der Praxis ausgeübten Exorzistats entspricht.

Der Großteil der Darstellung ist mit Erfahrungsberichten angefüllt, die u. a. das Phänomen der »Anwesenheit« (Verstorbener) zur Sprache bringen, das vom Verfasser wohlweislich nicht gelöst wird, dessen Existenz aber von Experten mit Recht verneint wird (S. 193). Der Verfasser gibt damit zu, dass in dem Bereich dieses modal Supernaturalen manches noch offen bleiben muss. Daraus erklärt sich auch die besonnene Haltung in der kirchlichen Neufassung des Ritus, die im Ganzen eine positive Beurteilung verdiente.

Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland, || Eine Bilanz nach zehn Jahren

Von Manfred Spieker, Osnabrück

Die katholische Kirche in Deutschland hat die 1970 einsetzenden Diskussionen um die Reformen des Abtreibungsstrafrechts von Anfang an kritisch begleitet. Sowohl die Deutsche Bischofskonferenz als auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken wurden bis zur Reform des § 218 1992 nicht müde, das Lebensrecht ungeborener Kinder zu verteidigen und vor den zerstörerischen Folgen einer Freigabe der Abtreibung für den Rechtsstaat zu warnen. Sie haben auf die bewußtseinsbildende Kraft des Strafrechts hingewiesen und darauf, daß das Lebensrecht des ungeborenen Kindes im Konfliktfall auch gegen die Interessen abtreibungswilliger Schwangerer verteidigt werden muß. Die katholische Opposition gegen jede Reform, die das Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren über das Lebensrecht des ungeborenen Kindes stellte, war rund 25 Jahre lang von beeindruckender Konsequenz. Sie entsprach ebenso der kirchlichen Lehre über das Verbrechen der Abtreibung, wie sie das II. Vatikanische Konzil in Gaudium et Spes und im Weltkatechismus von 1993 zum Ausdruck gebracht hatte¹, wie den Artikeln 1,1 und 2,2 der deutschen Verfassung, die den Schutz der Menschenwürde und des Lebensrechtes zur unverhandelbaren Staatsaufgabe erklären.

1. Die Wende vom Kampf gegen die Abtreibungsgesetzgebung zur Verteidigung des Beratungskonzepts

Ein folgenschwerer Bruch in dieser Linie des kirchlichen Wächteramtes erfolgte bei der Mehrheit der Deutschen Bischofskonferenz und insbesondere ihrem Vorsitzenden Karl Lehmann im Sommer 1993 und im Zentralkomitee der deutschen Katholiken zwei Jahre später, im Sommer 1995. Was war der Hintergrund dieses Bruches? Das Bundesverfassungsgericht hatte in seinem Urteil vom 28. Mai 1993 den Paradigmenwechsel gebilligt, den der Bundestag in seiner Reform des § 218 am 26. Juni 1992 vollzogen hatte. Das Leben des ungeborenen Kindes sollte nicht mehr durch ein mit Strafsanktionen bewehrtes Abtreibungsverbot, sondern durch eine obligatorische Beratung der abtreibungswilligen Schwangeren

¹ II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes 27 und 51; KKK 2270–2274. Vgl. auch Johannes Paul II., Evangelium Vitae 58–63.

geschützt werden. Sollte sich die Schwangere nach der Beratung dennoch zu einer Abtreibung entschließen, bleibt sie straffrei. Die Straffreiheit galt als Voraussetzung dieses Beratungskonzepts. Der Paradigmenwechsel opferte damit im Ergebnis das Lebensrecht des Kindes dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren.

Den Keim für diesen Paradigmenwechsel hatte das Bundesverfassungsgericht bereits in seinem ersten Abtreibungsurteil vom 25. Februar 1975 gelegt. Es hatte damals zwar die 1974 beschlossene Fristenregelung als verfassungswidrig verworfen, aber dem Gesetzgeber bescheinigt, daß er nicht gehindert sei, »die grundgesetzlich gebotene rechtliche Mißbilligung des Schwangerschaftsabbruchs auch auf andere Weise zum Ausdruck zu bringen als mit dem Mittel der Strafdrohung«.² Daß das Gericht dann 1993 die 1992 beschlossene Reform wiederum verwarf, lag nicht an der erneut eingeführten Fristenregelung, sondern allein daran, daß die Abtreibungen innerhalb der ersten zwölf Wochen der Schwangerschaft nach Beratung als »nicht rechtswidrig« deklariert worden waren und die Beratungsregelungen nach Meinung des Gerichts ihre Orientierung am Lebensschutz nicht hinreichend deutlich werden ließen. Der Paradigmenwechsel von der Strafdrohung zum Beratungsangebot wurde vom Gericht aber ausdrücklich als verfassungskonform bestätigt³ und in die vierte große Reform, das Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz vom 21. August 1995, übernommen.

Erste Irritationen im Hinblick auf die Konsistenz der katholischen Opposition gegen den Paradigmenwechsel zeigten sich im Herbst 1992. Am 10. Juni 1992 hatte Bischof Lehmann in einer Stellungnahme zu einem Gesetzesvorschlag von SPD- und FDP-Abgeordneten einen solchen Paradigmenwechsel noch ausdrücklich abgelehnt und gewarnt, die katholischen Beratungsstellen könnten sich »nicht in ein Verfahren einbinden lassen, das die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung zu einer wesentlichen Voraussetzung für die straffreie Tötung eines ungeborenen Menschen macht«.⁴ Gut drei Monate später zeichnete sich die Billigung des Paradigmenwechsels ab. In seinem Einleitungsbeitrag vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda zum Thema »Beratung zwischen Lebensschutz und Abtreibung« am 21. September 1992 ging es Bischof Lehmann nur noch darum, daß die auf Grund des Paradigmenwechsels vorgenommenen Abtreibungen nicht auch noch das Prädikat »nicht rechtswidrig« erhalten. Der größte Teil des Vortrages drehte sich um das noch laufende Verfahren des Bundesverfassungsgerichts gegen die Reform des § 218 vom 26. Juni 1992 und die einstweilige Anordnung des Gerichts gegen diese Reform vom 4. August 1992. Dabei erweckte Bischof Lehmann den Eindruck, als sei er über die Überlegungen und Absichten des mit dem Verfahren befaßten Senats bestens informiert gewesen. Er gab schließlich seiner Hoffnung auf ein Urteil

² Bundesverfassungsgericht, Entscheidungen (BVerfGE), Band 39, S. 46.

³ BVerfGE 88, 204 und 264ff. Vgl. auch M. Spieker, Licht und Schatten eines Urteils. Zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu § 218 vom 28. 5. 1993, in: Hans Thomas/Winfried Kluth, Hrsg., Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht, Herford 1993, S. 317ff.

⁴ Presseinformationen der Deutschen Bischofskonferenz vom 10. 6. 1992, Nr. 6.

Ausdruck, das den katholischen Beratungsstellen eine Fortsetzung ihrer Arbeit ermögliche.⁵

Nachdem das Urteil am 28. Mai 1993 verkündet und der Paradigmenwechsel genehmigt worden war, stellte sich Bischof Lehmann voll hinter das Gericht. Schlüsseldokument dieses Kurswechsels und damit des Bruches in der Wahrnehmung des kirchlichen Wächteramtes ist sein Vortrag »Mut zu einem neuen Modell« vor dem in Mainz tagenden Zentralrat des Sozialdienstes katholischer Frauen am 16. Juni 1993.⁶ Zwar wurden einige Aspekte des Urteils kritisiert, aber der Paradigmenwechsel wurde unter Berufung auf Ernst-Wolfgang Böckenförde als Notordnung des säkularen Staates verteidigt. Das Tötungsverbot ordnete Bischof Lehmann eigenartigerweise nicht dem säkularen Staat, sondern einer vorwiegend religiösen Sicht zu, so als sei es nicht zugleich die Legitimitätsbedingung des säkularen Verfassungsstaates. Entgegen der ausdrücklichen Feststellung des Urteils, die Schwangere bestimme über den Abbruch einer Schwangerschaft in »Letztverantwortung« selbst⁷, und entgegen allen Auslegungen dieser »Letztverantwortung« im Parlament und in der Rechtswissenschaft⁸ behauptete er, der Begriff »Letztverantwortung« gebe »der Frau beileibe keine Entscheidungskompetenz« über das ungeborene Leben.⁹

Ausführlich äußerte sich Bischof Lehmann zur Funktion des Beratungsscheines, den er Nachweis einer lebensorientierten Beratung nannte. Dies entsprach zwar dem Wunsch der Kirche, war rechtlich aber immer unhaltbar, weil das Schwangerschaftskonfliktgesetz nur die Vorstellung der Schwangeren in einer anerkannten Beratungsstelle und das Angebot einer Beratung verlangte,¹⁰ die Schwangere aber, wie das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zum bayerischen Schwangerenberatungsgesetz vom 27. Oktober 1998 feststellte, sich gar nicht auf das Beratungsangebot einlassen muß. Sie habe, so das Gericht, einen Rechtsanspruch auf den die Abtreibung ermöglichen Beratungsschein, auch wenn »sie die Gründe, die sie zum Schwangerschaftsabbruch bewegen, nicht genannt hat«.¹¹ Karl Lehmanns Apologie des »neuen Modells« ging so weit, daß er nicht weniger als sechs Mal davor warnte, das Beratungskonzept mit dem Begriff »Fristenregelung« zu umschreiben.

⁵ Karl Lehmann, Beratung zwischen Lebensschutz und Abtreibung. Vortrag vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 21. 9. 1992, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1992, S. 14ff.

⁶ Karl Lehmann, Mut zu einem neuen Modell. Anmerkungen zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Regelung des Schwangerschaftsabbruches vom 28. 5. 1993, in: J. Reiter/R. Keller, Hrsg., § 218. Urteil und Urteilsbildung, Freiburg 1993, S. 236ff.

⁷ BVerfGE 88, 270.

⁸ Herbert Tröndle, Über das Unbegründbare der zweiten Bonner Fristenlösung, in: Hans Thomas/Winfried Kluth, Hrsg., Das zumutbare Kind, a. a. O., S. 168f.; Willi Geiger, Menetekel, Eine Kritik an der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 zum sogenannten Schwangeren- und Familienhilfegesetz vom 27. Juli 1992, in: Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht, Band 10, Köln 1993, S. 56.

⁹ K. Lehmann, Mut zu einem neuen Modell, a. a. O., S. 240.

¹⁰ Tröndle/Fischer, StGB, 49. Aufl. (1999), Vor § 218 Randnummer 14 b; Rainer Beckmann, Fristenregelung mit Beratungsangebot – Anspruch und Wirklichkeit der neuen Abtreibungsregelung, in: Zeitschrift für Lebensrecht, 4. Jg. (1995), S. 24ff.

¹¹ BVerfGE 98, 325.

Er ließ auch wissen, an wen sich seine Warnungen richten: an die ausdrücklich in Anführungszeichen gesetzten »Lebensschützer«.¹²

Wenige Tage nach diesem Vortrag ließ sich der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz, dem alle Diözesanbischöfe angehören, auf seiner Sitzung am 21. und 22. Juni 1993 auf diese Einschätzung festlegen. Er bestätigte ausdrücklich die positiven Aussagen seines Vorsitzenden über das Urteil. Er sprach dem Bundesverfassungsgericht für seine Bemühungen um ein »neues Modell« seine Anerkennung aus. Im Beratungskonzept meinte er eine »deutliche Verbesserung des Lebensschutzes« sehen zu können. Der Beratungsschein dokumentiere eine lebensschützende Beratung. Seine Aushändigung an die Schwangere sei keine cooperatio ad malum. Deshalb gäbe es auch keinen Anlaß für ein Ausscheiden der kirchlichen Beratungsstellen aus dem gesetzlichen Beratungssystem. Der Ständige Rat hielt es im Gegenteil für »geboten«, daß die kirchlichen Beratungsstellen ihre Tätigkeit fortsetzen, eine Tätigkeit, die bei der Entscheidungsfindung des Gerichts, wie Bundesverfassungsrichter Winter den Bischöfen in der Sitzung schmeichelte, »von großer Bedeutung« gewesen sei.¹³

In dieser Sitzung wurden die Weichen für den künftigen Kurs der Deutschen Bischofskonferenz gestellt. Dem Gesetzgeber und der Bundesregierung wurde Kooperationsbereitschaft signalisiert, wenn sie bei dem nun auszuarbeitenden Gesetz den Leitlinien des Verfassungsgerichtsurteil folgen und das Beratungskonzept umsetzen würden. Ein Brief des Leiters des Kommissariats der deutschen Bischöfe bei der Bundesregierung, Prälat Paul Bocklet, an den damaligen Vorsitzenden der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag Wolfgang Schäuble vom 8. November 1993 dokumentierte diese Kooperationsbereitschaft. Es scheint dem Katholischen Büro nur noch um die genaue Umsetzung des Verfassungsgerichtsurteils im neuen § 218 sowie darum zu gehen, daß die Neuregelung nicht als »Fristenregelung« bezeichnet wird.

Ob dieses Kooperationskurses kam es sogar zum Konflikt mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das den bischöflichen Kurswechsel noch bis zum Frühjahr 1995 ablehnte und dessen damalige Vorsitzende Rita Waschbüsch sich nicht scheute, wiederholt auf die Widersprüche im Verfassungsgerichtsurteil vom 28. Mai 1993 hinzuweisen und das neue Konzept im Gegensatz zu Bischof Lehmann eine »Fristenregelung« zu nennen.¹⁴ Während sie an die Bundestagsabgeordneten appellierte, mehr Eindeutigkeit in ihrer Entscheidung für das Leben zu zeigen als das Bundesverfassungsgericht, forderte das Katholische Büro die Abgeordneten auf, die Vorgaben des Bundesverfassungsgericht »uneingeschränkt und ungeschmälert« zu beachten. Der stellvertretende Leiter des Katholischen Büros Elmar Repling mahnte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken schon im Herbst 1993, den Begriff »Fristenregelung« zur Beschreibung des Beratungsmodells nicht mehr zu verwen-

¹² K. Lehmann, Mut zu einem neuen Modell, a. a. O., S. 237, 238, 239 und 245.

¹³ Ständiger Rat der Deutschen Bischofskonferenz, Protokoll der Sitzung vom 21./22. 6. 1993, Nr. 12.

¹⁴ Rita Waschbüsch, Bericht zur Lage vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 19./20. 11. 1993, in: Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 89 (1993), S. 5 und dies., Bericht zur Lage am 5./6. 5. 1995, in: Berichte und Dokumente 96 (1995), S. 34.

den. Nach der Verabschiedung der erneuten Reform des § 218 am 21. August 1995 schwenkte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken dann auf den billigenden Kurs der Bischöfe ein.

Nur zwei Bischöfe opponierten gegen die Anpassung an den Paradigmenwechsel: Erzbischof Dyba wies die Beratungsstellen seines Bistums bereits am 29. September 1993 an, keine Beratungsscheine mehr auszustellen, weil die Fristenregelung mit Beratungsangebot vom Bundesverfassungsgericht durch eine einstweilige Anordnung zum 16. Juni 1993 in Kraft gesetzt worden war, der Beratungsschein mithin von diesem Tag an seine neue Bedeutung als Tötungslizenz erhielt. Joachim Kardinal Meisner ließ die Pressestelle seines Bistums am 16. Februar 1994 eine Stellungnahme zum Gesetzesentwurf der Regierungskoalition zur Umsetzung des Verfassungsgerichtsurteils verbreiten, in der dieser Entwurf sehr kompetent und kritisch analysiert und unumwunden »eine klassische Fristenregelung« genannt wurde.¹⁵

Aber weder Erzbischof Dyba noch Kardinal Meisner konnten den Kurswechsel der Deutschen Bischofskonferenz verhindern. Mit diesem Kurswechsel verschoben sich die Fronten. Hatten die Bischöfe bis zum Sommer 1993 die katholische Lehre zum Lebensrecht des Embryos gegen den deutschen Gesetzgeber verteidigt, begannen sie nun, das deutsche Abtreibungsstrafrecht und sein Beratungskonzept gegen römische Kritik zu verteidigen. Es begann die mehr als vier Jahre dauernde, zermürbende, schlagzeilenträchtige, viele Kräfte absorbierende und tiefe Wunden schlagende Auseinandersetzung um die Beteiligung der Kirche an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung, an der vor allem Bischof Lehmann, die Mehrheit der Bischöfe und das Präsidium des Zentralkomitees der deutschen Katholiken einerseits und Papst Johannes Paul II., die Glaubenskongregation unter Kardinal Ratzinger sowie eine Minderheit der deutschen Bischöfe andererseits beteiligt waren.¹⁶

2. Die Auseinandersetzung mit Rom

Mit großer Spannung wurde die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. bis 28. September 1995 in Fulda erwartet, die erste Vollversammlung nach der Verabschiedung der Reform. Papst Johannes Paul II. hatte den Bischöfen am 21. September 1995 noch einen Brief geschrieben, in dem er zwar eine deutliche Anweisung bezüglich der zu fällenden Entscheidung vermied, aber doch spüren ließ, daß er das Ende der kirchlichen Beratung an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung erwartete. Er fühlte sich, schrieb Johannes Paul II., »im Gewissen verpflichtet«, an einige Grundsätze zu erinnern, die die Bischöfe bei der »Neudeinition« der kirchlichen Beratungstätigkeit beachten sollten. Der Begriff »Neudeinition« zeigte, daß der Papst ganz offenkundig nicht von einer Fort-

¹⁵ Presseamt des Erzbistums Köln, Pressedienst Dokumente Nr. 283 vom 16. 2. 1994.

¹⁶ Diese Auseinandersetzung ist analysiert in M. Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, Paderborn 2000, S. 132–182.

setzung der bisherigen Mitwirkung am gesetzlichen Beratungssystem ausging. Die Bischöfe sollten die Beratungstätigkeit zwar intensivieren, aber dies müsse so geschehen, »daß die Kirche nicht mitschuldig wird an der Tötung unschuldiger Kinder«.¹⁷ Johannes Paul II. gab auch zu verstehen, wo er die Gefahr einer solchen Mitschuld sah: eben im Beratungsschein, der »nun de facto die alleinige Voraussetzung für eine straffreie Abtreibung« geworden sei. Als wolle er jeden Zweifel an der Richtung seiner Empfehlungen für die deutschen Bischöfe ausschließen, zitierte er auch noch die Erklärung von Bischof Lehmann vom 10. Juni 1992, daß die Kirche sich nicht in ein Verfahren einbinden lassen könne, das die Ausstellung eines Beratungsscheines zu einer wesentlichen Voraussetzung für die straffreie Tötung eines ungeborenen Menschen mache.

Die Deutsche Bischofskonferenz vermied jedoch den vielerorts erwarteten Beschuß. Sie kritisierte zwar mehrere Regelungen des neuen Gesetzes als eine Verschlechterung des Lebensschutzes für die ungeborenen Kinder, zog daraus aber nicht die Konsequenz, die Mitwirkung der kirchlichen Beratungsstellen an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung einzustellen. Die Bereitschaft, sich an dieser Beratung weiterhin zu beteiligen, war die Folge der Billigung des Paradigmenwechsels. Mit der subtilen Dialektik, die seine Stellungnahmen zu diesem Problem nun bis zum Herbst 1999 prägen sollte, erklärte Bischof Lehmann, daß man einerseits »keine endgültige Entscheidung« treffen konnte, daß man andererseits aber »bei aller Vorläufigkeit der Entscheidung eine grundsätzliche Orientierung für die Weiterarbeit vorgenommen« habe.¹⁸

Die Vollversammlung setzte eine Arbeitsgruppe von fünf Bischöfen (Lehmann, Saier, Kasper, Meisner und Wetter) ein, die mit dem Papst und der Glaubenskongregation Gespräche über die Beteiligung der Kirche an der Schwangerschaftskonfliktberatung aufnehmen sollte. Diese Gespräche fanden am 5. Dezember 1995 und nach einem einjährigen Moratorium am 4. April 1997 in Rom statt. Sie zeigten erhebliche Differenzen in der Beurteilung des Beratungskonzepts, des Beratungsscheins und der kirchlichen Mitwirkung an der gesetzlichen Konfliktberatung. So fand auf Bitten der Arbeitsgruppe am 27. Mai 1997 ein »Krisengipfel« in Rom statt, eine eintägige Konferenz aller Diözesanbischöfe mit Papst Johannes Paul II., den Kardinälen Ratzinger und Sodano sowie weiteren Vertretern der Kurie. Dabei ging es um die Anwendung der kirchlichen Lehre zur Abtreibung im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft.

Am 11. Januar 1998 teilte Papst Johannes Paul II. den deutschen Bischöfen seine Entscheidung mit. Da der Beratungsschein nach dem deutschen Abtreibungsstrafrecht »eine Schlüsselfunktion für die Durchführung straffreier Abtreibungen erhalten hat«, bat er die Bischöfe eindringlich, »Wege zu finden, daß ein Schein solcher Art ... nicht mehr ausgestellt wird«. Es gehe in dieser Problematik um »eine pastora-

¹⁷ Johannes Paul II., Brief an die deutschen Bischöfe vom 21. 9. 1995, in: Rainer Beckmann, Der Streit um den Beratungsschein, Würzburg 2000, S. 200.

¹⁸ Karl Kardinal Lehmann, Pressebericht der Versammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. bis 28. 9. 1995, S. 12.

le Frage mit offenkundigen lehrmäßigen Implikationen, die für die Kirche und die Gesellschaft in Deutschland und weit darüber hinaus von Bedeutung ist«. Botschaft und Handlungsweise der Kirche in der Frage der Abtreibung müßten »in ihrem wesentlichen Gehalt in allen Ländern dieselben sein«. Aber der Papst forderte die Bischöfe nicht auf, sich aus der Schwangerschaftskonfliktberatung zurückzuziehen. Im Gegenteil, sie sollten ihren Einsatz in der Beratung verstärken, aber berücksichtigen, daß die Präsenz der Kirche in der Schwangerenberatung nicht vom Angebot des Beratungsscheines abhängen darf. Nicht der Zwang des Strafrechts dürfe die Frauen in die kirchlichen Beratungsstellen führen, sondern die sachliche Kompetenz, die menschliche Zuwendung und die Bereitschaft zu konkreter Hilfe, die darin anzutreffen sind.¹⁹ Ein Kommentar des päpstlichen Staatssekretariats zu diesem Brief, der gleichzeitig mit dem Brief veröffentlicht wurde, zeigte den Ernst der Lage und die Verbindlichkeit der Entscheidung. Der Papst habe sie »in seiner Verantwortung als oberster Hirte der Kirche« getroffen.²⁰

Obgleich die deutschen Bischöfe auf der Sitzung des Ständigen Rates am 26. Januar 1998 in Würzburg erklärten: »Wir werden dieser Bitte Folge leisten«, war der päpstliche Brief vom 11. Januar nicht das Ende der jahrelangen Auseinandersetzung, sondern der Anfang eines noch viel größeren Dramas, das sich noch einmal fast zwei Jahre lang hinzog und in dessen Verlauf sich Johannes Paul II. und die Kardinäle Ratzinger und Sodano zu vier weiteren Briefen an die deutschen Bischöfe bzw. ihren Vorsitzenden genötigt sahen. Die Deutsche Bischofskonferenz setzte erneut eine Arbeitsgruppe ein, die beraten sollte, wie die Beratungstätigkeit »ohne einen Schein der bisherigen Art« fortgesetzt werden könne. Die Arbeitsgruppe, deren Mitglieder bis auf eine Ausnahme (Elisabeth Freifrau von Lüninck) von Bischof Lehmann selbst ausgewählt wurden, ließ sich acht Monate Zeit. Ihre Beratungen wurden maßgeblich von Ernst-Wolfgang Böckenförde geprägt, jenem Verfassungsrichter, der auch das Abtreibungsurteil vom 28. Mai 1993 stark beeinflußt hat und der inzwischen aus dem Bundesverfassungsgericht ausgeschieden war. Daß er der Arbeitsgruppe zu einem Verzicht auf den Beratungsschein raten würde, den er als Verfassungsrichter gutgeheißen hatte, war kaum zu erwarten. Am 14. Januar 1999 empfahl die Arbeitsgruppe den Bischöfen denn auch, die Beratungstätigkeit nach den Vorschriften des Schwangerschaftskonfliktgesetzes fortzusetzen und am Beratungsschein festzuhalten, diesen aber mit einem »Beratungs- und Hilfeplan« zu verbinden, der eine rechtsverbindliche Auflistung aller der Schwangeren gemachten Hilfsangebote enthalten und die Ausrichtung der Beratung am Lebensschutz noch mehr verdeutlichen sollte.

Diese Empfehlungen, die die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Februar 1999 in Lingen dann bei 18 Gegenstimmen übernahm, widersprachen nicht nur der Erklärung vom 26. Januar 1998, der Bitte des Papstes Folge leisten zu

¹⁹ Johannes Paul II., Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 11. 1. 1998, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 202ff.

²⁰ Kommentar des Staatssekretariats zum Schreiben von Papst Johannes Paul II. an die deutschen Bischöfe vom 11. 1. 1998, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 208.

wollen, sie übersahen auch eine fatale Folge für die kirchlichen Beratungsstellen, in die rund 20% der Rat suchenden Schwangeren mit Abtreibungsüberlegungen, rund 80% aber wegen allgemeiner Wünsche um Rat und Hilfe kommen. Wenn den abtreibungswilligen Schwangeren mit dem Beratungsschein eine rechtsverbindliche Auflistung der Hilfsangebote ausgehändigt worden wäre, hätten die anderen Schwangeren sich als Hilfsbedürftige zweiter Klasse vorkommen müssen. Sie hätten mit Sicherheit versucht, dies dadurch zu umgehen, daß sie ebenfalls Abtreibungsblicken äußern, auch wenn sie sie vielleicht nur vortäuschen, nur um ebenfalls die rechtsverbindlichen Hilfsangebote zu erhalten. Der kirchliche Beratungsschein mit verbindlichem Beratungsbrief hätte, wäre er denn realisiert worden, kontraproduktive Systemanreize ausgeübt.

Die Bischöfe legten ihren Beschuß im März 1999 dem Papst zur Genehmigung vor. Johannes Paul II. genehmigte zur Überraschung aller Kritiker des Beratungsscheins den Beschuß der Bischöfe am 3. Juni 1999, verband die Genehmigung aber zur Überraschung aller Verteidiger des Beratungsscheins mit zwei Auflagen. Erstens müsse der Beratungsschein den Zusatz erhalten: »Diese Bescheinigung kann nicht zur Durchführung straffreier Abtreibungen verwendet werden«, und zweitens müsse er allen Schwangeren, die Rat und Hilfe brauchen, ausgehändigt werden, nicht nur jenen, die Abtreibungsblicken hegten.²¹

Bischof Lehmann versuchte in einem Brief an den Nuntius, Erzbischof Giovanni Lajolo, in dem er sich bitter über das seiner Ansicht nach unzureichende Verständnis des Papstes für die deutsche Situation beschwerte, die erste Auflage zu eliminieren oder wenigstens zu entschärfen.²² Dieser Versuch scheiterte, aber der Nuntius gestand in seiner Antwort immerhin zu, es sei »den Bischöfen überlassen zu überprüfen, ob es noch möglich ist, daß die katholischen Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen im staatlichen System, so wie es im Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz (Paragraph 5ff.) vom 21. August 1995 vorgesehen ist, verbleiben«, und er versicherte, »der Heilige Stuhl würde sich einem Verbleib unter der Bedingung nicht widersetzen, daß die Beratungsbescheinigung die ... Klausel enthält«.²³ Damit nahm das Unglück seinen Lauf. Der Ständige Rat erklärte am 22. Juni 1999: »Wir folgen diesem Ersuchen des Papstes, indem wir in der Schwangerenkonfliktberatung bleiben und den klarenden Zusatz in das Dokument aufnehmen.«²⁴ Auf die zweite Auflage des Papstes, den neuen Schein allen Rat suchenden Schwangeren auszustellen, gingen die Bischöfe nicht ein.

Die Motive der Bischöfe, dem Zusatz auf dem Beratungsschein zuzustimmen, waren vermutlich sehr verschieden. Die einen stimmten zu, weil sie dachten, endlich den Konflikt mit Rom beenden zu können. Die anderen stimmten zu, weil sie eine

²¹ Johannes Paul II., Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 3. 6. 1999, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 224.

²² Karl Lehmann, Fax an den Apostolischen Nuntius vom 12. 6. 1999, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 230ff.

²³ Brief des Apostolischen Nuntius an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. 6. 1999, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 233.

²⁴ Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. 6. 1999, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 234.

Chance sahen, in der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung zu verbleiben. Nur Erzbischof Dyba enthielt sich der Stimme. Bischof Lehmann machte schon in seiner Presseerklärung am 23. Juni 1999, die im Fernsehen live übertragen wurde, und dann noch einmal in einem am 28. Juni veröffentlichten »Spiegel«-Gespräch deutlich, daß die Kirche nun in der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung bleiben werde, daß der päpstliche Zusatz auf dem Beratungsschein nur eine rechtlich unverbindliche ethische Aufforderung sei, die der Staat auch ignorieren könne, und daß die Kirche, sollte der Staat solche Beratungsscheine wegen des Zusatzes nicht anerkennen, dies gerichtlich klären lassen werde.²⁵

Damit war abzusehen, daß der »Würzburger Schein« keine Lösung war. Erzbischof Dyba sprach von »Etikettenschwindel«.²⁶ Kardinal Meisner bat den Papst mit einem Brief vom 30. Juli 1999 um Klarstellung. Seine Kernfrage lautete, ob es wirklich der Intention des Papstes entspreche, »den Beratungsschein mit dem gewünschten Zusatz zu versehen und trotzdem zu dulden, daß ihn der Staat ignoriert«.²⁷ Die Klarstellung erfolgte in einer Konferenz, zu der Papst Johannes Paul II., die Kardinäle Ratzinger und Sodano, weitere Erzbischöfe des Hl. Stuhles und seitens der Deutschen Bischofskonferenz der Vorsitzende Lehmann sowie die Kardinäle Meisner, Sterzinsky und Wetter am 15. September 1999 in Castelgandolfo zusammengekommen. In einem gemeinsamen Brief teilten die Kardinäle Ratzinger und Sodano den deutschen Bischöfen am 18. September die Ergebnisse der Konferenz mit. Die Kirche könne nicht in der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung bleiben, wenn der Staat den päpstlichen Zusatz auf dem Beratungsschein ignoriere.²⁸

Diese vom Papst veranlaßte Zurücknahme seiner Genehmigung des Beratungsscheines vom 3. Juni 1999 führte nicht nur zu erheblicher Kritik vieler Bischöfe an Kardinal Meisner, dem unterstellt wurde, den Würzburger Konsens vom Juni zerstört zu haben, sondern auch zu einer Spaltung der Deutschen Bischofskonferenz auf der Herbstvollversammlung vom 20. bis 23. September 1999 in Fulda. Während 13 Diözesanbischöfe dafür plädierten, nun endlich eine Neuordnung der Beratung einzuleiten, »die eine Ausstellung von Beratungsnachweisen, die straffreie Abtreibungen ermöglichen, nicht mehr vorsieht«, fühlten sich die anderen 13 verpflichtet, dem Papst bei dem im November bevorstehenden Ad-Limina-Besuch in Rom »ihre verbleibenden Bedenken« gegen eine Neuordnung vorzutragen.²⁹ Sie legten ihre Be-

²⁵ Karl Lehmann, Statement in der Pressekonferenz am 23. 6. 1999, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 236ff.; ders., Das kann der Papst gar nicht, Interview mit dem »Spiegel« vom 28. 6. 1999, S. 59.

²⁶ Johannes Dyba, Etikettenschwindel und Heuchelei mache ich nicht mit, Interview mit der »Welt« vom 9. 8. 1999.

²⁷ Joachim Kardinal Meisner, Ein für mich geradezu unlösbares Dilemma, in: »Kölnische Rundschau« vom 18. 9. 1999. Vgl. auch ders., Mit dem Herzen sehen. Chance und Auftrag der Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends, Aachen 2000, S. 109f.

²⁸ Schreiben der Kardinäle Ratzinger und Sodano an die deutschen Bischöfe vom 18. 9. 1999, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 242.

²⁹ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. 9. 1999, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 244. Der 27. Diözesanbischof Dyba war von dem Konflikt nicht mehr betroffen, da er das Beratungssystem in seinem Bistum längst neu geordnet hatte.

denken bereits am 4. Oktober 1999 in einem Brief vor, auf den der Papst Kardinal Sodano am 20. Oktober, also noch vor dem Ad-Limina-Besuch, antworten ließ: Weil das Gesetz in Deutschland den Lebensschutz durch die Beratung über den Nachweis der Beratung zum Mittel der Verfügung über das menschliche Leben macht, könne die Kirche daran nicht mitwirken. Der Würzburger Beschuß vom 22. Juni 1999 habe deshalb mit Recht die Kritik der Öffentlichkeit auf sich gezogen. Es handle sich bei der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung um eine cooperatio ad malum, die die Kirche belaste, die Klarheit und Entschiedenheit ihres Zeugnisses verdunkle und die deshalb mit ihrem moralischen Auftrag und ihrer Botschaft unvereinbar sei. Es sei falsch, in dieser Frage eine Güterabwägung vorzunehmen, und unzulässig, die geretteten Kinder gegen die Zahl der abgetriebenen aufzurechnen. Die Behauptung, Schwangere in Konfliktsituationen würden nur dann zur kirchlichen Beratung kommen, wenn sie auf einen Schein hoffen könnten, wird zurückgewiesen. Es sei nicht akzeptabel, wenn die Kirche in dieser Sache zuallererst dem Zwang des Staates und der Attraktion des Scheines vertraut. »Die Kirche setzt auf Freiheit. Sie setzt nicht auf unangemessene Lockmittel«.³⁰ Die Bischöfe selbst haben diesen Brief nicht veröffentlicht. Nicht einmal jene Bischöfe erhielten ihn, die gegen die Entscheidung des Papstes, auf den Beratungsschein zu verzichten, nicht opponiert und den Brief an den Papst deshalb nicht unterzeichnet hatten.

Die Hoffnung, mit diesem Brief könne der vierjährige Konflikt der deutschen Bischöfe mit Rom endlich ein Ende finden, trog erneut. Während des Ad-Limina-Besuches am 20. November 1999 versuchte Bischof Lehmann dem Papst ein Zugeständnis abzuringen, daß die einzelnen Bistümer in der Schwangerschaftskonfliktberatung unterschiedliche Regelungen praktizieren könnten. Damit sollte die verworfene Position einer Beratung mit Nachweis unter dem Mantel pastoraler Freiheit und Vielfalt erneut zur Geltung gebracht werden. Doch Papst Johannes Paul II. lehnte ab: Das Zeugnis der Bischöfe in dieser Frage müsse »eindeutig und einmütig« ausfallen. Er gab seiner Hoffnung Ausdruck, daß die Beratungstätigkeit der Kirche in Deutschland gemäß seiner Weisung bald endgültig neu geordnet werde.³¹ Bischof Lehmann forderte er auf, »sich für eine einheitliche Lösung einzusetzen«, weil er es »in einem hohen Maß für schädlich« halte, in dieser wichtigen Angelegenheit »zwei verschiedene Vorgehensweisen innerhalb desselben Episkopats zu akzeptieren.«³² In der Sitzung des Ständigen Rates beschlossen die Bischöfe dann endlich, im Laufe des Jahres 2000 »eine Neuordnung der katholischen Beratung im Sinne der Weisung des Papstes durchzuführen«.³³

³⁰ Angelo Kardinal Sodano, Brief vom 20. 10. 1999 an jene deutsche Bischöfe, die dem Papst am 4. 10. 1999 ihre Bedenken geschrieben hatten, veröffentlicht in: M. Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland, a. a. O., S. 176 ff.

³¹ Johannes Paul II., Ansprache an die dritte Gruppe der deutschen Bischöfe anlässlich ihres Ad-Limina-Besuches am 20. 11. 1999, Ziffer 8, in: *Osservatore Romano* (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 26. 11. 1999.

³² Johannes Paul II., Brief an Bischof Lehmann vom 20. 11. 1999, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 253.

³³ Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. 11. 1999, in: R. Beckmann, a. a. O., S. 255.

Während die Bischöfe von Paderborn (Degenhardt), Speyer (Schlembach) und Köln (Kardinal Meisner) die Beratung in ihren Bistümern bereits im ersten Halbjahr 2000 neu regelten, beendeten alle anderen Bistümer mit Ausnahme des Bistums Limburg ihre Beteiligung an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung zum 1. Januar 2001. Bischof Kamphaus von Limburg ließ sich für eine Neuregelung in seinem Bistum 14 Monate länger Zeit. Erst nachdem ihn der Papst in einem Brief vom 7. März 2002 angewiesen hatte, keine Beratungsscheine mehr auszustellen, und die Zuständigkeit für die Neuordnung Weihbischof Pieschl übertragen hatte,³⁴ erfolgte im Sommer 2002 auch im Bistum Limburg eine Neuordnung.

3. Der Verein »Donum Vitae«

Inzwischen aber war von Mitgliedern des Zentralkomitees der deutschen Katholiken der Verein »Donum Vitae« gegründet worden, dessen Ziel, so die Vorsitzende und frühere Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken Rita Waschbüsch, die Fortsetzung der katholischen Schwangerschaftskonfliktberatung ist – »natürlich mit Ausstellung der Beratungsbescheinigung«.³⁵ Der Verein spaltete die Kirche im Hinblick auf die Präsenz der Katholiken in der Schwangerenberatung. Die Gründung erfolgte am 24. September 1999 in Fulda, an jenem Tag, an dem Bischof Lehmann das Ende der kirchlichen Mitwirkung an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung ankündigte. Sie zeichnete sich seit Juni 1997 ab. Damals begann das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, von seinem Kurs, die Position der katholischen Kirche in der Abtreibungsproblematik gegen den deutschen Gesetzgeber zu verteidigen, abzuweichen und das deutsche Abtreibungsstrafrecht und sein Beratungskonzept gegenüber dem Papst und der Glaubenskongregation zu verteidigen. Die päpstliche Entscheidung, die Mitwirkung der katholischen Kirche an der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland zu beenden, wurde vom Präsidium des Zentralkomitees als »zutiefst unsittlich« bezeichnet.³⁶ Die Initiative zur Gründung von »Donum Vitae« sei deshalb »zwingend« gewesen, »um das katholische Engagement in der Schwangerschaftskonfliktberatung ... fortzuführen«.³⁷ Die Herbstvollversammlung des Zentralkomitees billigte am 19. November 1999 mit rund 85% der Stimmen diese Initiative. Sie rief »alle Katholikinnen und Katholiken in Deutschland auf, ›Donum Vitae‹ aktiv zu unterstützen«.³⁸ »Donum

³⁴ Johannes Paul II., Brief an Bischof Franz Kamphaus vom 7. 3. 2002, in: »Die Tagespost« vom 12. 3. 2002.

³⁵ Rita Waschbüsch, Zur Gründung von »Donum Vitae« e.V., in: Berichte und Dokumente 111 (2000), S. 30.

³⁶ Erklärung des Präsidiums des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum Ergebnis des Gesprächs deutscher Bischöfe mit dem Papst zur Schwangerschaftskonfliktberatung, in: Mitteilungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 509/99 vom 16. 9. 1999.

³⁷ Hans Joachim Meyer, Zur aktuellen Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung in kirchlicher Trägerschaft, in: Berichte und Dokumente 111 (2000), S. 25.

³⁸ Erklärung der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu »Donum Vitae« vom 19. 11. 1999, in: Berichte und Dokumente 111 (2000), S. 33.

Vitae« sollte, so Waschbüsch, »Markenzeichen eines weltoffenen Katholizismus sein«.³⁹ Den Kritikern des Beratungsscheines wurde ein anderes, vorkonziliares Kirchenbild unterstellt. Sie würden einen »geschlossenen« Katholizismus vertreten und die Kirche ins Ghetto führen.⁴⁰

»Donum Vitae« konnte bis zum Sommer 2003 rund 100 Beratungsstellen eröffnen, in denen viele Beraterinnen des Sozialdienstes katholischer Frauen beschäftigt waren, die die kirchlichen Beratungsstellen verlassen hatten. Daß sich der Verein derart ausbreiten konnte und 2003 in allen Bundesländern mit Ausnahme von Brandenburg und Sachsen-Anhalt tätig ist, liegt zum einen an einer großzügigen finanziellen Förderung seitens des Staates, zum anderen an der Duldung durch viele Bischöfe und Priester, die die Entscheidung des Papstes vom September 1999 mißbilligten.

Die Beratungsstellen von »Donum Vitae« werden zum weit überwiegenden Teil nicht aus Spenden, sondern aus öffentlichen Mitteln der Bundesländer finanziert. Der durch Spenden zu finanzierende Kostenanteil bewegt sich zwischen 10 und 30%. In den von der CDU/CSU regierten Bundesländern ist die staatliche Finanzierung höher als in SPD-Ländern. Häufig sind jene Politiker der CDU/CSU, die in Länderparlamenten bzw. Landesregierungen die Mittel bewilligen, als Mitglieder der Landesverbände von »Donum Vitae« zugleich die Antragsteller. Die Katholiken sind mit ihren Spenden äußerst zurückhaltend. Geht man von dem bei der Gründung erwarteten Spendenaufkommen von rund 15 Millionen Euro jährlich aus,⁴¹ so dürfte das reale Spendenaufkommen deutlich unter 10% dieser Summe liegen. Die Bereitschaft, dem Verein »Donum Vitae« beizutreten, blieb ebenfalls weit hinter den Erwartungen der Gründer zurück. Sie erreichte ebenfalls keine 10% der erwarteten Zahl.

In welch engen Grenzen sich die Begeisterung der Katholiken für »Donum Vitae« hält, zeigte der Katholikentag 2000 in Hamburg. Die auf dem zentralen Rathausmarkt stattfindende Großveranstaltung von »Donum Vitae«, die eine »Mitgliederexplosion« auslösen wollte, wurde zum »Waterloo« der Veranstalter, die ihr Programm ohne Publikum durchzogen.⁴² Die »Süddeutsche Zeitung« kommentierte: »Wer den Initiatoren wohlgesinnt ist, zählt 200 Teilnehmer und schließt die Helfer von den Pfadfindern und den Verkäufer der Obdachlosenzeitung, Hinz und Kunz, mit ein. Spötter nennen später das, was die zentrale Großveranstaltung der Laienorganisation hätte sein sollen, die aufwendigste Pressekonferenz des Katholikentages«.⁴³

Dennoch wäre es ein Irrtum, aus dieser schwachen Resonanz zu schließen, der Verein »Donum Vitae« hätte keinen Rückhalt in der Kirche in Deutschland. In den

³⁹ Rita Waschbüsch, Zur Gründung von »Donum Vitae« e.V., a. a. O., S. 32.

⁴⁰ Werner Remmers, Nicht in die heilige Nische zurückziehen, in: »Süddeutsche Zeitung« vom 20./21. 2. 1999; ders., Die Kirche muß weiter beraten, in: »Die Welt« vom 9. 1. 1999.

⁴¹ So Vincens Lissek in seinem Interview mit den Saarländischen Rundfunk. Vgl. »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 25. 11. 1999. Lissek erhoffte sich eine DM pro Katholik. Das hätte, Kinder eingeschlossen, zwar nicht 15, aber doch 14 Millionen Euro ergeben. Vgl. auch Alexander Foitzik, Donum Vitae: Hoch engagiert und chronisch klamm, in: Herder-Korrespondenz, 57. Jg. (2003), S. 225ff.

⁴² Guido Horst, »Donum Vitae« erlebt ein Fiasko, in: »Die Tagespost« vom 3. 6. 2000.

⁴³ Matthias Drobinski, Auftritt ohne Zuschauer. Das Interesse am Schwangeren-Beratungsverein »Donum Vitae« ist in Hamburg nur gering, in: »Süddeutsche Zeitung« vom 3./4. 6. 2000.

Strukturen des traditionellen Katholizismus, d. h. in den kirchlichen Räten auf Pfarr-, Dekanats- und Diözesanebene, bei vielen Priestern, in katholischen Verbänden, Medien und Bildungseinrichtungen genießt er breite Sympathien. Zwar gibt es auch hier Ausnahmen, aber in der Mehrzahl dieser Institutionen wird für ihn geworben. Auch im Zentralkomitee der deutschen Katholiken dürften nach wie vor rund 80% der Mitglieder hinter ihm stehen.

Zu dieser Entwicklung haben viele der deutschen Bischöfe einen erheblichen Beitrag geleistet. Zwar gab es von Anfang an Bischöfe, die »Donum Vitae« offen kritisierten wie Erzbischof Dyba (Fulda), der den Verein »Donum Mortis« nannte, Kardinal Meisner, der ihn als »nicht katholisch« und die Einheit der Kirche gefährdend bezeichnete,⁴⁴ oder Erzbischof Braun (Bamberg), der den Mitarbeitern seines Bistums verbot, sich für »Donum Vitae« zu engagieren. Aber die Deutsche Bischofskonferenz zog es vor, keine Stellung zu beziehen. Dies sei, so ihr Vorsitzender Bischof Lehmann, die »bessere Lösung«. Kardinal Wetters Position, »Donum Vitae« »weder zu billigen noch zu mißbilligen«,⁴⁵ war die Linie der meisten Bischöfe. Dies war unter den gegebenen Umständen im Jahr 2000 nichts anderes als eine Sympathiebekundung im Mantel des Ignorierens. Sie nährte die Behauptung der »Donum Vitae«-Gründer, sie würden nur fortführen, was die Bischöfe jahrelang selbst getan hätten und was diese weiterhin tun würden, wenn es ihnen der Papst nicht verboten hätte. Für Laien aber gälte das päpstliche Verbot nicht. Dabei hatte Nuntius Lajolo in einer mit der Glaubenskongregation abgestimmten Stellungnahme zu »Donum Vitae« vom 30. Oktober 2000 eben dies klargestellt. Er schrieb einer Gruppe von Katholiken, die ihn um eine offizielle Stellungnahme gebeten hatten, daß sich »Donum Vitae« »in offenem Widerspruch zu den Anweisungen des Heiligen Vaters und den Entscheidungen der Bischöfe« befindet. Er erinnerte daran, daß Papst Johannes Paul II. in seinem Brief an Bischof Lehmann vom 20. November 1999 ausdrücklich die Einheit von Bischöfen und Laien in dieser Frage angemahnt habe. Schließlich forderte er die Katholiken auf, »Donum Vitae« nicht zu unterstützen.

4. Die Problematik des Beratungsscheines

Im Zentrum der Auseinandersetzungen um die Schwangerschaftskonfliktberatung stand die Bewertung des Beratungsscheines. Die Mehrheit der Bischöfe, allen voran Bischof Lehmann, und das Präsidium des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hielten ab 1995 an der Illusion fest, der Beratungsschein sei allein eine Dokumentation einer dem Lebensschutz des ungeborenen Kindes dienenden Beratung der Schwangeren. Sie ignorierten seine zentrale Funktion, der Schwangeren und vor allem dem Arzt die Straflosigkeit der Abtreibung zu gewährleisten. Der Beratungsschein war und ist aber eine Tötungslizenz. An dieser Erkenntnis führt kein Weg vor-

⁴⁴ Joachim Kardinal Meisner, Nicht katholisch zu nennen, in: »Rheinischer Merkur« vom 2. 6. 2000.

⁴⁵ Friedrich Kardinal Wetter nach der Frühjahrskonferenz der bayerischen Bischöfe am 30. 3. 2000, in: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« und »Süddeutsche Zeitung« jeweils vom 31. 3. 2000.

bei, wenn man denn unter Abtreibung die Tötung eines ungeborenen Kindes und unter Lizenz die staatliche Ermächtigung zur Vornahme einer bestimmten Handlung versteht. Nur Erzbischof Dyba wurde nicht müde, auf diese Funktion des Beratungsscheines hinzuweisen.

Der Beratungsschein bewirkt nach § 218a Abs. 1 StGB, daß die Tötungshandlung einer Abtreibung vom Strafrecht durch den sogenannten Tatbestandsausschluß nicht zur Kenntnis genommen, ja mehr noch, daß die Tötungshandlung eine straflose ärztliche Beihilfe zur Realisierung des Selbstbestimmungsrechts der Schwangeren wird. Er ermächtigt die Schwangere zum Abschluß eines rechtmäßigen Vertrages mit einem Arzt zwecks Tötung ihres ungeborenen Kindes.⁴⁶ Nur zu diesem Zweck wird er gebraucht. Als Dokument einer Beratung wird er von niemandem benötigt. Seine Ausstellung ist deshalb weder rechtlich noch moralisch eine neutrale Tat. Sie ist aus der Sicht der Juristen Beihilfe zu einer letztlich doch rechtswidrigen Abtreibung,⁴⁷ aus der Sicht des Moraltheologen und des Sozialethikers eine cooperatio formalis ad malum.⁴⁸ Sie lädt die Lasten der Lösung eines Schwangerschaftskonflikts nicht dem Täter, sondern dem Opfer auf, indem sie das Opfer aus der Rechtsordnung ausschließt. Dies ist mit den Grundsätzen eines Rechtsstaates unvereinbar.

Die moraltheologischen Kriterien für eine cooperatio formalis, eine Mitwirkung an einer bösen Tat, die unter sittlichen Gesichtspunkten niemals erlaubt ist, hat Johannes Paul II. in *Evangelium Vitae* zusammengefaßt. Eine solche Mitwirkung liegt dann vor, »wenn die durchgeführte Handlung entweder auf Grund ihres Wesens oder wegen der Form, die sie in einem konkreten Rahmen annimmt, als direkte Beteiligung an einer gegen das unschuldige Menschenleben gerichteten Tat oder als Billigung der unmoralischen Absicht des Haupttäters bezeichnet werden muß«⁴⁹. Weder der Beratungsschein als Blatt Papier noch die Intention der Beraterin, die Leben retten will, machen also die Ausstellung des Beratungsscheines zu einer Mitwirkung an einer schlechten Tat, sondern allein der konkrete Rahmen des § 218a Abs. 1 StGB, der deutlich macht, daß der Beratungsschein keinen anderen Zweck hat als den, die Schwangere und den Arzt nach der Abtreibung straflos zu stellen. Deshalb ist die Schlußfolgerung nicht zu vermeiden, daß die Beraterin, auch wenn sie sich in der Beratung noch so sehr für das Lebensrecht des Kindes eingesetzt hat, mit der Ausstellung des Beratungsscheins eine Beihilfe zu einer bösen Tat leistet.

⁴⁶ Herbert Tröndle, »Beratungsschutzkonzept«, ein Tabu für die Kriminologie?, in: Hans-Jörg Albrecht u. a., Hrsg., Internationale Perspektiven in Kriminologie und Strafrecht, Festschrift für Günther Kaiser zum 70. Geburtstag, Berlin 1998, S. 1387ff.; Rainer Beckmann, Der Schatten des Scheines auf dem Antlitz der Kirche. Über die Mitwirkung der katholischen Kirche an der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung, in: Stefan Rehder/Matthias Wolff, Hrsg., Abschied vom Himmel. Im Spannungsfeld von Kirche und Welt, Aachen 1999, S. 133.

⁴⁷ Günther Jacobs, Lebensschutz durch Pflichtberatung?, in: Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht, Bd. 17, Köln 2000, S. 17ff.

⁴⁸ Giovanni B. Sala, Kirchliche Beratungsstellen und Mitwirkung am Abtreibungsgesetz – eine moral-theologische Untersuchung, in: Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht, Bd. 14, Köln 1997, S. 59ff.

⁴⁹ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 74.

Viele Bischöfe und Beraterinnen begründeten ihre Verteidigung des Beratungsscheines mit dem Argument, dadurch könnten jährlich rund 5000 Kinder gerettet werden, weil viele Schwangere den Beratungsschein nach der Beratung entgegen ihrer ursprünglichen Absicht nicht mehr wollen oder nicht gebrauchen und so von einer Abtreibung Abstand nehmen. Die Benutzung der anderen rund 15.000 von den insgesamt etwa 20.000 Beratungsscheinen, die katholische Beratungsstellen jährlich ausstellten, für eine Abtreibung wurde als Mißbrauch des Beratungsscheines interpretiert und in Kauf genommen. Würden die kirchlichen Beratungsstellen den Beratungsschein nicht mehr ausstellen, wäre, so wurde behauptet, das Übel noch größer. Hinter dieser Begründung steht eine utilitaristische oder konsequenzialistische Ethik, in der es keine an sich schlechte und deshalb verwerfliche Handlung gibt. Der Zweck des Lebensschutzes heiligt das Mittel des – tödlichen – Beratungsscheines. Diesen Ansatz hat Robert Spaemann einer kritischen Analyse unterzogen. Es gebe »Handlungen, deren Verwerflichkeit auch ohne Kenntnis der Umstände und der Absichten des Handelnden erkennbar ist. Sie sind immer schlecht, und eine Absicht, die ein gutes Ziel mit Hilfe solcher Handlungen zu erreichen sucht, ist eben keine gute, sondern eine schlechte Absicht. Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel«. Es gebe deshalb zwar »unbedingte Unterlassungsgebote«, z. B. an einer Abtreibung nicht mitzuwirken, aber »keine unbedingten, ohne Ansehung der Umstände gelgenden Handlungsgebote«, wie die Apologeten des Beratungsscheines behaupten.⁵⁰ Im Beratungsschein zeige sich die demoralisierende Wirkung des konsequenzialistischen Kalküls. Wenn er als Beihilfe zu einer Abtreibung damit legitimiert werden soll, daß er zur Verhinderung anderer Abtreibungen diene, relativiert er die Verwerflichkeit der cooperatio formalis und schwächt das Unrechtsbewußtsein unter den Christen.

Nicht weniger problematisch war die pastoraltheologische Verteidigung des Beratungsscheines: Die nachweispflichtige Schwangerschaftskonfliktberatung böte der Kirche, so lautete das zentrale Argument, eine große Chance, jenen Frauen die christliche Botschaft vom Leben nahezubringen, die »sich kirchlichem Denken, Fühlen und Handeln weithin entfremdet haben«.⁵¹ Würde die Kirche diese Chance nicht nutzen und sich in eine bequeme Nische zurückziehen, würde sie ihre Solidaritätspflichten mit der Welt und den Menschen verletzen und »sich mitschuldig an der Tötung ungeborener Kinder machen«.⁵² Kritiker einer derartigen Pastoral, die das Abtreibungsstrafrecht instrumentalisiert, um die betroffenen Frauen zu erreichen, waren in der Minderheit. »Staatliche Netze für kirchlichen Fischfang?« fragte mit Recht der Freiburger Pastoraltheologe Hubert Windisch, für den die kirchliche Mit-

⁵⁰ Robert Spaemann, Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpernde Kalkül hinter der Schein-Debatte, in: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 23. 10. 1999. Vgl. auch ders., Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, S. 164ff.

⁵¹ Walter Bayerlein, Einführung in die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken »Die Arbeit der katholischen Beratungsstellen fortsetzen«, in: Berichte und Dokumente 104 (1997), S. 45f.

⁵² Sabine Demel, Frauenfeindliche Bevormundung oder Freigabeschein zum Töten? Die Schwangerschaftskonfliktberatung im Kreuzfeuer der Kritik, in: Stimmen der Zeit, 122. Jg. (1997), S. 96; Erklärung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen zur jüngsten Entwicklung bezüglich der Schwangerschaftskonfliktberatung vom 29. 9. 1999.

wirkung an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung eine »potentielle cooperatio formalis« war, die Gefahr lief, die Kirche in eine »Verkündigungs-pathologie« zu führen. Der Ausstieg aus dem »Scheinsystem« sei deshalb die einzige Lösung, um die Freiheit der Verkündigung zurückzugewinnen.⁵³ Dies war auch die Antwort des Papstes auf die pastoraltheologische Apologie des Beratungsscheines: Es dürfe nicht sein, »daß die Kirche in dieser Sache zuallererst dem Zwang des Staates und der Attraktion des Scheines vertraut. Die Kirche setzt auf Freiheit. Sie setzt nicht auf unangemessene Lockmittel«.⁵⁴

Das Beratungskonzept des deutschen Abtreibungsstrafrechts ist kein Lebensschutzkonzept, sondern ein Alibi für die Aufhebung des Tötungsverbots und eine Perversion echter Beratungsarbeit. So wurde es vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz in einer gemeinsamen Stellungnahme während der ersten Diskussion der entsprechenden Gesetzesentwürfe im Deutschen Bundestag im Frühjahr 1992 selbst noch eingeschätzt.⁵⁵ Dieses Beratungskonzept ist ein klassisches Beispiel für eine »Struktur der Sünde«, d. h. für ein System, an dem mitzuwirken den Mitwirkenden unabhängig von seinen guten Absichten in Tötungshandlungen verstrickt. Es privatisiert die Befugnis, über Leben und Tod unschuldiger Menschen zu entscheiden. Damit zerstört es den Rechtsstaat.

Die deutschen Bischöfe haben alle Mahnungen, auf die Interdependenzen des Beratungssystems mit der Kultur des Todes und auf die von ihrem »Beratungs- und Hilfeplan« ausgehenden fatalen Systemanreize zu achten, ignoriert. Sie haben sich mit Ausnahme des Bischofs von Fulda durch das Beratungskonzept in eine Falle locken lassen, in der sie fünf Jahre gefangen waren. Erst Ende 1999 haben sie dank eines unermüdlichen Einsatzes von Papst Johannes Paul II. und Kardinal Ratzinger begonnen, sich aus dieser Falle zu befreien. Sie haben ihre Beratungsangebote im Rahmen der ebenfalls vom Schwangerschaftskonfliktgesetz vorgesehenen allgemeinen Schwangerenberatung ausgeweitet. Die Zahl der entsprechenden Beratungen hat überall auch ohne Ausstellung eines Beratungsscheines zugenommen. Aber der Weg der Kirche in Deutschland aus der Beratungsfalle ist noch nicht vollendet, solange Katholiken im Verein »Donum Vitae« fortfahren, die Beratungsscheine auszustellen, und die Bischöfe fortfahren, dies zu ignorieren. Kardinal Wetters Linie »weder billigen noch mißbilligen« wird von »Donum Vitae« nach wie vor als Unterstützung gewertet.

Daß die Kirche ihr Wächteramt zugunsten des Lebensschutzes in einer pluralistischen Gesellschaft auch viel klarer und mutiger wahrnehmen kann, zeigt die katholische Kirche in den USA. Deren Bischöfe haben sich in ihrem eindrucksvollen Hirtenbrief »Living the Gospel of Life« vom 24. November 1998 von einem Wort von Bischof Bonifatius, dem ersten Bischof in Deutschland im 8. Jahrhundert, leiten lassen: »Laßt uns weder Hunde sein, die nicht bellen, noch schweigende Zuschauer

⁵³ Hubert Windisch, Der Konflikt um die Konfliktberatung, in: »Rheinischer Merkur« vom 2. 10. 1998.

⁵⁴ A. Kardinal Sodano, Brief vom 20. 10. 1999, a. a. O., Ziffer 5.

⁵⁵ Stellungnahme der Gemeinsamen Konferenz der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu dem Gruppenantrag zur Neufassung des § 218 vom 18. 5. 1992, in: Mitteilungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 387/92.

oder bezahlte Dienstboten, die vor dem Wolf fliehen. Laßt uns statt dessen sorgsame Hirten sein, wachend über Christi Herde. Laßt uns Großen und Kleinen, Reichen und Armen, Menschen jeden Ranges und Alters, Gottes ganzen Plan predigen, so weit uns Gott die Stärke verleiht, gelegen oder ungelegen ...« Es sei »die große Lüge unserer Tage, daß wir machtlos seien gegenüber den Kompromissen, Strukturen und Versuchungen der Massenkultur. Aber wir sind nicht machtlos«.⁵⁶

Daß die Christen im Kampf gegen die Kultur des Todes nicht machtlos sind, haben sie in den vergangenen Jahren in den USA ebenso gezeigt wie in Polen. In den USA zeichnet sich dreißig Jahre nach der verhängnisvollen Privatisierung der Abtreibung durch den Obersten Gerichtshof (*Roe versus Wade*) im Januar 1973 nicht nur ein Verbot einer besonders barbarischen Abtreibungsmethode, der Partial Birth Abortion ab, schon die Hälfte der Einzelstaaten hat obligatorische Karenztage zwischen Abtreibungsentscheidung und Durchführung einer Abtreibung beschlossen, das Pro-Life-Lager nimmt zu, das Pro-Choice-Lager ab, und die Abtreibungsraten sinken. Auch die biographische Entwicklung zweier der glühendsten Kämpfer für die Freigabe der Abtreibung in den USA, des Abtreibungsarztes Bernard Nathanson und der Klägerin, Norma McCorvey, die das Urteil des Obersten Gerichtshofes *Roe versus Wade* erstritt, zeigt, daß die Kultur des Lebens nicht machtlos ist. Beide gehören heute zu den engagiertesten Vertretern des Pro-Life-Lagers in den USA.⁵⁷ Die Entwicklung in Polen zeigt, daß sich durch ein restriktives Abtreibungsgesetz, das der Sejm 1997 mit Hilfe des Verfassungsgerichtes beschlossen hatte, auch die Abtreibungszahlen deutlich senken lassen.⁵⁸ Gewiß gibt es auch andere Länder, in denen, wie z. B. in der Schweiz, die Kultur des Todes im Vormarsch ist, aber die Entwicklungen in Polen und den USA können die Kirche in Deutschland ermutigen, in ihrem Kampf für eine Kultur des Lebens nicht nachzulassen, das Wächteramt gegenüber dem Gesetzgeber und gesellschaftlichen Trends neu wahrzunehmen und Papst Johannes Paul II. vielleicht eines Tages sogar dankbar zu sein, daß er der »Schein«-Beratung ein Ende gemacht hat.

⁵⁶ Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA »Living the Gospel of Life« vom 24. 11. 1998, Ziffer 27 und 29, deutsch in: Die Neue Ordnung, 54. Jg. (2000), S. 244ff.

⁵⁷ Bernard N. Nathanson, Die Hand Gottes. Eine Reise vom Tod zum Leben, Washington 1996, deutsch Wien 1997. Hugo Gurdon, Abortion can be overthrown, in: »National Post« vom 25. 1. 2003.

⁵⁸ Vgl. Maria Smereczynska, Der gesetzliche Schutz des ungeborenen Lebens in Polen – Reformen und gegenwärtige gesetzliche Lage, in: Zeitschrift für Lebensrecht, 10. Jg. (2001), S. 49ff.

Die Eigenart des christlichen Sacrum im Lichte seiner schöpfungstheologisch-heilsrealistischen Grundlegung

Von Johannes Nebel FSO, Bregenz

Die Rede vom Heiligen kann für den Bereich des christlichen Glaubens nach zwei Seiten hin entfaltet werden: zum einen nach der moralisch-geistlichen, die, auch wenn an objektive Maßstäbe gebunden, wesentlich eine personal-subjektive ist, zum anderen aber nach jener Heiligkeit, die in sich selbst objektiv besteht und alle religiösen Wirklichkeiten des katholischen Glaubens, besonders die Liturgie, umkleidet. Diese letztere Dimension der Heiligkeit, um die es in den folgenden Ausführungen gehen soll, ist im Rahmen der neueren Entwicklung der Theologie nicht undiskutiert, zugleich aber wird sie sehr aktuell angesichts der wachsenden Infragestellung christlicher Werte, der zunehmenden Verunglimpfung christlicher Glaubensinhalte, der Konfrontation mit anderen und neuen Ausdrucksformen des Heiligen in einer immer multireligiöseren Gesellschaft und angesichts neuer religiöser bzw. parareligiöser Bewegungen.¹ Vor nicht allzu langer Zeit gab ein Liturgiewissenschaftler zu, dass die Frage nach dem Sacrum in den systematischen Darstellungen der Liturgik der letzten Jahrzehnte praktisch ausgeklammert worden ist² – nicht zuletzt aus einer theologischen Vereinseitigung, in der behauptet wurde, mit der Menschwerdung Jesu Christi sei jede vorchristliche und heidnische und damit überhaupt jegliche Sakralität (oder Profanität) grundlegend überwunden.³

Die Armut des derzeitigen Glaubensbewusstseins vieler Christen im Hinblick auf das Heilige hat ihre Wurzeln auch in der Glaubensverkündigung der letzten Jahrzehnte, die einen Schwerpunkt darauf gelegt hat, Gottes Taten in einem heils geschichtlichen Ansatz darzulegen. So erhelltend und bedeutend diese Ausrichtung ist, so sehr muss aber auch klargestellt werden, dass hinter den Taten Gottes sein Sein steht. Auch wenn man freilich bei Gott Sein und Handeln nicht als zwei unterschiedene und getrennte Dinge betrachten darf, kann menschliches gläubiges Denken über Gott nicht daran vorbei, im Sein Gottes das weitaus Erhabenere zu sehen im Vergleich zu seinem heilsgeschichtlichen Handeln. Denn das Heilshandeln Gottes bemisst sich nach dem Maß der Schöpfung, die begrenzt und endlich ist; Gott in seinem Sein und Wesen aber ist unbegrenzt und ewig. Wenn man daher ein Gottesbild vermittelt, das sich auf eine Darstellung des Wirken Gottes in der Heilsgeschichte beschränkt, verkürzt man die Wahrheit von Gott grundlegend.

Die Versuche über das Sacrum erreichen mittlerweile eine solche Vielfalt, dass es schwierig ist, sich in dem labyrinthischen Wald an Ansatz- und Denkmöglichkeiten noch

¹ Vgl. hierzu TERRIN, A.N., *Il rito tra razionale e irrazionale nella nuova religiosità*, in: DERS. (Hrsg.), Nuove ritualità e irrazionale. Come far rivivere il »mistero liturgico«, Caro salutis cardo – contributi 9, Padova 1993.

² Vgl. MAGGIANI, S., *Teologia e sacro. Per una sintattica del sacro nella liturgia*, in: Dotolo, C. (Hrsg.), Teologia e sacro. Prospettive a confronto, Roma 1995, 77–119, hier 104.

³ In diese Richtung weist z. B. K. HEMMERLE mit der Bemerkung: »Sakralität und Profanität werden christlich dasselbe« (Art. »Heilige, Das – II. Die Frage nach dem Heiligen«, in: Sacramentum Mundi, Bd. 2, Freiburg 1968, 581).

einen Überblick zu erhalten.⁴ Doch diese neueren Denkversuche dringen nicht wirklich in die theologischen Disziplinen ein; sie gelten als Randaspekte, und sie müssen auch so gelten, weil sie oft von theologischen Randaspekten ihren Ausgang nehmen, nicht aber vom Zentrum der katholischen Theologie her.⁵ Dazu seien an dieser Stelle zwei charakteristische Beiträge herausgegriffen. Der eine stammt von dem italienischen Theologen Severino Dianich und ist in einer christlichen Anthropologie beheimatet.⁶ Das dort enthaltene Konzept des Sacrum ist Ergebnis eines auf die personale Begegnung reduzierten Gottesbezuges und Gottesbildes, in welchem das innere Sein Gottes nicht mehr ins Gewicht fällt. Im Christentum werde das Sacrum ganz in das moralisch zu verstehende Sanctum überführt. Darin falle jegliche Unterscheidung zwischen dem Sakralen und Profanen weg; übrig bleibe ein im Sinne des Sanctum gedeutetes Sacrum, welches sich einerseits in einem utilitaristisch zu wertenden Weltdienst, andererseits in der sich durch spielerische Gratuität auszeichnenden liturgischen Ritualität ausdrücke. Ein anderer Versuch stammt von Jean Corbon und ist in der Mysterientheologie beheimatet.⁷ Gemäß seinem grundlegenden liturgietheologischen Denken⁸ versucht Corbon, das Sacrum aus der göttlichen Heilsökonomie zu verstehen. Auch dieser Ansatz läuft auf eine personalistische Identifizierung von Sacrum und Sanctum hinaus,⁹ in welcher unklar bleibt, was mit dem Sacrum eigentlich gemeint ist: Es fällt geradezu mit Gott bzw. seinem theophanisch aufgefassten Heilshandeln zusammen.¹⁰ Der Grund, warum die Klärung des Begriffs des Sacrum in beiden Autoren zu kurz greift, liegt in einer Überbetonung des Handelns vor dem Sein, sowohl für den göttlichen als auch für den menschlichen Bereich. So kann auch die Unterscheidung von Natur und Gnade (bzw. von Schöpfung und Erlösung) nicht hinreichend zum Zuge kommen, die für die echte Verwurzelung jeder Thematik im katholischen Glaubensgefüge unabdingbar bleibt.¹¹

⁴ Vgl. hierzu das Urteil von C. VALENZIANO: »Del labirinto non è possibile un panorama a giro d'orizzonte; per vederlo in tutto dovrei guardarla dall'alto. Come dire che il sacro, fenomeno di «complessità labirintica» è da vedere con sguardo criticamente sincronico e interdisciplinare« (*Il razionale sulla idea del sacro e la sua relazione al divino*, in: Dotolo, op.cit., 15). Als Beitrag zu einer grundlegenden Bibliographie darf hier zunächst hingewiesen werden auf: RIES, J., *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano 21990. Es handelt sich dabei um eine ausgezeichnete religionswissenschaftliche Zusammenfassung, die als Einführung in das Gesamtproblem bestens geeignet ist und der der Verfasser dieser Studie manche Anregung verdankt. Darin findet sich weitere Literatur.

⁵ Vgl. hierzu z. B. HÄRING, B., *Das Heilige und das Gute*, Freiburg 1950, wo die Frage aus (im weitesten Sinne) moraltheologischem Gesichtspunkt mit Bezug zum Gebet beleuchtet ist, oder in neuester Zeit GRÜN, A., *Vom Schutz des Heiligen*, Münsterschwarzach 2001, wo ein therapeutisches Anliegen zum Ausgangspunkt genommen wird.

⁶ DIANICH, S., *Le metamorfosi del sacro in teologia*, in: Dotolo, op.cit., 55–75.

⁷ CORBON, J., *Le sens du sacré*, in: Carr, E. (Hrsg.), *Architettura e arti per la liturgia*, Studia Anselmiana 131, Analecta liturgica 23, Roma 2001, 25–44.

⁸ Vgl. CORBON, J., *Liturgie de source*, Paris 1980 (deutsch: *Liturgie aus dem Urquell*, Einsiedeln 1981).

⁹ Vgl. CORBON, *Le sens du sacré*, 39–41, wo der geheiligte Mensch, oder besser die zum Leib Christi geierte Gemeinschaft der Heiligen als Ergebnis göttlicher Heilsökonomie auch zur aktuellen Theophanie und damit zum Sacrum erklärt wird.

¹⁰ Vgl. ebd., 31.

¹¹ Es ist weder möglich, den Unterschied zwischen Natur und Gnade dahingehend zu nivellieren, dass man die Gnade in das Naturhafte hinunter zieht (vgl. hierzu SCHEFFCZYK, L., *Die Heilsverwirklichung in der Gnade – Gnadenlehre*, Katholische Dogmatik, Bd. 6, Aachen 1998, 33), noch dass man die Überhobenheit der Gnade über die Natur bloß angesichts der Sünde behauptet (vgl. ebd., 58).

1. Die grundlegende terminologische Unterscheidung

Wie zentral diese Unterscheidung ist, kann gerade am Begriff des Heiligen klar gemacht werden, der, wie eingangs schon angedeutet, im moralischen oder spirituellen Sinne auf Personen angewandt, oder aber im Sinne einer objektiven Gegebenheit im Hinblick auf alles, was der religiösen Ebene des Glaubens angehört, gebraucht werden kann. Ganz in diesem Sinne kann man, wenn auch kaum etymologisch,¹² so aber doch vom christlichen Sprachgebrauch her, die lateinischen Wörter »sanctus« und »sacer« auseinanderhalten. So findet nämlich das Wort »sanctus« vorzugsweise Anwendung auf eine Person, sei es eine göttliche oder eine geschöpfliche, während »sacer«/»sacrum« eher für Gegebenheiten, Dinge und Handlungen gebraucht wird. Das Wort »sanctus« lässt sich für den Bereich des christlichen Glaubens nie von einer moralischen Dimension lösen, auch wenn es nicht im bloß Moralischen aufgeht. Das Wort »sacer«/»sacrum« dagegen hat weder mit Ethik und Moral, ja überhaupt mit der subjektiven Disposition eines Menschen zu tun, noch kann es als Eigenschaft Gottes behauptet werden. Das Wort »sanctus« hat seinen semantischen Ort dagegen nicht nur im Sprechen von Gott, sondern auch in der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch: Kraft göttlicher Gnadenökonomie kann der Mensch »sanctus« werden. Insofern ist »sanctus« eher der Handlungsebene zuzuweisen; sein Gegenstück ist die Wirklichkeit des Bösen und der Sünde. »Sacer« bzw. »sacrum« dagegen hat seinen semantischen Ort in dem allem Handeln zugrunde liegenden Sein, worin sich Gott und Kreatur unterscheiden; sein Widerpart ist nicht das Böse, sondern das Profane. Dass es hier zwischen beidem subtile Wechselverhältnisse gibt, soll nicht abgestritten werden; doch die begriffslogische Unterscheidung kann dadurch nicht vereitelt werden. In diesem Sinne ist »sanctus« eher auf gnadentheologischer, »sacer«/»sacrum« jedoch vornehmlich auf schöpfungstheologischer Begriffsebene beheimatet.

Das Sacrum ist vom Wort her sowohl als Akjektiv als auch als Substantiv möglich. Man kann sagen, dies oder jenes sei »heilig« im Sinne von »sakral«. Doch was damit gemeint ist, verweist auf das Sacrum als Substantiv. Daher muss darauf das Hauptaugenmerk liegen. Wir haben eben gesagt, dass das Heilige im Sinne von »sanctus« immer an die Person gebunden bleibt, von der es ausgesagt wird. Das Sacrum dagegen kann selbst begrifflich nicht personalisiert werden, auch wenn es christlich gedacht im Horizont des personalen Gottesbezuges steht. Als Substantiv bleibt es daher grammatisch immer ein Neutrum und kann folglich auch nicht mit Gott identisch sein.¹³

2. Das Sacrum in formaler Hinsicht

Nachdem die Unterscheidung von »sacer« und »sanctus« im Sinne des Unterschiedes zwischen Schöpfungs- und Gnadenordnung den Ausgangspunkt unserer

¹² RIES (op.cit., 155-161), zeigt auf, wie beide Wörter, »sacer« und »sanctus«, auf je eigene Weise auf das Wort »sancire« zurückgehen. Interessanterweise wird aber »sanctus« offenbar vornehmlich auf Personen bezogen, und zwar »verso un'accezione morale« (ebd., 159), was immerhin in die Richtung des in dieser Abhandlung Intendierten weist.

¹³ Vgl. PIEPER, J., »Entsakralisierung?«, Zürich 1970, 19. Deshalb ist es auch unrichtig oder zumindest ungenau, einen Gegensatz zwischen Hierophanie und Theophanie herzustellen, wie CORBON (*Le sens du sacré*, 31) dies tut.

Argumentation bildet, kann nun etwas vorgenommen werden, worin die hier vorgenommene Darstellung des christlichen Sacrum ebenfalls von bisherigen theologischen Versuchen abweicht, nämlich das Sacrum *formal zu definieren*. Diese Definition lautet: Das Sacrum ist die für das menschliche Geschöpf erfahrbare Qualität des unendlichen Unterschiedes zwischen der Göttlichkeit Gottes und der Geschöpflichkeit der Welt.¹⁴ Durch diese begriffliche Eingrenzung wird alles Kraftschenkende und Leben-erfüllende, wie immer es mit der Vorstellung vom Heiligen verbunden sein mag, aus dem Begriff des Sacrum ausgeklammert und folglich jener Begriffsebene zugewiesen, der auch der Terminus »sanctus« angehört. Keineswegs jedoch fällt das Kraftgeladene und das Lebenerfüllte aus dem Begriff des Sacrum heraus. Das Ziel dieser Differenzierung liegt darin, zu einem Begriff des Sacrum zu gelangen, der sich sauber und klar auf schöpfungstheologischer Ebene ansiedelt, und zwar in Unterscheidung (nicht in Trennung!)¹⁵ von der gnadentheologischen Dimension. In diesem Sinne rückt in unserer Definition ein Grundzug des Sacrum in den Vordergrund, nämlich sein Bezug zur menschlichen *Erfahrung*.¹⁶ Das Sacrum ist dabei freilich nicht einfach identisch mit einer Gotteserfahrung als Vorgang, sondern es gehört zum Gegenstand der Gotteserfahrung. Das Sacrum ist aber auch nicht Gegenstand der Gotteserfahrung schlechthin (– dann wäre es ja doch mit Gott identisch –), sondern nur unter einer bestimmten Rücksicht: nämlich unter der Rücksicht des Unterschiedes zwischen Gott und Kreatur. Freilich ist diese Rücksicht die grundlegendste, die sich denken lässt.¹⁷

¹⁴ Ähnlich formuliert es HEMMERLE: »Das Achten auf das H[eilige] sucht ... jenen Raum oder jene Dimension, in denen dieser höchste Ursprung auf die ihm eigene, göttliche Weise aufzugehen und zu begegnen vermag« (a.a.O., 577f.).

¹⁵ Der grundlegende Einheitspunkt, der »Sacrum« und »Sanctum« zusammenführt, ist die Heiligkeit Gottes selbst, für die vor allem ausgesagt werden darf (1) die Unsündlichkeit, (2) im Hinblick auf das Handeln Gottes an den Geschöpfen die totale Identität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (wie die göttliche Liebe als deren vollkommene Harmonie angesehen werden kann), (3) die völlige Erhabenheit Gottes über menschliches Erkenntnisvermögen. Während (1) und (2) in unserem Sinne auf die Ebene des »sanctum« gehören, ist (3) auf der Ebene des »sacrum« anzusiedeln; in Gott aber sind alle drei Gesichtspunkte totale untrennbare Einheit. – Wenn daher in Gott das zu Unterscheidende in Einheit zusammenläuft, dann muss dies analog auch für den Menschen gelten. Für das »sanctum« im Dienst des »sacrum« vgl. hierzu Andeutungen in Punkt 4.6., sowie Anm. 115; für die umgekehrte Richtung des »sacrum« im Dienst des »sanctum« vgl. den Textbezug von Anm. 121.

¹⁶ Unter der menschlichen Erfahrung ist nicht nur die Welt unserer Gefühle zu verstehen; vielmehr ist auch unser verstandesmäßiges Erkenntnisvermögen, unsere Intuitionen, ja überhaupt unsere menschliche Ganzheit eingeschlossen.

¹⁷ In diesem Sinne kann man auch das Anliegen von A. HÄUSSLING aufgreifen (*Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt*, in: ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hrsg. v. M. Klöckner, B. Kranemann und M. Merz, Münster 1997, 58–70), der angesichts der säkularisierten Kultur eine Reduktion auf die »Grundstrukturen, ohne die menschliche Existenz nicht möglich scheint« (ebd., 65), fordert. So leitet er anschaulich aus der Selbstaüberung des Kindes die Grundstruktur ab, dass der Mensch sich einer »unendlich viel größer[en], mächtiger[en], helfender[en]« (ebd.) Macht gegenüber sehe, was den Kyrie-Ruf verstehbar mache. – Nur darf man nicht bei dieser Reduktion stehen bleiben und die Armut an sakralem Ausdruck einfach hinnehmen oder herkömmliche sakrale Ausdrucksformen aufgeben, weil sie im Leben des heutigen Menschen nicht mehr verwurzelt seien und folglich dem Glauben nicht mehr dienen könnten (vgl. ebd., 66). Im Hintergrund steht bei HÄUSSLING ein Bekenntnis zur »anthropologischen Wende« der Theologie des 20. Jh., die von ihm aber einseitig positiv rezipiert wird (ebd., 59f.). Diese führte zu einer (von HÄUSSLING bejahten) Existentialisierung der Glaubenshaltung, welche selbst aber an der von Häußling konstatierten Verarmung der Sakralwelt vielleicht mehr schuld ist als die säkularisierte Kultur im allgemeinen.

Streng schöpfungstheologisch gesehen, ist das Sacrum also eine Erfahrungsqualität. Dabei stellen sich freilich sofort Fragen: (1) Was wird hier mit »Erfahrungsqualität« gemeint?; (2) woran konkret soll der Mensch diese Erfahrung machen? Die Beantwortung der zweiten Frage wollen wir zunächst zurückstellen, um uns der ersten Frage zuzuwenden. Unser ganzes Leben ist erfüllt von verschiedenen Erfahrungsqualitäten. Zum Beispiel kann man in Realitäten wie Festlichkeit, Feierlichkeit, Heiterkeit, Ernst, Hektik, Idylle, Geborgenheit, Gemütlichkeit und manchem anderen solche Erfahrungsqualitäten erkennen, wie wir im täglichen Leben mit ihnen konfrontiert sind. Die genannten Dinge haben gemeinsam, dass sie nicht der Erfahrungsvorgang selbst sind, aber auch nicht einfach mit dem Objekt der Erfahrung identisch, sondern irgendwie eine dazwischen liegende Realität darstellen, die zwar von unserem subjektiven Vermögen gefärbt und bedingt sein kann, aber diesem doch grundlegend objektiv vorgegeben ist.¹⁸

Eines der genannten Beispiele eignet sich in besonderem Maße, um das Gemeinte zu veranschaulichen, nämlich die Geborgenheit als Erfahrungsqualität der Kinder im Hinblick auf ihre Eltern in einem gesunden Familienleben. Es handelt sich dabei weder um den Akt der Erfahrung, noch um die Elternerfahrung schlechthin, sondern nur unter einer bestimmten (wenn auch der grundlegendsten) Rücksicht. Daher findet sie im Verhältnis Gott-Mensch eine Entsprechung: Sofern die familiäre Geborgenheit ihre Grundlage vornehmlich darin hat, was die Eltern für ihre Kinder täglich *tun*, ist die Entsprechung im Gott-Mensch-Verhältnis eher auf der Ebene des »Sanctum« zu suchen, also im Wechselverhältnis zwischen dem heiligen und gnädigen Gott und der Unschuld oder Sündigkeit oder Erlöstheit des Menschen. Doch im Hinblick auf das, was die Eltern für ihre Kinder einfachhin *sind* (unbeschadet der Tatsache, dass diese mit dem »Ur-Vertrauen« korrespondierende Seins-Ebene durch das Handeln aufgebaut wird bzw. verdunkelt werden kann), findet die familiäre Geborgenheitserfahrung im Gottesverhältnis ihre Entsprechung auf der Ebene des »Sacrum«: Gott wird hier als der letzte Urgrund aller Ordnung und Geborgenheit erfahren, geht es doch beim Sacrum gerade um jenen gewaltigen Unterschied zwischen Gott und Schöpfung, der aller Zuwendung Gottes, aller Offenbarung und Begnadung seismäßig zugrunde liegt. Daher handelt es sich in diesem Vergleich auch nur um eine Entsprechung, weil der Unterschied zwischen Gott und Geschöpf ein wesentlich anderer ist als der zwischen Eltern und Kindern.

Das Heilige im Sinne des Sacrum hat daher als theologische Grundlage die katholische Lehre von der *Analogia entis*, deren wichtigste Lehrformel besagt, dass jeder Ähnlichkeit zwischen Kreatur und Gott eine noch größere Unähnlichkeit ent-

¹⁸ Der hier intendierte Begriff der »Erfahrungsqualität« ist daher engstens verwandt zu GUARDINIs Begriff des »Phänomens«; vgl. hierzu GUARDINI, R., *Religion und Offenbarung*, Mainz 1990, 19: Der Begriff des »Phänomens« klärt sich »in seiner ursprünglichen Bedeutung: für das, was *phainetai*, erscheint. Damit ist zunächst gesagt, daß da etwas »erscheint«, sichtbar und in seinem Sinn verständlich wird. Daß »etwas« erscheint; das Sich-Darbierende also kein Phantom, sondern das Deutlichwerden von Wesenhaftem ist. Daß es »aus sich« heraus hertritt und so dem Sehenden gegenüber unabhängig ist. Alle Versuche, diese Objektivität wegzuschaffen, scheitern am unmittelbaren Einspruch des Bewußtseins.«

spricht.¹⁹ Gott ist also nicht total anders als die Schöpfung, aber er ist total erhaben über jede Ähnlichkeit zur Schöpfung. In der via eminentiae muss man von Gott sagen, dass die ihm zugesprochenen Eigenschaften unsagbar über den entsprechenden menschlichen Eigenschaften stehen.²⁰

3. Das Sacrum in inhaltlicher Hinsicht

3.1. Das Sacrum gemäß den Erkenntnissen Rudolf Ottos

Nach dieser formalen Begriffsbestimmung des Sacrum darf nun übergegangen werden zu seiner inhaltlichen Klärung. Hierfür sind die Erkenntnisse des lutherischen Theologen und Religionswissenschaftlers Rudolf Otto über das Heilige von Bedeutung.²¹ Otto setzt an bei der rationalen und, wie er das nennt, irrationalen Komponente der Religion. Sofern eine Religion zu einem begrifflichen Ausdruck ihrer Lehre gelangt, sei sie rational. Dies sei vor allem im Christentum in einem Höchstmaß realisiert. Dabei dürfe man aber nicht vergessen, dass der wirkliche Gehalt der Religion weit über die rationale Einfassbarkeit hinausgehe.²²

¹⁹ »Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (IV. Laterankonzil; DH 806). Vgl. hierzu auch SCHEFFCZYK, L., *Der Gott der Offenbarung – Gotteslehre*, Katholische Dogmatik Bd. 2, Aachen 1996, 44–49; v.a. 48.

²⁰ Hier liegt die »negative Theologie« zugrunde, in welcher die Unsagbarkeit Gottes betont wird. Sie ist bereits vorgebildet im Alten (Ex 20,21; Jes 55,8f.) und im Neuen Testament (1 Tim 6,16) und kommt zur Entfaltung v.a. in »Contra Eunomium« des hl. GREGOR V. NYSSA, in den fünf Homilien »De incomprehensibili« des hl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in »De divinis nominibus« des PSEUDO-DIONYSIS und dem »Periphyseon« des JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, sowie bei THOMAS V. AQUIN (z.B. Quaest. disp. de potentia Dei 7,5 ad 14; S.th. I q. 12 art. 1).

²¹ OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1920. Er selbst war nicht nur Indiologe und ein Kenner der christlichen und außerchristlichen Mystik, sondern auch persönlich spirituell veranlagt, so dass er sich selbst einmal als »protestantischen Benediktiner« bezeichnet hat. Er hatte also eine spirituelle, eine religionswissenschaftliche und eine theologisch-philosophische Grundlage. Doch gerade im Letztgenannten, in der Theologie, zeigt OTTO aus katholischer Perspektive Grenzen und Mängel, da er von Luther, Kant und von der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts abhängig ist. Trotz dieser Vorgaben bleibt aber bewundernswert, mit welcher Zielstrebigkeit er seinen eigenen Denkweg sucht und sich somit stellenweise auch deutlich von anderen Denkern absetzen kann. Wenn das Bild, das OTTO vom Sacrum zeichnet, auch facettenreich ist, gelingt ihm aber doch nicht eine angemessene Wertung der Kreatur gegenüber Gott, in dem Sinne, dass die Kreatur buchstäblich »in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist« (ebd., 10), so dass sogar für das Neue Testament festgehalten wird, dass der »Unwert des Profanen ihm [= Gott] gegenüber nicht verflaut sondern gesteigert« (ebd., 71) sei. Hier zeigt sich OTTO als ein geistiger Sohn Luthers und des Protestantismus mit seiner Unterbewertung der über die Sünde hinaus bestehenden und in der Inkarnation neu geheiligen Güte der Schöpfung. Daher können die hier zitierten Aussagen nicht in einem theologischen Sinne überzeugen, bleiben aber dennoch auf religionspsychologischer Ebene von einer relativen Bedeutung, als Reflex der negativen Theologie und des Grundsatzes der *Analogia entis*. – Vgl. als Einführung zum Denken Rudolf OTTOs auch RIES, op.cit., 37–40.

²² Dies nennt OTTO, dem hier die Ausgewogenheit der katholischen Denkweise fehlt, »irrational«, so dass der Eindruck entsteht, als sei die irrationale Komponente nur ein Gegenstück zur rationalen, also auf derselben Ebene befindlich (vgl. hierzu die Kritik von GUARDINI, op.cit., 22, Anm. 1). Dies aber will OTTO keineswegs sagen. Vielmehr ist für ihn das Irrationale genau das, was weit höher stehe als das Rationale, ja zum Eigentlichen der Religion überhaupt führe. Gegenüber dem Denken OTTOs hat die katholische Theologie den Vorzug, nicht in dieses ungenügende Begriffspaar fallen zu müssen.

Dies will er im Bereich des Heiligen zeigen. Dabei kommt er zu der Erkenntnis, dass all jenes, worin das Heilige an Ethik und Moral gebunden bleibt, die rationale Komponente ausmache. Otto zielt daher auf »das Heilige *minus* seines sittlichen Momentes«²³ ab. Somit deckt sich seine Unterscheidung mit der hier vorgenommenen Differenzierung zwischen Sacrum und Sanctum. Dieses außermoralische Heilige, das Sacrum, bezeichnet Otto mit dem christlich zu vermeidenden Begriff des »Numinosum«,²⁴ womit etwa die Gegebenheit des Göttlichen für die religiöse Erfahrung des Menschen gemeint ist. Diese Erfahrung kann aus keiner anderen Art menschlicher Erfahrung abgeleitet werden.²⁵ Otto will nun das Sacrum untersuchen, indem er die religiöse Erfahrung des Menschen religionspsychologisch analysiert. Dies kann man in acht Hauptgesichtspunkten zusammenfassen:

- 1) Das religiöse Urgefühl bezeichnet Otto als »*Kreaturgefühl*«.²⁶ Dabei geht es aber nicht um das Gefühl, selbst geschaffen zu sein, was auf die Existenz eines Schöpfers schließen könnte – eine für Otto zu rationale Vorstellung. Es geht vielmehr um das Gefühl, kleine Kreatur zu *sein*, gegenüber einem »*numen praesens*«,²⁷ einem als gegenwärtig erfahrenen göttlichen Walten, das unendlich viel größer ist. Daher bleibt dieses Kreaturgefühl nur ein Begleitgefühl. Die eigentliche Empfindung gilt hier der Präsenz des göttlichen Wesens, der Realität einer Anwesenheit von etwas unsagbar Übermächtigem.²⁸
- 2) Das Heilige wird erfahren als *Mysterium tremendum*.²⁹ Mit dem »*tremendum*«, dem Otto sich zunächst zuwendet, ist eine heilige religiöse Scheu gemeint, englisch »*awe*«, die sich auf der Grundlage »eines ersten Sich-Erregens und Witterns des My-

²³ OTTO, op.cit., 6 [Hervorhebung im Original].

²⁴ Diese Wortbildung folgt dem lateinischen Wort »*numen*«, was soviel bedeutet wie »göttliches Walten« oder einfach »Gottheit«; vgl. ebd., 7. Dies muss zusammen gesehen werden mit OTTOs religionspsychologisch ausgerichtetem Denken, das ihn dazu verleitet, nicht genügend zwischen nichtchristlichen Gottesheiten und dem wahren Gott zu unterscheiden. Die Erfahrung des Heiligen ist bei OTTO in allen Religionen grundlegend dieselbe, auch wenn es eine Entwicklung von der primitiven zu der durch Vernunft und Ethik rationalisierten Erfahrung gebe. Das Christentum erscheint dabei nur als Spitze einer Entwicklung, nicht aber als etwas grundlegend Neues und Anderes im Vergleich zu anderen Religionen. Daher ist auch der Begriff des »*Numinosum*« zu ungenau; er erreicht den von den Christen angebeteten lebendigen Gott nicht. In Wahrheit ist es doch der Gott der Offenbarung, der Gott, der sich uns zu erkennen gab und gibt, an dem wir das Sacrum *mit*erfahren. Das authentische christliche Sacrum kann nur eine Begleiterfahrung am Gott der Offenbarung sein, nicht aber ein unabhängig von der konkreten Offenbarung in sich stehender Grund direkter Gottesfahrtung.

²⁵ Dies radikalisiert OTTO dahingehend, dass das »*Numinosum*« für ihn, kantianisch ausgedrückt, eine »Kategorie a priori« (vgl. ebd., 134–139; 161–168) ist, also eine ganz eigene und eigenständige Verfasstheit des menschlichen Geistes. Dieser Apriorismus verschärft noch einmal die in der vorausgehenden Anmerkung geübte Kritik am Begriff des »*Numinosum*«, weil das Sacrum somit bei OTTO nur noch eine rein subjektive Kategorie ist (und daher allen Menschen unabhängig von ihrer Religion grundsätzlich gleich sein muss); vgl. auch hierzu die Kritik von GUARDINI, op.cit., 22, Anm. 1.

²⁶ Vgl. hierzu OTTO, op. cit., 8–12.

²⁷ Ebd., 11.

²⁸ OTTO führt hier das Wort Abrahams an: »Ich habe es nun einmal unternommen, mit Dir zu reden, obwohl ich Staub und Asche bin« (Gen 18,27); vgl. ebd., 10.

²⁹ Vgl. hierzu ebd., 13–21.

steriösen«³⁰ einstellt. Diese religiöse Furcht führt zu einem »tiefst innerlichen Erzittern und Verstummen der Seele bis in ihre letzten Wurzeln hinein«.³¹ Es geht um eine seelische Beklommenheit und durchdringende Ergriffenheit von etwas Unsagbarem.

3) Ein weiteres Moment des Sacrum ist das des Übermächtigen, lateinisch »*maiestas*«.³² Diese charakterisiert Otto als »schlechthin durch Seinsfülle überlegen«,³³ mächtig, gewaltig und herrlich.

4) Dazu gesellt sich das Moment des »*Energicum*«.³⁴ Das Numinose wird hier erfahren als das Kraftvolle, Lebendige, das »rastlos und restlos Drängende, Tätige, Be-zwingende«.³⁵

5) Damit kann man sich dem vorhin zurückgestellten Moment des Mysteriösen, dem *Mysterium*, selbst zuwenden.³⁶ Es geht hier um die Empfindung des Heiligen als des »Ganz anderen«, das völlig und in jeder Hinsicht aus der Sphäre des Vertrauten und Nachvollziehbaren herausfällt, das durch keine sonstige menschliche Lebenserfahrung abgedeckt oder erreicht werden kann und somit im menschlichen Geist nur ein stumpfes Staunen hervorruft.

6) Mit diesem Gedanken nähern wir uns einer weiteren Bestimmung des Sacrum als des »*Ungeheuren*«,³⁷ dessen, wobei uns Menschen »nicht geheuer« ist. Gemeint ist das Unvergleichliche, auch Unheimliche, Unfassliche, alles menschliche Maß Übersteigende.

7) Das bisher zum Sacrum Gesagte wird grundlegend ergänzt und ausgewogen durch das Moment des »*Fascinosum*«,³⁸ jenen Gehalt, der das Heilige zu etwas Faszinierendem und zu etwas Anziehendem, ja Begehrungs- und Erstrebenswertem macht. Doch das Heilige wird vom religiösen Menschen nicht nur begehrts, weil er Hilfe erwartet, sondern vor allem um seiner selbst willen.³⁹

8) Eine letzte Beschreibung des Heiligen liegt in dem Begriff des »*Augustum*«, des »Erhabenen«.⁴⁰ Während das Moment des »*Fascinosum*« sich auf den beseligenden Wert für den religiösen Menschen bezieht, wird im »*Augustum*« der zu re-

³⁰ Ebd., 17 (der gramm. Kasus wurde geändert).

³¹ Ebd., 19.

³² Vgl. hierzu ebd., 22–25.

³³ Vgl. ebd., 23.

³⁴ Vgl. hierzu ebd., 25–27.

³⁵ Ebd., 26 [gramm. Kasus wurde geändert]. Biblisch ausgedrückt, geht es um den »eifersüchtigen Gott« (vgl. ebd., 93f.); und insofern auch um den »Zorn Gottes« (Röm 1,18), als damit nicht nur, ethisch-rational, die Bestrafung der Ungerechtigkeit gemeint ist, sondern auch die alles Rationale weit übersteigende unsagbare und unfehlbare Energie des göttlichen Willens im Hintergrund mitschwingt (vgl. ebd., 104f.).

³⁶ Vgl. hierzu ebd., 28–34.

³⁷ Vgl. hierzu ebd., 49–51.

³⁸ Vgl. hierzu ebd., 39–49.

³⁹ Vgl. ebd., 41; im religiösen Menschen regt sich »in mannigfaltigster Form und Erscheinung ... ein seltsam mächtiger Trieb nach einem Gut, das nur die Religion kennt ..., von dem das Gemüt weiß in suchender Ahnung und das es erkennt hinter dunklen und unzulänglichen Ausdruckssymbolen« (ebd., 45). Als mögliche biblische Belege vgl. z.B. Ps 48,3; Ps 84,11; 1 Kor 2,9.

⁴⁰ Vgl. hierzu ebd., 63–73.

spektierende absolute Wert des Sacrum *in sich* angesprochen.⁴¹ Es geht um den unwillkürlichen Reflex eines Abstandes, der die irdische Kreatur von dem »Augustum« des Heiligen trennt.

Wenn wir dies nun christlich auswerten wollen, geht es um die Erfahrung der unendlichen Größe und ewigen Schönheit, der ehrfurchtsgebietenden Hoheit und unnahbaren Geheimnishaftigkeit, der absoluten Geltung und Werthaftigkeit des heiligen Gottes in seiner unfühlbaren Allmacht, unerforschlichen Weisheit und allwissenden Allgegenwart. Dies aber kann nur eine Begleiterfahrung an dem sich dem Menschen personal zuwendenden Gott sein. Was daher bei Otto zu kurz kommt, ist die Einbettung des Sacrum in das personale Verhältnis zu Gott. Wenn man dies mit Hilfe der Analogia entis hinzudenkt, so ist Gottes Personalität dem Menschen im Sinne der via positiva gewissermaßen zugänglich, um aber im Sinne der via negativa wegen ihrer Andersartigkeit verdunkelt zu sein. Dies jedoch steht im Horizont der via eminentiae, also der Erfahrung einer menschlichen Personalität unerhört und herrlich überbietenden ewigen Personalität Gottes in seiner unendlichen Liebe. Da gerade die via negativa den Menschen zum Weg des Überstieges herausfordert, ist das Sacrum die Erfahrung der »erschreckend« unergründlichen und daher »verdunkelten« Personalität Gottes, freilich im Horizont personaler Gottesbegegnung. Insofern macht auch das christliche Sacrum den Eindruck des »Unpersönlichen« und rechtfertigt von daher nochmals, ein grammatisches Neutrum zu bleiben, jedoch ohne dass deshalb das Gottesverhältnis unpersönlich wäre.⁴²

3.2. Das Sacrum gemäß den Erkenntnissen Mircea Eliades

Die Erkenntnisse Rudolf Ottos haben eine Weiterführung gefunden durch Mircea Eliade.⁴³ Er untersucht die Religionen in der Gesamtheit ihrer historischen Erscheinung und unterscheidet den religiös erfahrenden von jenem Menschen, der im Horizont der abendländischen Moderne ein säkularisiertes Weltbild entwickelt.⁴⁴ Eliade unterscheidet daher nicht nur zwischen einem sakralen und einem profanen Bereich. Grundlegend hängt es vielmehr von der Erfahrung des Menschen ab, ob die gesamte

⁴¹ Mit der Empfindung des absoluten Wertes des Sacrum verbindet sich im religiösen Menschen die Empfindung des Unwertes der Kreatur. Dazu führt OTTO das Zeugnis des Propheten Jesaja bei seiner Vision an, wo es heißt: »Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, den Herrn der Heere gesehen« (Jes 6,5). Dieses Wort »unrein« ist nicht nur ein Ausdruck persönlicher Sündenerkenntnis. Worauf es OTTO ankommt, ist vielmehr das Bewusstsein, dass man selbst gegenüber dem Sacrum profan ist; vgl. ebd., 63f. Vgl. hierzu auch die Erklärung der seinhaften Heiligkeit Gottes bei SCHEFFCZYK, *Gotteslehre*, 460f.

⁴² Wenn man das Sacrum im Rückgriff auf den weiter oben reflektierten Begriff der Geborgenheit ausdrücken will, so wäre es beschreibbar als die Erfahrung einer herausfordernd-lebendigen, den Menschen in seinen geschöpflichen Horizonten radikal ins Unendliche entbergenden ewigen Geborgenheit in Gott.

⁴³ Vgl. RIES, op.cit., 53–61.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch RIES, J., *L'homo religiosus nell'opera di Eliade e la storia comparata delle religioni*, in: Arcella, L., Pisi, P., Scagno, R. (Hrsg.), Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica, Milano 1998, 355–362.

Welt sakral oder profan begriffen wird.⁴⁵ Einer solchen Konzeption stimmt das heutige innerkirchliche Problembewusstsein nicht vorbehaltlos zu.⁴⁶ Doch hier geht es um eine Grundlage, auf dessen Basis erst die uns geläufige Unterscheidung zwischen einer sakralen und einer profanen Sphäre »innerhalb einer beide Glieder umfassenden Gemeinsamkeit«⁴⁷ ihre Berechtigung findet. Der Kern sakraler Weltauffassung liegt für Eliade in dem, was er »Hierophanie« nennt, also »Erscheinung des Heiligen«.⁴⁸ Damit aber das Sacrum für den Menschen offenkundig wird, braucht es das Symbol. Die Ur-Hierophanie besteht für Eliade in der schon von primitiven Kulturen gemachten Erfahrung der Größe des Himmels. Im Himmel, der sich über der Erde wölbt, erfuhr der Mensch seit jeher etwas vom Ewigen und Heiligen.⁴⁹ Aus dieser Grunderfahrung entwickelten sich dann in den verschiedenen Religionen die konkreteren Symbolwelten, in denen der Hierophanie ein ganz bestimmter Ort zugewiesen ist. Dieser Ort ist der Mittelpunkt der Welt.⁵⁰ Weil die Welt somit durch die Erscheinung des Heiligen einen Mittelpunkt hat, ist sie geordnet. Daher entsteht durch die Hierophanie aus dem Chaos der Kosmos.

4. Das Sacrum aus heilsgeschichtlicher Perspektive

4.1. Das Sacrum gemäß der ursprünglichen Schöpfungsordnung

4.1.1. Das Sacrum im ersten Schöpfungsbericht

Diese Vorstellung vom Heiligen soll nun mit den biblischen Schöpfungsberichten konfrontiert werden. Von der Erde heißt es im ersten Schöpfungsbericht, sie sei im Anfang von Gott geschaffen wie der Himmel, doch zunächst »wüst und leer«, und »Gottes Geist schwebte über dem Wasser« (Gen 1,2). Das Siebentagewerk der Schöpfung bedeutet, dass aus dem Chaos der Kosmos entsteht. Im Zentrum des Kosmos steht der Mensch, der nach dem Bild Gottes geschaffen wurde. Ihm wird die ganze Welt anvertraut. Somit ist gemäß dem ersten Schöpfungsbericht die der Welt von Gott eingestiftete Hierophanie nicht einfach eine sachhafte örtlich-zeitliche »res«, sondern der Mensch selbst.

Hierin leuchtet freilich ein grundlegender Unterschied zur allgemein-religiösen Konzeption des Heiligen gemäß Eliade auf. Der Mensch muss nämlich das Sacrum

⁴⁵ ELIADE kommt zu der Erkenntnis, »daß das *Heilige* und das *Profane* zwei Weisen des In-der-Welt-Seins bilden, zwei existentielle Situationen, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte ausgebildet hat« (*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, 10 [Hervorhebungen im Original]). »Mit anderen Worten: für die Menschen, welche ein religiöses Erlebnis haben, kann die ganze Natur sich als kosmische Sakralität offenbaren. Der Kosmos in seiner Ganzheit wird dann zur Hierophanie« (ebd., 9).

⁴⁶ Vgl. PIEPER, op.cit., 17, wo eine solche Einheitsauffassung von vornehmerein kategorisch abgelehnt wird.
⁴⁷ PIEPER, ebd.

⁴⁸ Vgl. ELIADE, op.cit., 8.

⁴⁹ Vgl. ELIADE, op.cit., 69; ähnlich aus anderer Perspektive bei GUARDINI, op.cit., 21f.

⁵⁰ Vgl. ELIADE, op.cit., 13: »In dem grenzenlosen homogenen Raum ohne Merkzeichen und Orientierungsmöglichkeit wird durch die Hierophanie ein absoluter ›fester Punkt‹, ein ›Zentrum‹ enthüllt.«

erfahren können. Wenn der Mensch selbst die Hierophanie ist, dann ist die Erfahrung des Heiligen zumindest bis zu einem gewissen Grade eine Selbsterfahrung. Der Mensch erfährt insofern das Heilige an sich selbst, als er sich der eigenen von der Empfängnis bis zum Tod unantastbaren Personwürde bewusst wird, in der er niemals völlig instrumentalisiert werden darf, so dass die Ehrfurcht, die er vor sich selbst hat, eines wesentlich höheren Grades ist als die Ehrfurcht, die er der ihn umgebenden Schöpfung schuldet. Insofern also ist der Mensch selbst im Zentrum des Kosmos; er ist Epiphanie des Heiligen, Hierophanie.⁵¹ Und doch darf man diese Wahrheit nicht absolut nehmen. Denn das vollkommene Bild Gottes, dessen Wesenszüge jeder Mensch trägt, ist Christus, das ewige Wort des Vaters. In ihm und auf ihn hin ist der Mensch geschaffen. Wenn der Mensch also in der Schöpfungsordnung als Hierophanie bezeichnet werden muss, so doch nur als eine *relative* Hierophanie, die auf die *absolute* Hierophanie in Jesus Christus hinweist: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.«⁵²

4.1.2. Das Sacrum im zweiten Schöpfungsbericht

Weil nun der Mensch als Ebenbild Gottes nur relative Hierophanie ist, ist es notwendig, die Konzeption des Sacrum, die sich aus dem ersten Schöpfungsbericht ergibt, durch jene zu ergänzen, die der zweite Schöpfungsbericht mit der Erzählung vom Paradies und dem Sündenfall enthält. Demgemäß formt Gott den Menschen aus dem Ackerboden und setzt ihn in den Garten Eden, das Paradies. Dieser Garten ist, um in den Worten Eliades zu sprechen, der Kosmos. Um den Garten herum ist dagegen das Chaos, doch dieses ist für den Menschen noch gar nicht existent.⁵³ Deshalb darf der Garten als Sinnbild für seine ganze Welt vor dem Sündenfall genommen werden. Ausdrücklich heißt es, dass sich in der Mitte des Paradiesgartens der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von gut und böse befinden. Doch handelt es sich bei ihnen nicht um eine von dem sie umgebenden Garten abgesonderte Hierophanie, etwa im Sinne einer Weltachse.⁵⁴ Das hat das Paradies auch nicht nötig, weil es selbst in sich ganz »Hierophanie« ist. Gerade das Fehlen – besser: das Nicht-Bedürfen – einer eigenen sakralen Mitte, in der »die Durchbrechung der Ebenen«⁵⁵ zur Ober- und zur Unterwelt gegeben wäre, offenbart jenen Wesenzug des Paradieses, den die Theologie als »Urstand« bezeichnet. Die Zentralstellung der Bäume manifestiert freilich darin den Garten als strukturierten und geordneten

⁵¹ Vgl. hierzu LOTZ, J.B., *Die Grundbestimmungen des Seins*, Innsbruck-Wien 1988, 62–68; v.a. 64; 66f.

⁵² Vatikanum II, GS 22,1. Vgl. hierzu auch SÖDING, Th., Art. »Symbol – IV. Biblisch-theologisch«, in: LThK IX (2000), 1157f.

⁵³ Vgl. hierzu ELIADE: »Für den religiösen Menschen ist der Raum *nicht homogen*. Er weist Brüche und Risse auf; er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind. (...) Es gibt also einen heiligen, d.h. »kraftgeladenen«, bedeutungsvollen Raum, und es gibt andere Raumbezirke, die nicht heilig und folglich ohne Struktur und Festigkeit, in einem Wort »amorph« sind. Diese Inhomogenität des Raumes erlebt der religiöse Mensch als einen Gegensatz zwischen dem heiligen – d.h. dem allein *wirklichen, wirklich* existierenden Raum – und allem übrigen, was ihn als formlose Weite umgibt« (op.cit., 13; vgl. auch ebd., 18).

⁵⁴ Zur Symbolik der »axis mundi« vgl. ebd., 22–26.

⁵⁵ Ebd., 18.

Kosmos; die Bäume bilden dabei gewissermaßen dessen personale Konzentrierung – v.a. der Baum der Erkenntnis,⁵⁶ indem an ihm die Freiheit und das Gottesverhältnis der ersten Menschen geprüft werden. Indem der Mensch berufen ist, dieser Prüfung standzuhalten, ist er diesem Mittelpunkt der beiden Bäume (und damit dem ganzen Paradies) nicht über-, sondern untergeordnet. Hier zeigt sich nun deutlich, dass die Hierophanie, die dem Menschen selbst zukommt, nur eine relative ist; er ist auf ein heiliges Absolutum hingeordnet. Der Sündenfall bedeutet, dass sich der Mensch gegen das Sacrum des Paradieses vergeht. Die personale Deutung der beiden zentralen Bäume aber erschöpft sich nicht im Hinweis auf die Prüfung des Gottesverhältnisses; vielmehr stehen die Bäume gemäß dem inneren Glaubenssinn, mit dem die christliche Theologie sie betrachtet, für Jesus Christus. Der Baum der Erkenntnis symbolisiert in diesem Sinne Christus, der als einziger, der am Herzen des Vaters ruht, Kunde gebracht hat (vgl. Joh 1,18), also Christus als den einzigen, in dem Gott sich vollkommen und endgültig offenbart.⁵⁷ Der Baum des Lebens aber steht für die Erlösungstat Jesu Christi am Kreuz.⁵⁸

Das Paradies, der vollkommene Kosmos, so wie Gott die Welt gewollt hat, ist für den Menschen also eine einzige Hierophanie. Dies bedeutet, dass für den Menschen, der die Sünde noch nicht kennt, die ganze Welt transparent ist für Gott,⁵⁹ und zwar für Gott nicht nur in seinem Heilstun für den Menschen, sondern auch in seiner Göttlichkeit, die sich über alles Geschaffene in unsagbarer Erhabenheit erhebt.⁶⁰

4.2. Die Folge des Sündenfalls für das Sacrum

Die Katastrophe ist dann der Eintritt des Bösen in die Welt durch die Sünde der ersten Menschen. Die Dornen und Disteln des Ackerbodens (vgl. Gen 3,18), auf dem

⁵⁶ Der Baum des Lebens kann als hinter dem Baum der Erkenntnis verborgen gedacht werden; vgl. ELIADE, M., *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (frz. Originaltitel: *Traité d'histoire des religions*), Salzburg 1954, 327ff.

⁵⁷ Vgl. hierzu zB. AMBROSIUS, Exp. Ev. Sec. Luc. III,49 (CCL XIV, 104).

⁵⁸ Vgl. hierzu zB. AMBROSIUS, Expl. Psalmorum XII,1,35 (CSEL 64,31); 35,3 (CSEL 64,51); außerdem ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 321; 334.

⁵⁹ Es war Romano GUARDINI, der mit seinem Begriff von der »christlichen Weltanschauung« versuchte, diese sakrale Welterfahrung für den von der Neuzeit geprägten Menschen wiederzugewinnen (vgl. GUARDINI, op.cit., 31–37). Die »christliche Weltanschauung« soll »die Begegnung bezeichnen, die sich zwischen dem Glauben an die Offenbarung und dem unmittelbaren Wissen von der Welt vollzieht.« (ebd., 13). Ihr zufolge blickt der Mensch auf das Ganze der Welt, ohne den Sinn für das Lebendig-Konkrete zu verlieren. Er blickt daher auf die Welt mit den Augen Gottes, oder genauer, mit den Augen Jesu Christi. Dabei erkennt der Mensch aber, dass jedes Seiende nicht selbst die letzte Realität ist, sondern auf etwas hinweist, das höher und erhabener ist. Der ganzen Welt kommt deshalb symbolische Bedeutung zu (vgl. ebd., 27–30). Und so führt die christliche Weltanschauung bei GUARDINI zur Erfahrung des Sacrum: »Mit dem ›Heiligen‹ meinen wir also das, worauf im wohlgeschaffenen Menschen das Gefühl antwortet, sich neigen zu müssen – in einer Weise neigen, wie er es vor nichts Nur-Irdischem könnte« (ebd., 22). Wichtig ist hierbei, dass sich der Zugang zum Sacrum in der christlichen Weltanschauung aus dem grundlegenden Symbolcharakter der gesamten Welt ergibt. Vgl. zur Konzeption des Sacrum bei Guardini auch die gute und konzentrierte Zusammenschau von Giorgio BONACCORSO (*Il sacro nel movimento liturgico*, in: La scuola cattolica 123 (1995), 593–620, v.a. 606–620).

⁶⁰ Vgl. Röm 1,20: »Seit Erschaffung der Welt wird Gottes unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.«

sich Adam nun im Schweiße seines Angesichts abmühen muss, sind ein Bild für das Chaos und somit für das dem Sakralen entgegengesetzte Profane. In diesem Sinne kann man daher vom Profanen erst *nach* dem Sündenfall sprechen.⁶¹ In der Welt der Dornen und Disteln wird Gottes Majestät und Herrlichkeit nicht mehr ungetrübt wahrgenommen. Aber die Wahrnehmung des Sacrum verschwindet nicht völlig. So mit entsteht genau das, was wir als das Heidentum bezeichnen können. Adam nach dem Sündenfall ist sozusagen der erste Heide. Im Chaos seiner Welt sucht er unter Mühen und Schmerzen nach dem lebendigen Gott.

4.2.1. Die zweifache Dimension der Gottesfurcht

Nun heißt es aber direkt im Anschluß an den Sündenfall, dass Adam Gott im Garten gegen den Tagwind einherschreiten hört und sich versteckt (vgl. Gen 3,8). Er, der sich in der Sünde gegen Gott aufgelehnt hat, fürchtet sich nun vor Gott. Im Hinblick auf das Sacrum stellt sich hier nun die Frage, was größer zu veranschlagen ist: das Erbeben des paradiesischen Adam vor Gottes Herrlichkeit oder das Erzittern des sündigen Adam vor Gottes Heiligkeit. Selbstverständlich kann es nicht anders gedacht werden, als dass Adam *vor* dem Sündenfall *mehr* vor Gott erbebte als er *nach*her vor ihm zitterte.⁶² Denn das gottesfürchtige Zittern Adams *nach* dem Sündenfall bemisst sich vornehmlich nach der von ihm selbst begangenen Sünde. Das Erbeben vor Gott, das der paradiesische Mensch *vor* dem Sündenfall gekannt hat, atmete dagegen frei in dem unendlichen Raum, der sich zwischen der Größe Gottes und der auf seine Herrlichkeit verweisenden Welt einstellte. Losgelöst von der Sünde hat das sakrale Erbeben vor Gottes Herrlichkeit den Charakter des Frohlockens. In dem Zittern *nach* dem Sündenfall stellt sich demgegenüber eine kleine angstvolle Karikatur der einstigen Gottesfurcht ein. Das paradiesische Erbeben vor Gottes Größe ist zwar nicht völlig verschwunden, aber sehr in den Bann des verängstigten Zitterns des Sünder gezogen.

4.2.2. Das Entstehen des Heidentums

Wenn nun die Welt mit dem Sündenfall profan wird, bekommt das Sacrum einen anderen Stellenwert. Das Heidentum im religiösen Sinne mischt die Finsternis der Sünde mit dem Licht der weiterhin bestehenden Wahrheitserkenntnis. Der paradiesische Bezug zu Gott ist getrübt, und aus der Religionsgeschichte wissen wir, dass die Vorstellungen von dem Höchsten Wesen von einer kosmologischen Weltsicht ihren Ausgang nehmen. Das Sacrum ist Nachbildung der Kozmogonie und daher Symbol

⁶¹ Vgl. CORBON, *Le sens du sacré*, 31. So hängen also die Ebene des »Sacrum« und die des »Sanctum«, hier an den jeweils negativen Gegenstücken gezeigt, innig zusammen und verweisen aufeinander. Entsprechendes gilt für die jeweils positiven Begriffe; vgl. hierzu Anm. 115.

⁶² Es darf hier darauf hingewiesen werden, dass die deutsche Sprache für die Erfahrung des Heiligen verschiedene Ausdrücke kennt, so z.B. erbeben, erzittern, heilige Scheu, heiliger Schau(d)er, heilige Furcht, u.a. Diese Ausdrücke, die freilich je verschiedene Nuancen in sich tragen, werden in dieser Abhandlung nicht systematisch unterschieden, obwohl dies durch obige Formulierung angedeutet wird: Eine klare Unterscheidung würde eine umfassendere begriffssemantische Reflexion voraussetzen, die den Rahmen dieses Artikels sprengen würde. Vgl. Ansätze hierzu in OTTO, op.cit., passim.

des Kosmos, bleibt aber in der kosmologischen Dimensionierung stehen,⁶³ weil der absolute transzendenten Bezugspunkt der Offenbarung fehlt. Das Sacrum kann sich als »imago mundi« verstehen in dem Sinne, dass »die Welt das Werk der Götter und deshalb heilig ist«,⁶⁴ oder direkt als »Abbild des himmlischen Archetyps«,⁶⁵ nie aber als direkter und personaler Verweis auf Den, der über allem Himmel ist. Bei den Himmelsgottheiten handelt es sich zwar »nicht um ‚Naturismus‘. Der Himmelsgott wird nicht mit dem Himmel identifiziert, denn als Schöpfer des Kosmos hat er ja auch den Himmel erschaffen. (...) Der Himmelsgott ist eine Person und nicht eine Himmelserscheinung.«⁶⁶ Der Begriff des Himmels ist jedoch kein streng übernatürlicher, sondern steht in Verbindung mit dem Himmelsgewölbe und den Gestirnen.⁶⁷ Die Erhabenheit der Höchsten Wesen über den Himmel ist dabei nur eine relative.⁶⁸ Wie sie nicht gänzlich über den Kosmos hinausweisen, so ist die Vorstellung von ihnen auch zu schwach, um eine Zeit überdauernde kultische Verehrung zu sichern: Ihr Kult musste mit der Zeit dem Kult anderer Gottheiten Platz machen.⁶⁹ Das echte Bewusstsein von der absoluten Transzendenz Gottes verschwindet immer mehr.⁷⁰ Und doch tragen die Menschen als Ebenbilder Gottes eine Sehnsucht und ein Gespür in

⁶³ Vgl. hierzu ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 30–33. Sehr interessant ist in diesem Zusammenhang die Konzeption des Sacrum aus modernem atheistischem Hintergrund bei Gregory BATESON (*Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, New York 1987; deutsch: *Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen*, Frankfurt a.M. 1993), wo in einem monistisch-kybernetischen Weltbild die Eigenständigkeit des Geistigen gegenüber dem Materiellen abgelehnt wird. Bateson entwirft ein gewaltiges systemisches Geflecht von Relationen und Mustern, das hierarchisch gegliedert ist in Subsysteme und übergeordnete Systeme. Er glaubt an ein allumfassendes kosmisches System, welches er als »Gott« bezeichnet (vgl. ebd., 193f. [deutsche Ausgabe]). Auf diesem Weg stößt der Autor auf das Heilige, und zwar (1) als ein Unsagbares (vgl. ebd., 228), (2) als etwas, was für das Profane nicht kommunizierbar ist (vgl. z.B. ebd., 231f.), und (3) als etwas, das menschlich nicht konstruierbar ist (vgl. ebd., 211). Ehrfurcht und Demut resultieren als rechte Verhaltensweisen vor dem Heiligen (vgl. ebd., 210f.).

⁶⁴ ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 35.

⁶⁵ Ebd., 35.

⁶⁶ Ebd., 69.

⁶⁷ Vgl. ebd., 36.

⁶⁸ Die Himmelsgottheiten der »Primitiven« werden als allwissend verehrt, es fehlt ihnen aber die Allmacht im Sinne der Souveränität. Dies ändert sich bei den Himmelsgottheiten der polytheistischen Religionen (vgl. hierzu ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 85f.). Aber auch die höchsten Gottheiten der Polytheisten, wie etwa Jupiter und Zeus, können nicht gegen die kosmischen Gesetze handeln, so dass ihre Souveränität wesentlich relativ ist; vgl. ebd., 128.

⁶⁹ Sehr bezeichnend konstatiert ELIADE: »Hier scheint ein großes Paradoxon zu liegen. Die Gottheiten, die bei den Primitiven an die Stelle der Himmelsgötter traten, waren (...) Götter, die sowohl das kosmische Leben – Vegetation, Acker, Herden – als auch das menschliche Leben erhöhten und bereicherten. (...) Und doch hatten ihre Verehrer (...) das Gefühl, daß keine Große Göttin, kein Ackerbaugott imstande war sie zu retten, ihnen in wirklich kritischen Momenten die Existenz zu sichern. Diese Götter und Göttinnen konnten das Leben nur reproduzieren und vermehren, und das in »normaler« Zeit (...). Die an die Stelle des höchsten Wesens getretenen Gottheiten vereinigten in sich die konkretesten und sichtbarsten Kräfte, nämlich die Kräfte des Lebens. (...) Der Mensch (...) überließ sich den Hierophanien des Lebens und entfernte sich von jener Sakralität, die über seine unmittelbaren täglichen Bedürfnisse hinausging« (*Das Heilige und das Profane*, 74f. [Hervorhebungen im Original]). Vgl. hierzu auch ders., *Die Religionen und das Heilige*, 74f., 78, 81f., 84f., 113, 124.

⁷⁰ So gilt etwas vereinfacht für das Heidentum, was GUARDINI für das Weltbild der Antike allgemein aussagt: »Der antike Mensch geht nicht über die Welt hinaus. Sein Lebensgefühl, sein Vorstellen und Denken halten sich innerhalb ihrer Gestalt und lassen die Frage nach dem, was außer oder über ihr sein könnte, auf sich beruhen« (*Das Ende der Neuzeit*, Würzburg⁹1965, 13).

sich, das irgendwie über den Kosmos ihrer Lebenswelt hinausweist. So stellt sich entschieden die Frage nach der Möglichkeit, die Ebenen zur Unter- und zur Oberwelt zu durchbrechen. Daher wird nun vor allem etwas aus dem Paradies im Heidentum sehr vereinseitigt, nämlich die Realität des Weltmittelpunktes, deren paradiesisches Symbol die beiden Bäume waren. Aus christlicher Sicht haben wir in diesen Bäumen bereits einen Hinweis auf das der Prüfung ausgesetzte personale Gottesverhältnis bzw. auf den menschgewordenen Erlösergott gesehen; wir haben diese Bäume also gewissermaßen personalisiert. Genau das Gegenteil jedoch geschieht im Heidentum: Der dinglich-materielle Aspekt des *Sacrum* wird einseitig herausgestellt. An der im Weltmittelpunkt befindlichen Hierophanie, etwa einer »axis mundi«, wird die Öffnung zur Unter- und Oberwelt festgemacht.⁷¹ Dadurch dringt die Tabuisierung religiöser Orte, Zeiten und Riten in die Religionsgeschichte ein.⁷² So entstehen im Heidentum sakrale Orte, sakrale Gegenstände, sakrale Zeiten, sakrale Handlungen, deren Sakralität weniger in einem symbolischen Hinweis auf die Größe Gottes beruht, sondern eher darauf, selbst das *Sacrum* in sich zu enthalten und zu verkörpern. Das *Sacrum* kann im Heidentum vom Tabu praktisch nicht getrennt werden;⁷³ Mana und Magie sind mögliche Begleiterscheinungen.

4.3. Das *Sacrum* in der Religion des Alten Bundes

Die Religion der Israeliten des Alten Bundes nimmt hier eine Sonderstellung ein: Dadurch, dass Gott sich als ein geschichtsmächtig Handelnder offenbart, der ein Volk auserwählt,⁷⁴ damit dieses mit Ihm in einen Dialog treten kann und er es durch den Lauf der Geschichte hin erzieht, wird die Religion und die religiöse Praxis nicht nur graduell, sondern grundlegend personalisiert.⁷⁵ Die von den Propheten angemahnte Bedeutung des Herzens und des Gewissens erhält gegenüber der objektiven Ritualität des Tempelkultes eine einzigartige Bedeutung. Aber der Opferkult wird im Alten Bund nicht überwunden. Für die Menschen des Alten Bundes bleibt von entscheidender Bedeutung, dass der einzige und wahre Gott, obwohl er Gott der ganzen Welt ist, doch der Gott Israels ist, und dass der Tempel in Jerusalem, also ein konkreter Ort dieser Erde, der Ort seiner besonderen Gegenwart ist. Aber auch abgesehen vom Tempel gibt es neben der personalisierten Reinheit und Heiligkeit des Herzens weiterhin die in Gesetzesvorschriften eingeforderte kultisch-objektive Reinheit. So kann das *Sacrum* in der Religion des Alten Bundes von der dinglichen Tabuisierung nicht völlig gelöst werden.

⁷¹ Vgl. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 18. Die Heilssehnsucht der Heiden drückt sich darin aus, so dicht wie möglich am Weltmittelpunkt zu leben; vgl. ebd., 26. »In diesem religiösen Heimweh drückt sich der Wunsch aus, in einem Kosmos zu leben, der rein und heilig ist, so wie er es im Anfang war, als er aus den Händen des Schöpfers hervorging« (ebd., 39).

⁷² Vgl. hierzu ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 37–47.

⁷³ Eine anschauliche Zusammenfassung über das Heilige in verschiedenen Religionen (in vornehmlich begriffssemantischer Perspektive) findet sich in: RIES, *Il Sacro* (= op.cit.), 89–104 (archaische indoeuropäische Kultur), 105–115 (Hethiter), 117–136 (Griechen), 137–161 (Römer), 163–190 (Sumerer, Babylonier und Hebräer), 191–207 (Islam).

⁷⁴ Vgl. hierzu ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 65f.

⁷⁵ Vgl. hierzu ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 128.

4.4. Jesus Christus und das Sacrum

4.4.1. Die doppelte Mittlerschaft Christi

Erst das Kommen Jesu Christi bewirkte hier eine grundlegende Änderung. Christus war Mittler der sündigen Menschheit beim Vater; er hat uns durch sein Kreuz erlöst und ist dann in das Heiligtum hineingegangen, das nicht von Menschenhand gemacht ist (vgl. Hebr 9,11.12). So hat Christus die sündige Menschheit ein für allemal geheiligt. Er ist somit zum Mittler der im Paradies verlorenen Gnade geworden. In der Gnade Jesu Christi kann der sündige Mensch das Erzittern vor Gottes Heiligkeit, also das Erzittern Adams *nach* dem Sündenfall, überwinden.

Doch diese Gnadenmittlerschaft Christi ruht auf einer anderen, noch viel grundlegenden Mittlerschaft auf, nämlich der Mittlerschaft zwischen Gott und Schöpfung. »Das Wort ist Fleisch geworden« (Joh 1,14), das heißt: die ewige Gottheit hat selbst die Schöpfung in sich aufgenommen; Christus ist in den Himmel aufgefahren, das heißt: die Schöpfung selbst geht in die Herrlichkeit Gottes ein (vgl. Eph 4,10). In der Person Jesu Christi wird also nicht nur durch das Sühnopfer am Kreuz der Abgrund zwischen Sünde der Welt und Heiligkeit Gottes überwunden: Zugleich wird zwischen der begrenzten Schöpfung und dem unendlich großen Gott vermittelt. Der Abstand, der die Sünder von der Heiligkeit trennt, ist ein von Gott nicht gewollter, daher überwindbar, und er wurde am Kreuz überwunden. Der Unterschied der Geschöpfe zum Schöpfer aber ist wesentlich und deshalb unüberwindbar; und das Ungeheure ist, dass der menschgewordene Gottessohn diese beiden Pole in einer Person vereinigt.

4.4.2. Christus als Hierophanie

Weil das Schöpfungsmittlertum Christi Göttlichkeit und Kreatürlichkeit ganz vereint und zugleich in keiner Weise ihren Unterschied nivelliert,⁷⁶ nimmt Christus das Sacrum auf in seiner Person. Mit der Menschwerdung Gottes ist daher die einzige voll-authentische, endgültige und unüberbietbare Hierophanie erreicht.⁷⁷ In seinem Heilswerk übernimmt er daher alles, was im Heidentum ins Sachhafte und Dingliche auseinander gefallen ist: Christus selbst ist Tempel, Altar, Opfer, Priester, Gesetz in

⁷⁶ Dies ist die Konsequenz aus der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalkedon (451), der gemäß Christus »in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar« erkannt wird (DH 302). Von diesen vier Prädikaten betonen die beiden letzten die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur. Die beiden erstgenannten Prädikate aber betonen, dass es keineswegs um eine Nivellierung des Unterschieds von Gottheit und Kreatürlichkeit geht, weshalb der Konzilstext auch erläuternd fortfährt: »(...) wo bei nirgends wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt«. Das Schöpfungsmittlertum Christi hat also seine Kraft gerade in der Spannung zwischen dem »ungetrennt« und »unteilbar« einerseits und dem »unvermischt« und »unveränderlich« andererseits. So ist es völlig »einigend« und zugleich in keiner Weise »nivellierend«.

⁷⁷ Vgl. hierzu ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 55: »Man könnte geradezu sagen, daß Hierophanien nichts anderes sind als Pre[!]figurationen des Wunders der Inkarnation, daß jede Hierophanie nur ein schwacher Versuch ist, das Mysterium der Koinzidenz Mensch-Gott zu offenbaren.« Vgl. auch ebd. die Anmerkung.

Person, er ist die Erfüllung der Zeiten in Person. Er nimmt alle sakralen Orte, Zeiten, Gegenstände, Handlungen auf in seiner gottmenschlichen Person. Somit kann es »außerhalb« Christi auch keine Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem mehr geben: Alles ist gleichermaßen gut als Geschaffenes, geheiligt durch Christus, aber freilich noch nicht in seiner Neuheit wiederhergestellt und von daher noch nicht sakral. Wahrhaft sakral ist zunächst alleine der menschgewordene Gott: Er stellt in seiner Person die volle Wucht und Kraft des Symbolischen, wie es im Paradies vorhanden war, wieder her, und er überbietet sie, weil er durch sein Schöpfungsmitteltum über das Paradies hinausgeht. Sakrale Symbole kann es daher nicht mehr *neben*, sondern nur noch in völliger Abhängigkeit von Christus geben.

An der Gestalt Jesu zeigt sich daher auch definitiv das Sacrum als Erfahrungsqualität des unsagbaren Unterschiedes zwischen Gottheit und Schöpfung – nicht nur im Ereignis der Verklärung (vgl. Mt 17,1–9 par.). Schon zu Beginn der Predigtätigkeit Jesu macht seine Lehre auf die Menschen in der Synagoge den Eindruck der göttlichen Vollmacht (vgl. zB. Mk 1,27). Das Verhalten der unreinen Geister ist ihm gegenüber unwillkürlich, ohne dass Jesus die Initiative ergreifen muss (vgl. zB. Mk 1,24). Das Auftreten Jesu in seiner Heimatstadt endet damit, dass er von der Menge die Stadt hinausgetrieben wird, um einen Abhang hinuntergestürzt zu werden. Und der Evangelist fügt hinzu: »Er aber schritt mitten durch die Menge hindurch und ging weg« (Lk 4,30); es bleibt unbegreiflich, wie dies erfolgt sein soll. Auch gemäß dem Evangelisten Johannes ist es interessant, wie sich Jesus dem Zugriff seiner Verfolger entzog, wenn beispielsweise bezeugt wird: »Da wollten sie ihn festnehmen; aber keiner wagte ihn anzufassen, denn seine Stunde war noch nicht gekommen« (Joh 7,30). Dies wiederholte sich kurz darauf, und als Rechenschaft für ihr Zögern geben die Gerichtsdiener den Hohenpriestern und den Pharisäern zu verstehen: »Noch nie hat ein Mensch so gesprochen« (Joh 7,46). Im Rahmen der Gefangennahme Jesu im Kidrontal schreibt der Evangelist Johannes: »Als er zu ihnen sagte: Ich bin es!, wichen sie zurück und stürzten zu Boden« (Joh 18,6). Diese frei ausgewählten Beispiele ließen sich mühelos vermehren.

Doch auch ein weiterer Aspekt des Sakralen an der Gestalt Jesu ist von großer Wichtigkeit. Die hierophanische Ausstrahlung ist nämlich keine ständig in gleicher Weise und Intensität gegebene Realität, sondern hängt offenbar vom konkreten Willen Jesu ab. Die Erscheinung Jesu rief nicht nur Scheu und Ehrfurcht hervor; vielmehr konnten genauso auch die Kinder voller Arglosigkeit und Unschuld zu ihm kommen, ohne Zögern und Zagen (vgl. zB. Mk 10, 13–16). Man berücksichtige hierbei außerdem die Sünderin, die sich Jesus näherte und ihm die Füße salbte (vgl. Lk 7,36–50), oder der Ausruf ihm gegenüber »selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat« (Lk 11,27). In keinem der Beispiele kann freilich von einem völligen Ausbleiben der hierophanischen Ausstrahlung Jesu die Rede sein; aber ihr Schwerpunkt verlagert sich vom »Intensiven« zum »Milden« hin. Die erstgenannte Art des Sacrum offenbart Jesus in seiner schöpfungsmittlerischen Dimension, während das »mildere« Sacrum Jesus in der absoluten Vollkommenheit seines gottebenbildlichen Menschseins offenbart, worin er »in allem uns gleich«

wurde, »außer der Sünde«.⁷⁸ Die völlige Selbstentäußerung Christi forderte außerdem den wiederum freiwilligen Verzicht auf jegliche hierophanische Ausstrahlung; als Zentralereignis hierfür darf die Kreuzigung Jesu und auch die vorausgehende Dornenkrönung und Verspottung angeführt werden.⁷⁹ Hier vollzieht sich die Selbstentäußerung Jesu bis hinab in den Wurzelgrund menschlichen Elends gewissermaßen in eine »kenotische Profanität«.⁸⁰ Deshalb muss gemäß dem Zeugnis der Evangelien das Ausbleiben aller hierophanischen Ausstrahlung als Extrempunkt der »kénosis« Christi gewertet werden, nicht etwa umgekehrt der sakrale Eindruck als das nur in seltenen und besonderen Gelegenheiten Gegebene.

Im Sinne des dem katholischen Glauben wesentlich eigenen Heilsrealismus⁸¹ darf das sakrale Christusbild als das sowohl religiös wie historisch einzig wahre bekannt werden. Zudem ist die Betonung dieser christologischen Wirklichkeit sehr wichtig für das konkrete Glaubensleben. Denn erst in seiner Sakralität erscheint Christus vor uns in seiner gottmenschlichen Größe. Und Christus muss groß sein, damit man ihm wirklich restlos vertrauen kann. Die Liebe und Barmherzigkeit Christi ist eben nicht nur menschlich, sondern auch göttlich. Deshalb kann man auf Christus eine Hoffnung setzen, die man keinem Menschen gegenüber haben kann. Auf unersetzbare Weise stützt das Sacrum, das Christus umgibt, die auf ihn gerichteten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Ein Blutsmartyrium für einen Christus, von dem man nur eine menschliche oder humanistische Vorstellung hätte, wäre absurd der Idealismus. Nur weil Christus auch wahrer Gott ist, ist seine engere Nachfolge als Priester oder Gottgeweihter ohne Fanatismus möglich. Ein vermenschlichtes Christusbild ist daher nicht in der Lage, den Zölibat oder die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen zu rechtfertigen. Erst angesichts der Tatsache, wie gewaltig der Unterschied zwischen dem unendlichen Gott in unzugänglichem Licht und der begrenzten Schöpfung ist, kann der Mensch staunen, dass Gottes Majestät sich uns kleinen Geschöpfen in Christus *dennoch* so einfühlsam und zart zuwendet. Erst in Anbetracht des Sacrum gewinnt man Ehrfurcht auch vor der Barmherzigkeit Gottes.

⁷⁸ Konzil von Chalkedon, DH 301. Gemeint ist hier die perfekte Verwirklichung der jedem Menschen als Ebenbild Gottes zukommenden hierophanischen Dimension; vgl. hierzu das weiter oben zum ersten Schöpfungsbericht Gesagte. Dies alles ist hier streng »sakrologisch« gemeint und bedeutet keineswegs, dass bei den Menschen, die sich so Jesus nähern konnten, nicht der Glaube an die Gottessohnschaft herausgefordert worden wäre.

⁷⁹ Beiden Ereignissen folgt freilich sofort wieder eine Bezeugung der hierophanischen Ausstrahlung: nach der Dornenkrönung das (möglicherweise auch in diesem Sinne deutbare) »Ecce homo« des Pilatus (vgl. Joh 19,5); nach der Kreuzigung bezeugte der Hauptmann, da er Jesus »auf diese Weise sterben sah«: »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn« (Mk 15,39).

⁸⁰ Wenn hier vom »Profanen« in der Erscheinung Jesu Christi die Rede ist, darf dies nicht im Sinne einer dialektischen Verschlüpfung von Sakralem und Profanem gewertet werden. Denn das Profane, wie es in dieser Abhandlung verstanden wird, ist theologisch als Folge der Sünde qualifiziert, während das »Profane«, von dem hier die Rede ist, die letzte Konsequenz der freiwilligen Selbstentäußerung Jesu bedeutet. Das Wort »profan« ist aber nicht unpassend: »Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (2 Kor 5,21).

⁸¹ Vgl. hierzu SCHEFFCZYK, L., *Katholische Glaubenswelt – Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg² 1978, 106–123.

4.5. Das Sacrum in der Zeit der Kirche

4.5.1. Das Symbol im Dienst der Fortsetzung des Christusereignisses

Im Schöpfungsmittlertum des menschgewordenen und in den Himmel erhöhten Gottessohnes ist die ganze Schöpfung in eine übernatürliche Dynamik gebracht und geheiligt. Dies ist die Grundlage dafür, dass überhaupt eine irdische Realität zum exklusiven Christussymbol werden kann. Zugleich hat Christus durch seine Heilstat am Kreuz den Grund für die Trennung der Menschen vom Paradies beseitigt. Aber das Paradies selbst ist für uns noch nicht wiederhergestellt. Die Heiligung der ganzen Schöpfung in Christus ist zwar real (weshalb die Welt nicht mehr so profan ist wie zuvor), aber gänzlich verborgen (weshalb sie noch nicht sakral ist). Weil die Gestalt dieser Welt zum völligen Vergehen bestimmt ist (vgl. 1 Kor 7,31), muss die Welt im eschatologischen Vorbehalt *eher* dem Profanen als dem Sakralen zugeordnet werden.⁸² Eine irdische Realität wird erst dann wirklich sakral, wenn an ihr eine liturgische Konsekration, eine Segnung oder eine Weihung vollzogen wird, wodurch die betreffende Person oder der betreffende Gegenstand der Welt des Profanen entzogen und, ganz in den Dienst des Heilswerkes Christi gestellt, zugleich zu dessen Symbol wird. Das christliche Symbol setzt also gewissermaßen die Menschwerdung Gottes im Lauf der Geschichte fort, und es setzt somit auch die Hierophanie Jesu Christi fort, der, in den Himmel aufgenommen, nicht mehr irdisch sichtbar ist. Daher wird das Sacrum vor allem am christlichen Symbol erfahren.⁸³

4.5.2. Die Begründung des Unterschiedes zwischen dem Sakralen und dem Profanen

Die Existenz im eschatologischen Vorbehalt steht in der Polarität zwischen altem und neuem Adam, alter und neuer Schöpfung. Und gerade in dieser eschatologischen Polarität eröffnet sich der Raum für das Christussymbol in seiner vom Profanen abzugrenzenden Sakralität.⁸⁴ In der »noch profanen« Welt verkörpert das Christussymbol das Sacrum, insofern es ein Bote der kommenden Herrlichkeit ist. Heilsrealistisch gedacht, weist es auf die (total sakrale) neue Schöpfung hin, weil Christus in seiner Auferstehung und Himmelfahrt an seinem eigenen Leib einerseits die materielle Welt in das Zukunftslicht der kommenden Welt taucht, andererseits aber den materiellen Bestand der »Gestalt dieser Welt« seiner bisherigen Vollständigkeit raubt. Daher ist das Welthaft-Profane im eschatologischen Vorbehalt nur noch »Ruine«, das aus ihm ausgesonderte Christussymbol aber situiert sich darin an dem qualitativen »Ort« jener »Leerstelle«, die mit der Erhöhung der Leiblichkeit Christi entstanden ist, und ist von daher ein Bote jener totalen Neuheit und Sakralität, die nach

⁸² Dies muss nicht wenigen Autoren entgegengehalten werden, die behaupten, durch Christus sei der Unterschied zwischen Sakralem und Profanem schon in der Jetzzeit dahingehend aufgehoben, als mit der durch Ihn bewirkten Heiligung alle irdische Realität heilig (im Sinne von: sakral) sei; vgl. zB. DE ROSA, G., »*Sacro*« *religioso* e »*sacro*« *cristiano*, in: *La Civiltà Cattolica* 1973/IV, 335–346, hier 343.

⁸³ Vgl. hierzu SÖHNGEN, G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937, 75.

⁸⁴ Vgl. hierzu CONGAR, Y., *Situation du »sacré« en régime chrétien*, in: *La Liturgia après Vatican II*, Coll. *Unam Sanctam 66*, Paris 1967, 385–403, hier v.a. 397ff.; RATZINGER, J., *Der Geist der Liturgie*, Freiburg 2000, 47f.; 53.

dem Ende dieser Welt anbricht.⁸⁵ Somit nähern wir uns der für das christliche Leben geläufigen Unterscheidung von sakralem und profanem Bereich: Wie es zwischen dem alten Adam und dem neuen Adam kein Mittelding gibt, wie zwischen der alten Schöpfung und der erwarteten neuen Schöpfung kein Kompromiss denkbar ist – »denn die Gestalt dieser Welt vergeht« (1 Kor 7,31) –, so wäre es auch unsinnig, zwischen dem sakralen und dem profanen Bereich eine mittlere Grauzone zu behaupten.⁸⁶ Auch das christliche Sacrum ist also innerhalb des eschatologischen Vorbehaltens nicht ohne jene undiskutablen Abgrenzung denkbar, welcher außerchristlich die Tabuisierung entspricht.

Doch was außerchristlich Tabu ist, erfährt im Christentum eine grundlegende Umwandlung. Die neue Schöpfung, auf die das Symbol hinweist,⁸⁷ geht in ihrer Sakralität über den paradiesischen Urstand hinaus, weil sie nicht nur in ihrer Gutheit und Harmonie die Größe Gottes gleichsam indirekt reflektiert, sondern auch in ihrer Durchgeistigung, Verklärung und Verherrlichung für die Größe Gottes als direkt transparent gedacht werden muss, so dass das Erlebnis der Herrlichkeit der neuen Schöpfung und die direkte Gottesschau für die vollerlöste Geistnatur zu einem einzigen Erkenntnisakt verschmelzen müssen. Daher steht die eschatologische Dimensionierung christlicher Sakralität im Dienst der grundlegenden inkarnatorischen Dimensionierung, in der sich auf das Symbol gewissermaßen die Wucht der ungetrennten Einheit und unvermischten Unterschiedenheit von Göttlichkeit und Kreatürlichkeit der gottmenschlichen Natur Christi überträgt. Es handelt sich bei der Aussonderung des christlichen Sacrum daher um etwas noch viel Einschneidenderes, Gewaltigeres und Unbedingteres als im heidnischen Tabu.⁸⁸ Diese inkarnatorisch-eschatologische Doppelstruktur macht die christliche Symbolik sakral und somit objektiv ehrfurchtgebietend.

4.5.3. Das Symbolische im Licht der Unterscheidung zwischen Natur und Gnade

Der konkrete *Gehalt* der sich angesichts des christlichen Sacrum einstellenden heiligen Ehrfurcht ist freilich lauter Güte und gerechte Barmherzigkeit. Aber die Barmherzigkeit Gottes, die uns in den Sakramenten begegnet, nimmt die heilige

⁸⁵ Ein einziges Symbol des Christentums enthält bereits real und »material« die neue Schöpfung, nämlich die Eucharistie; vgl. hierzu SCHEFFCZYK, L., *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*, in: Schmaus, M. (Hrsg.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 156–178; v.a. 173–178. Daher ist die eucharistische Realpräsenz die sakrale Mitte des Christentums.

⁸⁶ Im heilsrealistischen Denken erübriggt sich daher eine Gegeneinandersetzung von »sakral-profan« einerseits und »alter Mensch – neuer Mensch« andererseits, wie sie R. MESSNER behauptet (*Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, 208).

⁸⁷ Vgl. hierzu die treffende Charakterisierung bei RATZINGER, op.cit., 53: »Ja, wir brauchen sie [= die Symbole], gerade damit wir durch das >Bild<, durch das Zeichen lernen, den offenen Himmel zu sehen«; ebenso wird ebd., 62 der Altar als »Ort des aufgerissenen Himmels« charakterisiert.

⁸⁸ Die Tabuisierung der Sakralsphäre bei den Heiden trifft weitgehend nur die im konkreten Kult verehrten Gottheiten, die aber im Vergleich zu dem obersten Gott, der die Welt in den Händen hält, einen niederen Rang einnehmen. Dass es einen einzigen höchsten Gott gibt, ist bei den Heiden zwar gewusst, aber nur in äußerster Not wirklich Gegenstand religiöser Verehrung; vgl. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 71ff.

Scheu nicht weg, sonst würden Natur- und Gnadenordnung unzulässig vermischt. In seiner sakralen Wucht ist alles zum christlichen Symbol Geweihte, voran die Sakramente und das Priestertum,⁸⁹ etwas Energiegeladenes und Unheimliches, vor dem böse Mächte die Flucht ergreifen, oder das sie zu vernichten suchen.⁹⁰ In diesem Sinne hat der hl. Johannes Chrysostomus Recht, der in seinen Predigten an vielen Stellen von der schaudererregenden Realität der christlichen Mysterien und Riten spricht.⁹¹ Im 20. Jahrhundert wurde Chrysostomus deshalb von manchen Theologen angeklagt, er habe den Menschen Angst vor den Sakramenten, vorweg vor der Eucharistie, eingejagt und die in der Liturgie begangenen Mysterien, die zum Heil der Menschen bestimmt sind, in große Ferne gerückt.⁹² Doch dieser Vorwurf ist unberechtigt. Denn das Schauder- und Furchterregende der christlichen Symbolik bezieht sich streng und ausschließlich auf die umgreifende Dimension des Sacrum, nicht aber auf die Begriffsebene des Sanctum. Auf dem letztgenannten Niveau des Sanctum nämlich begegnet uns in den Sakramenten die Liebe und Nähe der Barmherzigkeit Gottes, die den Sündern einfühlsam und zuvorkommend zu Hilfe eilt.⁹³ Es wäre daher fatal, die beiden Begriffsebenen zu vermischen.⁹⁴

4.5.4. Das Sacrum und die Weltverantwortung der Christen

Doch das Heilswerk Christi, in dessen Dienst und Wirkungsfeld die christlichen Symbole stehen, gilt der Welt, wie sie ist, also der profanen Welt. Daher steht das christliche Sacrum im Dienst des Profanen. Somit ist nun aber im Christentum eine neue Einheit zwischen dem Sakralen und Profanen grundgelegt. Diese Einheit ist aber nicht mehr »sub specie mundi«, sondern »sub specie aeternitatis«, und sie vermischt den Unterschied zwischen sakral und profan nicht. In diesem Weltdienst ist der Christ gerufen, alle irdischen Realitäten zu heiligen, sie gewissermaßen zu »kon-

⁸⁹ Dies ist nicht nur auf das besondere, sondern auch auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen zu beziehen, heißt es doch im Johannes-Prolog: »Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er *Macht*, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben« (Joh 1,12).

⁹⁰ Erst die scholastische Theologie des Mittelalters hat dieser Energik des christlichen Symbols einen sehr rationalen Ausdruck gegeben, indem sie das Prinzip der Kausalität ins Spiel brachte und die Lehre von der weihepriesterlichen Vollmacht stärker entfaltete. Aber darin wird nur auf eine begrifflich-verstandesmäßige Grundlage gestellt, was ohnehin im Christentum grundgelegt ist.

⁹¹ Eine Fülle an Quellennachweisen findet sich bei: FITTKAU, G., *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953, 118–145.

⁹² Vgl. ebd., 122f.

⁹³ So kommt FITTKAU zu dem Ergebnis: »Der ethische Anspruch im Mysterium ist, obzwar getragen von der unendlichen Majestät des sich mitteilenden Gottes, doch ausgelöst und geformt von der Übermacht der göttlichen Erlöserliebe, die sich in den Mysterien Christi und seiner Ökonomie birgt« (ebd., 144).

⁹⁴ Leider zeigte hier die Lehre des Chrysostomus und mancher anderer mit ihm nicht immer die wünschenswerte Genauigkeit. Die Gefahr der Verwirrung liegt darin begründet, dass bei Chrysostomus das Sacrum zum »Motiv strenger ethischer Forderung« (ebd., 127) erhoben wird, so dass der Gläubige dazu verleitet wird, seinen Sinn mehr auf seine sündhafte Unwürdigkeit als auf die von Sünde unabhängige Größe der Mysterien selbst zu lenken. Dies hat Konsequenzen für die Konzeption des Sacrum in den nachfolgenden Jahrhunderten gehabt.

sekrieren«, also Gott zuzuführen.⁹⁵ Der Christ ist von seiner Berufung und seinem Namen her Christozentriker und ordnet die Welt auf Christus hin. Er wehrt dem Chaos und dient dem wahren Kosmos. In diesem Sinne sind die Christen zu einer Weltverantwortung gerufen, die die Welt verwandeln will in einen Zustand, der einen Vorgeschmack gibt von der neuen Welt, die wir am Jüngsten Tag vom Himmel her erwarten.⁹⁶ Im Sinne des bisher Dargestellten lässt sich dies veranschaulichen als eine Ordnung, in der die »Gestalt dieser Welt« auf jene »Leerstelle« hin orientiert wird, die die Himmelfahrt Christi in ihr durch die Aufnahme materieller Substanz in die ewige Verklärung verursachte und die nun durch die sakralen Christussymbole angeldhaft ausgefüllt wird. Die Welt christozentrisch ordnen, legt also ihren Charakter als »Rune« an den Tag; doch diese »Hohlheit« ist nur die Kehrseite jener Transparenz, in der sie selbst schon als durch die Schöpfungsmittlerschaft Christi erhöhte und geheiligte erscheint. Daher vermittelt die auf Christus hin geordnete Welt wirklich einen Vorgeschmack des ewigen Eschaton.⁹⁷

4.6. Das Sacrum im Zustand der Vollerlösung

Wenn die Symbole auch ganz im Dienst des Heilswerkes Christi stehen und von daher bereits Zeugen der neuen Welt sind, so darf doch nicht vergessen werden, dass ihre sichtbare Gestalt der alten Schöpfung angehört. Es handelt sich doch um einfache Dinge: Brot, Wasser, Öl, oder aus Stein gebaute Kirchen mit ihren Begrenzungen und Möglichkeiten, Kalendertage wie viele andere, schließlich Menschen mit ihren Grenzen und Fähigkeiten, mit dem Guten und Sündigen, das sie in sich tragen. Weil das Symbol irdisch ist, ist seine sakrale und hierophanische Möglichkeit ebenfalls begrenzt. Solange es die alte Schöpfung gibt, deren Gestalt am Ende der Tage vergehen wird, kann das Sacrum und die damit verbundene Erfahrung nicht zu ihrer Fülle hinfinden.⁹⁸ Deshalb darf nun noch auf den künftigen Zustand unserer leibseelischen Vollerlösung eingegangen werden, den Gegenstand christlicher Hoffnung. Die Neuheit der künftigen Welt kann nichts Profanes mehr kennen. Es gibt deshalb auch keine gesonderte Welt der Symbole mehr; die Unterscheidung von sakral und profan kann nicht mehr bestehen, wo alles im Sacrum glänzt.⁹⁹ Dies

⁹⁵ Durch diese Konsekration der ganzen Welt weitet sich die Liturgie gewissermaßen auf das ganze Leben aus. Die Liturgie erscheint somit, wie das Konzil sagt, nicht nur als »Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt«, sondern zugleich als »Quelle, aus der alle ihre Kraft strömt«; vgl. SC 10. Vgl. zur Thematik der »consecratio mundi« GRAND'MAISON, J., *Le monde et le sacré*, vol. 1: *Le sacré*, Paris 1966 (deutsch: *Die Welt und das Heilige*, Salzburg 1970).

⁹⁶ Vgl. zB. Vatikanum II, GS 39.

⁹⁷ In diesem Sinne kann man zB. ein Gipfelkreuz erwägen, dem die gewaltige Masse eines ganzen Berges »untergeben« ist. Umgekehrt vermitteln Wolkenkratzer, die oft im Dienst des modernen Materialismus stehen und Kirchtürme in ihren Schatten stellen, bisweilen den Eindruck jenes stolzen »Nicht-Ruine-Sein-Wollens« dieser Weltgestalt und damit eine Absolutsetzung und Vergötzung des Irdischen.

⁹⁸ Hierin geht diese Abhandlung grundlegend über die Argumentation CONGARs (ebd., a.a.O.) hinaus, der das christliche Sacrum auf die Zeit des eschatologischen Vorbehalt beschränkt und somit das eschatologische »Schon« des Sacrum nur am eschatologischen »Noch nicht« des Profanen korreliert.

⁹⁹ Vgl. hierzu THOMAS VON AQUIN, S.th. III, qu. LXI, art. IV, ad 1: »Status novae legis medius est inter statum veteris legis, cuius figurae implentur in nova lege, et inter statum gloriae, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas; et ideo tunc nulla erunt sacramenta.«

muss auch den paradiesischen Urstand und sogar auch die Hierophanie des irdischen Jesus übertreffen.¹⁰⁰

Die Gotteserkenntnis des in der Gnade geheiligen Menschen vor dem Tod ist zwar vom übernatürlichen Licht erleuchtet und zu ihrer größten Möglichkeit geführt, aber eben doch eine Erkenntnis, die sich gemäß den Anlagen seiner geschöpflichen Geistnatur gestaltet. Im Zustand der Verklärung aber wird unser geschöpfliches Erkenntnisvermögen mit der Erkenntnisweise Gottes selbst befruchtet und umgestaltet.¹⁰¹ »Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden Ihn sehen, wie er ist« (1 Joh 3,2).¹⁰² Weil dieses neue Erkenntnisvermögen göttlich und ewig ist, steht es mit dem Gedanken der ewigen Ruhe in Verbindung.¹⁰³ Diese Ruhe des Ewigen gilt aber nur der Abgrenzung von dem Wechsel des Zeitlichen. Es ist keineswegs eine Ruhe in jeder Hinsicht. Denn im Zustand der ewigen Gottesschau ist der Mensch in gar allem Gott ähnlich, ja vergöttlicht worden – außer dem unüberwindlichen Faktum, dass er Geschöpf ist und bleibt, und dass Gott Gott ist.¹⁰⁴ Damit wird nun die Wahrheit des Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf in unverhüllter Blöße offenbar.¹⁰⁵ Erst in der ewigen und direkten

¹⁰⁰ Vgl. hierzu Offb 21,22f.: »Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm. Die Stadt braucht weder Sonne und Mond, die ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.«

¹⁰¹ »Die Vollendung und Beseligung der geistigen Kreatur« erfüllt »nur dann den Begriff der Verklärung, wenn und insofern sie stattfindet durch ein von außen aus der göttlichen Natur (...) über die Kreatur ausgegossenes Licht, wodurch dieselbe nicht bloß, wie der Same in der Pflanze, ausgestaltet und entwickelt, sondern in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet wird, um deren göttlichen Glanz, deren göttliches Licht in sich widerstrahlen und durch sich hindurchstrahlen zu lassen« (SCHEEBEN, M.J., *Mysterien des Christentums*, Bd. 2 aus den Gesammelten Schriften, hrsg. von J. Höfer, Freiburg 1941, 544). »Durch diese Wiedergeburt strömt die göttliche Lebenskraft in die Kreatur hinein und erweitert ihr Fassungsvermögen dergestalt, daß sie das göttliche Wesen, welches sich in die innersten Tiefen des Geistes hinabsenkt, in sich ergreifen und in der Erkenntnis und Liebe desselben das erhabenste Leben entfalten kann, ein Leben, das auf die wunderbarste Weise zugleich in Gott wurzelt und in ihm seine Nahrung schöpft, ein wahrhaft göttliches Leben, wodurch die Kreatur in Gott lebt und Gott in ihr« (ebd., 552).

¹⁰² Diese Gnade der Verklärung ist zwar keimartig bereits im Getauften grundgelegt, »schlummert« aber, »um erst jenseits des Grabes in voller Pracht aufzugehen« (ebd., 545). Und dieses Aufgehen ist so grundlegend, dass SCHEEBEN es als »eine neue Wiedergeburt aus dem Schoße Gottes« bezeichnet (ebd., 552).

¹⁰³ Während der menschliche Geist »in seinem natürlichen Leben, auf verschiedenen Wegen zu Gott hinstrebend, ununterbrochen gleichsam um Gott herumkreist, wie die Planeten um die Sonne, steht er mit seinem übernatürlichen Leben in Gott selbst mit unwandelbarer Ruhe, in dem einen Akte der Erkenntnis und Liebe Gottes alles das beschließend, was im natürlichen Leben in langer und vielfacher Entwicklung verläuft« (ebd., 553).

¹⁰⁴ Vgl. hierzu ZIEGENAUS, A., *Die Zukunft der Schöpfung in Gott – Eschatologie*, Katholische Dogmatik Bd. 8, Aachen 1996, 155: In der seligen Gottesschau wird der Mensch »von der Übermächtigkeit Gottes« nicht »aufgesogen«, was sich ebenfalls an der christologischen Formel von Chalkedon begründet, »derzufolge durch die hypostatische Union der Unterschied und die eigene Wirkweise der beiden Naturen nicht aufgehoben werden«.

¹⁰⁵ Nochmals darf hierzu auf die Lehre des Vierten Laterankonzils hingewiesen werden, wo die jeder Ähnlichkeit zwischen Kreatur und Gott entsprechende noch größere Unähnlichkeit nicht nur für die geschaffene Welt als solche ausgesagt wird, sondern auch für die in Gnade erhöhte, indem die Vollkommenheit der begnadeten Kreatur der Vollkommenheit Gottes gegenübergestellt wird; vgl. DH 806.

Gottesschau erkennt der geschöpfliche Geist, wie groß Gott wirklich ist, und welch kleine Maße seine Geschöpflichkeit dem in ihn eingegossenen göttlichen Erkenntnisvermögen bietet. Dies ist nun die Erfahrung des Sacrum in völliger Reinheit und Helle.¹⁰⁶ Hier erst kommt der heilige Schauer vor Gott zu seiner Fülle und tiefsten Seligkeit. Das endgültige erlöste Stehen vor Gott preist die Kirche in der vielsagenden Formulierung einer Präfation mit folgenden Worten: »Durch Ihn loben die Engel deine Herrlichkeit, beten dich an die Mächte, *erheben* die Gewalten.«¹⁰⁷ Es macht die wahre Größe des Menschen aus, vor der Quelle seines eigenen Seelenfriedens und innersten Glücks in seligem Erbeben niederzufallen. Das klingt wie eine paradoxe Behauptung. Aber wir müssen diese beiden Pole zusammendenken, um die Fülle des christlichen Gottesbildes zu bewahren.¹⁰⁸ Das Unheimliche der Gottesbegegnung wird als wahre und letzte Heimat erfahren – und bleibt doch zugleich unheimlich.¹⁰⁹ Im Himmel gibt es keine Langeweile: Dem Menschen, der ganz »sanctus«, ganz erlöst¹¹⁰ und mit Gott vereint, ja vergöttlicht ist, wird das »Sacrum« erst voll aufgehen und ihn in unbeschreiblichen Jubel versetzen.¹¹¹

¹⁰⁶ SCHEEBEN bezeichnet die Verklärung des Geistes in der seligen Gottesschau auch als »Erschließung der Tiefen der Gottheit« (ebd., 543). Das Anliegen der negativen Theologie (vgl. Anm. 20), die Wahrung der Unbegreiflichkeit Gottes, wird dabei jedoch nicht außer Kurs gesetzt; vgl. SCHEFFCZYK, *Gotteslehre*, 45, sowie ZIEGENAUS, *Eschatologie*, 146, wo der oben angeführte Vers aus dem Ersten Johannesebrief in diesem Sinne gedeutet wird.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu im Deutschen Messbuch die Präfationen zu Kreuzerhöhung, zum hl. Josef, zu Maria (I), an Wochentagen (III). Daher geht es, wie Ziegenaus (ebd., 288) feststellt, nicht nur um ein passives »Hingrissensein« von Gottes Größe, sondern um die »höchste ergriffene Aktivität« der Anbetung.

¹⁰⁸ Aber es geht nicht nur um die Fülle des Gottes-, sondern auch um die Fülle des Menschenbildes: »Nichts entspricht mehr der natürlichen Anlage und den Wünschen der vernünftigen Kreatur, als die volle Erkenntnis und Anschauung ihres Schöpfers; aber nichts ist auch mehr über ihre natürliche Kraft und Bestimmung und damit über die Begriffe der Natur erhaben als eben diese Anschauung, wodurch die Kreatur über sich selbst hinaus in das unzugängliche Licht der Gottheit (...) erhoben wird« (SCHEEBEN, op.cit., 550f.). Das ist zwar auf die Naturanlage hin ausgesagt, doch weil der Mensch im Zustand der Verklärung seine Kreatürlichkeit nicht aufgeben kann, muss er dieses Über-sich-selbst-Erhoben-Sein bleibend erfahren. Genau darin liegt jenes selige Erbeben vor Gott, das auch den Engeln in der Gottesschau das Wort »Heilig« in den Mund legt (vgl. Jes 6,3; Offb 4,8).

¹⁰⁹ Wenn auch heilige Scheu und Glückseligkeit in unserem begrifflichen Denken auseinanderfallen, so darf doch bereits auf das Zeugnis der Psalmen verwiesen werden, um die grundlegende Einheit, ja Identität von beidem zu begründen: »Die Stimme des Herrn wirbelt Eichen empor, sie reißt ganze Wälder kahl. In seinem Palast rufen alle: O herrlicher Gott!« (Ps 29,9). Die Perspektive des ewigen Sacrum löst daher ansatzhaft auch die kontroverse Frage, ob die selige Gottesschau eher statisch im Sinne einer ewigen Ruhe oder eher dynamisch im Sinne eines ewigen Erkenntnisfortschritts aufzufassen sei; vgl. hierzu ZIEGENAUS, ebd., 147–152; 290f.

¹¹⁰ Zur Bedeutung der heiligmachenden Gnade für die Erfahrung des Sacrum vgl. Anm. 115.

¹¹¹ Eine sehr vereinfachende Bildrede kann dies alles gut veranschaulichen. Das Sonnenlicht ist innerweltliche Ursache alles irdischen Lebens. Verdankt der Mensch daher der Sonne im physischen Sinne alles Gute, so kann er aber nicht in die Sonne blicken, ohne geblendet zu werden. Im Sinne der Verklärung würde den menschlichen Augen die besondere Fähigkeit verliehen werden, direkt in die Sonne zu blicken, ohne Schaden zu erleiden und, die Verklärung des Leibes mit dazugedacht, sich der Sonne ganz und gar zu nähern. In dieser Situation wäre er sozusagen ganz »eins« geworden mit der Lichtquelle, der er sein Wohlergehen verdankt, insofern – geistlich – ganz in Ruhe, in Glück und in Frieden. Aber er wäre – im Bild – zugleich mit der unermesslichen Gewaltigkeit der Sonne und ihrer Flammen konfrontiert, wie es all seine Erwartungen weit übersteigt. Davor könnte er – geistlich – nicht anders als frohlockend erbeben.

5. Das Sacrum in der heiligen Liturgie

Nachdem das Sacrum hiermit im heilsgeschichtlichen Bogen ganz dargestellt ist, darf noch eingegangen werden auf die hl. Liturgie, in der das Symbolische und damit das Sakrale in der Jetztzeit seinen vornehmlichen Ort findet. Tatsächlich ist die Liturgie in diesem Sinne ein Vorgeschmack auf die ewige Herrlichkeit, die wir erhoffen und der wir entgegenpilgern. In ihr vollzieht sich das Heilswerk Jesu Christi; es wird durch die Zeiten hin bis zur Wiederkunft des Herrn fortgesetzt,¹¹² freilich als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens als Ganzem,¹¹³ weshalb die Fortführung des Wirkens des Erlösers nicht exklusiv in ihr, sondern im Leben der Kirche in seiner Gesamtheit verwirklicht wird.

Nun haben wir aber bei der Betrachtung Jesu Christi erwogen, dass sein konkreter hierophanischer Ausdruck und dessen Intensität von seinem Willen (in Einheit mit dem Vater) abhängt, bis hin zur Möglichkeit der totalen Kenose, in der bei der Passion das Sacrum zeitweise ganz wegfällt. In der Fortsetzung des Heilswerkes Christi durch das Leben der Kirche müssen daher diese drei Aspekte wiedergefunden werden können, (1) das schöpfungsmittlerisch »Intensive«, (2) das »Milde« vollkommener gottgebenbildlicher Menschheit, (3) das kenotisch-»Profane«. Dabei steht die letztgenannte Dimension des kenotisch-»Profanen« dem Sacrum der beiden erstgenannten Aspekte gegenüber, so dass jeder dieser beiden die kenotische Dynamik in sich schließen muss.

Im Leben der Kirche geht nun das »schöpfungsmittlerische« Sacrum Christi in die Verdichtung zum Symbolischen der Liturgie ein, während das »milde« Sacrum Christi im außerliturgischen pastoralen, katechetischen, apostolischen und caritativen Tun der Kirche verwirklicht wird.

Diese Unterscheidung ist eine klare und strenge, weil für die Liturgie trotz einer Abstufung ihrer Symbolwelt die grundlegende Einheit des Kultaktes gilt, in der alles an dieser »symbolverdichteten« Dimension auf je seine Weise partizipiert, was jedoch vom außerliturgischen Tun nicht ausgesagt werden kann.¹¹⁴

Wieweit das christliche Sacrum durch die Liturgie hindurch dann einen Menschen auch wirklich ergreift, bleibt freilich dem Wirken und Wollen Gottes anheimgestellt. Insofern ist das Willentliche, das für die sakrale Ausstrahlung Jesu Christi

¹¹² Vgl. Vatikanum II, SC 2.

¹¹³ Vgl. SC 10.

¹¹⁴ Vgl. hierzu SC 7: »Jede liturgische Feier (ist) als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinne heilige Handlung [lat.: >actio sacra praeexcellenter<], deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.« Diese hier intendierte grundsätzliche Unterscheidung ist interessanterweise thematisiert im Hinblick auf die Verkündigung des Wortes bei DIANICH, op.cit., 69f., freilich in seiner eigenen Art. Vgl. hierzu auch die theologische Qualifizierung des liturgischen Wortgottesdienstes bei MESSNER, op. cit., 183–186.

behauptet wurde, auch in der Liturgie gegeben. Hiermit stellt sich die Frage, wie weit die Erfahrung des Sacrum selbst gnadenhaft ist.¹¹⁵

Doch beiden sakralen Dimensionen kommt die kenotisch-profanen Dynamik zu. Für den außerliturgischen Bereich liegt diese in der alles irdische Tun begleitenden Ernüchterung durch menschliche und materielle Grenzen und Nöte.¹¹⁶ Für den liturgischen Bereich dagegen ist ein eingehender Blick auf die liturgische Ausdruckswelt erforderlich. Dabei lassen wir uns leiten von einer Predigt Papst Leos d. Gr. zu Christi Himmelfahrt, die den viel zitierten Ausspruch enthält:

»Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakamente eingegangen. Und damit der Glaube vorzüglicher und fester wurde, trat an die Stelle des Sehens die Lehre, deren Autorität das Herz der Gläubigen, von überirdischen Strahlen erleuchtet, folgt.«¹¹⁷

(1) Den innersten Kern der Liturgie bilden demzufolge die Sakamente, in die alles am Erlöser Sichtbare objektiv einging. Doch »das Sakrament ist ein analoges Zeichen. Diese *analogia signi* im Sakrament ist keine *analogia entis*, da die geistliche Bedeutung nicht dem natürlichen Sein des Zeichens innewohnt. Es ist eine *analogia fidei*, denn das Zeichen hat seine sakramentale Bedeutung aus der Einsetzung

¹¹⁵ Sie ist freilich, wie von vorneherein festgehalten werden muss, nicht einfach nur eine dem Menschen geschenkte Gnade. Dies würde bedeuten, dass das Sacrum ganz auf die gnadentheologische Ebene gehoben würde, daher vom *Sanctum* ununterscheidbar wäre und somit praktisch von ihm ganz absorbiert würde. Die Erfahrung des Sacrum einfach als eine Gnade Gottes zu bezeichnen, wird seinem Wesen nicht gerecht. Die Veranlagung dazu, das Heilige zu erfahren, hat der Mensch vielmehr als Geschöpf von Gott erhalten (vgl. hierzu SCHEEBEN, M.J., *Gotteslehre*, Bd. 2 der Dogmatik, Bd. 4 der Gesammelten Schriften, hrsg. v. J. Höfer, Freiburg 1957, §18). Hier hat der Apriorismus OTTOs zumindest etwas Wahres (vgl. *Das Heilige*, 134ff.). Nicht in der Erfahrung des Heiligen selbst, sondern im konkreten Wie und Ausmaß und Charakter dieser Erfahrung entscheidet sich die Frage nach der besonderen Gnadenhaftigkeit. Es kann jemand das Sacrum nur dunkel wittern, so dass es ihm weitgehend unbewusst bleibt. Es kann aber auch jemand vom Sacrum dermaßen ergriffen werden, dass dadurch sein ganzes Leben betroffen wird (vgl. hierzu GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, 25). So kann Gott mit seinem Willen und seiner Gnade das konkrete Wie der Erfahrung des Heiligen bestimmen, so dass sie ganz in das personale Gott-Mensch-Verhältnis integriert ist. Die Gnade, um die es sich dabei handelt, kann aber nicht unter den Begriff der heilmachenden Gnade fallen. Die mit dem Sacrum verbundene Gnade ist eher vergleichbar mit der besonderen Gnade, die Mystiker in ihren Schauungen erfahren, insofern sie ihrem Empfänger im einen wie im anderen Falle nicht heiliger macht. Die mystischen Erfahrungen sind vielfach mit direkten Erfahrungen des Sacrum verbunden. Aber nicht jede Erfahrung des Sacrum ist Mystik im eigentlichen Sinne. Während nämlich die Mystik als eine Aufgipfelung der Gnadenordnung angesehen werden muss (vgl. hierzu SCHEFFCYK, *Gnadenlehre*, 572f.), ist die Grunderfahrung des Sacrum schon aus geschöpflicher Anlage gegeben und vermittelt daher zunächst ein aller Gnadenerfahrung zugrunde liegendes Gottesbild. Sie steht somit im Vergleich zur mystischen Erfahrung gewissermaßen am anderen Pol, also am Ausgangspunkt dessen, wo zu die mystische Erfahrung den Endpunkt markiert. Der heilmachenden Gnade kommt insofern aber ein Einfluss auf die Erfahrung des Sacrum zu, als sie den sündenbeladenen Menschen im Maße seiner Mitarbeit auf dem Wege seiner inneren Läuterung und Heiligung von einem stumpfen Scheinfrieden dem Sacrum gegenüber befreit, ihn innerlich für das Sacrum nach und nach öffnet und ihn zur Verantwortlichkeit im Hinblick auf die Sensibilität für das Heilige führt (vgl. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, 26f.). Insofern hängen »Sacrum« und »Sanctum« engstens zusammen.

¹¹⁶ Die Klassifizierung »kenotisch-profan« kann dafür freilich nur insofern in Anspruch genommen werden, als dies vom Kontext direkter persönlicher Sündenhaftigkeit klar unterschieden wird.

¹¹⁷ »Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiuit, et ut fides excellentior esset ac firmior, visioni doctrina successit, cuius auctoritatem supernis inluminata radiis credentium corda sequerentur.« (LEO MAGNUS, *Sermo* 74,2, CCL 83 A, 457). – Quelle der deutschen Version: Lektionar zum Stundenbuch I/3, 184.

und Offenbarung Gottes in Jesus Christus; und wie die Offenbarung überhaupt, so kann auch die geoffenbarte Bezeichnung und ihre geoffenbarte Bedeutung allein im Glauben erfaßt werden.«¹¹⁸ (2) Deshalb kommt die Lehre gemäß Leo dem Glauben zu Hilfe, weshalb als nächstäußere Sphäre um die Sakamente das autoritativ verkündigte und ausgelegte Wort Gottes anzusiedeln ist. (3) Dem aber folgen die Gläubigen gemäß dem Wort Leos mit himmlisch erleuchteten Herzen nach, was sich liturgisch in der auf die »katabasis« göttlicher Heilsgaben antwortenden »anabasis« des Gebetes der Versammlung äußert. (4) Das Gebet jedoch strebt seinerseits nach einem über das Innerlich-Spirituelle hinausgehenden Ausdruck, der die äußerste Sphäre um den Kern bildet: sakrale Sprache, desweiteren auch sakrale Orte, Zeiten, Riten, Körperhaltungen, Gegenstände, Kleider, Musik, Kunst und anderes.

Somit ergeben sich als vier Sphären der Liturgie (1) Sakamente (mit der Eucharistie als Kern), (2) Wort Gottes und dessen Auslegung, (3) Gebet, (4) Ausdrucksmittel. Was das Sehen des sakralen Zeichens nicht leisten kann, weil es in der Analogia fidei verbleibt, liefert das Erleben der liturgischen Ausdrucksmittel nach, das gemäß der Analogia entis zu verstehen ist.¹¹⁹ Die Sakralität dieser Analogia entis hat also nur in den äußeren Ausdruckssphären ihren Platz; nicht im inneren Kern, wo es nur die Analogia fidei des sakralen Zeichens gibt. Je mehr man also von den äußeren zeremoniellen Sphären zum Kern der liturgischen Mysterien geht, desto mehr schwindet die sakrale Erfahrbarkeit vor der puren Glaubenshaltung: So verwirklicht sich in der Liturgie »sakrologisch« die Selbstantäußerung Christi.

Dies heißt nun aber, dass das Sacrum in der Liturgie umso mehr erfahrbar wird und zugleich den gebührenden Schutz erfährt, als der Sakralität der Ausdruckssphäre eine sorgfältige Pflege zukommt. In dem Maße als dies jedoch vernachlässigt oder bewusst unterlassen wird, wird nicht die »kenotische Dynamik« der Liturgie gefördert (– denn diese ist eine objektive Gegebenheit und unterliegt nicht menschlicher Verfügung –), sondern die Fülle des Gottes- und Christusbildes wird verdunkelt. Denn das Sacrum, welches erfahrbar werden soll, ist die Erfahrungsqualität der zu jeder Ähnlichkeit größeren Differenz zwischen Göttlichkeit Gottes und Geschöpflichkeit des Menschen. Im eschatologischen Vorbehalt, also innerhalb der Grenzen der »Gestalt dieser Welt«, bedeutet diese Differenz notwendig einen Abstand.¹²⁰

¹¹⁸ SÖHNGEN, ebd., 59 [Hervorhebungen im Original].

¹¹⁹ In der Tat hat die bloße Hostie keinerlei sakrale Ausstrahlung und repräsentiert von daher die »kenosis«. Die Ehrfurcht vor ihr kommt aus dem Glauben. Dieser Glaube aber wird gestützt nicht nur durch das rationale Moment der rechten Lehre, sondern in einer die Ganzheit menschlicher Erfahrung ansprechenden sakralen Ausdruckswelt, deren ihr real zukommende irdische Kostbarkeit, Nicht-Alltäglichkeit und Würde zu jener übernatürlich-göttlichen Kostbarkeit, Hoheit und Würde, die dem Sakrament innewohnt, gemäß dem Gesetz der Analogia entis in Entsprechung steht.

¹²⁰ Dies muss so sein, weil die Erfahrung des liturgischen Sacrum nicht über die Wirkung des »intensiven« Sacrum Christi auf seine Zeitgenossen hinausgehen kann, und diese bestand im Zurückweichen, Niederfallen u.s.w., also in einem Entstehen eines Abstandes. Dies gilt sogar für das Selbstverhältnis des durch die Taufe zum Christussymbol gewordenen Menschen: Dessen »Macht« (Joh 1,12) bringt eine Verantwortung für die Vollendung des Erlösungswerkes Christi mit sich, die Pius XII. in seiner Enzyklika »Mystici Corporis« als »schaudererregendes Geheimnis« bezeichnet. Aber auch die in Mt 19,19 parr. gebotene Selbstliebe wäre ohne die Kategorie des Abstandes von blindem Narzißmus nicht unterscheidbar. – Das völlige Sich-Durchdringen der Kategorien des Abstandes und der Einheit kann erst für die verklärte neue Schöpfung behauptet werden.

Doch es wäre sehr falsch, in diesem Abstand ein Hindernis für die unmittelbare Nähe sehen zu wollen, die in der Liturgie zwischen Christus und den Gläubigen besteht. Im Gegenteil: Der Abstand, den die Sakralität schaffen muss, dient der Christusnähe, indem er dem Menschen zur rechten Einstellung und Seelenhaltung im Hinblick auf die in der Liturgie vermittelte Christusnähe und Gottesbegegnung verhilft, und steht deshalb ganz im Dienst der tätigen Anteilnahme der Gläubigen an der Liturgie.¹²¹ Durch das in der Liturgie erfahrbare Sacrum erfährt daher auch der schwache und bedrohte Glaube eine durch nichts zu ersetzende Stütze: Wer das Heilige heilig hält, wird vom Heiligen gehalten.

Daher haben die christlichen Symbole der äußersten der vier eben genannten Symbolsphären eine Doppelstellung: Sie weisen einerseits auf die unsichtbare Realität jenes sakramentalen Kerns hin, den sie umgeben, und sie schaffen andererseits zugleich den angemessenen Abstand zu ihm. Dieses Zusammengehen von Gott, der sich einerseits in den Sakramenten sozusagen greifbar nahe macht, ohne andererseits seine unsagbare Erhabenheit über den Menschen zu mindern, macht die der christlichen Liturgie eigentümliche Sakralität aus. Die christliche Sakralität ist daher grundlegend in der Sakramentalität verwurzelt.

Zugleich aber ist sie ein Bote, der auf die himmlische Liturgie und die ewige Gottesschau hinweist, wie besonders an der liturgischen Gestik und Ritualität verdeutlicht werden kann. Die liturgische Gestik hat nicht nur eine rubrikal-juridische, spirituelle und mystagogische Dimension. Im Lichte des Glaubens an die vor allem im Gesang des »Sanctus« zum Ausdruck kommende Einheit von himmlischer und irdischer Liturgie¹²² ist die Geste und Körperlaltung der Glaubenden ein Abbild der sie umgebenden¹²³ Anbetung der himmlisch Schauenden.¹²⁴ Die Ehrfurcht als Andachtsübung aus geistlicher Tugend ist ein Abbild der Ehrfurcht als »ergriffener Aktivität«¹²⁵ aus unwillkürlichen Erbeben. Das bewusst gelebte »Sanctum« des Glaubenden ist Abbild des direkt erfahrenen »Sacrum« des Schauenden. Deshalb sind die Liturgie Feiern der liturgischen Ritualität nicht über-, sondern untergeordnet, und zwar nicht nur im Sinne der Vermeidung falscher Kreativität und spontaner Beliebigkeit,¹²⁶ sondern – weil das Sacrum umfassende Erfahrungsqualität ist – auch atmosphä-

¹²¹ Wenn man einen schönen Berg anblicken will, muss man am besten in die Distanz von einigen Kilometern gehen; so hat man die beste Aussicht. Steht man dagegen direkt an der Felswand und blickt zum Gipfel empor, kann man seine Schönheit und Größe in seiner Ganzheit nicht mehr erfassen. Genauso erfahren wir erst im Abstand des Sacrum die unsagbare Größe Gottes.

¹²² Vgl. Vatikanum II, SC 8.

¹²³ Es handelt sich dabei nicht einfach um eine »fromme Meinung«; vgl. SCHEFFCZYK, L., *Schöpfung als Heilseröffnung, Katholische Dogmatik*, Bd. 3, Aachen 1997, 329–331.

¹²⁴ In diesem Sinne »sagt« etwa die Vorschrift einer Kniebeuge dem Zelebranten, wie er aus direkter Ergriffenheit reagieren würde, wenn er das Gefeierte so schauen könnte wie die ihn unsichtbar umgebenden Engel.

¹²⁵ ZIEGENAUS, op.cit., 288.

¹²⁶ Vgl. hierzu auch die Konzeption der Liturgie als menschlichen Einfällen gegenüber stehender »Einfall Gottes in unsere Welt« (RATZINGER, op.cit., 145).

risch.¹²⁷ Ritualität ist nicht in erster Linie Ausdruck ihrer subjektiv gefärbten Existenzialität, sondern der schaudererregenden Herrlichkeit des Eschaton, wobei aber das Subjektive nicht absorbiert, sondern integriert, zu ekklesialer Gemeinschaftlichkeit geläutert und zu froher Gotterfülltheit geheiligt wird.¹²⁸ In diesem Lichte erfährt sich der Christ als ein in dieser Weltgestalt nicht mehr völlig etablierbares Glied der Kirche als einer »Paroikia«: einer »Fremdlingschaft«, deren Heimat die Gemeinschaft der Heiligen ist.

Wenn auch die Kirche die Vollmacht hat, ihre Rubriken und Riten zu ordnen, so bleibt doch die Wahrheit bestehen, dass der liturgische Ritus ein Abbild der ewigen himmlischen Liturgie ist und als solcher erscheinen muss. Ein häufiges Wechseln und Ändern der Ritualität oder der Eindruck einer rituellen Beliebigkeit verdunkelt daher das Sacrum. Leider ist der Sinn für rituelle Förmlichkeit bei Priestern und Gläubigen sehr geschwunden, nicht zuletzt deshalb, weil man sie für nicht vereinbar hält mit pastoraler Beseelung und Flexibilität. Doch solange die rituelle Förmlichkeit nicht zu einer das Sacrum pervertierenden Sakralroutine erkaltet, schafft der Ritus nicht nur den nötigen Abstand zwischen Mensch und Gott, sondern bringt zugleich Gott und Mensch in eine Nähe, wie sie inniger nicht gedacht werden kann. Insofern liegt im Sacrum der Ritualität auch große missionarische Kraft. Dessen sich wieder mehr bewusst zu werden, ist die Herausforderung, aber auch die Chance unserer Zeit.

¹²⁷ Hier geht es um die sakrale Bedeutung einer gesunden Einheitlichkeit im gemeinsamen Vollzug des objektiv Vorgegebenen. Wir berühren hier scheinbar die Grenze zum starren Uniformismus; in Wirklichkeit aber meinen wir etwas dem genau Entgegengesetztes, nämlich Ritualität als das gemeinsame innere Ja zu einer Einheitlichkeit aus gemeinsamer in Glaube und Hoffnung antizipierter Ergriffenheit von dem »sakralogisch« gedeuteten Eschaton. Dies dürfte eine der maßgeblichen Aufgaben künftiger Mystagogie sein, soll das Wesen des christlichen Ritus dem Menschen von heute als *lebendige* Wirklichkeit vermittelbar bleiben. Es geht hierbei freilich um ein Umdenken, das bei der Existentialität des Menschen ansetzt, die zumindest in der westlichen Welt vielfach von der Geistesströmung des Liberalismus geprägt ist. Gegenüber der hierbei sehr bestimmenden »Freiheit von« mit ihrer zur Verzweiflung verleitenden Utopie betont lebendige und ekklesiale Ritualität die »Freiheit zu« mit der von ihr eröffneten Sinnhaftigkeit und macht sie atmosphärisch wirksam und spürbar. Das Anliegen ritueller Einheitlichkeit muss aber mit viel geduldiger Weisheit und Menschenkenntnis umgesetzt werden, weil der moderne Mensch ein im Hinblick auf Selbstbestimmung und persönliche Autonomie übersensibilisiertes Gerechtigkeitsempfinden hat. Dies darf nicht einfach blindlings übergeangen werden. Die konkrete Gestalt dieser Einheitlichkeit, die nicht nur die Ritualität, sondern jedweden liturgischen Ausdruck um dessen Sakralität willen betrifft, kann nur in einem vom praktischen Glauben sehr geläuterten Blick auf die geistigen Entwicklungszusammenhänge kirchlicher und säkularer Kultur erfolgen, in Einheit mit den Weisungen der Kirche. Dies ist eher in längerer Entwicklung zu verwirklichen.

¹²⁸ In diesem Sinne lebt die Liturgie »das künftige, das wirkliche Leben jetzt schon vor« und übt »uns auf das richtige Leben – das der Freiheit, der Gottumittelbarkeit und der reinen Offenheit füreinander – ein« (RATZINGER, op.cit., 12); vgl. auch ebd., 23f.

Was ist neu in der »editio typica tertia« des Römischen Messbuchs?

|| Ein Durchgang durch die Allgemeine Einführung und den *Ordo Missae*

Von François Reckinger, Boppard-Bad Salzig

Nach den beiden ersten Auflagen des Römischen Messbuchs von 1970 bzw. 1975 ist Anfang 2002 die gründlich überarbeitete dritte Auflage erschienen. Neben den vielfältigen rein formalen Änderungen, die sie aufweist, halten sich die inhaltlich relevanten ihrer Bedeutung nach sehr in Grenzen und erfüllen bei weitem nicht die Erwartungen, die im Vorfeld ihrer Veröffentlichung von Benutzern und von Fachleuten geäußert worden waren¹.

Im Folgenden sollen die wichtigsten Neuheiten innerhalb der Allgemeinen Einführung und des *Ordo Missae*² benannt, die interessantesten unter ihnen in ihrer Bedeutung gewürdigt und Vorschläge zur Umsetzung des Ganzen – u. a. auch bei der Erstellung der deutschsprachigen Ausgabe – gemacht werden.

Der Ablauf der Messfeier wird, wie in den vorhergehenden Auflagen, an drei Stellen vorgestellt: In Kapitel 2 der AE (Struktur der Messfeier; ihre verschiedenen Elemente; ihre einzelnen Teile) in Verbindung mit Kapitel 3 (Aufgaben und Dienste); dann in Kapitel 4 (Formen der Messfeier); und noch einmal im »*Ordo Missae*«, wo außer den kurzen Rubriken die feststehenden Texte der Feier angeführt werden. Die folgende Darstellung hat diesen dreifachen Durchlauf im Blick.

Der Bischof als Zelebrant: endlich berücksichtigt

Noch in dem im September 2000 über Internet vorgelegten Entwurf hatte es in Nr. 4 der AE wie bisher geheißen: »Natura ... sacerdotii ministerialis, quod presbyteri proprium est«. Inzwischen wurde diese Fehlleistung behoben, denn jetzt steht da: »... quod episcopi et presbyteri proprium est«. Auch sonst wird nunmehr, unter Übernahme der einschlägigen Bestimmungen aus dem »Caeremoniale Episcoporum« von 1984, dem Bischof als möglichem Zelebranten gebührend Rechnung getragen. Wenn dann in einem solchen Kontext, dort wo kein Unterschied zwischen diesen

¹ Vgl. vor allem: Studien und Entwürfe zur Messfeier (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1), hg. von E. Nagel ..., Freiburg i. Br. 1995.

² S. 17–86, bzw. 501–706. – Allgemeine Einführung, im Folgenden abgekürzt: AE; *Ordo Missae*: OM; Messbuch: MB; deutschsprachige Ausgabe: DA; Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch: GL.

beiden Weihestufen ausgesagt werden soll, vom Zelebrant als »sacerdos« gesprochen wird, kann diese Bezeichnung nur im Sinn der Antike verstanden werden, in dem sie in erster Linie den Bischof und in abgeleiteter Weise den Presbyter meinte. Da im Deutschen das Wort »Priester« kaum Aussicht hat, so verstanden zu werden, wäre es wohl angezeigt, »sacerdos« in diesem Zusammenhang wenigstens fallweise mit »Zelebrant« wiederzugeben.

Betont wird die Rolle des Bischofs für die Liturgie in seiner Diözese und/oder unter seinem Vorsitz u. a. auch durch die neu aufgenommene Nummer 22.

Zu den »monitiones« (»Hinweise«)

Dort, wo bisher von Hinweisen, Einleitungs- und Abschlussworten gesprochen wurde (11)³, ist jetzt nur noch von Hinweisen die Rede. Die Möglichkeit freier Umformulierung der dafür gebotenen Texte wird nunmehr auf die F lle eingeengt, in denen dies »durch die Rubriken so bestimmt wird« (31). – *Für die DA sollte man als Anpassung zu erreichen versuchen, dass die Einladung »Lasst uns beten« vor dem Tagesgebet zu »Lasst uns einen Augenblick still und persönlich beten« oder »... still im Herzen beten« o.  . erweitert werden kann.*

Zur gesanglich-musikalischen Gestaltung

Neu aufgenommen wurde die Anweisung, dem gregorianischen Choral als der der römischen Liturgie eigenen Art des Singens unter den übrigen Arten den ersten Platz einzuräumen – bald gefolgt von der Wiederholung des auch bisher schon (weitgehend vergebens) geäußerten Wunsches, dass die Gläubigen im Hinblick auf internationale Treffen in der Lage sein sollten, wenigstens einige Teile des Messordinariums auf Latein zu singen (41).

Zwischen diesen beiden Aussagen findet sich eine weitere, neu hinzugefügte, die andere Gesangsarten, vor allem die Polyphonie betrifft. Diese Arten sind zulässig, vorausgesetzt dass sie »dem Geist der liturgischen Handlung entsprechen und die aktive Teilnahme aller Gläubigen fördern« – Letzteres sicher eine Bedingung, die in der Praxis der Polyphonie in unserem Sprachbereich weitgehend nicht erfüllt wird.

Gemeinsame Gesten und Körperhaltungen

Zu diesem Thema wird zuerst eine neu aufgenommene Sinnbestimmung vorgelegt (42), anschließend der größte Teil dessen wiederholt, was in den beiden ersten

³ Zahlen ohne Kürzel davor verweisen hier und im Folgenden auf *Nummern*; wenn von *Seiten* die Rede ist, wird das durch »S.« angegeben.

Abschnitten der bisherigen Nr. 21 dazu gesagt war (jetzt 43). Allerdings fehlt die bisherige Relativierung durch den Einschub »nisi aliter caveatur«. Es handelt sich nun mehr um echte Anweisungen, die jedoch wie bisher durch die Bischofskonferenzen abgeändert werden können.

Aufstehen sollen alle bereits zum Ruf vor dem Evangelium (vgl. 131) und ebenso gleich nach der Einladung »Orate, fratres ...« vor dem Gabengebet (vgl. OM 29). In vielen Gemeinden bleibt demgegenüber überhaupt erst bekannt zu machen, dass (seit 1970) schon zum Gabengebet und nicht erst zur Präfation gestanden wird.

Das Knen wird wie bisher nur zur Wandlung vorgesehen, sofern nicht vernünftige Gründe daran hindern. Neu angemerkt wird, dass, wer zur Wandlung nicht kniet, sich tief verneigen soll, während der Zelebrant die beiden Kniebeugen macht.

Hinzugefügt wird ebenso: »Wo es Brauch ist, dass sich die Gemeinde vom Abschluss des Sanctus-Rufes bis zum Ende des Eucharistiegebetes und vor der Kommunion, während der Zelebrant ›Seht, das Lamm Gottes‹ spricht, hinkniet, ist es lobenswert, diesen Brauch beizubehalten.« Damit wird der in unserem Sprachbereich vorherrschenden Praxis Rechnung getragen.

Wie bisher lässt der Text des MB die Teilnehmer stehen von der Antwort auf das »Orate, fratres« bis zum Ende der Messe, abgesehen vom Knen zur Wandlung und von einem etwaigen Sitzen nach der Kommunion, wenn dann nicht gesungen, sondern eine kurze Zeit der Stille eingehalten wird. – *Die deutsche Ausgabe sollte vermerken, dass während der Kommunionausteilung jene, die nicht kommunizieren oder bereits kommuniziert haben, sich hinsetzen können, wie es die Konzelebranten allenthalben seit Jahrzehnten zu halten pflegen. Diese Haltung erscheint passend zu einer Mahlfeier, ohne dass dafür allerdings Einheitlichkeit eingefordert werden sollte, da das persönliche Gespräch mit dem Herrn nach dem Kommunionempfang auch unterschiedliche Körperhaltungen rechtfertigen kann. Umso mehr sollte, entsprechend dem vorherrschenden Brauch, das gemeinsame Sitzen als empfohlene Möglichkeit für den Kommuniondank nach der Austeilung genannt werden, auch für den Fall, dass dazu gesungen wird.*

»Sacrum silentium«

Die »heilige Stille« als mögliches Element an mehreren Punkten der Feier wird mit dem guten bisherigen Text in ihrer Bedeutung dargestellt. Drei zusätzliche Zeilen empfehlen die Stille auch schon vor dem Gottesdienst sowohl in der Kirche als auch in der Sakristei und etwaigen anderen angrenzenden Räumen (45). Die Wichtigkeit der Stille wird unterstrichen durch einen Zusatz in Nr. 55 (bisher 33) und durch die neu eingefügte Nr. 56.

Die Möglichkeit einer kurzen Stelle nach den Lesungen wird jetzt zusätzlich an den entsprechenden Stellen im Messablauf erwähnt (128. 130), ohne dass dafür im Sinn der Herausgeber der Psalm oder der Ruf vor dem Evangelium entfallen sollte.

Zum Einzug

Entgegen einem abschwächenden Vorschlag deutschsprachiger Liturgiker⁴ hält das MB mit guten Gründen daran fest, dass der Eröffnungsgesang während und nicht erst nach dem Einzug gesungen werden soll – eine Bestimmung, die weitestgehend erst bekannt zu machen und umzusetzen bleibt.

Beibehalten wird die Anweisung, dass, wenn zum Einzug nicht gesungen wird, der Eröffnungsvers von einem oder mehreren Teilnehmern, notfalls auch vom Zelebranten gesprochen werden soll (48; vgl. 198). Für letzteren Fall war bisher ausdrücklich gesagt worden, dass das dann erst nach der liturgischen Begrüßung geschehen soll (26). Jetzt heißt es stattdessen, dass der Zelebrant in diesem Fall den Vers zur Formulierung der Einführung verwerten und diesem Zweck anpassen kann.
– Natürlich soll auch das umso mehr erst nach der Grußformel geschehen. Aber es wäre gut, dies auch wieder ausdrücklich zu sagen!

Wo soll der Tabernakel stehen?

Dort, wo von der Ankunft des Zelebranten und der Mitwirkenden vor dem Altar die Rede ist, war bisher immer gesagt worden, dass sie den Altar grüßen (Nr. 27) bzw. dass sie dazu eine tiefe Verneigung machen »oder, wenn dort die Eucharistie aufbewahrt wird, eine Kniebeuge« (84); oder es heißt, im Blick auf die genannte Unterscheidung, dass sie »das vorgesehene Zeichen der Verehrung« machen (125 u. ö.). Jetzt ist durchgehend nur noch von der *tiefen Verneigung* die Rede⁵.

Dennoch wird in Nr. 274 die zitierte Unterscheidung wiederholt, und in Nr. 310 ist (neu eingefügt) von der Möglichkeit die Rede, dass der Tabernakel sich in der Mitte hinter dem Altar befindet. Jedoch, dass er sich überhaupt im Altarraum befindet, erscheint aufgrund der in Anmerkung 5 zitierten Nummern deutlich als Ausnahme gelten zu sollen. Dem widerspricht allerdings die Art und Weise, wie die alte Nr. 276 zur neuen Nr. 315 umformuliert wurde. Dort hatte es bisher – weitgehend wenig beachtet – geheißen: »Es wird sehr empfohlen, die Eucharistie in einer vom Kirchenraum getrennten Kapelle aufzubewahren ... Ist das nicht möglich, soll das Sakrament ... auf einem Altar oder an einer anderen ehrenvollen und würdig hergerichteten Stelle des Kirchenraumes aufbewahrt werden.« Nunmehr wird hier, und nur hier, die Platzierung im Altarraum eindeutig favorisiert! Zuerst wird festgestellt, im Hinblick auf das Zeichen sei es passender, wenn sich der Tabernakel nicht auf dem Altar befindet, auf dem die Messe gefeiert wird. Dann werden als die besseren, vom Ortsbischof zu beurteilenden Lösungen genannt: a) die Platzierung im Altarraum, wobei der frühere, für die Messfeier nicht mehr genutzte Altar nicht auszuschließen sei; b) ein Platz in einer für die private Anbetung geeigneten, mit der Kirche organisch verbundenen und für die Gläubigen gut sichtbaren Kapelle.

⁴ Nagel (Anm. 1), 127.

⁵ 49. 90d. 122. 169. 173. 186. 195. 211. 251. 256. 272. 275.

Es sieht demnach so aus, als sei Nr. 315 von einer oder mehreren Personen bearbeitet worden, die im entgegengesetzten Sinn geändert haben, verglichen mit anderen Personen, die die in Anmerkung 5 zitierten Nummern redigiert haben.

Zum Allgemeinen Schuldbekenntnis

Veranlasst durch die missverständliche lateinische Formulierung, dass das Allgemeine Schuldbekenntnis durch eine »Absolution« abgeschlossen wird, fügt der neue Text wohlweislich hinzu, dass dieser Handlung die Wirksamkeit des Bußakramentes fehlt (51). Die sachlich richtige und kluge Wiedergabe mit »Bitte um Vergebung« im bisherigen deutschsprachigen Messbuch lässt diesbezüglich Missverständnisse gar nicht erst aufkommen.

Erstmalig wird in derselben Nummer auf die Möglichkeit hingewiesen, an Sonntagen ab und zu das Schuldbekenntnis durch das Sonntägliche Taufgedächtnis zu ersetzen, für dessen Durchführung dann auf den entsprechenden Abschnitt im Anhang (S. 1249–1252) verwiesen wird. Vor allem, so heißt es, würde sich dieser Ritus für die Osterzeit empfehlen. Leider fehlt noch immer die Bestimmung, dass in dieser Zeit, statt neues Wasser zu segnen, für die Besprengung das in der Osternacht geweihte Taufwasser oder Weihwasser gebraucht werden kann.

Kein »Hochamt« mehr

Die eben genannte Kann-Bestimmung bezieht sich unterschiedslos auf alle Sonntagsmessen, es gibt unter diesen – schon seit der Erstausgabe des geltenden Messbuches – keinen rechtlichen Unterschied mehr. Dementsprechend vermeidet das MB, ebenfalls von Anfang an, den Ausdruck »sumnum sacrum«, das Äquivalent von »Hochamt«, und gebraucht dort, wo aus praktischen Gründen von der faktisch wichtigsten (etwa weil für die größte Zahl der Interessenten zeitlich gelegensten) Messfeier die Rede ist, die Bezeichnung »missa principalis« (199c). Die sinnvollste Bezeichnung in Gottesdienstordnungen ist daher, wenn es sich um je eine Messfeier in unterschiedlichen Kirchen handelt, »Sonntagsmesse in X oder Y«; falls mehrere Feiern in derselben Kirche stattfinden: »Erste Sonntagsmesse« usw. – und dies unabhängig davon, ob es sich um Feiern am Sonntag selbst oder am Samstag Abend handelt.

»Kyrie eleison« als Bußakt?

Trotz der ihr gegenüber von Liturgikern geäußerten Bedenken wird die dritte Form des Bußaktes, bei der das »Kyrie eleison« mit verwendet wird, beibehalten. Der Gebrauch von Tropen zum Kyrie bleibt dem Wortlaut nach auf diesen Fall begrenzt (52). – *In der DA sollte ihr Gebrauch wie bisher als generell möglich erscheinen.*

nen. Zudem sollte gesagt werden, dass *Kyrie-Litaneien mit längeren Tropen* (wie GL 162, 523) als Eröffnungsgesang und *Kyrie* gleichzeitig dienen können.

Ebenso müsste deutlich gesagt werden, dass das *Kyrie* nur dann für den Bußakt verwendbar ist, wenn es mit Tropen verbunden ist, die Bußcharakter aufweisen; dass aber auch solche als preisende Aussagen über Christus in der Anrede an ihn zu formulieren sind (wie im MB und etwa GL 495,4).

Eine dreißigjährige Erfahrung hat allerdings bewiesen, dass diese Anforderungen faktisch nicht durchzusetzen sind, sondern damit gerechnet werden muss, dass immer wieder das *Kyrie* mit irgendwelchen Tropen oder auch ohne Tropen gesungen und dabei als Bußruf ausgegeben wird. Daher sollte diese Form des Bußaktes eher gestrichen werden.

Ordinariumsgesänge nicht durch andere Texte ersetzen

Gesagt wird dies, in einem kurzen Zusatz zum bisherigen Abschnitt 31, zuerst hinsichtlich des Gloria: »Huius hymni textus cum alio commutari nequit.« Unter Nr. 366 heißt es dann generell hinsichtlich aller Ordinariumsgesänge: »Cantibus in Ordine Missae positis, v. gr. ad Agnus Dei, non licet substituere alias cantus.« Damit wurde als Beispiel allerdings das schlechteste von allen gewählt. Denn das »Agnus Dei« als Gesang zur Brotbrechung wurde in Rom recht spät und eher zufällig durch den aus Syrien stammenden Papst Sergius I. (687–701) eingeführt, während die westliche Tradition, wenigstens in Mailand und Spanien, wechselnde Brechungsge-sänge kennt. Hier wäre darum am ehesten eines Tages eine Änderung denkbar.

Weitaus bedeutsamer ist die Bestimmung in Bezug auf das *Glaubensbekenntnis*. Dazu bietet jetzt auch das lateinische MB, wie von Anfang an das deutschsprachige, als Alternative zum Nizäno-Konstantinopolitanischen »das so genannte Apostolische« Glaubensbekenntnis, das als »Taufbekenntnis der Römischen Kirche« vorgestellt wird (OM 19; S. 513f). Nr. 67 der AE erklärt, dass in diesem Bekenntnis die gesamte Versammlung die »regula fidei« ausspricht und (über den bisherigen Wortlaut hinaus) dass dies mittels einer Formel geschehen soll, die für den liturgischen Ge-bräuch approbiert ist.

Hier sollte für unser Sprachgebiet nichts unternommen werden, um noch einmal die ererbten »Credo-Lieder« zu retten – umso mehr, als es unter den meistgebrauchten von ihnen ein derart fahrlässig formuliertes gibt, dass die katholische Kirche darin zur »allgemeinen« Kirche verkommt (GL 467). Zum Glaubensbekenntnis sollte der geltende Text ohne Wenn und Aber benutzt werden. Seiner Gewichtigkeit wegen sollte dessen deutschsprachige Fassung bei der Revision der Übersetzungen für die Neuausgabe unter entscheidender Mitwirkung von Dogmatikern besonders sorgfältig überprüft werden.

Ähnlich bedeutsam erscheint die Bestimmung hinsichtlich des Sanctus, und das wird im Messbuch, wie bisher schon, dadurch zum Ausdruck gebracht, dass dieses Element als Akklamation (Ruf) charakterisiert wird, die als Teil zum Hochgebet gehört (79b, bisher 55b). Damit hat der Text des Sanctus Anteil an der Unantastbarkeit des Hochgebetes.

Doch die Erfahrung hat immer wieder bewiesen, dass das nicht so verstanden worden ist. Daher sollte es in der deutschsprachigen Ausgabe noch deutlicher gesagt werden. Es sollte nichts unternommen werden, um noch einmal die »Sanctus-Lieder« als solche zu retten. Versuchen könnte man dagegen, die besten unter ihren Melodien an den offiziellen Text und an dessen Ruf-Charakter anzupassen.

Zu Gloria und Credo werden jetzt ausdrücklich verschiedene Möglichkeiten hinsichtlich der Frage genannt, wer diese Gesänge anstimmen soll: Zelebrant, Kantor oder Schola (53, 68). – In der DA sollte dazu eigens vermerkt werden, dass es kein lateinisches Intonieren dieser Gesänge durch den Zelebranten mehr gibt (wie im »Deutschen Hochamt« vor 1970), wenn der Rest des Textes auf Deutsch gesungen werden soll.

Der Antwortpsalm ist verbindlich

In Nr. 57 heißt es in einem Zusatz, dass es nicht erlaubt ist, die Lesungen und den Antwortpsalm, die das Wort Gottes enthalten, durch andere, nichtbiblische Texte zu ersetzen. Die neu eingefügte Nr. 58 verlangt, dass in einer Messfeier mit der Gemeinde die Lesungen immer vom Ambo aus vorgetragen werden.

Hinsichtlich der Lesungen ist dies inhaltlich nichts Neues. Doch sollte die DA klarstellen, dass Feiern mit sehr wenigen Teilnehmern nicht unbedingt als solche »mit der Gemeinde« zu betrachten sind und eine Gruppierung einiger weniger um den Ambo herum in manchen Kirchen aufgrund der räumlichen Gegebenheiten nicht sinnvoll zu verwirklichen ist. Dann kann ein Vorlesen »in der Runde« die bessere Lösung darstellen.

Das Neue in Nr. 57 ist die Insistenz auf dem (in manchen Gemeinden bei uns bisher völlig ignorierten!) Antwortpsalm, die sogar eine gewisse Härte aufweist. Lehnt sie doch nicht nur das Ersetzen der Lesungen durch nichtbiblische Texte (das nie irgendwo erlaubt war) ab, sondern in einem Atemzug damit auch die in unseren Ländern bisher sehr wohl erlaubte Entscheidung von Seelsorgern, die den Psalm ausnahmsweise durch einen anderen Psalm oder durch ein sorgfältig ausgewähltes Lied ersetzen wollen, wenn er ihnen zu schwer verständlich, in dem einen oder anderen Fall auch nicht gut ausgewählt erscheint oder wenn sie, wie etwa im Advent, den Eindruck haben, dass uns Lieder, auch alttestamentlichen Inhalts, zur Verfügung stehen, die zur vorgetragenen Lesung besser passen als der vom Lektionar angebotene Psalmabschnitt. – Dennoch: grundsätzlich ist die Aufwertung des Psalms zu begrüßen und in die Praxis umzusetzen.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Bestimmung von Nr. 63: In Messfeiern mit nur einer Lesung darf in Zukunft nicht mehr wie bisher wahlweise auf den Psalm oder den Ruf vor dem Evangelium verzichtet werden. Der Psalm ist immer zu singen oder zu sprechen, entweder gefolgt vom Halleluja und seinem Vers oder mit dem Halleluja als Kehrvers. In der Zeit, in der kein Halleluja gesungen wird, kann man den Psalm und den Ersatzruf mit Vers gebrauchen oder den Psalm allein. Falls das Halleluja oder der Ersatzruf und/oder ihr Vers nicht gesungen werden können, können sie entfallen. – Hier könnte die DA mittels Adaptation bestimmen: »... entfallen sie«.

Bezüglich des Antwortpsalmes wird nunmehr für die Fälle, in denen man ihn nicht ganz singen kann oder will, die weithin bereits praktizierte Zwischenlösung offiziell empfohlen: Kehrvers singen, Psalm sprechen (61).

An Sonntagen und Hochfesten: immer zwei Lesungen

Das zur Messfeier mit bloß einer Lesung vor dem Evangelium Gesagte gilt lediglich für die Wochentage. Denn nach der neuen Bestimmung von Nr. 357 sind an Sonntagen und Hochfesten »strikt« immer beide Lesungen vor dem Evangelium vorzutragen. Die in der bisherigen entsprechenden Nr. 318 angegebene Möglichkeit für die Bischofskonferenzen, aus pastoralen Gründen die Feier mit insgesamt bloß zwei Lesungen zu gestatten, wurde gestrichen.

So sehr man das Bestreben, »den Tisch des Wortes reichlicher zu decken«, begrüßen muss, das sich in dieser Änderung äußert, sind dennoch nicht alle Gründe von der Hand zu weisen, die auch gewissenhafte Seelsorger dazu bewogen haben, an Sonntagen und Hochfesten nicht immer drei Lesungen zu gebrauchen, sondern sich vor allem dann eher mit zwei zu begnügen, wenn die zweite – wie durchweg an den Sonntagen im Jahreskreis – außerhalb der Thematik des Evangeliums und der ersten Lesung lag und die zweite Lesung nicht Predigthema sein sollte. *Vielelleicht sollte daher an die Beantragung einer möglichen Adaptation in diesem Sinn gedacht werden.*

Keine »Zwischengesänge« mehr

Entsprechend der zweiten Auflage des Messlektionars von 1981 enthält nun auch das MB den Ausdruck »Zwischengesang« nicht mehr. Antwortpsalm und Ruf vor dem Evangelium werden vielmehr als je eigenständige Elemente unterschiedlicher Art dargestellt (61–63).

Für den Psalm wird als möglicher Ausführungs Ort an erster Stelle der Ambo genannt. Nichts dergleichen wird zum Ruf vor dem Evangelium gesagt, und es kann auch nicht daran gedacht sein, denn der Vers zum Ruf kann, statt vom Kantor, auch von der Schola ausgeführt werden, und das geschieht naturgemäß nicht am Ambo. Zudem soll, bevor der Ruf zu Ende ist, die Prozession mit dem Evangeliar am Ambo ankommen.

Anders als bisher wird jetzt ausdrücklich angegeben, dass der Ruf von allen, im Wechsel mit Schola oder Kantor, *stehend* gesungen werden soll.

Halleluja in Messen für Verstorbene

Das Messbuch spricht ausschließlich von der *Zeit*, in der das Halleluja nicht gesungen wird, und benennt als solche die Fastenzeit (62). Es ist nicht von Gelegenhei-

ten die Rede – und das lateinische Messlektionar sieht sehr wohl das Halleluja als Ruf zu den Messen für Verstorbene vor.

Gibt es einen durchschlagenden Grund, warum wir uns in diesem Punkt in unserem Sprachbereich weiter von der Praxis der Weltkirche unterscheiden sollen?

Zur Homilie ...

... wird wie bisher als ihr Ort an erster Stelle der Vorstehersitz, danach erst der Ambo angegeben. Doch heißt es in einem Zusatz, dass beim Predigen vom Sitz aus der Zelebrant dennoch stehen soll. Und es wird als dritte Möglichkeit »ein anderer geeigneter Ort« genannt.

Vielelleicht sollte in der DA darauf hingewiesen werden, dass Werktagsgottesdienste mit wenigen Teilnehmern als Feiern im kleinen Kreis verstanden werden können und insofern dann eine Kurzpredigt im Sitzen je nach den Umständen nicht auszuschließen ist.

Zu den Fürbitten ...

... wird u. a. präzisiert, dass das Volk Gottes im Allgemeinen Gebet sein *aus der Taufe stammendes* Priestertum ausübt (69); dass der Zelebrant dieses Gebet *von seinem Sitz aus* leiten und die Gemeinde dabei stehen soll. Ebenso wird gesagt, von wo aus und von wem die Bitten vorzutragen und in welcher Weise sie zu formulieren sind (vor allem: nüchtern und kurz; 71).

Der Zelebrant, so heißt es jetzt, soll die Fürbitten mit einem Gebet beschließen, das er mit ausgebreiteten Händen spricht (138). Das bedeutet, dass Texte dafür in Großdruck bereitzustellen und von Messdienern zu halten sind.

Dies sollte auf keinen Fall völlig ignoriert werden. Andererseits sollte aber vielleicht nicht ganz auf die in unserem Sprachgebiet weithin üblichen doxologischen Schlussformeln verzichtet werden. Eine Angleichung an andere Sprachbereiche könnten wir jedoch sinnvoll durchführen, indem wir zwischen Gemeindebitten und Schlussformel des Zelebranten keinen Adressatenwechsel vornehmen und das Ganze häufiger, als es bisher für die Bitten geschieht, an Gott den Vater richten würden.

Bedeutung des Vorstehersitzes

Auch zur Eröffnung der Feier wird jetzt ausdrücklich gesagt, dass der Zelebrant diese *an seinem Sitz stehend* vollzieht (50). Das müsste bei der Einführung der Neuausgabe bewusst gemacht und damit der vielfach noch anzutreffenden Praxis entgegengewirkt werden, wonach Zelebranten zu allem, was sie nicht vom Ambo aus vollziehen, am Altar stehen und den Sitz nur als Abstellplatz benutzen, wenn sie (etwa zu den Lesungen) gerade nichts zu tun haben.

Zur Gabenbereitung

Wo bisher gesagt war: »Ministri corporale, purificatorium, calicem et missale in altari collocant« (100), heißt es jetzt, dass ein (bischöflich eingesetzter) Akolyth oder ein anderer Laie dies tut (139). Im OM, Nr. 21, wird derselbe Dienst wie bisher den »ministri« aufgetragen. Der Zelebrant wird sofort anschließend angewiesen, Brot und Wein entgegenzunehmen. Er soll sich demnach offenbar nicht mehr um das Ausbreiten des Korporale kümmern müssen – und schon gar nicht darum, erst noch ein Kelchvelum abzunehmen und einen Kelchaufbau abzutragen. Ein solcher ist – obwohl weithin noch praktiziert – schon seit 1970 nicht mehr vorgesehen. Denn da von damals an der Gebrauch der Palle fakultativ ist (80c), ist das in derselben Nummer noch verlangte Tuch so gedacht, dass es *lediglich* den Kelch bedeckt, während Korporale, Kelchtuch und ggf. Palle *daneben* auf der Kredenz liegen. Die *Messdiener* sollen offenbar das Tuch abnehmen und auf der Kredenz zurücklassen, bevor sie den Kelch zum Altar bringen. Nunmehr ist auch der Gebrauch dieses Kelchvelums, das der Tagesfarbe entsprechen oder immer weiß sein kann, fakultativ geworden (»Calix laudabiliter cooperiatur ...«).

Angesichts des Gesagten ist die Aufgabe der Messdiener, »super altare collocare«, nicht wie bisher (wo es hieß »in altari collocare«) zu übersetzen mit »zum Altar bringen«, sondern: »auf dem Altar anordnen«. Es wäre aber ein Hinweis hinzuzufügen, dass nur größere und gut eingebügte Messdiener diesen Dienst versehen sollen.

Wie bisher heißt es, dass Brot und Wein dem Zelebrant in die Hand gegeben werden (Nr. 73). Angesichts der weitgehend noch immer davon abweichenden Praxis wird nunmehr anschließend noch einmal betont, dass der Zelebrant sie dann unter Aussprechen der festgesetzten Formeln auf den Altar stellt (Nr. 75. 140f). Das heißt: *niemand anderes* hat sie auf den Altar zu stellen; lediglich der Diakon soll den Wein und das Wasser in den an der rechten Seite des Altars stehenden Kelch eingleßen und diesen dann dem Zelebrant reichen. Und schon gar nicht sollten Brot, Wein und Wasser bereits vor der Messe auf dem Altar stehen. Wenn kein Messdiener mitwirkt und auch sonst niemand sich findet, um Messbuch, Kelch und Gaben zum Altar zu bringen, sollte der Zelebrant das alles ruhigen Schrittes und würdevoll nacheinander von der Kredenz (bzw. das Messbuch vom Sitz) holen. Das ist die beste Pädagogik, um dahin zu wirken, dass bei dem einen oder anderen Teilnehmer die Bereitschaft wächst, den Gabendienst oder gar den gesamten Ministrantendienst zu übernehmen.

Verstärkt erhalten wurden zwei Elemente, die nach Ansicht vieler Liturgiker⁶ eher hätten zurückgestuft oder gestrichen werden sollen: die Möglichkeit des lauten Vortrags der Formeln zum Brot und zum Kelch, falls zur Gabenbereitung nicht gesungen oder Orgel gespielt wird, sowie das »Suscipiat« (142. 146).

Ein Zusatz gibt den Sinn der Beräucherung von Personen im Anschluss an die ggf. vollzogene Beräucherung der Gaben und des Altares an: Es ist ein Zeichen der Verehrung für den Zelebrant »wegen seines heiligen Dienstamtes« und für die Gemein-

⁶ Vgl. Nagel (Anm. 1), S. 35. 37f.

de »wegen ihrer aus der Taufe stammenden Würde« (Nr. 75). An anderer Stelle wird noch hinzugefügt, dass der aufsteigende Weihrauch auch »das Gebet der Heiligen« bedeutet (276).

Zum Hochgebet

Nr. 147 bietet einen längeren neuen Passus mit allgemeinen Aussagen zum Hochgebet. Inhaltlich neu darin und bedeutsam ist das Angebot, dass die Bischofskonferenzen weitere Akklamationen approbieren und vom Heiligen Stuhl rekognoszieren lassen können, durch die sich die Gemeinde am Hochgebet beteiligen kann. – *Das sollten dann aber solche sein, die sich in den Duktus des Hochgebetes einfügen und darum auch dessen Richtung einhalten, d. h. sich an Gott den Vater wenden (anders als »Deinen Tod, o Herr ...«).*

Wie bisher als fakultativ wird noch immer das Klingelzeichen kurz vor der Wandlung erwähnt (150). – *Dies sollte man versuchen im Zuge der Adaptation zu streichen.* Ein Klingelzeichen an dieser Stelle hat, wie die AE es sagt, die Bedeutung, die Teilnehmer aufmerksam zu machen. Das ist angesichts der Verständlichkeit des Hochgebetstextes heute nicht mehr nötig, und es stört den Vortrag dieses Textes. Alles, was durch Bewegung oder Klang den Eindruck einer Zäsur erweckt, verdunkelt das Verständnis des Hochgebetes in seiner Einheit vom Dialog bis zur Doxologie. Das Klingeln und Läuten zu den *Erhebungen* kann dagegen ruhig erhalten bleiben, denn dieses schafft keine eigene Unterbrechung, sondern schaltet sich in eine solche ein, die ohnehin gegeben ist. Es hat, wie etwa die als »*élévation*« (Erhebung) bezeichneten Musikstücke für Blasinstrumente in Frankreich, akklamatorischen (applaudierenden), nicht hinweisenden Charakter.

In der Sammlung der *Präfationen*, die innerhalb des OM angeboten werden, fällt auf, dass die von den Engeln hier ausgegliedert und auf die beiden Engelfeiern vom 29. September und dem 2. Oktober verlegt wurde; ebenso die Präfation vom hl. Joseph auf den 19. März und den 1. Mai. Zusätzlich aufgenommen wurde eine zweite Präfation von den Märtyrern (S. 554).

Nicht erfüllt hat sich die Hoffnung, dass die vom italienischen Messbuch angebotene zehnte Präfation für die Sonntage im Jahreskreis, zur Thematik des Sonntags als solchen, ins Römische Messbuch übernommen würde. – *Es würde sich lohnen zu prüfen, ob deren Übernahme für unseren Sprachbereich angezeigt wäre.*

Nach den erwähnten Präfationstexten enthält der OM den Text der vier bisherigen *Hochgebete* (S. 571–596), in einem »Anhang zum Ordo Missae« werden die weiteren inzwischen für den gesamten Bereich des römischen Ritus zugelassenen Hochgebete nachgereicht: zwei zum Thema Versöhnung und eines in vier unterschiedlichen Formen für Messfeiern »pro variis necessitatibus« (S. 675–706).

Der Text der vier bisherigen Hochgebete wurde unverändert übernommen, auch der des ersten, des »Römischen Kanons«, mit den Problemen, die diesem anhaften: Sprache und Stil der römischen Antike; stadtrömische Heiligenliste (die aber weiter wie bisher gekürzt werden kann); Zurücktreten des Preis- und Danksgungsmotivs

zugunsten der Bitte und Fürbitte; Tendenz zur Aufspaltung des einen Hochgebetes in eine Mehrzahl von Teilgebeten – dies, wie bisher schon in der lateinischen Ausgabe, auch jetzt wieder signalisiert durch die in Klammern gesetzten Gebetsschlüsse mit Amen, um die sich das ursprünglich dennoch grundsätzlich ungeteilte Gebet im Mittelalter »angereichert« hatte.

Ein besonderes Problem wirft der Abschnitt vor der Schlussdoxologie auf: »Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas ...«. »Omnia bona« passt einfach nicht auf die zwei (zu diesem Zeitpunkt bereits verwandelten) Gaben von Brot und Wein, sondern nur auf eine Situation, in der darüber hinaus um den Altar herum eine Menge von Naturalien lagen, die beim Opfergang von den Teilnehmern dort hingelegt worden waren. Es passt demnach heute nur noch ganz selten, wie u. U. bei Erntedankfeiern. Das »nos servi tui, sed et plebs tua sancta« unmittelbar nach der Wandlung passt richtig nur, wenn Konzelebranten und ggf. ein oder mehrere Diakone den Hauptzelebrant umstehen, wie es bei der Papstmesse die Regel war, als der Text für diese verfasst wurde. Die Art der Formulierung des Gedächtnisses der Lebenden und der Verstorbenen passt nicht, wenn für niemand besonders zu beten ist, oder für bloß eine einzige Person, oder für eine Person oder ein Anliegen, die nach dem Wunsch der Interessenten gerade nicht genannt werden sollen.

Friedensgruß – Kirchengemeinschaft – Versöhnung

Bisher hieß es als Deutung des Friedensgrußes, dass die Gläubigen (56b) bzw. »alle« (112) einander damit »ihre Liebe« bzw. »Frieden und Bruderliebe« bezeugen. Nach dem neuen Text derselben beiden Nummern (jetzt 82 und 154) sollen die Gläubigen bzw. auch weiter »alle« einander auch die Kirchengemeinschaft (ecclesiale communionem) bezeugen. Das ist so unglaublich, dass man beim Lesen kaum seinen Augen traut. Denn nicht nur Christen anderer Konfessionen, sondern auch Nichtchristen und Apostaten haben Zugang zur eucharistischen Versammlung, und eine Reihe von ihnen werden mitunter aus familiären Gründen oder in offizieller Eigenschaft persönlich dazu eingeladen. Und wie kann man noch, entsprechend den einschlägigen, im göttlichen Recht begründeten kirchenrechtlichen Regelungen, bestimmten Teilnehmern den Kommunionempfang verweigern, wenn man ihnen ein paar Minuten zuvor Kirchengemeinschaft bezeugt und bescheinigt hat?

In diesem Punkt besteht demnach schneller Handlungsbedarf, nicht nur für die Ausgabe des Messbuches in den Landessprachen, sondern auch für den ersten Nachdruck der »editio typica«.

Im Übrigen sollte bei der deutschsprachigen Wiedergabe der Aufforderung »Offerte vobis pacem« nach »Gebt einander ein Zeichen des Friedens« auf den Zusatz »und der Versöhnung« verzichtet werden. Die meisten Teilnehmer haben es glücklicherweise nicht nötig, sich mit ihren Banknachbarn zu versöhnen; und wo dies dennoch der Fall ist und Versöhnung nicht vorher schon geschehen ist, vermag der Ritus eine solche Situation durchweg auch nicht zu beheben.

Brotbrechen, Mischung und Kommunion

Das Brechen des eucharistischen Brotes ist einer der wenigen Riten der Messfeier, die nach dem Zeugnis des Neuen Testaments von Jesus selbst vollzogen wurden und innerhalb der Hl. Schrift (1 Kor 10,17) eine ekklesiologisch-spirituelle Deutung erfahren. Darauf weist das MB seit 1970 hin (56c) und erklärt an anderer Stelle: »Die Aussagekraft des Zeichens verlangt, dass man die Materie der Eucharistie wirklich als Brot erkennen kann. Daher soll das eucharistische Brot ... so beschaffen sein, dass der Priester ... das Brot wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht ...« (283).

Diese Bestimmung wurde bisher kaum beachtet und hat nicht verhindern können, dass immer noch viele Zelebranten den Sinn der Brechung zunichte machen, indem sie selbst alle daraus resultierenden Partikel verzehren. Die Neuausgabe übernimmt die frühere Nr. 283 unverändert (jetzt 321), 56c dagegen ist mehrfach überarbeitet worden (jetzt 83). Einerseits heißt es hier, man solle diesen Ritus nicht überbewerten und nicht unnötig in die Länge ziehen – aber auch das weist schon darauf hin, dass ihm andernorts offenbar eine weitaus größere Bedeutung beigegeben wird als gemeinhin in unserem Sprachraum. Und andererseits übernimmt das neue MB auch die Anweisung von 1970, dass das Agnus Dei so oft wiederholt werden kann, wie das Brotbrechen dauert (56e; jetzt 83). Über den Wortlaut von 1970 hinaus heißt es jetzt, dass dieser Ritus Priestern und Diakonen vorbehalten ist und statt Diakonen auch Konzelebranten dabei helfen können. Das beweist, dass auf jeden Fall an einen für unsere Begriffe *erheblichen* Brechungsvorgang gedacht ist. Dasselbe geht auch aus der bisherigen Nr. 195 hervor, die jetzt unter Einfügung der Diakone als Nr. 240 übernommen wurde: »Während des ›Agnus Dei‹ können Diakone oder einige der Konzelebranten dem Hauptzelebranten beim Brechen der Hostien für die Kommunion der Konzelebranten und der Gemeinde helfen.«

In derselben Nummer wird der Mischungsritus beschrieben und – neu gegenüber 1970 – eine Deutung desselben versucht: »... um die Einheit des Leibes und Blutes des Herrn im Heilswerk zu bezeichnen, nämlich des Leibes Christi Jesu, der in Herrlichkeit lebt.«

Das Anliegen von Nr. 83 wird durch die Aussage von Nr. 85 (früher 56h) gestützt: »Es ist sehr zu wünschen, dass den Gläubigen der Leib des Herrn mittels Hostien gezeigt wird, die bei derselben Messfeier konsekriert wurden ...« – ein Wunsch, den bereits Pius XII. ausgesprochen hat, der jedoch bis heute in manchen Gemeinden unerfüllt bleibt. Er wird in der Neuausgabe durch den Hinweis verstärkt, dass der Zelebrant seinerseits *gehalten* ist, die Kommunion in dieser Weise zu empfangen. Dementsprechend heißt es jetzt auch in Nr. 157 bei der Beschreibung der Kommunion des Zelebranten: »... accipit hostiam in eadem Missa consecratam« (wohl zu übersetzen: »Er nimmt eine bei derselben Messfeier konsekrierte Partikel«⁷).

⁷ »Hostia« kann sich hier aufgrund des Italienischen eingeschlichen haben, weil dort »particola« gleichzeitig Partikel und (kleine) Hostie bedeutet.

Eine neu eingefügte Nummer (160) erklärt, dass es den Gläubigen nicht gestattet ist, sich das konsekrierte Brot und den heiligen Kelch selbst zu nehmen, und umso weniger, sie einander weiterzureichen.

Der entscheidende Grund für diese Bestimmung bleibt weitgehend bewusst zu machen: weil die Hirten der Kirche (und die Kommunionhelper nach deren Anweisungen) die Pflicht haben, zu unterscheiden, wem sie die Kommunion spenden dürfen und wem nicht. Nichtgetauften, Christen aus nichtbischoflich verfassten kirchlichen Gemeinschaften – abgesehen von den im Recht vorgesehenen Ausnahmen – sowie allen Getauften, die offenkundig in einer schwer sündhaften Dauerhaltung leben, ist sie (nach einem diesbezüglichen Gespräch mit ihnen) zu verweigern⁸.

Förderung der Kelchcommunion (283–287)

Ungeachtet des geringen Interesses, das der Kommunion unter beiden Gestalten in den meisten Gemeinden unseres Sprachgebietes entgegengebracht wird, will das MB diese Praxis offenbar entschieden fördern. Die Möglichkeit dazu wurde erheblich erweitert, indirekt bis hin zur Aufhebung nahezu jeglicher Beschränkung, vor allem durch die Bestimmung, dass jetzt für die Ausdehnung der Vollmacht nicht mehr nur die Bischofskonferenzen zuständig sind, sondern jeder Bischof den Pfarrern und den ihnen rechtlich gleichgestellten Priestern erlauben kann, die Kelchcommunion zu gestatten, sooft es ihnen angezeigt erscheint, »vorausgesetzt, dass die Gläubigen gut unterrichtet sind, jede Gefahr der Profanation des Sakramentes ausgeschlossen ist und (mit Ausnahme der Fälle, in denen) der Ritus wegen der Menge der Teilnehmer oder aus einem anderen Grund schwer durchführbar erscheint«⁹. Darüber hinaus können die Bischofskonferenzen die genannte Vollmacht der Einzelbischöfe, unter Rekognoszierung seitens des Heiligen Stuhles, noch erweitern (ebd.).

Einzelheiten zum Kommunionritus

Was die Durchführung der Kelchcommunion betrifft, werden die bisherigen vier Arten nur noch bei der Konzelebration erwähnt (245), Nummer drei und vier, mit dem Röhrchen und mit dem Löffel, aber auch dort nicht mehr beschrieben. Bei der Kelchcommunion der Laien ist nur noch von den beiden ersten Arten die Rede: Trinken aus dem Kelch und Eintauchen der Hostie in den Kelch.

Bei der Kelchcommunion durch Eintauchen soll – wie bisher schon nach dem MB und entgegen der bei uns eingespielten Praxis – auch nach der Neuausgabe der Empfänger nicht selbst entscheiden, ob er diese Art wählt oder nicht, und nicht selbst die

⁸ CIC, can. 842,1. 844. 915.

⁹ 283. – Die Wörter zwischen Klammern müssen ergänzt werden, damit der Satz, der offenbar infolge einer versehentlichen Auslassung falsch konstruiert ist, einen Sinn ergibt. Vgl. auch den Druckfehler in Nr. 281: statt »ratio« müsste es »relatio« heißen.

Hostie eintauchen. Kommunion am Kelch durch Eintauchen ist dem Text nach *immer Mundkommunion*. Wenn der Zelebrant sich für diese Form entschieden hat, hält ein Spender den Kelch, ein zweiter taucht jeweils die Hostie hinein und legt sie dem Empfänger auf die Zunge. Dieser soll dabei eine Kommunionpatene unter den Mund halten (und sie offenbar dem nachfolgenden Empfänger weiterreichen). Wenigstens zu diesem Zweck wurde die Kommunionpatene erhalten (118c), bei der Durchführung der Kommunion unter der bloßen Brotdgestalt wird sie jedoch nicht mehr erwähnt (161, bisher 117). Stattdessen wird an der letztgenannten Stelle jetzt erstmals die Handkommunion als Möglichkeit erwähnt und erklärt, dass dort, wo sie gestattet ist, der Empfänger zwischen ihr und der Mundkommunion frei wählen kann.

Ob die Empfänger kniend oder stehend kommunizieren, wird dagegen der Entscheidung der Bischofskonferenz anheim gestellt. Den stehend Kommunizierenden wird *empfohlen*, vor dem Empfang eine angemessene Ehrenbezeugung zu vollziehen. Auch deren nähere Bestimmung wird den Bischofskonferenzen aufgetragen (160).

Wie bisher bereits im deutschsprachigen MB innerhalb des OM (S. 523) ist das Sprechen des Kommunionverses als Ersatz für das Singen während der Kommunoniaussteilung jetzt auch in der AE zur bloßen Kann-Bestimmung geworden.

In der DA sollte wie bisher ein Hinweis zu den möglichen Zeitpunkten dieses Vorgangs erhalten bleiben. Doch sollten dabei die *widersprüchlichen* Angaben von S. 521 und 523 miteinander harmonisiert und dem Inhalt nach in folgendem Sinn abgewandelt und ergänzt werden: *Falls der Kommunionvers nicht gesungen wird, kann der Zelebrant diesen oder einen anderen Kommunionvers, sofern er Einladungscharakter hat, nach dem »Herr, ich bin nicht würdig ...« sprechen. Ein Kommunionvers, der diesen Charakter nicht aufweist, sondern eher geeignet ist, ein inniges persönliches Gespräch mit Christus nach der Kommunion anzuregen, wird sinnvoll dann gesprochen, wenn die Gefäße vom Altar weggeräumt sind, bevor man einige Zeit in stillem Gebet verweilt. Der Zelebrant darf stattdessen an dieser Stelle auch einen sehr kurzen, frei formulierten Impuls zum persönlichen, an Christus gerichteten Gebet vortragen. Nicht gestattet ist es dagegen, Texte vorzutragen, die von Gott oder Christus lediglich in der dritten Person sprechen oder sich gar ausschließlich auf innerweltliche Wirklichkeiten beziehen.*

Es sollte auch gesagt werden, dass eine kurze Stille und ein anschließender Lob- und Dankgesang additiv möglich sind.

Abschluss und Vermeldungen

Hinsichtlich des Ortes für den Abschluss bleibt die Wahl zwischen Sitz und Altar erhalten¹⁰. Zum inhaltlich unveränderten Hinweis bezüglich der Vermeldungen nach dem Schlussgebet (90; 166, früher 123) wäre aus vielfach gegebenem Anlass klarzu-

¹⁰ 164f; entgegen dem Vorschlag bei Nagel (Anm. 1), der eine eindeutige Entscheidung zugunsten des Sitzes empfahl (S. 146).

stellen, dass Vermeldungen auf keinen Fall vor dem Schlussgebet vorzutragen sind. Aber selbst nach diesem Gebet stören sie immer noch die Atmosphäre innigen Betens, die nach der Kommunion herrscht oder herrschen sollte. Daher wäre als Alternative die Möglichkeit der Vermeldungen *vor der Messfeier* (bevor der Zelebrant im Messgewand mit den Mitwirkenden einzieht) zu empfehlen. Sie bietet u. a. folgende Vorteile: Man braucht nicht eigens daran zu denken, dass ein etwaiger Hinweis zur Kollekte zu geben ist. Man hat noch Gelegenheit, etwa Vergessenes am Ende der Feier nachzutragen. Man kann durch die Art des Vortrags der Vermeldungen leicht eine *kommunikative Atmosphäre* schaffen und braucht eine diesbezügliche Erwartung nicht mehr auf das Einführungswort zu setzen. Dieses kann daher guten Gewissens sehr kurz gehalten werden.

Aufwertung des Diakons

Eine solche geschieht vor allem durch die Änderung des Titels der beiden ersten Formen der Messfeier. Bisher wurde die erste, bei der kein Konzelebrant und kein Diakon mitwirkt, als die *forma typica* bezeichnet (Titel vor Nr. 82). Nach deren Darstellung wurden die vom Diakon ggf. zu leistenden Dienste unter dem Titel »De munib[us] diaconi« nachgereicht (127ff). Jetzt wird die erste Form als »Messfeier ohne Diakon«, die zweite als »Messfeier mit Diakon« bezeichnet (vor Nr. 120 bzw. 171). Die Feier ohne Diakon bleibt die erste, weil sie die weitaus häufigste ist. Aber sie wird durch das »ohne« deutlich als mit einem Mangel behaftet charakterisiert. Die zweite ist die Messfeier in ihrer vollständigeren Gestalt. Neu ist auch, dass der Diakon in Nr. 294 und 331 eigens genannt und nicht mehr unter die übrigen Mitwirkenden subsumiert wird.

Unter den für den Diakon geltenden Anweisungen ist besonders die neu aufgenommene bedeutsam, die erklärt, dass er, falls kein geeigneter Lektor zur Verfügung steht, außer dem Evangelium auch die Lesung(en) vortragen soll (und dies nicht etwa Aufgabe des Zelebranten oder eines Konzelebranten ist!) (176).

Nachteilig erscheint die ebenfalls neue Bestimmung von Nr. 171d, die wohl so zu verstehen ist, dass die Intentionen der Fürbitten *immer* vom Diakon vorgetragen werden sollen. Dies kann Laienteilnehmer in ihrer Mitwirkungsmöglichkeit behindern.

Zur Konzelebration

Unverändert übernommen wurde die Bestimmung, dass an Weihnachten alle Priester dreimal zelebrieren oder konzelebrieren dürfen – allerdings wie bisher mit dem Zusatz versehen: »... wenn die Messen zur entsprechenden Zeit gefeiert werden« (204c). Damit ist die Inanspruchnahme der Möglichkeit praktisch sehr eingeschränkt. Dass sie grundsätzlich erhalten bleiben soll, verwundert, da die dreifache Feier auf spezifisch stadtrömische Verhältnisse in der Antike zurückgeht, von ihrem

Ursprung her als dreimalige Feier der römischen Gemeinde konzipiert war und ihre Übernahme als dreimalige Feier pro Priester in allen Diözesen des römischen Ritus daher als zweifach fragwürdig erscheint.

Weiter verstärkt wurde das Denken in diesen Bahnen sogar noch dadurch, dass jetzt auch der zweite Tag im Jahr, an dem (seit 1915) die generelle Erlaubnis der dreimaligen Zelebration besteht, der Allerseelentag, in derselben Nummer erwähnt wird (204d), allerdings auch hier mit dem Zusatz: »... vorausgesetzt, dass die drei Feiern zu unterschiedlichen Tageszeiten geschehen«.

Neu und deutlicher formuliert wurde die Aussage der bisherigen Nr. 160: Wenn kein Diakon mitwirkt, werden dessen Dienste von Konzelebranten übernommen; die Laiendienste dagegen (d. h. der Ministranten-, Lektoren- und Kantorendienst) sollen nur dann von Konzelebranten wahrgenommen werden, wenn sich dafür keine geeigneten Laien finden (208).

Die grundsätzliche Vorschrift des Messgewandtes für die Konzelebranten ist unverändert erhalten geblieben (209). Sie erschwert die Konzelebration u. U. erheblich. Mantelalben können zur Auswahl ständig an einer Garderobe hängen und ein Stapel Stolen auf einem Tisch liegen, so dass das Auftauchen von Konzelebranten keinerlei Mehrarbeit für Küster bedeuten muss¹¹. Demgegenüber gilt es zu beachten, dass die Vorschrift recht locker formuliert ist: ein »gerechter Grund« reicht aus, um eine Ausnahme zu rechtfertigen.

Ein neu aufgenommener Abschnitt bestimmt, dass ein Konzelebrant, der in Ermangelung eines Diakons das Evangelium vorträgt, vorher den Segen des Hauptzelebranten nicht erhalten soll, wenn Letzterer ein Priester, wohl aber wenn es ein Bischof ist (212).

Unverändert erhalten wurde das *fakultative* Ausstrecken der rechten Hand in Richtung von Brot und Wein beim Aussprechen der Herrenworte im Einsetzungsbericht (222c). Dies erscheint als eine wenig sinnvolle Doppelung, umso mehr seit einer Reihe von Autoren mit wenigstens teilweisem Erfolg die Ansicht verbreitet haben, dass es sich nicht um eine Zeige-, sondern eine Auflegungsgeste handle und darum die ausgestreckte Hand ebenso gedreht sein sollte wie vorher beide Hände bei der Epiklese. Warum dann noch einmal mit einer Hand wiederholen, was vorher schon mit beiden Händen schöner und ausdrucksstärker vollzogen wurde? – *Man sollte versuchen, diesen Punkt in der DA streichen zu dürfen – und ansonsten den Verzicht auf den Vollzug dieser Geste empfehlen.*

Ein Zusatz in Nr. 236 stellt klar, dass die Teilnehmer – im Unterschied zu den Konzelebranten, denen dies freisteht – die Doxologie des Hochgebetes nicht mitsingen sollen.

Ebenso wird durch einen Zusatz erklärt, dass zum Vaterunser – genau wie der Hauptzelebrant – auch die Konzelebranten die Hände ausbreiten (237).

Aus der unverändert übernommenen Nr. 239 (bisher 194) ergibt sich, dass der Friedensgruß nach ergangener Aufforderung auch unter den Konzelebranten sofort

¹¹ So etwa seit Jahren in der Sakristei der Kathedrale von Luxemburg zur allgemeinen Zufriedenheit praktiziert.

ausgetauscht und nicht mehr, wie bis spätestens 1970, in einer »Kette« weitergegeben wird – eine Tatsache, die in einigen Gegenden offenbar noch nicht zur Kenntnis genommen wurde.

Angesichts dessen, was gerade hier im Ritus der Konzelbration über das Brechen der Hostien für die Kommunion der Konzelebranten und der Gemeinde gesagt wird¹², ist es unlogisch, wenn es anschließend vom Hauptzelebranten heißt: »... ac-cipit hostiam« (243). Man müsste es auf jeden Fall im Deutschen mit »Hostienpartikel« wiedergeben¹³ – an dieser Stelle und umso mehr in Nr. 249 (bisher 206), wo im Lateinischen von »particulas hostiae« und nicht von »Hostien« die Rede ist.

Endlich wurde ein Fehler in Nr. 250 (bisher 207) behoben, wo es jetzt heißt: »Cetera usque ad finem Missae fiunt more solito (...) a celebrante principali ...« In der Klammer wird auf die entsprechenden Anweisungen bei der Messfeier ohne Konzelbration verwiesen. – *Im Deutschen soll daher nicht mehr gesagt werden: »Alles Weitere bis zum Schluss der Messe vollzieht in der Regel der Hauptzelebrant allein ...«, sondern: »... vollzieht in der gewohnten Weise (...) der Hauptzelebrant allein«.*

Die Messfeier mit nur einem Mitwirkenden als Teilnehmer

»De Missa, cuius unus tantum minister participat«, so lautet der Titel jetzt passender als bisher »De Missa sine populo« – doch schon in der dritten Nummer des entsprechenden Abschnitts (254) wird die Bestimmung der bisherigen Nr. 211 wiederholt und sogar noch liberalisiert, wonach jetzt nicht mehr bloß in einer schweren Notlage, sondern bereits aus einem gerechten und vernünftigen Grund ein Priester auch ganz allein die Messe feiern darf. Dies widerspricht der vorausgegangenen Rechtstradition bis hin zum CIC 1917 (can. 813). Und es wirft vor allem eine theologische Frage auf: Wieso soll die Eucharistie, die mehr als alle anderen Sakramente die Einheit der Getauften in der Kirche bezeichnet und bewirkt, das einzige Sakrament sein, das eine Person allein, ohne aktuelle und sichtbare Mitwirkung wenigstens einer anderen Person nicht nur gültig, sondern auch erlaubt vollziehen kann?

Einziger schwacher Trost: den Interessenten für diese Form der Feier ohne jegliche Teilnehmer wird für den Fall, dass sie selbst noch nicht draufgekommen sein sollten, jetzt ausdrücklich gesagt, dass sie außer den Grußworten und dem Schlusssegen auch die Hinweise an die Teilnehmer auslassen sollen.

Einen kleinen Fortschritt bedeutet auch die nunmehr wenigstens als erste von zwei Möglichkeiten empfohlene Loslösung des Wortgottesdienstes vom Altar bei dieser Form der Feier. Als Missgriff dagegen und als Rückschritt gegenüber der bisherigen Nr. 26 erscheint die hier neu eingefügte Anweisung, dass der Zelebrant auch dann, wenn er selbst und nicht der mitwirkende Teilnehmer den Eröffnungsvers spricht, dies bereits vor dem Kreuzzeichen und ggf. dem Grußwort tut (256f).

¹² Vgl. die oben bereits zitierte Nr. 240, bisher 195.

¹³ Vgl. die bereits erwähnte Zweideutigkeit des italienischen »particola«.

Die Lesungen, so heißt es jetzt, sollten so weit wie möglich vom Ambo oder von einem Pult aus vorgetragen werden (260). Das wird sehr häufig moralisch nicht möglich sein, weil für eine einzelne Person vielfach keine sinnvolle Möglichkeit des Sitzens in Bezug auf den Ambo besteht und weil überhaupt das Ansprechen einer einzelnen Person von einem Ambo oder von einem Pult her etwas Unnatürliches an sich hat. Weitaus normaler ist es, wenn beide nebeneinander sitzen und zur Lesung und dem Psalm der Vortragende aufsteht und sich etwas schräg von der Seite her dem sitzenden Partner diskret zuwendet, während das Evangelium in derselben Position vorgetragen wird, nur dass beide dann stehen.

Auch bei dieser Form der Feier wäre in Nr. 268 (nach der Brotbrechung) das zweimalige »hostiam accipit« zu übersetzen mit: »Er nimmt eine Hostienpartikel«.

Was den Kommunionvers betrifft, sollte die DA hier (269) dasselbe sagen, was hier oben bei der Darstellung der Gemeindemesse dazu vorgeschlagen wurde.

Nach der Kommunion wird bei dieser Feierform jetzt eine Zeit der Stille vorgeschrieben. Ein gemeinsames Lied, am besten nach der Stille, soll damit wohl nicht verboten sein, und die Erfahrung beweist, dass ein solches auch mit zwei Personen allein u. U. gut klingen kann.

Verwunderlich in diesem Zusammenhang ist außer der Möglichkeit der Zelebration ohne jeglichen Teilnehmer auch die Tatsache, dass die individuelle Messfeier zwar verboten wird für die Zeit, in der in derselben Kirche eine Konzelebration stattfindet, nicht aber während anderer Eucharistiefeiern, außer denen am Gründonnerstag und in der Osternacht (199).

Allgemeine Bestimmungen

Die mögliche, dem Diözesanbischof anheim gestellte Zulassung von *Messdienerinnen* wird etwas verklausuliert in Nr. 107 zum Ausdruck gebracht.

Die *Rechte des zelebrierenden Priesters* auch gegenüber dem Kirchenrektor (d. h. im Normalfall dem Pfarrer) zu wahren ist Gegenstand eines Zusatzes in Nr. 111 (bisher 73). Der Zelebrant habe immer das Recht, über die Dinge zu befinden, für die er zuständig ist. Das ist begrüßenswert, doch gibt es sicher Klärungsbedarf bezüglich des Umfangs seiner Zuständigkeit. Kann etwa ein Kaplan oder ein Subsidiar, der kurze Zeit vor einem bestimmten Gottesdienst vom Pfarrer beauftragt wird, der Feier vorzustehen, noch entscheiden, dass bestimmte Lieder dabei nicht gesungen werden, die der Chor mit Zustimmung des Pfarrers bereits eingeübt hat? Oder kann er eine solche Beauftragung aus dem genannten Grund ggf. als zu spät erfolgt ablehnen? Die Frage ist nicht müßig, weil es etwa im Bereich der »neuen geistlichen Lieder« neben vielen guten oder sehr guten Texten auch solche gibt, die Gott nicht erwähnen und/oder Jesu wegdeuten oder Glaubensinhalte wie Erlösung oder Auferstehung zu rein innerweltlich-zwischenmenschlichen Vorgängen verflachen¹⁴.

¹⁴ Beispiele bei: F. Reckinger, Das kleine Senfkorn Hoffnung genügt nicht, in: Deutsche Tagespost, 28. 8. 1993, S. 5.

Ein Zusatz in Nr. 114 erklärt, dass Priester, die an einer Eucharistiefeier teilnehmen, dabei *vorzugsweise konzelebrieren*, ansonsten aber *Chorkleidung* tragen sollten.

Nicht beachtet wurde damit der Einspruch einer Reihe von Theologen, die für eine eher sparsame Praxis der Konzelebration eintreten; so etwa G. Greshake, der – mit einem Zitat von K. Rahner von 1955 – meint, sie sei nur dann angebracht, wenn die Zahl der Laienteilnehmer in einem repräsentativen Verhältnis zu dem der anwesenden Priester steht und der Bischof oder ein Repräsentant des Bischofs der Feier vorsteht¹⁵.

Wie immer man auch dazu steht, rein menschlich gesehen erscheint der im MB geäußerte Wunsch auf jeden Fall fragwürdig. Tut nicht eine gelegentliche Mitfeier des Gottesdienstes, bei der man nicht im Blickfeld aller Teilnehmer steht, zutiefst gut?

Dasselbe gilt im Übrigen auch für den *Diakon*, dem jetzt zugemutet wird, dass er bei jeder *Messfeier*, an der er teilnimmt, sein Amt ausübt (116, 171). Ist das nicht die Totalritualisierung eines Menschenlebens? Wobei beim verheirateten Diakon erschwerend hinzukommt, dass dann Frau und Kinder nie mehr eine Messfeier mit Mann und Vater zusammen in der Kirchenbank sitzend erleben können!

Nr. 274 enthält mehrere neue Bestimmungen hinsichtlich der *Kniebeuge*. Die wichtigste: Wenn der Tabernakel sich im Altarraum befindet, werden dieser und der Altar gleichzeitig bei der Ankunft und vor dem Rezess von Zelebrant und Mitwirkenden durch eine Kniebeuge verehrt. Während der Feier dagegen macht niemand eine Kniebeuge beim Kommen, Gehen oder Vorbeigehen vor Altar oder Tabernakel. Außerhalb der Messfeier machen alle eine Kniebeuge, die vor dem Allerheiligsten vorbeigehen, jedoch dann nicht, wenn sie in Prozessionsordnung vorbeigehen.

Nr. 277 enthält zwei neue Abschnitte über Einzelheiten des *Inzensierens*.

Ungeachtet des in letzter Zeit verstärkt geäußerten Einspruchs einiger Autoren wird die Feier der Eucharistie »versus populum« gefördert durch einen Zusatz, wonach diese Ausrichtung sich empfiehlt, wo immer sie möglich ist (299; vgl. bisher 262).

Neue Kirchen sollen vorzugsweise nur *einen einzigen Altar* erhalten. In bereits bestehenden Kirchen, deren Altar aufgrund seiner Lage die Teilnahme an der Feier erschwert, dabei aber aus kunsthistorischen Gründen an seinem Platz erhalten werden muss, soll ein zusätzlicher Altar errichtet und ausschließlich an diesem die Eucharistie gefeiert werden. In diesem Fall soll der frühere Altar nicht besonders geschmückt werden, um nicht die Aufmerksamkeit vom Messaltar abzulenken (303).

Blumenschmuck soll eher neben als auf dem Altar stehen und ist in der Fastenzeit mit Ausnahme des 4. Sonntags und der Feste verboten (305).

¹⁵ Konzelebration der Priester. Kritische Analyse und Vorschläge zu einer problematischen Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils, in: Glauben im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum, Festschrift für Karl Rahner, hg. von E. Klinger / K. Wittstadt, Freiburg 1984, S. 258–288; vgl. G. Boselli, Les débats sur la concélébration après Vatican II. Bilan et perspectives, in: MD, 224, 4/2000, S. 29–59; J.-F. Chiron, Les enjeux symboliques de la concélébration: ebd. S. 107–137; beide Artikel mit Überblick über Stellungnahmen weiterer Autoren.

Auf dem Altar soll während des Wortgottesdienstes nichts liegen oder stehen, es sei denn ggf. das Altarkreuz, ein diskretes Mikrofon und das Evangeliar, dieses jedoch nur bis zur Verkündigung des Evangeliums (306).

Auf dem Altar oder in seiner Nähe soll sich *ein einziges Kreuz* mit Corpus befinden. Dieses kann das Prozessionskreuz sein. Wenn sich ein anderes Kreuz auf dem Altar oder in seiner Nähe befindet, soll das Prozessionskreuz nicht im Altarraum aufgestellt, sondern nach dem Einzug weggebracht werden. Das einzige Altarkreuz sollte sich jedoch vorzugsweise auch außerhalb der Gottesdienste auf dem Altar oder in seiner Nähe befinden (117. 122. 188. 308). Demnach sind die zusätzlichen Liegekreuze, die man angeschafft hat, als erstmals Altäre »versus populum« eingerichtet wurden, endgültig einer anderen Bestimmung zuzuführen.

Neu und strenger formuliert wurde die Anweisung, dass nur »Diener des Wortes« den *Ambo* benutzen sollen für Lesungen, Antwortpsalm und das Osterlob, ggf. auch für Homilie und Fürbitten (309). – Das klingt gut, macht in größeren Kirchen jedoch ein viertes Mikrofon für Vermeldungen, Kantorendienst und Gelegenheitsansprachen erforderlich.

Die bereits erwähnten *Mantelalben*, bei denen sich Schultertuch und Zingulum erübrigen, werden, nachdem sie sich faktisch weitestgehend durchgesetzt haben, jetzt auch offiziell zur Kenntnis genommen (119c).

Zwei neue Nummern schärfen die Notwendigkeit ein, auf die ästhetisch-künstlerische Qualität und einen guten Zustand der *liturgischen Bücher* und der *Altargeräte* zu achten (349f).

Adaptation durch Bischöfe und Bischofskonferenzen

Dem bisherigen Text der Allgemeinen Einführung wurde ein neues Kapitel (IX) angehängt mit dem Titel: *De aptationibus quae episcopis eorumque conferentiis competunt* (386–399). In Wirklichkeit hält sich das Neue, das darin gesagt wird, sehr in Grenzen. Zuerst wird zusammenfassend wiederholt, was der einzelne Diözesanbischof und was die Bischofskonferenzen entsprechend den vorher im Text schon angeführten Bestimmungen festzusetzen haben. Dann ist die Rede von den Übersetzungen der Hl. Schrift und der liturgischen Bücher; von der Aufgabe, Melodien für die liturgischen Gesänge, insbesondere die Ordinariumsgesänge, in der Landessprache erstellen zu lassen; vom Eigenkalender und dem Messproprium der Diözesen, Gegenden und Länder.

Erst die fünf letzten Nummern befassen sich mit weiter gehenden Anpassungen entsprechend der Instruktion der Gottesdienstkongregation über »Die römische Liturgie und die Inkulturation« von 1994. Diesbezügliche Vorhaben werden einer doppelten Prüfung seitens des Apostolischen Stuhls unterworfen: zuerst des Vorhabens als solchen, damit es im Einzelnen ausgearbeitet und versuchsweise praktiziert werden kann; dann des gereiften Projektes, damit es Rechtsgültigkeit erlangt. Dadurch soll die wesentliche Einheit des römischen Ritus gewahrt werden. Inkulturation ist von der Kongregation her nicht so gedacht, dass sich mittels ihrer neuen Ritusfamilien aus der des römischen Ritus ausgliedern sollten.

Buchbesprechungen

Geschichte

Gerner, Berthold: *Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie, Bd. 3: Mann der Kirche, Teil A: Prediger in St. Ludwig*, hrsg. von der Katholischen Akademie in Bayern, München 2002, 355 S., keine ISBN, EUR 12,00.

Nach zwei monumentalen Bänden zu den Münchener Jahren (1948–1968) Romano Guardinis (1885–1968), von denen der erste dem »Lehrer an der Universität« (Bd. 1, München 1998, 667 S.) und der zweite dem »Referenten am Vortragspult« (Bd. 2, München 2000, 627 S.) gegolten hat, legt Professor Gerner nun den ersten Halbband des dritten Volumens vor, dem ein zweiter Halbband zum Themenbereich Guardini und die Liturgie folgen soll. Im vorliegenden ersten Halbband wird der »Prediger in St. Ludwig« in den Blick genommen. Beide Halbbände tragen den Titel »Mann der Kirche« und stoßen damit zur priesterlichen Mitte des Gelehrten vor. Diese Mitte aber ist wie ein Feuer, dem man sich nicht nahen kann, dessen Licht und Energie sich jedoch in seinem seelsorgerlichen Wirken ausdrückt. Dieses Wirken von der Kanzel herab wird einer minutiosen Analyse unterzogen, vorwiegend unter einer sozial-biographischen Perspektive, aber nicht minder auch unter sachlich-systematischer Betrachtungsweise. Das Ergebnis ist eine ungeheure Bereicherung unseres Wissens über Guardini, ein Lebendigwerden des Predigers und seiner Predigten, von denen die Nachwelt bislang nur einen winzigen Ausschnitt kennen konnte.

Die an Gründlichkeit kaum mehr zu überbietende Untersuchung ist in neun Kapitel gegliedert. Das kurze Einleitungskapitel (1–13) sammelt einige Berichte von Zeitgenossen über den Prediger. Das zweite Kapitel (15–65) befaßt sich mit den Inhalten der Verkündigung. Hier erfahren wir, daß sich nahezu 200 Nachschriften von in St. Ludwig gehaltenen Predigten erhalten haben, die eine regelmäßige Gottesdienstbesucherin aus rein persönlichem Interesse mitstenografiert und in Schreibmaschinenhandschrift übertragen hat. Auch verwahrt das Guardini-Archiv zahlreiche Tonbandaufnahmen von Predigten. Daneben haben sich Manuskripte Guardinis erhalten, die sich seiner Predigtätigkeit verdanken und weitgehend noch unveröffentlicht sind.

Mit einer Kurzcharakterisierung werden die verschiedenen Predigtzyklen beschrieben, einzelne Predigten exemplarisch herausgegriffen und skizziert. Eine Übersicht (57–61; vgl. auch 345) listet die Predigttitel von St. Ludwig auf, soweit sie bekannt sind. Nach dieser mehr statistischen Aufbereitung des Materials erwägt das dritte Kapitel

(67–97) die Vorzüge von Guardinis Predigten. Die Stimme, die Sprache, die dialogische Grundhaltung, die Predigtmethoden werden als Kriterien herangezogen, um das Besondere dieses Predigers zu ergründen. Von ihm geht der Blick auf die studentischen Hörer in St. Ludwig. Um ein Profil dieses damaligen Hörerpublikums zeichnen zu können, muß das vierte Kapitel (99–146) weit ausholen und nicht nur die allgemeine geistig-religiöse Lage, sondern auch die konkreten Probleme der Nachkriegszeit beachten. Ein interessanter Versuch, Kategorien der Pastoralsoziologie auf die spezifische »Gemeinde« Guardinis zu übertragen, liegt in dem Abschnitt »Soziologische Analogien« (129–140) vor. Das fünfte Kapitel (147–170) wertet vornehmlich die einschlägigen Tagebuchnotizen in »Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns« (1980 posthum herausgegeben) aus und kann so den Entstehungsprozeß von Guardinis Predigten rekonstruieren: »Etwa unter den Bäumen des Englischen Gartens sucht er nach einem geeigneten Gedankengang, nach den nötigen Einzelschritten für seine sonntägliche Ansprache. Ohne sich groß Notizen zu machen, bringt er das Vorausbedachte am nächsten Vormittag nach St. Ludwig und faßt es hier, wenn er vor seinen Zuhörern steht, in Wort und Sätze« (155). Das sechste Kapitel (171–206) informiert über die im Druck bereits erschienenen Predigten und konstatiert ein »merkwürdig dünnes ... Echo« (200) auf die nach 1960 gedruckten Predigtsammlungen. Das sind die in sechs Bänden zwischen 1960 und 1965 von Guardini veröffentlichten und überarbeiteten Predigtzyklen, die er im Untertitel als »Meditationen« charakterisiert. In einem Brief (vom 9. 11. 1965) an Papst Paul VI., dem der Gelehrte auf Anraten von Kardinal Döpfner die Bände überreichen ließ, bezeichnete er sie als »eine Art theologisches Testament«. Unter dem Motto »Kein Sonntag ohne Predigt« folgt das siebte Kapitel (207–228) den Spuren von anderen Predigtstellen Guardinis in fünf Münchener Pfarreien. Hier beeindrucken die Zeugnisse von damaligen Pfarrern, die der Verfasser noch befragen konnte. Am 14. Juli 1997 ist der Gelehrte in aller Stille vom Priesterfriedhof St. Laurentius in München-Gern in die zu diesem Zweck neu gestaltete Werktagskapelle von St. Ludwig umgebettet worden. Von dieser symbolträchtigen Rückkehr in die Pfarr- und Universitätskirche berichtet das achte Kapitel (229–243). Das umfangreiche Schlußkapitel (245–337) unterbreitet Vorschläge und gibt etliche Arbeitsbeispiele, wie mit dem immensen Predigterbe Guardinis in Zukunft zu verfahren sei. Dabei

wird auch versucht, eine Bilanz der in den Rezessionen greifbaren ersten Rezeption, aber auch der spurenhaft aufweisbaren Nachwirkung zu ziehen (»Guardini in der Predigtliteratur«). Ergänzend könnte man hier noch anfügen, daß immerhin 22 Lesungstexte aus »Der Herr« und »Vorschule des Betens« in die Faszikel des »Lektionars zum Studentenbuch« aufgenommen und damit Predigttexte aus der Berliner Zeit dem Klerus an die Hand gegeben worden sind. Ein »Katalog von Aufgaben« beschließt das Werk und legt Desiderata vor, die von den Verantwortlichen des Nachlasses, aber auch von der Guardini-Forschung noch zu erfüllen wären. Überhaupt fällt auf, daß Professor Gerner am Ende von fast jedem Kapitel der Forschung neue Untersuchungsfelder aufzutun vermag. Nur wer so tief mit seinem Forschungsgegenstand verwachsen ist, weiß auch um die noch bestehenden Lücken. Sechs Register (Sachen, Predigthemen in St. Ludwig, Predigtermine in St. Ludwig, Personen, Orte, Werke) erschließen das Opus. Zusammen mit den beiden vorausgegangenen Bänden steht damit ein zuverlässiges Arbeitsmittel zur Verfügung, das niemand übergehen wird, der sich wissenschaftlich mit Guardini auseinandersetzen will.

»Die Wirklichkeit von Guardinis Predigttätigkeit möglichst lebendig werden zu lassen« (322) ist das erklärte Ziel und die Haupttriebfeder des Autors gewesen. Durch seine meisterhafte Darstellung ist der Prediger in St. Ludwig wieder erlebbar geworden. Zugleich ist der Rang Guardinis als eines Klassikers auch für die literarische Gattung der Predigt erwiesen worden, die bekanntlich besonders dem Verfallswert der Zeit ausgesetzt ist. Auch dem heutigen Prediger können die Gedanken Guardinis Anregung bieten und sein Predigethos zum Vorbild werden. An dieses Ethos gemahnt die Gedenktafel in St. Ludwig: »So meine ich es mit meiner seelsorgerlichen Arbeit: helfen durch die Wahrheit.« *Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

Touze, Laurent: Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre (= Dissertationes. Collana di tesi dottorali della Pontificia Università della Santa Croce, Series Theologica 9), Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2002, 311 S., ISBN 88-8333-020-X, EUR 25,00.

Das Buch geht auf die von Antonio Aranda betreute Doktoralthese zurück, die am 4. Juni 2001 im Fach Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Santa Croce angenommen wurde. Auffallend für römische Arbeiten dieser Art ist die exzellente Sprachbeherrschung, straffe Ge-

dankentwicklung und makellose technische Umsetzung des Werks. Die abundante Bibliographie (S. 253–298) ist offensichtlich wirklich durchgearbeitet worden und in die Erarbeitung der eigenen These eingeflossen (es fehlen jedoch wichtige Beiträge von M. Hauke und D. Hattrup). Die Fragestellung lautet, inwieweit die von jüngeren päpstlichen Lehrschreiben eingesetzte bräutliche Symbolik des Priestertums – der Priester handeln *in persona Christi* als Bräutigam der Kirche – den Zölibat spekulativ-dogmatisch zu begründen vermag (S. 8). T. erörtert den Zölibat als historisches Phänomen (S. 13–42), seine biblisch-theologischen Begründungen (S. 43–79), die Brautsymbolik in der Theologie (S. 81–118), die priesterliche Brautsymbolik (S. 119–184) und schließlich den Zusammenhang von Brautsymbolik und Zölibat (S. 185–241).

T. geht davon aus, daß eine konsistente, womöglich in apostolische Zeit zurückgehende, lehramtlich nie bestrittene bzw. positiv formulierte und bis heute durchgeholtene Enthaltsamkeits- bzw. Zölibatstradition innerhalb der Kirchen des Ostens und Westens nur für das Bischofamt vorliege, während es für Diakone und Priester keine solche zwingende Tradition gebe. Nur die Bischofsenthaltsamkeit könne somit die formalen Kriterien göttlichen Rechts erfüllen (S. 40). Unter den vielen Motiven des Priesterzölibats (kultische Reinheit, S. 44–54) rangieren an vorderster Stelle die biblischen. Jesu Zölibat begründet sich mit Blick auf die Kirche bräutlich-sazerdotal (S. 74). Damit eröffnet sich der Zugang zu einer spezifischen Theologie des Priesterzölibats, die zunächst klären muß, was Brautschaft in Hinsicht auf das Priestertum heißt. T. geht die einschlägigen biblischen und patristischen Texte durch, letztere vor allem hinsichtlich der Sakramentenkatechese (Taufe, Firmung, Eucharistie, Ehe). Die Brautschaft des Amtes stützt T. auf die Interpretation des »einer Frau Mann« der Pastoralbriefe bei I. de la Poterie (S. 121), die dann Anlaß gibt, entsprechende Aussagen in der patristischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Literatur aufzudecken. Die durchaus nicht einheitliche, scheinbar auch widersprüchliche Tradition versucht T., gestützt auf das *a priori* einer dogmatischen Kohärenz kirchlicher Tradition, zu systematisieren und resümiert: »Le ministre est un instrument actif de l'Époux spécialement grâce au célibat-continence, qui convient au sacerdoce parce qu'il rend visible chez le prêtre et plus encore chez l'évêque son office nuptial face à l'Église, assumé par le caractère du sacrement de l'ordre. Dans cette mesure, le don célibataire du ministre permet que sa participation à la transmissions de la vie dans l'Esprit ne soit pas un simple effacement devant l'action sanctifica-

trice de Dieu; elle devient une coopération et une coopération nuptiale, parce que passant par l'oblation du corps et parce que traduisant visiblement, face à la communauté et dans la chair du prêtre, l'offrande de la vie divine apportée par l'office sacerdotal» (S. 244).

T. gelingt es, eine tiefgreifende Spiritualität der Klerikerenthaltsamkeit zu entwickeln, die aus der Tradition schöpft und Wesentliches zu sagen vermag. Darin liegt der eigentliche Ertrag des Buches, der Bestand haben wird. Auch die Zuspitzung auf das Bischofsamt ist dogmatisch und ökumenischer diskussionswürdig, allerdings aus historischer Sicht angreifbar. Die Ostkirche kennt seit Trullo 691 eine strikte Enthaltsamkeit nur für Bischöfe. Es scheint mir aus westlicher Sicht nicht klug, hier die Segel zu streichen und *a priori* zu sagen, damit könne also eine Enthaltsamkeit bei Diakonen und Priestern nicht apostolisch sein (S. 40, vgl. zur westlichen Beurteilung des Quinisextum S. 36). Damit würde man vorschnell den Pfad einer »pragmatischen Dogmatik« einschlagen und die innere Sinnhaftigkeit und Berechtigung der ursprünglichen Praxis preisgeben. Denn man muß damit rechnen, daß die ursprüngliche und gewollte Praxis einer Enthaltsamkeit aller höheren Kleriker im Laufe der Zeit in Teilen der Kirche verdunkelt und preisgegeben wurde.

Unstreitig ist im Gesamt der Kirchengeschichte die Enthaltsamkeit der Bischöfe das durchtragende Element der Klerikerenthaltsamkeit. Aber um deren Apostolizität und damit auch theologische Qualität nachzuweisen, muß man auf die Pastoralbriefe (1 Tim 3,2. 12; Tit 1,6) bzw. auf die päpstliche Doktrin des 4./5. Jahrhunderts zurückgreifen, die lehramtlich die Apostolizität und damit zweifellos auch den göttlichen Offenbarungscharakter der Klerikerenthaltsamkeit u. a. unter Berufung auf die Pastoralbriefe behauptet. Hinsichtlich der Enthaltsamkeit fassen diese aber Diakonen-, Presbyter- und Bischofsamt zusammen, und entsprechend behauptet die päpstliche Doktrin unterschiedslos die Apostolizität des Enthaltsamkeitszölibats aller höheren Kleriker.

M. E. hat die Brautmotivik den Zölibat nicht ursächlich begründet, sondern ist eine *a posteriori* herangetragene Sicht. Zweifellos ist es berechtigt, systematisch vom heutigen *Status quo* einer unterschiedlichen Enthaltsamkeitsanforderung in den drei Weihestufen (dazu zählt auch die Nicht-Enthaltsamkeit verheirateter ständiger Diakone in der lateinischen Kirche) auszugehen. Aber es wirkt künstlich, die für die Bischöfe in der Ost- und Westkirche strikt geltende Enthaltsamkeitspflicht von der weniger strikten Disziplin der Priester und

Diakone abzutrennen, weil sich bei letzteren das Brautmotiv nicht voll entfalte (S. 238f). Insofern im Bischofsamt die Vollgestalt des Amtes verwirklicht ist, von der sich das presbyteriale und diakonale Amt ableitet, gerät auch letzteres in den Sog einer Enthaltsamkeitspflicht, die im Grunde genommen auf alle Amtsträger auszudehnen ist. Damit käme man ganz von selbst seitens der Systematik wieder zu den Einsichten und der Disziplin der frühen Kirche.

Stefan Heid, Rom/Neuss

Gäßler, Susanne: Die Entdeckung der menschlichen Würde, Münster: LIT 2002, 214 Seiten, ISBN 3-8258-6326-3, EUR 19,90.

Susanne Gäßler setzt sich in diesem Werk mit der jüdischen Identitätsfrage bei Friedrich Georg Friedmann, einem der letzten Vertreter des liberalen Judentums in Deutschland, auseinander. Wie schon die Präzisierung des Titels verdeutlicht, verfolgt die Autorin dabei das Ziel, im besonderen der »jüdischen Lebenswelt und humanistischen Lebensgestaltung« bei Friedmann nachzugehen.

Gäßler definiert ihr Vorhaben dahingehend, daß sie die vielfältigen Denkanstöße Friedmanns, denen seine Erfahrung der menschlichen Würde sowohl innerhalb des Judentums als auch in dessen Beziehungen zum Christentum wie auch zum europäischen Humanismus zugrunde liegt, »sammeln, verdichten und charakterisieren« möchte. Die Autorin selbst nennt ihr Vorgehen »eher eindringend als umfassend, eher verstehend als vergleichend«. Es geht ihr vor allem darum, den »schöpferischen Ursprung« der Ideen Friedmanns aufzuzeigen, wobei das biographische und das ideengeschichtliche Element in den Hintergrund treten sollen. Auch ein Vergleich mit anderen Autoren und Positionen soll – so Gäßler – weitgehend ausbleiben, um das Typische an Friedmann besser in den Vordergrund zu rücken.

Gäßler stützt sich in ihrem Vorhaben auf eine Reihe von bisher unveröffentlichten Schriften Friedmanns sowie auf eine umfangreiche Korrespondenz. Es ist unbestreitbar ein Verdienst ihrer Arbeit, dieses Material bearbeitet und daraus ein Porträt Friedmanns gezeichnet zu haben. In vier großen Kapiteln setzt sie dieses Vorhaben um, indem sie nach einem kurzen biographischen Überblick die Fragen der jüdischen Existenz, des Verhältnisses von Christentum und Judentum und schließlich den Humanismus im Werk Friedmanns behandelt.

Aufs Ganze muß jedoch gesagt werden, daß Gäßler – ungeachtet der Eigenheiten von Fried-

manns Gedankengut – vielfach bei einer Deskription stehenbleibt und die Deutung weitgehend ausschaltet. Gerade eine solche wäre aber notwendig (und bei einer Dissertation eigentlich vorauszusetzen) gewesen, um Friedmanns Persönlichkeit und Werk in seiner Eigenart innerhalb des Judentums zu verstehen. Eine Interpretation ist für Gäßler aber deshalb nicht möglich, weil sie vielfach von unklaren Prämissen und ungeklärten Begriffen ausgeht und auf eine Positionierung Friedmanns innerhalb des Judentums in diachroner Hinsicht so gut wie zur Gänze verzichtet. Auch mangelt es der ganzen Arbeit an einer kohärenten Methodik. Das beste Beispiel dafür findet sich in Kapitel 3.2.3., wo Gäßler das Verhältnis Friedmanns zu Edith Stein behandelt. Ungeachtet ihres Vorsatzes, auf einen Vergleich mit anderen Autoren zu verzichten, wirft sie Edith Stein vor, das »antijudaistische Urteil des

vorkonkiliaren Katholizismus unterschrieben zu haben«, »obwohl gerade ihre Familie im Namen dieses Urteils Verfolgung erlitt«. Gäßler verwechselt an dieser Stelle offensichtlich Antijudaismus und Antisemitismus, was wohl als Folge ihres Mangels an begrifflicher Präzision anzusehen ist. Auch sind ihre Anmerkungen zu Edith Stein aus dem Kontext gerissen und ohne Erläuterung der Unterschiede zwischen Christentum und Judentum zitiert, was aber gerade an dieser Stelle unerlässlich gewesen wäre. Für eine Auseinandersetzung mit religiösen Positionen bzw. für eine Bewertung von solchen fehlt jedoch dieser Arbeit die theologische Fundierung. Gäßlers Einstellung zu Edith Stein, aber auch der Tenor der gesamten Arbeit muß als Tribut an einen Zeitgeist gesehen werden, der religiöse Differenzen zu Lasten des Katholizismus eliminieren will.

Gabriele Waste

Dogmatik

Scheffczyk, Leo Cardinal (Hrsg.): *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien: EOS-Verlag 2002, S. 376, ISBN 3-8306-7119-9, Euro 19,50.

Die Diskussion um die Priesterweihe der Frau scheint insofern am Abklingen zu sein, als Ordinatio Sacerdotalis eine lehramtliche Klarstellung gebracht hat. Beim Diakonat steht sie noch aus. Der Zeitbeobachter fragt sich nach dem Grund für den Einsatz nicht weniger für die Diakonatsweihe der Frau, denn es bleibt fraglich, ob tatsächlich der Diakonat erstrebt wird oder nicht vielmehr der Fuß »in der Tür« gehalten werden soll.

M. Hauke zieht eine kritische Bilanz um den Diakonat der Frau. Bei klarer eigener Position bespricht Vf. die entgegengesetzten Thesen und gibt dabei eine große und einzigartige Information über den heutigen Diskussionsstand. Man könnte Haukes Artikel geradezu eine Pflichtlektüre nennen für jeden, der qualifiziert mitreden will. Im Einzelnen werden behandelt: Der Stand der neutestamentlichen Diskussion; die Funktion der Diakonisse in der Alten Kirche; ob der Diakonat eine Weihestufe in dem einen priesterlichen Ordo oder – je nach der Interpretation von »nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung« (LG 29) – ein eigenes Weihe-sakrament darstellt (wenn es nicht zum priesterlichen Ordo gehört); das proprium des Diakonats; Erfahrungen anderer Konfessionen mit dem wieder eingeführten Diakonat (fehlende theologische Klärung!). Hauke zeigt, dass auch der Diakon in persona Christi, des Hauptes, handelt und der Diakonat zum einen priesterlichen Weihe-sakrament gehört

und deshalb die Möglichkeit des weiblichen Diakonats schon von Ordinatio Sacerdotalis mitentschieden ist. Ein nichtsakmentales Diakonat der Frau wäre möglich, aber aus verschiedenen Gründen keine Lösung der Erwartungen.

Der inzwischen zum Regensburger Bischof geweihte Münchener Dogmatiker G. L. Müller behandelt das Thema: »Können Frauen die sakramentale Diakonenweihe gültig empfangen?« Die Entscheidung von Ordinatio Sacerdotalis erstreckt sich nicht nur auf die Bischofs- und Presbyterweihe, sondern auch auf den Diakonat; das Weiheamt ist wesentlich eins und die altkirchliche Diakonisse war nicht dem Diakon gleichgestellt. An der Sendung und Gnade des Hohenpriesters nehmen auch die Amtsträger der niederen Ordnung, vor allem die Diakone teil (vgl. LG 41). Die »wesenhafte Einheit des Weihe-sakraments« aufzuweisen ist dann ein Anliegen Müllers. In diesem Rahmen wird das Amt der Diakonisse betrachtet. Es ist ein von der Kirche eingesetztes Amt, das nicht in allen Regionen bekannt war. Bei der Weihe der Diakonissin in den Apost. Konstitutionen heißt es: »Die Diakonisse segnet nicht und tut überhaupt nichts von demjenigen, was die Priester und Diakone tun, sondern hat die Kirchentüren zu bewachen und der Schicklichkeit wegen den Priestern bei der Taufe von Frauen zu assistieren.« Ein von einem Bischof an einer Frau vorgenommenen Ritus der Diakonenweihe ist nach alldem ungültig.

»Tradition und Weihevorberecht. Zur Bedeutung der Überlieferung in der Auseinandersetzung um das Weiheamt der Frau«, lautet der Beitrag von Leo

Cardinal Scheffczyk. Er sieht von den »sekundären Argumenten« ab und betrachtet die Fragestellung unter dem Gesichtspunkt des Ausfalls der Tradition im Glaubensbewusstsein. In einem ersten Schritt belegt der Cardinal die Tatsache des Traditionsbuchs an verschiedenen Phänomenen, vor allem des 20. Jhs. Tradition bringt schon im Alltag – gegen ein negatives Verständnis wie im »Traditionalist« – eine Freiheit und Entlastung; das Christentum ist jedoch aufgrund seiner Bindung an Jesus Christus und die Apostel wesentlich an den Ursprung gebunden, der in der traditio an die Gegenwart vermittelt werden soll. Den Verfechtern des Weiheamts fehlen die nachapostolische Weitergabe, die Allgemeinheit und die Kontinuität. Deshalb wird einmal der Vorbildcharakter Christi in Frage gestellt, da er von der Naherwartung und von damaligen soziologischen Bedingungen her befangen gewesen sei, dann wird die implizite Tradition angezweifelt (sie müsse bewusst-explizit geschehen sein; damit wird nach Scheffczyk jede Entwicklung in Frage gestellt). Die Überlieferung lasse nicht nur keine Traditionsbeweise erkennen, sondern belege im Gegenteil, dass die Diakonisse kein weiblicher Pendant zum männlichen Diakon war. Der Unterschied zwischen der Tradition für »Diakonisse« und dem Mariendogma der Assumption wird dann erläutert. Eine höchst instructive Erörterung!

Sabine Düren handelt »über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch, Frauen den Empfang der sakramentalen Diakonatsweihe zu ermöglichen«. Zuerst gibt sie einen Überblick über Initiativen zum Frauendiakonat. Dieser Überblick hilft, die Diskussion im 20. Jahrhundert in aller Breite zu sehen und zu verstehen. Dann werden die verschiedenen, von den jeweiligen Vertretern angeführten Gründe vorgestellt und geprüft. Ein Vergleich der verschiedenen Begründungsansätze für den Frauendiakonat zeigt, dass auch die Befürworter in der Anerkennung der jeweiligen Gründe nicht übereinstimmen. Hernach werden die Gründe theoretischer und praktischer Art gegen die Einführung des Frauendiakonats aufgezählt. Bei der Lektüre wird immer mehr die Leichtfertigkeit derer klar, die – auf welcher Ebene auch immer – Hoffnung geweckt haben.

R. Giesen stellt eine kanonistische Untersuchung an: »Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden?« Die Rechtslage ist klar, dass nur ein getaufter Mann »gültig« die Weihe empfangen kann (CIC c. 1024). Als gediegener Kanonist behauptet er nicht – wie viele bei dieser Thematik – von vornherein, dass diese Bestimmung auf eine rein positive Bestimmung der Kirche zurückgeht, sondern prüft die theologischen Grundlagen. So untersucht Giesen in

einer im Vergleich zu den übrigen Beiträgen höchst umfangreichen und präzisen Darlegung die biblischen, dogmengeschichtlichen und dogmatischen Grundlagen. Das Ergebnis dieser qualitätsvollen Untersuchung: »Die eingangs gestellte Frage, ob der päpstliche Gesetzgeber den Diakonat der Frau unter steter Wahrung der Treue gegenüber dem göttlichen Stifter der Kirche und entsprechend ihrer Heilsendung einführen kann, muss verneint werden.« Was die Verbindlichkeit der päpstlichen Entscheidung Ordinatio Sacerdotalis betrifft, kommt G. zu dem Ergebnis, dass es sich um eine unfehlbare Entscheidung handelt und der Ausschluss der Frau »göttlichen Rechts« ist (S. 316). Inkonsistent ist dann aber der Gedanke, wegen der vielen Gegenstimmen spreche vieles für eine Rückfrage des Papstes beim Gesamtepiskopat.

Im letzten Beitrag »Die Geschichte der Diakonissen« gibt M. Hauke für die zweite Auflage des Standardwerks von A. G. Martimort über die Diakonisse einen Literaturnachtrag; es wird zu neuen Einsichten oder Stellungnahmen zu den einzelnen Ergebnissen Martimorts referiert. M. Hauke wurde zu Recht vom Verlag um diesen Nachtrag gebeten; er ist der Experte schlechthin für den genannten Problemkreis.

Die Autoren dieses Sammelbandes vertreten eine klare Position, ohne die Argumente der Gegenseite zu ignorieren. Wo Argumente noch Gewicht haben, wird er zur Versachlichung der Diskussion beitragen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Rudiger, Andreas: Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche. Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (minus regendi) und zur heiligen Vollmacht (sacra potestas) im Spiegel der Gewaltenkonzeption Klaus Mörsdorfs, Butterwiesen: Stella Maris Verlag 2002, 409 S., ISBN 3-934225-28-4, EUR 34,50.

Die dogmatische Doktorarbeit von Andreas Rudiger (= R.), erstellt in Freiburg i. Br. unter Leitung von Peter Walter, befasst sich mit einem interessanten und höchst aktuellen Thema aus dem Grenzbereich zwischen Ekklesiologie und Kirchenrecht: es geht »um die Frage, was kirchliche Leitung und Macht ihrem Wesen nach ist« (13). Der Titel ist vielleicht etwas plakativ, da die Begriffe »Leitung« und »Macht« mehr oder weniger sinngleich benutzt werden: nicht nur Personen in Leitungsfunktionen üben Macht aus, sondern jedes Mitglied der Gemeinschaft. Dies lässt sich berechtigterweise aus der vom Autor angeführten Begriffsumschreibung durch Romano Guardini folgern: Macht ist die Fä-

higkeit, die Lebenswirklichkeit zu verändern und der Wille, diese Fähigkeit auch einzusetzen (13). Im Zentrum steht denn auch nicht das umfangreiche Thema der »Macht«, sondern dessen Konkretisierung im Bereich der Kirchenleitung. Speziell geht es dabei um die Verhältnisbestimmung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt: Inwieweit lassen sich kirchliche Leitungsfunktionen und sakramentale Weihe voneinander trennen? Kann es beispielsweise Pastoralassistenten als »Gemeindeleiter« geben? »Vorliegende Arbeit reflektiert [kritisch] ein vom ‚Primat der Praxis‘ ausgehendes Pastoralkonzept, das auf einer praktischen Trennung (...) von Weihe- und Leitungsgewalt beruht und worin die ›Seelsorge‹ in der Gemeinde vom Pfarrer, die ›Leitung‹ dagegen vom Gemeindereferenten wahrgenommen wird« (18). Als dogmatische Studie will die Arbeit auch einen kanonistischen Beitrag leisten und Anregungen für die Pastoral geben (19). Sie empfängt Anregungen aus dem Werk Klaus Mörsdorfs und liefert einige neue Gesichtspunkte für die Mörsdorf-Forschung, geht in ihrer Anlage jedoch weit über den Beitrag des berühmten Münchener Kanonisten hinaus (vgl. 24). Eigens vorgestellt werden denn auch wichtige neuere Arbeiten zum Thema, mit denen sich R. systematisch auseinander setzt (25–28: P. J. Cordes, P. Krämer, I. Riedel-Spangenberger, K. Scholtissek, Th. Amann u. a.). Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Verhältnis von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt im Bischofsamt. Andere spezielle Themen (wie etwa die Diakonatsproblematik) werden ausgespart (24f).

Die Dissertation geht in einem Dreischritt vor: »Grundlegung« (13–139), »Geschichte« (140–278) und »Aktualisierung« (279–356). Zum Stichwort »Grundlegung« finden sich die Einleitung zur Eigenart der Studie (13–28), ein Kapitel zur »Gewaltenfrage in der Kirche als ‚societas perfecta‘« (29–86) sowie Ausführungen zur »Sakralmentalität der Kirche und ihrer Vollmacht« (87–139). Vorgestellt wird das Thema der Leitung also aus zwei Perspektiven: aus einem mehr apologetisch motivierten Gesichtspunkt heraus erscheint die Kirche als übernatürliche vollkommene Gesellschaft (*societas perfecta*), die darum vom Staat unterschieden ist, während eine reichhaltigere Sehweise die Wirklichkeit der Kirche als Ursakrament wiederentdeckt. Das Kapitel im Führungsfeld des Begriffes der *societas perfecta* erschließt den Beitrag der Frühschriften Klaus Mörsdorfs, der wiederum wichtige Anregungen Leonhard Atzbergers aufnimmt, und diskutiert ausgewählte Problemfelder, z. B. den Ordo-Begriff (65–67) und den monarchischen Primat als Jurisdiktionsquelle (68–72). »Der

systematische Ausstieg Mörsdorfs aus der Geschlossenheit der *societas-perfecta*-Ekklesiologie beginnt 1950 mit der Annahme der Übertragung eines sakralen Grundbestandes an Jurisdiktionsgewalt in der Bischofsweihe« (80). Diese Unterscheidung bildet den entscheidenden Hebel für das Ergebnis der Arbeit von R., der zwei Elemente in der Leitungsgewalt voneinander abhebt.

Das Kapitel über die »Sakralmentalität der Kirche und ihrer Vollmacht« geht aus von Sendung und Vollmacht Jesu Christi (89–93), die sich auf die universale Heilsendung der Kirche ausdehnt (93–102). Eigens hervorgehoben werden sodann die Sendung der Apostel und deren Nachfolger (102–113). Als »Problemfelder« werden abgeklärt die für einen sakralen Ansatz unverzichtbare Gründung der Kirche durch Jesus Christus; die Verbindung zwischen Charisma und Amt, Liebe und Recht; die Liebe als Prinzip von Einheit und Differenz, ausgehend vom Leben der Dreieinigkeit (114–128).

Der umfangreiche zweite Teil der Doktorarbeit widmet sich einem geschichtlichen Durchgang von der Alten Kirche bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums (140–278). Das Ziel liegt dabei »nicht in der Eruierung neuer historischer Einsichten, sondern in der Bereitstellung und Bewertung ausgewählter geschichtlicher Fakten für eine ekklesiologische Bestimmung der Kirchengewalt« (140). Begonnen wird mit einem Kapitel über die »Verflechtung von Weihe und Amt in der Alten Kirche« (140–149). Hervorgehoben wird dabei insbesondere das Ineinander von sakraler Weihe und rechtlicher Anstellung. Aus dem Mittelalter wird vorgestellt die »»Gregorianische Reform« kirchlicher Leitungsvollmacht« (150–194). Der Kampf gegen die Laieninvestitur, verbunden mit der Forderung nach »Freiheit, Keuschheit und Katholizität«, betont die Rückbindung der Kirche an die urchristlichen Anfänge (188).

In das Zentrum der systematischen Auseinandersetzung gelangt dann das Kapitel über die »Theologische Unterscheidung der einen Kirchengewalt« (195–220) vom 12. Jh. (Gratian) bis zum Tridentinum. Bereits Gratian unterscheidet zwischen der sakralen Übertragung einer Gewalt (*potestas*) und deren Ausübung (*executio*). In der Auslegung dieser Unterscheidung finden sich später zwei Deutungslinien, die bis in die Gegenwart hineinreichen: durch die sakrale Weihe wird eine unverlierbare *potestas* übertragen, die von einer weiteren nicht sakralen übermittelten Gewalt unterschieden ist (u. a. Mörsdorf); oder aber die *potestas* erscheint als einheitliche Größe, die von der Ausübung abgehoben wird (196). Die systemati-

sche Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt stammt aus der Hochscholastik, wobei sich Mörsdorf besonders auf Thomas von Aquin bezieht (198f). Für das Tridentinum ist wichtig vor allem das ungeklärte Ringen zwischen zwei Tendenzen: eine kurial geprägte kanonistische Richtung, welche die Quelle der bischöflichen Jurisdiktion allein vom Papst ableitet, und eine besonders von spanischen und französischen Bischöfen vertretene Strömung, welche die Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe in der sakramentalen Weihe verankert (206–218).

Ausführlich entfaltet wird sodann der rechtliche Kontext des *societas-perfecta*-Gedankens, der auf die Zeit der Aufklärung zurückgeht. Die Vertreter der katholischen Würzburger Schule betonen die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem protestantischen Kirchenrecht Pufendorfs, wonach dem Staat gegenüber der Kirche ein Jurisdiktionsprimat zukommt. Über den Heidelberger Kanonisten Philipp Anton Schmidt SJ beeinflusst die neue Methode des kirchlichen Verfassungsrechtes (*ius publicum ecclesiasticum*) auch die römische Ekklesiologie und Kanonistik des 19. Jahrhunderts. Der staatsrechtliche Begriff der *societas perfecta*, der im protestantischen Bereich zur Gängelung der Kirche durch den Staat geführt hatte, wird durch die katholischen Kanonisten auf die Kirche angewandt. Die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat erfährt dadurch eine naturrechtliche Stütze. Die Lehre von der Kirche als *societas perfecta* war keineswegs dazu gedacht, die gesamte Fülle der Ekklesiologie darzustellen. Es war »notwendig, einen technischen Begriff zu entwickeln, der die gemeinsamen Aspekte zwischen Kirche und Staat integriert, damit zwischen den beiden eine Verbindung auf rechtlich gleicher Ebene möglich ist« (A. Cattaneo) (249f). Neben den positiven Aspekten werden aber auch die Grenzen der *societas-perfecta*-Ekklesiologie dargestellt (253–258).

Abgeschlossen wird die geschichtliche Übersicht durch eine Untersuchung der »Tendenz zur praktischen Gewaltentrennung« (259–278). Diese Tendenz wird gefördert vom Catechismus Romanus, der die Weihegewalt auf die Eucharistie bezieht und die Leitungsgewalt auf den mystischen Leib Christi (259f). Noch deutlicher ist die Trennung bei einer Verbindung der Lehre von den drei Ämtern Christi mit drei voneinander unterschiedenen Gewalten (*potestas ordinis, docendi, iurisdictionis*). Mörsdorf lehnt diese Trennung ab und entwickelt ein Modell, wonach Weihe- und Hirtengewalt jeweils ihre je eigenen Beziehungen zu den »drei Ämtern« Christi besitzen (265–268). Geschildert werden sodann die Spannungen und Unklarheiten

des CIC/1917 in der Gewaltenfrage (269–273; »Widersprüche« auszumachen – so jedoch R. – scheint mir übertrieben). Bezüglich der Gewaltenfrage am Vorabend des Zweiten Vatikanums wird der Beitrag Pius XII. skizziert: positiv erscheint der Ertrag der Apostolischen Konstitution *Sacramentum Ordinis*, wonach die Sinnmitte der Bischofsweihe in der sakramentalen Vermittlung der spezifischen Gnade des Heiligen Geistes besteht; negativ tritt hervor die (von R. kritisierte) Auffassung, ein zum Papst gewählter Laie verfüge über das Charisma der Unfehlbarkeit schon vor seiner Weihe zum Bischof (274–276).

Der dritte Teil der Doktorarbeit, die »Aktualisierung«, betrachtet »Leitung und Macht im Licht des II. Vatikanums« (279–356). Einander gegenübergestellt werden eine »primatiale« und eine »kollegiale« Gewaltenkonzeption. Diese Bezeichnungen beziehen sich freilich nicht nur auf eine exklusive Verankerung der Jurisdiktionsgewalt im Petrusamt bzw. im Bischofskollegium mit dem Nachfolger Petri als Oberhaupt, sondern auch auf die Trennung bzw. Verbindung von Weihe- und Hirtengewalt (vgl. 332). In dem Abschnitt »Chancen und Grenzen einer primatialen Gewaltenkonzeption« (280–307) werden denn auch drei sehr verschiedene Themen behandelt: das Verhältnis des Lehramtes zur Kirchengewalt, die Beziehung der päpstlichen Höchstgewalt zur bischöflichen Kollegialgewalt und die eventuelle Übertragung von Jurisdiktionsgewalt an Laien. Für die Beziehung zwischen Lehramt und Kirchengewalt (281–289) verweist Mörsdorf auf die Ausführungen Scheebens, der die Lehrgewalt nicht einfach hinunter das Stichwort »Jurisdiktion« subsumiert, sondern sie sowohl mit der Weihegewalt verbindet (als authentische Bezeugung des Glaubens) als auch mit der Hirtengewalt (als autoritative Glaubensvorschrift) (282–284). Auch die Doktorarbeit von Josef Fuchs betont, auf den Spuren Scheebens, die innere Abhängigkeit der Lehr- und der Jurisdiktionsgewalt von der Weihegewalt, was in den liturgischen Texten deutlich zum Ausdruck kommt. Fragwürdig ist nur die Fuchssche Gegenüberstellung von Charisma und Recht, wonach die sakramentale Übertragung der Lehrgewalt noch keine autoritative Komponente beinhaltet (284–287). Der Mörsdorfsche Einfluss war maßgeblich auf dem Zweiten Vatikanum, das nun von einer einheitlichen *sacra potestas* in der Bischofsweihe spricht, wobei auch die *munera sanctificandi, docendi et regendi* verliehen werden (vgl. LG 21) (287–289).

Bezüglich des Subjektes kirchlicher Höchstgewalt (289–295) stellt sich die Alternative zwischen zwei inadäquat unterschiedlichen Subjekten (der

Papst alleine und das Bischofskollegium mit seinem Haupt, dem Papst) und einem einzigen Subjekt (das Bischofskollegium mit seinem Haupt, wobei ein strikt kollegialer Akt denkbar ist oder ein primatialer Akt des Hauptes allein). R. entscheidet sich (im Unterschied zu Mörsdorf) für die zweite Auffassung, sichert sich aber dabei ab gegenüber episkopalistischen Missverständnissen: die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt kann nur ausgeübt werden in der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri und den anderen ihm verbundenen Bischöfen.

Zum Umkreis der heiklen Frage nach der Papstwahl eines Laien (296–302) referiert R. zwei aus sehr unterschiedlichen Lagern stammende Auffassungen, die freilich in der Trennung zwischen Weihe- und Hirten Gewalt miteinander übereinstimmen: nach Alfons M. Stickler kann der Papst Jurisdiktionsgewalt auch an Laien delegieren (296f); für Karl Rahner macht die hauptamtliche Ausübung einer besonderen liturgischen oder rechtlichen Gewalt einen Christenmenschen zum Kleriker (Sakristane und Pfarrhelferinnen seien eigentlich nicht mehr Laien) (298–302). Für die Auffassung Sticklers spricht insbesondere die jahrhundertelange Ausübung bischöflicher Hirten Gewalt durch niedere Kleriker. R. bezeichnet dies mit Mörsdorf als »Fehlentwicklung« (279); auch wenn wir dieser Auffassung zustimmen, so ist damit noch nicht die theologische Unmöglichkeit eines solchen *factum Ecclesiae* gegeben. Die Rahnersche These wird der sakramentalen Vermittlung der *sacra potestas* nicht gerecht, wie R. treffend herausarbeitet.

Als entscheidender Fortschritt Mörsdorfs erscheint die sakramentale Vermittlung eines Grundbestandes an Jurisdiktionsgewalt in der Bischofsweihe. Verunmöglicht wird dadurch der Extremfall einer Übertragung der päpstlichen Höchstgewalt an Laien. Nicht gänzlich eingeholt ist bei Mörsdorf freilich die ekklesiologische Konsequenz der Verbindung zwischen Weihe- und Hirten Gewalt, nämlich die Annahme eines einzigen Subjektes der kirchlichen Höchstgewalt (das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt). Nach Mörsdorf können Laien keine Hirten sein, wohl aber auf ihre Art an der Leitungsgewalt teilhaben. Über Mörsdorf hinausgehend, möchte R. die Hirten Gewalt (welche die Weihe voraussetzt) unterscheiden von anderen Bereichen der hoheitlichen Jurisdiktionsgewalt, welche gegebenenfalls an Laien übertragen werden können (302–307).

Den Höhepunkt der Dissertation bildet das Kapitel über »Chancen und Grenzen einer kollegialen Gewaltenkonzeption« (307–339). R. möchte dabei fünf Kriterien integrieren: die Einheit der *sacra po-*

testas, das Moment der Verlierbarkeit und der Unverlierbarkeit, die Deutung der Begriffe *potestas ordinis et iurisdictionis* im Rahmen nur einer Kirchengewalt, (im Unterschied zu Mörsdorf) die innere Differenzierung der einen *sacra potestas* und die communal-hierarchische Verfassung der Kirche als Sakrament (309). Die Ausführungen über die Bischofsweihe als Fülle des Weiheskramentes betonen u. a., dass die *sacra potestas* nicht nur die Konsekrations- und Absolutionsvollmacht beinhaltet, sondern auch eine ontologische Ausrüstung verleiht für die *munera docendi et regendi* (312). Die Begriffe *potestas ordinis et iurisdictionis* meinen nicht mehr zwei materiell verschiedene Gewalten, sondern zwei formal bestimmte Momente der einen *sacra potestas*, die freilich von der verlierbaren Ausübung derselben zu unterscheiden ist (313). Für die *missio canonica* unterscheidet R. zwei Formen, nämlich die Bestätigung der bereits vorhandenen Gewalt für deren Ausübung und die Übertragung bzw. Delegation einer noch nicht vorhandenen *potestas* (317).

Für die systematische Ausarbeitung wichtig sind die Ausführungen über die »Machtfrage« als Frage unterschiedlicher Sendung« (322–339), die christologisch und pneumatologisch begründet ist. Im CIC/1983 gibt es eine Spannung zwischen den Aussagen, welche die Leitungsgewalt den Klerikern vorbehalten (cc. 129 § 1; 274), und der Regelung, wonach bei einem kirchlichen Kollegialgericht auch Laien als Richter mitwirken können (c. 1421 § 2). Eine lebhafte Diskussion gibt es auch über die Beteiligung von Laien bei Leitung einer Pfarrei (c. 517 § 2). Um diese Spannungen zu lösen, schlägt R. eine Differenzierung vor zwischen »Hirten Gewalt« und »Jurisdiktionsgewalt«: »Hirten Gewalt« bezeichnet die Weihegewalt und den sakramental vermittelten Grundbestand an Leitungsgewalt, »Jurisdiktionsgewalt« hingegen meint die delegierbaren Funktionen der Leitungsgewalt (vgl. 327). »In der Praxis«, so R., »entspricht der Hirten Gewalt eine ›Leitungsvollmacht‹, der Jurisdiktionsgewalt eine ›Handlungsvollmacht‹. Aufgrund der Differenzierung der einen *sacra potestas* in eine nicht delegierbare Hirten Gewalt und eine grundsätzlich delegierbare Jurisdiktionsgewalt kann ein geweihter Hirte niemals seine mit der ›Leitungsvollmacht‹ verbundene Führungsverantwortung aufgeben, umgekehrt kann auch ein Laie mit delegierter hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt betraut werden ...« (328). Während Mörsdorf ein unverlierbares und ein verlierbares Moment in der *sacra potestas* unterscheidet, differenziert R. zwischen der einen *sacra potestas* und deren verlierbarer Ausübung (333). Diese Auffassung bezeugt eine

größere systematische Geschlossenheit, die gegen Einwände verteidigt wird (329–333) und zu deren Gunsten eine Reihe von Indizien angeführt werden können (333–339).

Es folgt ein Versuch, die Vertiefung der Gewaltenfrage heilsgeschichtlich einzuordnen (340–346). Das »Gregorianische« und das »Vatikanische« Denken werden dabei als zwei Brennpunkte einer Ellipse vorgestellt in ihrem je spezifischen Beitrag für die Verbindung von Spiritualität und Recht. Das »Ergebnis« bietet nicht einfachhin eine Zusammenfassung (die sich bereits jeweils am Ende der einzelnen Kapitel findet), sondern steckt den Rahmen ab für weitere Untersuchungen aus dem Bereich der Dogmatik, des Kirchenrechtes und der Pastoraltheologie (347–356). Diverse Verzeichnisse, insbesondere der umfangreichen Fachliteratur und der erwähnten Personen, schließen die Studie ab (357–409).

Die Doktorarbeit stellt eine beachtliche Leistung dar, die disparate Sachverhalte aus Dogmatik, Kirchenrecht und Pastoral zu einer respektablen Gesamtschau verbindet. Das Ergebnis entspricht nicht der »reinen Lehre« Mörsdorfscher Obedienz und ebenso wenig einem Trennungsdenken, das Jurisdiktion und Weihegewalt beziehungslos nebeneinander stellt. In gewisser Weise setzt sich der Autor »zwischen alle Stühle«, wobei es ihm gelingt, weiterführende Perspektiven aufzuweisen.

Nur an wenigen Stellen begegnen Ausführungen, die einer Korrektur bedürfen. Theologisch nicht sachgerecht scheint mir die Gleichsetzung von Wort und Sakrament mit katabatischer (herabsteigender) und anabatischer (aufsteigender) Bewegung (94–96; ähnlich 194: die juridische Dimension als Katabasis, die sakrale Dimension als Anabasis); systematisch nicht eingearbeitet scheint mir in dieser Beschreibung, die sich letzten Endes einem protestantischen Ansatz verdankt, die Dimension des Opfers, die »Anabasis« schlechthin in der Hingabe Jesu Christi an den Vater. Etwas fremdliech scheint an einigen Stellen die Abhängigkeit von der These Acerbis (aus der Alberigo-Schule), wonach in den ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanums die Gehalte der Gemeinschaft und der Hierarchie als widersprüchlich betrachtet werden (19f; 222, Anm. 278). Allerdings betont R. die Notwendigkeit, eine Synthese der verschiedenen Tendenzen im Konzil zu erstellen und meint außerdem an anderer Stelle, »dass das II. Vatikanum keinen Bruch mit der ekklesiologischen Tradition und dem ›klassischen‹ Kirchenbild darstellt« (87). Die positive Bewertung Scheebens, dem wohl berühmtesten Vertreter der deutschen Neuscholastik, stößt sich mit der von R.s Doktorvater über-

nommenen pauschalen Verunglimpfung der »Neuscholastik« als trockenem Formalismus (vgl. 30). Gewinnen könnten einige historische Ausführungen durch eine genauere Betrachtung des Ersten Clemensbriefes, der noch nicht Presbyter und Episkopen voneinander unterscheidet (so 141), wohl aber eindeutig (für Korinth!) die apostolische Nachfolge bekundet für die Presbyter-Episkopen und die Diakone. Angesichts dieses Zeugnisses wären einige Aussagen zum geschichtlichen Ursprung der apostolischen Sukzession m. E. etwas differenzierter zu formulieren (vgl. 103–105).

Die angedeuteten Mängel wiegen wenig angesichts des überreichen Ertrages der Doktorarbeit, die auch für die pastorale Praxis zu beachten ist. Die gegenwärtigen Schwierigkeiten der Kirche sind nicht durch kurzatmige Vorschläge zu lösen, sondern nur durch eine Besinnung auf die Grundlagen der kirchlichen Sendung und durch eine missionarische Pastoral, die den »Christenmangel« zu beheben sucht, auf den der Priestermangel zurückgeht (vgl. 17).

Manfred Hauke, Lugano

Ponce Cuéllar, M.: *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Barcelona: Herder 2001, ISBN 84-254-2174-8, 526 S.

Neben sprachlichen Schwierigkeiten ist wohl auch eine deutsche Überheblichkeit im Spiel, wenn spanische theologische Literatur so wenig zur Kenntnis genommen wird. Auf alle Fälle gehört das Werk Ponce Cuéllars zur Standardliteratur über das Priestertum, auf das hier kurz aufmerksam gemacht werden soll.

In der Einführung wird die Krise des Amtspriesterschafts thematisiert und damit das Problembeusstein geschärft. Im ersten Teil wird der Schriftbefund erforscht: Der Dienst der Zwölf, die Dienämter in der Apostelgeschichte, die Dienste in den Paulusbriefen, Pastoralbriefen, 1 Petr und Hebr. Damit werden in einer seltenen Umsicht alle Einzelheiten beleuchtet. In zwei weiteren Abschnitten werden das Priestertum Jesu Christi und das der Gläubigen dargestellt. Hernach werden die einzelnen Titel auf deren priesterliche Bedeutung hin untersucht.

Der zweite Teil zeigt im Detail die Entwicklungslinien von der Didaché bis zum Zweiten Vatikanum und den nachkonkiliaren Tendenzen auf, sowohl hinsichtlich des Bischofsamtes als auch des allgemeinen Priestertums aller Getauften.

Der dritte Teil (»Reflexión Teológica«) ist systematischer Natur. Im Einzelnen werden die Repräsentanz Christi, des Hauptes und Hirten, und die

Spannung zwischen der christologischen und ekclsiologischen (oft funktionalistischen) Sicht des Amtes besprochen, der Weiheritus dargestellt, ebenso der sakramentale Charakter und die Verschiedenheit der Weiheämter (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) und ihre verschiedenen Aufgaben.

Sicher, alle die genannten Einzelheiten finden sich verstreut auch anderswo, aber die klar geordneten, umfassenden und doch detaillierten Darlegungen machen dieses Opus für jeden unverzichtbar, der sich über das Weihe sacrament informieren will.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Kirchenrecht

Pinto, Pio Vito (Hg.): Commento al Codice di Diritto Canonico (= Studium Romanae Rotae – Corpus Iuris Canonici, I), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001, 1.241 S., Paperback, ISBN 88-209-7145-3, Euro 61,98.

Bis zum Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici von 1917 stellte das aus verschiedenen mittelalterlichen Rechtssammlungen hervorgegangene und im Jahr 1580 päpstlich approbierte Corpus Iuris Canonici die maßgebliche Quelle kirchlichen Rechts dar; als Dokument offiziösen Charakters war es Gesetz- und Urteilssammlung wie auch Hand- und Lehrbuch in einem. Aufgrund der für die kirchliche Rechtsentwicklung unvergleichlichen Bedeutung des Corpus Iuris Canonici werden an jedes Werk, das denselben Titel für sich beansprucht, höchste Ansprüche gestellt werden müssen.

Nachdem Papst Johannes Paul II. – allerdings in wohl eher metaphorischem Sinn – die in der Folge des II. Vatikanischen Konzils durchgeführte Neukodifikation des allgemeinen kirchlichen Rechts als ein neues Corpus Iuris Canonici (bestehend aus dem Codex Iuris Canonici, dem Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und der Apostolischen Konstitution über die Römische Kurie »Pastor bonus«) bezeichnet hat, ist die Herausgabe einer kommentierten Ausgabe der genannten Gesetzbücher als ein ebenso mutiges wie ehrgeiziges Projekt zu würdigen. Im Folgenden vorgestellt werden soll der erste Band dieser unter dem hoch gegriffenen Titel »Corpus Iuris Canonici« erscheinenden Reihe, der die Neubearbeitung eines bereits 1985 in erster Auflage in der Urbaniana University Press erschienenen Kommentars zum CIC darstellt. Dabei konnte der Herausgeber, der seit 1995 als Auditor der Römischen Rota tätig ist, auf eine Reihe von Autoren und Mitarbeitern zurückgreifen, deren Auflistung (S. VII–X) sich wie ein »Who is who« der an den Päpstlichen Universitäten, den Päpstlichen Gerichtshöfen und der Römischen Kurie tätigen Kanonisten liest.

Der voluminöse Band enthält den authentischen

lateinischen Text des CIC sowie dessen amtliche Übersetzung in italienischer Sprache. Dazu kommen noch – und zwar erfreulicherweise in vollem Wortlaut auf Lateinisch und Italienisch – die bislang veröffentlichten authentischen Interpretationen sowie der eigentliche Kommentar in italienischer Sprache. Dabei wurden die jeweils zusammengehörenden Texte soweit möglich auf je einer Seite vereint. Dass sich das Buch trotzdem durch Übersichtlichkeit und gute Lesbarkeit auszeichnet, stellt eine unter drucktechnischem Aspekt wirklich herausragende Leistung dar.

Für den Benutzer außerordentlich hilfreich sind auch die zahlreichen Anhänge (S. 1021–1071), unter denen sich ergänzende Rechtsquellen, terminologische und methodische Schaubilder, tabellarische Übersichten sowie die stichwortartige Beschreibung konkreter Vorgehensweisen im kirchlichen Prozesswesen finden. Besonderer Erwähnung wert ist das ausführliche, sorgfältig erarbeitete und wiederum ausgesprochen übersichtlich präsentierte Sachregister (S. 1113–1230).

Angesichts der Fülle an Material, das sich hier in einem einzigen Band vereint findet, kann es nicht überraschen, dass die Kommentare zu den jeweiligen Canones verhältnismäßig knapp ausgefallen sind. Abgesehen von den großen mehrbändigen Kommentaren (wie etwa des Münsterischen oder jenes der Universität von Navarra), denen es dafür wieder an Übersichtlichkeit mangelt, ist es eine praktisch allen vergleichbaren Werken eigene Problematik, daß sie allein schon aus Platzgründen kaum mehr als eine erläuternde Inhaltsangabe der betreffenden Canones zu bieten in der Lage sind. Rechtsgeschichtliche und rechtssystematische Informationen sowie Hinweise auf theologische Zusammenhänge und praktische Anwendung sucht man daher auch in der hier zur Betrachtung stehenden Publikation weitgehend vergeblich. Gut bedient ist dagegen, wem an einer prägnanten, zuverlässigen und ausgewogenen Grundorientierung über das Gesetzbuch der lateinischen Kirche und die damit unmittelbar zusammenhängende Rechtsmaterie gelegen ist.

Ein Vorwort des Präfekten der Apostolischen Signatur, Kardinal Mario Francesco Pompedda, sowie eine von Erzbischof Julián Herranz, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Interpretation von Gesetzestexten, verfasste Einführung verleihen dem Werk zusammen mit dem anspruchsvollen Titel und dem auf Einband und Vorsatzblatt mehrfach abgebildeten päpstlichen Wappen ein gleichsam offiziöses Erscheinungsbild.

Nicht zuletzt angesichts dessen können einige gravierende Mängel nicht unerwähnt bleiben, die sich kaum als bloße Schönheitsfehler entschuldigen lassen. Zum einen findet sich in einer ganzen Reihe von Fällen zwar der Text der jeweiligen Gesetzesbestimmung angeführt, einen entsprechenden Kommentar dazu sucht man jedoch auf den ersten Blick vergeblich. Erst bei näherer Betrachtung eröffnet sich dem Leser, dass in den meisten dieser Fälle mehrere unmittelbar aufeinander folgende und thematisch eng zusammenhängende Canones in einem einzigen Kommentar abgehandelt werden. Warum aber beispielsweise der überaus bedeutende can. 96 (»Baptismo homo in Ecclesiae Christi incorporatur ...«) dem Herausgeber (und in diesem Fall auch Autor) keinen eigenen Kommentar wert gewesen ist und lediglich in einem einzigen bescheidenen Satz im Anschluss an can. 97 (S. 61) abgehandelt wird, erscheint mehr als fragwürdig. Verschiedene Canones entbehren sogar jeglicher Erläuterung; als Beispiele dafür seien die cann. 459 (S. 272), 833 (S. 516) und 1719 (S. 994) genannt. Der insgesamt positive Eindruck der Publikation erfährt angesichts dieses keiner erkennbaren Systematik folgenden und insofern willkürlich anmutenden Auswahlverfahrens eine leider nicht unerhebliche Einschränkung.

Noch weitauft unverständlicher erscheint es, dass die einzige bislang vorgenommene Änderung am Text des 1983 promulgierten CIC keine Berücksichtigung gefunden hat. Im Apostolischen Schreiben »Ad tuendam fidem« vom 18. Mai 1998 hatte Papst Johannes Paul II. angeordnet, dass dem bisherigen can. 750 – dem seit 1989 verbindlichen Text der »Professio fidei« entsprechend, der sich übrigens im vorliegenden Werk im Zusammenhang mit can. 833 (S. 516f.) abgedruckt findet – ein zweiter Paragraph hinzuzufügen ist, demzufolge die vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegten Wahrheiten fest anzuerkennen und zu halten sind. Sucht man allerdings im Kontext von can. 750 (S. 476f.) nach dessen zweitem Paragraphen einschließlich des dazugehörigen Kommentars, wird man bedauerlicherweise enttäuscht. Eine entsprechende Ergänzung bleibt als unerlässliches Desiderat der si-

cher bald zu erwartenden dritten Auflage vorbehalten.

Ungeachtet der genannten Mängel aber gebührt dem vorgestellten Werk ohne Zweifel ein fester Platz unter den international bedeutenden Kommentaren zum CIC.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Oehmen-Vieregge, Rosel: Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch. Eine theologisch-kanonistische Untersuchung (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. LXXII). Paderborn: Bonifatius 2002, 228 S., ISBN 3-89710-173-4, EUR 34,90.

Der ökumenische Dialog hat eine Reihe von Dokumenten hervorgebracht, die unter Beachtung der unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen wesentliche gemeinsame Grundauffassungen zwischen der Katholischen Kirche und kirchlichen Gemeinschaften der Reformation zusammenführen. Mit der Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« muss zukünftig auch der Frage nach »Buße-Beichte-Absolution« intensiver nachgegangen werden. Für die langjährige Ehebandverteidigerin am Kölner Erzbischöflichen Offizialat, Rosel Oehme-Vieregge, war dies Motivation genug, für den Bereich Deutschlands »die konfessionell unterschiedlich geprägten Lehraussagen über die Einzelbeichte, ihre jeweilige liturgische Ausgestaltung sowie ihre rechtlichen Aspekte aus theologisch-kanonistischer Perspektive zu untersuchen« (S. 15). Sie verfolgt damit das Ziel, »Anknüpfungspunkte für die Weiterführung des katholisch-evangelischen Gesprächs ... aufzuzeigen« (15). Dies gelingt ihr in einer Weise, die bemüht ist, Gemeinsamkeiten offen zu legen, ohne jedoch gravierende Differenzen und notwendige Postulate für den ökumenischen Dialog »weichzuspülen«.

Die Untersuchung umfasst vier Teile. Der erste Teil (S. 19–114) geht der Frage nach, welche Lehraussagen, liturgischen Riten und rechtlichen Bestimmungen zur Einzelbeichte die jeweiligen Lehren und die Bußpraxis prägen. Im ersten Abschnitt zur Einzelbeichte in der römisch-katholischen Kirche werden die Aussagen des Konzils von Trient, des II. Vaticanum, des *Ordo Paenitentiae* und des CIC/1983 dargelegt. Dabei erhellt sich das Motiv der »Versöhnung mit Gott und der Kirche«, das zweifelsohne zum bestimmenden Aspekt der Theologie zur Buße erwachsen ist. Der zweite Abschnitt arbeitet Elemente zur »Einzelbeichte« in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutsch-

lands (VELKD) heraus, indem die Bekenntnisschriften, die Ordnung und Leitlinien des kirchlichen Lebens sowie die Beichtagende untersucht werden. Grundsätzlich wird dabei der Wert der »Einzelbeichte« herausgestellt sowie Ansatzpunkte für eine Verständigung, aber auch bedeutsame Differenzen skizziert. Diese liegen vor allem in der Frage nach der Genugtuung, der Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses, der Beichtpflicht und der Sakramentalität der Absolution. Die unterschiedliche Bewertung der letzteren durch *Martin Luther* und *Melanchthon* (50–58) sowie die damit verbundene divergierende Frage nach dem (sakramental) bevollmächtigten Spender signalisieren die entscheidenden »Knackpunkte« im Fortgang des ökumenischen Dialogs. Noch deutlicher werden diese – auch den innerprotestantischen Bereich betreffenden – Divergenzen durch die Darlegungen zur »Einzelbeichte« im evangelisch-reformierten Bekenntnis und in der Evangelischen Kirche der Union (EKU). Die Autorin fasst deshalb in einem abschließenden Vergleich zusammen: »Für das katholisch-evangelische Gespräch über die Einzelbeichte zeichnet sich hier angesichts der deutlich gewordenen Differenzen in der Frage der Zuständigkeit für den Dienst der Einzelbeichte ein zentrales Thema ab: Die Frage nach der Anbindung der Losspredigungsvollmacht an das geistliche, das ordinierte Amt« (110).

Der zweite Teil (115–155) setzt sich in logischer Konsequenz mit den ökumenischen Dokumenten auseinander, in deren Zusammenhang Aussagen über die Einzelbeichte formuliert worden sind. Die Vielzahl dargebotener Dokumente und Erklärungen führt dabei von neuem zu den Lehrunterschieden, die verschieden thematisiert werden: die Frage nach der Sakramentalität, die Zuordnung zum geistlichen Amt sowie die Frage nach der entsprechenden Verwaltung des Sakraments. Allerdings hält die Autorin fest, »dass auf die Frage, was heute noch in den Lehraussagen über die Einzelbeichte als kirchentrennend gilt bzw. als nicht mehr kirchentrennend zu werten ist, keine konkret-verbindliche Antwort ergangen ist« (150). Eine Systematisierung entsprechender Ergebnisse sei zukünftig zu leisten.

Im dritten Teil (157–187) nimmt die Verfasserin die kirchenrechtlichen Möglichkeiten für die erlaubte Zulassung evangelischer Christen zur Einzelbeichte in den Blick. Dabei skizziert der erste Abschnitt die Bestimmungen in der Zeit vor dem CIC/1983 und führt diese in einen Gesamtüberblick zu den diesbezüglichen Zulassungskriterien über. Deren Zielrichtung bestätigt ein grundsätzliches Verbot (can. 731 § 2 CIC/1917). Mit Hilfe der Aussagen des II. Vaticanum und des Ökumenischen

Direktoriums von 1967 wird die Möglichkeit zur Spendung des Sakraments im Fall der absoluten Ausnahme oder des Notfalls, wie Todesgefahr, Verfolgung oder Gefangenschaft, aufgewiesen. Der zweite Abschnitt macht unter Eingehen auf die geltenden Normen (c. 844 § 4 CIC/1983; Nrn. 129–136 des Direktoriums über den Ökumenismus von 1993 [ÖkDir]) eine »bemerkenswerte Entwicklung« deutlich: »Das im Codex Iuris Canonici von 1917 normierte strikte Verbot wurde aufgrund eines Wandels im Kirchenverständnis zugunsten einer Haltung des Gewährens aufgegeben« (185). Ein gewisser Widerspruch wird aber offenkundig, wenn wenige Seiten vorher formuliert wird: »Im Unterschied zum Ökumenischen Direktorium von 1967 wird der Aspekt der Empfehlung, wie er schon in VatII UR Art. 8 anklängt, mit ausgesprochen und dadurch eine auf Gewähren und Gestatten ausgerichtete Haltung überwunden« (181). Die Tatsache dieser Uneindeutigkeit deckt vielleicht ungewollt die Schwierigkeiten des Begriffspaares »Gewähren« und »Empfehlen« (Nr. 129 ÖkDir) auf, das unter Verwendung der theologischen Aspekte »Einheit der Kirche« und »Teilhabe an den Gnadenmitteln« (UR 8) verschiedenartig ausgerichtetes, aber theologisch und ekklesiologisch begründetes Verhalten legitimieren will. Offenkundig ist hier nicht das letzte Wort geschrieben.

Die Autorin geht ausführlich den in c. 844 § 4 bezeichneten Voraussetzungen für die Zulassung eines nichtkatholischen Christen zu den Sakramenten Eucharistie, Buße und Krankensalbung nach. Diese sieht sie in Anlehnung an H. J. F. Reinhardt als Regelungen positiv-rechtlicher Art. In Konsequenz dazu gilt: »Werden diese Zulassungskriterien erfüllt, dann kann der nichtkatholische Christ sein ekklesiologisch und sakramentaltheologisch begründetes Recht auf Sakramentenspendung in der katholischen Kirche wahrnehmen« (185). Die Formulierung erscheint erklärbungsbedürftig. Sie röhrt an die Frage, inwieweit es ein grundlegendes »Recht« auf Sakramentenempfang in der Kirche geben kann. Dies wird von Kanonisten unterschiedlich beantwortet. Nach Auffassung des Rezessenten hat der Gesetzgeber in c. 844 §§ 3 und 4 bewusst den Spender des Sakraments in den Blick genommen. Damit steht die mit dem Spender verbundene Pflicht zur Sakramentenspendung im Vordergrund. Mit seinem Amt ist dieser bei Erfüllung der Zulassungskriterien um des Heiles des Empfängers willen verpflichtet, das Sakrament zu spenden. Hingegen kann in Bindung an diese Pflicht nur von einem bedingten »Recht« gesprochen werden, da der Begriff nicht nur in seiner Gegenüberstellung zur Kirche, sondern zugleich auch in einer gnaden-

theologischen Anbindung zu verstehen ist. Ein Sakrament ist immer ein Geschenk Gottes, auf das der Mensch kein Recht, wohl aber einen in der Pflicht des Spenders grundgelegten bedingten Anspruch besitzt (vgl. c. 213 und das darin gegenüber den geistlichen Hirten [!] formulierte Recht der Gläubigen). Dieses Verständnis von »Recht« als Recht sui generis gilt für den in der *communio plena* stehenden katholischen Christen, bei Erfüllung aller Kriterien gemäß c. 844 § 4 dann auch für den nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen.

Der vierte Teil (189–196) prüft abschließend die Voraussetzungen für eine gegenseitig gewährte Zulassung zur Einzelbeichte. Die Autorin kommt aufgrund der Rechtslage der VELKD und der EKU zu der Auffassung, dass katholische Christen von einem evangelischen Amtsträger die »Einzelbeichte« erbitten können, stellt aber zugleich die Frage, ob sie dies nach Maßgabe des für sie geltenden Rechts tun können? Unter Bezug auf c. 844 § 4 und die auf den katholischen Empfänger erweiterten Aussagen im ÖkDir (132) wird festgestellt, dass ein Katholik unter Beachtung der im ÖkDir (130 f.) erfassten Umstände die Beichte nur von einem Spender erbitten kann, in dessen Kirche die Beichte gültig gespendet wird, oder von einem Spender, der nach ka-

tholischer Lehre gültig geweiht ist. Deshalb resümiert die Verfasserin: »Denn, eine *communicatio in sacris* ..., die eine interkonfessionelle Feier der Versöhnung des Einzelnen mit Gott und der Kirche Jesu Christi ermöglicht, wird ... erst dann verwirklicht werden können, wenn die Gültigkeit der Einzelbeichte und die Gültigkeit der Ordination gegenseitig anerkannt werden« (195).

Die Autorin fordert auf der Grundlage ihrer Darlegungen in ihrem Resümee die »Erarbeitung eines bilateralen Dokumentes« (197). Diesem Postulat hat sie mit ihrer Untersuchung und den bedingten Annäherungsmöglichkeiten im ökumenischen Dialog einen Nachdruck verliehen, der vor allem aber an die gebotene Klärung der Fragen um das kirchliche Amt gebunden bleibt. Allerdings muss für einen Fortgang der theologischen und praktischen Annäherung im Hinblick auf die Beichte die Norm des c. 841 i.V.m. c. 838 § 2 beachtet werden, die die Ordnungsgewalt der Liturgie sowie die Vollmacht zur Beurteilung und Festlegung dessen, was zur Gültigkeit der Sakramente erforderlich ist, in die Hände des Apostolischen Stuhls bzw. der höchsten kirchlichen Autorität legt. Damit sind zugleich Grenzen eines solchen bilateralen Dokumentes auf partikularrechtlicher Ebene aufgezeigt.

Christoph Ohly, München

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. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

P. Dr. Johannes Nebel, Thalbachgasse 10, A-6900 Begenz
 Dr. François Reckinger, St.-Ägidius-Straße 6, D-56154 Boppard-Bad Salzig
 Prof. Dr. Manfred Spieker, Schloßstraße 4, D-49074 Osnabrück

Ehe und Familie – Keimzelle von Kirche und Gesellschaft

| Zur Berufung der Eheleute im Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes¹

Von Dominik Schwaderlapp, Köln

In der 14. Shell Jugendstudie wird unter anderem die Wertorientierung der Jugendlichen untersucht. Auf die Frage nach dem, was in ihrem Leben Priorität hat, nehmen die ersten drei Plätze ein: Partnerschaft, Freundschaft, Familienleben². Angesichts einer immer noch zunehmenden Zahl von Scheidungen – mehr als jede dritte Ehe wird geschieden – ist dies bemerkenswert. Werte wie Gesundheitsbewusstsein, Lebensgenuss, Lebensstandard spielen dagegen eine untergeordnete Rolle. Offensichtlich bewahren sich junge Menschen trotz oder gerade wegen der Erfahrung von scheiternden Ehen in ihrem Umfeld die Sehnsucht nach einer dauerhaften Bindung und nach der Geborgenheit der Familie – wenn auch die Frage, was denn unter Partnerschaft verstanden wird, sicher einer eigenen Untersuchung bedürfte.

Ein anderes Schlaglicht: Der Augsburger Moraltheologe J. Piegsa stößt in seinen Untersuchungen über die Ehe auf Erfahrungen aus den Humanwissenschaften und schreibt: »Auf Grund dieser [ethnologischen] Forschungen wurden (...) drei Voraussetzungen kultureller Entwicklung ausgemacht, die alle mit asketischen Leistungen im sexuellen Antriebsbereich verbunden sind: Geordnete Partnerbindung, Inzestverbot und Exogamiegebot«³. Von der Einhaltung dieser Faktoren hängt im Wesentlichen der kulturelle Fortschritt eines Volkes ab. »Die geordnete Partnerbindung ist nicht nur individuell wichtig für die Liebenden, sondern zugleich gemeinschaftlich höchst bedeutsam, denn sie ist die Urstufe jeder familiären Gesellschaftsstruktur und zugleich die Voraussetzung für kulturelle Traditionenverbände«⁴. Damit verbunden ist das Inzestverbot die zweite Voraussetzung für kulturelle Entwicklung. »Es ist beachtenswert, dass die Lebenserfahrung unterschiedlicher Kulturen zu derselben Einsicht gelangte, dass aus dem so wichtigen familiären Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen die Sexualität ausgeklammert bleiben muss. Sexualität würde nämlich die Beziehungen nicht bereichern, sondern belasten und sogar zerstören«⁵.

¹ Der Beitrag gibt Gedanken wieder, die ausführlich dargelegt sind in: D. Schwaderlapp, Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakralen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtylas / Johannes Pauls II., St. Ottilien 2002.

² Vgl. Deutsche Shell (Hrsg.), Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus, Frankfurt/M. 2002, 153.

³ J. Piegsa, Ehe als Sakrament – Familie als »Hauskirche«, St. Ottilien 2001, 20.

⁴ Ebd., 21f.

⁵ Ebd., 25f.

Dem entspricht das Exogamiegebot, d. h. das »*Gebot der Heirat außerhalb der Familiengruppe, d.h. der primären Verwandtschaftsbeziehungen*«⁶.

Diese Erkenntnisse korrespondieren durchaus mit der eingangs erwähnten Sehnsucht junger Menschen nach Partnerschaft, Freundschaft und familiärer Geborgenheit. Auch aus ganz säkularer Sichtweise heraus wird hier bereits deutlich, welch große, ja entscheidende Bedeutung Ehe und Familie für das Glück des Menschen – oder besser für ein erfülltes Menschsein – und zugleich auch für die Menschheit und ihren kulturellen Fortschritt hat. Ehe und Familie, das ist kein Spezialthema der katholischen Kirche, kein nostalgisches Träumen oder Überbleibsel der Romantik. Ehe und Familie sind die kleinsten Bausteine von Kirche und Gesellschaft. Wenn diese Bausteine brüchig werden, dann droht das gesamte Gebäude der Gesellschaft, aber auch der Kirche baufällig zu werden, im Extremfall einzustürzen. »*Die auf die Ehe gegründete Familie ist ein Menschheitserbe, ein hohes Gut von unbezahlbarem Wert, notwendig für das Leben, die Entwicklung und die Zukunft der Völker*«⁷, sagte Johannes Paul II. in seiner Fernsehansprache an den 4. vom Päpstlichen Familienrat veranstalteten Kongress, der im Januar diesen Jahres in Manila stattfand.

Doch diese Erkenntnis scheint in unserer Gesellschaft am Schwinden zu sein. Die »geordnete Partnerbindung« wird zunehmend brüchiger. Es Scheitern nicht nur immer mehr Ehen, was in jedem einzelnen Fall mit einer persönlichen Tragödie verbunden ist. Die Trennung von Sexualität und Fruchtbarkeit wie auch von Sexualität und Liebe – wobei Letzteres Konsequenz von Ersterem ist – wird weithin praktiziert und gesellschaftlich akzeptiert. Dass die Ausübung der Sexualität in die Ehe gehört, ist eine Position, die fast schon exotisch ist. Katholische Eltern, die ihren heranwachsenden Töchtern und Söhnen in diesem Bereich eine klare Orientierung mitgeben wollen, kommen sich vor wie Don Quijote in seinem Kampf gegen Windmühlen.

Der Gesetzgeber tut das Seinige dazu, Ehe und Familie nach Kräften zu destabilisieren. In dem Bemühen, das Scheitern einer Ehe so sozialverträglich wie möglich zu gestalten, erleichtert er damit – gewollt oder nicht – die Trennung der Eheleute. Homosexuelle Partnerschaften werden der Ehe gleichgestellt, d.h. sie werden gesetzlich gefördert. Was bisher als Privilegien nur der Ehe aufgrund ihrer exklusiven Bedeutung zustand, steht nun auch für andere Gemeinschaften offen – vorausgesetzt diese Gemeinschaften betätigen sich in homosexueller Weise (!!). Die Verwirrung der Geister, die sich hier zeigt, nimmt allmählich beängstigende Züge an.

Doch wie kommt es zu dieser Entwicklung? Wie kommt es dazu, dass wir hier einen so rasanten kulturellen Verfall konstatieren müssen? Nun, die Gründe sind sicher vielschichtig. Eines ist jedoch sicher: Das christliche Menschenbild, das über Jahrhunderte von Generation zu Generation weitergegeben wurde und so zur Selbstverständlichkeit der europäischen Kultur wurde, verliert zunehmend seine prägende Kraft, es gerät in Vergessenheit. Menschheitswissen droht verloren zu gehen. Das ist nicht das erste Mal. In der Antike wussten beispielsweise die großen Baumeister um

⁶ Ebd., 28f.

⁷ Zitiert nach: www.Zenit.org vom 7. Februar 2003.

Bautechniken, die später in Vergessenheit gerieten. Im Mittelalter mussten diese Techniken erst wieder mühsam neu erlernt werden. Sind wir bezüglich des christlichen Menschenbildes, des Wissens um die Würde des Menschen, um die Bedeutung von Ehe und Familie auf dem gleichen Weg?

Ich bin davon überzeugt: Wenn dem so ist, dann muss dies nicht so sein. Unsere Berufung als gläubige Christen ist es, die Würde des Menschen, den Sinn der Sexualität, die Bedeutung von Ehe und Familie für den einzelnen Menschen, für die ganze Menschheit wie schließlich auch für die Sendung der Kirche zu bezeugen.

Papst Johannes Paul II. hat sich wie keiner seiner Vorgänger diesem Fragenkomplex gewidmet. Nicht erst seit seiner Wahl zum Papst, durch sein gesamtes wissenschaftliches und pastorales Wirken zieht sich wie ein roter Faden die Frage nach der menschlichen Person und nach der besonderen Bedeutung von Ehe und Familie. Sein personalistisches Denken, verbunden mit tiefer Gläubigkeit und fester Verwurzelung in der Lehre der Kirche, hat seiner Verkündigung über Ehe und Familie eine Originalität verliehen, die ihresgleichen sucht. Seine Verkündigung ist ein wirklicher Schatz, der den »veritatis splendor«, den Glanz der Wahrheit der kirchlichen Ehelehre neu erstrahlen lässt, ein Schatz, der – zumindest im deutschen Sprachraum – noch nicht gehoben ist, ein Schatz, der uns helfen wird, die Wahrheit über den Menschen wie auch über Ehe und Familie neu zu entdecken.

Ich möchte anhand seiner Gedanken in einem ersten Schritt der Frage nachgehen, wer der Mensch ist, um von dort aus in einem zweiten Schritt die Ehe als personale und sakrale Gemeinschaft zu betrachten. Von hier aus ergeben sich Konsequenzen für die Berufung von Ehe und Familie im Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes. Schließen möchte ich mit Überlegungen darüber, was anhand dieser Erkenntnisse für uns, näherhin für die kirchliche Verkündigung zu tun ist⁸.

1. Mit Leib und Seele Mensch sein – Die Frage nach dem Menschen

Wer ist der Mensch? – Von der Beantwortung dieser Frage hängt wesentlich das irdische Zusammenleben der Menschen ab, und nicht nur das: An dieser Frage entscheidet sich auch, wohin der Mensch unterwegs ist. Ist er ein Gefangener dieser Welt, dazu verurteilt, sein Dasein zu fristen, bis er irgendwann vergeht, wie eine Blume, die verwelkt? Dann kann es eigentlich nur darum gehen, im Leben so viel Spaß wie möglich zu gewinnen, sich so vieler Zwänge wie möglich zu entledigen, um »total frei« diesen Spaß zu genießen; Verpflichtungen, Unangenehmes, Leidvolles, Not und schließlich der Tod haben in diesem Zusammenhang keinen Platz. In gewissem Sinn lässt sich so für eine begrenzte Zeit sogar die Illusion des Glücks herbeizubringen, bis dann doch die Wirklichkeit kommt und die Menschen jäh aus dem Glückstraum herausreißt. Der 11. September 2001, der Tag der Terroranschläge in New York und Washington, hat wohl deshalb viele Menschen – ja sogar ein ganzes Ge-

⁸ Wenn von Karol Wojtyla die Rede ist, so soll dies keine Respektlosigkeit sein, sondern es sind Zitate, die aus der Zeit vor seiner Wahl zum Papst stammen.

sellschafts- und Wirtschaftsgefüge – aus der Fassung gebracht, weil er diese Illusion als solche entlarvte. Die »Spaßgesellschaft« ist erschüttert worden – dass sie an ihr Ende gekommen ist, mag man bezweifeln.

Es sind solche »Pannen«, die denjenigen, die sich ihnen stellen, zeigen, dass Spaß noch lange kein dauerhaftes Glück oder gar Erfüllung bedeutet. Und was ist vor diesem Hintergrund meine sogenannte Freiheit wert, wenn – wie am 11. September 2001 geschehen – ich plötzlich zum Spielball anderer Mächte werde? Die Menschen werden von der Sehnsucht nach Glück, Erfüllung, Freiheit getrieben. Wie aber kann ich dies erlangen? Diese Frage bewegt die Menschheit, seit es sie gibt. Und schließlich war es im Grunde auch diese Sehnsucht, die Adam und Eva verführte, die Ur-sünde zu begehen, als die Schlange ihnen versprach: »Ihr werdet wie Gott«⁹. Die Antwort auf die Frage nach Glück und Erfüllung hängt ab von der eingangs gestellten Frage: Wer ist der Mensch?

Karol Wojtyla ist von Beginn seines wissenschaftlichen und priesterlichen Wirkens an von dieser Frage gepackt. Er weiß um die Sehnsucht der Menschen. Er ist in gewissem Sinn ein Mystagoge, der die Menschen in das Geheimnis des Menschen einführen will. Daher setzt er bei der menschlichen Erfahrung an und endet in der gläubigen Betrachtung der Lehre Jesu Christi; denn er allein »macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung«¹⁰, sagt das 2. Vatikanische Konzil. Und indem Karol Wojtyla diesen Weg von der Erfahrung bis zum Glauben beschreitet, muss er keinen unüberwindlichen Abgrund überwinden, so als ob Glaube und Erfahrung gänzlich unabhängige oder gar widersprüchliche Ebenen wären. Vielmehr führt ihn die Erfahrung an einen Punkt, an dem er nicht weiterkommt, der aber zugleich auch nicht das Ziel sein kann. Hier nun beleuchtet der Glaube den weiteren Weg, zeigt das Ziel und gibt schließlich auch noch den nötigen Proviant, dieses Ziel zu erreichen.

Wer ist der Mensch? Karol Wojtyla setzt in der Beantwortung dieser Frage also bei der Erfahrung des Menschen an. Und diese Erfahrung lehrt ihn, dass der Mensch handeln kann, d.h. er kann sich selbst bestimmen, er hat die Freiheit, zwischen verschiedenen möglichen Taten zu wählen, sich für die eine und gegen die andere zu entscheiden. Er stößt dabei auf das menschliche Bewusstsein, das solche »Taten« und die Akte, die dazu führen, zu einem »Erlebnis« werden lässt – im Gegensatz zu Reaktionen im Körper, die unbewusst ablaufen. Er stößt des Weiteren auf die leibliche Dimension des Menschen, die zum Menschen notwendig dazugehört.

Der Leib vermag dem Geist Ausdruck zu verleihen. Er hat eigene Dynamismen, die nicht etwa ein Rest des Tierreiches im Menschen sind, sondern gerade das spezifisch Menschliche der menschlichen Person charakterisieren. Der Mensch ist eine leib-seelische Einheit. Allerdings – auch das gehört zur Erfahrung des Menschen – die leiblichen Dynamismen neigen dazu, sich zu verselbständigen, wenn sie nicht durch die Kraft von Verstand und Wille in das Ganze der Person eingebunden, integriert werden.

⁹ Gen 3, 5.

¹⁰ 2. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution »Gaudium et spes« (Im Folgenden GS) 22.

Durch Verstand und Willen ist der Mensch – anders als ein Tier – nicht instinktgeleitet, sondern frei. Er kann sich selbst ein Ziel setzen, das er zu erreichen sucht. Im Letzten sucht er in jedem (Teil-)Ziel, das er anstrebt, Glück und Erfüllung. Doch was führt zu »Glück« und »Erfüllung«? Die Antwort darauf ist nicht dem subjektiven Empfinden allein überlassen. Denn das Empfinden ist von wechselnden Stimmungen abhängig, sich ihm zu überlassen würde bedeuten, Opfer der eigenen Launen zu werden. Um tatsächlich frei zu werden und wirkliche von scheinbarer Erfüllung unterscheiden zu können, bedarf ich der Bindung an die Wahrheit. Diese Bindung meines Wollens und Handelns an die Wahrheit erfolgt im Gewissen. Es hat die Aufgabe, nach der Wahrheit, die unabhängig von meinem Ich besteht, zu suchen und mein Tun daran zu binden. Das Gewissen ist also die Schnittstelle von Wahrheit und Handeln, wobei der Mensch die Wahrheit nicht erfindet, sondern vorfindet. Es gilt, sie zu entdecken und im Gewissen auf eine konkrete Handlungsoption anzuwenden. (Von daher ist es absurd, sich gegen eine von der Wahrheit geforderte Handlungsweise auf das Gewissen zu berufen).

2. Wer sich hingibt, findet sich – Ehe als personale und sakramentale Gemeinschaft

In seinen Analysen der menschlichen Erfahrung stößt Karol Wojtyla auch auf die Ausrichtung der menschlichen Person auf Gemeinschaft. Der Mensch ist keine Monade, die isoliert für sich existieren könnte, sondern er ist auf andere Menschen hingeordnet. Denken wir nur an die Schöpfungsgeschichte. Der Mensch fühlt sich einsam, selbst die Erschaffung der anderen Lebewesen vermag ihn nicht aus dieser Einsamkeit zu befreien. Erst durch die Erschaffung der Frau gelingt dies: »Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch«, sagt er (Gen 2, 23).

Der Mensch vermag den anderen als anderes Ich zu sehen. Die Menschen sind daher in der Lage, einander am eigenen Leben teilzugeben und an dem des anderen teilzuhaben. Ja, indem ich das Ich des anderen kennen lerne, vermag ich in gewissem Sinn mein eigenes Ich tiefer zu verstehen. Über diese Erfahrung lerne ich, dass ein anderer eine ebenso einzigartige, unwiederholbare Person ist wie ich selbst, die – ebenso wie ich selbst – niemals als Mittel zum Zweck »benutzt« werden darf, viel mehr hat sie Anspruch darauf, – wiederum wie ich selbst – um ihrer selbst willen bejaht zu werden. Das Wort »Liebe« in Beziehung zu einer anderen Person meint nichts anderes, als die Bejahung dieser Person um ihrer selbst willen, und im Gegenzug bedeutet die Sehnsucht, geliebt zu werden, nichts anderes als der Wunsch der Person, um ihrer selbst willen bejaht zu werden.

Liebe in diesem Sinn ist nicht zu verwechseln mit Sympathie, die ausdrückt, dass man sich von jemandem angezogen fühlt. Dieses Gefühl kann wohl eine Hilfe sein, die Liebe erleichtert, ist aber selbst noch keine Liebe. Liebe als Bejahung der Person beginnt erst, wo der Wille ins Spiel kommt. Liebe beginnt mit dem Wohlwollen: Ich will einer Person all das Gute, das auch ich für mich will. Nicht das eigene Gefühl

spielt hier die erste Rolle, sondern das Wohl des anderen. Mein Ich vermag zugunsten des Ichs des anderen zurückzutreten.

Gesteigert wird diese wohlwollende Liebe in der Hingabe meiner selbst an den anderen. Ich bin bereit, mich – zugunsten des Ichs des anderen – ihm ganz zu schenken. Diese Hingabe würde im Ernstfall die Bereitschaft bedeuten, das eigene Leben für den anderen hinzugeben. Hier stoßen wir an den Begriff von Liebe, den uns auch das Evangelium lehrt: »*Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt*«¹¹, sagt Christus vor seinem Leiden. Diese hingebende Liebe ist es, die sich die Eheleute bei der Eheschließung versprechen. Die gleiche Liebe ist es, die zölibatär Lebende motiviert, um des Himmelreiches willen ehelos zu leben, und die Märtyrer dazu, eher ihr Leben zu geben, als ihren Glauben zu verleugnen.

Hier nun kommen wir an das Herzstück personalistischen Denkens, wie es Karol Wojtyla vertritt: Hingabe ist die Höchstform der Liebe, in der die menschliche Person sich nicht verliert oder aufgibt, sondern sich findet und zur Erfüllung kommt. Denn wenn der Mensch sich vor allen anderen Lebewesen dadurch auszeichnet, dass er zur Liebe fähig ist, dann erfüllt er sein Menschsein, wenn er diese Fähigkeit bis zum Äußersten einsetzt, und das geschieht in der Hingabe als Höchstform der Liebe. Wir haben bereits weiter oben festgestellt, dass die Taten des Menschen an die Wahrheit gebunden sein müssen, wenn sie zur wirklichen Erfüllung führen sollen. Die Wahrheit über den Menschen erfordert die Liebe als einzige gültige Haltung zu ihm. Nimmt die Liebe des Menschen zum Menschen den Charakter der Hingabe an, so entspricht der Mensch dann auf höchste Weise der Wahrheit über den Menschen. Liebe, Wahrheit, Hingabe – das sind keine voneinander getrennten Wirklichkeiten, sondern sie sind auf das Engste miteinander verwoben.

Nicht die ängstliche Sorge, nur ja auf meine Kosten und zu meinem Recht zu kommen, sondern die Bereitschaft, mich zu verschenken, führt zur Selbsterfüllung. Insofern ist der Begriff der »selbstlosen« Liebe zumindest missverständlich. Denn die hingebende Liebe stellt zwar das eigene Ich hintenan, doch geht es nicht verloren, vielmehr findet es erst zu sich selbst. Das ist einer der entscheidenden Aspekte christlich personalistischen Denkens: Hingabe ist nicht der Weg zur Selbstvergessenheit, sondern der Weg zur Selbstverwirklichung.

Die Angst, zu kurz zu kommen, sich selbst zu verlieren, dürfte der entscheidende Grund sein, der die Menschen daran hindert, sich hinzugeben. Und ebenso dürfte hier die Ursache für seine Verführbarkeit liegen, ständig um das eigene Ich zu kreisen, ständig seinen Wünschen oder Begierden bzw. Habgierigkeiten nachzugeben. Der Mensch glaubt so, sich selbst zu verwirklichen, tatsächlich verliert er sich in seinen Begierden, die unersättlich bleiben. Es gibt keinen Widerspruch zwischen Hingabe und Selbstverwirklichung. Vielmehr ist Ersteres der Weg zum Zweiten. So lässt sich aus dieser personalistischen Perspektive heraus auch das Wort des Evangeliums besser verstehen: »Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinewillen verliert, der wird es retten«¹².

¹¹ Joh 15, 13.

¹² Lk 9, 24.

Die hier beschriebene Hingabe ist auch das Spezifikum der ehelichen Liebe. Mann und Frau werden sich gegenseitig zur Gabe, zum Geschenk. Beide sind zugleich Schenkende und Beschenkte. Mit dem Augenblick der Hingabe ist eine Entscheidung gegeben, die eine Person unter vielen auswählt. Eine solche Hingabe kann nur vorbehaltlos sein. In seiner berühmt gewordenen Ansprache zum Thema Ehe und Familie bei seinem ersten Deutschlandbesuch 1980 sagte daher Papst Johannes Paul II.: »*Die Endgültigkeit der ehelichen Treue, die heute vielen nicht mehr verständlich erscheinen will, ist ebenfalls ein Ausdruck der unbedingten Würde des Menschen. Man kann nicht nur auf Probe leben, man kann nicht nur auf Probe sterben. Man kann nicht nur auf Probe lieben, nur auf Probe und Zeit einen Menschen annehmen*«¹³.

Der Satz: »Ich schenke mich dir, bis Schwierigkeiten auftauchen«, kann niemals Hingabe bedeuten. Ein Geschenk hat das Merkmal der Bedingungslosigkeit, sonst verliert es den Charakter des Geschenkes. Die Ganzhingabe umfasst nicht nur die zeitliche, sondern auch die personale Dimension, Leib und Seele. Die Person ist unteilbar. Sie kann sich nicht halb schenken, sondern nur ganz oder gar nicht. Es wird deutlich, dass die Hingabe in all ihren Dimensionen unaufhebbar und unteilbar ist¹⁴. Die Person kann sich folglich nicht simultan oder sukzessiv mehreren Personen zum Geschenk machen. Unaufhebbarkeit und Ausschließlichkeit drücken gemeinsam die Wirklichkeit personaler Hingabe aus.

Wojtyla legt Wert auf die Feststellung, dass die eheliche Hingabe eine Hingabe der ganzen Person mit Leib und Seele an eine andere Person als ganze ist. Würde die sexuelle Hingabe von der Ganzhingabe getrennt, würde sie nicht durch die Uneigenbürtigkeit gebunden, so würde sie nur der Stillung des eigenen Genusses dienen. »*Hätte sie [die sexuelle Hingabe] nicht ihre Rechtfertigung in der Hingabe der Person, so würde die sexuelle Hingabe zwangsläufig zu den Formen der eigennützigen Einstellung führen*«¹⁵. Daher bedarf die sexuelle Hingabe der Integration durch die Ganzhingabe. Ja, die sexuelle Hingabe ist wirksames Zeichen der Ganzhingabe. »*Die leibliche Hingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person auch in ihrer zeitlichen Dimension einschließt*«¹⁶. Die leibliche Hingabe würde eine Liebe vortäuschen, die so (noch) nicht gegeben ist. Leiblicher Ausdruck und innere Haltung würden nicht übereinstimmen. Legitimer Ort der leiblichen Hingabe ist daher einzige und allein die unauflösliche unteilbare eheliche Gemeinschaft.

Alle nichtehelichen, aber dennoch die Sexualität mit einschließenden Lebensgemeinschaften widersprechen daher der Ganzhingabe. Dies gilt auch und im Beson-

¹³ Johannes Paul II., *Die Familie – Zukunft der Menschheit*, hrsg. v. N. u. R. Martin, Vallendar-Schönstatt 1985, 210.

¹⁴ »*Da der Akt des Schenkens seinem Wesen nach unwiderruflich ist und da derjenige, der in diesem Akt hingegaben oder hingenommen wird, einzig und unteilbar ist, ein einziger, den man ›hat‹ und der man ›ist‹, konstituiert der Akt der Hingabe der Person an die andere eine eigenartige Gemeinschaft der Personen, d.h. deren unlösaren und unteilbaren Bund*« (T. Styczen, *Der Mensch als Subjekt seiner Hingabe*, in: *Die Würde des Menschen*, hrsg. v. G. Höver u.a., Mainz 1986, 135).

¹⁵ LV, 87.

¹⁶ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »*Familiaris consortio*« (1981) [im Folgenden: FC] 11.

deren für die »Ehe auf Probe«. Die Person wird hier instrumentalisiert, sie wird zum Objekt eines Experimentes, was mit dem Wesen personaler Liebe unvereinbar ist. Nicht eine »Ehe auf Probe« bereitet auf die Ehe vor. Wenn dem so wäre, müsste ja in den letzten 25 Jahren die Scheidungsrate rapide gesunken sein. Echte Vorbereitung auf die Ehe geschieht durch ein Erlernen der Hingabe, durch ein Wachsen und Heranreifen der Liebesfähigkeit. Der Weg zur Ehe führt über die Tugend der Keuschheit, die nichts anderes bedeutet als die Fähigkeit, die Sexualität in die Gesamtperson zu integrieren. Sexualität wird so integraler, aber nicht vorherrschender Bestandteil der Liebe. Eine solche Integration kann aber nicht ohne die Fähigkeit zur Enthaltsamkeit gelingen. Sie ist »Vorbedingung« personaler Liebe¹⁷. Ohne Enthaltsamkeit kann keine wirkliche Liebe heranreifen.

Indem Wojtyla aus philosophisch personalistischer Perspektive heraus die Erfahrung des Menschen analysiert und so zu Begriffen wie Hingabe, Liebe, Wahrheit kommt, gelangt er an die Grenzen dessen, was mit Hilfe der natürlichen Vernunft zu erkennen ist. Liebe, die in ihrer Höchstform die Gestalt der Hingabe annimmt, lässt sich so als einzige angemessene Haltung des Menschen gegenüber dem Menschen begreifen. Doch auf sich allein gestellt läuft der Mensch Gefahr, angesichts des hohen Anspruchs, der mit dieser Einsicht verbunden ist, zu resignieren, ihn in das Reich der Utopie abzudrängen und auf »üblichem« Weg die Selbstverwirklichung zu suchen. Philosophisch personalistische Ethik ohne Glauben ähnelt so einer Frage ohne Antwort.

Erst Jesus Christus und sein Evangelium geben diese Antwort. Er selbst ist dem Menschen in der Hingabe vorangegangen und hat ihm so durch Kreuz und Auferstehung die Liebesfähigkeit zurückgeschenkt. Dies zeigt sich in der Erhebung der Ehe zum Sakrament. Christus schenkt den Eheleuten wieder die Gnade des »Anfangs« zurück, die sie dazu befähigt, einander zu schenken und anzunehmen. Und damit nicht genug, er macht die gegenseitige Hingabe der Eheleute zum Abbild seiner Hingabe an die Menschen: Der Bund der Eheleute spiegelt den Bund Christi mit der Kirche wider.

In keiner Glaubensgemeinschaft hat die Ehe eine solche Würde wie in unserer! Christus ist nicht nur Maßstab aller menschlichen Hingabe geworden, sondern schenkt auch den nötigen Beistand, der die Hingabe aus dem Reich der Utopien in die Realität holt. Unzählige Heilige sind Belege für die Realität der Hingabe.

3. Von der Ehe zur Familie – ihr Ort in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung

Der Mensch ist eine Ganzheit aus Leib und Seele, daher hat auch die eheliche Liebe leib-seelischen Charakter. Konkret wird das im ehelichen Akt, in dem zwei Sinngehalte hervortreten: die liebende Vereinigung und die Weitergabe des Lebens. Die

¹⁷ Vgl. LV, 205.

Ehe drängt von sich aus auf die Erweiterung zur Familie. Diese durch die natürliche Erkenntnis gewonnenen Ergebnisse werden im Licht der Offenbarung bestätigt und vertieft. In »Familiaris consortio« formuliert Johannes Paul II.: »Mit der Erschaffung von Mann und Frau nach seinem Bild und Gleichnis krönt und vollendet Gott das Werk seiner Hände: Er beruft sie zu einer besonderen Teilhabe an seiner Liebe und zugleich an seiner Macht als Schöpfer und Vater durch ihre freie und verantwortliche Mitwirkung bei der Weitergabe des Geschenkes des menschlichen Lebens: ›Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde und unterwerft sie euch.‹ [Gen 1,28]«¹⁸. Diesen Auftrag – »vermehrt euch« – hat Gott mit dem »ein Fleisch werden«¹⁹ verknüpft. So klingt schon im Schöpfungsbericht der innere Zusammenhang der Sinngehalte des ehelichen Aktes an. Fruchtbarkeit ist von daher kein »äußerer« Zusatz der ehelichen Liebe, sondern gehört wesensnotwendig zu ihr. Denn die eheliche Liebe ist eine personale Wirklichkeit, die die leibliche Dimension und damit auch die natürliche Finalität der Sexualität integriert.

In seinem Brief an die Familien erinnert Johannes Paul II. an die besondere Berufung der Eheleute zur Elternschaft. »Mit der Frage: ›Seid ihr bereit?‹ erinnert die Kirche die Neuvermählten daran, dass sie sich im Angesicht der Schöpfermacht Gottes befinden. Sie sind berufen, Eltern zu werden, das heißt, mit dem Schöpfer mitzuwirken bei der Weitergabe des Lebens. Mit Gott zusammenarbeiten, um neue Menschen ins Leben zu rufen, heißt mitwirken an der Übertragung jenes göttlichen Abbildes, das jedes ›von einer Frau geborene‹ Wesen in sich trägt«²⁰. Eine Haltung, die eine Offenheit für Nachkommenschaft explizit aus der Ehe – konkret aus dem ehelichen Akt – ausschließt, widerspricht daher ihrem Sinn in personalistischer wie auch sakramentaler Sicht. Ganzhingabe bedeutet eben auch die Einbeziehung der – immer schon zur Person gehörenden – biologischen Finalität der Sexualität.

Die »Künstlichkeit« der Empfängnisverhütung liegt daher nicht in der Anwendung künstlicher Mittel, sondern in dem »künstlichen«, d. h. expliziten und manipulativen Ausschluss der Fruchtbarkeit aus dem ehelichen Akt. Kontrazeption hat den Sinn, Fruchtbarkeit auszuschließen, unwirksam zu machen, ohne dass dies das Sexualeben einschränkt. Die natürliche Empfängnisregelung hingegen respektiert den fruchtbaren Sinngehalt des ehelichen Aktes, denn die Eheleute richten ihr Leben dementsprechend ein, indem sie zeitweise enthaltsam leben. Statt den ehelichen Akt zu manipulieren, respektieren sie seinen doppelten Sinngehalt, indem sie ihr Verhalten mit Hilfe der Tugend der Enthaltsamkeit ändern.

»Die Fruchtbarkeit ist Ausfluss und Zeichen der ehelichen Liebe, das lebendige Zeugnis der gegenseitigen Ganzhingabe der Ehegatten: ›Ohne Hintersetzung der übrigen Eheziele sind deshalb die echte Gestaltung der ehelichen Liebe und die ganze sich daraus ergebende Natur des Familienlebens dahin ausgerichtet, dass die Gatten von sich aus entschlossen bereit sind zur Mitwirkung mit der Liebe des

¹⁸ FC 28.

¹⁹ Gen 2, 24.

²⁰ Johannes Paul II., Brief an die Familien vom 02. 02. 1994, 8.

Schöpfers und Erlösers, der durch sie seine eigene Familie immer mehr vergrößert und bereichert [Gen 50]«²¹, schreibt Johannes Paul II. an die Familien. Er erinnert hier an den eigenen Akzent, den die Fruchtbarkeit in der Erlösungsordnung erhält. Geht es im Horizont der Schöpfungsordnung darum, am Fortbestand der Schöpfung mitzuwirken, so geht es im Horizont der Erlösungsordnung darum, die »eigene Familie« des Schöpfers und Erlösers, die Kirche, zu vergrößern. Durch die Offenheit für Nachkommenschaft nehmen die Eheleute auch an der Evangelisierung teil. Der Auftrag zur Nachkommenschaft ist so integraler Bestandteil der Berufung der Kirche, das Evangelium zu allen Völkern zu bringen.

Diese Form der Evangelisierung ist ein nicht zu unterschätzender Faktor und wird leider häufig unterschlagen. In den europäischen Gesellschaften sind wir derzeit Zeugen einer anderslaufenden Entwicklung. Während der Kinderreichtum – auch in christlichen Familien – weiter rückläufig ist, ist der Kinderreichtum muslimischer Familien ungleich höher. Die Ausbreitung des Islam ist vor allem aus diesem Faktor heraus erklärbar²².

Auch für das Wachsen geistlicher Berufungen ist dies nicht unerheblich. In einer Verlautbarung des Päpstlichen Familienrates heißt es: Die »für das Reifen der Berufungen zum Ordens- und Priesterstand notwendige familiäre Umgebung gemahnt uns an die insbesondere in bestimmten Ländern sehr ernste Situation vieler Familien, in denen nur wenig Leben herrscht, weil sie gewollt entweder gar keine Kinder oder nur ein einziges Kind haben, und wo ein Aufkeimen von Berufungen und auch eine angemessene soziale Erziehung nur schwer möglich ist«²³.

4. Plädoyer für eine offensive Verkündigung der Lehre über Ehe und Familie

Erfüllung des Menschseins durch Hingabe, Ehe und die aus ihr hervorgehende Familie mit ihrer exklusiven Bedeutung in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, das sind Wahrheiten, die Papst Johannes Paul II. durch seine Lehren in neuem Glanz hat erstrahlen lassen. Zugleich aber sind es Wahrheiten, die verloren zu gehen drohen.

Wie in kaum einem anderen Bereich der Verkündigung scheint die Kirche – zumindest im deutschsprachigen Raum – im Bereich der Ehe- und Sexualmoral in der Defensive zu stehen. Vielfach wird ihr die Rolle des »Spielverderbers« zugedacht: Überall, wo Menschen etwas »Spaß« macht, kommt die Kirche mit Normen und

²¹ Ebd.

²² Gemäß dem »World Population Data Sheet 2001« (nach: www.dsw-online.de/bevoelkerungswachstum.html) werden u.a. folgende Länder als die mit dem größten Bevölkerungswachstum genannt: Palästinensische Autonomiegebiete, Oman, Tschad, Jemen, Liberia, Zaire, Somalia. Allesamt sind es mehrheitlich muslimische Länder. Länder mit dem geringsten Bevölkerungswachstum sind u. a. die Russische Föderation, Ukraine, Lettland, Bulgarien, Ungarn, Deutschland. Es bleibt festzuhalten, dass die muslimische Bevölkerung erheblich stärker anwächst als die christliche. »Etwa die Hälfte der Bevölkerung muslimischer Länder ist heute unter achtzehn Jahre alt (...)« (Breuer, Ehe und Familie im Islam, 135).

²³ Päpstlicher Rat für die Familie, Menschliche Sexualität, Wahrheit und Bedeutung (1995) 35.

Verboten. Das führt schließlich zu dem fatalen Missverständnis, dass die Kirche leibfeindlich, wenigstens aber leibfremd sei. Wie irrig diese Ansicht ist, konnte im Verlauf dieses Beitrages wenigstens ansatzweise deutlich gemacht werden. Dennoch lassen sich viele katechetische Veröffentlichungen im Raum der Kirche auf diese Logik ein. Eine Broschüre mit »Arbeitshilfen für die Ehevorbereitung« beschränkt sich lediglich auf den deskriptiven Hinweis, dass es eine »Distanz« vieler Brautleute zur Ehe- und Sexualmoral gebe²⁴. Hinweise und Hilfen, wie diese Distanz zu überwinden ist, sucht man allerdings vergeblich.

Selbst der »Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik« beschreibt zwar ausführlich die gesellschaftliche Situation und das empirische Verhalten junger Menschen in Fragen der Sexualität. Aber im Hinblick auf die Lehre der Kirche bleibt es inhaltlich bei dem verhältnismäßig knappen – man könnte fast sagen verschämten – Hinweis: »Wir laden dazu ein, die Normen (...) zu Sexualität und Ehe, zu Elternschaft und Empfängnisverhütung, zur Homosexualität, zur Selbstbefriedigung im Kontext der biblischen Weisungen und Einladungen zu sehen und sie in einer verständnisvollen Sicht aufzunehmen«²⁵.

Diese Beispiele scheinen mir den Tenor der katechetischen Situation in Sachen Ehe- und Sexualmoral wiederzugeben. Es wird bestenfalls auf »Normen« hingewiesen, wenn sie nicht sogar ganz verschwiegen oder in Misskredit gebracht werden. Auf jeden Fall wird aber damit die Bemerkung verbunden, dass sie kaum jemand einhalte. Daraus entwickelt sich notwendigerweise ein »circulus vitiosus«: Die lehramtliche Sexualmoral wird immer rudimentärer verkündet, immer weniger Menschen gewinnen einen Zugang zu ihr und die Distanz zwischen Lehre und Leben wächst.

Vor diesem Hintergrund ist eine Neubesinnung und Neuakzentuierung der Verkündigung in diesem Bereich notwendig. Nicht das verschämte Andeuten von Normen, sondern die offensive Verkündigung einer Wahrheit, die dem Menschen dient und ihm den Weg zu Freiheit, Liebe und Erfüllung zeigt, ist das Gebot der Stunde. Die Verkündigung Johannes Pauls II. ist in diesem Zusammenhang ein noch völlig ungehabelter Schatz. Sie setzt nicht bei Normen an. – Wer könnte sich schon für Normen an sich begeistern? – Der Ansatzpunkt Johannes Pauls II. ist die Großartigkeit der menschlichen Person, ihre in der Gottebenbildlichkeit wurzelnde Würde, die sie über alle Geschöpfe erhebt. Sodann führt der Weg weiter über die Schönheit der personalen Beziehung, die sich in der Liebe erfüllt. Ja, Johannes Paul II. vermag die scheinbar moderne Sehnsucht nach Selbstverwirklichung – die allerdings nicht modern, sondern dem Menschen eingestiftet ist – positiv zu sehen, und er zeigt auch einen Weg, die Selbstverwirklichung zu erlangen, eben in der aufrichtigen Selbsthingabe. Erst wenn dieses große, schöne und begeisternde Ziel klar vor Augen gestellt ist, wird der Sinn der Normen deutlich, die nichts anderes als Mittel zum Zweck sind.

²⁴ P. M. Zulehner u.a., Ehe bauen. Limburg 1981, 22f.

²⁵ Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Brief an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und Sexualpädagogik vom September 1999, 21.

Erst von diesem Ziel her sind dann auch Einschränkungen, Bereitschaft zu Verzicht und Opfer verständlich und, als Weg zum Ziel, positiv zu werten.

In anderen Bereichen des Lebens wird dies von den Menschen – auch von denen unserer Tage – begriffen. So erlegen sich die Stars aus dem Bereich des Spitzensports wahre Kasteiungen auf, die erheblich über das hinausgehen, was die Tugend der Keuschheit an Verzicht und Enthaltsamkeit fordert. Dennoch nehmen die Sportler diese wie selbstverständlich auf sich, um an das Ziel zu kommen, den Wettkampf o. Ä. zu gewinnen, wenigstens aber, um »dabei zu sein«. Würde man ihnen allerdings isoliert von den notwendigen Verzichtsleistungen berichten, ohne das große Ziel vor Augen zu halten, es würde sie vom Sport abschrecken. Es kommt also darauf an, das Ziel vor Augen zu halten, dann wächst die Bereitschaft von selbst, sich dafür einzusetzen, auch wenn es Opfer kostet.

Entsprechend diesen Erfahrungen muss eine Pastoral und Pädagogik der Ehe- und Sexualmoral beim *veritatis splendor*, d.h. beim Glanz und der Schönheit der Wahrheit ansetzend, ohne Furcht vor der »Weltfremdheit« der Lehre der Kirche, sondern verwurzelt in der Überzeugung der Wahrhaftigkeit dieser Lehre, die allein den Menschen befreien kann²⁶, diese offensiv bezeugen.

Unerschrockene, tapfere und frohe Verkündigung setzt voraus, dass die Verantwortlichen in Pastoral und Katechese sich selbst ein gediegenes Wissen aneignen. Papst Johannes Paul II. hat vor diesem Hintergrund die Gründung von speziellen Instituten angeregt, die schon mancherorts in die Tat umgesetzt wurde. Aber auch im obligatorischen curriculum der Ausbildung von Priestern, Diakonen und pastoralen Mitarbeitern bedarf die Aneignung dieses Wissens einer festen Verankerung. Zu einer offensiven Verkündigung gehört auch Literatur, die jungen Menschen hilft, die Wahrheit der Lehre in ihrer Schönheit kennen und verstehen zu lernen, ohne dass sie gleichzeitig mit Wissenschaft überfordert werden²⁷. Offensive Verkündigung reicht aber auch bis hin zu einer engagierten Verbreitung des Wissens über die modernen Methoden der natürlichen Empfängnisregelung. Hier ist die Hilfe erfahrener Eheleute wichtig, die jüngeren Brautleuten das nötige Wissen vermitteln können.

Die Verkündigung darf sich nicht auf die wenigen Brautgespräche kurz vor der Eheschließung beschränken. Sie muss einerseits in der kirchlichen Jugendarbeit ihren festen Platz haben, denn gerade in dieser Zeit entdecken ja die Heranwachsenden die neue Dimension der Liebe zwischen Mann und Frau bzw. Jungen und Mädchen. Andererseits aber darf die Verkündigung auch nicht die Eltern außer Acht lassen, um ihnen das nötige Wissen als Grundlage für eine echte Erziehung zur Liebe an die Hand zu geben. Denn der Boden für die eheliche Liebe wird bereits im Erlernen der Liebesfähigkeit als Kind bereitet.

Katechese für den Bereich der Ehe- und Sexualmoral darf daher nicht auf Fragen der Sexualität eng geführt werden. Es kommt darauf an, dass die kirchliche Ehe- und

²⁶ Vgl. Joh 8, 32.

²⁷ Hier ist es sicher notwendig, die selbst für den interessierten »Normalbürger« oft schwierig zu lesenden Texte Johannes Pauls II. in den Verstehenshorizont junger Menschen zu »übersetzen«, ohne allerdings seine Aussagen zu verfälschen.

Sexualmoral aus dem verstaubten Image einer »Spielverderber-Moral« herauskommt. Sie muss im Horizont einer umfassenden positiven Verkündigung der Liebe als Hingabe ihren Platz haben. Dann wird sie auch in all ihren Dimensionen neu erkannt und geschätzt werden. In einer Zeit, in der die Aporien einer libertinistischen Ehe- und Sexualmoral immer deutlicher werden, zeigt sich dann die katholische Lehre über die Ehe als Alternative, die den Menschen zu Freiheit und Erfüllung führt. So kann eine – von Papst Johannes Paul II. in unermüdlicher Geduld verkündete – Zivilisation der Liebe wachsen, in der die Menschen ein neues Verständnis von der Wahrheit erlangen, »dass der Mensch, der die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist, sich selbst nur in der aufrichtigen Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann²⁸.

²⁸ GS 24.

Der Pfarrer als »pastor proprius paroeciae sibi commissae«

¶ Anmerkungen zu einem wenig beachteten Dokument der Kleruskongregation

Von Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Unter den zahlreichen Impulsen, die, ausgehend vom II. Vatikanischen Konzil, das Leben der Kirche nachhaltig geprägt (und in nicht unerheblicher Weise auch verändert) haben, ragen drei heraus, deren Bedeutung und Folgenschwere – bei durchaus unterschiedlicher Bewertung – praktisch umstritten ist: zum einen die Erneuerung des liturgischen Lebens der Kirche, sodann die Wiederentdeckung der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften und schließlich die theologische und rechtliche Stärkung des Bischofsamts. Ohne dass dies unmittelbar beabsichtigt und in diesem Ausmaß zu erwarten gewesen wäre, hat jeder der drei genannten Impulse auf seine Weise erhebliche Wirkung ausgeübt auf das Verständnis von Wesen und Funktion, von Dienst und Leben des Priesters. Im Anschluss daran konnte es nicht ausbleiben, dass auch das priesterliche Selbstverständnis und das Bild des Priesters in der Öffentlichkeit eine nicht unerhebliche Wandlung durchgemacht haben.

Das katholische Priestertum war in der Folge des II. Vatikanums aber nicht nur sekundären Veränderungen ausgesetzt, sondern ist auch als solches in eine tief greifende Krise geraten. Dies nachzuweisen dürfte sich an dieser Stelle erübrigen: die tragisch hohe Zahl der (schwerpunktmaßig in den Jahren unmittelbar nach dem Konzil) aus dem Amt geschiedenen Priester spricht ebenso für sich wie die (zumindest im mitteleuropäischen und nordamerikanischen Raum) anhaltend geringe Zahl von Priesteramtskandidaten.¹ Die vielfach aufgeworfene Frage, ob die Begründung dafür eher auf der Seite des Konzils selbst² oder aber auf der dem priesterlichen Dienst und Leben immer weniger Verständnis entgegenbringenden Zeitgeists zu

¹ Vgl. hierzu Papst Johannes Paul II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores dabo vobis* über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart (25. März 1992), in: AAS 84 (1992), 657–804, Nrn. 7 und 11; ders.: Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (6. Januar 2001), in: AAS 93 (2001), 266–309, Nr. 46.

² Bereits von einigen Konzilsvätern ist selbtkritisch angemerkt worden, »dass sich die Priester vom Konzil vernachlässigt fühlen konnten, zumal da es den Bischöfen und Laien soviel Aufmerksamkeit gewidmet hatte« (Lécuyer, Joseph: Die Geschichte des Dekrets [über Dienst und Leben der Priester], in: Brechter, Heinrich Suso [Hg.]: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 14 [= Das Zweite Vatikanische Konzil – Dokumente und Kommentare, III], 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg – Basel – Wien 1968, 132). Vgl. Neuner, Peter: Das kirchliche Amt – Identität und Wandel, in: Krieger, Walter / Schwarz, Alois (Hg.): Amt und Dienst – Umbruch als Chance, Würzburg 1996, 9–33, 25: »Man hat oft festgestellt: Das Konzil ging letztlich zu Lasten der Priester. Die nachkonziliare Amtskrise hat zumindest einen ihrer Gründe in der ekklesiatischen Ortlosigkeit des Priesters in den Texten des II. Vaticanum.«

sehen ist³, wird sich schwerlich erschöpfend beantworten lassen – fest steht, dass die Krise inzwischen allenfalls als entschärft, keineswegs aber als behoben gelten kann.

Angesichts schmerzlicher Traditionsschäden auf der einen und enttäuschter Erwartungen auf der anderen Seite ist das Leben vieler Priester von einer anhaltend resig-nativen Grundstimmung geprägt. Insofern wird man – trotz fraglos zu diagnostizie-render Lichtblicke – nicht umhinkommen festzustellen, dass die Krise des Priestertums zu den prägenden Merkmalen des gegenwärtigen Lebens und Wirkens der Kirche gezählt werden muss.⁴ Angesichts der Tatsache, dass der Dienst der Priester für die Kirche absolut unverzichtbar ist und durch nichts ersetzt werden kann⁵, kommt dem Bemühen um die nachhaltige Überwindung dieser Krise erstrangige Bedeutung zu. Nicht deren Auswirkungen, sondern deren Ursache gilt es darum alle nur erdenk-liche Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Insofern die geistlichen Amtsträger der Kirche dazu »geweiht und bestimmt« wer-den, wie es in can. 1008 CIC ausgedrückt ist, »das Volk Gottes zu weiden«, hat die Krise des Priestertums bzw. des Priesternachwuchses unweigerlich in eine umfassende und flächendeckende Krise der Seelsorge geführt. In besonderer Weise davon betrof-fen ist die Pfarrseelsorge. Diese ist, nachdem gemäß can. 374 § 1 CIC jede Diözese und andere Partikularkirche obligatorisch in verschiedene Teile oder Pfarreien (»in distinc-tas partes seu paroecias«) aufzugliedern ist, zu Recht als »die ordentliche Form«⁶ der Seelsorge anzusehen. Analog dazu kann das Amt des Pfarrers als die Grund- und regu-läre Form des priesterlichen Dienstes schlechthin betrachtet werden.⁷ Ohne besonde-

³ Vgl. hierzu die nach wie vor aktuellen Ausführungen in II. Vatikanisches Konzil: Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis* (7. Dezember 1965), in: AAS 58 (1966), 991–1024, Nr. 22: »Die Freuden des priesterlichen Lebens vor Augen, kann diese Heilige Synode auch an den Schwierigkeiten nicht vorübergehen, unter denen in den heutigen Zeitumständen die Priester leiden. Sie weiß, wie sehr sich die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der Menschen in einer Wandlung befinden, wie sehr die Ordnung der Werte in der Einschätzung der Menschen sich ändert. Von daher haben die Priester und bis-weilen sogar die Gläubigen in der heutigen Welt das Empfinden, als gehörten sie nicht mehr zu ihr, und fragen sich angstvoll, wie sie mit ihr auf geeignete Weise im Handeln und in der Sprache noch Gemein-schaft haben können. Denn die dem Glauben neu erstandenen Hindernisse, die scheinbare Vergeblichkeit ihres seelsorglichen Wirkens und die oft schmerzlich erfahrene Einsamkeit können sie zur Mutlosigkeit verleiten.«

⁴ Einen gewissen Überblick über Selbstverständnis und Lebenssituation der Priester in der Gegenwart bie-ten die Ergebnisse der Untersuchung »Priester 2000«, vorgelegt in: Zulehner, Paul Michael: Priester im Mo-dernisierungsstress – Forschungsbericht der Studie »Priester 2000«, Ostfildern 2002, v. a. 73–94 und 177–204. Die Auswertung der Untersuchungsergebnisse kann allerdings aufgrund offenkundiger Vorurteile und willkürlicher anmutender Kategorisierungen nur bedingt überzeugen.

⁵ Vgl. Kongregation für den Klerus: Schreiben *Der Priester, Lehrer des Wortes, Diener der Sakramente und Leiter der Gemeinde für das dritte christliche Jahrtausend* (19. März 1999), Città del Vaticano 1999, Nr. 2.

⁶ Aymans, Winfried: Kanonisches Recht – Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici (begründet von Eichmann, Eduard, fortgeführt von Mörsdorf, Klaus), Band II – Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Pa-derborn – München – Wien – Zürich 1997, 412.

⁷ Vgl. II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe *Christus Dominus* (28. Oktober 1965), in: AAS 58 (1966), 673–701, Nr. 30. Vgl. auch May, Georg: Die andere Hierarchie, Siegburg 1997 (= Bökmann, Johannes [Hg.]: Quaestiones non disputatae, Band II), 112: »Das Urbild des Priesters ist der Pfarrer«. Vgl. ferner Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 415; Heinemann, Heribert: Der Pfarrer, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neu be-arbeitete Auflage, Regensburg 1999, 496–514, v. a. 496f.

res Augenmerk für die Lage von Pfarrseelsorge und Pfarrseelsorgern kann die gegenwärtige Krise des Priestertums bzw. des Priesternachwuchses von daher weder in ihrer Folgenschwere erkannt noch mittels geeigneter Maßnahmen auf ihre Überwindung hingewirkt werden.

1. Die Instruktion über Dienst und Leben des Priesters als »Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde«

Um so bemerkenswerter ist es, wenn dem für das Leben und pastorale Wirken der Kirche so bedeutungsvollen Amt des Pfarrers von Seiten des obersten kirchlichen Lehr- und Hirtenamts jüngst besondere Aufmerksamkeit und Sorge zugewandt wurde. Mit Datum vom 4. August 2002 veröffentlichte die Kongregation für den Klerus eine von Papst Johannes Paul II. approbierte und mittels der Bischöfe speziell an die Pfarrer und deren priesterliche Mitarbeiter in der Seelsorge adressierte Instruktion unter dem Titel: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*.⁸

»Diese Instruktion«, heißt es in der Einleitung, »beabsichtigt, den Priestern, die das bedeutende Amt des Pfarrers bekleiden, eine besonders herzliche Aufmerksamkeit zukommen zu lassen: sie sind es schließlich, die beständig unter den Menschen leben und häufig mit zahlreichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Gerade ihre ebenso delikate wie wichtige Stellung bietet die Gelegenheit, mit größerer Klarheit den wesensmäßigen und vitalen Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Amtspriestertum herauszustellen, damit die Identität der Priester und die essentielle sakramentale Dimension des geweihten Amtsträgers in gebührender Weise hervortreten.«⁹

Mit diesen Ausführungen sind bereits die wesentlichen Anliegen und Grundzüge der Instruktion skizziert. Während es in einem ersten Teil darum geht, die Identität des priesterlichen Dienstes vor dem Hintergrund der gegenseitigen Zuordnung und Unterschiedenheit von allgemeinem Priestertum auf der einen und sakmentalem Weiheamt auf der anderen Seite zu klären und zu akzentuieren¹⁰, widmet sich der zweite, stärker praxisorientierte Teil in ausdrücklicher und spezieller Weise der Pfarrei als pastoralem wie rechtlichem Institut sowie dem damit untrennbar verbundenen Amt des Pfarrers.¹¹

Vorangestellt ist der Instruktion neben einer kurzen Einleitung der Text jener Ansprache, die Papst Johannes Paul II. anlässlich einer den Teilnehmern der Vollversammlung der Kongregation für den Klerus gewährten Audienz am 23. November

⁸ Das Dokument ist (bislang) nicht in den AAS veröffentlicht worden. Als eigenständige Publikation ist es in der Libreria Editrice Vaticana erschienen (Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde – Instruktion* [4. August 2002], Città del Vaticano 2002).

⁹ Ebd., Einleitung.

¹⁰ Ebd., Nrn. 1–17.

¹¹ Ebd., Nrn. 18–30.

2001 gehalten hat¹²; abgeschlossen wird sie durch ein in theologisch dichter Sprache gehaltenes »Gebet des Pfarrers zu Maria«.

Ausdrücklich will sich die Instruktion auf den Spuren des II. Vatikanischen Konzils bewegen und in den größeren Rahmen von Lehraussagen und Normen einfügen, der sich – ausgehend von der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*¹³ und dem Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis* – über den CIC und den *Katechismus der Katholischen Kirche*¹⁴ bis hin zum Direktorium für Dienst und Leben der Priester *Tota Ecclesia*¹⁵, der interdikasterialen Instruktion *Ecclesiae de mysterio*¹⁶ sowie dem Schreiben der Kongregation für den Klerus zum Thema »Der Priester – Lehrer des Wortes, Diener der Sakramente und Leiter der Gemeinde für das dritte christliche Jahrtausend« spannt. Insofern ist es nicht die Absicht des Dokuments, theologisch strittige Fragen zu klären oder neue Normen einzuführen, sondern vor dem Hintergrund aktueller pastoraler Chancen und Schwierigkeiten schlicht in Erinnerung zu rufen, zu bekräftigen und in einigen Bereichen zu präzisieren, was in den oben genannten lehramtlichen bzw. disziplinären Dokumenten bereits an verbindlichen Maßgaben bezüglich der zur Behandlung stehenden Thematik vorliegt.

Im Rahmen der folgenden Ausführungen sollen einige besonders bedeutsam erscheinende Aspekte des Dokuments näher vorgestellt werden – darunter in erster Linie solche, die angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten und Herausforderungen sowohl in Bezug auf die Seelsorge wie auf die Seelsorger unmittelbar in Gefahr stehen, vernachlässigt, vergessen oder gar grundsätzlich verworfen zu werden. Der Schwerpunkt wird dabei eher auf dem von Fragen praktischer und disziplinärer Natur geprägten zweiten Teil des Dokuments liegen, während auf die allgemeiner gehaltenen Ausführungen des ersten Teils über das Verhältnis von gemeinsamem Priestertum und Weihepriestertum nur fallweise Bezug genommen wird.

2. Die Pfarrei als ordentliche Organisationsform der Seelsorge

Insofern das Augenmerk des II. Vatikanischen Konzils in besonderer Weise auf das Bischofsamt und im Anschluss daran auf die Partikularkirche gerichtet war, wur-

¹² Papst Johannes Paul II.: Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Kongregation für den Klerus (23. November 2001), ursprünglich veröffentlicht in: AAS 94 (2002), 213–217.

¹³ II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (21. November 1964), in: AAS 57 (1965), 5–75.

¹⁴ Editio typica: *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (11. Oktober 1992), Città del Vaticano 1997.

¹⁵ Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester *Tota Ecclesia* (31. Januar 1994), Città del Vaticano 1994.

¹⁶ Kongregation für den Klerus / Päpstlicher Rat für die Laien / Kongregation für die Glaubenslehre / Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung / Kongregation für die Bischöfe / Kongregation für die Evangelisierung der Völker / Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und für die Gesellschaften des apostolischen Lebens / Päpstlicher Rat für die Interpretation von Gesetzestexten: Instruktion *Ecclesiae de mysterio* zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (15. August 1997), in: AAS 89 (1997), 852–877.

de die Bedeutung der Pfarrei für das Leben und pastorale Wirken der Kirche weder eigens hervorgehoben noch in Abrede gestellt, sondern einfachhin vorausgesetzt; wenn in verschiedenen Dokumenten des Konzils auf Pfarrei und Pfarrseelsorge Bezug genommen wird, geschieht dies stets auf eher beiläufige Art.¹⁷

Eine etwas andere Gewichtung ist im CIC erkennbar; wenn in can. 515 die Pfarrei beschrieben wird »als eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die [...] auf Dauer errichtet ist und deren Hirtenwirke [...] einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird«, fühlt man sich unweigerlich an die in can. 368 CIC enthaltene Beschreibung der Diözese erinnert: »Eine Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut ist«. In der Tat ist festzustellen, daß die kodikarischen Definitionen von Pfarrei und Diözese jeweils zwei zentrale Elemente aufweisen, die einander zu entsprechen scheinen: Zum einen eine konkret und dauerhaft umschriebene Teilgemeinschaft des Gottesvolkes, zum anderen einen dieser Gemeinschaft vorstehenden und mit den dazu erforderlichen, im Weiheamt begründeten sakramentalen Vollmachten ausgestatteten Hirten. Ist es angesichts dieses Befunds nicht nahe liegend, die pfarrliche Organisationsstruktur neben der universalkirchlichen und der partikularkirchlichen bzw. diözesanen als die unterste von drei essentiell und existentiell miteinander verbundenen Ebenen, nämlich als die »Ebene der Lokalkirchen«, zu charakterisieren, in der Kirche und kirchliches Leben besteht und sich verwirklicht¹⁸?

Richtig an dieser Sichtweise ist, dass die Pfarrei einen wichtigen, ja unverzichtbaren Platz in der kirchlichen Organisationsstruktur einnimmt.¹⁹ Ungeachtet einer von Pluralismus und fortschreitender Globalisierung geprägten Lebenswirklichkeit beggnen die Gläubigen der Kirche in aller Regel nach wie vor im Rahmen der Pfarrei und des pfarrlichen Lebens. Als regulärer Ort der konkreten eucharistischen Gemeinschaft kommt der Pfarrei über den organisatorischen Aspekt hinaus aber auch in theologischer Hinsicht eine herausragende Bedeutung zu.²⁰

Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die theologische und rechtliche Stellung der Pfarrei im Rahmen der Partikularkirche nur bedingt mit derjenigen der Partikularkirche im Rahmen der Universalkirche vergleichbar ist. Die Unterschiede kulminieren dabei in der theologischen und rechtlichen Stellung des der jeweiligen kirchlichen Teilgemeinschaft vorstehenden Hirten.

¹⁷ Vgl. II. Vatikanisches Konzil: *Lumen gentium*, Nr. 28; dass.: *Christus Dominus*, Nr. 30; dass.: Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* (18. November 1965), in: AAS 58 (1966), 837–864, Nr. 10; dass.: *Presbyterorum ordinis*, Nr. 6.

¹⁸ Diese Auffassung scheint Schick, Ludwig: Die Pfarrei, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neu bearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 484–496, 484, zu vertreten, wenngleich er einschränkend hinzufügt, dass »weder die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils noch der Codex Iuris Canonici der letzteren [= der Pfarrei] die gleiche ›Eigenständigkeit‹ zuerkennen wie den beiden ersten [= Universalkirche und Partikularkirche]«.

¹⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 190 und 412–415; Schick: Die Pfarrei, 484–488; Arrieta, Juan Ignacio: Diritto dell’organizzazione ecclesiastica, Milano 1997 (= Pontificio Ateneo della Santa Croce [Hg.]: Trattati di diritto, 3), 443–452.

²⁰ Vgl. Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 18. Vgl. auch II. Vatikanisches Konzil: *Lumen gentium*, Nr. 26.

Was die Partikularkirche anbelangt, kommt dem Bischof nach can. 381 § 1 CIC »in der ihm anvertrauten Diözese alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung seines Hirtenamtes erforderlich ist«; davon ausgenommen ist lediglich, »was von Rechts wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten ist«. Kraft der ihnen in der Bischofsweihe übertragenen »Fülle des Weiheakaments²¹ üben die Bischöfe ihr Hirtenamt unmittelbar als »Stellvertreter und Gesandte Christi«²² aus und nicht etwa – unbeschadet der zum Wesen des Bischofsamts gehörenden hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums²³ – als Stellvertreter oder Gesandte des Papstes oder einer anderen kirchlichen Autorität.²⁴

Anders die theologische und rechtliche Stellung des Pfarrers, welche wesentlich von der ihm durch den Bischof als übergeordneter Instanz übertragenen Sendung bestimmt wird. Der Pfarrer übt sein Hirtenamt nicht wie der Bischof unmittelbar als Stellvertreter und Gesandter Christi aus, sondern, wie can. 515 und gleichlautend noch einmal can. 519 CIC unmissverständlich zum Ausdruck bringen, »unter der Autorität des Diözesanbischofs«. Grundlage dessen ist die Tatsache, dass er das Weiheakament nicht in seiner Fülle empfangen hat, sondern lediglich »in untergeordnetem Rang²⁵ und darum in der Ausübung seines Hirtenamtes essentiell und existentiell vom Bischof abhängt²⁶.

Der Abhängigkeit des Pfarrers vom Bischof entspricht die Abhängigkeit der Pfarrei von der Partikularkirche. Dementsprechend wird in der Instruktion der Kleruskongregation die Pfarrei unter Bezugnahme auf can. 374 § 1 CIC definiert als »pars dioecesis²⁷. Im Unterschied zur »Ecclesia particularis« ist sie freilich, wie zu Recht festgestellt werden kann, »nicht umfassende Repräsentanz der Kirche, sondern effektivste Seelsorgeeinheit²⁸. Aus diesem Grund ist der im reformatorischen Kirchenverständnis beheimatete Begriff der »Gemeinde« bzw. »Pfarrgemeinde« auf die Pfarrei, wie sie von der kirchlichen Rechtsordnung her zu verstehen ist, nur bedingt anwendbar, da er von seinem ekklesiologischen Kontext her zu stark auf eine in Wort und Sakrament begründete Eigenständigkeit der lokal umschriebenen Glaubenskommunität abhebt und die Einbindung in die kirchlichen Leitungsstruktu-

²¹ Ebd., Nr. 21.

²² Ebd., Nr. 27.

²³ Vgl. can. 336 CIC. Vgl. auch II. Vatikanisches Konzil: *Lumen gentium*, Nr. 21.

²⁴ Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 342.

²⁵ II. Vatikanisches Konzil: *Presbyterorum ordinis*, Nr. 2.

²⁶ Vgl. dass.: *Lumen gentium*, Nr. 28.

²⁷ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 18.

²⁸ Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 190. Vgl. auch Arrieta: *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 445. In II. Vatikanisches Konzil: Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (4. Dezember 1963), in: AAS 56 (1964), 97–138, Nr. 42, heißt es zwar, dass die Pfarreien »auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche« darstellen, jedoch nur unter der Voraussetzung, dass »der Bischof nicht immer und überall in eigener Person den Vorsitz über das gesamte Volk seiner Kirche führen kann« und diese daher »notwendig in Einzelgemeinden aufgliedern« muss.

ren als dem dritten konstitutiven Element für die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft vernachlässigt.²⁹

Dessen ungeachtet hat die Pfarrei nach can. 518 CIC wie die Partikularkirche »*in aller Regel territorial abgegrenzt zu sein*«; im Unterschied zur Partikularkirche ist es jedoch sowohl unter ekklesiologischem wie praktischem Aspekt deutlich leichter möglich, eine Pfarrei unter vornehmlich personalen Aspekten zu umschreiben, etwa »*nach Ritus, Sprache oder Nationalität der Gläubigen*«, wobei freilich auf eine zusätzliche, direkte oder indirekte territoriale Umschreibung nicht verzichtet werden kann.³⁰

Angesichts dieses Befunds kann festgehalten werden, dass die Pfarrei nicht mehr und nicht weniger als den institutionellen Rahmen bildet für – wie es in can. 515 § 1 CIC ausgedrückt ist – »*eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist*«. Vorrangiger, letztendlich sogar einziger Zweck dieser Umschreibung ist das Heil der Seelen.³¹ Anders ausgedrückt: die pfarrliche Organisationsstruktur ist nicht Selbstzweck, sondern auf den »*ordentlichen Vollzug der kirchlichen Heilssendung*« ausgerichtet.³²

Wie in der Instruktion der Kleruskongregation vor diesem Hintergrund nachdrücklich betont wird, ist die Pfarrei wesentlich eucharistische Gemeinschaft; die Feier der heiligsten Eucharistie stellt nicht nur einen unter vielen Aspekten des pfarrlichen Lebens dar, sondern ist für die Pfarrei als »*Gemeinschaft des Glaubens*« und »*organisch strukturierte Gemeinschaft*« konstitutiv.³³ Insofern die heiligste Eucharistie »*das Heilsgut in seiner ganzen Fülle*«³⁴ enthält und die Mitte des Glaubens wie der kirchlichen Communio bildet³⁵, muss es stets die vorrangige Aufgabe und das zentrale Anliegen der Pfarrei sein, ihre Glieder in diesem sakramentalen Geheimnis zu vereinen. Kurz: die Pfarrei ist für die Eucharistie da und nicht umgekehrt. Insofern würde es ein schwerwiegender Missverständnis und einen Widerspruch in sich

²⁹ In can. 205 CIC werden die Kriterien der vollen kirchlichen Gemeinschaft als »*die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung*« benannt. Eine andere Auffassung bezüglich des Gemeindebegriffs vertritt Krämer, Peter: Kirchenrecht II – Ortskirche-Gesamtkirche, Stuttgart – Berlin – Köln 1993 (= Bitter, Gottfried u. a. [Hg.]: Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 24,2), 87. Zu Ursprung und ekklesiologischem Kontext des Gemeindebegriffs vgl. Wiedenhofer, Siegfried: Gemeinde – IV. Systematisch-theologisch, in: Kasper, Walter u. a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Vierter Band, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg im Breisgau – Basel – Roma – Wien 1995, 420f.

³⁰ Vgl. Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 18. Vgl. auch Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 414f.

³¹ Vgl. II. Vatikanisches Konzil: *Christus Dominus*, Nr. 31.

³² Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 412.

³³ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 18. Vgl. Arrieta: Diritto dell'organizzazione ecclesiastica, 446.

³⁴ II. Vatikanisches Konzil: *Presbyterorum ordinis*, Nr. 5.

³⁵ Vgl. can. 897 CIC: »*Das eucharistische Opfer [...] ist für den gesamten Gottesdienst und das gesamte christliche Leben Gipelpunkt und Quelle; durch dieses Opfer wird die Einheit des Volkes Gottes bezeichnet und bewirkt sowie der Aufbau des Leibes Christi vollendet. Die übrigen Sakramente und alle kirchlichen Werke des Apostolats hängen nämlich mit der heiligsten Eucharistie zusammen und sind auf sie hin geordnet*«.

darstellen, wollte man der pfarrlichen Gemeinschaft einen Vorrang gegenüber der eucharistischen Gemeinschaft einräumen.

Nachdem es aber inzwischen (zumindest im europäischen Raum) in nicht wenigen Pfarreien selbst an Sonntagen unter Berufung auf den Priestermangel zur Regel geworden ist, dass anstelle der heiligsten Eucharistie priesterlose Wortgottesdienste gefeiert werden, handelt es sich hierbei keineswegs um eine rein theoretische Gefahr. Vor diesem Hintergrund ist von Seiten des kirchlichen Lehramts immer wieder darauf aufmerksam gemacht worden, dass solche Gottesdienste »*das eucharistische Opfer nicht ersetzen und dass man das Sonntagsgebot nur durch die Mitfeier der heiligen Messe erfüllt*«³⁶. Davon ausgenommen sind allein jene Gläubigen, die durch einen gewichtigen Grund – der sowohl physischer wie moralischer Natur sein kann – entschuldigt oder gemäß can. 1245 CIC vom zuständigen Pfarrer dispensiert sind.³⁷

Den Eindruck zu erwecken, als sei die Teilnahme an einem priesterlosen Wortgottesdienstes in der eigenen Pfarrei der Mitfeier des eucharistischen Opfers an einem anderen Ort vorzuziehen, würde die Pfarrei zum bloßen Selbstzweck degradieren. Das glatte Gegenteil ist richtig: Weil die Pfarrei ohne die Feier der heiligsten Eucharistie ihren Zweck, ihre Mitte und damit letztlich ihre Existenzberechtigung verlieren würde, müssen die Gläubigen, »*wo es die Entfernungen und die physischen Umstände gestatten*«, angeregt und unterstützt werden, andernorts die heilige Messe mitzufeiern, wenn dies in der eigenen Pfarrei nicht möglich ist.³⁸

Insofern die heiligste Eucharistie die kirchliche Communio ebenso bewirkt wie bezeichnet, vermag die Pfarrei – wie in der Instruktion der Kleruskongregation weiter betont wird – ihre vorrangige Aufgabe, die Gläubigen im eucharistischen Geheimnis zu vereinen, immer nur insoweit zu verwirklichen, als sie die Verbindung zum einen mit der Gesamtkirche als dem »*universalen Heilssakrament*«³⁹ und zum anderen mit der Partikularkirche, »*in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist*«⁴⁰, begründet und dauerhaft garantiert.⁴¹ Diese »*innere Verbindung mit der diözesanen Gemeinschaft und mit dem Bischof, in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri*«⁴² ist nicht nur wesentliches Kennzeichen, sondern zugleich bleibende Aufgabe der Pfarrei als solcher wie ihres gesamten Lebens und Wirkens.

³⁶ Kongregation für den Klerus u.a.: *Ecclesiae de mysterio*, Art. 7 § 2. Vgl. Papst Johannes Paul II.: Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Kongregation für den Klerus, Nr. 4: »*Nichts wird sie [= die sonntägliche Eucharistiefeier] je ersetzen können. Wenn es absolut keine Möglichkeit gibt, die sonntägliche Anwesenheit des Priesters sicherzustellen, ist auch der Wortgottesdienst allein lobenswert, damit der Glaube lebendig bleibt, aber als Ziel muss immer die regelmäßige Eucharistiefeier angestrebt werden*».

³⁷ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2181.

³⁸ Kongregation für den Klerus u.a.: *Ecclesiae de mysterio*, Art. 7 § 2.

³⁹ II. Vatikanisches Konzil: *Lumen gentium*, Nr. 48.

⁴⁰ Dass.: *Christus Dominus*, Nr. 11. Vgl. can. 369 CIC.

⁴¹ Vgl. Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 18.

⁴² Ebd.

3. Die theologischen, rechtlichen und pastoralen Grundzüge von Amt und Funktion des Pfarrers

Durch die vorstehenden Ausführungen ist bereits ansatzweise deutlich geworden, dass sich die wesentlichen ekclesiologischen und rechtlichen Grundzüge der Pfarrei nur im Blick auf die Stellung und Funktion des Pfarrers erschließen lassen. Ohne dieses Amt ist letztendlich nicht zu erklären, warum es der pfarrlichen Organisationsstruktur überhaupt bedarf. Weil sie in erster Linie auf das Heil der Seelen ausgerichtet ist, bedarf die Pfarrei des im Namen Christi und der Kirche handelnden Hirten; weil sie zuinnerst eucharistische Gemeinschaft ist, bedarf sie des zur Feier der heiligsten Eucharistie befähigten Priesters. Im Folgenden soll auf einige wesentliche Grundzüge dieses Amtes, die – wie die Instruktion der Kleruskongregation in verschiedenen Zusammenhängen hervorhebt – angesichts der gegenwärtigen pastoralen Herausforderungen leicht übersehen oder in den Hintergrund gedrängt werden, näher eingegangen werden.

3.1. Universalkirchliche und partikularkirchliche Einbindung

Ein wesentliches Element des pfarrlichen Hirtenamts besteht nach can. 519 CIC darin, dass dessen Inhaber in der Ausübung seines Dienstes in besonderer Weise an die Autorität des Diözesanbischofs gebunden ist, »zu dessen Teilhabe am Amt Christi er berufen ist«, um für die ihm anvertrauten Gläubigen »die Dienste des Lehrens, des Heiligns und des Leitens auszuüben«. Durch die hierarchische Rückbindung an den Bischof, der seinerseits in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri und dem Bischofskollegium steht, wird die innere Verbindung der Pfarrei mit der Gesamtkirche als im Weihsakrament ontologisch begründete Gegebenheit dauerhaft garantiert.⁴³

Umgekehrt bedeutet dies, dass das Amt des Pfarrers nicht aus der konkreten Ortsgemeinde oder einer anderen Gemeinschaft von Gläubigen hervorgeht, sondern aus der Autorität des Bischofs, genauer gesagt: aus seiner im Weihsakrament begründeten Leitungsgewalt. Allein der Diözesanbischof hat nach can. 515 § 2 CIC das Recht, Pfarreien und insofern auch das damit jeweils von Rechts wegen gegebene Pfarramt zu errichten, aufzuheben und zu verändern (allerdings erst nach Anhörung des Priesterrats); allein ihm obliegt nach can. 523 CIC die Besetzung eines Pfarramtes, sofern nicht jemand ein Vorschlags- oder Wahlrecht hat⁴⁴. Weder hat also die Pfarrei das

⁴³ Ebd. Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 424; Arrieta: Diritto dell'organizzazione ecclesiastica, 454f.

⁴⁴ Der Verweis auf ein eventuell bestehendes Vorschlags- oder Wahlrecht in Bezug auf die Besetzung eines Pfarramts ist lediglich als Ausdruck der Achtung wohlerworbener Rechte und Privilegien durch den kirchlichen Gesetzgeber zu verstehen (vgl. can. 4 CIC). Bereits in II. Vatikanisches Konzil: *Christus Dominus*, Nr. 31, war gefordert worden, dass alle Vorschlags-, Erennungs- und Vorbehaltstrechte nach Möglichkeit abgeschafft werden sollen. Vgl. hierzu Aymans, Winfried: Kanonisches Recht – Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici (begründet von Eichmann, Eduard, fortgeführt von Mörsdorf, Klaus), Band I – Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen, Paderborn – München – Wien – Zürich 1991, 471.

Recht, ihren Pfarrer zu bestimmen, noch der Pfarrer, sich die Leitung einer Pfarrei nach eigenem Gutdünken anzumaßen.

Wenn can. 519 CIC die rechtliche Verbindung, die zwischen einer pfarrlich umschriebenen Gemeinschaft von Gläubigen und dem Inhaber des ihr zugehörigen Pfarramts besteht, dadurch zum Ausdruck bringt, dass letzterer als Leiter »*der ihm übertragenen Pfarrei (paroeciae sibi commissae)*« bezeichnet wird, mag dies auf den ersten Blick vielleicht als Banalität erscheinen, stellt aber eine ekklesiologisch höchst bedeutsame Aussage dar: Durch das ihm vom Bischof übertragene Amt und seine aus der Autorität des Bischofs hervorgehende Sendung ist der Pfarrer Garant für die Integration der ihm anvertrauten Teilgemeinschaft des Gottesvolks in die Partikularkirche wie in die Universalkirche. Seine vornehmliche Aufgabe besteht demzufolge darin – wie es die Instruktion der Kleruskongregation ein wenig poetisch formuliert –, »*ein geduldiger ›Weber‹ der Gemeinschaft der eigenen Pfarrei mit ihrer Teilkirche und der Universalkirche [zu] sein*«.⁴⁵

Besonderen Wert legt das Dokument in diesem Zusammenhang darauf, dass die Tätigkeit des Pfarrers innerhalb der Partikularkirche nicht prinzipiell auf diese reduziert werden darf, und zwar »*sowohl wegen der Natur der Teilkirche wie der des priesterlichen Dienstes*«⁴⁶. Angesichts der »*nicht so sehr geographische[n], sondern vielmehr psychologische[n] oder sogar theologische[n]*«⁴⁷ Gefahr einer Einengung des priesterlichen Amtsverständnisses auf eine Partikularkirche oder sonst eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen wird in diesem Zusammenhang nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die Universalkirche »*eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit*« ist⁴⁸.

Vor diesem Hintergrund betont die Instruktion der Kleruskongregation im Blick auf die Pfarrei und den Pfarrer nachdrücklich, »*dass die Kirche eine einzige ist! Die Universalität oder Katholizität muss von sich aus die Einzelheit erfüllen. Die tiefe, wahre und lebendige gemeinschaftliche Bindung mit dem Stuhl Petri bildet die Garantie und die notwendige Bedingung von all dem.*«⁴⁹

Unverzichtbarer Ausdruck dieses »*Sinn[s] für das Ganze im Einzelnen*«⁵⁰ ist »*die Treue des Priesters gegenüber der kirchlichen Disziplin*«⁵¹, insbesondere die »*Aufnahme, Verbreitung und treue Anwendung der Dokumente des Papstes und der Dikasterien der römischen Kurie*«⁵². Angesichts einer in der Folge des letzten Konzils auch unter katholischen Seelsorgern wie Theologen spürbar gewordenen und noch

⁴⁵ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 16. Vgl. Schick: Die Pfarrei, 484: »*Die Verbindung zwischen den Lokalkirchen und ihren Diözesen sowie mit der Gesamtkirche wird vor allem durch die Einheit der Priester mit ihrem Bischof gehalten.*«

⁴⁶ Ebd., Nr. 17 (unter Zitation von Papst Johannes Paul II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores dabo vobis* [25. März 1992], in: AAS 84 [1992], 657–804, Nr. 32).

⁴⁷ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 17.

⁴⁸ Ebd. (unter Zitation von Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben über einige Aspekte der Kirche als Communio *Communionis notio* [28. Mai 1992], in: AAS 85 [1993], 838–850, Nr. 9).

⁴⁹ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 17.

⁵⁰ Ebd., Überschrift vor Nr. 17.

⁵¹ Ebd., Überschrift vor Nr. 15.

⁵² Ebd., Nr. 17.

immer nicht zur Gänze überwundenen antijuridischen Tendenz verlangt die Instruktion der Kleruskongregation vom Pfarrer, »*jegliches Vorurteil gegenüber der kirchlichen Disziplin [zu] überwinden, angefangen vom Begriff selbst, wie auch jegliche Furcht und jeglichen Komplex, sie zu zitieren und im angebrachten Fall auf ihre Erfüllung zu pochen*«⁵³. Ausführlich thematisiert wird in diesem Zusammenhang die gebotene »*Fügsamkeit gegenüber den liturgischen Gesetzen und Dispositionen der Kirche*«.⁵⁴

Indem es zu den vorrangigen Aufgaben des Pfarrers gehört, die Einbindung der ihm anvertrauten Teilgemeinschaft des Gottesvolks in die Partikularkirche und die Universalkirche zu gewährleisten und zu fördern, kann man ihn zusammenfassend »*in gewisser Analogie zu den konziliaren Lehraussagen über den Papst und den Diözesanbischof [...] durchaus als Prinzip und Fundament für die Einheit in seiner Pfarrei*« bezeichnen.⁵⁵

3.2. Eigenverantwortung

Ein zweiter Schwerpunkt der Instruktion der Kleruskongregation lässt sich in Bezug auf die in can. 519 CIC formulierte Aussage ausmachen, dass der Pfarrer »*der eigene Hirte (pastor proprius)*« der ihm anvertrauten Teilgemeinschaft des Gottesvolks ist.⁵⁶

Bezüglich dieser Aussage fällt erneut eine unverkennbare Analogie zur kodikarischen Beschreibung von Amt und Sendung des Bischofs auf: Nach can. 369 CIC ist dem Diözesanbischof eine bestimmte Teilgemeinschaft des Gottesvolks »*zu weiden anvertraut (pascenda conreditur)*«, deren Glieder ihm als »*ihrem Hirten (pastori suo)*« anhängen.⁵⁷ Wie es konstitutiver Gehalt des bischöflichen Amtes ist, als Hirte der ihm anvertrauten Teilgemeinschaft des Gottesvolks deren »*geistliches Haupt zu sein*«⁵⁸, kann auch der Pfarrer aufgrund seines Hirtenamts treffend als »*das geistliche Haupt der Pfarrfamilie*« bezeichnet werden⁵⁹. Ungeachtet der weiter oben skizzierten, sowohl sakramental wie rechtlich begründeten Abhängigkeit des Pfarrers von der Autorität des Bischofs kommt ihm entsprechend seiner Weihestufe und des ihm konkret zugewiesenen Wirkungsbereichs eine hohe, wenn auch nicht unumströmte Eigenverantwortung zu.⁶⁰

⁵³ Ebd., Nr. 15.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 428. Vgl. II. Vatikanisches Konzil: *Lumen gentium*, Nr. 23.

⁵⁶ Desgleichen heißt es in can. 515 CIC, dass die Pfarrei »*einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten (proprio eiusdem pastori) anvertraut wird*«. Vgl. auch can. 529 § 1 CIC.

⁵⁷ Der Begriff des »*pastor proprius*« in Bezug auf den Diözesanbischof hat indirekt in can. 370 CIC Verwendung gefunden, wo vom Vorsteher einer Gebietsprälatur oder Gebietsabtei gesagt wird, dass dieser die ihm anvertraute Teilgemeinschaft des Gottesvolks »*nach Art eines Diözesanbischofs als ihr eigener Hirte zu leiten hat*«.

⁵⁸ Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 321.

⁵⁹ Ebd., 415.

⁶⁰ Vgl. Arrieta: Diritto dell’organizzazione ecclesiastica, 454f.

Die mit dem Amt des Pfarrers verbundene Eigenverantwortung ist wesentlich personal konstituiert.⁶¹ Kraft der empfangenen Weihe und Sendung ist der Pfarrer befähigt und beauftragt, die seiner Hirtensorge anvertrauten Gläubigen im Namen, ja in der Person Christi, des Guten Hirten, zu leiten.⁶² Weil das Amt des Pfarrers »seinem Wesen nach ein Hirtenamt« und insofern sowohl mit personaler Vollmacht wie mit personaler Verpflichtung verbunden ist, steht der Inhaber dieses Amtes als Person – das heißt in der Ausübung seines Dienstes ebenso wie durch das Zeugnis seines Lebens – unter dem Anspruch, »ein Abbild der Gegenwart des geschichtlichen Christus« zu sein.⁶³

Eine unverzichtbare Grundlage der Pfarrseelsorge besteht demzufolge in der wechselseitigen personalen Identifikation von Hirt und Herde, von Pfarrer und Pfarrei. Aus diesem Grund hat der kirchliche Gesetzgeber in can. 526 § 1 CIC festgelegt, dass ein Pfarrer »nur für eine Pfarrei die pfarrliche Sorge haben« soll; auch wenn zugleich die Möglichkeit eröffnet wird, »wegen Priestermangels oder anderer Umstände [...] die Sorge für mehrere benachbarte Pfarreien demselben Pfarrer« anzutrauen⁶⁴, wird angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der heutzutage davon Gebrauch gemacht wird, daran erinnert werden müssen, dass es sich hier lediglich um eine Ausnahmeregelung handelt. Wenn es daher aufgrund von Priestermangel oder einer zu geringen Zahl von Pfarrangehörigen auf absehbare Zeit nicht möglich erscheint, jeder bestehenden Pfarrei einen eigenen Pfarrer zuzuweisen, sollte grundsätzlich eher daran gedacht werden, diese nach Möglichkeit der gegenwärtigen seelsorglichen Situation entsprechend rechtlich zu vereinigen, als die in can. 526 § 1 CIC ermöglichte Ausnahme entgegen der Intention des obersten kirchlichen Gesetzgebers nach und nach zur Regel zu erheben.

Eine vielleicht noch schwerwiegendere Problematik in Bezug auf die notwendige personale Identifikation von Pfarrer und Pfarrei kann mit der durch can. 517 § 1 CIC eröffneten Möglichkeit verbunden sein, dass aufgrund bestimmter Erfordernisse »die Hirtensorge für eine oder für verschiedene Pfarreien zugleich mehreren Priestern solidarisch (in solidum) übertragen werden« kann.⁶⁵ Die Schwierigkeiten beginnen auch in diesem Fall dort, wo eine vom obersten kirchlichen Gesetzgeber ebenfalls ursprünglich nur für begründete Ausnahmesituationen vorgesehene Möglichkeit in der Praxis stillschweigend zur Regel erhoben wird. Vornehmlich in jenen Diözesen, in denen aufgrund veränderter seelsorglicher Rahmenbedingungen mehr oder weniger flächendeckend sogenannte Pfarr- oder Pastoralverbände errichtet worden sind⁶⁶, ist festzustellen, dass auch die seelsorgliche Verantwortung immer

⁶¹ So ist mit can. 520 § 1 CIC die bis zum Inkrafttreten des geltenden CIC bestehende Möglichkeit ausdrücklich widerrufen, wonach auch juristischen Personen das Amt des Pfarrers übertragen werden konnte. Vgl. hierzu Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 415.

⁶² Vgl. Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nrn. 6 und 7.

⁶³ Ebd., Nr. 19.

⁶⁴ Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 419.

⁶⁵ Vgl. hierzu Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 419–421; Arrieta: Diritto dell’organizzazione ecclesiastica, 457–459.

⁶⁶ Vgl. hierzu Krämer, Peter: Der Pfarrverband, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neu bearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 535–538.

mehr von der pfarrlichen auf die überpfarrliche und von der personalen auf die kollegiale Ebene verlagert worden ist. Bisweilen entsteht dabei der Eindruck (oder wird sogar bewusst gefördert), dass die amtliche Hirtensoziale statt von einem Pfarrer als »*pastor proprius*« von einem – in der Praxis oft aus Priestern und Laien zugleich gebildeten – »Seelsorgeteam« getragen wird. Dass es infolge dieser Entwicklung unter den Gläubigen vermehrt zu Verwirrung einerseits bezüglich der Identifikation von Pfarrei und Pfarrer, von Herde und Hirt, und andererseits bezüglich der notwendigen Unterscheidung von gemeinsamem Priestertum und Weihepriestertum kommt, kann nicht verwundern.⁶⁷

Demgegenüber sieht sich die Instruktion der Kleruskongregation veranlasst, auf einige Schwierigkeiten bezüglich der Seelsorge »*in solidum*« hinzuweisen, die man »*klugerweise nicht ignorieren* [kann], da die Identifizierung mit dem eigenen Hirten den Gläubigen eigen ist und die wechselnde Anwesenheit mehrerer Priester, wenn auch untereinander koordiniert, verwirrend sein und nicht verstanden werden kann«.⁶⁸ Angesichts dieser Problematik wird zunächst daran erinnert, dass gemäß can. 517 § 1 CIC immer einer der Priester, denen gemeinsam die seelsorgliche Betreuung einer oder mehrerer Pfarreien anvertraut ist, als Moderator die Zusammenarbeit leiten und sich dafür dem Bischof gegenüber verantwortlich zeigen muss.⁶⁹ Außerdem wird klargestellt, dass das »Team«, dem die Trägerschaft der Seelsorge »*in solidum*« zukommt, »*immer und nur aus Priestern allein zusammengesetzt*« zu sein hat.⁷⁰ Bei aller Wertschätzung der Mitarbeit von Laien in der Seelsorge können und dürfen diese in keiner Weise als dem Pfarrer bzw. den Priestern, die gemeinsam eine oder mehrere Pfarreien betreuen, mehr oder weniger gleichgestellte Träger des amtlichen Hirtendienstes betrachtet werden; insbesondere was die hauptamtlich tätigen Laienmitarbeiter (Pastoralreferenten, Pastoralassistenten u.ä.) anbelangt, ist auf eine klare funktionale wie terminologische Unterscheidung gegenüber dem an das Weihe sakrament gebundenen pfarrlichen Hirtenamt zu achten.⁷¹

Zusammenfassend weist die Instruktion darauf hin, dass die in den can. 526 § 1 und 517 § 1 geregelten Möglichkeiten »*sicher nicht aus Prinzip*«⁷² in die Rechtsordnung der Kirche eingeführt worden sind, sondern aus dem Bemühen um Vermeidung bzw. Überwindung seelsorglicher Notlagen heraus, und insofern um der ordentlichen Erfüllung des kirchlichen Heilsdienstes willen auf den begründeten Ausnahmefall beschränkt bleiben müssen. Dies gilt umso mehr von der durch can. 517 § 2 CIC eröffneten, eklesiologisch wie pastoral-praktisch aber höchst problematischen Möglichkeit, derzufolge wegen Priestermangels auch Nichtpriester an der Ausübung der pfarrlichen Hirtensoziale beteiligt werden können, wobei zwar stets ein Priester

⁶⁷ Vgl. hierzu May: Die andere Hierarchie, 132f.

⁶⁸ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 19. Vgl. hierzu Schmitz, Heribert: Pfarrei und Gemeinde, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 148 (1979), 48–71, v. a. 66f. Eine in dieser Frage andere Auffassung vertritt Krämer: Kirchenrecht II, 90f.

⁶⁹ Vgl. Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 19.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. ebd., Nrn. 7, 19 und 23. Vgl. hierzu May: Die andere Hierarchie, 115–126.

⁷² Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 19.

bestimmt sein muss, der mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet ist, die Funktion des »*pastor proprius*« aber de facto preisgegeben ist; dass die Instruktion der Kleruskongregation in Bezug darauf vor der Gefahr einer Kirche ohne Priester und damit ohne sakramental begründete Identität glaubt warnen zu müssen, spricht für sich.⁷³

Ein weiterer Aspekt, der in Bezug auf die Eigenverantwortung des Pfarrers nicht unerwähnt bleiben kann, betrifft den pfarrlichen Pastoralrat.⁷⁴ Nach can. 536 CIC handelt es sich hierbei, wie in der Instruktion der Kleruskongregation in Erinnerung gerufen wird, »um ein beratendes Organ, das eingesetzt ist, damit die Gläubigen als Ausdruck ihrer Taufverantwortung dem Pfarrer, der dem Rat vorsteht, mit ihrer Beratung in pastoralen Belangen helfen können«⁷⁵.

Diese erneute Bekräftigung der wesentlichen vom obersten kirchlichen Gesetzgeber festgelegten Rahmenbedingungen bezüglich Struktur und Aufgabe des pfarrlichen Pastoralrats kann durchaus als eine endgültige Klärung der nicht nur unter Kanonisten lebhaft diskutierten Frage verstanden werden, ob es pfarrliche Organe der pastoralen Mitverantwortung geben kann, die etwas grundsätzlich anderes sind als der pfarrliche Pastoralrat und von daher nicht den klaren kodikarischen Rahmenbedingungen unterliegen.⁷⁶ Einmal abgesehen von der logischen Folgerung, dass, wo immer auf pfarrlicher Ebene ein Gremium besteht, das »*als institutionelle Einrichtung der geordneten Mitarbeit der Gläubigen in der Entfaltung der pastoralen Aktivität*«⁷⁷ dient, dieses selbstverständlich den für eben diesen Zweck erlassenen kodikarischen Bestimmungen unterliegen muss, geht es in dieser Frage letztlich auch um das ekklesiologische Verhältnis von Pfarrer und Pfarrei: Wenn dem Pfarrer nicht mehr die volle pastorale Eigenverantwortung zu käme, wäre damit letztlich seine Funktion als »*pastor proprius*« zur Disposition ge-

⁷³ Ebd. Nrn. 23–25. Vgl. hierzu Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 421f.; Schick: Die Pfarrei, 493f.; Hartelt, Konrad: Von der Pfarrei zur Seelsorgemeinheit – Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus kirchenrechtlicher Sicht, in: Demel, Sabine u. a. (Hg.): Im Dienst der Gemeinde – Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter, Münster – Hamburg – London 2002 (= Gerosa, Libero / Müller, Ludger [Hg.]: Kirchenrechtliche Bibliothek, Band 5), 243–248, 245. Vgl. zu diesem Themenkomplex auch die grundlegende Untersuchung von Ohly, Christoph: Kooperative Seelsorge – Eine kanonistische Studie zu den Veränderungen teilkirchlicher Seelsorgestrukturen in den Diözesen der Kölner Kirchenprovinz, St. Ottilien 2002 (= Aymans, Winfried / Geringer, Karl-Theodor / Haering, Stephan [Hg.]: Münchener Universitätsschriften, Katholisch-theologische Fakultät, Dissertationen, Kanonistische Reihe, Band 17), v. a. 27–73.

⁷⁴ Zu Bedeutung und Funktion des pfarrlichen Pastoralrats vgl. Papst Johannes Paul II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (30. Dezember 1988), in: AAS 81 (1989), 393–521, Nr. 27.

⁷⁵ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 26.

⁷⁶ Insbesondere ist es in dieser Diskussion um die Frage gegangen, ob und inwieweit dem betreffenden Gremium über die beratende auch eine beschließende Funktion zukommen kann und ob auch ein Laie dessen Vorsitz ausüben kann. Für die beide Fragen bejahende Position sei beispielhaft verwiesen auf Krämer: Kirchenrecht II, 92–95. Einen Überblick über die im deutschsprachigen Bereich unterschiedlich gehandhabte Praxis bietet Kalde, Franz: Pfarrgemeinderat und Pfarrvermögensverwaltungsrat, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neu bearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 529–535, 531f.

⁷⁷ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 26.

stellt.⁷⁸ Mit den Worten der Instruktion ausgedrückt: »Der Pastoralrat gehört zum Bereich der gegenseitigen Dienste zwischen dem Pfarrer und seinen Gläubigen, und daher hätte es keinen Sinn, ihn als ein Organ zu betrachten, das in der Leitung der Pfarrei an des Pfarrers Stelle tritt oder unter dem Mehrheitskriterium die Leitung des Pfarrers praktisch konditioniert.«⁷⁹

Nur allgemein sei abschließend auf die ausführliche Behandlung der vielfältigen Einzelaufgaben in der Instruktion der Kleruskongregation verwiesen, die dem Pfarrer aufgrund seiner amtlichen Eigenverantwortung zukommen, darunter besonders jene, die ihm von Rechts wegen als ausschließliche Amtshandlungen oder Rechte zukommen⁸⁰; diese – so die Instruktion – muss er »auf Grund seiner spezifischen Verantwortung [...] so weit als möglich persönlich verwirklichen oder zumindest ihren Verlauf verfolgen«⁸¹. Dabei gilt es der »Gefahr des Funktionalismus« vorzubeugen: der Pfarrer »ist kein Funktionär, der eine Rolle erfüllt und demjenigen Dienstleistungen anbietet, der ihn darum bittet«⁸² – im Gegenteil: als Diener Christi und der Kirche auf der einen und der ihm anvertrauten Christgläubigen auf der anderen Seite ist er berufen und gesandt, die ihm aufgrund seines Amtes zukommende Eigenverantwortung als »*pastor proprius*« mit Hingabe und Festigkeit zugleich auszuüben.

3.3. Stabilität

Gemäß einer Vorgabe des II. Vatikanischen Konzils ist seit dem Inkrafttreten des geltenden Gesetzbuchs der lateinischen Kirche kein Pfarrer mehr unabsetzbar; zugleich ist die Verfahrensweise bei der Versetzung von Pfarrern deutlich vereinfacht worden.⁸³ Dessen ungeachtet gilt aber nach wie vor, dass sich die Pfarrer »in ihrer jeweiligen Pfarrei jener Festigkeit im Amt erfreuen [sollen], die das Seelenheil erfordert«⁸⁴.

Demzufolge muss der Pfarrer nach can. 522 CIC nach wie vor »Beständigkeit im Amt besitzen und ist deshalb auf unbegrenzte Zeit zu ernennen«; lediglich für den Ausnahmefall ist vorgesehen, dass ein Pfarrer nur auf bestimmte Zeit ernannt wird⁸⁵. Obwohl die mit der zeitlich unbefristeten Ernennung gegebene Stabilität des Pfarrers in der kanonistischen Literatur oft nur am Rande Erwähnung erfährt⁸⁶, kommt die-

⁷⁸ Vgl. Papst Johannes Paul II.: Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Kongregation für den Klerus, Nr. 5: Die pfarrlichen Beratungsorgane »müssen ihrer beratenden Zielsetzung treu bleiben. Es wird deshalb notwendig sein, jede Form zu vermeiden, die de facto dahin tendiert, die Leitung des Pfarrers und Priesters zu untergraben, weil sonst die Physiognomie der Pfarrgemeinde entstellt wird.« Vgl. hierzu auch Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 441f.

⁷⁹ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 26. Vgl. zu diesem Themenkomplex May: Die andere Hierarchie, 134–146.

⁸⁰ Vgl. Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nrn. 20–22.

⁸¹ Ebd., Nr. 22.

⁸² Ebd.

⁸³ Vgl. II. Vatikanisches Konzil: *Christus Dominus*, Nr. 31. Vgl. hierzu Heinemann: Der Pfarrer, 509; Arrieta: *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 456f.

⁸⁴ II. Vatikanisches Konzil: *Christus Dominus*, Nr. 31.

⁸⁵ Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 415.

⁸⁶ Beispielhaft sei verwiesen auf Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 415; Heinemann: Der Pfarrer, 508; Arrieta: *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 456f.

sem Aspekt allein schon aufgrund seiner gewichtigen Begründung – dem Seelenheil der Gläubigen – eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass auch die besondere, in den cann. 1748–1752 CIC geregelte Vorgehensweise bei der Versetzung von Pfarrern in can. 1748 CIC das Vorliegen auffallend gewichtiger Gründe für seine Anwendung verlangt, nämlich »*das Heil der Seelen oder die Notwendigkeit oder der Nutzen der Kirche*«.⁸⁷

Im Gegensatz dazu scheint sich in der kirchlichen Praxis eine ganz andere Tendenz abzuzeichnen: Einerseits ist es in verschiedenen Diözesen zur Regel geworden, dass Pfarrer nach Ablauf einer bestimmten Amtszeit entweder aufgrund partikularrechtlicher Regelungen oder zumindest gewohnheitsmäßiger Vorgaben versetzt werden; andererseits kommt es immer häufiger vor, dass Pfarrämter nur mehr mit Pfarradministratoren, das heißt interimistischen Leitern, besetzt werden, wobei diese gemäß can. 539 CIC eigentlich besonderen Ausnahmesituationen vorbehaltene Behelfslösung – der Codex verweist in diesem Zusammenhang auf eine eingetretene Vakanz oder eine zeitlich befristete Amtsbehinderung des Pfarrers – im offenkundigen Widerspruch zur ursprünglichen Intention des kirchlichen Gesetzgebers von vornherein auf Dauer angelegt ist.⁸⁸

Angesichts dessen hält es die Instruktion der Kleruskongregation für angebracht, daran zu erinnern, »*dass das Amt des Pfarrers, weil es seinem Wesen nach ein Hirtenamt ist, vollen Anspruch und Stabilität erfordert*«.⁸⁹ Daraus folgt zum einen, dass es vom begründeten Ausnahmefall abgesehen dem Willen des obersten kirchlichen Gesetzgebers widerspräche, einen Pfarrer allein aufgrund des Ablaufs einer bestimmten Amtszeit zu versetzen oder auf welche Weise auch immer zum freiwilligen Wechsel seiner Pfarrstelle zu bewegen. Demzufolge hat als Regel zu gelten, dass ein Pfarrer so lange wie möglich – anders ausgedrückt: solange dem Seelenheil der ihm anvertrauten Gläubigen aus seiner Anwesenheit und Amtsführung kein Schaden erwächst – in ein und derselben Pfarrei tätig sein soll. Davon unberührt bleibt freilich die in can. 538 § 3 CIC enthaltene Bestimmung, dass er mit Vollendung des 75. Lebensjahrs gehalten ist, dem Diözesanbischof seinen Amtsverzicht anzubieten, »*über dessen Annahme oder Verschiebung dieser nach Abwägen aller persönlichen und örtlichen Umstände zu entscheiden hat*«.⁹⁰

Zum anderen folgt aus der oben zitierten Aussage der Instruktion der Kleruskongregation, dass es mit der Absicht des obersten kirchlichen Gesetzgebers nicht zu vereinbaren wäre, einen Priester nur mit der interimistischen Leitung einer Pfarrei zu betrauen, obwohl kein besonderer, von Rechts wegen vorgesehener Grund gegen seine Ernennung zum Pfarrer vorliegt. Die in manchen Diözesen übliche Praxis, einen Priester, der einem Institut des geweihten Lebens bzw. einer Gesellschaft des

⁸⁷ Vgl. Heinemann: Der Pfarrer, 511f.

⁸⁸ Ferner zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang can. 151 CIC, demzufolge »*die Übertragung eines Amtes, das der Seelsorge dient, [...] ohne schwerwiegenden Grund nicht aufgeschoben werden*« darf. Vgl. hierzu Aymans: Kanonisches Recht, Band I, 459; Schick: Die Pfarrei, 494.

⁸⁹ Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 19.

⁹⁰ Vgl. hierzu Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 435; Heinemann: Der Pfarrer, 508.

apostolischen Lebens angehört oder in einer anderen Diözese inkardiniert ist, grundsätzlich nur zum Pfarradministrator (Provisor, Moderator) zu ernennen, entbehrt jedenfalls jeder Rechtsgrundlage.

Die um der Erfüllung seiner Hirtenaufgabe willen notwendige Stabilität des Pfarrers beinhaltet über die zeitliche Beständigkeit und den vollen Amtsanspruch hinaus noch einen dritten Aspekt: die Residenzpflicht⁹¹. Diesbezüglich ist in can. 533 § 1 CIC festgelegt, dass der Pfarrer in der Regel »im Pfarrhaus nahe der Kirche seinen Wohnsitz zu haben« hat. In can. 533 § 2 CIC wird ihm die Abwesenheit für eine nicht mehr als einmonatige Ferienzeit gestattet, allerdings nur dann, wenn dem kein schwerwiegender Grund entgegensteht, das heißt vor allem, wenn für die betreffende Zeit eine ausreichende seelsorgliche Betreuung der Pfarrei gewährleistet ist.

Alle drei Aspekte dienen ein und demselben Ziel: Der Pfarrer soll den ihm anvertrauten Gläubigen »ein Abbild der Gegenwart des geschichtlichen Christus sein«⁹², anders ausgedrückt: ein Abbild des Guten Hirten, der unermüdlich und mit »wirklich radikaler pastoraler Hingabe«⁹³ für seine Herde sorgt.

4. Ausblick

Sowohl das Leben als auch der Dienst des Pfarrers ist gegenwärtig einer Fülle von Herausforderungen ausgesetzt. Die Instruktion der Kleruskongregation verweist in diesem Zusammenhang besonders auf das gesellschaftliche Umfeld der Pfarrseelsorge, das »durch einen kulturellen, religiösen und ethnischen Pluralismus gekennzeichnet und teilweise vom Relativismus, Indifferentismus, Irenismus und Synkretismus charakterisiert ist« und in dem »sich manche Christen gleichsam an eine Art ›Christentum‹ gewöhnt zu haben [scheinen], das wirklicher Bezüge zu Christus und seiner Kirche entbehrt«⁹⁴. Mehr noch als unter der durch Arbeitsüberlastung hervorgerufenen geistigen und physischen Müdigkeit leiden nicht wenige Pfarrer unter einem Gefühl von Bitterkeit, »wenn man feststellen muss, wie oft der Wind der Säkularisierung den Boden austrocknet, auf dem mit beträchtlichen und anhaltenden Mühen gesät wurde«⁹⁵. Verantwortlich für dieses Phänomen zeichnet nach Auffassung der Instruktion »eine weithin säkularisierte Kultur, die danach strebt, den Priester innerhalb der eigenen Denkkategorien einzurichten, indem sie ihn seiner grundlegenden mystisch-sakramentalen Dimension entblößt«⁹⁶.

Allerdings wird man kaum umhinkommen festzustellen, dass viele Priester diesem Phänomen auch von sich aus Vorschub geleistet haben, indem sie den gesellschaftlichen Einflüssen weitgehend nachgegeben und sich ihrer säkularisierten Um-

⁹¹ Vgl. hierzu Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 428f.; Heinemann: Der Pfarrer, 503.

⁹² Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 19.

⁹³ Ebd., Nr. 11.

⁹⁴ Ebd., Nr. 29.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

welt – nicht zuletzt auch in ihrem äußerem Erscheinungsbild⁹⁷ – angepasst haben. Statt von der Gegenwart des Guten Hirten erscheint die Ausübung des priesterlichen Hirtenamts in der Pfarrseelsorge vielfach geprägt von Bürokratismus, Functionalismus und Demokratismus; der Pfarrer wird von dem ihm anvertrauten Gläubigen oft mehr als pastoraler Manager und Entertainer denn als Hirte und Seelsorger erlebt.⁹⁸

Angesichts dessen hat sich die Kongregation für den Klerus gehalten gesehen, mittels der Instruktion *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde* einige wesentliche theologische und rechtliche Implikationen des pfarrlichen Hirtenamts in Erinnerung zu rufen. Bedauerlicherweise hat dieses gehaltvolle und in der Unmissverständlichkeit seiner Aussagen überaus hilfreiche Dokument bislang nur sehr begrenzte Resonanz gefunden. Insbesondere den darin enthaltenen Hinweisen bezüglich der unverzichtbaren Einbindung der pfarrlichen Teilgemeinschaft des Volkes Gottes in die partikular- und universalkirchliche Communio, der dem Pfarrer als »*pastor proprius*« der Pfarrei zukommenden Eigenverantwortung sowie der seinem Amt von seiner Natur als Hirtenamt her gemäßen Stabilität wäre um der unverzichtbaren Bedeutung der Pfarrseelsorge für den Vollzug des kirchlichen Heilsdienstes eine weitergehende Beachtung sehr zu wünschen: Denn nur insofern, als der Pfarrer sich einerseits seiner Vollmacht und Sendung als »*pastor proprius paroeciae sibi commissae*« (can. 519 CIC) bewusst ist und andererseits von dem ihm anvertrauten Christgläubigen als solcher verstanden wird, vermag er dem vorrangigen, letztendlich sogar einzigen Anspruch und Zweck seines Amtes gerecht zu werden: dem Heil der Seelen.

⁹⁷ Vgl. ebd., Nr. 22. Vgl. auch Kongregation für den Klerus: *Tota Ecclesia*, Nr. 66. Vgl. ferner Rothe, Wolfgang F.: De obligatione deferendi habitum ecclesiasticum – Die kirchlichen Bekleidungsvorschriften für Kleriker nach c. 284 CIC, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 170 (2001), 23–50, v. a. 32f.

⁹⁸ Vgl. Kongregation für den Klerus: *Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*, Nr. 29. Vgl. auch May: Die andere Hierarchie, 113f.

Fundamentaltheologie auf der Suche nach der Begründung eines Weltethos

Von Jerzy Cuda, Katowitz

1. Suchen ohne zu finden?

»Unser Planet wird zum Pulverfass« – diese metaphorisch eindeutige Feststellung erscheint nicht nur in verschiedenen Kontexten der Umgangssprache, sondern auch in den Fachdiskussionen, die sich mit den ökologischen, ökonomischen, sozialen, politischen usw. Problemen der heutigen Welt beschäftigen. Ratlos nimmt man die Zunahme der Krise des Zusammenseins der Menschen in Kauf: Egoismen jeder Art, Sucht nach Macht, Geld und Konsum, Ungerechtigkeit, Armut, Arbeitslosigkeit, Zerstörung der Familien, organisiertes Verbrechen, soziale und politische Spannungen, Korruptionsaffären, Anarchie usw.

Diese Krise erreicht ein globales Ausmaß und demzufolge muss auch die Rettungsaktion global unternommen werden. Man versucht, die komplizierte Phase heutiger Menschheitsgeschichte zu untersuchen und die »Zeichen der Zeit« zu deuten.¹ Um der globalen Solidarität willen fordert man sogar, in den Dokumenten der internationalen Organisationen auf das Wort »Religion« zu verzichten.² Die religiösen Lebensprinzipien werden oft »in den Bereich der reinen Phantasie« verbannt und die fundamentalen Probleme der deontologischen Alternative »können – sollen« mit dem Votum »der parlamentarischen Mehrheit« gelöst werden.³ Diese willkürlichen Lösungen halten viele Anhänger der hoffnungbringenden Weltethos-Idee für unzureichend. Das Suchen nach universalem »Ethos«, an dem sich auch die großen Weltreligionen beteiligen, möchte den »jahrtausendealten religiösen und ethischen Traditionen« vertrauen, weil sie »uralte Richtlinien für menschliches Verhalten« anbieten und für die Quelle der Grundwerte gehalten werden können.⁴ Die aktuelle Problematik der Grundwerte⁵ trifft hier mit der Problematik der universalen Verbindlichkeit zusammen, aber weder die Gründlichkeit noch die Verbindlichkeit des menschlichen Handelns werden dabei genügend nachgewiesen. Darf man das Wort »Grund« (»Grundwerte«, »Grundkonsens«, »Grundhaltungen« usw.) verwenden, wenn sein Inhalt vom »fehlbaren Menschen«⁶ erfunden worden ist? Darf man auf solchen »Grund« das Gebäude des Weltethos bauen, in dem alle Menschen verpflichtet wä-

¹ Cf. J. Kerkhofs, Was empfinden heutige Menschen als wichtig? – Sind das »Zeichen der Zeit«?, in: Zeichen der Zeit, H. Schmidinger (Hrsg.), Innsbruck 1998, 175.

² Cf. C. Adéoussi, Accords d'Helsinki (1975), de Paris (1990), Charte de l'Union Européenne (2000) et la vocation de service de l'Eglise catholique romaine, Revue d'éthique et de théologie morale »Le Supplément«, nr. 220, mars 2002, 58.

³ Cf. »Fides et ratio« (FR) 88, 89.

⁴ Cf. H. Küng, (Hrsg.), Dokumentation zum Weltethos, München 2002, 15 ff.

⁵ Cf. G. Brunner, Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg/Br. 1989, 104.

⁶ Cf. H. Küng (Hrsg.), Dokumentation ..., 23.

ren, ihr Zusammensein nach einer bestimmten Zahl der vereinbarten Lebensregeln zu gestalten? Steht nicht ein solches Gebäude auf dem provisorischen »Suchen« und nicht auf dem endgültigen »Finden«?

Solche misstrauischen Fragen werden noch immer vorhanden sein in gegenwärtigen erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Diskussionen, die nicht aufhören zu unterscheiden zwischen Teil- und Ganzheitswissen, zwischen bedingtem und unbedingtem Verstehen.⁷ Erreicht nicht diese Unterscheidung ihren Erkenntnisgipfel in der Frage nach der Identität des Menschen? Darf man taktisch auf diese Frage verzichten, um universale Menschheitssolidarität bauen zu können? Wird nicht die richtige, wahre Antwort auf diese Frage zum Fundament (Grund) dieses Bauens? Kann die Geschichte überhaupt zur Menschheitsgeschichte werden, ohne sich für das Problem der Identität des Menschen zu interessieren? Die fundamentale Bedeutung dieser Frage wird im praktischen Prozess der Europaeinigung und Weltglobalisierung immer höher eingeschätzt.⁸

Alle Verpflichtungen, die im Programm des Weltethos formuliert werden, setzen die »unantastbare Würde« des Menschen voraus und münden in einem Grundimperativ: »Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden!«⁹

Aber dieser Imperativ ist sinnlos, wenn man nicht weiß, wer der Mensch ist. Dabei reicht nicht eine solche Erklärung der Identität des Menschen, wie sie noch immer vom Suchen des Teilwissens (bedingtes Wissen) angeboten wird. Das Finden der unfehlbaren und verbindlichen Antwort auf die Frage »Wer ist der Mensch?« verlangt einen Zugang zum Ganzheitswissen (unbedingtes Wissen). Zum Glauben an einen solchen Zugang lädt die Fundamentaltheologie ein.

2. Geoffenbartes Finden

Die Fundamentaltheologie, als eine Menschenwissenschaft, fühlt sich am Beginn des XXI. Jahrhunderts nicht »überholt« und kann dem Suchen nach der Begründung des Weltethos glaubwürdige Perspektiven eröffnen. Um der verantwortlichen Teilnahme willen an diesem Suchen muss Fundamentaltheologie »die komplexen Wirklichkeiten menschlicher Existenz« kritisch beobachten und sie »Im Licht des Glaubens« bedenken. Dabei geht es darum, diese »Wirklichkeiten« zu deuten.¹⁰ Damit wird das Hauptziel theologischen Forschens betont, zu dem das »Verständnis der Offenbarung«¹¹, genauer gesagt, das geoffenbarte Verständnis der Identität des Menschen wird.

In diesem Gedankengang taucht die Frage auf: Was muss geoffenbart werden, um verstehbar zu sein?

⁷ Cf. J. Valentin, S. Wendel, (Hrsg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg 2001.

⁸ Cf. C. Adéoussi, *Accords d'Helsinki ...*, 72.

⁹ H. Küng (Hrsg.), *Dokumentation ...*, 24.

¹⁰ *Sollicitudo rei socialis*, 41.

¹¹ FR 93.

Verstehbar muss die Identität des Menschen sein, weil dieses Verstehen zu ihrer Definition gehört: »innerhalb der ganzen Schöpfung« zeichnet sich der Mensch dadurch aus, dass »er sich selbst erkennt«¹². Das freie Verwirklichen der menschlichen Existenz (*agere*), setzt das Erkennen seines Wesens (*esse*) voraus. In diesem Zusammenhang wird die christliche Offenbarung für einen Aufklärungsprozess gehalten, zu dessen Mittelpunkt die Selbsterkenntnis des Menschen wird.¹³

In der formal und meritorisch komplizierten Forschungsaktivität der Fundamentaltheologie setzt sich also die Offenbarungsproblematik mit der Problematik der Möglichkeit des Erkennens und des Verwirklichens der Identität des Menschen gleich. Diese theologische Wissenschaft muss die Identitätsfrage, die in der Ersten Philosophie zu Hause ist, übernehmen und versuchen, eine letztgültige Antwort auf die Frage »Wer ist der Mensch?« zu geben. So wird die Fundamentaltheologie zur Anthropologie, die behauptet, dass sie die Wahrheit über die geschichtliche Existenz des Menschen gefunden hat. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass dieses »Finden« einen Zugang zum Ganzheitswissen verlangt. Ein solches Wissen hat Gott, oder, besser formuliert, Gott ist dieses Wissen. Wie kann man sich mit diesem Wissen in Verbindung setzen, um die Wahrheit (Identität) des menschlichen Lebens zu erkennen?

Die Mitteilung (Offenbarung) dieser Wahrheit ist »eingebettet in Zeit und Geschichte«, wo Gottes Anrede ihren Kulminationspunkt im Ereignis der Menschwerdung Christi erreicht hat.¹⁴ Will die Fundamentaltheologie die letztgültige Antwort auf die Frage »Wer ist der Mensch?« bekommen, muss sie den komplizierten Text der Menschheitsgeschichte entsprechend lesen und verstehen. So wird diese theologische Wissenschaft nicht nur zur Anthropologie, sondern auch zur Hermeneutik. Ihre Gedankengänge werden nicht abstrakt (*a priori*) erfunden, sondern *a posteriori* aus dem »gegebenen Text«, zu dem alle geschichtlichen Ereignisse werden, herausgelesen. Die Unmöglichkeit, seine Identität »wissenschaftlich« oder »philosophisch« ganzheitlich zu verstehen, sieht der Mensch erst als Theologe, der über eine geoffnete Erklärung dieser Identität verfügt. Wie gesagt, zum Fundort dieser Erklärung wird die Menschheitsgeschichte, wo die theologische Forschung den anderen (Naturwissenschaften, Philosophie, Religionswissenschaften) gegenüber nicht alternativ, sondern ergänzend (dialogisch) wirken soll. Die Forschungsaktivität der Fundamentaltheologie stellt der Menschheitsgeschichte folgende Fragen:

1. Ist in dir das Problem der Identität des Menschen vorhanden?
2. Ist in dir die geöffnete Lösung dieses Problems vorhanden?
3. Ist in dir die Möglichkeit (Notwendigkeit) vorhanden, sich für diese geöffnete Lösung rational zu entscheiden?

Im theoretischen und praktischen Bereich dieser Fragen setzt die Fundamentaltheologie ihre wissenschaftliche Mission fort. Zur Hauptaufgabe dieser Mission wird die Bereitschaft, »jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung

¹² FR 1.

¹³ Cf. K. Müller, Der Streit um Begründungsfiguren, in: J. Valentin, S. Wendel (Hrsg.), *Unbedingtes Verstehen ...*, 16.

¹⁴ FR 11.

fragt«, die sie erfüllt.¹⁵ So könnte man die Fundamentaltheologie folgendermaßen definieren: sie ist eine theologische Wissenschaft, die sowohl nach der Motivierung wie auch nach der Möglichkeit eines Dialogs sucht, innerhalb dessen glaubwürdig nachgewiesen werden soll, dass der Mensch notwendig die Offenbarung braucht, um seine Identität zu verstehen und zu verwirklichen. Zum Inhalt dieses Dialogs werden die oben formulierten Fragen. Die Aktualität der ersten Frage ist schon am Anfang unserer Überlegungen aufgetaucht.

Mit der zweiten Frage möchten wir uns im nächsten Teil dieses Artikels beschäftigen, um anschließend auch die dritte Frage zur Kenntnis zu nehmen.

3. Anthropologie, die einlädt ...

Die oben schon signalisierte Problematik der Notwendigkeit der geoffenbarten Erklärung der Identität des Menschen muss zusammen mit der Problematik der Möglichkeit und der Tatsächlichkeit dieser Erklärung in reifliche Erwägung gezogen werden. Dabei geht man davon aus, dass die ganze Menschheitsgeschichte zum theologischen Fundort der Offenbarungsproblematik (*locus theologicus*) wird, wo der unsichtbare Gott mit den Menschen sichtbar (religiöse Erfahrung, Zeichen, Metapher, Kriterium, Wunder usw.) »verkehrt«¹⁶ und sie »viele Male und auf vielerlei Weise« (Hebr 1,1) anredet.

Das Verstehen dieser Anrede Gottes, das um des Verstehens der Menschenidentität willen unternommen wird, ist gleich dem Verstehen des vorhandenen »Textes« der Menschheitsgeschichte, in dem sich verschiedene Ereignisse in einer anthropologischen Sinneinheit verbinden. Über diese Sinneinheit darf man reden, weil es die Menschheitsgeschichte zum Ort der zweckhaften Aussage eines Autors wird, der im dialogischen Schöpfungsprozess dem Menschen den Sinn seines geschichtlichen Daseins und damit seine Identität erklärt. Diese Erklärung gleicht nicht einem theoretischen (monologischen) Belehrungsprozess, sondern erscheint schrittweise in der gezielten Fortsetzung eines Liebesdialogs, der das Entstehen und die Entwicklung einer geheimnisvollen Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott bedingt. Man kann schon jetzt darauf aufmerksam machen, dass in der Problematik dieser Gemeinschaft die Problematik der geoffenbarten Erklärung der Identität des Menschen zu finden ist. Das geschichtlich-eschatologische Werden der Gott-Mensch-Lebenseinheit (christo-logische Einheit) kann man – wie H. Verweyen – mit dem Begriff »Traditio« bezeichnen. Es geht um ein Offenbarungsgeschehen, das »ein-für-allemal« an den Menschen ergeht¹⁷. Trägt dieses Geschehen in die Menschheitsgeschichte ein anthropologisches Wissen hinein, so ist dieses Wissen als Gotteswissen ein unbedingtes Wissen, das dem »Wer bin ich?« fragenden Menschen eine letztgültige Antwort gibt. Dabei wird die fundamentale Relation »Gott – Mensch«, die in der

¹⁵ 1 Petr 3,15.

¹⁶ Dei verbum, 2.

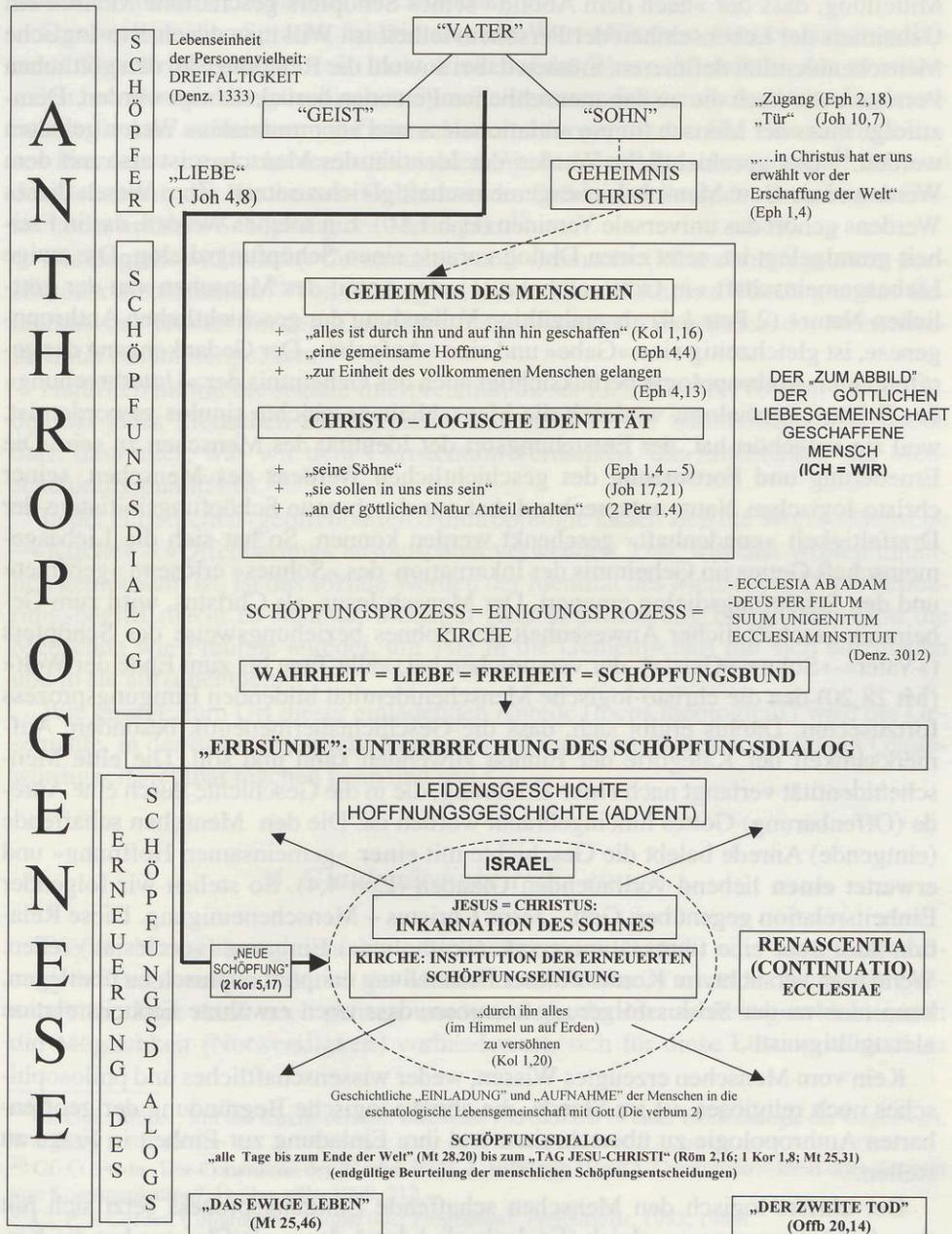
¹⁷ Cf. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 61 ff.

geschichtlichen Menschwerdung Gottes gipfelt, universal verbindlich. Diese Verbindlichkeit gründet im Begriff der Identität des Menschen, zu dessen Inhalt die Gott-Mensch-Lebenseinheit wird. Setzt sich diese Lebenseinheit mit dem Geheimnis Christi gleich (Eph 1,4), darf man behaupten, dass die Identität des Menschen christo-logisch ist. In diesem Zusammenhang darf man auch über das geschichtliche »Finden« der Antwort auf die Menschenidentitätsfrage sprechen. Der sich selbst suchende Mensch, der die erstphilosophischen Identitätsfragen stellt, kann versuchen, dem anthropologischen Wissen der Geschichtshermeneutik rational zu vertrauen. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die geoffenbarte Erklärung der Identität des Menschen zur Erklärung eines universalen Geschichtsprozesses wird, der die existentielle Ganzheit des geschichtlichen Daseins aller Menschen umfasst. Daraus ergibt sich, dass die geoffenbarte Deutung des Begriffs »Mensch« nicht bei der Erörterung der personalen Individualität des Menschen stehen bleibt, sondern auch das geschichtliche Zusammensein aller individuellen Menschen zum Definitionsbestandteil dieses Begriffes macht (Ich = Wir). So wird die Problematik der Menschenidentität zur Problematik der Fortsetzung eines universalen Geschichtsprozesses, in dem das christo-logische (Gott – Mensch) Menschwerden des Menschen vorhanden ist. Wie ist dieser anthropologische Prozess geschichtlich zu entdecken? Bei seiner Identifizierung muss man vor allem daran denken, dass es um einen dialogischen Prozess der Anrede Gottes geht. Die dialogische Struktur dieses Prozesses verbindet in einer sinnvollen Ganzheit alle seine Bestandteile, die unter bestimmten Umständen im Lauf der Zeit in Erscheinung treten und erkennbar werden. Zum geoffenbarten Wahrheitsort, wo die Menschheitsgeschichte diesen christologischen Prozess im Gedächtnis bewahrt, wird die »Heilige Schrift«. Glaubt man daran, dass in dieser Schrift eine von Gott geoffenbarte Erklärung der Menschenidentität vorhanden ist, muss diese Schrift für den Fundort eines anthropologischen Wissens gehalten werden, das »unbedingt«, »ganzheitlich« und »letztgültig« ist. Dementsprechend wird die Problematik des Kanons dieser Schrift zur Problematik der geschichtlichen Ortsbestimmung des anthropologischen Wissens, die dem Menschen ermöglicht, seine Identität zu erkennen.

Aus dem einzigen Ort dieses anthropologischen Wissens, zu dem die Verschiedenheit der die Anrede Gottes bildenden Ereignisse(n) wird, lässt sich eine geoffenbarte Anthropologie herauslesen.

Sowohl dieser Ort wie auch die von ihm angebotene Auffassung der Anthropologie gleichen nicht einem teleologisch abgeschlossenen »Zustand«, sondern verlangen, durch das Paradigma eines geschichtlich offen bleibenden Prozesses interpretiert zu werden.

Das ist der Prozess des christologischen Werdens der Menschenidentität. Man kann diesen Prozess auch mit dem Begriff »Anthropogenese« bezeichnen. Der Inhalt dieses Begriffs beziehungsweise die Erklärung des Anfangs und der Fortsetzung des Prozesses der schöpferischen Menschwerdung des Menschen kann herausgelesen werden aus der Heiligen Schrift, die nicht nur die Vergangenheit erzählt, sondern auch die Gegenwart auf die Zukunft hin gestaltet, indem sie am Schöpfungsdialog teilnimmt. Die in dieser geoffenbarten Schrift erzählte Anthropogenese kann folgendermaßen graphisch zusammengefasst werden:



Der oben dargestellte Entwurf der geoffenbarten Anthropologie bietet eine Erklärung der Identität des Menschen an. Zum Ausgangspunkt dieser Erklärung wird die Mitteilung, dass der »nach dem Abbild« seines Schöpfers geschaffene Mensch ein Geheimnis der Lebenseinheit der Personenvielheit ist. Will man die christo-logische Menschenidentität definieren, müssen dabei sowohl die Relationen zu den göttlichen Personen wie auch die zu den menschlichen Personen berücksichtigt werden. Demzufolge muss der Mensch für ein »relationales« und »communiales« Wesen gehalten werden.¹⁸ Das geschichtliche Werden der Identität des Menschen ist also mit dem Werden einer Gott-Mensch-Liebesgemeinschaft gleichzusetzen. Zum Wesen dieses Werdens gehört das universale Vereinen (Eph 1,10). Ein solches Werden, das in Freiheit grundgelegt ist, setzt einen Dialog voraus: einen Schöpfungsdialog. Die ewige Liebesgemeinschaft »in Gott« (Joh 17,21), der Anteil des Menschen »an der göttlichen Natur« (2 Petr 1,4) als endgültige Vollendung der geschichtlichen Anthropogenese, ist gleichzeitig eine »Gabe« und eine »Aufgabe«. Der Gedankengang der geoffenbarten Anthropologie berücksichtigt auch das Geheimnis der »Unterbrechung« des Schöpfungsdialogs, wodurch die Menschheitsgeschichte sinnlos geworden ist, weil sie aufgehört hat, der Entstehungsort der Identität des Menschen zu sein. Die Erneuerung und Fortsetzung des geschichtlichen Werdens des Menschen, seiner christo-logischen Natur entsprechend, hat nur durch neue Schöpfungsinitiative der Dreifaltigkeit »gnadenhaft« geschenkt werden können. So hat sich die Liebesgemeinschaft Gottes im Geheimnis der Inkarnation des »Sohnes« erlösend »geöffnet« und den Schöpfungsdialog erneuert. Der Mensch Jesus, als Christus, wird zum Geheimnis geschichtlicher Anwesenheit des Sohnes beziehungsweise des Schöpfers (»Vater«-»Sohn«-»Geist«), der versprochen hat, »alle Tage bis zum Ende der Welt« (Mt 28,20) den die christo-logische Menschenidentität bildenden Einigungsprozess fortzusetzen. Daraus ergibt sich, dass die Geschichtshermeneutik besondere Aufmerksamkeit der Kategorie der Einheit zuwenden kann und soll. Die **eine** Menschenidentität verlangt nach **einer** Erklärung, die in die Geschichte durch eine Anrede (Offenbarung) Gottes hineingebracht worden ist. Die den Menschen schaffende (einigende) Anrede belebt die Geschichte mit **einer** »gemeinsamen Hoffnung« und erwartet **einen** liebend vertrauenden Glauben (Eph 4,4). So stehen wir folgender Einheitsrelation gegenüber: Gott – Jesus Christus – Menscheneinigung. Diese Relation lässt über eine (»una«) universale (»catholica«) Einigung (»ecclesia«) reden. Wenn man versucht, im Kontext dieser Feststellung erstphilosophisch zu überlegen, kann man zu der Schlussfolgerung kommen, dass oben erwähnte Einheitsrelation »letztgültig« ist.

Kein vom Menschen erzeugtes Wissen, weder wissenschaftliches und philosophisches noch religiöses, ist im Stande, die christo-logische Begründung der geoffenbarten Anthropologie zu überschreiten und ihre Einladung zur Einheit in Frage zu stellen.

Der christo-logisch den Menschen schaffende Einigungsprozess setzt sich mit dem Schöpfungsprozess gleich (Ecclesia ab Adam). Jesus als Christus hat die Kir-

¹⁸ Cf. D. Sattler, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg/Br. 1997, 149 ff.

che, das heißt den christo-logischen Einigungsprozess, nicht »gegründet«, sondern für seine erneuerte (erlöste) Fortsetzung eine neue (sakramentale) Einigungsart (»Institution«) festgelegt (*renascentia Ecclesiae*).

Das in deutscher Sprache funktionierende Wort »Kirche«, ähnlich wie in polnischer Sprache »Kosciol«, weist nicht direkt auf das Wesen des Inhalts, den es mitzuzeigen hat. Das aus der griechischen Sprache stammende lateinische Wort »Ecclesia« macht direkter aufmerksam auf einen Versammlungsprozess. Die Universalität dieses Prozesses entspricht dem universalen Werden der Menschenidentität. So wird das Geheimnis der Kirche zum Geheimnis der Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes in der erlösten Schöpfung des Menschen.¹⁹

Die Begriffe »Kirche« (»Communio«) und »Mensch« (Menschheit) gehören peripheretisch zusammen.²⁰ Von Anfang an haben die christlichen Theologen das Geheimnis der Trinität mit dem Geheimnis des personalen Zueinanders der Menschenidentität zusammengedacht.²¹

Natürlich nimmt die soziale Interpretation dieser Identität das Problem der Individualität jedes Menschen zur Kenntnis, was nicht zu der Schlussfolgerung führen darf, dass alles, was wir dem Christentum verdanken, die Entdeckung der Menschenindividualität ist.²²

In der christlichen (geoffenbarten) Anthropologie lassen sich die Worte »Mensch« – »Kirche« – »Offenbarung« austauschbar verwenden. Das, was den Worten inhaltlich gemeinsam ist, ist das soziale Werden der Identität des Menschen. Der Offenbarungsbegriff macht es sichtbar, indem er stets in Erinnerung bringt, dass Gott die Menschen wie Freunde anredet, um »sie in die Gemeinschaft mit sich einzuladen und in sie aufzunehmen«²³.

Wie gesagt, zum Ort dieser einladenden Anrede (locus theologicus) wird die Geschichte, in der das menschliche Vertrauen auf das Wort Gottes auch dessen Glaubwürdigkeit sichtbar machen kann und soll.²⁴

4. Glaubwürdigkeit, die einigt ...

Die der Menschheitsgeschichte gestellte Frage – »Ist in dir eine letztgültige Lösung des Problems der Identität des Menschen auffindbar?« – wurde oben positiv beantwortet. Jetzt muss noch gefragt werden, ob in der Menschheitsgeschichte auch die Möglichkeit (Notwendigkeit) vorhanden ist, sich für diese Lösung rational zu

¹⁹ Cf. G. L. Müller, *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2001, 13 ff.

²⁰ Cf. O. Fuchs, *Die Communio der Kirche*, in: B. J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg/Br. 1999, 212.

²¹ Cf. P. J. Cordes, *Communio – Utopie oder Programm?*, Freiburg/Br. 1993, 148 ff.

²² Cf. V. Gerhardt, *Die Religion der Individualität*, Philosophisches Jahrbuch 109 (2001), 4 ff.

²³ Dei verbum, 2.

²⁴ Cf. J. B. Banawiratma, J. Müller, *Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell*, Freiburg/Br. 1995, 24 ff.

entscheiden. Wird zu dieser »Lösung« der formal und meritorisch komplizierte Inhalt der oben besprochenen Anthropogenese, so stehen wir vor einem geschichtlich gegebenen Angebot, das entweder angenommen oder abgelehnt werden kann. Diese Wahl setzt das Erkennen voraus, das verlangt, die Relation »Rationalität – Entscheidung« zu deuten. Der Gedankengang, der zu dieser Relation führt, verbindet die Problematik der rationalen Entscheidung mit der Erkenntnisstruktur des »hermeneutischen Zirkels«, die nach einer dialektischen Ergänzung von »Teilen« und »Ganzheit« verlangt. Das geschichtliche Angebot der Anthropogenese, als Erkenntnisgegenstand, kann sowohl »teilweise« wie auch »ganzheitlich« interpretiert werden. In der dialektischen Ergänzung dieser Interpretation verschwindet nicht ihre Rationalität, obwohl sie nicht imstande ist, die »Ganzheit« des geschichtlich-eschatologischen Werdeprozesses der Anthropogenese adäquat zu überprüfen. Der »auf das Absolute« angewiesene Mensch, der die »universale Sinnganzheit« seines Lebens verstehen soll²⁵, kann nicht nur mit dem Wort »alles« theoretisch denken, sondern auch praktisch sein Leben gestalten²⁶. In der oben dargestellten Problematik der Ganzheit der Anthropogenese trifft das erstphilosophische »Suchen« nach der Erkenntnis der Identität des Menschen mit dem geoffenbarten »Finden« zusammen. So steht dem Menschen die Möglichkeit zur Verfügung, »die ewige und endgültige Synthese«²⁷ des Geheimnisses seines Zusammenlebens durchzudenken, wobei »das letzte« Wort Gottes alle menschlichen Verstehenshorizonte in Frage stellt, die versuchen, die Ganzheit der Identität des Menschen rational aufzufassen²⁸.

In der Problematik dieser Ganzheit finden ihre Sinnkohärenz alle Schlüsselprobleme der Theologie (»Geheimnis«, »Gnade«, »Dogma«, »Kanon«, »Lehramt« usw.). Hält man die Liebe für ein »letztes Prinzip«²⁹ der ganzheitlichen Deutung der Anthropogenese, so muss zur Kenntnis genommen werden, dass im Vordergrund ihrer Erkenntnisproblematik nicht theoretisch aufgefasste Sachverhalte stehen, sondern personale (christo-logische) Lebensmitteilung, die die Vertrauensentscheidung voraussetzt. Demnach darf man auch behaupten, dass im komplizierten Inhalt der Anthropogenese eine »Theorie des kommunikativen Handelns«³⁰ vorhanden ist, die fordert, das irdische Leben des Menschen als »Gabe« und »Aufgabe« zu betrachten. Die dialogische Offenheit dieses Lebens wird stets von dem hypothetischen Liebesimperativ – »Wenn du willst – sollst du!« – begleitet. So kommen wir zurück auf die schon erwähnte Erkenntnisoffenheit des »hermeneutischen Zirkels«, wo das geoffenbarte Angebot der »Ganzheit« auf die Entscheidung der »Teile« wartet.

Obwohl die ganzheitliche Überprüfbarkeit des geschichtlich offen bleibenden Werdeprozesses der Anthropogenese den naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnismöglichkeiten der menschlichen Vernunft entkommt, übernimmt

²⁵ Cf. E. Coreth, Gott im philosophischen Denken, Stuttgart 2001, 263.

²⁶ Cf. V. Gerhardt, Die Religion ..., 10 ff.

²⁷ Cf. FR 12.

²⁸ Cf. H. Verwegen, Gottes letztes ..., 62.

²⁹ Cf. K. Müller, Der Streit ..., 14.

³⁰ Cf. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1978, 159.

sie immerhin die Aufgabe der indirekten Überprüfung der Glaubwürdigkeit des geoffneten Wissensangebotes, indem sie zum Bestandteil der Glaubensentscheidung wird (*actus humanus*: Erkennen-Wollen). Die Rationalität (Sinnigkeit, Zweckmäßigkeit) dieser Entscheidung ist anthropozentrisch, woraus sich ergibt, dass die Wahrheit (Identität) des menschlichen Lebens zu ihrem Hauptkriterium wird. Dem diese geoffnete Wahrheit erkennenden und anerkennenden Menschen steht zur Verfügung sowohl ihre ganzheitliche Vision (Verheibung – Aufgabe) als auch der Geschichtsprozess der vernünftigen Gestaltung ihrer Teile. In der hier vorhandenen Struktur des »hermeneutischen Zirkels« wird also die Grundbedeutung der menschlichen Entscheidung sichtbar, die als Wahlunternehmen das Erkennen (Verstehen) voraussetzt. Hermeneutisch setzt sich dieses Erkennen mit einem theoretisch – praktischen Geschichtsprozess gleich, der untrennbar »Verstehen« mit dem »Geschehen« verbindet (H. G. Gadamer). Wird in diesem Prozess die Kategorie der »Ganzheit« durch die Kategorie der »Einheit« ersetzt, darf man auch die rationale Gestaltung der Geschichtsteile mit einem Vereinigungsprozess gleichsetzen. Dieser positive »Trieb zur Einheit«³¹, der der Problematik der Rationalität des menschlichen Handelns innewohnt, wird in den nach der Wahrheitsauffassung suchenden Diskussionen entdeckbar, die den Begriffen »Konsistenz« und »Kohärenz« vertraut haben. Will man ein solches Wahrheitssuchen im Inhaltsbereich der geoffneten Anthropogenese unternehmen, müssen nicht nur die Kohärenzrelationen »Teile – Teile« sondern auch die Relationen »Ganzheit – Teile« gedeutet werden. Dabei erweist die geoffnete Auffassung der »Ganzheit« dem geschichtlichen Verstehensprozess einen notwendigen Interpretationsdienst, und darum kann sie auch für die »ancilla hermeneuticæ« gehalten werden³². Man darf dabei nicht vergessen, dass in der Forschungspluralität des »hermeneutischen Zirkels« die Rationalitätsproblematik nicht nur der ontischen und logischen Erkenntnisordnung reserviert ist. Die rationale Entscheidung kann sowohl in einem nach dem »Grund« suchenden Identifikationsprozess wie auch in einer nach dem »Sinn« fragenden Konzeptionsdeutung stattfinden. Man muss nicht unbedingt die Problematik der »Letztbegründung« und »Letztbesinnung« alternativ betrachten. Die Frage – »Wer ist Mensch?« – verbindet peripherisch die fundamentalen Begriffe »Identität« – »Wahrheit« – »Sinn«. Wird die Menschheitsgeschichte zum Fundort der Antwort auf diese Frage, so muss sie »ganzheitlich« verstanden werden, mit anderen Worten, muss ihr Sinn verstanden werden. Es geht dabei um das Verstehen des werdenden Sinnzusammenhangs aller »Geschichtsteile« bis zum »letzten« Teil. Solch eine »ganzheitliche Kohärenz« kann der Menschheitsgeschichte nur ihr »eigener« Verständnishorizont anbieten. Ein »fremder« Interpretationshorizont ist nicht imstande, alle Geschichtserfahrungen zu einer Sinngänze zusammenzuführen³³. Die oben besprochene Anthropogenese, die »alles« christo-logisch einigt (Eph 1,10), will für den »eigenen« Verständnishori-

³¹ Cf. J. Valentin, Différence und autonome Negation. Zur (Un)vereinbarkeit von Dekonstruktion und idealistischer Philosophie, in: J. Valentin, S. Wendel (Hrsg.), Unbedingtes Verstehen ..., 113.

³² Cf. K. Müller, Der Streit ..., 19 ff.

³³ Cf. E. Coreth, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag, Freiburg/Br. 1969, 134 ff.

zont der Menschheitsgeschichte gehalten werden. Dieser Horizont lässt die Begriffe »Rationalität« – »Kohärenz« – »Glaubwürdigkeit« ergänzend deuten, wobei stets daran gedacht werden soll, dass die dialektische Hoffnungsstruktur des »hermeneutischen Zirkels« geschichtlich nicht abschließbar ist. Wollte man diese für die geoffenbarte Anthropologie wesentliche Feststellung philosophisch noch weiter bedenken, so scheint, zum Beispiel, die »dynamische Vernunft« des Hegeldenkens mehr erklärend zu sein als die von Kant geschilderte »statische Vernunft«³⁴. Empfehlenswert wird auch in diesem Kontext das Suchen nach der Gemeinsamkeit der wissenschaftlichen und religiösen Rationalitätsauffassung, wobei behauptet wird, dass die theologischen Erklärungen »im Zusammenhang mit der Philosophie und den Wissenschaften geprüft werden können«³⁵.

Unsere Überlegungen stellen also nicht die Rationalität der Glaubensentscheidung in Frage, obwohl sie, im Grund genommen, eine Liebesentscheidung ist. Die Liebe, die ökologisch, ökonomisch, sozial usw. »messbar« ist, hat auch ihre rationale Dimension. Diese »einigende Rationalität« ist ekklesio-logisch. Hinsichtlich dieser Feststellung ist zu betonen, dass die »Institution der Kirche« nicht nur die geoffenbarte Erklärung der Identität des Menschen »hat«, sondern auch ihre geschichtliche Verwirklichung »ist«. Ihre einladende Glaubwürdigkeit, die den denklosen Autoritätsgehorsam ausschließt, fordert das anhaltende Suchen nach der Bereicherung der Rationalität der Glaubensentscheidung.

5. Liebe, die hofft ...

Das oben erwähnte, geschichtlich unabschließbare Suchen nach der quantitativen und qualitativen Bereicherung der Kriterien, die die Rationalität der Glaubensentscheidung zur Erscheinung bringen, wird auf den verschiedenen Forschungsgebieten der Fundamentaltheologie fortgesetzt. Diese theologische Wissenschaft befindet sich schon im Forschungsbereich der Glaubwürdigkeitsproblematik, indem sie nach der geschichtlichen Tatsächlichkeit der Anrede Gottes fragt. Andere Glaubwürdigkeitskriterien erscheinen, wenn sie »nach innen« die inhaltliche Kohärenz der geoffenbarten Anthropologie formal und meritorisch nachprüft. Überzeugende Kriterien können aber auch »nach außen« gefunden werden, was vorkommt, wenn man versucht, die Sinnkohärenz der aporetischen »Grenzerfahrungen« der Menschheitsgeschichte (Schuld, Gerechtigkeit, Leiden, Tod usw.) im Licht der geoffenbarten Anthropologie nachzuweisen.

³⁴ »Während Kants Überlegung auf die interne Harmonie und Widerspruchsfreiheit einer ewigen und statischen Vernunft hinausläuft, basiert Hegels Ansatz nicht nur auf einem historischen Verständnis von Vernunft, sondern über diese Vergeschichtlichung oder Prozessualisierung hinaus auch auf einer Erweiterung des Geschichtsfeldes«: K. Köchy, Das »Experiment der Vernunft« bei Kant und Hegel, *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2002), 1, 56. Die Vernunft wird zur »ganzheitserfassenden Instanz«: Ibid. 61.

³⁵ Ph. Clayton, Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie, Paderborn 1992, 184.

Die auf den verschiedenen Forschungsgebieten gefundenen Kriterien lassen die Glaubensentscheidung für rational halten, was nicht bedeutet, dass die christo-logische Lebensganzheit, in die den Menschen seine Glaubensentscheidung einführt, rational erklärt werden muss³⁶.

Wie das oben schon betont worden ist, hört die Menschheitsgeschichte nie auf, ein »hermeneutischer Zirkel« zu sein. Demzufolge muss die Problematik der Rationalität des menschlichen Handelns ständig die Relation »Ganzheit – Teile« in Erwägung ziehen. Zur Erkenntnisstruktur dieser Relation gehört das hoffende Vertrauen, in dem die liebende Praxis eine bestimmte Priorität hat. Hinsichtlich dieses Sachverhalts lässt sich die Lebenseinheit der theologischen Tugenden folgendermaßen auffassen: »Wir hoffen, dass das, woran wir glauben, unsere alltägliche Liebe verwirklicht«.

Die weltanschauliche und religiöse Verschiedenheit des heutigen Suchens nach einem Weltethos kann praktisch schon das liebend Zusammentun, was theoretisch (glaubend) noch nicht in Übereinstimmung gebracht wird. Die in Liebe gründende gemeinsame Identität der Menschheit kann also »nach dem Abbild« Gottes geschichtlich getan werden, obwohl dieses »ganzheitliche« Vertrauen noch eine aporetische Verschiedenheit der »Teildeutungen« in Kauf nehmen muss. Wir haben oben versucht, die für die geöffnete Anthropologie wesentliche Relation »Gott – Liebe – Mensch« zu schildern. Die Schöpfungs-Logik dieser Relation wird zur Christo-Logik: »alles ist auf ihn hin geschaffen« (Kol 1,16). Jesus, als Christus, als Schöpfer bleibt in der Menschheitsgeschichte »bis zum Ende der Welt« (Mt 28,20), um ALLES, »was im Himmel und auf Erden ist«, zu vereinen (Eph 1,10). Setzt nicht dieser Vereinigungsprozess einen geschichtlich (»sakramental«) erfahrbaren Mittelpunkt voraus? Verlangt nicht die Schöpfungsuniversalität dieses Vereinigungsprozesses nach seiner letztgültigen Auslegung, die den geschichtlichen »Mittelpunkt« dieses Prozesses mit dem Geheimnis des menschgewordenen Gottes gleichsetzt? Darf also Jesus als Christus nur für einen Religionsbegründer gehalten werden, dessen »Werk« zu »einer spezifisch abendländischen Ausprägung«³⁷ des allgemein-menschlichen religiösen Bedarfs wird? Wird nicht der anthropo-logische Sinn dieses Bedarfs von den gegenwärtigen Individualisierungs- und Privatisierungstendenzen in Frage gestellt?³⁸ Wie soll die »religiöse Dimension« der globalen Verantwortung

³⁶ »Überzeugungen oder Behauptungen haben als rational zu gelten bis zum Erweis ihrer Irrationalität und nicht als irrational bis zum Erweis ihrer Rationalität«: K. Müller, Der Streit ..., 12.

³⁷ Cf. G. L. Müller, Mit der Kirche denken ..., 315

³⁸ Cf. V. Gerhardt, Die Religion ..., 3 ff. Die wissenschaftliche Betrachtung der religiösen Dimension des menschlichen Lebens soll nicht nur die geographische, chronologische usw. Verschiedenheit, sondern auch die antropo-logische Einheit des religiösen Bedarfs des Menschen zur Kenntnis nehmen. Wird nicht in verschiedenen Religionen das Suchen des Menschen nach seiner Selbstfindung in einer geheimnisvollen Ganzheit entdeckbar? Der Hinduismus erinnert den Menschen daran, dass er immer ein Teil der geheimnisvollen Lebenseinheit ist. Auch im Buddhismus führt der erkennende Selbstfindungsweg des Menschen zur Allgemeinheit und Ewigkeit eines »ganz anderen« (Nirwana) Ziels. Dürfen also nicht die Religionen für ein hermeneutisches Unternehmen gehalten werden, wo der Mensch (Teil) in einer idealen-göttlichen Vollendung (Ganzheit) das Verstehen seiner Identität sucht? Was in der Struktur dieses »hermeneutischen Zirkels« noch »im Finstern tappend« (Tertio millennio adveniente, 6) implizite gesucht wird, wird explizite in der christo-logischen Offenbarung bestätigt.

für die »Menschenrechte« in einer »agnostisch« und »säkular« eingestellten Welt aussehen, in der die Religion für eine »Privatsache« gehalten wird?³⁹ Die pauschale Identitätsverschmelzung von verschiedenen Religionen, aus der »eine zusammengebastelte Religiosität«⁴⁰ entsteht, reicht nicht aus, um dem heutigen Globalisierungsprozess ein universales Integrationsprojekt anzubieten. Diese orientierungslose Religiosität wird den ideologischen Improvisationen gegenüber ratlos.

Die religiösen Menschen müssen, um im kulturellen Kontext der heutigen Welt »communicans« zu werden⁴¹, als »Hausgenossen Gottes« imstande sein, dem gemeinsamen Geschichtsbauen der Menschenfamilie einen »Schlussstein« anzubieten, durch den »der ganze Bau zusammengehalten« wird (Eph 2,19). Jesus, als Christus, zu dessen »Eigentum« (Joh 1,11) die Bauganzheit der Menschheit wird, hat angefohlen, die zeichenhafte (sakramentale) »Felsmission« eines Menschen glaubend anzuerkennen (Mt 16,18). Nach dem gemeinsamen Gebet (Assisi, 24. Januar 2002) sind die Vertreter der verschiedenen Religionen in Rom zusammengetroffen. Sollte nicht die Symbolik dieses Zusammentreffens am gemeinsamen Tisch »im Hause des Fischers« entsprechend durchdacht werden?

³⁹ Cf. J. J. Boieldieu, De Jean-Jacques Rousseau à Jean Paul II: d'une »religion civile« à une »famille des nations«, *Revue d'éthique et de théologie morale* »Le Supplément«, nr. 220, mars 2002, 54.

⁴⁰ Cf. H. Küng, *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Freiburg/Br. 2002, 126.

⁴¹ Cf. F. Poché, De l'»Ego communicans« au sujet de contextualité. Fecondité et limites du paradigme communicationnel, *Revue d'éthique et de théologie morale* »Le Supplément«, nr. 220, mars 2002, 38.

Das Gewissen in der Lehre des Thomas von Aquin

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Leben und Werk des Thomas von Aquin dürften den meisten umrisshaft bekannt sein. Nur so viel sei in Kürze gesagt: Thomas lebte im 13. Jahrhundert, trat in den jungen Dominikanerorden ein und gehört zu den ganz großen theologischen Autoritäten in der Kirche. Wegen seiner hohen Autorität versuchen ihn auch heute die verschiedenen theologischen Richtungen in Anspruch zu nehmen; sie interpretieren ihn oft nach ihrem eigenen Vorverständnis.

I. Die Klugheit als Maß für rechtes Handeln

Die nicht leicht verständliche Gewissenslehre des Aquinaten soll verständlich und kurz dargestellt werden¹. Das Gewissen steht in engem Zusammenhang mit der Klugheit; diese ist erste Kardinaltugend, die die übrigen, nämlich die Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung formt. Im Ohr des heutigen Menschen klingt Klugheit mehr als Schläue und als Taktik, die Forderung der Tapferkeit zu umgehen, also keineswegs als Tugend. Der Gute gilt nicht als klug, sondern eher als unklug. Bei Thomas jedoch gehören das Kluge und das Gute zusammen. Alle Tugenden und alle Gebote sind auf die Verwirklichung der Klugheit angelegt, jede Sünde ist gegen die Klugheit. Diese ist durch die Wirklichkeit selbst bestimmt und prägt ihrerseits das Wollen und Wirken. Um mit J. Pieper zu sprechen: »Zwar ist die Klugheit das Maß des Wollens und Wirkens; aber das Maß der Klugheit ist wiederum die res ipsa, die Sache selbst, die objektive Wirklichkeit ... Das Gute ist zuvor klug; klug aber ist, was der Wirklichkeit entspricht«². Was ist aber unter Wirklichkeit zu verstehen?

Was ist die sittlich relevante »Natur«? Ist alles, was die Natur hervorbringt, naturrechtlich bedeutsam? In diesem Fall könnte man, um ein drastisches Beispiel zu bringen, aus der Tatsache, dass die Wolle der Schafe weiß ist, folgern, dass Gott gegen das Färben der Kleider sei, denn sonst hätte er ja rote oder grüne Schafe erschaffen können, oder: Besagen die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen und die ungefähr gleiche Zahl von Männern und Frauen als solche schon die sittliche Verwerfung homosexueller Beziehungen oder die Monogamie? In diesem Fall wären Vernunft und Gewissen nur »Ableseorgane«, die aus biologischen Tatbeständen die ethische Konsequenz ableiten. Es bleibe dahingestellt, ob diese Sicht von einer normierenden – Naturgegebenheit – tatsächlich von der Moraltheologie der ersten Hälfte des 20.

¹ Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin. In ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihrem geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, München 1933 (Frankfurt 1962); H. G. Stoker, Das Gewissen: Erscheinungsformen und Theorien, Bonn 1925; J. Pieper, Traktat über die Klugheit, München 1955; A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns, Innsbruck – Wien 1984; Gr. Borgonovo, Sinderesi e Coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino; St. Frib. 81 (1996).

Jahrhunderts vertreten wurde bzw. ob es sich hier nicht um eine Karikatur handelte, in der zweiten Hälfte führte auf alle Fälle die – berechtigte – Ablehnung dieser Methode zum anderen Extrem und suchte dieses auch bei Thomas festzumachen: Man setzte die Bedeutung der »Natur« und der »natürlichen Neigungen (inclinationes naturales)« herab, unterstellte Thomas eine »offene Natur« und setzte das volle Gewicht auf die Vernunft, der eine »normsetzende Aktivität« und eine gesetzgeberische Aufgabe zugesprochen wurde. Die normsetzende Aktivität der autonomen Vernunft wird der rezeptiven Kenntnisnahme gegenübergestellt.

Thomas ist sicher kein Vertreter des Naturrechts im Sinn der Vernunft als Ableseorgan, aber auch nicht im Sinn der offenen Natur (mit einem großen Spielraum) und der normsetzenden Vernunft. Die Vernunft ist nach Thomas vernehmend, empfänglich für die Realität, steht im Hinblick auf die Wirklichkeit. Die Vernunft ist normempfangend, und insofern nicht normsetzend.

Die Frage stellt sich allerdings, wie die Mitte zwischen dem Ableseorgan und der autonomen Normsetzung bestimmt werden soll. Hierzu sei betont, dass der Mensch nicht als rein biologische Natur gesehen werden darf, sondern als leib-geistiges Wesen in seiner ewigen Berufung. Eine solche Wesensschau des Menschen ist nicht ohne abwägend-urteilend erkennende Vernunft möglich.

II. Die Synderesis – das Urgewissen

Die Hochscholastik und somit auch Thomas zerlegen das sittliche Bewusstsein in die Synderesis³ und das Gewissen. Der Ausdruck Synderesis geht wohl auf die antike Philosophenschule der Stoa zurück. Bei Hieronymus begegnet der Ausdruck zum ersten Mal im christlichen Raum. Im Kommentar zu Ez 1,10⁴ deutet er das bekannte Gesicht auf die vier Teile der Menschennatur, den Menschen nämlich auf den λόγος (Vernunft), den Löwen auf den θύμος (Mut), den Stier auf das ἐπθυμητικόν (das Begehrende) und den Adler auf jene Seelenkraft, die über diesen dreien steht und von den Griechen συνδήρεσις genannt wird. Sie hat offensichtlich eine gewisse Nähe zur Klugheit.

Inhaltlich werden in der Synderesis die Elemente, die grundlegenden Funktionen der sittlichen Einsicht zusammengefasst. Wie es Prinzipien für das spekulative Erkennen gibt, »so gibt es auch einen natürlichen Habitus für die ersten Prinzipien des Handelns, die die natürlichen Prinzipien des Naturrechts sind; dieser Habitus nun gehört zur Synderesis«⁵.

Die Synderesis lässt sich vorstellen als Funken des Gewissens, der im Menschen, auch im Verbrecher, niemals erlischt. Da sie eine sittliche Anlage ist, die den Menschen zum Guten antreibt und vom Bösen abhält, kann sie auch im Sünder nicht

³ Vgl. STh q. 79 a. 12 und 13; Qu. disp. de Verit. q XVI und XVII (Übers. v. E. Stein); M. Wittmann, 264-275.

⁴ Vgl. PL 25,22ff.

⁵ De Verit. XVI a. 1.

schwinden; dann wäre er nämlich nicht mehr verantwortlich. Zwar kann es vorkommen, dass der Akt der Synderesis keine Anwendung mehr im Gewissen findet, doch erlischt deswegen die Synderesis nicht.

Der Mensch trägt mit der Synderesis eine Anlage zum Guten in sich, neigt aber aufgrund der Urstunde zum Bösen. Damit wird jedoch die Synderesis in sich nicht gespalten oder widersprüchlich, denn die Neigung zum Bösen gehört zum niederen Teil der Seele, die Anlage zum Guten jedoch zum höheren Teil. Im Übrigen betont Thomas die eingegossenen Tugenden, d.h. die Gnade, die den Menschen im Kampf gegen die niedrigen Instinkte stärkt und zu Gott hin geneigt macht.

Die Synderesis selbst kann nicht irren und nicht sündigen; sie gehört ja zu den allgemeinen Rechtsprinzipien. Wie der Vernunft gewisse Prinzipien der Logik angeboten sind, etwa die Einsicht, dass etwas nicht zugleich das eine und sein Gegenteil sein kann oder das Ganze mehr als sein Teil ist, so setzt das sittliche Handeln die Synderesis voraus. Sie ist die syllogistische Struktur im Praktischen. »Im Besitz der allgemeinen Rechtsprinzipien nämlich ist manches enthalten, was zu den ewigen Wahrheiten gehört, z.B. dass man Gott gehorchen muss; manches aber, was zu den irdischen Wahrheiten gehört, z.B. dass man vernunftgemäß leben soll.« Auf alle Fälle ist die Synderesis unwandelbar⁶. Wären die sittlichen Prinzipien wandelbar, gäbe es keinerlei ethische Festigkeit und Sicherheit⁷. Die Synderesis kann zwar durch die Sünde geschwächt werden und ist es auch durch die erbsündliche Verwundung, doch bleibt sie – sogar bei den Verdammten – unauslösbar und unfehlbar.

In welcher Beziehung steht die Synderesis zu Gott? Ganz allgemein gilt: Gott ist die erste Wahrheit. Von der Wahrheit des göttlichen Verstandes gehen urbildlich (exemplariter) die Wahrheit der ersten Prinzipien, der gemäß wir über alles urteilen, auf unsere Erkenntnis über⁸. Deshalb gilt auch von der Synderesis, dass sie alles nach der ersten Wahrheit beurteilt und deshalb nicht irren kann.

Synderesis, so lässt sich zusammenfassen, ist eine dem Menschen gleichsam angeborene, auch bei der Sünde nicht erlöschende Anlage des Menschen, die ihn zum Guten antreibt und vom Bösen abhält. Wie es Prinzipien des Denkens gibt, die die Voraussetzung für jedes Denken bilden, so ist die Synderesis die Grundlage jeden sittlichen Handelns. Diese Anlage kann selbst nicht irren oder sündigen und bleibt somit in jedem Menschen, auch im Verbrecher enthalten, jedoch kann sie durch dauerndes Nichtbeachten oder Zu widerhandeln zur Ineffizienz herabsinken.

III. Das Gewissen

Thomas unterscheidet zwischen Synderesis, die wir als Urgewissen bezeichnen können, und dem Gewissen im engeren Sinn (*conscientia*). Beide verhalten sich zueinander wie Grundsatz und Anwendung. Gewissen ist also nichts anderes als die

⁶ De Verit. XVI a. 1.

⁷ Vgl. ebd. q. 2.

⁸ Vgl. De Verit. I a. 4.

Anwendung der Synderesis in einem konkreten Fall⁹. Im Deutschen umfasst »Gewissen« sowohl »Synderesis« und »Gewissen« im engeren Sinn, also die Grundsätze und ihre Anwendung. Während die Synderesis unwandelbar ist, da die Seele die Grundprinzipien von Natur aus in sich trägt, sind die Einzelaussagen des Gewissens (immer im engen Sinn verstanden, obwohl Thomas »Gewissen« auch im weiten Sinn verwandte) wandelbar; sie können auch irrig sein: »Im allgemeinen kann die Synderesis niemals fehlgreifen, doch in der Anwendung des allgemeinen Prinzips auf einen besonderen Fall kann ein Irrtum vorkommen aufgrund einer unvollkommenen oder einer falschen Deduktion oder einer falschen Annahme; so kann man nicht schlechthin sagen, die Synderesis komme zu Fall, sondern das Gewissen greift fehl, welches das allgemeine Urteil der Synderesis auf einzelne Handlungen anwendet«¹⁰.

Das Gewissen äußert sich in dreifacher Weise so, dass es – immer im konkreten Fall – zu etwas antreibt, etwas Geschehenes anklagt oder es aber verteidigt und entschuldigt¹¹. Dieses Gewissen kann auch irren¹². Im allgemeinen Urteil der Synderesis – etwa der Satz, man solle nichts tun, was dem Gebot Gottes widerspricht – kommt kein Irrtum vor. Er kann nur bei der Anwendung, d.h. dem Gewissen (im engen Sinn) vorkommen, etwa wenn jemand annimmt, die Eidesleistung widerspreche dem Gesetz Gottes – allgemein kommen solche Irrtümer bei vielen Häresien vor – oder wenn man ein staatliches Gesetz falsch auslegt oder wenn, wie bei einem falschen logischen Syllogismus, jemand in falscher Weise das allgemeine Urteil der Synderesis mit der Anwendung fälschlicherweise verknüpft.

Des Weiteren arbeitet Thomas heraus, dass das Gewissen bindet¹³. Die Bindung entsteht immer durch einen Befehlenden, z.B. einen König oder Gott. Die Vermittlung des Befehls geschieht durch das Wissen. Ohne Wissen gibt es eben keine Bindung. Jedoch vermerkt Thomas, dass möglicherweise jemand gehalten sein könnte, von der Verpflichtung zu wissen. »So wird keiner durch eine Vorschrift gebunden ohne eine Vermittlung durch ein Wissen von der Vorschrift; so ist einer, der zu dem Wissen nicht fähig ist, durch die Vorschrift nicht gebunden; und auch der, der Gottes Gebot nicht kennt, ist nicht gebunden, das Gebot zu erfüllen, es sei denn dadurch, dass er gehalten ist, das Gebot zu kennen. Wenn er aber nicht gehalten ist zu wissen noch weiß, ist er in keiner Weise durch die Vorschrift gebunden.« Thomas unterscheidet klar zwischen einem, der aus Unkenntnis falsch handelt – ihn spreche das Gewissen frei – und einem, der im Irrtum sündigt, aber darüber wissen müsste.

Hier verbreitert sich nun Thomas intensiv über die Frage, ob auch das irrende Gewissen bindet¹⁴. Unter Gewissensbindung versteht Thomas, dass der Nichtgehorende sündigt; er begeht eventuell eine Todsünde, weil er das Gebot Gottes nicht beachtet. Auch das irrende Gewissen bindet, und zwar so lange als die irgende Gewis-

⁹ Vgl. STh q. 79 a. 13; De Verit. XVII, M. Wittmann, 275-287.

¹⁰ De Verit. XVI, a. 2.

¹¹ Ebd. XVII, a. 1.

¹² Vgl. Ebd. a. 2.

¹³ Vgl. ebd. a. 3.

¹⁴ Vgl. ebd. a. 4.

sensmeinung nicht erkannt wird. Jedoch gibt Thomas auch zu bedenken, dass es sich um einen schuldhaften Irrtum handeln kann, wie eben erwähnt wurde. Das irrende Gewissen bindet zwar, doch – das darf nicht aus dem Bewusstsein verdrängt werden – tut der Gehorchende objektiv nicht das Rechte. Wörtlich sagt der Aquinate: »Der, dem das Gewissen sagt, er sei zu buhlerischem Verkehr verpflichtet, ist ... unter der Bedingung, dass eine solche Gewissensmeinung bestehen bleibt, in der Weise verpflichtet, dass er den Verkehr nicht ohne Sünde lassen kann.« Doch betont Thomas noch einmal, dass der Irrtum selbst keine Sünde sein darf, d.h. in völliger Unkenntnis geschehen muss, und die Unkenntnis nicht schuldhaft sein darf.

IV. Grundsätzliche Überlegungen

Weder die Lehre von der Synderesis noch die vom Gewissen sind in der Antike Gegenstand einer philosophischen Abhandlung gewesen. Zwar wurden einzelne Elemente schon abgehandelt, doch fehlte eine systematische Zusammenschau, wie sie erst im christlichen Raum aufgekommen ist. Eine Mittlerfunktion zwischen Philosophie und Christentum übte die Stoa aus, etwa Seneca. Als Grund für den Ausfall einer systematischen Lehre von Synderesis/Gewissen dürfte vor allem die apersonale, pantheistische Gottesvorstellung zu nennen sein. Erst die jüdisch-christliche personale Vorstellung vom Schöpfergott und das wachsende Bewusstsein vom Wirken Gottes in der Heilsgeschichte bis zum Erscheinen Gottes selber in seinem Sohn ließen das Gespür für die Nähe Gottes, sein Heilshandeln, seine Liebe und die Verantwortung vor ihm erkennen. Umgekehrt gibt es gegenüber dem apersonalen Gott der Stoa oder dem unbewegten Beweger des Aristoteles keine Verantwortung. An einem Beispiel sei diese Überlegung erhärtet: Bei den Stoikern war der Selbstmord sehr häufig. Der bekannte Kulturhistoriker J. Burckhardt¹⁵ stellt dazu lakonisch fest: »Man hatte das Leben nicht von den Göttern.« Weil Gott nicht als Schöpfer verstanden wird und auch das Leben nicht gegeben hat, ist er auch nicht Herr und Richter über den Menschen, der sein Leben aus eigenem Entschluss beendet. Es fehlt das Bewusstsein der Verantwortung vor Gott. Überhaupt sind die Verfechter des Rechts auf selbstverfügte Beendigung des Lebens in der Regel praktische, meistens sogar theoretische Atheisten. Die Sensibilität des Gewissens (im weiten Sinn!) hängt offensichtlich stark vom Bewusstsein eines personalen Gottes und der Verantwortlichkeit von ihm ab. So lässt sich verstehen, dass gerade nach der neutestamentlichen Selbstoffenbarung Gottes die Sensibilität für das Gewissensphänomen gewachsen ist und erst das Christentum eine systematische Gewissenslehre entwickelt hat. Auch bei Thomas wird die Abhängigkeit der Gebote von der *lex aeterna* betont¹⁶; das lässt auch die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Gewissensfrage begreifen.

¹⁵ Vgl. A. Zieggenaus, Selbstmord – Fakten und Hintergründe: ders., Verantworteter Glaube. Theol. Beiträge 1, Buttenwiesen 1999, 263–276, hier: 268.

¹⁶ Vgl. STh I-II q. 100.

Ein weiteres Thema betrifft die Verbindlichkeit des irrenden Gewissens. Die entscheidenden Positionen des Aquinaten wurden bereits dargestellt: Ein Irrtum kann nur bei der Anwendung vorkommen, d.h. bei der Verknüpfung der nicht irrenden Synderesis mit einem konkreten Fall. Aus dem bisher Gesagten steht ferner fest, dass nach Thomas jemand entsprechend handeln muss, wenn ihm das Gewissen und die Vernunft etwas gebieten, was schlecht ist, oder verbieten, was gut ist¹⁷.

Aus dieser Lehre vom irrgen Gewissen werden aber Schlüsse gezogen, die näher beleuchtet werden müssen. Z.B. schreibt Andreas Laun¹⁸, der einerseits als Gegner des teleologischen Ansatzes Beachtung verdient, aber andererseits mit der Betonung der Verbindlichkeit des irrenden Gewissens – wahrscheinlich ohne es zu wollen – einer Art nicht beabsichtigter Gewissensautonomie verfällt, unter Berufung auf STh I-II, q. 19 a. 5, dass jede Position, die die Hoheit des Gewissens abschwächen wollte, unchristlich ist. »Keine geschöpfliche Autorität kann für sich den Anspruch erheben, über dem Gewissen zu stehen. Das heißt, wie schon Thomas von Aquin expressis verbis gelehrt hat, dass einer, der vom Irrtum der katholischen Kirche überzeugt ist, diese nicht nur verlassen darf, sondern soll, um seinem Gewissen treu zu bleiben.« Das Gewissen ist »die oberste Norm des Handelns«. Besteht hier nicht die Tendenz, die Gewissensautonomie zu überziehen?

Überraschend und wenigstens schiefl ist auch Launs Verwendung von Gewissensentscheidung. Laun versteht darunter den Ruf, als sittlich verantwortliches Subjekt zu handeln, der Entscheidung des eigenen Gewissens und nicht einem fremden Einfluss zu folgen. Der Appell an das Gewissen ist somit ein Verweis auf die durch nichts zu ersetzende personale Entscheidung. In diesem Sinn nennt aber Laun auch Kains Tat, den Bruder zu erschlagen, eine Gewissensentscheidung. Kain habe zwar gewusst, was er tun soll; eine urpersönliche Tat ist also in Launs Terminologie eine Gewissensentscheidung. Kain hat also im Gewissen entschieden, Abel zu erschlagen. Hier wird etwas als Gewissensentscheidung bezeichnet, weil es in personaler Weise vollzogen wurde, auch wenn es »gegen das Gewissen« oder »ohne Gewissen« stattfindet. Der Ausdruck »Gewissensentscheidung« wird also in einem ungewöhnlichen Sinn gebraucht.

Nach diesem Exkurs wieder zurück zur Verbindlichkeit des irrgen Gewissens. Dabei lässt sich keineswegs leugnen, dass Thomas sehr drastische Beispiele für dieses Phänomen des irrgen Gewissens gebraucht hat. So das Beispiel vor dem, der irrigerweise überzeugt ist, Unzucht oder Ehebruch oder nicht an Christus glauben seien gut.

Laun scheint jedoch diese Beispiele überzuinterpretieren. Einmal ist festzustellen, dass das Beispiel von der Verpflichtung, die katholische Kirche im Falle eines entsprechenden, wenn auch irrgen Gewissensspruchs zu verlassen, bei Thomas im angegebenen Artikel gar nicht zu finden ist. Im Übrigen wäre es äußerst merkwürdig, wenn der Aquinate lehrte, jemand, der den katholischen Glauben wahrhaft ange-

¹⁷ Vgl. STh I-II q. 19 a.5.

¹⁸ A. Laun, Das Gewissen, 111f.

nommen hat, könne ihn ohne Schuld verlassen, denn Gott lässt einen, der das Seine tut, nicht über seine Kraft versucht werden.

Bei Launs Position ist ferner zu bedenken, dass er sich auf a. 5 der q. 19 beschränkt, aber nicht a. 6 berücksichtigt. Dort unterscheidet Thomas näherhin zwischen einer echt ungewollten Unwissenheit und einer unechten »wegen der Nachlässigkeit, weil jemand etwas nicht wissen will, was er wissen müsste.« Als Beispiel für echte, entschuldbare Unwissenheit führt Thomas an, dass jemand die falsche Frau für seine Ehefrau hält (wie immer man sich einen solchen Irrtum ausmalen will) und mit ihr Verkehr hat. Ist aber Nachlässigkeit im Spiel, weil er Bescheid wissen könnte, ist die Unwissenheit nicht entschuldbar; sollte »aber die irrende Vernunft (Gewissen) verlangen, dass sich jemand der Frau eines anderen näherte, ist der Wille, der dieser irrenden Vernunft entspricht, schlecht, und zwar deswegen, weil jener Irrtum der Unkenntnis des göttlichen Gesetzes entspringt, das er kennen müsste.« Thomas unterscheidet eben zwischen einer ignorantia invincibilis, einer unüberwindlichen Unwissenheit, und einer ignorantia vincibilis et voluntaria, d.h. einer überwindlichen und daher gewollten Unwissenheit; in diesem Fall entschuldigt die Unwissenheit nicht (vgl. q. 19 a. 6 ad 3). Im Übrigen könnte sich die menschliche Vernunft täuschen und nicht immer dem ewigen Gesetz (*lex aeterna*) zustimmen.

Daraus ergibt sich: Oberstes Gesetz ist für Thomas nicht das Gewissen, wie Laun meint, sondern das ewige, gottgegebene Gesetz. Die Irrtumsmöglichkeit liegt ferner nicht in der Synderesis, sondern in ihrer Anwendung, d.h. im Gewissen im engen Sinn, das normiert ist und deshalb nicht oberste Norm. Thomas lässt ferner eine Nachlässigkeit nicht zur Entschuldigung eines Irrtums gelten. Somit sind die Möglichkeiten eines schuldlos irrenden Gewissens stark eingeschränkt.

Thomas zitiert ferner Joh 16,2: »Es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten.« Der Wille, die Apostel zu töten, ist also schlecht, auch wenn er mit dem Gewissen übereinstimmt und glaubt, Gott einen Dienst zu leisten. Es handelt sich um ein schuldhaft irrendes Gewissen. Mit der Argumentation Launs ließe sich wohl auch der Verrat des Judas als Folge eines irrenden Gewissens rechtfertigen. Noch sicherer könnte man die Selbstmordattentäter in Palästina oder die Terroristen vom 11. September 2001 entschuldigen: Sie waren aller Wahrscheinlichkeit nach von der Richtigkeit ihres Handelns überzeugt. Thomas denkt hier differenzierter; er lässt ein irrendes Gewissen nicht als Entschuldigung gelten, wenn eine Nachlässigkeit in der Beurteilung und Prüfung des Falles vor der *lex aeterna* vorgelegen hat, die z.B. die Tötung eines Unschuldigen verbietet. Also die Festigkeit einer subjektiven Überzeugung von Selbstmordattentaten wird von Thomas nicht als Entschuldigung anerkannt, weil hier ein schuldhaft irrendes Gewissen vorliegen dürfte.

Hier sei noch ein weiteres Problem aufgegriffen: Im Hinblick auf die Erklärung des Zweiten Vatikanums zur Religionsfreiheit (»Dignitatis Humanae«) und zum Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (»Nostra aetate«) wird behauptet, jeder Mensch könne den katholischen Glauben annehmen und aus Gewissensüberzeugung auch wieder aufgeben. Eine solche Auffassung geht weit über das Toleranzprinzip von »Dignitatis humanae« hinaus, wonach jeder ungehin-

dert seitens der staatlichen Gewalt den Glauben seiner Wahl praktizieren dürfe. Das Recht auf eine von äußerer Gewalt unabhängigen Religionsausübung ist klar von der inneren Verpflichtung auf Wahrheit zu unterscheiden. Zweifellos schließen das Recht auf freie Religionsausübung und die Würde der Person ein, dass niemand zum katholischen Glauben gezwungen und an seinem Austritt gehindert werden darf. Doch ist nach Thomas ein schuldloses Verlassen des katholischen Glaubens – vorausgesetzt, er ist recht erfasst worden – aus innerem Gewissensantrieb kaum vorstellbar; die Begründung wurde bereits oben angegeben.

Die Erklärung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen erkennt keineswegs diese als gleichberechtigte Wege zum Heil an, wie von nicht wenigen heute vermutet wird. Die Sicht dieser Konzilserklärung kommt klar in einem Abschnitt von Art. 2 von *Nostra aetate* zum Ausdruck; dort heißt es: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist der ‚Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt«. Diese Stelle zeigt eindeutig: Dem Zweiten Vatikanum zufolge ist Christus die Wahrheit und die Fülle des religiösen Lebens. Die katholische Kirche kennt die anderen Religionen als solche nicht als Heilswege an, sondern nur, was in ihnen wahr ist, den Strahl der Wahrheit. Die Religionen gelten nur, soweit sie an der Wahrheit teilhaben. Zwar lässt sich jederzeit vorstellen, dass jemand aufgrund seiner Herkunft in ein anderes geistiges Geflecht hineingeboren und hineingewachsen ist und deshalb den Zugang zum katholischen Glauben nicht findet, wer ihn und seine Wahrheit aber gefunden hat, kann sie nach Thomas nicht ohne Schuld verlieren. Nach Thomas (und auch nach dem Zweiten Vatikanum) gibt es keine aufrichtige Gewissensentscheidung, die den katholischen Glauben zu verlassen erlaubt. Ferner richtet sich dem Zweiten Vatikanum zufolge die Anerkennung einer Religion nach ihrem Wahrheitsgehalt.

Ein letztes Problem sei angesprochen: Angenommen, das Gewissen hat sich ohne irgend eine Schuld von Nachlässigkeit geirrt. Führt dann dieser Irrweg in gleicher Weise wie der rechte Weg zu Gott oder zum ewigen Heil. In beiden Fällen wurde der Gewissensstimme gehorcht und ist ihr zu gehorchen. Wenn der Wille von der Vernunft, die ihm das zu Tuende aufzeigt, abweicht, handelt er schlecht, auch wenn die Vernunft irrt.

Ein nicht aufgrund einer Nachlässigkeit irrendes und deshalb verbindliches Gewissen kann in doppelter Form auftreten: Entweder es gebietet etwas, was in sich schlecht ist, oder es verbietet, was in sich gut ist. In beiden Fällen handelt es sich um einen *casus perplexus*, d.h. die vom Gewissen her zu erfüllende Weisung ist nicht in jeder Hinsicht gut. Thomas zitiert hier *Pseudo-Dionysius*: *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus* – das Gute entsteht aus einer integralen, in jeder Hinsicht ordentlichen Ursache, das Schlechte aber aus einzelnen Mängeln. Daher erklärt Thomas auch, dass das gute simpliciter et per se (einfach und

durch sich) verpflichte, das irrende Gewissen aber per *accidens et secundum quid*, d.h. nicht vom Wesen her und nur in gewisser Hinsicht.

Die Einsicht erlaubt nun folgenden Schluss: Auch wenn aufgrund der Verbindlichkeit des irrenden Gewissensurteils eine bestimmte, in sich schlechte Tat getan werden muss, ist die ganze Handlung nicht gut: sie hat nämlich einen Mangel (*malum autem ex singularibus defectibus*), zum Guten ist aber das objektive und subjektive Gute erforderlich.

Ferner gilt für den ersten der oben genannten Fälle – nämlich, dass das irrende, aber verbindliche Gewissen etwas in sich Schlechtes gebietet –, dass die Tat objektiv schlecht ist. Die handelnde Person begeht keine Sünde, weil der Wille der – wenn auch irrenden – Vernunft gehorcht, aber diese objektive schlechte Tat kann nicht zum rechten Ziel führen, konkret: Nicht zur Wahrheit, nicht zum Glück und zur Seligkeit und auch nicht zu Gott. Dies dürfte bei nüchterner Überlegung klar sein: Das subjektiv gute Gewissen kann eine objektiv falsche Handlung höchstens entschuldigen, aber nicht ersetzen.

Konkret gedacht: Kann das subjektiv gute, aber irrende Gewissen eines Selbstmordattentäters – vorausgesetzt, es handelt sich wirklich um eine unüberwindliche Unwissenheit und ein wirklich gutes Gewissen, was noch zu klären wäre – der automatische Weg zum Paradies sein? Kann ein Irrtum bei einem noch so überzeugter Fanatismus in den Himmel katapultieren?

Wahrscheinlich drängt sich Ihnen hier folgende Frage auf: Kommen dann solche Gesinnungstäter überhaupt nicht in den Himmel? Darüber kann niemand ein endgültiges Urteil fällen. Hier sei nur behauptet: Die subjektive Überzeugung kann bei objektiver Sünde kein Weg zu Gott sein, doch lässt sich analog zu dem schon besprochenen Fall, dass ein Anhänger einer anderen Religion zwar nicht durch diese, sondern durch die Wahrheiten in ihr das Heil finden kann, denken, dass ein solcher Gesinnungstäter durch das Gute, das er sonst getan hat, das Heil findet.

Zur anderen Form des irrenden Gewissens, nämlich dass es etwas verbietet, was gut ist, sei gesagt, dass der danach Handelnde zwar Gutes unterlässt, aber doch nichts Objektiv-Schlechtes tut und insofern diese Form von irrem Gewissen in vielen Fällen weniger folgenreich zu sein scheint.

V. Abschließende Überlegungen

Die Gewissenslehre des hl. Thomas ist sehr umsichtig, deshalb auch schwierig und kann in der gebotenen Kürze nicht allseitig dargestellt werden. Trotz ihres Entwurfes im Mittelalter ist sie auch heute noch höchst aktuell, wie an einigen Beispielen gezeigt werden konnte.

Thomas legt den Akzent auf die ratio. Dieser Ansatz bei der abwägenden Vernunft besagt einmal, dass er kein Dezisionist ist. Dieser weigert sich, für seine Entscheidung den Grund zu suchen und zu nennen. Er handelt nach dem Motto »Hier steh' ich, hier bleib' ich, ich kann nicht anders:« Das Gewissen gilt dann als letzte, aber nicht hinterfragbare Entscheidungsinstanz. Dieser Dezisionismus, der die Vernunft

letztlich ausschaltet und seine Vertreter nur sagen lässt: mein Gewissen gebietet oder verbietet mir, entspricht nicht dem Thomas und ist auch nicht die volle und unbedingte achtungswürdige Äußerung des Menschen, insofern sie nicht nachvollziehbar ist. Sie schließt die Frage nach der Wahrheit aus.

Der thomasische Akzent auf der ratio schließt aber auch den Voluntarismus aus. Dieser setzt bei der Überlegung an, dass das Gewissen nicht primär mit dem, was wir erkennen, zu tun hat, »sondern mit der Frage, ob wir das, was wir als Gut oder Böse erkennen, auch wollen oder nicht«¹⁹. Thomas leugnet nicht die Bedeutung des Willens, aber ihm zufolge kann man nur wollen und lieben, was man erkannt hat.

Der heutzutage weniger gebräuchliche Begriff »Synderesis«, die nicht irren kann, ist die Grundlage dafür gegeben, dass jedem Menschen die Fähigkeit zu sittlichem Handeln und damit die personale Würde zuerkannt werden kann und muss.

Das Gewissen – hier im engen Sinn verstanden – ermöglicht nach Art eines praktischen Syllogismus die Anwendung der Prinzipien der Synderesis auf den konkreten Fall. Die ganze Problematik zeigt sich am perplexen Fall des irrenden, aber trotzdem verbindlichen Gewissens.

Dass es ein verbindliches, jede Schuld entschuldigendes irrendes Gewissen gibt, ist für Thomas klar. Der denkt dabei an Fälle von Häresie, aus denen sich geschlossene Gemeinschaften entwickelt haben. Heute würde man an Fälle denken, wo ein Einzelner in die objektiv fragwürdige Wertvorstellung eines Stammes, Kulturreises oder einer Religion hineingeboren wurde. Der Einzelne ist in diesen Vorstellungen der Umgebung meistens völlig befangen.

Entgegen heutiger Vorstellungen, wo die Gegebenheit des irrenden, entschuldigenden Gewissens sehr extensiv gesehen wird, scheint sie Thomas eher einzuschränken. Er lässt nämlich eine Entschuldigung nur gelten, wenn keine Nachlässigkeit in der Prüfung des Falles vor der lex aeterna vorliegt; er betont ferner, dass eine Nichtkenntnis des Gesetzes im allgemeinen nicht entschuldigt. Dabei ist vor allem die innere Nähe von Vernunft, Gewissen und Klugheit zu beachten. Die Klugheit wird die handelnde Person vor den möglichen Tricks der Selbstdäuschung aufgrund der erbärdlich bedingten Konkupiszenz warnen und zu einem umsichtigen, realistischen Wirklichkeitsbezug mahnen. Der Kluge wird daher mit anderen Personen oder Konzeptionen den Austausch über das Gute und Gerechte suchen. Er muss Gründe und Gegengründe zur Kenntnis nehmen. Wer z.B. sagt: Ich weiß selber, was ich zu tun habe, oder die Lehre der katholischen Kirche zu Empfängnisverhütung oder Abtreibung interessieren mich nicht – er muss dabei nicht katholisch sein –, ein solcher hat kaum eine verantwortliche Gewissensentscheidung getroffen. Was er Gewissen nennt, ist vielleicht nur eine Laune²⁰. Prudentia facit rationem rectam²¹.

Zweifellos gibt es einen Grenzbereich bzw. Abstufungen zwischen dem voll entschuldbaren und dem unentschuldbaren, weil nachlässigen, irrgen Gewissen. Wenn jedoch die Nachlässigkeit eindeutig feststeht, d.h. Umsicht und Klugheit sehr man-

¹⁹ H. G. Stoker, 264.

²⁰ Vgl. R. Spaemann, nach G. Borgonovo, 105.

²¹ Vgl. G. Borgonovo, 107. – »Die Klugheit macht die Vernunft richtig.«

gelhaft sind wie bei dem oben geschilderten Verständnis von »Gewissen« als persönliche subjektive Meinung oder beim blinden Fanatismus, etwa eines Selbstmordattentäters oder eines Hitlers oder Stalins, stellt sich die Frage, ob noch von einem irrenden Gewissen gesprochen werden kann oder nicht vielmehr von einer Gewissenlosigkeit, d.h. von einer schuldbaren Unterdrückung des – freilich nicht auslöschenbaren – Gewissens. Die Situation wird noch durch die Ablehnung jeder helfenden Gnade schlimmer.

So begegnet bei Thomas eine großartige Analyse des Phänomens »Gewissen«, das ständig Beachtung verdient, auch wenn das Phänomen, wie sich zeigen wird, immer neue Herausforderungen an das Denken stellt.

Sittliche Verantwortung in der Medizin aus der Perspektive der theologischen Ethik

(Grundsätzliche Überlegungen und konkrete Anwendungen im Hinblick auf die Plastische Chirurgie¹)

Von Josef Spindelböck, St. Pölten

Theologische Ethik in der Medizin – eine heilsame Provokation

Auf medizinischen Kongressen und Fortbildungsveranstaltungen werden nicht nur fachlich-medizinische Gesichtspunkte erörtert und diesbezügliche Erkenntnisse und Erfahrungen ausgetauscht, sondern bei den Fragestellungen der einzelnen Themenfelder und Probleme bleibt im Hintergrund die *alles umfassende ethische Perspektive* stets präsent. Welche besonderen Hilfestellungen kann die Medizin von der theologischen Ethik, die man traditionell als Moralttheologie bezeichnet, erwarten? Ist es nur möglich, Einsichten säkularer Ethik zu wiederholen oder gar in einem weitverbreiteten ethischen Indifferentismus und Pluralismus nur das Nebeneinander von unversöhnlichen Standpunkten zu reflektieren, oder gibt es vielleicht gerade von einer sowohl mit der Einsicht natürlicher Vernunft wie auch mit der Offenbarung Gottes rechnenden theologischen Ethik Ansätze zu einer höchst notwendigen Klärung umstrittener Standpunkte, um gerade hier Fundamente zu entdecken, auf denen menschenwürdiges Leben und Handeln dauerhaft gründen kann?

Einerseits stehen wir in einer *kulturellen Prägung durch das Christentum*. Die ärztliche Heilkunst verdankt sich vielfach christlicher Inspiration, und die persönliche *christliche Überzeugung kann und soll motivieren* zu einem mutigen und verantwortungsbewußten Einsatz für das Leben von seinem ersten Anfang bis zum natürlichen Tod. Das Ethos der *Menschenrechte und Menschenwürde* auch in seiner säkularen Gestalt ist schließlich nicht denkbar ohne den historischen Beitrag der christlichen Religion. Von der christlichen Lehre als solcher ist dies klar: Als

¹ Bei dem hier publizierten Artikel handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags im Rahmen der »Aus- und Fortbildungsveranstaltung« der »Österreichischen Gesellschaft für Plastische, Ästhetische und Rekonstruktive Chirurgie« am 18./19. Mai 2001 in Bad Aussee.

Religion der *Menschwerdung* Gottes ist ihr eine humanisierende Tendenz und Ausrichtung zutiefst innerlich.² Das schließt geistige Blindheit von Christen und auch praktiziertes Unrecht im Laufe der Geschichte allerdings nicht aus.³

Es ist weiterzufragen: Was kann die christliche Botschaft gerade von ihrem inhaltlichen Anspruch her über das Verhältnis von Gesundheit und Krankheit und die Aufgabe und Tätigkeit medizinisch-therapeutischer Berufe sagen?

Das Evangelium vom Leben

Der Arzt dient dem menschlichen Leben in der Weise der Lebensförderung und Lebenserhaltung. Krankheiten, Verletzungen und Funktionsstörungen sollen geheilt und behoben werden, »*Gesundheit*« als Zustand umfassenden physischen, psychischen und sozialen Wohlbefindens soll hergestellt bzw. erhalten werden.⁴ Hier verweist die ärztliche Berufung, wenn sie den ganzen Menschen in seiner Würde fördern will, auf das Heilsangebot der christlichen Religion.

Das Leben ist in der Sicht der Religionen ein hoher Wert. Wenn es nicht auf das Dasein hier auf Erden beschränkt wird, das mit dem physischen Tod endet, dann erscheint es gleichsam als *der Wert schlechthin*: »*Ewiges Leben*« – unabhängig davon, was man sich im einzelnen darunter vorstellt – ist eine Schlüsselkategorie des Reli-

² Vgl. Graf Roland, Ethik in der medizinischen Forschung rund um den Beginn des menschlichen Lebens, Darmstadt 1999, 134 ff: Die schon von der Schöpfung her bestehende Würde des Menschen wird durch die Menschwerdung und Erlösung Jesu Christi auf neue Weise bestätigt, begründet und vertieft. Auf die inkarnatorische Dimension des Christentums in ihrer Relevanz für die medizinische Ethik hat unlängst auch Johannes Huber hingewiesen; vgl. Geheimakte Leben. Wie die Biomedizin unser Leben und unsere Welt-sicht verändert. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König, Frankfurt 2000, 211 ff. Im übrigen ist vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie den Positionen dieses Autors in verschiedener Hinsicht ein kritischer Vorbehalt entgegenzustellen: Insbesondere fehlt bei Huber die unbedingte Anerkennung des Menschenrechts auf Leben in allen seinen Phasen und Krisen; vgl. Spindelböck Josef, Dem Leben auf der Spur? Rezension zu: Johannes Huber, Geheimakte Leben, in: Kirche heute, Oktober 2000, 22 f.

³ In diesem Fall trifft zu: »Denn in der Schrift steht: Euret wegen wird unter den Heiden der Name Gottes gelästert.« – Röm 2,24. Die historische Schuld der »Söhne und Töchter der Kirche« hat Papst Johannes Paul in einem Akt der Reue und der Bitte an Gott um Vergebung in einer feierlichen Zeremonie im Rahmen des »Heiligen Jahres« am 22. März 2000 (1. Fastensonntag) anerkannt. Vgl. dazu das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission »Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit«, ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller, Rom/Freiburg 2000².

⁴ Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) definiert: »Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity. The enjoyment of the highest attainable standard of health is one of the fundamental rights of every human being without distinction of race, religion, political belief, economic or social condition.“ – Constitution of the World Health Organisation, New York, 22. Juli 1946. Die inhaltliche Bestimmung des Begriffs »*Gesundheit*« öffnet sich in ihrer umfassenden Perspektive einer endgültigen Erfüllung im Sinne des von Gott geschenkten Heils. Allerdings kann sie in obiger Formulierung auch rein säkular interpretiert und mithin als »*Heilsersatz*« verstanden werden. Gemäß dieser Definition ist kaum jemand als »gesund« in jeder Hinsicht anzusehen; der Umkehrschluß, er sei also krank und bedürfe darum bestimmter therapeutischer Maßnahmen, ist dennoch nicht gerechtfertigt.

giösen.⁵ Hoffnung auf erfülltes Leben begründet eine innere Dynamik, die für den Sinnvollzug des menschlichen Daseins unabdingbar ist.

Im Bereich der *Naturreligionen* sog. primitiver Völker, aber durchaus auch bei entwickelten Kulturen finden sich mitunter *magische Züge* in der Deutung von Leben und Gesundheit: *Krankheit* wird als Resultat *negativer Kräfte* aus dem numinosen oder dämonischen Bereich verstanden, welche nur mit Hilfe ritueller und magischer Praktiken günstig geneigt, neutralisiert oder besiegt werden können. Im *jüdischen und christlichen Glauben* ist diese Auffassung prinzipiell überwunden: Krankheit ist *Zeichen der Begrenztheit des Lebens*, seiner Unzulänglichkeit und Kreatürlichkeit und insofern etwas Natürliches. Sie ist auch – in einem grundsätzlichen, nicht zwangsläufig individuellen Sinn – Folge menschlicher Schuld. Der Glaubende braucht Leid und Krankheit nicht passiv zu ertragen, sondern ist *aufgerufen, sich ihrer mit all seinen Kräften zu erwehren*, freilich in der Bereitschaft, den Willen Gottes anzunehmen, wenn eine Heilung nicht möglich sein sollte.⁶

Das biblische Gottesbild macht radikal ernst damit, daß unser Gott ein Gott *der Lebenden* und nicht der Toten ist (vgl. Mt 22,32). Er ist der Schöpfer von allem, was existiert, der Herr und Schöpfer insbesondere des Lebens der Pflanzen, Tiere und Menschen sowie auch der Engel. Es ist der Lebens-Odem Gottes, der den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht (vgl. Gen 2,7). Damit trifft die jüdische und christliche, ja auch die islamische Religion keine Aussage über die Entstehung des Lebens im einzelnen, steckt aber gleichsam den Rahmen ab, indem sie alles letztlich auf Gott zurückführt und insbesondere den Menschen in seiner leib-geistigen Einheit in eine direkte Beziehung zum Schöpfer-Gott stellt.

»Jahwe« – so der Name Gottes in der Offenbarung an Mose im brennenden Dornbusch – bedeutet: »Ich bin da für euch, ich stehe euch bei«, sinngemäß: »Ich verheiße und schenke euch Leben in Fülle.«⁷ Gott hat nicht nur das Leben, sondern er ist das *Leben* in eigener Vollmacht und Ursprünglichkeit, und wer in Verbindung mit ihm steht, der »lebt«. Gott fern zu sein bedeutet den Tod. *Gottes Wille* ist es, den Menschen von den Einschränkungen der Krankheit befreit zu sehen, da diese die Kräfte der Person lähmt und ihre Lebensfreude beeinträchtigt.

Verhängnisvoll kann allerdings das alttestamentliche »Tat-Folge-Schema« sein, das Krankheit allzuoft als direkte Folge menschlicher Schuld deutet, als persönliche Strafe Gottes, und kranke Menschen dadurch in die Isolation treibt.⁸ Diese Sicht

⁵ Vgl. die grundlegende Feststellung bei Müller Gerhard Ludwig, Leben, in: Waldenfels Hans (Hg.), Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen. Begründet von Franz Kardinal König, Freiburg u.a. 19952, 373: »Aus der hoffenden und sinnzentrierten Mitte der Person entsteht mit metaphysischer Notwendigkeit – und nicht nur aus einer geängstigten Psyche, die den Illusionen der Selbstliebe verfällt – die universale Hoffnung auf die Bewahrung und Neugründung des Lebens in einem unvergänglichen, den Tod endgültig überwindenden ewigen Leben.«

⁶ Vgl. Autiero Antonio, Religionen und medizinische Ethik: Christentum, in: Lexikon Medizin, Ethik, Recht. Darf die Medizin, was sie kann? Information und Orientierung, hg. von Albin Eser, Markus von Lutterotti, Paul Sporken, Freiburg u.a. 1989, 909–915, hier 909.

⁷ Vgl. Ex 3,14: »Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ‚Ich-bin-da‘. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der ‚Ich-bin-da‘ hat mich zu euch gesandt.«

⁸ Vgl. Schockenhoff Eberhard, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Mainz 1998², 271 f.

wird mit dem Fortschreiten der Offenbarung zunehmend überwunden, endgültig dann im Neuen Testament im Urteil und Wirken Jesu: »Weil vor Gott alle Menschen Sünder sind, wird der Unterschied zwischen Kranken und Gesunden vor ihm bedeutungslos.«⁹

Wie ist die Haltung der biblischen Offenbarungsreligion zum *Beruf des Arztes*? In einer älteren Überlieferungsschicht hat es den Anschein, als werde der Arzt als Konkurrent gegenüber dem göttlichen Heilungsmonopol empfunden. Im späteren Judentum und auch im Christentum erfreute sich der ärztliche Beruf hingegen einer hohen Wertschätzung, wobei der Arzt nicht mehr als Konkurrent Gottes gesehen wird, sondern als dessen berufener Mitarbeiter im Dienst an der leidenden Menschheit.

Im Buch Jesus Sirach 38,1-15 findet sich in diesem Sinn eine einzigartige *Empfehlung des Arztes*, der in Abhängigkeit von Gottes Vorsehung seinen notwendigen Beitrag für die Heilung der Menschen leistet:

»Schätze den Arzt, weil man ihn braucht; denn auch ihn hat Gott erschaffen. Von Gott hat der Arzt die Weisheit, vom König empfängt er Geschenke. Das Wissen des Arztes erhöht sein Haupt, bei Fürsten hat er Zutritt. Gott bringt aus der Erde Heilmittel hervor, der Einsichtige verschmähe sie nicht. Mein Sohn, bei Krankheit säume nicht, bete zu Gott; denn er macht gesund. Laß ab vom Bösen, mach deine Hände rechtschaffen, reinige dein Herz von allen Sünden! ... Doch auch dem Arzt gewähre Zutritt! Er soll nicht fernbleiben; denn auch er ist notwendig. Zu gegebener Zeit liegt in seiner Hand der Erfolg; denn auch er betet zu Gott, er möge ihm die Untersuchung gelingen lassen und die Heilung zur Erhaltung des Lebens. Wer gegen seinen Schöpfer sündigt, muß die Hilfe des Arztes in Anspruch nehmen.«

Mit dem Christentum wurde der *innere Zusammenhang von Erlösung und Gesundheit* noch deutlicher als im Alten Testament, da Jesus als Messias angetreten ist, um Kranke zu heilen und sie von ihren Sünden zu befreien: Der Ausspruch: »Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken« (Mt 9,12), ist gleichsam sein Motto. In Jesus Christus schenkt Gott Leben in Fülle.¹⁰ Seine wunderbaren Heilungen sind ein sichtbares Zeichen dafür, daß in ihm das Reich Gottes angebrochen ist, das die Verheißung umfassenden Heil-Seins für den Menschen in sich birgt.¹¹ Darum wird in der Geschichte des Christentums Jesus Christus schon bald als der *wahre Arzt* bezeichnet (»Christus medicus«).¹² Für die *Seelsorge und die Medizin* ergibt sich so ein spezifischer Auftrag des Dienstes am kranken Menschen, um ihm zu *Heil und Heilung für Leib und Seele* zu verhelfen.

Eine hoffnungsgebende Perspektive für die Heilung von Krankheit und Leid wird in der *österlichen Botschaft* von Leiden, Tod und Auferstehung Christi verkündet. Die *gläubige Hoffnung* in der Situation schwerer Krankheit und Not richtet sich dar-

⁹ Schockenhoff, Ethik, 279.

¹⁰ Wichtige Aussagen Jesu, die im Johannes-Evangelium überliefert werden, sind: »Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern Gottes Zorn bleibt auf ihm.« – Joh 3,36. »Denn wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben.« – Joh 5,26. »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.« – Joh 10,10 b.

¹¹ Vgl. Schockenhoff, Ethik, 275 f.

¹² Vgl. Schipperges Heinrich, Medizin und Religion, in: Lexikon der Religionen, 403 f.

auf, »daß in der aussichtslosen Lage des Kranken durch die Kraft Gottes das eigentlich nicht mehr Mögliche doch noch geschieht«¹³ und auch beim Scheitern ärztlicher Kunst und menschlicher Möglichkeiten das Leben in Gott seine Vollendung findet.

Leiden und Schmerz sind zwar oft unabwendbar, doch prinzipiell überwunden. Sie sind eine existentielle Infragestellung des Menschen, aber zugleich eine Einladung zu einem tieferen Reifen der Person. Eine Verherrlichung des Leidens als solchen – ein sog. »Dolorismus« oder eine Mystifizierung von Leiden und Krankheit – ist unchristlich. Denn nicht durch *Leid an sich* hat uns Gott erlöst, sondern durch seine Liebe! Diese bewährt sich in allen Lebenslagen, in Gesundheit und Wohlergehen, aber auch in Leiden, Schmerz und Krankheit. Papst Johannes Paul II. drückt dies im Apostolischen Schreiben »Salvifici doloris« so aus: »Im Kreuz Christi hat sich nicht nur die Erlösung durch das Leiden erfüllt, sondern das *menschliche Leiden selbst ist dabei zugleich erlöst worden.*«¹⁴

In der Perspektive des Glaubens wird das Leiden dort, wo es wirklich unabwendbar ist, zum Mitleiden mit Christus, das in der Verheibung der Verherrlichung bei Gott Hoffnung erfährt über den Tod hinaus. Die Leiden der Kranken können für das Leben der Kirche fruchtbar werden. Das Gebet und die Fürbitte der Kirche hilft den Kranken, ihr Leid zu bestehen.¹⁵ In dieser Weise kam es durch die christliche Botschaft zu einer neuen sozialen Integration der Kranken, was sich in der Geschichte des Christentums als »signum distinctivum« einer besonderen Sorge für die Kranken und Leidenden erwies.

Eberhard Schockenhoff betont die Wichtigkeit der *Integration der Kranken und Leidenden* in unsere Gesellschaft: »Wo kranke und sterbende Menschen nicht aus dem gesellschaftlichen Lebenszusammenhang ausgesiedelt sind, da stellt ihr bloßes Dasein einen heilsamen Protest gegen die unheilige kultische Allianz von Gesundheit, Schönheit und Jugendlichkeit dar, die den Menschen vergessen läßt, worin seine Würde besteht: daß er nämlich als endliches Wesen in seinen Grenzen leben darf.«¹⁶ Solche Worte, die auf die verborgene Würde des kranken und leidenden Menschen hinweisen, dürfen allerdings nicht davon abhalten, das Ziel von Gesundheit und Heilung – wo immer dies möglich erscheint – durch die Anwendung geeigneter medizinischer Maßnahmen ernsthaft anzustreben!

All das, was der Integrität des Menschseins dient, ist zu bejahren und zu fördern. Kein noch so großer Mißerfolg, keine Grenze und Schranke darf die prinzipielle Hoffnung nehmen, daß den Kranken und Leidenden geholfen werden kann und soll. Das Kreuz Christi, das sich in der Auferstehung vollendet, bleibt aufgerichtet als ein

¹³ Schockenhoff, Ethik, 277.

¹⁴ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Salvifici doloris« über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens vom 11. Februar 1984, Nr. 19.

¹⁵ Vgl. Schockenhoff, Ethik, 280.

¹⁶ Schockenhoff, Ethik, 285.

Zeichen der Verheißung für alle Leidenden und Bedrängten. Gerade im Tod Christi hat das Leben Gottes endgültig triumphiert¹⁷

Medizin in der Falle von Säkularismus und Technisierung: Bleibt der Mensch auf der Strecke?

Die vom Glauben bestimmte Sicht, daß es ohne Gott kein Leben, kein Heil und letztlich auch keine Heilung gibt, ist in der säkularisierten Atmosphäre unserer Tage weitgehend verlorengegangen.

In der »no future generation« erscheint Leben als etwas zufällig Hingeworfenes, nicht unbedingt Erstrebenswertes, von vornherein Belastendes, wenig Erfreuliches. Das Leben wird zum Leiden, und das wirkliche Leid erscheint als völlige Absurdität des Daseins. Dies verweist auf der philosophischen Ebene auf den Pessimismus eines Schopenhauer oder auf den existentialistischen Nihilismus eines Jean-Paul Sartre. Die Postmoderne ist hier nicht besser, indem sie die »Dekonstruktion« alles Seienden zu ihrem Programm erhebt. Die innere Einheit und der Eigenwert des Lebendigen gehen verloren; auch die menschliche Person verliert ihren Wert und ihre Grundlage.

Auf der anderen Seite findet sich in der heutigen Gesellschaft vielfach ein derart unbändiger Drang zum Leben, daß in diesem irdischen Leben das Einzige erblickt wird, was der Mensch besitzt und das er unter gar keinen Umständen verlieren möchte. Er ist bereit, dafür alles zu geben und einzusetzen. Gesundheit wird zum höchsten Wert schlechthin (»Hauptsache, gesund!«)¹⁸ oder zumindest zur unabdingbaren organischen Basis für die als schrankenlos postulierte menschliche Autonomie. Der ärztliche Heilungsauftrag gerät unter dem Druck derartiger Erwartungen an die »Götter in Weiß« unweigerlich zu einer Sisyphos-Arbeit, deren Scheitern spätestens mit dem Tod eines Menschen jedesmal neu erfahren wird. Dies ist vielleicht

¹⁷ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika »Evangelium vitae« über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens vom 25. März 1995, Nr. 27: »Die Fülle ihrer religiösen und moralischen Bedeutung erreicht die bedingungslose Entscheidung für das Leben dann, wenn sie aus dem Glauben an Christus erwächst, von ihm geformt und gefördert wird. Bei einer positiven Auseinandersetzung mit dem Konflikt zwischen Tod und Leben, in dem wir stecken, hilft uns nichts so sehr wie der Glaube an den Sohn Gottes, der Mensch geworden und zu den Menschen gekommen ist, ‚damit sie das Leben haben und es in Fülle haben‘ (Joh 10,10): es ist der Glaube an den Auferstandenen, der den Tod besiegt hat; es ist der Glaube an das Blut Christi, ‚das mächtiger ruft als das Blut Abels‘ (Hebr 12, 24).«

¹⁸ Eine kritische Beurteilung einer derartigen Geisteshaltung ist vom Lehramt der Kirche in folgender Weise formuliert worden: »Zwar fordert die Sittenlehre auf, das leibliche Leben zu achten, aber sie erklärt dieses nicht zu einem absoluten Wert. Sie wendet sich gegen eine neuheidnische Auffassung, die dazu neigt, einen Körpertalk zu treiben, ihm alles zu opfern, körperliche Tüchtigkeit und sportlichen Erfolg zu vergötzen. Durch eine einseitige Auslese der Starken kann diese Auffassung die menschlichen Beziehungen verzerrn.« – Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u.a. 2003, Nr. 2289. Gesundheit ist zwar ein fundamentales Gut, aber nicht das höchste Gut. »Ein gelingendes Leben deckt sich nicht einfach mit Gesundheit, anderenfalls könnten nicht Kranke, wie die Erfahrung zeigt, trotz ihrer Krankheit ein sinnvolles Leben führen.« – Pöltner Günther, Grundkurs Medizin-Ethik, Wien 2002, 293.

auch ein Grund für die Verdrängung des Todes in unserer Gesellschaft, auch bei Medizinern, die es nicht ertragen können, wenn der Patient stirbt und sie auf diese Weise einen scheinbaren Mißerfolg ihrer Tätigkeit erleben müssen.

Angesichts herausragender technischer Entwicklungen der letzten Jahre und Jahrzehnte wird eine Frage immer drängender: Wie lassen sich die vielfältigen Errungenschaften der »Medizintechnik« und die neuen wissenschaftlichen *Erkenntnisse und Verfahrensweisen so einsetzen, daß sie dem Menschen dienen?* Wollte ein Mediziner diese Frage konsequent ausblenden, dann hätte er seinen eigentlichen Auftrag verfehlt, und wäre er noch so ein hervorragender Vertreter seiner Disziplin!

Die leitende Perspektive für die medizinische Wissenschaft und Tätigkeit ist stets *der Mensch in seiner Einmaligkeit*, in seiner Personalität, die er auch dann besitzt, wenn er schläft oder bewußtlos ist, wenn er schwer krank ist oder mit dem Tode ringt.

Der christliche Glaube bekennt sich aus Prinzip zu diesem Menschen, der der »Weg der Kirche« ist, wie dies Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika »Redemptor hominis« programmatisch formuliert hat.¹⁹ In der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus hat Gott selber unwiderruflich »Ja« zum Menschen gesagt. Der Mensch ist zu bejahren in allen seinen Phasen und Krisen, als Gesunder und Kranke, in Freude und Leid. »Denn Gottes Ruhm« – so sagte der Kirchenvater Irenäus²⁰ – »ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen ist die Schau Gottes.«

Es ist darum wünschenswert und unabdingbar, daß solche *Grundüberzeugungen* über den Wert und die Würde eines jeden Menschen, wie wir sie im christlichen Glauben vorfinden, lebendig bleiben und menschliches Handeln und vor allem den ärztlichen Dienst inspirieren.

Soweit die Technik in der Medizin eingesetzt wird, um dem Menschen zu dienen, ist sie zu befürworten – im Rahmen einer vernünftigen Abwägung der Chancen und Risiken für eben diesen Menschen und nicht für eine abstrakte »Menschheit« an sich. Wo sie sich verselbständigt und den Menschen instrumentalisiert für Zwecke außerhalb dieses Menschen, besteht höchste Gefahr und ist Wachsamkeit geboten.²¹

Die Kirche respektiert die Autonomie der Wissenschaften in dem Sinn, daß diese mit ihren je eigenen Methoden forschen sollen und ihre gesicherten Ergebnisse aner-

¹⁹ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptor hominis« vom 4. März 1979, Nr. 14, wo es heißt: »Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seines persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen und sozialen Seins - im Bereich der eigenen Familie, auf der Ebene der Gesellschaft und so vieler verschiedener Umgebungen, auf dem Gebiet der eigenen Nation oder des eigenen Volkes oder vielleicht auch nur des eigenen Klans oder Stammes, schließlich auch im Bereich der gesamten Menschheit - dieser Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß: er ist der erste und grundlegende Weg der Kirche, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist und unabänderlich durch das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung führt.«

²⁰ »Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.« – Irenäus von Lyon, Adversus haereses, IV, 20,7, in: Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hg. v. Norbert Brox et al., Freiburg/Br. u.a. 1991 ff, Erste Reihe, Bd 8,4, p.166 f.

²¹ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2294.

kannt werden.²² Zwischen Glaube und Wissen kann es keinen letzten Widerspruch geben, sofern beides legitime Zugänge zur einen Wirklichkeit im Reichtum der Viel-dimensionalität ihres Seins sind. Prinzipiell darf es diesen Widerspruch auch nicht zwischen theologischer Ethik und Medizin geben. Auf nötige Klärungen zur Vermeidung von Mißverständnissen ist in gegenseitigem Dialog, in interdisziplinärem Austausch, immer wieder neu hinzuarbeiten. Die *Grundforderung* einer theologischen Ethik an die Medizin lautet, die unveräußerlichen *Rechte der menschlichen Person* in ihrer Einzigartigkeit zu wahren und zugleich den einzelnen Menschen in seinem *sozialen Bezugsfeld* und in seiner *Offenheit für die Transzendenz Gottes* anzuerkennen. Hier zählt jeder gleich viel; einer Elite-Medizin ist damit von vornherein eine Absage erteilt.

Ethische Prinzipien in der Medizin aus der Sicht der theologischen Ethik

Um zu allgemeinen und konkreten Antworten auf die Frage zu gelangen: »Was soll im Bereich der Medizin getan werden, um dem Menschen wirklich zu dienen? Was ist jedenfalls oder unter bestimmten Umständen zu unterlassen?«, sind die *Grundvoraussetzungen* der philosophischen und theologischen Ethik *auf die besonderen ärztlichen Problemfelder anzuwenden* und im Hinblick auf das gesamte Gesundheitswesen einschließlich der biomedizinischen Forschung zu befragen.

Die *normative Seite* ist zu unterscheiden von der *motivationalen*, obwohl die beiden Aspekte des Sittlichen keineswegs voneinander getrennt werden dürfen. Bei der Frage nach der *Normativität* geht es um die Erkenntnis dessen, welche Handlungen *sittlich gut und böse* ist. Es wird also im Bereich der Medizinischen Ethik danach gefragt: Was soll oder muß der Arzt tun, um seinem ärztlichen Auftrag im Dienst am Wohl des Patienten gerecht zu werden? Was ist auf jeden Fall bzw. unter Umständen zu unterlassen, da es sich direkt gegen das Leben oder die Gesundheit richtet oder mit unverhältnismäßigen Risiken verbunden ist? Der Arzt muß danach trachten, die medizinischen Mittel und Maßnahmen auf den objektiven und subjektiven Lebens-

²² Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«, Nr. 36, wo es zu einer recht verstandenen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten heißt: »Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß. Vorausgesetzt, daß die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben.«

sinn des Patienten zu beziehen; insofern steht sein Handeln nicht nur unter der Differenz von richtig und falsch, sondern von gut und böse.²³

Motive hingegen sind Handlungsantriebe, die aus einer umfassenden Wertperspektive stammen. Das Ziel des glücklichen Lebens steht zumindest umrißhaft vor Augen und verweist auf leitende Handlungsorientierungen. Hier geht es um *Gesinnung*, um die rechte innere Haltung und um die Bereitschaft, das erkannte normative Gute auch unter schwierigen Umständen und womöglich mit persönlichen Nachteilen zu verwirklichen. Religiöse und weltanschauliche Optionen spielen in diesem Bereich eine nicht zu unterschätzende Rolle.²⁴ Der christliche Glaube kann Kräfte freisetzen, die einem rein humanistischen Ethos verschlossen bleiben. Allerdings sagt das überhaupt nichts über die einzelne Person aus: Ein ungläubiger Arzt kann von höherer Mitmenschlichkeit beseelt sein als jemand, der vorgibt, den christlichen Glauben zu leben. Dies wiederum ist kein Argument gegen das Christentum, sondern nur gegen dessen schlechte Praxis.

Die theologischen Tugenden von *Glaube, Hoffnung und Liebe* befähigen zu einer spezifischen Anwaltschaft für die Armen, Kranken und Unheilbaren. Wo Heilung nicht oder nicht mehr möglich ist, wird sich der Arzt oder Pfleger dennoch nicht davon dispensieren, jene medizinischen und humanitären Maßnahmen zu setzen, die das Leiden erträglich machen und der menschlichen Würde gerecht werden. »Der Illusion einer leidfreien Gesellschaft um den Preis, daß man etwa Leidende medikamentös um ihre Persönlichkeit bringt oder gar durch Tötung entfernt, wird von der Kirche kritisch und entschieden widerstanden.«²⁵

Grundlage aller christlichen Orientierung für das Handeln gegenüber dem Mitmenschen ist das *Gebot der Liebe*: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!« (Mt 22,39)²⁶. Auf den leiblichen Bereich bezogen schließt es auf jeden Fall die direkte Tötung des Unschuldigen aus²⁷, dessen *leib-seelische Integrität* nicht

²³ Vgl. Rager Günter, Medizinische Ethik, in: LThK³ VII (1998) 59–61, hier: 59.

²⁴ Vgl. Virt Günter, Die Bedeutung christlicher Moralvorstellungen im Rahmen der Medizinethik, in: Peter Kampits (Hg.), Medizin – Ethik – Recht II. Beiträge des Postgradualen Lehrganges am Zentrum für Ethik und Medizin, Wissenschaftliche Landesakademie für Niederösterreich, Krems 1994, 37–47, bes. 38.43.46.

²⁵ Virt, Bedeutung, 45.

²⁶ Vgl. Holderegger Adrian/Rotter Hans, Medizinische Ethik, in: Rotter Hans/Virt Günter (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck – Wien 1990, 466–472, hier 471.

²⁷ Der »Katechismus der Katholischen Kirche« betont in Nr. 2261: »Die Heilige Schrift verdeutlicht das Verbot des fünften Gebotes: ‚Wer unschuldig und im Recht ist, den bring nicht um sein Leben‘ (Ex 23,7). Der willentliche Mord an einem Umschuldigen ist ein schwerer Verstoß gegen die Menschenwürde, die goldene Regel und die Heiligkeit des Schöpfers. Das Gesetz, das ihn untersagt, gilt allgemein: es verpflichtet alle und jeden, immer und überall.« In bisher nicht gekannter Ausdrücklichkeit und Entscheidtheit hat Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Evangelium vitae«, Nr. 57, festgestellt: »Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist. Diese Lehre, die auf jenem ungeschriebenen Gesetz begründet ist, das jeder Mensch im Lichte der Vernunft in seinem Herzen findet (vgl. Röm 2,14–15), ist von der Heiligen Schrift neu bestätigt, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt gelehrt.« Zur Frage der lehramtlichen Verbindlichkeit dieser und ähnlicher Aussagen vgl. Götz Christoph, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (Studien der Moraltheologie, Bd 15), Münster u.a. 2000, 78 ff: Der Papst verlangt von Katholiken dafür die »endgültige Zustimmung, die ihrerseits nach bisherigem Verständnis Unfehlbarkeit voraussetzt« (ebd., 80).

verletzt werden darf, sondern umfassend zu schützen und zu fördern ist. Ärztliches Handeln aus christlichem Geist wird von daher eine grundlegende Inspiration beziehen können.

So wird das 5. Gebot Gottes (»*Du sollst nicht töten!*«) zu einem »umfassenden Gebot der Hilfeleistung gegenüber unserem in Not befindlichen Nächsten«.²⁸ Auch Martin Luther nannte in seinem Kleinen Katechismus diesen zweifachen Sinn, nämlich einen defensiv-abwehrenden und einen therapeutisch-unterstützenden: »Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm Nächsten an seinem Leibe keinen Schaden noch Leid tun, sondern ihm helfen und beistehen in allen Nöten.«²⁹ Bei jeder Verletzung des 5. Gebotes besteht die Gefahr eines Dammbrucheffekts, insofern derartiges Handeln entgegen dem sittlichen Gesetz sich auswirkt auf andere Lebensbereiche und dabei eine negative Eigendynamik entfaltet, die nur mehr schwer zu kontrollieren ist.

Das menschliche Leben ist zu schützen und in seiner Entfaltung fördern. Es geht um den ärztlichen *Auftrag des Heilens im Sinn von Therapie und Prävention*. Dabei ist eine *ganzheitliche Sicht des Menschen* wichtig, d.h. er darf nicht nur als physiko-chemisches oder biologisches System aufgefaßt werden, sondern muß als Person respektiert werden, selbst da, wo der Mensch an der Aktualisierung grundlegender körperlicher und geistiger Fähigkeiten gehindert ist. Mit Recht erwarten sich Patienten von einem Arzt, daß er sie als Person ernst nimmt.³⁰ »Der Arzt handelt nicht an einem defekten technischen Objekt, sondern an einer Person mit ihrer unveräußerlichen Würde, die sich in der Regel in Freiheit selbst bestimmen und ihren Lebenssinn verwirklichen will«.³¹ Nicht paternalistische Fremdbestimmung des Arztes über den Patienten ist anzustreben, sondern die im Einklang mit der *Patientenautonomie* getroffene ärztliche Entscheidung nach aufklärendem Gespräch ist das Ziel. Aber auch der Arzt kann nicht zu Handlungen gezwungen werden, die seinem sittlichen Selbstverständnis oder seinem Urteil über die Ziele ärztlichen Handelns widersprechen.³²

In der prinzipiellen Perspektive der medizinischen Ethik sind eine *personale* und eine *naturale Vorzugsregel* zu beachten³³:

- Naturale Priorität: Das Arzt hat vorrangig das zu tun, was zur unmittelbaren Lebensrettung oder -sicherung notwendig und erforderlich ist.
- Personale Priorität: Jene Handlungen haben den Vorrang, die das sittliche Subjektsein des Patienten, aber auch des Arztes sichern, d.h. es geht um die Siche-

²⁸ Schockenhoff, Ethik, 129.

²⁹ Martin Luther, Kleiner Katechismus von 1529, Erstes Hauptstück: Die Zehn Gebote, Das fünfte Gebot.

³⁰ Vgl. Christian Paul, Medizin, in: LThK² VII (1962) 234-236, hier: 235 f.

³¹ Rager, Ethik, 59.

³² Vgl. Rager, Ethik, 60.

³³ Vgl. ebd.

rung der sittlich verantwortlichen Selbstbestimmung des Handelns durch die Vernunft.³⁴

Konkret wird es darum gehen, zu einer sachgemäßen und der personalen Würde entsprechenden Vermittlung dieser Prinzipien in ihrer jeweiligen Anwendung zu kommen. Das ärztliche Gewissen steht dabei in einer unabtrennbar Verantwortung.

Ethische Prinzipien in der Chirurgie aus theologischer Sicht

Der chirurgische Eingriff als solcher ist ein physisches Übel, das aber im Dienst eines Gutes steht, nämlich des Überlebens, der relativen oder der absoluten Heilung bzw. der Wiederherstellung der körperlichen Integrität und der Funktionsfähigkeit bestimmter Organe und Strukturen. Hier ist im Konfliktfall ein recht verstandenes *Ganzheitsprinzip* anzuwenden, demzufolge ein Teil zum Wohle des Ganzen geopfert werden darf: »Es besagt, daß der Teil um des Ganzen willen da ist und daß darum das Wohl des Teiles dem des Ganzen untergeordnet bleibt; daß das Ganze für den Teil bestimmt ist und in seinem, des Ganzen, Interesse über den Teil verfügen kann.«³⁵ Die konkrete Anwendung dieses abstrakten Prinzips kann nur in Verbindung mit großer Sachkenntnis und ausreichender Erfahrung des Mediziners und insbesondere des Chirurgen erfolgen.

Unerlässlich ist das Abwägen von Heilungschancen und möglichen Risiken, die Feststellung von Notwendigkeiten und relativen Dringlichkeiten. Der Chirurg muß sein Handeln als *Dienst an der Funktionalität der einzelnen Organe und des Gesamtorganismus* verstehen, d.h. er setzt einen bestimmten Sinnzusammenhang voraus, den er mit Hilfe chirurgischer Eingriffe in seiner Funktionalität wiederherstellen bzw. sichern und fördern will. Nur wenn dies beachtet wird, kann die Gefahr vermieden werden, daß der Mensch zum bloßen Gegenstand technischer Manipulation degradiert wird.³⁶ Denn die »Humanisierung der Medizin« stellt nach den Worten Papst Johannes Pauls II. »keine sekundäre Dimension dar, sie ist vielmehr die Seele der Ausübung der medizinischen Wissenschaft.«³⁷

³⁴ Vgl. die Feststellung Papst Pius' XII. in einer Ansprache an die Teilnehmer des Ersten Internationalen Kongresses für Histopathologie des Nervensystems vom 13. September 1952, der Mensch dürfe »keine medizinischen – seien es psychische, seien es somatische Maßnahmen bei sich treffen oder an sich vornehmen lassen, die zwar eine Behebung schwerer physischer oder psychischer Beschwerden oder Hemmungen bewirken, gleichzeitig aber die dauernde Auslöschung oder eine dauernde enorme Herabsetzung der freien Selbstbestimmung, d.h. der menschlichen Persönlichkeit in ihrer typischen und charakteristischen Funktion bewirken. Man degradiert so den Menschen zu einem dressierten bloßen Sinneswesen oder zu einem lebenden Automaten. Eine solche Umkehrung der Werte verträgt die sittliche Ordnung nicht; darum findet an ihr hier das medizinische ‚Interesse des Patienten‘ seine Schranke und Grenze.« – dt. in: UG 2252-2286, hier 2265.

³⁵ Pius XII., Ansprache vom 13. September 1952, in: UG 2281. Vgl. Hörmann Karl, *Ganzheitsprinzip*, in: ders. (Hg.), *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien 1976, 520-523.

³⁶ Vgl. Neumann Josef N., Behandlung, in: *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*, 158-170, hier 163.

³⁷ Johannes Paul II., Wort an den 100. Kongreß der Italienischen Gesellschaft für Chirurgie vom 15. Oktober 1998, in: *L'Osservatore Romano*, dt., Jg. 28, 1998, Nr. 3.

Der Arzt muß schließlich auch dazu bereit und fähig sein, nötigenfalls die eigene Unfähigkeit bei schwierigen Eingriffen einzugehen und den Patienten in kompetentere Hände weiterzuleiten.³⁸ Rudolf Olbrisch meint sogar: »Die Fehler, die zu einem Zweiteingriff führen, liegen fast immer beim Arzt, der seine Fähigkeiten überschätzend, beim falschen Patienten die falsche Indikation stellte und zum falschen Zeitpunkt die falsche Technik anwandte.«³⁹

Ethische Prinzipien und konkrete Anwendungen in der Plastischen, Rekonstruktiven und Ästhetischen Chirurgie

Wenn eine grundlegende Unterscheidung zwischen Plastischer und Ästhetischer Chirurgie in der Weise vorgenommen wird, daß die im engeren Sinne Plastische oder Rekonstruktive Chirurgie das Ziel hat, »die Form und Funktion der Körperoberfläche, die durch Fehlbildung, Fehlentwicklung, Erkrankung oder Verletzung verändert wurde, mittels chirurgischer Korrekturen zur Norm zurückzuführen, während Ästhetische Chirurgie das Ziel hat, die Norm zu übertreffen«⁴⁰, dann ergibt sich für die sittliche Handlung und ihre Beurteilung folgendes Prinzip: Der Plastische Chirurg hat eine besondere Verantwortung, jene strukturelle und funktionale *Norm zu kennen* und diese über eine spezialisierte Ausbildung auf chirurgischem Weg *anzustreben*. Er muß sich Mitgefühl mit Verstümmelten und Entstellten bewahren sowie die Fähigkeit erwerben, jene Eingriffe vorzunehmen, die zu einer Wiederherstellung notwendig und sinnvoll sind, während er sinnlose und den Patienten in seiner Persönlichkeit überfordernde Operationen ablehnen soll, ohne sich hier von möglichen ökonomischen oder gar kommerziellen Überlegungen fremdbestimmen zu lassen.⁴¹

Sowohl ethisch als auch rechtlich sind plastische Operationen mit einem *Heilzweck* von reinen *Schönheitsoperationen* zu unterscheiden. Erfolgt eine Wiederherstellung von Form oder Funktion nach Krankheit oder Verletzung durch die Rekonstruktive Plastische Chirurgie oder eine Korrektur von angeborenen Form- oder Funktionsanomalien durch die Konstruktive Plastische Chirurgie, so besteht hier eine im Einzelfall zu erhebende medizinische Notwendigkeit und damit auch eine ethische Rechtfertigung.

Die sogenannte »Schönheitschirurgie« ist differenziert zu betrachten. Sie zweckt ja »primär eine Verbesserung der äußeren Erscheinung anhand ästhetischer Gesichtspunkte« und findet beim organisch gesunden Menschen Anwendung.⁴² Nur

³⁸ Vgl. Olbrisch Rolf Rüdiger, Plastische/Ästhetische Chirurgie. 1. Zum Problemstand, in: Lexikon der Bioethik, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Korff, Lutwin Beck und Paul Mikat, Gütersloh 1998, Bd 3, 30-33, hier 32.

³⁹ Olbrisch, Chirurgie, 33.

⁴⁰ Olbrisch, Chirurgie, 30; vgl. Lösch Günter M., Systematik und Ethik der Plastischen Chirurgie, in: Dietrich von Engelhardt (Hg.), Ethik im Alltag der Medizin. Spektrum der Disziplinen zwischen Forschung und Therapie, Basel 1997², 237-257, hier 243.

⁴¹ Vgl. Olbrisch, Chirurgie, 30.

⁴² Rosenau Henning, Plastische/Ästhetische Chirurgie. 2. Rechtlich, in: Lexikon der Bioethik, Bd 3, 33 f, hier 33.

dann ist sie als *therapeutische Maßnahme* zu qualifizieren, wenn der Patient unter seiner Körperform oder gewissen Defekten unerträglich leidet. Hier sind subjektiver Leidensdruck und die Zumutbarkeit solcher Operationen für Arzt und Gesellschaft gegeneinander abzuwägen.

In der Ästhetischen Chirurgie fordern gerade nicht lebenswichtige Operationsindikationen die Verantwortung des Arztes heraus, »der den Schaden und die Folgen der Operation gegen den Gewinn für den Betroffenen abwägen muß«.⁴³ Eine "Schönheitsoperation" kann auch *psychologisch indiziert* sein. Wer unter einer wie auch immer gearteten Andersartigkeit leidet, kann durch einen Eingriff möglicherweise von seelischen Leiden befreit werden. Dies ist aus Sicht einer christlichen Ethik ein Dienst aus recht verstandener Nächstenliebe. Praktisch trifft das beispielsweise auf die plastische Wiederherstellung der Brust einer Frau nach einer Amputation zu⁴⁴ und natürlich auch bei Plastischen Gesichtsoperationen, die von Verunstaltungen befreien. Ein willkürliches und totales »Umoperieren«, das das Aussehen drastisch verändert und oft nur mit beträchtlichem kommerziellen, medizinisch-technischen und organisatorischen Einsatz möglich ist (vgl. Michael Jackson), ist mit einer Verleugnung der eigenen Identität gleichzusetzen und aus der Perspektive christlicher Ethik nicht gerechtfertigt.

Schließlich kann auf der Seite des »Patienten« gegenüber dem Arzt ein Abhängigkeitsverhältnis entstehen, das in maßlose und unerfüllbare Forderungen umschlägt. Normalerweise verbietet sich die Ablehnung einer Behandlung in der Ethik des Arzberufes. In der Plastischen und Ästhetischen Chirurgie ist das ärztliche Nein zu einem bestimmten Eingriff ausnahmsweise von besonderer Bedeutung für den guten Ruf des Arztes und das Wohl der Patienten.⁴⁵

Bei einer reinen Schönheitsoperation ohne medizinische Indikation ist ein Höchstmaß an Aufklärung des »Patienten« durch den Arzt verlangt sowie dessen Zustimmung (»informed consent«).⁴⁶ Nicht nur zur rechtlichen Absicherung, sondern auch aus ethischer Sicht gilt: »Die Einwilligung des Patienten entfaltet nur dann rechtfertigende Wirkung, wenn dieser in schonungsloser Offenheit und Härte über alle denkbaren Folgen und Unannehmlichkeiten informiert wurde.«⁴⁷

Die *katholische Kirche* ist von anfänglicher Reserve und Ablehnung einer Plastischen und vor allem Ästhetischen Chirurgie zu einer grundsätzlich *positiven Bewertung* gekommen. Tagliacozzi (1545-1599), Professor der Anatomie in Bologna, wurde «wegen seiner Intention, vom Schicksal zerstörte Nasen zu heilen, von der damaligen Kirche» – wie Lösch es formuliert – »verdammten, exhumiert und in ungeweihter Erde begraben, da sein Werk ungesetzlich und wider die Natur erschien.»⁴⁸ Hier handelt es sich um eine zeitbedingte Abwehrhaltung von Vertretern der Kirche, da die diesbezügliche Lehrposition noch weitgehend ungeklärt war. Inzwischen ist eine

⁴³ Olbrisch, Chirurgie, 31.

⁴⁴ Vgl. Lösch, Systematik, 239.

⁴⁵ Vgl. Olbrisch, Chirurgie, 33.

⁴⁶ Vgl. Lösch, Systematik, 253.

⁴⁷ Rosenau, Chirurgie, 34.

⁴⁸ Lösch, Systematik, 242.

Wende eingetreten: Pius XII. erklärte am 4.10.1958 vor dem 10. Kongreß der italienischen Gesellschaft für Plastische Chirurgie, daß »die Ästhetische Chirurgie, indem sie die Vollkommenheit des größten Werkes der Schöpfung, des Menschen, wiederherstellt, nicht im Widerspruch zum Willen Gottes« steht.⁴⁹

Besondere Aufmerksamkeit rufen immer wieder *Geschlechtsumwandlungen* her vor. Vom Standpunkt einer katholisch-theologischen Ethik ist hier eine wichtige Differenzierung zu treffen: Die primäre, genetisch-chromosomal e Geschlechtsbestimmung ist von den äußereren, sekundären Geschlechtsmerkmalen zu unterscheiden. Wo ein Mensch aufgrund unzureichend ausgebildeter sekundärer Geschlechtsmerkmale Verwechslungen anheimfällt, die ihn zu einem Mann machen, obwohl er in Wirklichkeit eine Frau ist oder umgekehrt, erscheint es gerechtfertigt, im Sinn des therapeutischen Prinzips eine Korrektur dieser äußeren Geschlechtsmerkmale durch plastische Chirurgie vorzunehmen. Hier wird nicht eine neue geschlechtliche Identität geschaffen, sondern der an sich bestehenden, aber bisher verdeckten oder nach außen hin scheinbar umgepolten sexuellen Identität wird die Möglichkeit gegeben, sich auch im äußeren Bereich zu offenbaren und zu entfalten. Eine psychologische und womöglich auch seelsorgliche Begleitung und Betreuung sollte in diesem Fall mit der chirurgischen Tätigkeit verbunden werden.

Ein rein willkürliches »Umoperieren« in ein anderes Geschlecht ist ethisch abzulehnen, da hier zwar äußere Erscheinungsmerkmale (auch unter Zuhilfenahme hormoneller Präparate) verändert werden, die genetische Identität aber dieselbe bleibt und daher ein Widerspruch in objektiver Hinsicht zwischen Geno- und Phänotypus geschaffen wird. Rein psychische Befindlichkeiten in dem Sinn, daß sich jemand als Mann bzw. Frau fühlt, obwohl sein Körper im Sinn der genetischen Identität mit Sicherheit anders verfaßt ist, reichen nicht als Rechtfertigung dafür aus, die biologische Bestimmung als Mann und Frau operativ, in diesem Fall aber eben nur dem äußeren Anschein nach, umzupolen. Psychologisch bestehende Unstimmigkeiten sind in dieser Sicht als Leiden anzunehmen, wobei durch therapeutische Maßnahmen eine bessere Integration und Annahme der Persönlichkeit ermöglicht werden soll. »Es bleibt die Frage offen, ob die gewünschte Geschlechtsumwandlung bei einem Transsexuellen wirklich und in der Regel dem Wohl des individuellen Patienten dient. Psychoanalytische Erfahrungen sprechen für diese Zweifel.«⁵⁰

Von Betroffenen wird allerdings mitunter eingewendet, ihre Psyche fühle und empfinde im anderen Geschlecht. Sie erwarten sich von der Medizin, ihren Körper und vor allem ihr Hormonsystem an diese ihre Psyche anzugeleichen. Erweist sich der entsprechende Wunsch als konstant und unüberwindlich, so mag eine subjektive

⁴⁹ »Considerata in tal modo la bellezza fisica nella luce cristiana, e rispettate le condizioni morali indicate, la Chirurgia Estetica non che contrastare la volontà di Dio, quando restituiscce la perfezione all'opera massima della creazione visibile, l'uomo, sembra che meglio l'assecondi e alla sua sapienza e bontà renda più palesse testimonianza. « – Pius XII., Ansprache vor dem 10. Kongreß der italienischen Gesellschaft für Plastische Chirurgie vom 4. Oktober 1958, in: AAS 50 (1958) 952–961, hier 959; dt. nach Olbrisch, Chirurgie 31.

⁵⁰ Beck Lutwin / Heywinkel Elisabeth, Geschlechtsumwandlung, in: Lexikon der Bioethik, Bd 2, 104 f, hier 105.

Entlastung vorliegen, die ausschließt, daß hier eine anrechenbare schuldhafte Handlung gesetzt wird. Allerdings kann von daher *keine objektive Rechtfertigung solchen Vorgehens* abgeleitet werden. Schon gar nicht können derartige Ansprüche an Arzt und Gesellschaft gestellt werden.

Ausblick

»*Medicus curat, natura sanat, Deus salvat!*« – »*Der Arzt pflegt, die Natur heilt, Gott rettet!*«

In diesem lateinischen Sinnspruch werden verschiedene Dimensionen des Heilens in ihrer Bedeutsamkeit, aber auch in ihrem spezifischen Wert und Gehalt aufgezeigt. Der ärztliche Heilungsauftrag kann die menschliche Natur in der Dynamik ihrer Gesundheit und heilenden Regeneration nicht ersetzen; jede noch so ausgefeilte medizinische Technik und Maßnahme ist auf die Selbstheilungskraft des Organismus angewiesen. Schon gar nicht kann ein Arzt sich die Stelle Gottes anmaßen, der dem Menschen das Heil im umfassenden Sinn schenkt.

Gott ist es, der den Menschen ganzheitlich »heil« macht, ihn heiligt. Darin besteht die Rettung aus Sünde und Tod, die Erlösung, die in dieser Welt ihren Anfang nimmt und sich in der Perspektive gottgeschenkter Ewigkeit vollendet – nicht ohne, sondern durch die Mitwirkung menschlicher Freiheit und besonders des ärztlichen Tuns. Dafür gebührt allen im Bereich der Medizin tätigen Menschen im Namen der leidenden Menschheit auch der Dank der Kirche.

Buchbesprechungen

Sozialethik

Nass, Elmar: *Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik. Eine finalethische Positionierung im Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomik (= Abhandlungen zur Sozialethik 48)*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2003, 343 S., ISBN 3-506-70248-3, Euro 44,00.

Mit vorliegender Arbeit, die als Dissertation von der Theologischen Fakultät Trier im Jahr 2002 angenommen worden ist, verfolgt der Vf. das Anliegen, die in nicht wenigen wirtschaftsethischen Ansätzen vorzufindende »Anpassung an Zeitgeist-Rationalitäten« zu widerlegen. Der Vf. will auf der Grundlage eines naturrechtlich-christlich begründeten Ansatzes eine vernunftmäßig nachvollziehbare Position wirtschaftsethischen Denkens als Alternative aufzeigen.

Der Vf. beginnt seine Ausführungen mit einer ausführlichen Auseinandersetzung mit finalethischen Ansätzen. In Abgrenzung zu zahlreichen Protagonisten religionsdistanzierter Ethikkonzepte (I. Pies, K. Homann, J. Habermas, P. Ulrich), denen bisweilen auch Theologen anhangen (Vf. nennt M. Schramm, H.-J. Höhn), zeichnet er den finalethischen Ansatz von A. F. Utz nach, der in seinen Ausführungen zum Gemeinwohl die metaphysische Dimension aufscheinen lässt. Die personalistische Ganzheit kommt dadurch zum Tragen, indem der sozialethische und der tugendethische Verantwortungsbereich eine Symbiose eingehen. Institutionsethische Forderungen kann der Mensch nur aufgrund der Individualethik erfüllen, da die sittlichen Motive als Ausgangspunkt gesehen werden müssen. »Die persönliche Verantwortung vor dem eigenen Gewissen ist gekoppelt an die persönliche Verantwortung vor dem Ganzen.« (94) Vf. sieht durchaus zahlreiche Parallelen zwischen der christlich-abendländischen Tradition katholischer Prägung und den Ausführungen von Adam Smith: Der Mensch trägt seinen Zweck in sich selbst; er ist ein dialogisches Sozialwesen; er besitzt einen freien Willen; er besitzt die Vernunft; er besitzt eine *natura corrupta*, die ihn zum Egoismus verleitet.

Für den Vf. steht eindeutig fest: »Die Wirtschaft ist erst durch die Finalität auf das Gemeinwohl hin in sich gut, weil sachgerecht« (98). Keineswegs spricht der Vf. der Ökonomie ihre eigene Rationalität ab, doch wehrt er sich entschieden dagegen, diese als einzige anzuerkennen. Die ökonomische Rationalität ist immer auch unter dem Blickwinkel der ethischen Rationalität zu betrachten, wobei Letztere ihre Ausrichtung am menschlichen Wesen nimmt.

In einem weiteren (zweiten) Teil stellt der Vf. die ökonomischen (ökonomistischen) Ansätze von Ingo Pies und Karl Homann vor. Weithin dominiert bei beiden Fachvertretern ein funktionalistisches Menschenbild. Der Evolution werde quasi metaphysische Bedeutung beigemessen, wenn ausgeführt wird, dass diese »Garant für eine freie Gesellschaft« sei. In deterministischer Weise werde ein Kosten-Nutzen-Kalkül in den Vordergrund gerückt: »Menschen werden als effizienzkalkulierende Wesen (Homines oeconomici) gedacht und in einem abstrakt-formalen Automatismus des sich selbst regulierenden Marktgeschehens funktionalisiert. Persönliche Verantwortung ist ausgeschaltet, die Regeln und Institutionen des Marktes schaffen für sich jede Normativität« (129). Die Funktionalisierung – zu der auch die Demokratisierung gezählt wird – erhält einen normativen Charakter. Damit – so der Vf. – werde der Begriff der Normativität jedoch sinnentleert.

K. Homann führt das Modell vom ökonomischen Imperialismus konsequent weiter und sieht sich als Vertreter einer »metaphysikfreien ökonomischen Moralbegründung« (141). In individualistischer Art und Weise sieht er die Grundrechte und Demokratie allein im Recht des Einzelnen begründet.

Zu Recht kritisiert der Vf. die beiden ökonomistischen Ansätze, zumal ihnen die »Gefahr einer möglichen Willkür« innewohnt. »Demokratie und Normativität werden inhaltlich in der Selbstdefinition des Menschen begründet und können durch eine willkürliche Veränderung der Parameter gefährdet werden« (160). Die nominalistische Leere ethischer Begriffe bei Homann ist zu ersetzen durch ein finalethisches Modell, das sich am natürlich-sozialen Humanum orientiert.

In einem weiteren (dritten) Teil stellt der Vf. diskursethische Ansätze dar (K.-O. Apel, J. Habermas), wobei er alsbald deutliche Parallelen zu den ökonomistischen Ansätzen ausfindig macht: »Analog zum Modell Homanns, in dem das Ideal der Solidarität seine Sanktionsgewalt durch Delegation verlieren kann, wird auch hier [in der Diskursethik] die Orientierung am Wesen des Menschen verdrängt. Es findet sich in beiden Modellen ein Verfahrensautomatismus. Einmal begründet das Effizienz-, das andere Mal das Diskursprinzip ethische Normativität« (207). Die ausschließliche Berufung auf die »Vernünftigkeit« des Menschen bedeutet eine Missachtung der menschlichen Natur.

Auf der Diskursethik aufbauend entwirft der Wirtschaftsethiker Peter Ulrich seine »Integrative Wirtschaftsethik«. In einer vermeintlich »metaphy-

sikfreien Zone« stellt Ulrich Regelbefolgungen auf, die als universalisierbares Moralprinzip angesehen werden. Ethik ist für Ulrich im »diskursiv gedachten Menschenwesen begründet, dessen Inhalt wiederum einer Evolution disponibler Selbstdefinition unterworfen bleibt« (232).

In seinem letzten (vierten) Teil verdeutlicht der Vf. – durch die Vorstellung und Kritisierung ökonomistischer und diskursethischer Ansätze bestärkt – seine finalethische Position. Mit Peter Koslowski bringt er seinen finalethischen Ansatz auf den Punkt: »Nicht die Moral steht unter den Bedingungen der ›modernen‹ Wirtschaft, sondern die wirtschaftsethische Entscheidung ›unter den Bedingungen der menschlichen Natur‹« (260). In keiner Weise kann in der »Moderne« die Rede von einer »Metaphysikfreiheit« ausgemacht werden, vielmehr trägt die vorschnelle Selbsteinschätzung der »Moderne« apologetische Züge. »Wer von den führenden Vertretern der gegenwärtigen wirtschaftsethischen Diskussion nicht dem performativen Selbstwiderspruch erliegen will, der kann die eigene Verwurzelung in dem als ›vormodern‹ kritisierten naturrechtlichen Denken nicht bestreiten« (269).

Dem Vf. ist es in vorbildlicher Art und Weise gelungen, die Defizite der vorgestellten ökonomistischen und diskursethischen Ansätze herauszustellen. Der finalethische Ansatz stellt sich als realitätsnäher und im wahrsten Sinne des Wortes menschlicher heraus, da die ökonomische Vernunft hier eingebettet bleibt in eine ethische Legitimität. Das Konstrukt des »Homo oeconomicus« hat als theoretisches Gebilde seine Berechtigung, doch entspricht es nicht dem Wesen des Menschen. Der Pragmatiker Smith hat bei aller ökonomisch-empirischen Analyse nicht das ethische Ziel – den Menschen – aus dem Blick verloren und somit die Metaphysik zumindest noch anerkannt. Zu Recht darf im Einklang mit dem Vf. daran gezweifelt werden, dass die in unseren Breitengraden vorherrschenden wirtschaftsethischen Ansätze – die sich nahezu ausnahmslos durch eine postulierte Abstinenz gegenüber metaphysischen Strukturen auszeichnen – zukunftsweisende Wege aufzeigen könnten.

Clemens Breuer, Augsburg

Marx, Reinhard/Wulsdorf, Helge: Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder (= AMATECA Bd. XXI, Lehrbücher zur katholischen Theologie), 449 S., ISBN 3-89710-203-X, EUR 34,90.

In einer Zeit vielfältiger, theologischer Herausforderungen und zahlreicher literarischer Neuer-

scheinungen ist es ein verdienstvolles Unternehmen, für Studenten der Theologie sowie für theologisch Interessierte eine Serie übersichtlicher Handbücher zu den verschiedenen theologischen Disziplinen herauszugeben. Das beansprucht die AMATECA-Reihe mit ihren Lehrbüchern zur katholischen Theologie, betreut durch ein Herausgeberremium, dem Kardinal Schönborn als Präsident vorsteht. Von zwei Autoren wurde die christliche Sozialethik erarbeitet, erschienen als Band XXI:

Reinhard Marx, seit Ostern 2002 Bischof von Trier, war zuvor Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät in Paderborn, zugleich Vorsitzender der Deutschen Kommission Justitia et Pax. Helge Wulsdorf ist seit 1998 an derselben Fakultät als Wissenschaftlicher Assistent tätig, zugleich Lehrbeauftragter für Caritaswissenschaft.

Im Vorwort (S. 13f) vermerken die Verfasser, die christliche Sozialethik habe »rational anschlussfähig« zu argumentieren sowie das »Gespräch mit den verschiedenen Disziplinen und den anderen theologischen Fächern« zu suchen.

In der Einleitung (S. 15–19) heißt es, die Ethik habe bislang die »wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskussionen« nicht »wirklich bestimmt«, jedoch in letzter Zeit sei es zunehmend gelungen, zur Sachlichkeit und »Schärfung ethischer Begrifflichkeiten« beizutragen. Das entspreche der Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die »Zeichen der Zeit« zu erkunden und sie »im Licht des Evangeliums« zu deuten (GS 4), d.h. dem Menschen in der heutigen Welt Antworten auf drängende Fragen zu bieten. Diese Aufgabe aus sozialethischer Sicht wollen die Autoren in 4 Teilen darlegen (vgl. Inhaltsverzeichnis, S. 5–10).

Teil I (S. 22–53) ist den »Konturen einer spezifisch christlichen Sozialethik« gewidmet. Es dient der »Selbstvergewisserung«, d.h. der Beschreibung des »Profils einer theologischen Disziplin in pluralistischer Gesellschaft«. Die christliche Sozialethik wird als »Theologie der gesellschaftlichen Belange« definiert, die auf »drei Akteursgruppen« basiert: Wissenschaft, Gläubige, kirchliches Lehramt. Den Begriff »katholische Soziallehre« wollen die Verfasser für die Zeit vor 1961 reservieren, die auf einem »essentialistisch verstandenen Naturrecht« der neuscholastischen Sozialphilosophie gründete. Ein »Paradigmenwechsel« vom »deduktiven, neuscholastisch-naturrechtlichen Argumentationsstil« zu einem »induktiven, empiriebezogenen« habe sich zu Beginn der 60er Jahre in der »kirchlichen Verkündigung« durchgesetzt. Das sei notwendig gewesen auf Grund »wachsender Komplexität gesellschaftlicher Problemstellungen«. Dementspre-

chend ist die christliche Sozialethik eine hermeneutische, normative und handlungsbezogene Wissenschaft, jedoch als »Könnens-Ethik, nicht als eine reine Sollens-Ethik« (D. Mieth).

Was mit dem Begriff der »Könnens-Ethik«, im Unterschied zur »reinen Sollens-Ethik«, gemeint ist, bleibt unklar, auch wenn gleich danach gesagt wird, Sozialethik habe »weniger mit der Begründung von Prinzipien zu tun als mit praktischer Urteilskraft« (Kaufmann). Die Ethik hat grundsätzlich immer mit praktischer Urteilskraft zu tun (vgl. Martin Rhonheimer, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis [1994]. Daher die große Bedeutung der Klugheit unter den Kardinaltugenden, die Josef Pieper als Situations-Gewissen bezeichnete.

Teil II (S. 55–145) ist den »Grundlagen der christlichen Sozialethik« gewidmet, wobei das »christliche Menschenbild« im »Zentrum« steht (laut Enzyklika »Centesimus annus«), vor allem das biblische Motiv bzw. das theologische Konzept der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Man muss nämlich zwischen einer deskriptiven und normativen Anthropologie unterscheiden (anthropologische Wende – K. Rahner) und darf daher nicht vom Sein (vom rein empirischen Ist-Zustand) auf das Sollen schließen (Th. Hausmanninger). Der Personbegriff erweist sich nämlich als »transempirische Größe«. Das Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis sind die »zentralen Relationen« unseres Personseins. Die Freiheit erscheint als »Grundvoraussetzung« für das Gelingen des »individuell-sozialen Personseins«. Der Glaube an Jesus Christus gilt »als Sinnvorgabe für die Sozialethik«. Aufgabe der Kirche ist es, auf die »in Kreuz und Auferweckung Jesu eingeräumte Befreiungsgeschichte Gottes« zu verweisen (J. B. Metz). Sofern muss der Glaube eine »öffentliche Angelegenheit« sein. Daher soll, laut Zweitem Vatikanischen Konzil, das »Verhältnis von Offenbarung und kritischem Naturrecht« näher beleuchtet werden. Die Autoren unterstreichen das Wort »kritisch«, im Unterschied »zum klassischen dogmatischen Naturrecht«, das angeblich im Sinne eines »ewigen Lehrbuches« meinte, ohne eine »differenzierte Sachanalyse« detaillierte Rechtsnormen vorgeben zu können.

Diese pauschale Kritik mag auf einige neuscholastische Autoren zutreffen, aber nicht auf die Lehre vom Naturrecht insgesamt vor der erwähnten Wende der 60er Jahre (vgl. Martin Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral [1987]). Über den Personbegriff informieren differenziert Robert Spaemann, Personen (1996), sowie Clemens Breuer, Person von Anfang an? (1995).

Teil III (S. 147–195) enthält die »Prinzipien der christlichen Sozialethik«: Personalität, Gerechtig-

keit, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit. Die Prinzipien werden als »Generalformeln« definiert, die »Zielrichtungen« vorgeben und sofern den konkreten »Handlungsnormen« einen Sinn verleihen, der zu ihrer Akzeptanz beiträgt. Der Begriff »Person« ist Ausdruck für die unverfügbare Freiheit und einzigartige Würde des Menschen. Personsein kann sozial nur verwirklicht werden, wenn die Gesellschaft auf Gerechtigkeit fußt. Der vollen Entfaltung der Person in der Gemeinschaft dienen die Prinzipien der Solidarität, der Subsidiarität und der Nachhaltigkeit, auch »konkretisierte Sozialprinzipien« genannt. Das Nachhaltigkeitsprinzip gewann Ende des 20. Jahrhunderts an Bedeutung. Es zeichnet sich jedoch »durch eine gewisse Unschärfe« aus. Es umfasst nämlich die ökologische Frage sowie das Problem der »intergenerationalen Gerechtigkeit«, d. h. die ökologische Frage wird mit der sozialen Frage verbunden. Das Wort »Nachhaltigkeit« ist ein Synonym für den »zukunftsgerechten Fortschritt«.

Im letzten, umfassendsten Teil IV (S. 197–418) werden »ausgewählte Handlungsfelder der christlichen Sozialethik« geschildert, wobei in ökumenischer Absicht ebenfalls evangelische Literatur verarbeitet wird. Es handelt sich um die »zentralen gesellschaftlichen Teilbereiche« Politik, Recht, Wirtschaft, Umwelt, Technik und Medien, denen Spezialethiken zugeordnet werden: Politische Ethik, Rechtsethik, Wirtschaftsethik, Umweltethik, Technikethik, Medienethik. Eine noch weiter gehende Ausdifferenzierung in Spezialethiken, z. B. in Cyber-, Verkehrs-, Migrations- und Globalisierungsethik, will man vermeiden, da sie ins Uferlose führen würde.

Besondere Aktualität gewinnt die Ansicht der Verfasser, dass die »Lehre vom gerechten Krieg« die ethische Erlaubtheit eines Krieges heute nicht mehr ethisch zu rechtfertigen vermag. Stattdessen gewinnt, seit Pius XII., die Lehre vom »gerechten Frieden« an Bedeutung. Hoch aktuell ist ebenfalls der Exkurs (S. 233–236), in dem die Familie als »Grundlage gesellschaftlichen Lebens« gewürdigt wird.

Kritisch wird durch die Verfasser der bisherige Verlauf der Globalisierung geschildert, die durch einen tragfähigen Wertekonsens geregelt werden müsste. Eine gewichtige Rolle kommt hierbei auf die Rechtsethik zu, wobei der Rechtspositivismus, der eine Trennung von Recht und Sittlichkeit fordert, den Anforderungen nicht nachkommen kann.

Die Aufgabe der Wirtschaftsethik besteht darin, »sich dem Spannungsfeld zwischen wirtschaftlich Sachgemäßem und ethisch Menschengerechtem« zu stellen. Dazu gibt es unterschiedliche Ansätze bzw. Paradigmen. Notwendig ist eine Sensibilisie-

rung für ethische Problemstellungen sowie die Einsicht, dass der Mensch nicht »Herr und Eigentümer der Natur« ist. In seinen Enzykliken, vor allem in »Centesimus annus«, hat Papst Johannes Paul II. dieses Problem einer Umweltethik vertieft.

Abzulehnen ist nach Meinung der Verfasser der sogenannte »technologische Imperativ«, demzufolge der Mensch all das zu realisieren hat, wozu er technisch in der Lage ist. Durch den technischen Machbarkeitswahn (Hans Jonas, Verantwortungsethik) setzt sich der Mensch an die Stelle Gottes, statt »seine Aufgabe als Mitarbeiter Gottes am Schöpfungswerk zu verwirklichen« (Centesimus annus, 37).

Eine Schlüsselfunktion unter den neuen Technologien nimmt die Kommunikations- bzw. Informationstechnologie ein. In der Medienethik tritt die »Verflechtung mit den Sektoren Politik, Recht, Wirtschaft und Umwelt deutlich zu Tage«. Die modernen Massenmedien sind heute bereits ein bedeutender Machtfaktor, manchmal als »vierte Gewalt« im Staat bezeichnet. Das Konzil und der Päpstliche Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel stehen den Medien positiv gegenüber und fordern auf, diese in den Dienst der Verkündigung zu stellen. Ähnlich hat sich die EKD geäußert (vgl. auch S. 414–416: Auf dem Weg zu einer ökumenischen Sozialethik). Die Wahrhaftigkeit sollte für die gesamte Medienlandschaft prägend sein, sowie die

Verantwortung für das Gemeinwohl. Als mögliche Gefahr gilt die Cyberkultur, sofern sie sich sozialstaatlichen Verpflichtungen nicht unterordnen will.

Im letzten Kapitel (S. 410–418) befassen sich die Autoren mit den »Herausforderungen der christlichen Sozialethik für das dritte Jahrtausend« und definieren die Zukunft als »Globalisierungszeitalter«. Die Globalisierung selbst verstehen sie als »komplexen Prozess«, der eine »ambivalente Wahrnehmung« erfährt. Die Verfasser verstehen die Globalisierung als das Ergebnis eines »dynamischen Entwicklungsprozesses«, dessen Wurzeln bis ins europäische Hochmittelalter zurückreichen. Damals nämlich begannen grenzüberschreitende politische, wirtschaftliche und soziale Aktivitäten.

Es folgt ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (S. 419–447) und danach ein Abkürzungsverzeichnis (S. 448–449). Im Literaturverzeichnis fällt auf, dass die Namen der bekannten Sozialethiker Rauscher, Roos und Ockenfels fehlen (Rauscher wird nur mit einem Werk als Herausgeber angeführt).

Mit vorliegendem Werk haben die Verfasser ihr Vorhaben erreicht, denn es erbringt den überzeugenden Nachweis, dass die christliche Sozialethik zur Lösung zeitbedingter Probleme einen beachtenswerten und notwendigen Beitrag leistet.

Joachim Piegsa, Augsburg

Kirchenrecht

Demel, Sabine; Gerosa, Libero; Krämer, Peter; Müller, Ludger (Hg.): Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter, Münster/Hamburg/London: Lit Verlag 2002, 304 S., ISBN 3-8258-5987-8, EUR 31,80.

Ein ungünstig gewählter Titel ist selten ein gutes Vorzeichen – umso mehr, wenn die damit bezeichnete Tagung bzw. Publikation wissenschaftlichem Anspruch genügen soll. Dass dem jedoch nicht zwangsläufig so sein muss, belegt der hier zur Besprechung stehende Sammelband, der »Im Dienst der Gemeinde« überschrieben ist und in dem die insgesamt neunzehn Vorträge und Stellungnahmen vereinigt sind, die im Rahmen eines kirchenrechtlichen Symposiums an der Universität Regensburg vom 4. bis 6. März 2002 gehalten wurden.

»Gemeinde« ist ein Begriff, der im reformatorischen Kirchenverständnis beheimatet und dem kanonischen Recht fremd ist. Es gibt die Pfarrei als rechtliche Umschreibung der lokalen Teilgemein-

schaft des Volkes Gottes (vgl. can. 515 § 1 CIC) und es gibt die konkrete gottesdienstliche Versammlung, wenn im Namen der Kirche von dazu rechtmäßig beauftragten Personen liturgische, das heißt von der kirchlichen Autorität gebilligte Handlungen vollzogen werden (vgl. can. 834 § 2 CIC). Der Gemeindegremium dagegen verunmöglich nicht nur diese klare Unterscheidung, sondern birgt auch die Gefahr eines auf die lokale Glaubensgemeinschaft fixierten Partikularismus in sich.

Ungeachtet dessen kommt der Thematik des »Im Dienst der Gemeinde« überschriebenen Bandes, nämlich der »Diskussion, ob die derzeitige kirchliche Dienst- und Ämterstruktur noch geeignet ist, die kirchliche Sendung in vollem Umfang wahrzunehmen, welche neueren Entwicklungen in der Praxis Vorbildcharakter gewinnen können und was an Reformen in theologischer wie rechtlicher Hinsicht notwendig ist, um sowohl der sakramentalen Verankerung der Kirche wie auch den Zeichen der Zeit adäquat Rechnung zu tragen« (Vorwort, S. 9),

zweifellos große Bedeutung zu. Sich dieser Diskussion »in interdisziplinärem Gespräch und ökumenischer Offenheit« gestellt und »die spezifisch kirchenrechtlichen Überlegungen mit den Positionen anderer theologischer Disziplinen kombiniert und konfrontiert« (ebd.) zu haben, verdient zweifellos über die Grenzen der Kanonistik hinaus beachtet, anerkannt und vor allem weiter vertieft zu werden.

In seinem Eröffnungsvortrag (S. 11–27) bemüht sich der Mainzer Bischof Kardinal Karl Lehmann mit wohlwollender Entschiedenheit darum, den Blick weg von den mit der Ämterfrage hartnäckig verbundenen »heißen Eisen« wie Zölibat und Frauenordination hin »auf das Ganze« zu lenken; da dies viel zu wenig geschehe, sei »mit der Einordnung in das Ganze am Ende auch das Profil des Partikularen« gefährdet (S. 11). Lehmann erinnert daran, dass die Kirche als Ganze der erste und eigentliche Träger der Heilssendung Christi ist. »Jeder einzelne Amtsträger [...] kann unter Wahrung seiner jeweiligen Vollmachten nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen und in dessen Dienst wirksam werden« (S. 17).

In ihren Ausführungen über »Das kirchliche Amt in seiner sakramentalen Verankerung« (S. 29–48) behandelt die Regensburger Kirchenrechtlerin Sabine Demel die Frage des oft »in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen und mit grundlegend verschiedenen Inhalten« (S. 29) verwendeten Amtsbe griffs, insbesondere die wichtige Unterscheidung zwischen dem sakramentalen Weiheamt und dem kirchenrechtlichen Amtsbegriff, der jedweden Dienst umfasst, »der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient« (can. 145 § 1 CIC). Zu Recht beklagt die Verfasserin, dass die durch can. 517 § 2 CIC nur für den durch Priestermangel begründeten Ausnahmefall ermöglichte Beteiligung eines Nichtpriesters an der Ausübung der pfarrlichen Hirtensorge unter der Voraussetzung, dass ein anderer, auswärtiger Priester mit den Vollmachten und Befugnissen des Pfarrers ausgestattet ist, im Rahmen der so genannten »kooperativen Pastoral« vielerorts zur Regel geworden ist. »Dabei hat sich gezeigt, dass genau das, was theologisch und rechtlich nicht eintreten sollte, eingetreten ist: Überall dort, wo kein Pfarrer mehr ist, wird die Person, die den größten Teil der täglichen Pfarrseelsorge bzw. Hirtensorge ausübt, zumeist als eine Art Quasi-Pfarrer betrachtet, während der zur Leitung der Hirtensorge bestellte Priester gleichzeitig ständig Gefahr läuft, nur in einer einseitig kultischen Beziehung zur Gemeinde zu stehen« (S. 45). Wenn die Verfasserin allerdings im Anschluss daran die klischeehaften Forderungen

nach Aufhebung des Pflichtzölibats und Einführung der Frauenordination wiederholt – »weil kooperative Pastoral genügend Priester braucht« (S. 47) –, zeigt sie sich selbst ein Stück weit dem von ihr im Grundsatz verworfenen Irrtum erlegen, wonach nicht das Ideal, sondern die missbräuchlich zur Regel gewordene Ausnahme unverstehens den Maßstab bildet.

Der darauf folgende Beitrag von Dorothea Sattler widmet sich der »Sakramentalität des kirchlichen Amtes« als Gegenstand der ökumenischen Theologie (S. 49–65). Die in diesem Zusammenhang getroffene Aussage, dass »mit der Rede von der ›Sakramentalität‹ des kirchlichen Amtes [...] die römisch-katholische Theologie ihre Überzeugung zum Ausdruck [bringt], dass Gott einzelne Menschen in den Dienst beruft, in ihrem ganzen Leben erfahrbarer Ort seiner weisenden, lehrenden, versammelnden, verbindenden, einigenden Gegenwart zu sein« (S. 55), erscheint befreindlich banal. Wie wohlwollend substantiell klingt demgegenüber doch die Sprache des Codex Iuris Canonici, wenn es etwa in can. 1008 CIC heißt, dass »durch das Sakrament der Weihe [...] kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untilgbaren Prägemals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt [werden]; sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden.« In diesem Zusammenhang sei es gestattet an die Mahnung Papst Johannes Pauls II. in der Enzyklika »Ut unum sint« zu erinnern, dass um einer der Wahrheit verpflichteten Ökumene willen »jede Form von Verkürzung oder leichtfertiger ›Übereinstimmung‹ absolut vermieden werden« (Nr. 36) muss, da ansonsten der ökumenische Dialog von vornherein seiner Notwendigkeit beraubt würde.

Interessante Vergleichsmöglichkeiten bieten die beiden Beiträge zum Thema »Mit- oder Gegeneinander – Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst«, zum einen – von Adrian Loretan – aus kirchenrechtlicher (S. 67–92), zum anderen – von Konrad Baumgartner – aus pastoraltheologischer Sicht (S. 93–111). Während im kirchenrechtlichen Beitrag eher der Soll-Zustand zur Sprache kommt, nimmt der pastoraltheologische Beitrag den davon oft in bedenklicher Weise abweichenden Ist-Zustand der seelsorglichen Strukturen und ihrer Träger in den Blick. Besonders besorgniserregend erscheint die vielfach belegte Erkenntnis, dass nicht wenige der gegenwärtig angewandten pastoralen Maßnahmen die notwendige Unterscheidung von

gemeinsamem Priestertum und Weiheamt erschweren, auf diese Weise die geweihten Amtsträger in ihrer Identität (weiter) verunsichern und so den Priestermangel nicht beheben helfen, sondern – im Gegenteil – zementieren oder gar befördern.

Eine weitere interessante Vergleichsmöglichkeit wird durch die beiden Beiträge zum Thema »Interkommunion und Interzelebration – Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene?« geboten. Während der Beitrag des Trierer Kirchenrechtlers Peter Krämer auf »römisch-katholische Perspektiven« verweist (S. 187–200), nimmt Joachim Track von der Theologischen Hochschule Neuendettelsau »evangelisch-lutherische Perspektiven« in den Blick (S. 201–215). Besondere Beachtung verdient der Hinweis von Krämer, dass zwischen den Konfessionen nicht nur in Einzelfragen wie dem Eucharistieverständnis unterschiedliche Auffassungen bestehen, sondern letztlich vor allem in Bezug auf die anzustrebende Einheitsvorstellung selbst. Vor diesem Hintergrund warnt Krämer davor, theologische Kompromissformeln bzw. liturgische Kompromissriten unter Außerachtlassung der ekklesiologischen Zusammenhänge zu konzipieren. Spektakuläre Aktionen wie eucharistische Konzelebrationen über die Konfessionsgrenzen hinweg vermögen »Glaubensdifferenzen nicht zu überwinden, sondern nur zu übertünchen« (S. 198).

Auch aus der Perspektive der Liturgiewissenschaft thematisiert Michael Kunzler unter dem Titel »Neubelebung der ›Niederer Weihen‹?« die Bestimmung von can. 230 § 1 CIC, derzufolge nur männliche Laien dauerhaft und durch den dazu vorgesehenen liturgischen Ritus zum Lektoren- und Akolythendienst beauftragt werden können (S. 217–231). Während dies in der Regel nur bei Priesteramtskandidaten der Fall ist, üben in der Praxis männliche und weibliche Laien exakt dieselben Dienste aufgrund formloser Indienstnahme durch den Ortspfarrer aus. Der Verfasser schlägt zur Bereinigung dieses verworrenen Bildes vor, durch eine entsprechende Gesetzesänderung zukünftig auch »Frauen zu den instituierten Diensten des Lektorats und des Akolythats zuzulassen« (S. 230f.). In der Tat ist vor dem Hintergrund der in can. 208 CIC zum Ausdruck gebrachten fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen unter theologischem wie rechtlichem Aspekt nur schwer zu begründen, warum ein Dienst, dessen Ausübung das Weihe sakrament nicht voraussetzt, Frauen nicht dauerhaft übertragen werden kann. Es sollte allerdings bedacht werden, ob die von Kunzler angeregte Gesetzesänderung – ähnlich wie die offizielle Bestätigung der Zulassung von weiblichen Laien zum Ministrantendienst im Jahr 1994 – nicht eine

fatale Signalwirkung haben könnte.

Dies ist umso mehr der Fall, als Dorothea Reiningger im folgenden Beitrag des hier vorgestellten Sammelbands unter dem Titel »Diakoninnen – weibliche Diakone« (S. 233–241) zum wiederholten Mal ihre Forderung nach Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat vorträgt. Indem sie zugleich die Hoffnung ausspricht, »dass Frauen diesem Amt von alleine auch eine frauenspezifische Prägung geben würden« (S. 241), offenbart sie die Beliebigkeit des ihrer These zugrunde liegenden Amtsverständnisses. Aussagen wie die, dass »die Kirche von morgen [...] eine diakonische Kirche sein [wird] – und dies überzeugend nur mit Frauen im sakramentalen Diakonat« (ebd.), tragen plattitüden Charakter.

Beatrix Laukemper-Isermann und Thomas A. Amann widmen sich in zwei fundierten und fesselnden Beiträgen der brisanten Frage nach dem »Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht« (S. 261–272 und 273–276). Vor dem Hintergrund eines in der Praxis gegenüber dem an das Weihe sakrament gebundenen Hirtenamt sowohl terminologisch wie funktional oft nicht klar abgegrenzten Amtsverständnisses insbesondere der hauptamtlich in der Seelsorge tätigen Laienmitarbeiter stellt Amann zutreffend fest: »Es verbietet sich, das Bedürfnis nach Anerkennung und Selbstwertgefühl mit der theologischen Diskussion von Strukturfragen unsachgemäß zu vermischen und daraus unangemessene Schlüsse zu ziehen« (S. 274).

Weitere Beiträge des Sammelbandes stammen von August Jilek (»Ehrenamtliche Dienste in Pastoral und Liturgie«, S. 113–125), Günter Raab (»Management und Gemeindeberatung – Fremdkörper oder Notwendigkeit in der Gemeindepastoral heute?«, S. 127–140), Manfred Scheuer (»Spirituelle Bildung und Begleitung im pastoralen Dienst«, S. 141–161), Adrian Loretan (»Liturgische Leitungsdienste der Laien – Zur Situation in der Schweiz«, S. 163–186), Konrad Hartelt (»Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit? – Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus kirchenrechtlicher Sicht«, S. 243–248), Aurelia Spendel (»Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit? – Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus pastoraltheologischer Sicht«, S. 249–260), Isidor Baumgartner (»Kann man Menschenähnlichkeit durch ein Studium der Caritaswissenschaft lernen? – Herausforderungen der Caritaspraxis heute«, S. 277–284) und Alfred E. Hierold (»Ist Caritas organisierbar und welche Organisationsformen sind der Kirche angemessen?«, S. 285–292). Sie illustrieren sowohl die theologische wie praktische Bedeutung

der Ämterfrage und bieten ein breites, informationsreiches Spektrum an Positionen und Perspektiven. Ein Autorenverzeichnis, ein Personenregister sowie ein Register der zitierten bzw. erwähnten Canones runden den gelungenen und trotz der Schwächen einzelner Beiträge grundsätzlich sehr empfehlenswerten Band ab.

Die Kirche vermag die ihr übertragene Heilssen-

dung nicht zu erfüllen ohne Menschen, die sich als berufene und bevollmächtigte Träger dieser HeilsSendung bzw. als deren Mitarbeiter in Dienst nehmen lassen. Insofern ist die Frage nach der »Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter« nicht weniger als eine Überlebensfrage der Kirche.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Dogmatik

Michael Stickelbroeck: Christologie im Horizont der Seinsfrage. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi. – Münchner Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 59. Band, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien 2002, 713 S.

Die unter diesem Titel erschienene Arbeit wurde im Sommersemester 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationschrift angenommen. Der damalige Ordinarius für Dogmatik und jetzige Bischof von Regensburg Gerhard Ludwig Müller hatte die Thematik angeregt und das Entstehen der Arbeit begleitet. Sie gilt einer heute notwendig gewordenen neuen und grundsätzlichen Entfaltung des Glaubens an Jesus als den Christus. Notwendig geworden ist sie hinsichtlich zeitgeister Reduktionen, Umdeutungen und Anpassungen im Interesse einer soft version (Robert Spaemann) dieses zentralen Teiles im Glauben der Kirche. Grundsätzlich wird sie vom Vf. durchgeführt, weil nur auf diese Weise den verengten Rahmenbedingungen begegnet werden kann, denen verstehender Glaube heute i.S. einer neuen »Maßstabgerechtigkeit« vielfach unterworfen wird. Auf die Auseinandersetzung mit diesen Tendenz- und Gefälligkeitstheologien ist die Arbeit angelegt. Sie nimmt die »Krise in der Christologie« zum Anlaß, um den Voraussetzungen nachzugehen, die zu solcher Krise geführt haben.

Zu den aktuellen Erscheinungen dieser Entwicklung zählt Vf. die sog. »pluralistischen Religionstheologien«, die den berechtigten Anlaß zur lehramtlichen Erklärung »Dominus Jesus« (6. 8. 2000) geben. Eine einseitig in die geschichtlichen Erscheinungsweisen aufgelöste Jesulogie wird ihres universal gültigen christologischen Wirklichkeitsanspruchs beraubt. Sie bleibt eine der mannigfältigen religiösen Manifestationen, in denen nach asiatischer Weltanschauung in kulturabhängigen, zeitbedingten Vorstellungen das Absolute (brah-

man) wechselnden Ausdruck sucht. Um der Universalität und der Endgültigkeit der Christuswirklichkeit i.S. dieser Lehrerklärung neu zum Verständnis zu verhelfen, bedarf es für den Vf. der wiederzugewinnenden und erneut zu begründenden, weil weitgehend verlustig gegangenen metaphysischen Dimension. Deshalb fällt für ihn im Sinne eines Zitates aus Joseph Cardinal Ratzingers Theologischer Prinzipienlehre (München 1982, 17) »die Grundentscheidung über unsere Frage nicht im materialen Disput über einzelne christliche Inhalte, sondern hier, im Bereich ihrer philosophischen Voraussetzungen. Die inhaltlichen Diskussionen bleiben zusammenhanglose Rückzugsgesichte, wo diese Frage nicht angegangen wird: Gibt es die Wahrheit, die unbeschadet ihrer geschichtlichen Vermittlung in aller Geschichte wahr bleibt, weil sie wahr ist? Die Frage der Hermeneutik ist letztlich die ontologische Frage als Frage nach der Einheit der Wahrheit in der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Offenbarungen« (S. 13, A 20).

Unter Hinweis auf die Enzyklika *Fides et ratio* geht es Vf. darum, nach den »epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen für eine am realistischen Offenbarungszeugnis der Hl. Schrift festhaltende und an der Aussageintention der frühen Konzilien orientierte Christologie zu fragen« (S. 2). Das dem Menschen Neue und Andere der Offenbarung setzt bei ihm die von seinem Geschafensein her eigene Möglichkeit der Seinserkenntnis voraus. Entsprechend setzt sich Vf. mit der für die neuzeitliche Erkenntniskritik maßgebenden Wende von der Seinserkenntnis zur subjektbestimmten Verneinungskritik auseinander, wie sie von Kant begründet und bereits im Denken Descartes vorbereitet worden ist. Von Kant werden die Linien ausgezogen zu den bis in die Gegenwart wirksamen »projektionstheoretischen Modellen der Gotteserkenntnis«, in denen es sich im Blick auf die Wirklichkeit Gottes lediglich noch um Abkünftiges menschlichen Sprach- und Vorstellungsvermögens handeln kann.

Die Arbeit beginnt mit einer »Bibeltheologischen Hinführung«, in der es um die »Einzigartigkeit Jesu Christi im Zeugnis der Heiligen Schrift« geht (S. 9–110). In einem ersten Abschnitt werden die für erforderlich gehaltenen hermeneutischen Voraussetzungen entfaltet. Dazu gehören die der neutestamentlichen Christologie zugrunde liegende Einheit von Geschichte und Kerygma, der unaufgebbare Zusammenhang der Überlieferung gegenüber den Versuchen, sie in eine »Diskontinuität« aufzulösen, sowie die Zusammenghörigkeit von Kerygma und seiner reflektiven Entfaltung, wie sie bei Paulus vorliegt. Es geht um die »Selbsttranszendierung der einzelnen Schrifttexte ins Ganze hinein« (J. Ratzinger), die dem Ganzheitscharakter biblischer Offenbarung entspricht. Deshalb setzt sich Vf. mit den systematischen Implikationen der neutestamentlichen Theologie R. Bultmanns und der seinem hermeneutischen Prinzip entsprechenden neutestamentlichen Entwürfe auseinander. Das Leben Jesu und die Verkündigung von ihm können nicht auseinandergerissen werden. Vorösterliche und nachösterliche Überlieferung bilden eine Einheit, wie sie im Glauben der Kirche überliefert und erhalten worden ist. Die Texte des hl. Schrift enthalten die Selbstaussagen Jesu. Sie bringen zugleich die Glaubensantwort der Kirche zum Ausdruck, in der diese aufgenommen und überliefert werden. »Mein Zugang zu den neutestamentlichen Texten ist vom Ansatz J. Jeremias, B. Gerhardsons und R. Riesners, nachdem der Kern der Evangelienüberlieferung von der schon im vorösterlichen Jüngerkreis Jesu gesammelten lebendigen Lehr- und Erzählüberlieferung, die nach Ostern an die Gemeinde weitergegeben wurde, gebildet wird, bestimmt« (44). Der synoptische Befund wird ergänzt durch »christologische Kernaussagen bei Paulus« sowie durch eine schwerpunktmaßige Auslegung des johanneischen Christuszeugnisses.

Ein erster Teil ist dem Zusammenhang von Christologie und Seinsfrage in der Zeit bis zum Konzil von Chalcedon gewidmet (112–209). Ausgehend von den geistestgeschichtlichen Vorgaben in der griechischen Philosophie über die Logoschristologie bei Justin, Irenäus und Clemens v.A. führt die Untersuchung über weitere dogmengeschichtliche Zwischenstufen zu den Aussagen des Konzils von Chalcedon. Dieser Teil endet mit einer Auswertung des Erarbeiteten im Sinne der thematischen Zielsetzung der Arbeit: Es geht um die metaphysische Gründung der christologischen Aussagen in der Seinsfrage, wie sie in der »inneren Verschränkung von Christologie und Trinitätslehre in Schrift und Patristik« dargelegt wurde.

Auf diesem Hintergrund und mit dieser Frage-

stellung wendet sich Vf. in Teil 2 seiner Arbeit drei zeitgenössischen christologischen Entwürfen zu. Bei E. Schillebeecks, E. Jüngel und J. Hick sind sie »je auf ihre Weise von einer Distanz zur Metaphysik geprägt« (209). Das »je auf ihre Weise« muß bei dieser Auswahl deutlich unterstrichen werden. Die Konsequenzen, die diese gemeinsame »Distanz« für die Christologie hat, fallen bei ihnen höchst unterschiedlich aus. Der Spannungsbogen, der vom katholischen Dogmatiker Schillebeecks über den der dialektischen Theologie verpflichteten Lutheraner Jüngel zu Hick als dem Kronzeugen einer pluralistischen Theologie führt, liegt auch für Vf. am Tage. Dennoch führt ihn seine Interesse leitende Fragestellung zur gemeinsamen Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Abkehr von der Metaphysik. Ein gewagtes, dennoch interessantes und letztlich berechtigtes Unternehmen!

Vf. stellt an Schillebeecks die »kritische Rückfrage nach dem philosophischen Ansatz ›hinter‹ seiner historischen Forschung«. Er beschreibt sie als »positiven Empirismus«, als »Selbstkonstitution der Subjektivität« und als ein »Ausweichen auf eine Philosophie des Daseinssinns«. Im Zentrum steht für ihn auch hier »der fehlende Bezug auf die Offenbarungs-›Metaphysik‹ der Bibel«. Das vorrangige Interesse an »menschlichen Erkenntnisrästern .. vor der in Christus erschienenen Wirklichkeit« ist denn auch der entscheidende Einwand, den Vf. hier erhebt. Bei E. Jüngel wird die zentrale Rolle hervorgehoben, die die Trinitätslehre in seiner Theologie spielt. Bei ihm wird »die Identität Jesu mit dem Logos zum christologischen Strukturprinzip«. Weil er aber mit der Ablehnung der Metaphysik sich auch den Zugang zur Seinsfrage versperrt, sieht Vf. Jüngel im Widerspruch zu seiner eigenen Intention. Die Aussage, daß Gott sich mit dem Menschen Jesus »identifiziert« habe, bleibt darum bei ihm in eigentümlicher Weise ohne konzeptionellen Begründungszusammenhang. Dem hält Vf. entgegen: »Will man klären, inwiefern der Logos mit dem Vater eins ist, ohne schlechthin mit seiner Person identisch zu sein, benötigt man ein angemessenes konzeptionelles Instrumentarium, das eine an den Seinsgesetzten orientierte Ontologie voraussetzt« (361).

Als dritten zeitgenössischen Entwurf einer Christologie wählt Vf. den von J. Hick vorgelegten. Obwohl die bei Hick im Rahmen seiner pluralistischen Religionstheologie liegende Denkweise sich doch grundsätzlich von den beiden ersten unterscheidet, wählt Vf. ihn als ein besonders deutliches Beispiel für die Folgen, die ein Verlust der Seinsfrage für die Christologie nach sich zieht. Vf. deckt die Gründe auf, die bei Hick die »Christologie« in's

kulturbedingte Vielerlei möglicher Erfahrungsformen in den Religionen auflöst. »Da der menschliche Verstand incapax Dei – unfähig, die Wirklichkeit Gottes auf dem Weg einer den fragenden Geist in Bewegung setzenden similitudo der geschaffenen Dinge bzw. einer Analogie des Seienden zu erreichen, bleibt nur der Weg in einen das Religiöse von der Wahrheit der Dinge entkoppelnden Agnostizismus« (400). Darum, so folgert Vf., muß der Glaube an die Göttlichkeit Jesu sein geschichtliches Fundament bei Hick einbüßen. Übrig bleibt – in Hicks eigener Formulierung – das Produkt einer »Christusgestalt, die den spirituellen Bedürfnissen ihrer Verehrer entspricht« (403, A 826).

Der 3. und 4. Teil der Arbeit gilt den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des christologischen Dogmas und dem notwendigen inneren Zusammenhang von Sein und trinitarischer Selbstoffenbarung Gottes. Was vom Vf. im biblischen Textbefund grundgelegt und in der dogmengeschichtlichen Entfaltung des Glaubens der Kirche im kritischen Gespräch mit zeitgenössischen Entwürfen dargelegt wurde, erfährt in diesen beiden abschließenden Teilen seine systematische Entfaltung. Das Ganze ist konsequent an der Zielsetzung des Vf. orientiert. Es geht um die Rückgewinnung des Horizontes eines metaphysischen Wirklichkeitsverständnisses als unabdingbarer Voraussetzung für eine unverkürzte Christologie. Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus soll so zur Sprache gebracht werden, daß Glaube und Vernunft nicht auseinanderfallen sondern eine Synthese finden, in der die »Eigenständigkeit beider Wirklichkeitsbezüge« gewahrt wird. Dazu verdankt Vf. der Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II. vom 14. 9. 1998 »wesentliche Impulse« (432). Überhaupt lässt sich sagen: mit dieser grundlegenden Studie wird erstmalig der Versuch unternommen, die mit diesem Lehrschreiben angemahnte Einheit von Glauben und Vernunft für die Christologie in kritischer Auseinandersetzung mit heutigen theologischen Tendenzen fruchtbare zu machen. Konkret heißt dies für den Vf.: »Klärung epistemologischer Fragen in Richtung auf eine für die ›Wahrheit‹ des Glaubens relevante Wirklichkeitssicht« (433). Erkenntnistheorie und Ontologie sollen dabei als die beiden Sichtweisen eines einzigen geistigen »Grundvollzuges« aufeinander bezogen bleiben, die eine »Öffnung für das Seiende als der Wirklichkeit im ›Ganzen‹ ermöglicht. In deutlicher Unterscheidung von der Urteilslehre Kants sieht sich Vf. in der thomasischen Denktradition mit der für seine christologischen Aussagen unentbehrlichen ontologischen Basis.

Verlust der metaphysischen Sicht und die Got-

teskrise im Bewußtsein des modernen Menschen bedingen sich danach gegenseitig. Symptome für diese Geisteslage der Gegenwart sind die von der Soziologie benannte Segmentierung der Sozialisation, der Individualismus als Spätfolge des mittelalterlichen Nominalismus und des die moderne Philosophie beherrschenden Subjektivismus. Ursächliche Zusammenhänge dieser Entwicklung werden vom Vf. unter Bezug auf neueste Literatur (von Heidegger bis Hösle) i.S. eines breit angelegten interdisziplinären Dialoges aufgewiesen. Die gegenwärtige Standortbestimmung des Menschen in seinem Verhältnis zur Gesellschaft, Natur und Technik, insgesamt zu den ihn bestimmenden verengten Daseinshorizonten wird durch Fachbeiträge gut belegt und i.S. seiner Zielsetzung aufgearbeitet. Im Hintergrund steht die »Deontologisierung der Natur, die sich auf ein Bündel von Relationen, d.h. funktionalen Zusammenhängen reduziert«. Die veränderte Situation des seine Welt bestimmenden Menschen, aufgewiesen an ihren markantesten Phänomenen, bildet den überzeugenden Beweis für die Antwort, die Vf. zur einer Überwindung dieser splendid isolation gibt. Ohne Metaphysik – so lautet seine Antwort – kein Zugang zur Gotteswirklichkeit und damit zur unverkürzten Lebenswirklichkeit des Menschen.

Der 4. und abschließende Teil konkretisiert diese Forderung noch einmal im Blick auf die Einheit von Sein und trinitarischer Selbstoffenbarung Gottes. Die Trinitätslehre als »Schlüssel für das Verständnis der Person« und die »Wirklichkeit der Trinität als notwendiger Verstehensrahmen für die Sendung des Sohnes« – mit diesen Themen zieht Vf. das abschließende Resümee für seine Anforderung eines (wieder) im Sein gründenden Christusbekenntnisses.

Was Vf. leider nur beiläufig und am Rande anklingen lässt, sei hier vom Rezensenten nochmals ausdrücklich betont. Sein Insistieren auf der ontologischen Basis hat nicht allein hohe Relevanz für die von ihm ausführlich behandelte Moderne und Postmoderne. Sie ist schlechthin die Voraussetzung für den missionarischen Dialog mit den Wortführern der großen nichtchristlichen Religionen. Zum »Gefälle« dieser Gespräche sei angemerkt, daß sie heute mit Vertretern der großen Religionen des Ostens geführt werden müssen, die in Kenntnis zeitgenössischer christlicher Theologie mit einem universalen Rahmen ihrer eigenen Religion aufwarten. Ohne die Verankerung des christlich begründeten Personseins in der trinitarischen Gotteswirklichkeit, fällt es ihnen leicht, die Christologie »gastfreudlich« den eigenen universalistischen Weltsichten ein- und unterzuordnen. Es bleibt dann

bei einem würdigenden Verständnis der geschichtlichen Person Jesu und seiner überlegenen Ethik. Der präexistente Christus, Mitschöpfer des Seins (ta panta en auto – Kol 1, 16), und der Allvollender, dem Gott das Universum unter die Füße gelegt hat (1 Kor 15, 27f.) damit Gott »alles in allem« ist, kommt dann nicht mehr in Sicht. Für die missionarische Begegnung mit Menschen nichtchristlicher Religionen gibt Stickelbroecks grundlegende theologische Neubesinnung die unentbehrlichen theologischen Perspektiven an die Hand. (Diese interes-

segeleitete Abschlußbemerkung sei dem Missions- und Religionswissenschaftler zugestanden.) Daß darüber hinaus ein hochaktueller kritischer Diskurs mit »seinsvergessenen« theologischen Vorlagen der Gegenwart geführt wird mit dem Ziel, für die Christologie den ihr zukommenden Rahmen zurückzugewinnen, macht dieses opus magnum zu einer zukunftsweisenden, weil wieder notwendige Orientierung gebenden theologischen Leistung. Tolle lege!

Horst Bürkle

Hagiographie

Amorth, Gabriele: Pater Pio. Lebensgeschichte eines Heiligen, Christiana-Verlag: Stein a. Rhein 2003, 166 S., ISBN 3-7171-1108-6, EUR 12,80.

G. Amorth, der bekannte Exorzist (vgl. FKTh 19/2003, S. 159f), hat P. Pio seit 1942 oft besucht. Aufgrund der langen, z. T. persönlichen Kenntnis kann Vf. auch weniger bekannte Einzelheiten über den Werdegang des jetzt äußerst populären Heiligen mitteilen. Vor allem wird deutlich, dass P. Pio ein Werk der Gnade ist, die ihn schon als Kind erfasst hat.

Amorth stellt die vielen Visionen und Kämpfe mit dämonischen Mächten dar, ebenso die Kränklichkeit des jungen Kapuziners, der nur an bestimmten Orten (Geburtsort Pietrelcina und San Giovanni Rotondo) die zu sich genommene Nahrung behalten konnte – ein medizinisch unerklärliches Phänomen. Ausführlich werden der Vorgang und die Folgen der Stigmatisation geschildert. Dabei werden auch allgemeine Überlegungen zur Stigmatisation angestellt. Im Folgenden wird dann die Art der Spendung des Bußsakraments dargelegt. P. Pio hat oft Pönitenten ohne Absolution weggeschickt. Manche sind verbittert abgefahren, andere aber zu vertiefter Umkehr gelangt. Für Pio waren aber solche »Fälle« der verweigerten Absolution nicht erledigt, sondern Anlass zu besonderer Fürbitte. Die hl. Messe war für Pio und die Teilnehmer ein Wiedererleben der Passion Christi.

Der Autor schildert auch das Anwachsen der großen Familie Pios: Einzelne Verehrer, die Gebetsgruppen und die Weisen der unsichtbaren Verbindung, z.B. über den Schutzengel. Ausführlich werden dann die Anfeindungen Pios dargestellt. Er hat darunter schwer gelitten, lehnte jedoch alle publikumswirksamen Verteidigungsmaßnahmen ab. Hier zeigt sich wohl die wahre gläubige Reife, denn letztlich zeigte auch Jesus im Leiden seine Liebe zur Kirche. So verständlich die öffentliche Anklage gewesen wäre, ist doch ein rebellierender Pio un-

vorstellbar. Ausführlich werden der Plan zur Errichtung des »Hauses zur Linderung der Leiden« und die Finanzierung durch Spenden geschildert. G. Amorth behandelt ebenso »das Gesicht seiner Feinde«, d.h. die Dämonen als Widersacher, ihre z. T. physischen Attacken und ihre Erscheinungsweisen (z.B. als Tiere, in Verkleidung von Christus, Maria) und Pios Unterscheidung der Geister. Schließlich geht Amorth auf den allmählichen körperlichen Verfall ein, auf Pios Sterben, aber er zeigt auch die alte Wahrheit, dass nichts lebendiger ist als ein toter Heiliger: Der Selig- und Heiligsprachungsprozess und das Dekret über das Wunder werden beschrieben. Gleichsam als Anhang wird auf den Brief verwiesen, den P. Pio 11 Tage vor seinem Tod an Papst Paul VI. schrieb und ihm für die Enzyklika Humanae Vitae dankte. Mit einem Gebet von Arnold Guillet zu P. Pio schließt das Buch.

In einer Zeit, wo Engel und Dämonen geleugnet werden, Beichte und Sühne im Schwinden begriffen sind, wo die Liebe zur Kirche (nach Augustin ein Maßstab für den Besitz des Heiligen Geistes) von hämischer Kritik abgelöst zu werden scheint, kann P. Pio als Mahnung und Ermutigung gelten, den katholischen Glauben zu leben. Die durch die Säkularisierung des Daseins verkümmerte Transzendenz und Wirklichkeit Gottes werden im Leben des Heiligen greifbar. G. Amorths Buch ist in der Lage, in leichter Lesbarkeit eine andere Realität nahe zu bringen. Es ist empfehlenswert.

Anton Ziegelaus, Augsburg