

these

B 51765

20. Jahrgang Heft 1/2004

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk
Kurt Krenn
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

ZA 6462

zi

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

H. van Luyn, Adriaan: *Der Dialog mit Nicht-Gläubigen in einer säkularisierten und indifferenten Kultur* 1

Stickelbroeck, Michael: *Theologie des Advents bei Eberhard Jüngel* 18

BEITRÄGE UND BERICHTE

Berger, David: »Mit weitem Blick, der alles synthetisch erfasste« –
Noberto Del Prado O. P. (1852–1918) 40

Gerosa, Libero: »Intellectus fidei« und »communio«
an der Theologischen Fakultät Lugano 49

Ziegenaus Anton: »Der Herr ist barmherzig und gütig« (Ex 34,6)
Gedanken zum Fest der göttlichen Barmherzigkeit 54

BUCHBESPRECHUNGEN 60

*Kirchengeschichte – Sozialethik – Moraltheologie – Dogmatik – Kirchenrecht –
Marienverehrung*

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 20. Jahrgangs (2004)

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Kreuzer, Michael: <i>Maria – »Mittlerin aller Gnaden« bei Johannes Driedo</i>	102
Lobkowicz, Nikolaus: <i>Der Beitrag der (deutschen) Neuscholastik zur Versöhnung der Kirche mit der Moderne</i>	241
van Luyn, Adriaan H.: <i>Der Dialog mit Nicht-Gläubigen in einer säkularisierten und indifferenten Kultur</i>	1
Maestre, José María Barrio: <i>Der soziokulturelle Rahmen für die Erziehung zum Frieden</i>	81
Reckinger, Françoise: <i>»Die katholische Kirche«: »katholisch« klein und ohne Zusatz. Theologische Implikationen einer Schreibweise und einer Benennung</i>	113
Rötzer, Elisabeth: <i>Erfahrungen mit der Natürlichen Empfängnisregelung auf der Basis von Humanae vitae</i>	267
Scheffczyk, Leo Cardinal: <i>Der Primat im innerkirchlichen Disput</i>	161
Stickelbroeck, Michael: <i>Theologie des Advents bei Eberhard Jüngel</i>	18
Vondey, Wolfgang: <i>Die Rezeption der Theologie Heribert Mühlens im internationalen Raum</i>	186
Ziegenaus, Anton: <i>Der Sohn Gottes: In der Geschichte empfangen von Maria, der Unbefleckten Jungfrau</i>	257

BEITRÄGE UND BERICHTE

Berger, David: <i>»Mit weitem Blick, der alles synthetisch erfasste« – Norberto Del Prado O.P. (1852–1918)</i>	40
Bodem, Anton: <i>Eine umfassende und zeitnahe Darstellung der Sakramente der Kirche. Eine Einsichtnahme in die Sakramentenlehre von Anton Ziegenaus</i>	204
Fux, Ildefons M.: <i>Herz Jesu, ich vertraue auf Dich. Kaiser Karl I. von Österreich und seine Beziehung zum Herzen des Herrn</i>	293
Gawlina, Manfred: <i>»Opfer« denken. Eine philosophische Notiz</i>	204
Gerosa, Libero: <i>»Intellectus fidei« und »communio« an der Theologischen Fakultät Lugano</i> ...	49
Künzel, Heike: <i>Diözesan- und Pastoralräte in Deutschland – eine Bestandsaufnahme</i>	282
Winkelmann-Jahn, Renate Maria: <i>Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Zum 200. Todestag von Immanuel Kant am 12. Februar 2004</i>	141
Schaller, Christian: <i>Von der Gnade Mensch zu sein. Anmerkungen zum Dogma der Immaculata Conceptio</i>	301
Ziegenaus, Anton: <i>»Der Herr ist barmherzig und gütig« (Ex 34,6). Gedanken zum Fest der göttlichen Barmherzigkeit</i>	54

ZA 6462

Ziegenaus, Anton: <i>Von den Erscheinungen zum kanonischen Prozess. Zum dritten Band der kritischen Dokumentation der Erscheinungen in Fatima. Weihbischof Vinzenz Guggenberger, Regensburg, dem langjährigen Leiter des Institutum Marianum, zum 75. Geburtstag</i>	132
--	-----

BUCHBESPRECHUNGEN

Albertus Magnus: <i>Über den Menschen / De homine. Nach dem kritisch erstellten Text übersetzt und herausgegeben von Henryk Anzulewicz und Joachim R. Söder (D. Berger)</i> ...	314
Barth, Hans-Martin: <i>Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligion. Ein Lehrbuch (H. Bürkle)</i>	308
Bayer, Axel: <i>Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054 (St. Heid)</i>	62
Berning, Vincent: <i>Martin Honecker (1888–1941). Auf dem Wege von der Logik zur Metaphysik (L. Scheffczyk)</i>	148
Brandmüller, Walter (Hrsg.): <i>L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo. Atti del Convegno internazionale in collaborazione con l'Istituto della Görres-Gesellschaft di Gerusalemme (St. Heid)</i>	149
Braun, Karl: <i>Wegbegleiterin zu Christus. Auswahl von Predigten, Ansprachen, Worten von 1972–2000 (M. Kreuzer)</i>	79
Breuer, Clemens: <i>Christliche Sozialethik und Moraltheologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit (M. Spieker)</i>	234
Bucher, Alexius J. (Hrsg.): <i>Welche Philosophie braucht die Theologie? (H. Müller)</i>	237
Carrasco Rouco, Alfonso/Prades López, Javier (Hrsg.): <i>In Communione Ecclesiae. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio Ma Rouco Varela, con ocasión del XXVo aniversario de su consagración Episcopal (W. F. Rothe)</i>	152
Cattaneo, Arturo: <i>La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare (M. Hauke)</i>	157
De Villalmonste, Alejandro: <i>Cristianismo sin pecado original (M. Hauke)</i>	225
Diel, Paolo Fernando: <i>Ein katholisches Volk, aber eine Herde ohne Hirte(n). Der Anteil deutscher Orden und Kongregationen an der Bewahrung deutscher Kultur und der Erneuerung der katholischen Kirche in Süd-Brasilien (1824-1935/38) (G. B. Winkler)</i>	60
Garuti, Adriano O.F.M.: <i>Saggi di Ecumenismo, (A. Ziegenaus)</i>	227
Goyret, Philip: <i>Chiamati, consacrati, inviati. Il sacramento dell' Ordine (M. Hauke)</i>	71
Guth, Klaus: <i>Kaiser Heinrich II. und Kaiserin Kunigunde (G. B. Winkler)</i>	61
Hahn, Scott: <i>Die Königin des Himmels. Maria suchen und finden (M. Hauke)</i>	318
Hauke, Manfred: <i>Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo Cardinal Scheffczyk (M. Kreuzer)</i>	307
Josemaría Escrivá de Balaguer: <i>Obras completas, serie I: Obras publicadas, Volumen I: Camino. Edición crítico-histórica, hrsg. vom Instituto Histórico Josemaría Escrivá, bearbeitet von P. Rodriguez (U. Bleyenber)</i>	222

Klersy, Michael D.: »Gemeindebildung vom Altar her«. Georg Heinrich Hörle (1889–1942) als Pionier liturgisch orientierter Pfarrseelsorge (I. v. Gaál)	150
May, Georg: Schriften zum Kirchenrecht – Ausgewählte Aufsätze, hrsg. von Anna Egler und Wilhelm Rees (W. F. Rothe)	75
Miravalle, Mark: <i>With Jesus. The Story of Mary Cor-redemptrix</i> (A. Ziegenaus)	319
Moretto, Daniele: <i>Il dinamismo intellettuale davanti al Mistero. La questione del sopranaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal</i> (M. Hauke)	239
Muschalek, Georg: <i>Baustelle Kirche. Mit Besichtigung des Bauabschnittes »Kooperative Pastoral«</i> (L. Scheffczyk)	223
Parrotta, Pietro: <i>La Cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini</i> (I. v. Gaál)	230
Perella, Salvatore M.: <i>Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia</i> (M. Hauke)	316
Pinkaers, Servais: <i>Christus und das Glück. Grundriss der christlichen Ethik</i> (A. Ziegenaus) ...	232
Pinto, Pio Vito (Hg.): <i>Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali</i> (W. F. Rothe)	79
Pinto, Pio Vito (Hg.): <i>Commento alla Pastor Bonus e le norme sussidiarie della Curia Romana</i> (W. F. Rothe)	236
Rauscher, Anton (Hrsg.): <i>Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Texte aus dem Nachlass von Gustav Gundlach SJ</i> (K. Lachenmayr)	65
Reckinger, Françoise: <i>Alle, alle in den Himmel? Die sperrige Wahrheit im Evangelium (A. Ziegenaus)</i>	74
Rhonheimer, Martin: <i>Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik</i> (K. Arntz)	69
Schallenberg, Peter: <i>Liebe und Subjektivität. Das Gelingen des Lebens im Schatten des »amour pur« als Programm theologischer Ethik</i> (J. Piegsa)	233
Schaller, Christian: <i>Pius IX. begegnen</i> (J. Kreiml)	63
Scheffczyk, Leo Kardinal: <i>Maria, Mutter und Gefährtin</i> (A. Ziegenaus)	73
Scheffczyk, Leo Cardinal: <i>Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit. Ein Gespräch über das Katholische und die Kirche mit Peter Christoph Düren</i> (A. Ziegenaus)	157
Scheffczyk, Leo: <i>Maria, Crocevia della Fede Cattolica</i> (I. v. Gaál)	229
Schönborn, Christoph, unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber: <i>Gott sandte seinen Sohn. Christologie</i> (A. Ziegenaus)	155
Schwaderlapp, Dominik: <i>Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtylas / Johannes Pauls II.</i> (E. Kleindienst)	68
Simonis, Walter: <i>Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre</i> (M. Lugmayr)	311
Zielinski; Andry Kazimierz SAC: <i>Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Marias nach den Schriften des Pallottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und die Neuevangelisierung in Lateinamerika</i> (L. Scheffczyk)	224

Der Dialog mit Nicht-Gläubigen in einer säkularisierten und indifferenten Kultur*

|| Eine Betrachtung aus westeuropäischer Sicht

Von Adriaan H. van Luyn, s.d.b., Rotterdam

Anstelle einer Einleitung

Gerne möchte ich, anstelle einer Einleitung, zwei Bemerkungen machen und die Absicht meiner Betrachtung verdeutlichen.

1) Die erste Bemerkung bedarf nur einer kurzen Erläuterung. Ich möchte meine Analyse beschränken auf das Gesamtbild Westeuropas und darin noch einmal einen besonderen Akzent auf den spezifischen Kontext legen, innerhalb dessen ich selbst als Bischof aktiv bin, nämlich auf die Niederlande.

Es ist immer ratsam, vor allem davon zu sprechen, was sich aus eigener Erfahrung speisen kann. Daran möchte auch ich mich halten, weil ich ansonsten auch in der Stadt des Augsburger Religionsfriedens in Bedrängnis geriete und keinen anderen Ausweg wüsste, als den Bistumspatron und Bischof Sankt Ulrich anzurufen, der ja bekanntlich nicht nur bei Augenkrankheiten, sondern auch bei anderen Arten von Erklärungsbedürfnissen ein helfender Beistand ist.

Mit dieser Einschränkung des Themas auf Westeuropa und im Besonderen die Niederlande darf ich zugleich den Hinweis verbinden, dass, wer sich ein umfassendes Bild von Europa verschaffen möchte, doch zum nachsynodalen Apostolischen Schreiben »Ecclesia in Europa« greifen möge, dem sehr kompletten und sich noch länger nachwirkenden Schreiben unseres Papstes zum Thema »Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa«, vom 28. Juni dieses Jahres¹. Viele Aspekte von dem, was ich heute Abend in meinem Referat sagen möchte, tauchen in »Ecclesia in Europa« auf. Der Papst erwähnt zwischen den Herausforderungen für die Kirche in Europa u. a. »den Verlust des christlichen Gedächtnisses und Erbes, begleitet von einer Art praktischen Agnostizismus und religiöser Gleichgültigkeit ...«; die »langsam voranschreitenden Überhandnahme des Säkularismus« (Nr. 7); »Angst vor der Zukunft ..., die innere Leere, die viele Menschen peinigt, und den Verlust des Lebenssinnes«; ... »die Zunahme einer allgemeinen sittlichen Gleichgültigkeit und ... im Zusammenhang mit der Ausbreitung des Individualismus die wach-

* Vortrag in Augsburg am 7. Okt. 2003.

¹ Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Ecclesia in Europa« von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe und Priester, an die Personen gottgeweihten Lebens und an alle Gläubigen zum Thema »Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa«. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 161.

sende Schwächung der Solidarität« (Nr. 8). »Die europäische Kultur«, so konstatiert der Papst, weckt den Eindruck einer schweigenden Apostasie seitens des satten Menschen, der lebt, als ob es Gott nicht gäbe« (Nr. 9).

2) Eine zweite Bemerkung bezieht sich auf den Titel: Ist der Titel nicht allzu einfach zusammengestellt aus einer Anzahl großer Worte, die mehrdeutig interpretierbar sind? In der niederländischen Sprache bezeichnet man als »Containerbegriffe« jene Begriffe, die sehr unterschiedliche Bedeutungen annehmen können. Ohne Zweifel sind »Säkularismus« und »Indifferenz« solche Containerbegriffe. Seit den sechziger Jahren beschäftigen sich Wissenschaftler zum Beispiel mit der inhaltlichen Auslegung des Säkularismusbegriffs, und seit dieser Zeit ist es zum Gemeingut geworden, die vielfältige Bedeutung dieses Begriffes anzuerkennen. Deswegen ist es notwendig, dass Gesprächspartner sich bewusst sind, welche implizite oder explizite Bedeutung sie den zentralen Begriffen des Titels zuerkennen.

- Wie definieren wir »Nicht-Gläubige«?
- Wie definieren wir »säkularisierte Kultur«?
- Wie definieren wir »Indifferenz«?

Aber noch mehr als die Definitionsfrage ist die Frage nach der persönlichen Wahrnehmung und Bewertung der Realität, die hinter diesen Konzepten stehen, bestimmend für die Art, wie Gläubige den Dialog mit Nicht-Gläubigen führen. Sehen die Gesprächspartner den Säkularismus, so wie dieser sich in der westeuropäischen Gesellschaft auf unterschiedliche Arten in unterschiedlichen Regionen entwickelt hat, als eine Gegebenheit mit positiven Möglichkeiten für die Kirchen? Oder erfährt man dieses Geschehen als eine bedauernswerte Evolution, in die man sich fügen muss? Oder gegen die man ankämpfen muss? Die Antwort auf diese Fragen wird unter anderem mitklingen in der Art und Weise, wie man sich als Gesprächspartner in einem Dialog positioniert.

Sucht man das Stichwort »Indifferenz« oder »Indifferentismus« im Wörterbuch (Brockhaus-Enzyklopädie), dann wird die folgende Umschreibung gegeben: »Als Indifferentismus bezeichnet man eine Haltung, die sich nicht auf eine bestimmte Antwort festlegt; sie kann aus dem Standpunkt der Unentschiedenheit oder dem Verzicht auf eine Stellungnahme begründet sein.«

Auch der Term »Nicht-Gläubige« im Titel ist mehrdeutig interpretierbar: Zumindest stellt sich die Frage, welche Gruppen Menschen man vor Augen hat und wen man implizit und explizit als Vergleichspunkt des »Gläubigen« ansieht. Betrachtet man die niederländische Gesellschaft, ergeben »Gläubige« eine farbenfrohe Palette: Christen (römisch-katholisch und reformiert, usw.), Muslimen, Juden, aber auch kleine Minderheitsreligionen wie Winti, die das Resultat sind von Migration und früherem Kolonialismus.

Im Folgenden unterscheide ich drei Teile: Zuerst schaue ich zurück auf die Vergangenheit Westeuropas, aus der Überzeugung heraus, dass die Stimme der Vergangenheit mitklingt in den Geschehnissen von heute. Danach möchte ich kurz die Aktualität des heutigen Westeuropas im Bezug auf Säkularisation, Religionszugehörigkeit und Indifferentismus beleuchten. Im dritten, ausführlicheren Teil, möchte ich sowohl auf mögliche gemeinsame inhaltliche Dialogthemen eingehen als auch auf die Attitüden, die Voraussetzungen sind für einen solchen Dialog.

1. Ein Blick auf die Vergangenheit Westeuropas

Unverkennbare A-Religiösität oder Ungläubigkeit ist ein neueres westliches Phänomen. Anthropologen haben nirgendwo anders eine Kultur entdeckt, die keinen Gott oder Götter kennen würde. Vor dem 18. Jahrhundert verleugnete niemand die Existenz einer transzendenten, sakralen oder göttlichen Wirklichkeit. Alle Kulturen vor dem Aufstieg der modernen westlichen Zivilisation waren religiöse Kulturen. Sie waren dies zwangsläufig, da die Religion selbst Teil hatte am Aufbau jener Kulturen. Das Religiöse war selbstverständlich. Es handelte sich um religiöse Kulturen oder kulturelle Religionen. Die meisten Kulturen der Welt sind immer noch religiöse Kulturen.

Demgegenüber steht seit dem 18. Jahrhundert die moderne Kultur. Kennzeichnend für sie ist, dass Religion und Religionszugehörigkeit wohl anwesend sind, aber dass sie keinen bedeutenden Faktor für die Konstitution dieser Kultur darstellen und dass somit die für die religiöse Kultur kennzeichnenden Momente und die Wirkung von Tradition verschwinden.

Das Wort »Tradition« ist uns natürlich sehr vertraut. Mehr noch als das Substantiv bringt das Verb die Dynamik zum Ausdruck, die kennzeichnend ist für die Art und Weise, wie Elemente aus der Vergangenheit in das aktuelle Handeln und Denken übernommen werden. Im heutigen Selbstbewusstsein klingt mit, wer und wie ein Volk, eine Gruppe, ein Land in der Vergangenheit war. Wir wissen alle, wie zerstörerisch es für ein Land, Volk oder Gemeinschaft ist, wenn Teile oder auch das gesamte kollektive Gedächtnis vernichtet werden.

Die Vernichtung oder Verleugnung der Vergangenheit berührt die Seele der Gegenwart. Denken wir zum Beispiel an die Schockwellen, die durch die Welt gingen beim Sehen der Bilder von Kampfflugzeugen, die Buddhastatuen in Afghanistan zerstörten, oder bei den jüngsten Plünderungen kulturgeschichtlicher Schätze in Bagdad.

Es wäre Selbstbetrug, wenn man die Vergangenheit Westeuropas darstellt als eine Vergangenheit, die sich durch Einheit kennzeichnete. Westeuropa kennzeichnet sich vielmehr durch Vielfalt und Unterschiede in Sprache und Kultur, in gesellschaftlichen und politischen Organisationen und in Religiosität. Kardinal Danneels schreibt hierüber: »Das europäische Gedächtnis ist eine Flickendecke geworden von Erinnerungen an ganz verschiedene historische Fakten, an eine Geschichte, die sich kennzeichnet durch unendlich viele Spannungen und Konflikte. Das Paradigma der Einheit in der Vielfalt ist nirgendwo in der Welt so ersehnt und so delikat wie auf diesem Kontinent. Europa ist keine Einheit, sondern ein Spannungsfeld, und seine größte Aufgabe wird es sein, eine Blaupause zu entwerfen für menschliche Konvivialität².

² G. Kardinal Daneels, Europa, een gezindheid. Ansprache beim Symposium Europa, Wirklichkeit und Aufgabe, das von der Radboudstiftung am 19. April 2002 in der Laurenskerk in Rotterdam organisiert wurde, in: Radboudstichting, Europa – werkelijkheid en opgave, Vucht, 2002, S. 28–29.

Trotz dieses Bewusstseins der Vielfalt historischer Entwicklungen, Sprachen und Kulturen, spüren viele einen roten Faden im kollektiven Gedächtnis Westeuropas: das, was Grenzen überschreitet. »Die Konstruktion Europas war durch die Jahrhunderte hin auch eine Dekonstruktion ihrer Vergangenheit und eine Überschreitung ihrer eigenen Grenzen«, so der Philosoph und Ethiker Donald Loose. »Die Religion und die Philosophie des Westens, aber auch ihre Politik, ihre Wissenschaften und Künste werden regiert von einer immer geltenden und alle Fakten übersteigenden Gültigkeit. Europa ist stets auf der Suche nach der grenzüberschreitenden Allgemeinheit (transzendierende universalia) des Wahren, des Guten und des Schönen. Deswegen kann Europa sich seine wahre Identität nicht anders als universal vorstellen: als die Wissenschaft und als Wiege der Erklärung der Rechte des Menschen als Mensch, als Humanität und Humanismus, als eine Macht, die universal anerkannt und respektiert wird und die nicht als brutale Übermacht herrscht, als Kosmopolitismus und nicht als Territorium.«³ In der Tradition der großen Denker der europäischen, kulturellen Tradition wird diese Orientierung am »verum, bonum et pulchrum« mitgetragen durch eine steuernde andere Kraft. In diesem Bewusstsein der Vergangenheit liegen die Quellen für die heutige Gewissensbildung.

2. Westeuropa heute

Es ist Allgemeingut geworden, Entwicklungen in Westeuropa mit großen Worten wie wachsende Individualisierung, religiöser Pluralismus, Multikulturalität, Fragmentarisierung, Demokratisierung, Relativismus usw. zu beschreiben. Zahlen und Statistiken können diesen großen Begriffen eine konkretere Farbe und Bedeutung verleihen. So macht zum Beispiel D. Barrett in seiner imposanten Studie: »*World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*« (2001), auf einen besonders wichtigen Unterschied bei der Fragestellung aufmerksam, die hier zur Debatte steht. Er unterscheidet vor allem »non-religious« und »atheists«. Hierbei definiert er »non-religious persons« als: *persons professing no religion, no interest in religion, secularists, materialists, agnostics, but not militantly antireligious or atheists and atheists als militantly anti-religious, secularists, or Marxists.*

Militant atheistisch oder nicht religiös?

Der Prozentsatz von Atheisten, im Sinne von militant anti-religiös, ist, wenn man die Zahlen von Barrett analysiert, sehr begrenzt: es sind weniger als 5% Prozent. Barret nennt für die Niederlande 1,3%, für Belgien 1,7%, Frankreich 4%.⁴

³ D. Loose, *Waarom stierf God in Europa?*, in: D. Loose et al., *De God van Europa*. Alfrinklezing 2002, Radboudstichting, Vucht, 2002, p. 16; siehe auch: Id., *Europa speculativa*, in Radboudstichting, *Europa – werkelijkheid en opgave*, Vucht, 2002, p. 31–38.

⁴ Starke Abweichungen zeigen in Europa die Tschechische Republik mit 5%, Dänemark mit 8,9%, Estland mit 10,9%, Lettland mit 6%, Russland 5,2% und Schweden mit 11,9%

Der Prozentsatz von »nicht religiösen Personen« liegt, verständlicherweise, am höchsten in den ehemaligen Ostblockländern oder in Ländern, die in der Einflussphäre der ehemaligen Sowjetunion lagen.⁵

Schaut man nach den Ländergruppen, bei denen man logischerweise einen Zusammenhang erwartet, u. a. auf der Grundlage einer vergleichbaren Situation von Konfessionen und historischen Entwicklungen, dann wird deutlich, dass es in diesen Gruppen kein eindeutiges Muster gibt in Bezug auf die Anzahl »nicht-religiöser Personen«.

Skandinavische Länder, wie Dänemark (1,5%), Finnland (5,4%) und Schweden (17,5%) unterscheiden sich beträchtlich voneinander. In westeuropäischen Ländern mit einer dominant katholischen Tradition ragen Frankreich (15,5%) und Italien (13,3%) heraus, verglichen mit Belgien (5,8%), Irland (2,4%), Luxemburg (3,7%), Portugal (5,4%) oder Spanien (4,6%).

In westeuropäischen Ländern mit einer gemischt-konfessionellen Tradition notiert Barrett für die Niederlande 12,9% »nicht-religiöse Personen«, für Deutschland 17,2% und für Großbritannien und Nordirland 11,8%.

Diese Fakten führen zu mehreren Feststellungen:

- wenn mit den Nicht-Gläubigen im Titel dieses Vortrags die von Barrett genannten militanten Atheisten gemeint sind, betrifft dies eine sehr begrenzte Gruppe in der Gesellschaft;
- wenn man nach den »nicht-religiösen Personen« schaut, unter denen sicher auch eine Gruppe von wirklich religiös-gleichgültigen Menschen zu finden ist, dann muss man sehr nachdrücklich die spezifischen Umstände und vor allem auch den (religiös-)historischen Kontext des jeweiligen Landes berücksichtigen;
- wer die Gesprächspartner sind (militant »Anti« oder nicht-religiös), bestimmt in starkem Maße den Dialog. Es stellt sich die Frage, ob man in Anbetracht des geringen Prozentsatzes militanter Atheisten viel Energie in diese Gruppe investieren sollte. Barrett erwartet, dass in den osteuropäischen Ländern in den nächsten Jahrzehnten der Prozentsatz von militanten Atheisten abnehmen wird, wie auch die Zahl der »nicht-religiösen«, während in den westeuropäischen Ländern die Gruppe der »nicht-religiösen Personen« in der nächsten Zukunft wachsen wird.

Was ist mit den »konfessionslosen Christen«?

Am Beginn meiner Betrachtung habe ich darauf hingewiesen, dass jede Diskussion durch eine vorhergehende Präzisierung der Begriffe an Gehalt gewinnt. In Zusammenhang mit der Frage, die heute zur Debatte steht, müssen wir deswegen auch verdeutlichen, was wir, implizit oder explizit, unter einem Gläubigen verstehen. Meinen wir hiermit: Christen in Europa, kirchliche Christen oder Katholiken? Welchen Platz räumen wir in diesem Denkprozess den gläubigen Muslimen ein? Wel-

⁵ Weißrussland: 24%, Tschechische Republik: 31,9%, Estland: 25,1%, Lettland: 26%, Russland: 27,5%. Aber das lässt sich nicht verallgemeinern, denn für Kroatien, Bulgarien und Ungarn betragen die Prozentsätze jeweils 1,8%, 5,0% und 7,4%.

chen Platz bieten wir denen, die Barrett die *unaffiliated christians: persons professing allegiance and commitment to Christ but who have no church affiliation* nennt oder auf Deutsch konfessionslose Christen, das heißt Personen, die sich zu Christus bekennen und ihn annehmen, aber keine Zugehörigkeit zu einer Kirche haben?

Wenn es um die »unaffiliated christians«, die konfessionslosen Christen geht, ist deren Zahl in den Niederlanden im Vergleich zu den angrenzenden Ländern sehr groß. Auf die Frage: Gehören Sie zu einer Konfession, antworten 54% der Niederländer mit Nein⁶. Dieses Untersuchungsergebnis ist den Ergebnissen der neuen (dritten) Peilung im Zusammenhang mit der longitudinalen »European Value Study« entnommen. Von diesen 54% der nicht kirchlichen Niederländer bezeichnen 37% sich selbst als gläubig; 51,9% nennen sich selbst nicht-religiös und 11% überzeugte Atheisten. Von den Niederländern, die sich selbst als Mitglieder einer Religion bezeichnen, sagen 91,9% gläubig zu sein, 7,6% nicht-gläubig und 0,4% nennen sich selbst überzeugte Atheisten⁷.

Was Belgien betrifft: aus einer Tabelle, in der die Korrelation zwischen Gläubigkeit und Kirchlichkeit errechnet wird, ist zu ersehen, dass es einen positiv starken Zusammenhang gibt zwischen Gläubigkeit und Kirchlichkeit. 98,1% der kirchlichen Kernmitglieder gegenüber 53,6% der Randkirchlichen und 16% der ersten Generation der Nichtkirchlichen und 36,6% von seit mehreren Generationen Nichtkirchlichen nennen sich selbst religiös. Mit Mühe nennen sich 2% kirchlicher Kernmitglieder, 36,6% Randkirchlicher, 34,8% der ersten Generation Nichtkirchlicher und 29,5% der seit mehreren Generationen Nichtkirchlichen mäßig religiös. 9,8% Randkirchliche, 49,2% erste Generation Nichtkirchliche und 58,6% der seit mehreren Generationen Nichtkirchlichen sehen sich selbst als wenig oder nicht religiös. Die Autoren schließen daraus, »dass »unkirchliche« Gläubigkeit schwerlich überlebt von der einen zur anderen Generation: die nächsten Generationen Unkirchlichen sind stets weniger gläubig als die erste Generation«.⁸

Nicht nur das Verhältnis zur institutionellen Kirche ist wichtig in dieser Definition, sondern auch das Glaubensengagement, der inhaltliche Bezug auf die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche und auf Richtlinien und Äußerungen der Kirchenführung.

Untersuchungen zeigen, dass in den vergangenen Jahrzehnten in Bezug auf diesen Punkt große Unterschiede gewachsen sind, bei den Menschen, die sich selbst noch zur Kirche gehörig zählen, die sich aber von wichtigen, inhaltlichen Glaubenspunk-

⁶ L. Halman, *The European Values Study: a Third Wave. Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*, Tilburg, EVS-Worc-Tilburg University, 2001. Für die Niederlande verweisen wir auch auf die Übersichtsstudie des Sociaal Cultureel Planbureau (Social and Cultural Planning Office) in Bezug auf den Prozess der Säkularisation und auf rezente Präsentation der Ergebnisse der European Values Study in H. van Veghel (ed.), *Waarden onder de meetlat. Het Europese waardeonderzoek in discussie*, Budel 2002.

⁷ *European Value Study*. www.europeanvalues.nl

W. Arts, J. Hagenaars, L. Halman (ed.), *The cultural Diversity of European Unity. Findings, explanations and reflections from the European Values Study*, Leiden: Brill, 2003.

⁸ K. Dobbelaere & L. Voyé, *Religie en kerkbetrokkenheid: ambivalentie en vervreemding*, in K. Dobbelaere et al., *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tiel 2000, p. 129–130.

ten oder ethischen Richtlinien distanzieren. Denken wir hierbei an die große Differenz zwischen dem Glauben an einen persönlichen Gott und dem Glauben an ein unpersönliches Gottesbild. Es stellt sich die Frage, ob der Begriff der Nicht-Gläubigen aus dem Titel dieses Referates nicht auch auf die Gruppe Menschen bezogen werden muss, die formal, zahlenmäßig, noch in den Statistiken als kirchliche Mitglieder zu finden sind, aber tatsächlich religiös gleichgültig sind. Selbstverständlich bedeutet mit ihnen in den Dialog zu treten einen Dialog mit ganz eigenen Merkmalen, bei dem positive Möglichkeiten und Schmerzerfahrungen aus der Vergangenheit wichtige Anhaltspunkte sein können.

Europa wird in zunehmenden Maß konfrontiert werden mit der wachsenden Bedeutung der Muslime. Den Islam an sich gibt es natürlich nicht, und Europa wird deswegen mit unterschiedlichen Islaminterpretationen konfrontiert werden, die nicht alle selbstverständlicherweise in die heutige westliche Kultur zu integrieren sind. Vor allem die Bedeutung, die die Verbindung von Glauben – Kultur – Sprache – Wirtschaft – Politik bei einer monolithischen Interpretation manchmal bekommen kann, wird die negativen Gefühle in Bezug auf den Islam als Religion bei vielen Europäern anfachen. Aber andere, weniger monolithisch denkende Strömungen konfrontieren die säkularisierten europäischen Kulturen heute mit einer als selbstverständlich erfahrenen Gläubigkeit, bei der zum Beispiel Beten oder Fasten eine besondere, auch öffentliche Bedeutung haben. Durch diese Konfrontation können Europäer zum Nachdenken über die Bedeutung der Religion in ihrem Leben, sowohl im Privatleben als auch im sozialen Bereich, angeregt werden.

Zu gleicher Zeit kennzeichnet sich Europa durch die Laizität. Auch Laizität kennt unterschiedliche Varianten. Einerseits die geschlossene Variante, bei der Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung radikal als eine Privatsache angesehen werden und die alle Formen von staatlicher Unterstützung für weltanschauliche Organisationen systematisch verringern will. Andererseits bietet eine offenere Variante noch einen Spielraum für Humanität fördernde Organisationen.⁹ Diesen Spielraum sollten die Kirchen nach Kräften nutzen.

3. Der Dialog selbst

Beim »Dialog« können drei Teilfragen unterschieden werden:

- Wer sind die Dialogpartner?
- Was ist der Inhalt des Dialogs?
- Aus welcher Haltung heraus wird der Dialog geführt (Attitüden)?

3.1 Die Dialogpartner

Das Verhältnis von Kultur und christlichem Glauben ist kein neues Problem. Es hat die christlichen Denker von jeher beschäftigt. In der großen Periode der Kirchenväter war vor allem die Schule von Alexandrien von dieser Frage fasziniert. Damals

⁹ G. Danneels, *Art. cit.*, p. 29.

schon war es nicht möglich, einen Konsens für ein zufriedenstellendes Verhältnis zwischen christlichem Glauben und Kultur zu finden. Manchmal wurde dieses Verhältnis nach dem Model der Kontinuität gedacht. Man geht dabei vom Standpunkt aus, dass das, was die Menschen miteinander gemeinsam haben, ein fruchtbarer Beginn für jeden Dialog ist als das unmittelbare und unverzügliche Bestehen auf den Unterschieden und Eigenheiten der unterschiedlichen Gesprächspartner. Typisch für unsere westliche Kultur ist, dass sie gerne die Wirklichkeit methodisch wissenschaftlich analysiert (empirische Verifizierbarkeit) und so die Existenz von anderen Wirklichkeitswahrnehmungen leicht aus dem Auge verliert. Diese einseitige Sicht auf die Wirklichkeit macht diese wohl beherrschbar, aber droht auch zur Blindheit zu neigen, was letztlich auch der modernen Theologie droht. Wenn Religion und Glaube Teil der Kultur sind, sind sie auch ein immanentes Nebenprodukt dieser Kultur. Religion ist keine »Kundgebung von anderswo«, denn der Mensch selbst sorgt für ihre Offenbarung. Wenn der Mensch seine Überzeugungskraft aus sich selbst schöpft, dann sieht er sich selbst als das Maß aller Dinge. Solch ein anthropozentrisches Denken führt dann zur Schlussfolgerung, dass es keinen Raum für beide zugleich gibt: Gott und Mensch. Der autonome Mensch weist jede Heteronomie als Selbstentfremdung zurück.

Um diesen blinden Fleck zu vermeiden, plädieren einige für den entgegengesetzten Ansatz: christlicher Glaube sollte in ständigem Konflikt stehen mit der Kultur. Ist Glaube nicht aus sich selbst heraus ein Fremdkörper in Bezug auf die Kultur? Die Offenbarung hat keine Anknüpfungspunkte in der bestehenden Wirklichkeit. Die christliche Glaubenstradition steht nahezu senkrecht auf jeder Kultur und stellt jede Kultur zur Diskussion. Es gibt keine Brücke zwischen Vernunft und Glaube. Glaube heißt den Sprung ins Unbekannte zu wagen. Es kann lediglich gesprochen werden vom »Aufzwingen des Glaubens«. Im Französischen würde man vom »imposer la foi« sprechen.

Keines der beiden Modelle wird von der Kirche als eine gültige Form des Dialoges akzeptiert. Das einzige Denkmodell, in dem der Dialog zwischen Glaube und Kultur zu denken ist, ist das Paradigma der Inkarnation und Erhöhung.¹⁰ Gott fällt nicht zusammen mit der Welt und geht nicht in ihr auf. Nichts in der geschaffenen Welt ist anbetbar. Gott tritt wohl in sie ein, um die Schöpfung zu vergöttlichen. »Die Schöpfung verlangt nach ihrer Wieder-Erschaffung und die Kultur sehnt die Offenbarung herbei, so wie der Stengel (Stiel) die Blüte. Es gibt eine Kontinuität zwischen Stengel und Blüte, auch wenn der Stengel selbst nicht befähigt ist, die Blüte hervorzubringen. Dies geschieht lediglich durch die Gnade von Sonnenlicht und Wärme.«¹¹ Die christliche Tradition will die Kultur der Vollendung näher bringen. Dem entspricht das »Anbieten des Glauben« – oder im Französischen nach dem Titel des gleichnamigen Dokuments der französischen Bischöfe: »proposer la foi«. Dem

¹⁰ Les évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1999, p. 36ff.

¹¹ Aus der Ansprache von Kardinal G. Danneels bei Gelegenheit seines Ehrendoktorates an der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg (September 2002).

»modernen« Menschen, der sich von allen einengenden Fesseln befreit hat, fällt es schwer, zu erkennen, auf welche Art das Christentum zu seinem persönlichen Glück beitragen kann.

3.1.1 Dialogisieren mit dem Agnostizismus

Der Agnostizismus selbst ist nicht imstande, über die Existenz Gottes eine sinnvolle Aussage zu machen. Der Religions-Wissenschaftler H. Arts sagt hierüber: »Am besten wird die agnostische Haltung ausgedrückt in dem englischen Ausdruck ›I wonder‹ (ich frage mich, ich stehe hier vor einem Rätsel oder einem Fragezeichen). Es gibt viele Dinge im Leben, für die Menschen keine Beweise haben: die Treue eines Ehegatten oder eines Freundes, das Zueinanderpassen von Mann und Frau, die heiraten wollen, die Ehrlichkeit eines Arztes. In persönlichen Beziehungen gibt es keine wissenschaftliche Sicherheit, aber wohl eine ›moralische Sicherheit‹. Ich kann hierfür kein Beweismaterial liefern, vermute aber, dass es so ist. Der ehrliche Gläubende hört nicht auf zu suchen, so wie der ehrliche Agnostiker.«¹²

Menschen zweifeln oft an ihrem Glauben. Darf ich mich denn gläubig nennen, wenn ich so viel Fragen, Zweifel und sogar Kritik habe (zum Beispiel an kirchlichen Formulierungen und Aussagen)? In Wirklichkeit ist jeder Glaube vermischt mit Elementen von Zweifel und Unglaube, so wie auch Gold lediglich als Legierung mit anderen Metallen vorkommt, so Professor Arts. Im intellektuellen Klima, in dem wir leben, ist niemand sicher vor kritischen Fragen in Bezug auf weltanschauliche Überzeugungen. Wichtig ist es, anzuerkennen, dass Glaube nicht nur das Ergebnis einer Suche betrifft, sondern sich auch bezieht auf die Suche selbst und, um so zu sagen, eine Qualität des Suchens ist. Die Aussage: »Ich kenne dich, mir kannst du nichts mehr vormachen«, beweist, dass die Liebe und der Glaube in den Partner erloschen sind. Das Gleiche gilt für Gott: wer meint, Gott zu kennen, ist »de facto« schon ein Ungläubiger.

Der Agnostizismus erinnert ständig daran, dass Gott nicht mit philosophischen Begriffen erfasst werden kann. Gott ist und bleibt auch immer »Vater unser im Himmel«: der ganz Andere, Mysterium. Ganze Bibliotheken können dazu mit Literatur gefüllt werden, aber sie machen uns nicht viel schlauer. Manche Formen des Agnostizismus werden als negativ bezeichnet, andere als positiv. Ein negativer Agnostiker sieht Religion als eine naive, leichtgläubige Form des Denkens und Redens. Bei einem suchenden Agnostiker dagegen, der in dem Bewusstsein lebt, dass es mehr zu entdecken gibt als das, was schon bekannt ist, gibt es direkte Anknüpfungspunkte für den Dialog. Die Gottesfrage fasziniert ihn, er kommt nur nicht dazu, sich selbst als gläubig zu betrachten.

Der Dialog mit dem Atheismus

Der Atheismus geht davon aus, dass Religionen fiktiv sind. Im Gegensatz zum Agnostiker, der sich nicht gläubig nennt, weil er die Gottesproblematik als unlösbar

¹² H. Arts, *Het verschijnsel religie*, Leuven, Davidsfonds, 1997, p. 14.

meint, fällt der Atheist ein definitives Urteil. Der Agnostiker ist jemand, der momentan keine feste Beziehung hat, aber deswegen noch nicht glaubt, dass eine feste Beziehung unmöglich ist. Der Atheist dagegen gibt keine Antwort auf die Fragen, warum es etwas gibt oder nichts gibt, selbst nicht in Bezug auf das beeindruckende Universum mit den astronomischen Ausmaßen, die es hat und in dem wir Menschen leben. Für den Atheist ist dies alles Ergebnis des Big Bang oder des Urknalls, womit er das Problem negiert: Warum ein Urknall und nicht einfachhin Nichts? Für den Atheisten sind das Leben auf Erden und der Mensch das Ergebnis einer Folge von absichtslosen materiellen Ursachen. Und alles, was existiert, von wissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen hin bis zu hoch stehenden kulturellen Errungenschaften ist dazu verurteilt, früher oder später im Schutt eines ausgebrannten Universums begraben zu werden.

Der atheistische Dichter Philip Larkin formuliert dies so:

*All unser Verstand steht still
wegen der völligen Leere auf immer,
der sicheren Vernichtung auf ewig.
Wir gehen darauf zu.
Nicht mehr hier sein.
Nirgends mehr sein.
Nichts ist arger, nichts wahrer.*

Nun gibt es unterschiedliche Formen des Atheismus. Unter einem negativen Atheismus versteht man einen Atheisten, der alles nur verneint (z. B. die radikale Gottesverleugnung), wobei ein positiver Atheist zwar Gott verneint, aber doch etwas anderes (wie zum Beispiel den Menschen) anerkennt. In beiden Fällen wiederum kann der Atheismus zum Durchleuchten und Herauskrystallisieren von geläufigen Gottesbildern führen. Die scharfe Kritik in Bezug auf naive und überholte Gottesvorstellungen verdanken wir vor allem dem Atheismus. Dieser hat dafür gesorgt, dass das heutige religiöse Reden weniger mythologisch und unverständlich geworden ist.

In diesem Zusammenhang kann darauf hingewiesen werden, dass Menschen oft aggressiv reagieren in Bezug auf die Vorstellung, dass Gott Leiden, Böses und Tod zulässt, obwohl er dies doch in seiner Allmacht verhindern könnte oder müsste. Oft führte dies zu einem praktischen Atheismus: man lebt, als ob es überhaupt keinen Gott gäbe. Und auch wenn er existieren würde, ist er von keinem Nutzen; der Glaube in Gott wird zur Frage des persönlichen Geschmacks und Vorliebe.

Der Atheismus ist eher eine anthropologische als eine theologische Stellungnahme. Für den atheistisch denkenden Menschen lebt der Mensch eingekapselt in seiner eigenen Endlichkeit und Vergänglichkeit. Atheisten und Gläubige geben letztlich eine vollkommen unterschiedliche Antwort auf die Frage, ob die Existenz des Menschen eine Folge von reinem Zufall und blinder Notwendigkeit ist, oder ob seine Existenz gewollt und beabsichtigt ist, anders ausgedrückt, ob der Mensch »erschaffen« ist.

Es ist mit dem Atheismus heute wie mit dem Glauben gestern: wenn er einmal eingebürgert ist in die Kultur, wird er selbstverständlich. Dies ist dann kein militanter Atheismus mehr, denn man hat zur Sache keine echte Überzeugung mehr. Meistens kennt man die Fragen nicht mehr, worauf der Glaube an Gott eventuell eine Antwort ist. Ansatzpunkt für den Dialog mit dem heutigen Atheismus kann das erneute Durchleuchten von Lebensfragen sein, auf die die christliche Glaubensstradition eine Antwort anbieten möchte.

Der Dialog mit dem wissenschaftlichen Positivismus

Wissenschaft und Technik sind mehr als nur Wissenschaft und Technik. Sie sind nicht nur erfolgreich in ihrem eigenen Bereich, sondern langsam auch zum Modell für andere Bereiche geworden. Es geht hier um eine neue Wahrnehmung der Wirklichkeit. Gemeinsam mit der ökonomischen Rationalität hat das technisch-wissenschaftliche Denken zweifelsohne einen großen Beitrag für Fortschritt und Entwicklung geliefert. Die Explosion technologischer Innovationen und deren Allgegenwärtigkeit in unserem Leben sind jedoch nicht rein positiv. Es ist Aufgabe der Politik und anderer Instanzen, neue Formen von Unrecht und Unterdrückung zu erkennen und wachsam zu sein für die Tatsache, dass die Einwirkungen des technisch-ökonomischen Systems auf den Geist auch den Menschen in seiner Humanität bedrohen können. Die Durchsetzung der Nützlichkeitskategorie als Hauptkriterium für jedes Werturteil ist eine ernst zu nehmende Entwicklung. Hier und da entsteht Protest gegen die Selbstentfremdung des Menschen. Professor Vergote drückt dies folgendermaßen aus: »Je mehr das Nützlichkeitsdenken seine wesentliche Substanz dem Liebesleben und dem Leben des religiösen Glaubens entlehnt, desto deprimierender wird die unpersönliche, öffentliche Existenz. Das Befriedigen von Bedürfnissen erfüllt das Verlangen nach Glück nicht. Der wahre Genuss, inchoatives Glück, kommt gerade in Aktivitäten und Erfahrungen zum Ausdruck, die sich, im Vergleich zum Befriedigen von Bedürfnissen, auszeichnen durch Uneigennützigkeit. So erfährt der Mensch mehr unmittelbares Glück durch handwerkliches Know-how oder durch eine gut ausgeführte Arbeit als durch einen durch Unterwerfung an ein fremdes und unpersönliches effizientes System errungenen Vorteil.«¹³

Wissenschaft und Technik haben die Situation der christlichen Religion langsam aber sicher sehr gründlich verändert. Der menschliche Humus, in dem Religion früher gedieh, ist verschwunden. Diese funktionalistische Ideologie schöpft ein Klima, das geprägt wird durch ein egoistisches und skeptisches sich in sich selbst Zurückziehen. Ist etwas, was nicht nützlich ist, wohl notwendig?

Der Erfolg des positiv-wissenschaftlichen Ansatzes ist zur Wirklichkeitswahrnehmung schlechthin geworden. Da er auf seinem Gebiet (lediglich ein Teil der Realität) zu solchen Ergebnissen kam, wurde ihm nach und nach auch Überzeugungskraft für die ganze Wirklichkeit zugesprochen. Nicht nur in den Wissenschaften selbst, sondern im ganzen Erleben der Wirklichkeit wurde Gott zu einer nutzlosen Hypothese.

¹³ A. Vergote, *Moderniteit en christendom*, Tielt, Lannoo, 1999, p. 120–121.

Die Wissenschaft ist methodisch atheistisch. Sie objektiviert die Wirklichkeit. Das heißt, dass sie alle subjektiven Faktoren der menschlichen Erfahrung zur Abstraktion macht, so auch den Gottesglauben. Sie nimmt die Natur wahr, so wie diese sich selbst zu erkennen gibt, wobei das Erklärungsmodell oder Leseraster für die Wahrnehmung die positive Wissenschaft selbst ist. Da dieses Erklärungsmodell vom Gottesglauben prinzipiell abstrahiert, kann man in den Naturwissenschaften nie auf Gott stoßen. Gott ist innerhalb der positiven Wissenschaften nicht zu beweisen. Für die Wissenschaften ist Gott eine nutzlose Hypothese. Gott ist methodisch a priori ausgeschlossen, da die Wissenschaft die Wirklichkeit in ihrer objektivierenden Gesetzmäßigkeit wahrnimmt.

Es besteht ein Unterschied zwischen der Aussage, dass Gott für die positiven Wissenschaften eine nutzlose Hypothese ist, und der Aussage, dass Er überhaupt eine nutzlose Hypothese ist. Es ist nicht so, dass, weil Gott innerhalb einer bestimmten Wirklichkeitswahrnehmung nicht zur Sprache kommt, er deswegen nirgends mehr zur Sprache kommen kann. Außer wenn man der Meinung ist, dass der positiv-wissenschaftliche Ansatz die einzig sinnvolle Wahrnehmung der Wirklichkeit ist. Dies ist der Standpunkt des Positivismus. Der Positivismus ist also nicht die positive Wissenschaft an sich, sondern eine bestimmte Bedeutung, die man der Wissenschaft zumisst, nämlich dass sie für alle Bereiche der Wirklichkeit Aussagekraft hat. Der Positivismus (*Scientia vincit!*) ist also selbst eine subjektive Sicht auf das Funkzionieren der Wissenschaften: was nicht bewiesen werden kann oder was nicht wissenschaftlich erklärt werden kann, ist nicht wahr. Der Positivismus ist sich – meiner Meinung nach – nicht bewusst, dass die wissenschaftliche Wahrnehmung der Wirklichkeit nicht die Wirklichkeitswahrnehmung schlechthin ist. Die Wissenschaft ist eine bestimmte Wahrnehmung der Wirklichkeit. Sie bringt uns nicht in Kontakt mit der Wirklichkeit als solcher, sondern mit der Wirklichkeit, so wie diese sich zu erkennen gibt innerhalb des wissenschaftlichen Erklärungsmodells. Es ist eine legitime Wahrnehmung der Wirklichkeit, aber nicht die einzig sinnvolle und auch nicht die einzig mögliche!

In diesem Sinne kann der Positivismus denn auch als eine Ideologie gesehen werden. Der Begriff Ideologie wird hier in dem spezifischen Sinne verstanden als Theorie, die eine bestimmte Sichtweise legitimiert. Hinter dem Szientismus verbirgt sich die Überzeugung der Aufklärung: erst jetzt, mit dem Aufkommen der modernen Zivilisation hat die Menschheit sowohl intellektuell als auch ethisch die echte Reife erlangt, und dies dank der positiven Wissenschaften und des »authentisch Wissenschaftlichen«, das heißt, des positivistischen Denkens. Wissenschaft und Technik werden hier verstanden als historische Mächte, die den definitiven Fortschritt der Menschheit und eine bessere gesellschaftliche Ordnung notwendigerweise hervorbringen.

Dieser Fortschrittsglaube erscheint uns jetzt, am Anfang des 21. Jahrhunderts, leicht naiv. Denn es geht in der Tat um einen Glauben an Wissenschaft und Technik, nicht um eine wissenschaftlich fundierte Theorie. Aber gerade dieser Glaube ist heute zutiefst erschüttert und kann selbst nicht mehr angemessen verantwortet werden. Umweltkrisen, Epidemien, Rohstoffkrisen, die vielen Bürgerkriege auch auf unserem Kontinent, das Mobilitätsproblem usw. zeigen auf, wie naiv und gefährlich der

Positivismus tatsächlich ist. Die Kritik bezieht sich nicht auf Wissenschaft und Technik an sich, wohl aber auf den Glauben, dass Fortschritt in Technik und Wissenschaft aus sich selbst heraus wahre Menschlichkeit, Fortschritt und Befreiung garantiert. Die wachsende gesellschaftliche Kritik an diesem unkritischen Glauben bietet neben der subjektiven Sichtweise von Wissenschaft in Bezug auf ihr eigenes Funktionieren einen interessanten Anknüpfungspunkt für einen Dialog.

Der Inhalt des Dialogs

Sowohl der Agnostizismus als auch der Atheismus und Positivismus stehen zwei dem Menschen unausweichlich aufgegebenen Fragen ohnmächtig gegenüber, nämlich den Sinnfragen und den ethischen Fragen:

- Fragen in Bezug auf Sinn anlässlich der Erfahrung von Leid, Tod und Kontingenz
- Fragen in Bezug auf Grenzen von Technologie und Machbarkeitsideologien
- Fragen, die im Kontext der Erfahrung entstehen, dass materieller Wohlstand keine Garantie für Glück ist
- Fragen in Bezug auf das konfliktreiche Zusammenleben der Menschen und dies sowohl auf Mikro-, Mezzo- und Makroniveau (Rassismus, Dritte-Welt-Problematik, Krieg)
- Fragen über die Verankerung von Werten und Normen in einem spezifischen Welt- und Menschenbild.

Die Fragen, die die Wissenschaften stellen, und die Sinnfragen, die der Mensch unvermeidlich stellt, können nicht aufeinander zurückgeführt werden. Die exakten Wissenschaften sehen die Wirklichkeit als ein Ganzes von aufeinander einwirkenden Kräften und von zueinander in Beziehung stehenden Faktoren. Die Wissenschaften suchen Einsicht zu bekommen in diese kausalen Zusammenhänge und Beziehungen. Sie gehen davon aus, dass Dinge bestehen, aber fragen sich nicht, warum es diese Dinge gibt und warum überhaupt etwas besteht. Was ist der Sinn der für sich bestehenden Dinge und wozu dient das Ganze?

Die Sinnfrage kann also nicht ausgeschaltet werden. Der Frage nach dem letzten Sinn des Menschseins kann der Mensch wohl in seinem Denken entfliehen, nicht aber in seinem Handeln. De facto beantworten Menschen in ihrem Leben jeden Tag diese Frage im positiven oder im negativen Sinn durch eine optimistische und verantwortungsbewusste oder durch eine nihilistische oder skeptische Lebenshaltung.

Auch die ethischen Fragen können nicht nur menschlich oder positiv-wissenschaftlich beantwortet werden. Der Fortschritt und Erweiterung von wissenschaftlichem Wissen und dessen Möglichkeiten sind eine Sache. Der Sinn dieser Möglichkeiten oder dessen, was wir mit diesen Möglichkeiten tun werden, sind eine andere Sache. Wir können anscheinend mehr, als wir dürfen, und deswegen dürfen wir nicht mehr alles, was wir können. Ist alles erlaubt, was möglich ist?

Im Gegensatz zu dem, was der anfängliche naive Szientismus dachte, haben die Wissenschaften unsere wirklichen Fragen nicht gelöst. Sie haben vielmehr neue Fragen aufgerufen, oder besser gesagt: sie haben uns erneut und radikal mit der Frage konfrontiert, was es bedeutet und was es beinhaltet und voraussetzt, verantwortungsvolle (bewusste) Menschen zu sein. Mehr denn je lebt die Idee, dass Wissenschaften

lediglich dann sinnvoll und ethisch verantwortet sind, wenn sie sich innerhalb des gläubigen Humanisierungsauftrages situieren.

Da der Dialog sich letztlich mit den Wozu- und Warum-Fragen beschäftigt, ist es wichtig, dass Kirchen ihre gläubige Sichtweise auf Mensch und Welt mit einbringen. Die Bedeutung ihres Beitrages betrifft den Zusammenhang und die Ordnung der wesentlichen humanen Werte im Lichte des Evangeliums. Es geht nicht um die »One-Issue«-Fragen, sondern um die grundsätzliche Frage, ob moderne Wissenschaft, technologische und materielle Errungenschaften und Entwicklungen verantwortet sind in Bezug auf das biblische Ideal der Gerechtigkeit, an dem christliche Gemeinschaften sich vor allem selbst kritisch spiegeln sollten. Er fordert in jedem Fall dazu heraus, dass Gegensätze überbrückt werden zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Freiheit und Solidarität, zwischen Privatsphäre und Verantwortung, zwischen Eigennutz und Gemeinwohl.

Die ethischen Fragen sollten angegangen werden aus einem personalistischen Menschenbild, das seinerseits für Christen verankert ist in einem bestimmten Gottesbild.¹⁴ In »Gaudium et Spes« beschrieben die Konzilsväter ihre Sicht von der Menschenwürde und optierten damit ausdrücklich für ein Menschenbild, das Menschsein per Definition denkt als Person in Gemeinschaft. In und durch diese intrinsische Gemeinschaftsdimension wissen Menschen, und Christen im Besondern, sich herausgefordert und gerufen zur Verantwortung für andere.¹⁵ Ein personalistisches Menschbild wählt das »menschlich Erwünschte« (»le souhaitable humain« – P. Ricoeur) und möchte, getrieben von diesem Idealbild, das »möglichst beste, Menschliche« (»le meilleur humain possible«) erstreben. Der Moraltheologe R. Burggraeve drückt dies folgendermaßen aus: »Wenn man von Ethik oder Moral aus einer christlichen Perspektive heraus spricht, spricht man meiner Meinung nach auch immer vom Appell und der Aufforderung, in Fülle Mensch zu sein und in diesem Menschsein auf eine exzellente Art Bild Gottes zu sein in allen nur möglichen Bereichen des Lebens. Das ist evangelische Radikalität.«¹⁶ Offen sein für dasjenige oder denjenigen, was oder der mich in meiner Verantwortung anspricht oder mich zur Verantwortung ruft, ist die Grundlage und das Fundament des integral personalistischen Modells.¹⁷

Dialoghaltung

Welche Haltung passt zum Führen eines Dialogs? Die Grundhaltungen hierfür, die diesen charakterisieren, habe ich früher in sechs Verben ausgearbeitet und beschrieben¹⁸:

¹⁴ V. Draulans, *De betekenis van »christelijk« in het moderne middenveld*, in *Ethische Perspectieven* 8 (1998) 3 202–203.

¹⁵ Zie hiertoe: A. H. van Luyn, *Geroepen & verantwoordelijk. Luisteren in de randstad*, Kampen, Kok, 2003.

¹⁶ R. Burggraeve, *Tussen Rome en leven. Essay over een ethiek van het haalbare*, opgetekend door Ilse van Halst, Tiel, Lannoo, 1994, p. 73.

¹⁷ Diese Gedanken habe ich ausgearbeitet in *GEROEPEN EN VERANTWOORDELIJK*, im gleichnamigen Buch *Geroepen en verantwoordelijk. Luisteren in de randstad*, Kampen 2003, p. 109 ff.

¹⁸ A. H. van Luyn, *Solidair & sober. Dienstbaar in de Randstad*, Kampen 2001, p. 44 ff.

– Respektvoll zuhören

Allererst ist bei einem Dialog zwischen Kirche und Kultur das Zuhören wichtig. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht selbst von der Pflicht des Zuhörens auf »die verschiedenen Sprachen unserer Zeit« (GS 44). Säkularisierung und Individualisierung machen es unmöglich, sich schnell ein Bild zu machen von dem, was in der Gesellschaft lebt. Grundsätzlich setzt Zuhören Respekt vor den Menschen selbst, vor ihren Überzeugungen, vor ihren Entscheidungen voraus. Es erfordert die Bereitschaft, von andern zu lernen.

– Verständlich reden

Zuhören ist nicht einfachhin Anhören. Es geht darum, die anderen in ihrem Andersdenken zu verstehen. Deswegen ist es notwendig, dass ihre Erwartungen und tiefere Absichten erkannt werden. Erst dann ist es möglich, aus dem Glauben heraus eine Sprache zu sprechen, die verständlich ist, die anknüpft an die wirklichen Erfahrungen der Menschen in dieser Zeit. Erst dann, sagt das Zweite Vatikanum, ist Kirche fähig, Sinnggebung anzubieten. Das Sprechen der Kirche sollte verständlich sein.

– Kritisch fragen

Kritisch fragen ist das dritte Verb beim Dialog. Christliche Glaubensgemeinschaften versuchen die Kultur in der Perspektive des Evangeliums zu sehen. Sie wollen helfen, die irdische Wirklichkeit entsprechend der Absicht Gottes einzurichten. Sie suchen nach Gottes Wirken in den Zeichen der Zeit, um »zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind« (GS 11). Das Konzil spricht in diesem Zusammenhang von der Dynamik des Glaubens; es geht um den unablässigen Prozess des Dialogs. Was sind Zeichen von Gottes Wirken und was nicht?

– Glaubwürdiges Handeln

Die kirchliche Gemeinschaft ist nicht vollkommen; allzu menschliches Streben gewinnt mitunter die Oberhand. Deswegen sollte Kirche selbstkritisch sein, und ihr eigenes Handeln mit dem Evangelium in Übereinstimmung bringen. *Ecclesia semper reformanda*: die Kirche muss sich selbst stets reformieren. Ohne diesen Einsatz ist sie nicht glaubwürdig und verliert ihr Zeugnis an Plausibilität. Die Wahrheit muss getan werden (cf. Joh. 3, 21)!

– Tätiges Dienen

Die Kirche steht im Dienst des Evangeliums, sie soll die Frohe Botschaft weitergeben und vorleben. Hiermit beinhaltet ihr Auftrag: Dienst an Gott und am Mitmenschen, Spiritualität und Solidarität. Das eine gibt es nicht ohne das andere. Die Beziehung zu Gott und die Beziehung zum Mitmenschen befruchten einander. Wenn der innerliche Dialog mit Gott aufrichtig ist, führt dieser direkt zu solidarischem Einsatz für den Mitmenschen. Mit Vorliebe für die Ärmsten und Geringsten, für die am Rande der Gesellschaft Lebenden, die drohen ausgestoßen zu werden, die vereinsamen. »Diakonie ist eine Form der Verkündigung«.¹⁹

¹⁹ *Ad limina*-rapport (1998) der Niederländischen Bischöfe.

– Fest entschlossen bezeugen

Das Evangelium zeigt uns, dass es mehr gibt als nur die irdische Wirklichkeit. Es bietet eine letzte Sinngebung für die menschliche Existenz, trotz all dem Bösen, das Menschen widerfährt und das Menschen sich selbst antun.²⁰ Der Glaube ist mehr als nur ein ethischer Verhaltenscode. Er ist in erste Linie eine vertrauensvolle Beziehung zu einer Person, die sowohl Mensch als auch Gott ist. Glauben ist ein innerlicher Dialog mit dem auferstandenen Herrn, der mit uns unterwegs ist, alle Tag bis ans Ende der Zeit (vgl. Mt 28,20). Als Glaubensgemeinschaft sollten wir überzeugte und unbeirrte Träger dieser Frohen Botschaft sein, die im Gespräch mit anderen Weggenossen die Geschichte vom Messias erzählen als eine Geschichte, die ihr eigenes Leben tatsächlich bestimmt und ihm Richtung und Perspektive bietet.²¹

* * * * *

In der jüngst veröffentlichten sozial-wissenschaftlichen Studie »Verlorene Sicherheit« aus Anlass der oben genannten neuen Peilung in Bezug auf die »European Value Systems Study« wird die Tatsache erwähnt, dass die Gruppe der moralisch Unsicheren am schnellsten wächst.²² Auffällig ist hierbei, dass es einen Zusammenhang zwischen Unsicherheit und Selbstbestimmung zu geben scheint. Vor allem höher Ausgebildete möchten sich ein eigenes Urteil bilden über ethische Fragen, stellen dabei aber fest, dass es keine eindeutigen Richtlinien mehr gibt. Man versucht in sich selbst eine Grundlage für die Verantwortung zu finden, aber es gelingt nicht, hierbei auch mehr Sicherheit zu erlangen. Hierin liegt eine Chance für die Kirche. Fundamentale humane Werte haben Verankerung nötig. Diese können nicht der individuellen Vorliebe, den zufälligen politischen Mehrheiten oder dem Wahn des Tages überlassen werden. Sie sind »vorgegeben«, das heißt dem Menschen für seine Existenz und sein Zusammenleben mit anderen mitgegeben. Sie werden auch von der jungen Generation grundsätzlich als wesentlich erfahren. Die Kirche verankert diese Werte in der Glaubenswahrheit: Gott hat den Menschen so gewollt und geschaffen, nach seinem Bild und Gleichnis.

Entgegen der Tatsache, dass die expliziten Loyalitäten heutzutage nicht mehr bei kollektiven Sinn- und Normierungskadern liegen, sondern vielmehr beim Individuum, bei seiner Selbstverwirklichung mit Unsicherheit als Konsequenz, entgegen dieser Tatsache sollte die Kirche betonen, dass die unabwendbaren Wozu- und Warum-Fragen hinführen zur Frage nach Sinngebung menschlicher Existenz.²³ Diese Frage wird besonders dringend, wenn dem Leben Gewalt angetan wird, durch das Übel,

²⁰ A.H. van Luyn, *Solidair & sober*, p. 49.

²¹ Die Niederländischen Bischöfe rufen in ihrem *Ad limina*-Rapport zur »überzeugenden Verantwortung der Motive aus dem Glauben heraus« auf, und sie hoffen, »dass die Verlegenheit über das eigene Bezeugen und das Engagement mit der katholischen Glaubensgemeinschaft überwunden wird«.

²² K. Dobbelaere et al., *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, o. c., p. 179–181.

²³ Ebd., p. 266–267.

das dem Menschen widerfährt, wie Krankheit, Leiden, Sterben, als auch durch das Böse, das Menschen einander antun, so wie Unterdrückung, Ausbeutung, Verwahrlosung, Gewalt, Krieg. Gerade auf Grund der »verlorenen Sicherheiten« wird in unserer westlichen Gesellschaft die Sinnfrage immer dringender werden. Der individuelle Mensch ist zu sehr auf sich allein zurückgeworfen und erfährt, dass Besitz, Genuss und Macht nicht die Erfüllung bieten können für seine tiefsten Sehnsüchte. Auch hier kann die Kirche zu tief gehender Besinnung einladen, auf das Evangelium von Christus verweisen und auf die Perspektive des kommenden Reichs von Friede und Gerechtigkeit, das zwar nicht von dieser Welt ist, aber für alle die Herausforderung in sich trägt, einen Beitrag zu seinem Aufbau zu liefern.

»Europa«, so fasst der Papst den Auftrag der Kirche für das neue Europa zusammen, »braucht eine religiöse Dimension. Um »neu« zu sein, muss es sich analog zu dem, was für die »neue Stadt« im Buch Offenbarung gesagt wird (vgl. 21, 2), vom Handeln Gottes erreichen lassen. Die Hoffnung, eine gerechtere und menschenwürdigere Welt zu bauen, kann nämlich nicht von der Erkenntnis absehen, dass die menschlichen Anstrengungen vergebens wären, wenn sie nicht von der göttlichen Hilfe begleitet würden, denn »wenn nicht der Herr das Haus baut, müht sich jeder umsonst, der daran baut« (Ps. 127,1). Damit Europa auf soliden Grundlagen erbaut werden kann, ist es notwendig, sich auf die echten Werte zu stützen, die ihr Fundament in dem allgemeinen Sittengesetz haben, das in das Herz jedes Menschen eingeschrieben ist. »Die Christen können sich nicht nur mit allen Menschen guten Willens zusammenschließen, um für die Errichtung dieses großen Bauwerkes zu arbeiten, sondern sie sind eingeladen, gewissermaßen dessen Seele zu sein, indem sie auf den wahren Sinn der Organisation der irdischen Stadt hinweisen« (no 116).

Theologie des Advents bei Eberhard Jüngel

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

»Wertlose Wahrheit« hat der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel 1990 eine Sammlung von Beiträgen »zur Identität und Relevanz« des christlichen Glaubens überschrieben. Damit hat er ebenso präzise wie provozierend gekennzeichnet, was ihn als Theologen bewegt: Die christliche Theologie hat es mit der Wahrheit zu tun. Sie bringt diese Wahrheit nicht aus sich selbst hervor. Sie lebt davon, dass die Wahrheit nicht etwas Ausgedachtes ist, sondern im »Wort«, im Ereignis der Offenbarung auf uns zukommt. Gott selbst ist es, der als die Wahrheit mitten unter uns erscheint. Dieser offenbarungstheologische Ansatz bestimmt das Denken Jüngels von Anfang an. Gott ist für ihn wesentlich ein Kommender, und darum kann sich die Theologie von diesem Kommenden nur mitnehmen lassen und so Theologie des Advents sein.

1. Der Vorbehalt gegen den philosophischen Gottesgedanken

Um Gott konsequent als Liebe denken zu können, will sich Jüngel von der neuzeitlichen Essenzenmetaphysik mit ihren Gottesbeweisen lossagen. Zu lange ist sie für ihn auch in der christlichen Theologie bestimmend gewesen, indem Gott vom Standpunkt des denkenden Subjekts aus als »höchster Wert« und damit als abstraktes Gegenüber des Menschen gedacht wurde, das sich am Ende im Bewußtsein unserer Zeit irgendwie verliert. Diese Logik prägt nach Jüngel das neuzeitliche Denken insgesamt, sofern der vergewissernden Vernunft die Aufgabe zufällt, mit ihren Setzungen und Wertungen Wirklichkeit, auch die Wirklichkeit Gottes, sicherzustellen.

Jüngel macht in seinem Abriß der philosophischen Entwicklung des Gottesgedankens seit Descartes auf dessen Aporien aufmerksam. Die philosophische »Wende« der Neuzeit führe schließlich zur Destruktion des Gottesgedankens: Folgenscher für den Gottesgedanken in der abendländischen Philosophie ist der subjektbezogene Ansatzpunkt Descartes'. Wie er schließlich bei den nachfolgenden Denkern – der Deutsche Idealismus stellt noch einmal den Versuch seiner Rettung dar – eliminiert wird, führt Jüngel an Fichte, Feuerbach und Nietzsche aus. Bemerkenswert ist seine These, daß alle drei den Gottesgedanken deshalb verwerfen mußten, weil der »metaphysische« Gottesbegriff, den sie voraussetzten, zur Undenkbarkeit Gottes führt, wenn man die geistesgeschichtliche Situation – verschärfte Selbstsetzung der autonomen Subjektivität – mit bedenkt.¹

¹ Über Fichte heißt es: »Fichte bleibt im Atheismusstreit also dem – auch von Descartes zur Geltung gebrachten – metaphysischen Verständnis Gottes als eines der Welt unendlich überlegenen Wesens treu ... Fichte hat diejenige Konsequenz gezogen, die man ziehen muß, wenn man nach Descartes' Zersetzung des göttlichen Seins in ein independentes Wesen über mir und dessen von mir gar sehr dependente Existenz bei mir an dem Verständnis Gottes als dieses in jeder Hinsicht independenten Wesens festhalten will.« Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, 187. Ähnlich für Feuerbach: »Feuerbach vollendet diese Tradition, indem er den abstrakten Begriff des Wesens Gottes, den das menschliche Denken von Gott hat, zurückführt auf den Begriff, den das menschliche Denken von sich selbst haben müßte.« Vgl. ebd., 193.

Hatten die Philosophen des 19. Jahrhunderts, besonders Fichte und Feuerbach, sich mit dem im Kontext der Subjektphilosophie »unbrauchbar« gewordenen traditionellen Gottesbegriff in immer tiefere Aporien hineinbewegt, so kommt es bei Nietzsche zur endgültigen Liquidierung des Gottesgedankens: Die Endlichkeit des Menschen konstituiert sich aus sich selbst heraus, indem der Wille sich auf die Machbarkeit der Dinge besinnt. Nun ist diese Endlichkeit nicht länger »ein bloßes Gegenstück zur Unendlichkeit«. ² Das Denken, wenn es Gott dächte – als metaphysische Unendlichkeit und als vom selbstbegründenden cogito abhängig –, müßte sich selbst aufheben:

»Der Gottesgedanke – immer unter Voraussetzung einer Gott als *id quo maius cogitari nequit* ansetzenden Metaphysik – erregt Schwindel, weil er das Denken zwingt, sich mit einer Höhe zu vergleichen, die ihm selber verwehrt ist. Eine solche Höhe kann das Denken nicht denken, ohne sich selber abzustellen.« ³

Um sich gegenüber dem übermächtigen Gott, der als »Über-Ich« gedacht ist, halten zu können, bietet der schaffende Wille dem Denken eine Selbstbegrenzung. ⁴ Wenn Gott aufhört, die als Über-Ich dem Menschen entgegengesetzte Unendlichkeit zu sein, verwandelt er sich in etwas für den Menschen Denkbare. Eine solche Verwandlung kommt aber der Abschaffung Gottes gleich:

»Der schaffende Wille schafft mit der Entgegensetzung der Unendlichkeit zur Endlichkeit Gott selber ab und entwirft sich seinerseits als Wille zum das endliche Ich übersteigenden menschlichen Über-Ich.« ⁵

Daß alle drei Denker das vollziehen, was in der Tendenz des neuzeitlichen Denkens schon seit Descartes angelegt ist, bildet für Jüngel den bestimmenden Blickpunkt, unter dem sie theologisch thematisiert werden können: die »Zersetzung der metaphysisch begründeten Gottesgewißheit«, die von allen drei in jeweils sehr verschiedener Weise, aber unter den gleichen Voraussetzungen – dem aus der Tradition übernommenen Gottesbegriff und der Selbstbegründung des Denkens im menschlichen Subjekt – vollzogen wird. ⁶ So wird bei allen dreien »dasselbe eine Grundproblem des neuzeitlichen Denkens hinsichtlich des Gottesgedankens« sichtbar. ⁷ Daraus entsteht für Jüngel die Frage, wie diese bei den neuzeitlichen Philosophen zutage tretende Aporie überwunden werden bzw. wie die Theologie künftighin Gott denken kann.

Für Jüngel ist die Theologie radikal auf das Kommen Gottes in Jesus Christus verwiesen. Ihre Aufgabe ist es, zu bedenken, wie Gott, indem er sich mit dem Menschen Jesus Christus identifiziert, als Liebe offenbar wird. Ich möchte in diesem Beitrag ei-

² Vgl. ebd., 197.

³ Ebd., 198.

⁴ Vgl. ebd., 199.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. dazu N. Klimek, *Der Gott, der Liebe ist. Zur trinitarischen Auslegung des Begriffs »Liebe«* bei Eberhard Jüngel, Essen 1986, 58–60.

⁷ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 201.

nige Grundzüge dieser »adventlichen Theologie« darlegen und dabei zeigen, inwiefern Jüngel eine absolute Christologie bietet.

2. Der christologische Fragekreis

2.1. Jesus als Wort Gottes

Gott ist für Jüngel der von sich aus Redende und zum Menschen Kommende. So steht denn Jesus, der den Menschen das Wort Gottes bringt, im Zeichen dieses Kommens. Jesus ist mit seiner ganzen menschlichen Existenz in der Weise auf das Wort bezogen, daß sein Leben »ein Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft« genannt werden kann.⁸ Inmitten einer von Gott abgewandten, sündigen Menschheit, auf der der Fluch des Gesetzes liegt, eröffnet Jesus eine qualitativ neue Form der Gottesbeziehung: »Die Ansage der Gottesherrschaft muß als Eröffnung einer qualitativ neuen Gemeinschaft mit Gott verstanden werden ...«⁹ Wird das Denken durch den sich offenbarenden Gott auf das Wort verwiesen, dann bezieht es sich auf das ereignishaft Wort Gottes, das nicht von dem, der es gesprochen hat, Gott, getrennt werden kann. Durch das Wort kommt Gott selbst vielmehr dem Angesprochenen in unvergleichlicher Weise nahe.¹⁰ Deshalb gibt es nach Jüngel keine Analogie, die dem Denken aufgrund der *similitudo* der geschöpflichen Dinge einen Aufstieg zu Gott möglich machen könnte. Es kann sich nicht selbst bis zu Gott emporschwingen. Nur durch die radikal freie Selbstmitteilung in seinem Wort ist Gott für uns »sagbar« geworden. Damit ist das Denken total auf dieses Wort als Selbstmitteilung Gottes verwiesen:

»In Gott dem Sohn erst hat sich Gott so ausgesagt, daß er für uns sagbar geworden ist. Deshalb heißt er als der ewige Sohn zugleich auch das ewige Wort Gottes (Joh 1,1). ... Man kann das ewige Wort Gottes nur deshalb hören und sehen, weil es in der Personseinheit mit dem Menschen Jesus da war und in diesem seinem Dagewesensein gleichermaßen *Ebenbild Gottes* und *Urbild der Welt* ist.«¹¹

Diese Personseinheit mit dem Wort ist aber keine a priori bestehende Identität. Jesus Christus ist das Ereignis des Wortes Gottes in Person.¹² Es ist eine Einheit, die sich in der Lebensgeschichte Jesu entwickelt und die sich vom Ende (als terminus ad quem) her geltend macht.

Wo die Verkündigung Jesu von der Gottesherrschaft das Ohr des Menschen erreicht, da wird jeder ganz »unmittelbar mit Gott konfrontiert«¹³ und gerade des-

⁸ Vgl. ebd., 483.

⁹ Ebd., 484; vgl. ebd.: »Gottesherrschaft ist Ausdruck für Gott selbst, genauer: für Gottes sich im Horizont der Welt betätigendes und diese von Grund auf veränderndes Sein. Gottesherrschaft ist der Majestätsakt Gottes, mit dem dieser sich selbst gegenüber der Welt durchsetzt.«

¹⁰ Vgl. ebd., 221.

¹¹ Ebd., 530.

¹² Vgl. Jüngel, *Die Freiheit der Theologie* (ThSt B 88) Zürich 1967, 31: »Das Ereignis des Wortes Gottes ist allein mit Jesus Christus identisch.«

¹³ Vgl. ebd.

wegen auch unvergleichlich zu sich selbst gebracht. Deshalb eignet dieser neuen Gottesgemeinschaft »eine eminent individuierende Tendenz«. ¹⁴ Exemplarisch gilt dies für Jesus selbst, für den sich die *ultima solitudo* der Person nicht aus irgendeiner Form der Absonderung, sondern aus der Gemeinschaft mit Gott einstellt, die immer ein »neues Selbstverhältnis« ¹⁵ vermittelt:

»Als er selbst wurde Jesus vielmehr gerade aufgrund der *Beziehung* zu Gott gefordert, in der er sich vorfand. Es ist die *Gemeinschaft* mit Gott, die Jesus in unvergleichlicher Weise zum Individuum, zur unverwechselbar besonderen Person in ihrem Einzeldasein und in bestimmter Hinsicht zum einsamsten aller Menschen gemacht hat.« ¹⁶

Sucht man das Jesus am meisten Charakterisierende, ihn von anderen Boten und Propheten Gottes Unterscheidende auszumachen, so wird man ihn in erster Linie als den Verkündiger der Gottesherrschaft bezeichnen, der sich in Wort und Tat gegen die herrschenden Selbstverständlichkeiten stellt und die neue Selbstverständlichkeit der Liebe gewährt. ¹⁷ Indem er die Gottesherrschaft so verkündigt, daß er ganz für diese Verkündigung lebt, ist das Sein Jesu als »ein Sein in der Tat des Wortes« ¹⁸ bestimmt. Die Gottesherrschaft konstituiert allererst Jesu Sein in der Tat des Wortes. Ohne den ständigen Bezug auf die Gottesherrschaft wären der Anspruch und die Sendung Jesu nicht zu verstehen, wäre er nicht er selbst. Daß »dem Sein Jesu dies zukommt, wird allerdings erst da offenbar, wo *Jesus als Wort Gottes* proklamiert wird: im urchristlichen Kerygma. Denn im Ereignis des Kerygmas erweist sich das menschliche Sein Jesu als identisch mit dem ewigen Sein des Wortes Gottes«. ¹⁹ Das Wort Gottes und der Mensch Jesus sind also in einer eindeutigen Relation aufeinander bezogen. Im neutestamentlichen Kerygma liegt implizit das Bekenntnis zur Gottessohnschaft beschlossen. Weil Jesus Christus für Jüngel das Wort Gottes in Person ist, ist er auch die Wahrheit in Person. ²⁰ Damit geht Jüngel über jede bloße Jesulogie hinaus, die das Besondere an Jesus in dem Tatbestand erblickt, dass Jesus – im Vergleich zu den übrigen Menschen – in einer graduell größeren Vertrautheit, Nähe und Freundschaft mit Gott gestanden habe.

Gewisse Divergenzen tun sich für Jüngel auf, wo es darum geht, das Verhältnis des verkündigenden Jesus mit dem Christus des Kerygmas zu bestimmen: Es bleibt

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 485.

¹⁶ Der Verkündiger der Gottesherrschaft erscheint Jüngel »als das Individuum schlechthin«. Vgl. ebd.

¹⁷ Vgl. ebd., 488; vgl. auch ebd., 487: »Jesus setzte die neue Gemeinschaft mit Gott gegen die herrschende Selbstverständlichkeit des Gesetzes. Dieser Gegensatz gab der Eröffnung jener neuen Gemeinschaft den Charakter einer allererst evident werdenden und damit Freude auslösenden neuen Selbstverständlichkeit.«

¹⁸ Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem*, in: Ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (BevTh 61) München ²1988, 126–144, hier 129.

¹⁹ Vgl. ebd., 136. Das Osterkerygma bildet den theologischen Horizont für die Ansage der Gottesherrschaft, durch die sein Menschsein definiert ist. Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 482.

²⁰ Vgl. Jüngel, *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie*, in: Ders., *Entsprechungen. Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen* (BevTh 88) München ²1986, 198–201, hier 199 (These 4): »Für das christliche Wahrheitsverständnis ist die Identifikation der Wahrheit mit der Person Jesu Christi konstitutiv.« Das johanneische »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) ist demnach für das biblische Wahrheitsverständnis fundamental.

in seiner Konzeption offen, ob der vorösterliche Jesus sich schon selbst für die definitive Selbstoffenbarung Gottes gehalten hat, obwohl er sein Leben als Proexistenz für die kommende Gottesherrschaft sah:

»Die eschatologische Gottesherrschaft, die Jesus ansagte, wurde von ihm selbst offensichtlich als eine seine Existenz bestimmende und bedingende Macht erfahren und verstanden.«²¹

Jesus selbst hat seinen Tod nach Jüngels Auffassung nicht als Heilsereignis gesehen, auch wenn er ihn als die Konsequenz seines Lebens für die Gottesherrschaft ansah, das er in der Freiheit, nichts für sich selbst sein zu wollen, lebte.²² Der Tod Jesu ist die Folge eines Konfliktes, der seinen Ursprung in der Stellungnahme Jesu zum Gesetz findet: Schließlich vermittelte Jesus vollmächtig eine Nähe Gottes, die seinen freien Umgang mit dem Gesetz bestimmte.²³ Abgesehen von der Frage nach der von ihm selbst intendierten Heilsbedeutung seines Todes läßt sich aus Jesu Auftreten aber durchaus der Anspruch erkennen, der entscheidende Mittler für die herbeizuführende Gottesherrschaft zu sein. Dies zeigt sich zuerst und vor allem in seinen Taten, in denen etwas von seiner transzendenten Vollmacht durchbricht: Wo sich in Jesu Verhalten aber der Freude gewährende »Majestätsakt Gottes« ankündigt – zum Schrecken derer, die die alten Selbstverständlichkeiten (des Gesetzes) vertreten –, da tritt er uns in dem Anspruch entgegen, »ein menschliches Gleichnis Gottes zu sein«.²⁴ Wenn Jesus eine Versöhnung bringt, die ein neues Gottesverhältnis beinhaltet, dann kommt an seiner Person aber auch »der Gegensatz zu den herrschenden Selbstverständlichkeiten zum Austrag«.²⁵

Man würde das christologische Problem übersehen, wenn man Jesus nur ein einzigartiges Gottesverhältnis zubilligen würde, ohne zu bemerken, daß sich gerade darin – nach Jesu eigenem Verständnis – ein einzigartiges Verhältnis Gottes zu ihm ausdrückt: »Man wird geradezu sagen können, daß sich Jesu Selbstverhältnis und also sein Personsein grundlegend *als* Verhältnis zu Gott aufgrund eines vorausgehen-

²¹ Vgl. Jüngel, *Jesu Wort*, 129.

²² Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 493: »Die Hinrichtung Jesu, auch wenn sie ein Mißverständnis der Jesus für einen politischen Aufrührer haltenden römischen Behörden gewesen sein sollte, ist jedenfalls die *externe* Bestätigung seiner Freiheit, nichts für sich selber sein zu können. Der gewaltsame Tod ist in gewisser Weise die Konsequenz seines ursprünglichen Geheimnisses, das man durchaus das Geheimnis einer impliziten Christologie nennen kann.«

An sich kommt dem Tod Jesu bei Jüngel für die Selbstbestimmung seines Lebens keine besondere Relevanz zu. Vgl. Jüngel, *Tod* (ThTh 8) Gütersloh³ 1985, 121: »Jesus selbst hatte freilich seinem eigenen Tod keine erkennbare Bedeutung gegeben.« Für Jüngel ist es sehr wahrscheinlich, »daß alle neutestamentlichen Aussagen, die den Tod Jesu als Heilsereignis verstehen, erst nach Jesu Tod entstanden sind«. Vgl. ebd., 122. Sein Tod mußte als Tod dieses ganz auf Gott vertrauenden Menschen »entweder zur Bewährung oder zur Desavouierung seines Lebens-Anspruches werden«. Vgl. Jüngel, *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, in: Ders., *Entsprechungen*, 327–354, hier 347.

²³ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 501; vgl. auch Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998, 81–86.

²⁴ Vgl. ebd.; vgl. R. Dvorak, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel*, Würzburg 1999, 299.

²⁵ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 488.

den Verhältnisses Gottes zu ihm vollzieht.«²⁶ Jüngel begründet damit eine relationale Christologie, die das Sein Jesu in Beziehung von Gott und Mensch begreift.²⁷ Daß sich Gott in einmaliger Weise auf Jesus in seinem geschichtlichen Selbstvollzug bezieht, besagt nun aber nicht, daß sein Dasein irgendwie als eine sublimen Steigerung der im Menschen angelegten Möglichkeiten bis ins Göttliche hinein, als deren Resultat der »göttliche Mann« erschiene, begriffen werden kann, war doch Jesus »gerade als ein seltsam menschlicher Mensch da«.²⁸ Jüngel wendet sich gegen den Versuch, irgendeine religionsgeschichtlich auszuweisende theos-anèr-Christologie für Jesu Selbstverhältnis verantwortlich zu machen, wenn er darauf besteht, die in der Verkündigung der Gottesherrschaft gelegene neue Selbstverständlichkeit der Versöhnung und den Gegensatz zu allem Bisherigen »am Sein des Menschen Jesus wahrzunehmen«.²⁹

Nicht anders als in einem »ausgesprochen menschlichen Menschsein« ist also Jesu Gottesverhältnis demonstrierbar.³⁰ In »der Menschlichkeit des Menschen«³¹ liegt der Ansatzpunkt, von wo aus das unwiederholbar einzigartige Gottesverhältnis Jesu demonstriert werden kann. »Das Besondere an dieser Person, die dem Heil zuspricht, der sich nicht an ihr ärgert (Mt 11,6), ist also die Gleichzeitigkeit von höchstem Anspruch im Blick auf Gott einerseits und einer ausgesprochenen Anspruchslosigkeit gegenüber sich selbst andererseits.«³² So kann Jüngel sagen: »Sein Menschsein bestand in der Freiheit, nichts für sich selbst sein zu wollen.«³³

Sich ganz auf Gott verlassend, setzte Jesus »in jedem Lebensakt das eigene Leben ein«.³⁴ Und in diesem Selbsteinsatz ist er »der Vollzug der neuen Gemeinschaft mit Gott«.³⁵ Wegen der sündigen Verfaßtheit der Welt bedarf es dazu aber der Versöhnung. Gott versöhnt sich in ihm mit einer gottlosen Welt. »Als der ganz von Gott her ek-sistierende Mensch ermöglichte Jesus den Glauben an Gottes väterliche Nähe, an die Nähe Gottes als des Vaters.«³⁶ Durch Jesu geschichtliche Existenz wird den Menschen also eine neue, einzigartige Nähe Gottes zugesprochen und vermittelt. Ein nur geschöpfliches Medium könnte wegen der Verhältnislosigkeit der endlichen Dinge zu Gott nie eine solche Vermittlung in die Unmittelbarkeit Gottes leisten. Der ganz menschliche Mensch steht in einer einzigartigen Beziehung zu Gott: Jesus konnte seine Freiheit als Hingabe leben, weil er »ganz und gar davon lebte, daß er sich von Gott empfing«.³⁷ Weil Jesus in allen Daseinsvoll-

²⁶ Ebd., 488.

²⁷ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 277 (Thesen 5.2–5.321); vgl. Dvorak, 308.

²⁸ Vgl. Gott als Geheimnis, 488.

²⁹ Vgl. ebd., 489; vgl. Dvorak, 297.

³⁰ Vgl. ebd., 489.

³¹ Vgl. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung, 13.

³² Jüngel, Gott als Geheimnis, 490.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. ebd., 492.

³⁷ Vgl. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Ders., Entsprechungen, 178–192, hier 299.

zügen ganz von sich weg lebt, kann man die reine Selbstlosigkeit als die Form seines Daseins beschreiben: »Mit Jesus an Gott (den Vater) glauben heißt deshalb mit (österlicher) Notwendigkeit an Jesus als Gott (den Sohn) glauben.«³⁸ Erst der Glaube an die Auferweckung dringt zu der Wahrheit durch, daß Jesu Selbstlosigkeit und Selbsteinsatz in einer vorausgehenden ontologischen Beziehung zu Gott gründen.³⁹

Und doch ist dieser Mensch Jesus als Mensch nicht – im Sinne der alten Vergöttlichungslehre – einfachhin göttlich. Jüngel betont die Notwendigkeit einer klaren Unterscheidung⁴⁰ zwischen Gott und Mensch, die für ihn im Christusereignis den Charakter des Endgültigen annimmt.⁴¹ Die Grenze zwischen Gott und Mensch kann nie mehr verwischt werden, seitdem es am Kreuz zur definitiven Unterscheidung von Gott und Mensch gekommen ist.⁴² Jesus ist ein Mensch, der in die Personseinheit mit dem Logos hineingenommen ist.

2.2. Gottes Sein im Kommen

Gottes Sein vollzieht sich, indem Gott, seine Verborgenheit als sein Wesen offenbarend, aus sich heraustritt und in die menschliche Geschichte einkehrt. Seine Verborgenheit wird dadurch aber keineswegs negiert. Er bleibt – um mit Luther zu sprechen⁴³ – der *Deus absconditus*. Wenn Offenbarung geschieht, dann tritt Gott ein in die Verborgenheit des Lebens und Sterbens Jesu und in das Wort der Predigt über ihn. »Das also ist Offenbarung: daß der verborgene Gott seine göttliche Verborgenheit verbirgt.«⁴⁴ Diese Verborgenheit ist immer unaufhebbar. Im Menschen Jesus von Nazaret verbirgt sich der Gott, der Liebe ist, gerade dann, wenn er in der Geschichte dieses Menschen offenbar

³⁸ Vgl. dazu sehr schön Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 201: »Der Glaube ist das von Herzen kommende Ja des Menschen zum Tod und zu der Auferstehung Jesu Christi. Er bejaht den Karfreitag und den Ostermorgen als die beiden großen, über alle Menschen entscheidenden Ereignisse. Als dieses von Herzen kommende Ja zu Christus ist der Glaube *rechtfertigender Glaube*, ist er *fides iustificans*.« Vgl. auch Gott als Geheimnis, 504; vgl. dazu Dvorak, 308: »Während das Geheimnis dieser personalen Identität im irdischen Sein Jesu noch verborgen bleibt, insofern hier nur die Beziehung Jesu zu Gott erkennbar wird, offenbart die Auferweckung Jesu von den Toten die Beziehung Gottes zu Jesus.«

³⁹ Vgl. J. B. Webster, Eberhard Jüngel. *An Introduction to his Theology*, Cambridge 1986, 35: »... it is only in faith in Jesus' resurrection that Jesus' selflessness is perceived to be grounded in his ontological relationship to God. The resurrection reveals that Jesus' existence in the Kingdom of God is ultimately to be traced to the relation of the Logos to Jesus as that which made Jesus' relationship to the Father possible.« Vgl. auch Jüngel, *Jesu Wort*, 129.

⁴⁰ Vgl. Dvorak, 55.

⁴¹ Vgl. Jüngel, »Meine Theologie« kurzgefaßt, in: *Entwürfe der Theologie*, hrsg. von J. B. Bauer, Graz/Wien/Köln 1985, 163–179, hier 174; vgl. ders., *Die Freiheit der Theologie*, 26.

⁴² Man muß diese Unterscheidung um so mehr betonen, als die Identität des Menschen Jesus mit dem Gottessohn dazu verleiten könnte, die Geschichte dieses Menschen nur noch als Geschichte Gottes zu begreifen. Hier läge die Gefahr eines christologischen Monophysitismus, auf die R. Dvorak aufmerksam macht. Vgl. ders., 309f.

⁴³ Luther unterscheidet hier kontradiktorischer, so zwar, daß in Gott ein Widerspruch gesetzt wird, an dem die göttliche Einheit zu zerbrechen droht. Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 474.

⁴⁴ Vgl. Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre Luthers vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: Ders., *Entsprechungen*, 202–251, hier 239.

wird.⁴⁵ In seiner Offenbarung erweist sich Gott als jener, der einer Selbstmitteilung fähig und mächtig ist⁴⁶ und damit als der von sich aus Redende, der gerade in seiner Relation zum Geschöpf und im Tod des Geschöpfes gegen die Beziehungslosigkeit des Nichts seine Selbstbezogenheit bewährt, durch die er ganz und gar Beziehung ist.⁴⁷ Jüngel operiert mit den Lutherschen Begriffen *Deus absconditus* – *Deus revelatus*: Zwischen diesen beiden Termini tut sich eine Differenz auf, die das Kommen Gottes in Bewegung hält, und die gleichsam das Woher und Wohin seines Kommens angibt.

»Die Unterscheidung zwischen *deus absconditus* und *deus revelatus* ist eine das Kommen Gottes in Bewegung haltende notwendige Differenz. Die trinitarische Unterscheidung zwischen Gott dem Vater, dem Sohn und dem Geist hingegen ist der kritische Ausdruck dafür, daß das Woher und das Wohin des Kommens, in dem Gottes Sein ist, nichts anderes als Gott selbst ist. Das besagt, positiv ausgedrückt, daß Gott sich selber Ursprung und Ziel ist.«⁴⁸

Gegenüber der Welt, aber auch im Hinblick auf sein eigenes Sein ist Gott im Kommen. Dies wird nicht im Sinne Hegels verstanden, für den Gott erst im Laufe seines Ganges durch die Weltgeschichte zu sich selbst kommt, obwohl die Religionsphilosophie Hegels bei Jüngel im Hintergrund immer mitschwingt. »Der Satz *Gottes Sein ist im Kommen* besagt zunächst, daß Gottes Sein das Ereignis seines Zu-sich-selbst-Kommens ist. Daß Gottes Sein das Ereignis des Zu-sich-selbst-Kommens Gottes ist, dieses Ereignis ist gemeint, wenn die Tradition von Ewigkeit spricht.«⁴⁹ Gott verändert sich nicht, wenn er zum Menschen kommt, er braucht nicht den Gang durch die Geschichte, um der zu werden, der er ist. Die Bewegung geht von dem aus, der er ist: Gott kommt von Gott. »Es kommt aber Gott, indem er zum Menschen kommt, nicht als etwas anderes, sondern als derselbe, der er schon immer, der er auch für sich selber ist!«⁵⁰ Gott zielt in sich selbst auf das andere, das der Mensch ist.⁵¹ Dabei entfernt er sich nicht von sich selbst, sondern kommt auch zu sich. Gott entsprechen können wir Menschen, weil Gott in Jesus Christus so zum Menschen kommt, »wie Gott zu Gott kommt«.⁵² Eschatologisch definitiv kommt Gott zu sich selbst und damit zum Ziel, indem er in Jesu Tod mit dem Tod des Menschen eins wird: »Dieser Tod ist das Siegel jenes Ereignisses, in dem Gott sowohl zu Gott wie auch zum Menschen kommt, jenes Ereignisses also, in dem Gott als Mensch sich selber Ziel ist.«⁵³

⁴⁵ Vgl. ebd.: »Das also ist Offenbarung: daß der verborgene Gott seine göttliche Verborgenheit verbirgt – nicht in einem noch dunkleren Dunkel, auch nicht in einem noch blendenderen Licht, sondern im Leben und Sterben des Menschen Jesus und in der Predigt von ihm, die ›der Welt einen neuen Schein‹ gibt. Die zur Offenbarung Gottes gehörende Verborgenheit unterscheidet sich von der absoluten Verborgenheit des *deus absconditus* dadurch, daß sie eine präzise Verborgenheit, *absconditas sub contrario* ist.«

⁴⁶ Vgl. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, Tübingen⁴ 1986, 37f.

⁴⁷ Vgl. ebd., 121.

⁴⁸ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 474.

⁴⁹ Ebd., 521.

⁵⁰ Ebd., 525.

⁵¹ Vgl. ebd., 526

⁵² Vgl. ebd., 529.

⁵³ Ebd., 525; vgl. Jüngel, *Leben aus Gerechtigkeit*. Gottes Handeln und menschliches Tun, in: EK 21 (1988) 696–701, hier 699; vgl. auch ders., *Der Gott entsprechende Mensch*, 305.

Schon in seiner frühen Auseinandersetzung mit Karl Barth⁵⁴, von dem er wesentliche Prinzipien übernimmt, denkt Jüngel Gott als in der Weise auf den Menschen bezogen, daß er im Ereignis seiner freien Selbstzuwendung zugleich zum Nichts des Menschen tendiert und damit »im Werden« ist.⁵⁵ Ist von Gottes »Sein im Werden« die Rede, so geht es nicht um einen Zuwachs oder eine Verminderung von Gottes Sein, so, als ob es ursprünglich einen Mangel aufwiese. Vielmehr geht es um die Weise, in der dieses Sein wirklich ist oder um den ontologischen Ort dieses Seins.⁵⁶ Es ist ein Werden, das aus der Identifikation Gottes mit der Geschichte Jesu, die im Tod endet, zu verstehen ist. Dieses Werden ist für Gottes Sein eigentümlich. Der Gott, dessen Sein im Werden ist, kann als ein menschliches Wesen sterben.⁵⁷ Diese Seinsweise entspricht seiner ewigen Entschlossenheit zu sich selbst, die ein trinitarisches Selbstverhältnis impliziert.⁵⁸ Anders als bei Hegel, für den die Identifikation Gottes mit der Welt als dem Anderen seiner selbst zur Selbstentgegensetzung und Negation Gottes führt⁵⁹, beinhaltet die Annahme der Geschichte Jesu durch Gott keine Negation. Gott wählt für sich selbst in Freiheit einen Weg, der zwar durch Leiden und Tod führt, aber dennoch eine Selbstaffirmation darstellt: Gerade in der äußersten Selbstaufgabe der Kenose bestätigt Gott sich als der ewig zu sich als dem Leben und der Liebe Entschlossene.⁶⁰

2.3. Die Identifizierung Gottes mit dem Menschen Jesus

2.3.1. Der Ereignischarakter der Vereinigung

Ein authentisches Wissen um Gott kann nur erworben werden, indem der Glaube die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes vernimmt. Sie kommt uns nahe in Jesus Christus, dessen Leben und Sterben diese Geschichte von Gottes Menschlichkeit ist. Für die vernehmende Vernunft kann die zu erzählende Geschichte Gottes dabei nie erschöpfend dargeboten werden. Wie sie die menschliche Vernunft übersteigt, so kann sie auch durch deren vernehmenden Akt nicht vereinnahmt werden. Das hat seinen Grund letztlich darin, daß Gottes Sein im Kommen bleibt.⁶¹ Wenn in der Geschichte Jesu aber die einzig mögliche und definitive Offenbarung Gottes geschieht, dann ist nach der Weise zu fragen, in der Gott sich mit dem Vermittler seiner defini-

⁵⁴ Zur Barth-Rezeption Jüngel vgl. die sehr genaue und detaillierte Studie von R. Dvorak, der auch einen Abriss der Entwicklung Barths bietet. Vgl. ders., 201–248.

⁵⁵ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, bes. 74–122; vgl. Webster, 17.

⁵⁶ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 121: »Selbstbezogenheit entspringt also dem Werden, in dem Gottes Sein ist. Das Werden, in dem Gottes Sein ist, ist ein Werden aus dem Wort, in dem Gott sich selbst bejaht.« Gottes Sein ist nicht eine substantielle Wirklichkeit. Es ist ein Ereignis und ein Sich-in-Beziehung-Setzen. Jüngel kann personales Sein nur als reine Relationalität denken.

⁵⁷ Vgl. ebd., 97: »Gottes Sein ist auch in diesem Sinne im Werden. Es ist ein Sein in einem vom *Vergehen* bedrohten *Werden*. Denn der Mensch im Widerspruch gegen Gott ist zum Vergehen verurteilt. Und eben dieses Urteil erleidet Gott in der Existenz Jesu Christi.«

⁵⁸ Vgl. Webster, 21.

⁵⁹ Vgl. Paulus, 380; vgl. Hegel, Philosophie der Religion I, 192.

⁶⁰ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 99–101.

⁶¹ Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 415.

tiven Heilszusage verbindet, denn wie Gott in einem Menschen in der Welt anwesend sein kann, darin besteht ja offensichtlich ein theologisches Problem.

Schon in seinem Aufsatz »Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes« spricht Jüngel von einem »Werden des Wortes als Geschichte der Annahme des Fleisches«. ⁶² Wenn das Wort aber durch die Geschichte beim Menschen ankommt, dann ist die *unio hypostatica* selbst geschichtlich zu denken. ⁶³ Es mag etwas fragwürdig scheinen, daß Jüngel die Identifikation Gottes mit Jesus nachdrücklich als »Ereignis« auffaßt. Sucht man nach dem formalen Grund für diese Kategorie des Ereignisses, so kann es Aufschluß bringen, wenn man den Ereignis-Charakter der Verbindung negiert und dann – in einem Gedankenexperiment – vom Gegenteil ausgeht: In diesem Fall wäre die geschichtliche Beziehung von Gott und Jesus nur die höchste Realisation einer bereits in der strukturellen Beziehung von Gott und Mensch angelegten allgemeinen Möglichkeit, die der Mensch in Hinblick auf sein Gottesverhältnis realisieren kann. ⁶⁴ Dann aber würde man von dem aktuellen Geschehen des Handelns Gottes, in dem er sich mit dieser partikularen menschlichen Geschichte identifiziert, abstrahieren. Dabei würde auch die notwendige Unterscheidung von Gott und Welt verunklart. Für Jüngel würde Gott in dem Fall, daß man seine Identität mit dem Menschen Jesus nicht als Ereignis und das heißt im Zusammenhang seines In-die-Welt-Kommens verstehen würde, einfach zu einem Teil dieser Welt. ⁶⁵ Der Ereignischarakter der Verbindung bedeutet nicht, Gott würde die Welt in Christus gleichsam nur tangential berühren, denn es handelt sich um ein Ereignis, das sich in der Zeit des Menschen kontinuiert. ⁶⁶ Weil Jesus nicht einfach nur einen menschlichen Seinsakt vollzieht, sondern das Ereignis der neuen Gemeinschaft mit Gott ist, kann Gottes Menschwerdung in der Menschwerdung des Menschen zu ihrem Ziel gelangen. ⁶⁷ Jesu Tod ist als Ereignis zwischen Gott und diesem Menschen der Durchbruch der erfüllten gottmenschlichen Gemeinschaft. ⁶⁸

2.3.2. Gott-menschliche Einigung im Werden

Jüngels Christologie ist keine Inkarnations-Theologie im klassischen Sinn. Sie meidet denn auch eher solche begrifflichen Konzepte, die im Kontext der Inkarnationstheologie ihre Bedeutung haben. Statt dessen greift er auf die Begriffe »Identi-

⁶² Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 137; vgl. zum Ganzen: Jüngel, *Menschwerdung des Menschen*, in: EK 17 (1984) 446–448.

⁶³ Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 137.

⁶⁴ Eine solche Tendenz findet sich in der Theologie K. Rahners, der die Selbststeigerungskräfte der geschöpflichen Wirklichkeit aufgrund der dem Endlichen zuvorkommenden transzendentalen Bewegung Gottes in ihrer Dynamik sehr hoch veranschlagt. Vgl. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* (SzT, Bd. 5) Einsiedeln 1962, 183–221.

⁶⁵ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: Ders., *Entsprechungen*, 103–157, hier 145.

⁶⁶ Vgl. Jüngel, *Menschenlosigkeit Gottes. Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus*, in: Ders., *Barth-Studien*, 332–347, hier 339.

⁶⁷ Vgl. Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hrsg. von F. Böckle u. a.; Bd. 24, Freiburg 1981, 57–99, hier 80.

⁶⁸ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 496.

fikation«, »Anhypostasie« und »Enhypostasie«⁶⁹ zurück. Von zentraler Bedeutung ist der Ausdruck »Identifikation«, der gewissermaßen einen Schlüsselbegriff für das Verständnis von Jesu Sein bildet. Dies hat seinen Grund darin, daß Jüngel die Inkarnation des Logos als im Werden befindlich begreift, so daß sie nicht als vom ersten Augenblick der Existenz Jesu an im Sinne einer statischen Realität gedacht werden darf. Trotzdem weist die Geschichte Jesu von allem Anfang an auf ein Gottesverhältnis Jesu, das von der prävenienten Zuwendung Gottes zu ihm⁷⁰ getragen ist, einer Zuwendung, die das Werden der Inkarnation begründet. Die Inkarnation erreicht aber erst in der Auferweckung ihre Vollendung. Letzteres muß etwas genauer entfaltet werden: Jüngel kennt zwei »Stände« oder Dimensionen, in denen sich das Sein Jesu vollzieht: 1. die Beziehung des Logos gegenüber dem Menschen Jesus in seiner historischen Entwicklung und 2. die Beziehung des Logos zu ihm in seiner Vollendung. Zwischen beiden waltet eine reale Differenz⁷¹:

Richtet man das Augenmerk zunächst auf die vom Logos im menschlichen Sein Jesu durchzusetzende teleologische Beziehung zu Gott, so spielen hier die Begriffe *An-* bzw. *Enhypostasie* eine entscheidende Rolle. Was man den »vorösterlichen Jesus« genannt hat, der mit einem menschlichen Ich-Bewußtsein ausgestattete und eine geschichtliche Selbstbestimmung verfolgende Jesus von Nazaret, kannte im Hinblick auf sein Verhältnis zu Gott eine Entwicklung.⁷² Dabei bezeichnet »Anhypostasie« die für Gott offene Relation der Empfänglichkeit, die es Jesus ermöglicht, sich mit dem Logos je neu zusammenzuschließen.⁷³ Jesus verwirklicht darin sein anhy-

⁶⁹ Der historische Sinngehalt der beiden Begriffe läßt sich recht eindeutig angeben: Den Hintergrund für ihre Semantik bildet das Konzil von Chalcedon mit seiner Lehre von der hypostatischen Union und deren spekulative Weiterführung durch Theologen wie Leontius v. Byzanz, Leontius v. Jerusalem und Maximus Confessor.

Die Lehre von der Enhypostasie meint nicht, daß die menschliche Natur Christi für sich ohne ein eigenes Aktzentrum (im modernen psychologischen Sinne) sei, sondern daß sie ihre aktuelle individuelle Subsistenz nicht in einer geschaffenen Hypostase habe, mithin nicht in sich selbst »personiere«, sondern unmittelbar in der ungeschaffenen Hypostase des göttlichen Logos. Abstrahiert man von dieser konkreten Inexistenz im Logos, so erhält man den Begriff einer individuellen und vollbestimmten, d. h. nicht allgemeinen Menschennatur, der die eigene Hypostase fehlt. Genau auf diesen Sachverhalt bezieht sich der Ausdruck »Anhypostasie«. Die beiden Begriffe besitzen einen gewissen heuristischen Wert im Hinblick auf die Erklärung, warum das Subjekt Christus in der Vereinigung der beiden Naturen keine Zusammensetzung erfährt.

⁷⁰ Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 141.

⁷¹ Damit verbindet sich bei Jüngel eine Kritik an Barth, bei dem die Verhältnisbestimmung der beiden Stände Christi so ausfällt, daß sie »nicht als Beschreibung von zwei verschiedenen sich folgenden status ..., sondern zur Bezeichnung der beiden entgegengesetzten, aber streng aufeinander bezogenen, gleichzeitig wirksamen und sich gegenseitig interpretierenden Grundmomente« begriffen werden sollen. Vgl. Barth, *KD IV/2*, Zürich 1932ff, 118. Für Jüngel stellen Anhypostasie und Enhypostasie zwei unterschiedliche Weisen der Teilhabe des vorösterlichen und nachösterlichen Seins Jesu an der Ewigkeit Gottes dar. Darum kann er gegen Barth einwenden: »Aber von einer ›Gleichzeitigkeit‹ kann nur bedingt, d. h. aufgrund der Teilhabe jener beiden Grundmomente der Geschichte des Seins Jesu Christi an der Ewigkeit Gottes geredet werden, wobei sich aber gerade diese Teilhabe in der Zeit des Menschen Jesus als Anhypostasie und in der Zeit des auferweckten Herrn als Enhypostasie *offenbart*.« Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 139, Anm. 34.

⁷² Vgl. ebd., 137.

⁷³ Der Begriff verneint die abgeschlossene In-sich-selber-Ständigkeit des menschlichen Wesens im ontologischen und existentiellen Sinn. Vgl. ebd., 141, Anm. 42: »Negiert wird in ihm nur eine bestimmte Art der Relation, nämlich die des Für-sich-selbst-Seins im Sinne existenzbegründender Selbstbezogenheit.« An sich impliziert der Begriff aber Relationalität.

postatisches Sein, daß er »nichts für sich selbst sein wollte« und »alles an *sein* Wort von der Gottesherrschaft wagte«. ⁷⁴ Als Mensch sucht Jesus nicht sein Genügen in sich selbst, sondern weiß sich restlos von Gott abhängig und auf ihn angewiesen. Weil aber der Logos »sich dem Menschen Jesus prävenient zuwendet« ⁷⁵, ermöglicht er »die Personeneinheit mit ihm und eben so sein Sein als Mensch« ⁷⁶. Der Logos bezieht sich dabei aber nicht in der Weise auf die menschliche Geschichte Jesu, daß er ihr gegenüber auf einen letzten Selbstbehalt bedacht, in unbeteiligter Distanz bliebe, sondern in »*Entäußerung und Erniedrigung*«, eben als »Teilhabe an der ... Anhypostasie des Menschseins Jesu«. ⁷⁷

Der Begriff der *Enhypostasie* dagegen markiert den vom Ende her in den Blick tretenden Vollendungszustand, in dem die volle Einheit von Menschsein und Logos realisiert ist. Die *Enhypostasie* wird erst in der Seinsweise des Auferstandenen offenbar. ⁷⁸ Eine auf diesen Endpunkt tendierende Teleologie ist im ganzen menschlichen Selbstvollzug Jesu bereits anzutreffen. Diese Teleologie will beachtet sein: Das Ende ist der Anfang! Die *Enhypostasie* ist (ontologisch) die Bedingung der Möglichkeit für das, was sich als *Anhypostasie* in der Zeit vollzieht. Erst das Ziel liefert den Grund für den Prozeß, der zu ihm hinführt. ⁷⁹ Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Eschatologie werden miteinander vermittelt, sofern beide Momente der Ewigkeit Gottes selbst sind. ⁸⁰ Daß der Logos selbst an der *Anhypostasie* des irdischen Jesus teilhat, dafür ist sein hypostatisches Sein beim Vater – der teleologische Bezugspunkt seines Werdens – Voraussetzung. Trinität ist als solche werdelos. Insofern Gott aber die Geschichte des Menschen in sein eigenes ewiges Sein hineinnimmt, gewinnt die ewige Beziehung des Logos zum Vater auch eine zeitliche Dimension. Eine vollendete Selbstmitteilung des Logos an das Sein des Menschen Jesus scheint es erst in der Vollendung zu geben, wie sie sich in Tod und Auferstehung realisiert. ⁸¹

In dem »Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft« beansprucht Jesus ein Herrsein, das ein *werdendes* ist, und dessen Fülle er antizipiert. Erst vom Ende, von der Auferstehung her, zeigt sich die Vollendung der Inkarnation. Hier geschieht die Integration des ganzen gelebten Lebens Jesu. Zugleich findet der menschliche Anspruch Jesu auf das universale Herrsein seine Bestätigung. Man kann bei der Auferstehung deshalb von einer »rückläufigen Qualifikation« ⁸² sprechen. Sie bildet das

⁷⁴ Vgl. ebd., 124.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. ebd.

⁷⁷ Vgl. ebd., 140.

⁷⁸ Vgl. ebd., 137.

⁷⁹ Vgl. ebd., 137–139.

⁸⁰ Vgl. ebd., 139, Anm. 34.

⁸¹ Vgl. Koppehl, 322: »Diese Mitteilung des Logos, die für Jesus die Nähe Gottes ermöglicht, ist allerdings ... unterschieden von schlechthiniger Identität, da der Logos in seiner Selbstbezogenheit erst in der Vollendung mit Jesus eins wird. Nur durch die vom menschlichen Selbstvollzug unabhängige Selbstbezogenheit des Logos konnte sich der Logos in seiner Selbstmitteilung ja beschränken und den konkreten Bedingungen des Menschseins Jesu anpassen.«

⁸² Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 497, Anm. 39.

Integral des Lebens Jesu, das er mit dem Logos zur Übereinstimmung gebracht hat: »Das Offenbarwerden dieses Identifikationsereignisses ist die Auferweckung Jesu durch Gott.«⁸³ Die anhypostatische Existenz Jesu in der Verkündigung der Gottesherrschaft erlangt ihre Eindeutigkeit mit der Auferstehung, durch die sich diese Existenz als die Selbstmitteilung und Selbstaussage des ewigen Wortes Gottes erweist.⁸⁴ Insofern die Beziehung des Logos auf den Selbstvollzug des Lebens Jesu einen Prozeß darstellt, kann man davon sprechen, daß die Inkarnation »im Werden« ist.

Der Begriff der »hypostatischen Union« erhält deshalb bei Jüngel einen neuen Bedeutungsgehalt, freilich ohne den genauen chalcedonensischen damit abzudecken. »Hypostatische Union« ist für ihn die Geschichte Gottes mit dem Menschen Jesus von Nazaret und ist damit selbst eine Geschichte, »insofern sie als eine vom Ereignis der unio (des dreieinigen Gottes mit dem Menschsein Jesu) und von dem diesem Ereignis eignenden Werden *bewegte unio hypostatica* zu denken ist.«⁸⁵

2.3.3. Eine neue Gemeinschaft mit Gott

Anders als alle horizontalistischen Christologien, in denen Gott im Medium seiner Offenbarung dem Mittler des Heils letztlich äußerlich bleibt, d.h. seine Transzendenz verbirgt, geht Jüngel mit seinem Konzept der Identifikation Gottes mit Jesus davon aus, daß Gott in Jesus Christus tatsächlich als er selbst im Raum und in der Geschichte dieser Welt anwesend wird.⁸⁶ Insofern ist Jesus Christus Ort der Anwesenheit Gottes und definitiver Mittler in das Sein Gottes. Es ist allerdings nicht der Beginn des menschlichen Seins Jesu, sondern das Kreuzesereignis, durch das Gott seine Identifizierung mit Jesus behauptet. Damit ist die Christologie Jüngels, als deren erkenntnisleitendes Interesse die Göttlichkeit (nicht Vergöttlichung) dieses Menschen Jesus von Nazaret gelten kann, im Ansatz *staurologisch* verfaßt.

»Weil allein im Glauben der abwesende Jesus Christus als Abwesender anwesend wird, läßt sich in der Tat nur glauben, daß Gott im Sein des Menschen Jesus zur Welt gekommen ist. Der Glaube nimmt dann allerdings auch die Spur des Kommens Gottes in Jesu Menschsein wahr. Er versteht den Menschen Jesus als *vestigium trinitatis*.«⁸⁷

Wo der Glaube in Jesus, und zwar im gekreuzigten Jesus Christus, die Spur Gottes wahrnimmt, wird das Denken auf den trinitarischen Hintergrund seines Todes, mit dem Gott sich identifiziert, verwiesen: Am Tode des ganz zu Gott gehörenden Menschen bewährt sich die Gewißheit des Glaubens: »Gott lebt.«⁸⁸

Bereits in der Schrift liegt ein erkennbarer Zusammenhang von Gottessohnschaft und trinitarischem Gottesverständnis vor. Erst ein solches trinitarisches Gottesver-

⁸³ Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 133.

⁸⁴ Vgl. ebd., 141f; vgl. auch Webster, 36.

⁸⁵ Vgl. ebd., 137. Jüngel arbeitet diese dynamische Auffassung der hypostatischen Union in Anlehnung an Karl Barth, *KD IV/2* heraus, der sich der in der lutherischen Orthodoxie zu beobachtenden Tendenz entgegenstellte, die Menschheit Christi von der konkreten Geschichte abzulösen. Vgl. Dvorak, 235f.

⁸⁶ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 478.

⁸⁷ Ebd., 479.

⁸⁸ Ebd., 471.

ständnis, wie es in der neutestamentlichen Botschaft deutlich zu erkennen ist, macht es möglich, eine neue, vom Menschen selbst nicht herbeizuführende Gemeinschaft mit Gott zu denken.

»Ein neues Gottesverhältnis erschließt der Tod Jesu aber deshalb, weil sich das Sein Gottes aufgrund des Todes Jesu allererst in seiner *göttlichen* Lebendigkeit erschließt ... Als Sieger über den Tod erschließt sich Gott allererst als Gott. Indem der lebendige Gott in seiner Gottheit den Tod Jesu erträgt, indem er die Ewigkeit seines Seins mit dem Kreuzestod Jesu belastet, erweist er sein göttliches Sein als *lebendige* Einheit von Leben und Tod. Der Glaube, der sich der am Tode Jesu bewährten Gewißheit dieses lebendigen Gottes verdankt, verkündigt und erzählt die das Sein Gottes selber bestimmende Spannung zwischen ewigem Leben und zeitlichem Tod als Geschichte Jesu Christi. Und er denkt und bekennt diese Geschichte im Begriff des dreieinigen Gottes.«⁸⁹

Damit ist die Geschichte Jesu Christi nicht etwas, das Gott äußerlich bleibt, sie ist vielmehr so verfaßt, daß Gottes Sein sich von vornherein auf diese Geschichte hin ontologisch entwirft. Dabei nötigt die Einheit von Gott und Jesus dazu, in Gott selbst eine Unterscheidung zu denken, jedenfalls dann, wenn diese Vereinigung nicht einfach mythologisch verstanden werden soll (so wie manche darin nur »the myth of God incarnate«⁹⁰ erblicken wollten). »Das neutestamentliche Kerygma, das die Identität des erhöhten Christus mit dem irdischen Jesus proklamiert und erzählt, verlangt nach dem Begriff des dreieinigen Gottes, wenn es über seinen geschichtlichen Ursprungsort hinaus vor der Verwechslung mit mythologischer Göttergeschichte bewahrt werden soll.«⁹¹ So erweist sich für Jüngel die Trinitätslehre als »das soteriologische Lehrstück schlechthin«⁹², da sie auf den Begriff bringt, was die Geschichte des Lebens Jesu, die eine Geschichte Gottes mit dem Menschen ist, erzählt:

»Die christliche Lehre vom dreieinigen Gott ist der Inbegriff der Geschichte Jesu Christi, weil mit der Unterscheidung des einen Gottes in die drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Wirklichkeit der Geschichte Gottes mit dem Menschen zu ihrer Wahrheit kommt. Die Trinitätslehre hat im Grund keine andere Funktion, als Gottes Geschichte so wahr sein zu lassen, daß sie verantwortlich erzählt werden kann. In der Trinitätslehre ist Gottes Geschichtlichkeit als Wahrheit gedacht.«⁹³

Diese Grundsätze bedingen aber epistemologisch das andere, daß Gott sich in dem Menschen Jesus Christus »als menschlicher Gott definiert hat«.⁹⁴ In dieser Identifizierung mit dem Menschen liegt der Kern dessen, was mit der Rede von der Menschwerdung Gottes gemeint ist. »Menschwerdung Gottes« besagt für Jüngel, daß Gott die Geschichte des Menschen mit ihrer Endlichkeit, Vergänglichkeit und ihrem Sein zum Tode in sein ewiges Sein aufnimmt, indem er sich als Gott im Sohn

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. J. Hick, *The myth of God Incarnate*, London 1977.

⁹¹ Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 479; vgl. Dvorak, 316.

⁹² Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 471

⁹³ Ebd., 472.

⁹⁴ Vgl. ebd., 470.

von sich selbst unterscheidet. Die Christologie Jüngels ist formal nie von der Trinitätslehre zu lösen. Dies zeigt sich auch hier: Schon inntertrinitarisch ist es das Proprium des Sohnes, das Verhältnis Gottes zum Menschen zu sein.⁹⁵ Da »Trinität« als rein immanente Bewegung von Hervorgängen, abgehoben von jedem Weltbezug, für Jüngel nicht zu denken ist, legt sich eine prozessualistische Trinitätsauffassung nahe, nach der die immanente Trinität (als »Ereignis Gottes«) mit der ökonomischen Unterscheidung der göttlichen Personen identisch ist.⁹⁶

»Gerade in der *Selbstlosigkeit* der Menschwerdung Gottes ereignet sich demnach in nicht zu überbietender Weise die Selbstbezogenheit der Gottheit Gottes. Das ist der Sinn der Rede von der *Menschlichkeit Gottes*. Sie ist nichts Zweites neben dem ewigen Gott, sondern das Ereignis der Gottheit Gottes. Deshalb ist die »ökonomische Trinität« die »immanente« Trinität und umgekehrt. Und insofern gehört der Gekreuzigte zum christlichen Gottesbegriff. Denn die Dahingabe des ewigen Sohnes Gottes geschieht in der zeitlichen Existenz dieses gekreuzigten Menschen Jesus.«⁹⁷

Es kann festgehalten werden: Die »*Absolutheit Christi*« zeigt sich schon deshalb als ein für Jüngel entscheidendes erkenntnisleitendes Interesse, weil er erstens von der »*Absolutheit*« der Heilszusage in Jesus Christus⁹⁸ und zweitens von der »Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Jesus« ausgeht. Daß Gott »im Sein des Menschen Jesus zur Welt gekommen ist«, hat für ihn als ein »Axiom des christlichen Glaubens« zu gelten.⁹⁹ Und insofern kann man bei Jüngel auch von einer »absoluten Christologie« sprechen.

2.3.4. Die Identifikation Gottes mit dem toten Jesus

Der Tod ist nicht nur die Grenze und das Ende des Lebens, durch den alles, was die Person getan hat, ins Nichts zurückgenommen würde, sondern er ist »Integral« dessen, was im Leben der Person, besonders in ihren Freiheitsakten, geschehen ist. Der Tod nichtet nicht, er hebt das Geschehene auf und verleiht ihm den Status des Dagewesenen, das durch Definitivität und Unumkehrbarkeit bestimmt ist. Wenn man das Dasein des Sünders als ein von Gott abgewandtes Leben bezeichnen kann, dann wird sich der Tod des Sünders immer als das Integral seines Lebens in Gottferne einstellen. Nun könnte man meinen, der Tod Jesu sei dann eben das Integral seines Lebens in Gottesnähe und Gottverbundenheit. Dagegen steht aber, daß sein Tod ein gewaltsamer war, der ihn am Kreuz in die äußerste Gottverlassenheit führte.¹⁰⁰

⁹⁵ Vgl. Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit*, 81.

⁹⁶ Ich kann hier nicht auf die Trinitätslehre Jüngels eingehen. Nur soviel sei angedeutet, daß sich Gottes relationale Selbstbezogenheit als eine »radikale Bezogenheit Gottes auf das ihm schlechthin Andere« (den zu schaffenden Menschen) ereignet. Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 509.

⁹⁷ Ebd., 510.

⁹⁸ Vgl. ebd., 480.

⁹⁹ Vgl. ebd., 478.

¹⁰⁰ Dem steht nicht entgegen, daß Jesus noch in seinem Verlassenheitsschrei lebendig auf Gottes Kommen insistiert. In ihm zeigt sich die »Erfahrung unverschuldeter, durch das Gesetz bewirkter Gottesferne«. Vgl. ebd., 495.

Denn in seinem Tod kam eben »der von Jesus heraufbeschworene Konflikt des Gesetzes mit dem Gesetz zum Austrag«, der im Hinblick auf sein Gottesverhältnis nicht ohne Erschütterungen verlaufen konnte. Dies führt Jüngel zu der paradoxen Formulierung:

»Indem er sich ganz und gar auf Gott verließ, endete sein Leben im Ereignis totaler Gottverlassenheit. Die besondere Härte der Gottverlassenheit am Kreuz ist die Erfahrung der Gottverlassenheit im Horizont einer ganz von Gott her sich beziehenden Existenz.«¹⁰¹

Wird das Sterben Jesu im Spiegel des Bekenntnisses betrachtet, dann erscheint es als ein Sterben *für uns*¹⁰² und begründet eine »neue Gemeinschaft mit Gott«. ¹⁰³ Unter dieser Rücksicht wird der Tod Jesu »ein Ereignis zwischen diesem einen Menschen und Gott« oder »Gottes ureigenstes Werk«. ¹⁰⁴ Gott selbst ereignet sich im Tode Jesu, kann Jüngel sogar sagen. ¹⁰⁵ Aus der Auferweckung Jesu ¹⁰⁶ von den Toten wissen wir, »daß Gott sich mit diesem toten Menschen identifiziert hat«. ¹⁰⁷ Daher kommt der Auferweckungstat die entscheidende Bedeutung zu. Durch die Auferweckung wird Jesus nicht erst zum Sohn Gottes, aber sein ganzes Leben erscheint dadurch in einer neuen Perspektive.

2.4. Die Personwerdung des Sünders in der Rechtfertigung

Durch das Fehlen der metaphysischen Substanz-Kategorie greift Jüngel für den Personbegriff ausschließlich auf die Relation zurück. ¹⁰⁸ Die ratio formalis der Person ist die Relationalität. Sie kommt als *ab alio – ad alium esse* sowohl bei der Person Jesu als auch bei allen anderen Personen zur Geltung. Jesus ist in seinem menschlich-einmaligen Sein dadurch bestimmt, sich ganz und gar von Gott zu empfangen – ein Umstand, der ihm die Freiheit gab, sich selbstlos hinzugeben. Gerade das aber machte ihn zum Menschen. Menschlich sein heißt, Gott für sich da sein zu lassen und dadurch selbst für die Menschen und Gott da zu sein.

»Identität als Selbstidentifikation ist für den Glauben das Merkmal eines sich selbst gerade verlierenden Menschen. Denn der Mensch findet sich nach der Auffassung des Glaubens niemals bei sich selbst. Er kommt gerade nicht bei sich selbst zu sich selbst. Der Mensch kommt zu sich selbst, wenn er zu einem anderen als er selber ist, kommt.«¹⁰⁹

¹⁰¹ Ebd., 495.

¹⁰² An sich verhält sich der Tod Jesu gegenüber dieser Deutung indifferent.

¹⁰³ Vgl. ebd., 496.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 497.

¹⁰⁶ Die Auferstehung ist ein Ereignis *sui generis*, das in allen anderen innerweltlichen Vorkommnissen keine Parallele hat und das als solches die dogmatische Frage nach Gott notwendig macht. Vgl. Paulus, 277.

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ So hat das Personsein Jesu seinen Grund in einem »vorausgehenden Verhältnis Gottes zu ihm« und vollzieht sich seinerseits »als Verhältnis zu Gott«. Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 489.

¹⁰⁹ Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, 299.

Die Personwerdung des Menschen steht im Kontext seiner durch Gott in Christus gewirkten Rechtfertigung¹¹⁰. Personwerdung ist dem Menschen nur durch ein freies Gegenüber möglich, auf das er sich bezieht. Weil der Mensch nicht einfach aus sich selbst Person ist, ist der Gedanke folgerichtig, »daß es konstitutiv zum Menschsein des menschlichen Ich gehört, sich selbst aus der Begegnung mit einem anderen zu empfangen.«¹¹¹ Der Mensch erweist sich darin als geschichtlich, daß sich sein Personsein im Laufe seines Lebens im Gegenüber zu Gott, der ihn anspricht und mit sich selbst beschenkt, erst zur Subjektivität entwickelt.

»Die Menschlichkeit eines menschlichen Ich besteht darin, daß ich einen anderen für mich da sein lasse. Das ist gemeint, wenn die Rechtfertigung des Menschen durch Gott als Definition des Menschen angeboten wird.«¹¹²

Zu seinem Personsein kommt der Mensch nicht aus sich selbst, wie er auch sein Menschsein nicht selbst zu verantworten hat.¹¹³ Das »Personsein des Sünders« ist dadurch garantiert, daß Gott ein Verhältnis zu ihm eingeht.¹¹⁴ Es scheint, daß dem Menschen in seinem Geschaffensein – vorweg zu der an ihn ergehenden Anrede Gottes – kein personales Sein zukommt.¹¹⁵ Dies hängt damit zusammen, daß personales

¹¹⁰ Jüngel entfaltet die Rechtfertigungslehre noch einmal in seinem Buch »Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens«, bes. 43–74. Dabei versteht er das Sein Jesu Christi »als Ereignis der Selbstentsprechung Gottes«. Vgl. ebd., 66. An dieser Stelle heißt es sehr deutlich: »Allein in der Identität mit dem *gekreuzigten*, mit dem in seinem Fluchtod schlechthin *gottlos gemachten Christus* ist Gottes Gerechtigkeit so auf dem Plan, daß die sich selber *gottlos machenden Menschen* gerecht (das heißt Gott *entsprechende* Menschen) werden. In Jesus Christus gilt also beides: in ihm ist Gott gerecht und in ihm *werden* wir gerecht. Im gekreuzigten Jesus Christus entspricht Gott sich selber, und zwar so, daß er die ihm widersprechenden Menschen sich selbst zur Entsprechung bringt. In Jesus Christus koinzidieren Gottes Sein und unser Werden.«

¹¹¹ Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, 299. Im gleichen Aufsatz heißt es auch, durch das Ereignis des Kreuzes erhalte der Mensch Anteil an der Gottebenbildlichkeit Christi. Vgl. ebd., 305.

¹¹² Ebd., 299; vgl. auch ders., Person und Gottebenbildlichkeit, 95: Jüngel sieht das »Ziel menschlicher Identitätsfindung ... in der Ausbildung der Person-Identität des Menschen und d.h. in der Übereinstimmung menschlichen Seins in all seinen Verhältnissen mit dem Sein des Menschen vor Gott«. Aufgrund seines – als Angesprochenensein durch Gott gedeuteten – Personseins hat der Mensch das Vermögen, »Subjekt sein zu können«. Im »Prozeß seiner Menschwerdung« habe er dieses Vermögen ontisch je neu zu realisieren. Vgl. ebd., 92. Jüngel dividiert damit den Subjekt- und Personbegriff.

¹¹³ Vgl. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, 64.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 67; vgl. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung, 209 (mit Bezug auf Luther): »Der Glaube macht die Person: ›Fides facit personam‹. Der Satz spricht dem Glauben diese personkonstituierende Bedeutung freilich nur deshalb zu, weil der Glaube Gott Gott sein und also *Gottes* Wirken zur Geltung kommen läßt. ›Der Glaube macht die Person‹ besagt also, ›daß die Person durch Gott durch den Glauben konstituiert wird.« Vgl. Luther, Die Zirkulardisputation de veste nuptiali. 1537 (WA 39/I, 283,1; 283,15f.).

¹¹⁵ Zeitlich fällt die Personwerdung des Menschen mit seiner Erschaffung zusammen, doch der Grund des Personseins ist die logisch davon zu unterscheidende Anrede durch Gott. Vgl. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, 70: »Person ist, wer von Gott gleichursprünglich auf Gott und auf sich selbst angesprochen und zur Gottesgemeinschaft berufen ist. Der Mensch tritt als derart Angesprochener ins Dasein.«

Sein nach Jüngel nicht einen substantiellen Selbstand bedeutet.¹¹⁶ Person ist nicht substantieller Selbstbesitz, *possessio sui ipsius*¹¹⁷, aus der das *dominium sui actus* folgt, und die das Wegschenken als Akt freier Hingabe erst möglich mache, sie ist ständig nur im Sich-Empfangen und Sich-Geben.

Aber, so soll hier gefragt werden, muß nicht der Mensch schon anfänglich personal als er selbst konstituiert sein, um dann, als Angeredeter, antwortend aus sich her austreten bzw. sich auf den anderen einlassen zu können? Auch wenn die Relation der Substanz gegenüber nicht als bloßes Akzidenz und als geringste aller Kategorien begriffen wird, kommt doch eine relationale Ontologie zur adäquaten Erfassung der Eigenwirklichkeit der Person ohne die Kategorie der Substanz nicht aus: Die liebende Selbsthingabe setzt das sich hingebende Selbst immer schon konstitutiv voraus, auch wenn die Relation für den Vollzug des Selbst unverzichtbar ist.

2.5. »Stellvertretung«

Das in seiner klassischen Form von Anselm von Canterbury aufgeworfene Problem der Stellvertretung wurde in der zeitgenössischen theologischen Literatur¹¹⁸ verschiedentlich aufgegriffen und auch von Jüngel neu bearbeitet. Die in zwei aufeinanderfolgenden *status* begriffene Existenz Jesu bedingt, daß sein heilschaffendes Tun an den Menschen jeweils unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann: nämlich zum einen aus der Perspektive des menschlichen Selbstverständnisses Jesu und zum andern unter dem Blickwinkel Gottes, der mit Jesu Leben im ganzen eine Absicht verfolgt. Bei der Frage nach dem stellvertretenden Handeln zeigt sich dieser Perspektivenwechsel, wenn Jesus das eine Mal an Gottes Stelle handelt und das andere Mal an Stelle des Menschen, den er vor Gott vertritt: Anhypostatisch haben wir es mit der Stellvertretung »des an Gottes Stelle handelnden Men-

¹¹⁶ Mit seiner Kritik am Personbegriff Jüngels bringt E. Paulus im Fehlen jeder substantiellen Bestimmung, mit dem eine Überbeanspruchung des Relations- und Ereignischarakters der Person einhergeht, das entscheidende Defizit zum Ausdruck. Vgl. Paulus, 358: »Wie kann gedacht und begriffen werden, daß der als Mensch daseiende Mensch von Anfang an Person ist, daß das Werden zur Person nicht bedeutet, daß der bereits in irgendeiner Weise daseiende Mensch zur Person wird, nachdem er bereits ist und Sein hat? Konstituiert Anrede das Personsein, so setzt Anrede als solche bereits personales Sein voraus.« An die prozessualistische Auffassung Jüngels kann mit Recht die Frage gestellt werden, ob nicht die »relationale Ontologie« um ihres eigenen Anliegens willen dazu zwingt, »zur substantialen fortzuschreiten«. Vgl. ebd. Paulus sieht die Möglichkeit, »Jüngels relational Subjekt-Ontologie aus der Schwebe zwischen existentialer Personwerdung und substantiellem Personsein« zu befreien. Eine Auflösung bietet für ihn die Trinitätslehre: »Steht das Paradigma der Ereignis-, Relations- und Subjektontologie exklusiv gegen jenes der Substanzontologie, dann geht der Streit keineswegs zwischen ontologischem und relationalem Verständnis der Trinität, sondern um das Verhältnis von Ontologie der Relation und Ontologie der Substanz in einer Ontologie der Person bzw. Personen, die in Gott real identisch mit Gottes Wesen sind.« Vgl. ebd.

¹¹⁷ Das Subjekt als Substanz denken zu wollen entspringt für Jüngel der Sorge des Menschen, verwechselt werden zu können. Die menschliche Sorge um die eigene Identität kann nur von Gott her überwunden werden. Vgl. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, 301.

¹¹⁸ Vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1991; vgl. auch G. Gäde, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989.

schen Jesus« und enhypostatisch mit der Stellvertretung »des an unserer Stelle leidenden Gottessohnes« zu tun.¹¹⁹

Auf der Ebene des menschlichen Selbstbewußtseins Jesu gibt es keine die Menschen stellvertretende Hingabe Jesu in den Tod.¹²⁰ Jesus, der Gott vor den Menschen vertritt, ist in dieser Phase nicht ein – arianisch gedachtes – bloß geschöpfliches Wesen, existiert er doch durch die präveniente Zuwendung des Logos ganz vom Vater her.¹²¹

»Daß Jesus den Tod, den das Gesetz dem Gottlosen bestimmt, erleidet, weil er diese Gottlosigkeit als solche identifiziert hat, das ist der sich in seiner Person austragende Konflikt des Gesetzes mit dem Gesetz.«¹²²

Wer sich auf das Gesetz richtet, um von ihm das Heil zu erhoffen, der läßt Gott nicht Gott sein, weil er nicht vom ihm, dem Gebenden und Kommenden, alles erwartet. Wegen dieser Anklammerung der Juden an das Gesetz mußte Jesus verschwinden: »Insofern hat ihn die Gottlosigkeit einer sich selbst rechtfertigenden Welt ans Kreuz gebracht.«¹²³

»Stellvertretung« ist der Begriff, den die theologische Tradition für dieses Geschehen bemühte, wie Jüngel in diesem Zusammenhang feststellt.¹²⁴ Der Kreuzestod Jesu wird aber erst durch eine neue, deutende und identifizierende Initiative Gottes zur Stellvertretung im zweiten, eigentlichen Sinn: der Stellvertretung »des an unserer Stelle leidenden Gottessohnes«. Sterbend repräsentiert er uns Menschen vor Gott in dem Augenblick, wo Gott sich in einem besonderen Akt mit ihm identifiziert. »Heilstod« für uns ist dieser Tod erst durch die Auferstehung, die ihm nachträglich von Gott her eine neue Qualifikation verleiht:

»Daß dieser Mensch für uns gestorben, daß er am Galgen für uns zum Fluch geworden ist, kann nur aufgrund eines die Gottverlassenheit dieses Todes positiv deutenden Ereignisses behauptet werden ... Um dem ›Fluch‹ dieses ›für uns‹ hinzufügen zu können, muß das Kreuz Jesu bereits als Kreuz Christi, als Kreuz des Sohnes Gottes interpretierbar sein.«¹²⁵

Die Auferweckung legt nicht bloß eine verborgene Dimension des Lebens Jesu offen, sie verleiht ihm eine neue Qualifikation, die in ihm selbst so noch nicht angelegt ist. Der Identifikationsakt Gottes mit dem toten Jesus begründet »Stellvertretung« und ist Heilsereignis.¹²⁶ Jüngel geht sogar so weit zu sagen, ohne jenen dem irdi-

¹¹⁹ Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 503, Anm. 54.

¹²⁰ Daß der Tod Jesu seiner eigenen Interpretation nach aus seinem Umgang mit dem Gesetz resultierte, wurde bereits angesprochen. Vgl. ebd., 501: »Genau diesen Anspruch, selber durch Gottes Nähe ganz und gar beansprucht zu sein, machte ihm aber die sich auf das Gesetz berufende Frömmigkeit zum Vorwurf. Sie setzte gegen Jesu freien Umgang mit dem Gesetz ihren gesetzlichen Umgang mit dem Gesetz.«

¹²¹ Vgl. ebd., 504.

¹²² Ebd., 503. Zur Funktion des Gesetzes, »den Sünder in Person zu identifizieren«, vgl. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung, 85.

¹²³ Jüngel, Gott als Geheimnis, 502.

¹²⁴ Vgl. ebd., 503. Wie der Begriff »Stellvertretung« bei Jüngel verwendet wird, hat R. Dvorak genauer untersucht. Vgl. ders., 306f.

¹²⁵ Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 495f.

¹²⁶ Vgl. Jüngel, Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt, in: Ders., Entsprechungen, 276–284, hier 282.

schen Leben gegenüber zeitlich späteren Akt Gottes hätten wir es im Leben Jesu mit einem tragischen Ereignis unter vielen zu tun.¹²⁷

Festzuhalten bleibt: Die Auferstehung begründet also den Tod Jesu als Heilsereignis. Durch die nachträgliche Identifizierung Gottes mit dem Leben und Sterben Jesu gewinnt dieses eine Ganzheit und einen neuen Bedeutungsgehalt von Gott her – seine Heilsbedeutung.¹²⁸

2.6. Weiterführende Perspektiven

Aus dem denkerischen Bemühen um die Identität von Jesus und Gott, deren Differenz in den innertrinitarischen Relationen wurzelt, folgt das unzweideutige Festhalten an der universalen Heilsmittlerschaft Christi, die eine Vorgabe des neutestamentlichen Schriftzeugnisses ist. Weil Jesus Christus der definitive Mittler des Heils als Gottesgemeinschaft ist und allein auf unwiederholbare Weise zum eschatologischen Heil führt, ist er auch von allen anderen charismatischen Gestalten der Menschheitsgeschichte unterschieden. Jesus ist nicht nur ein Prophet, der uns recht zu leben lehrt, gewissermaßen der Kündler einer neuen Gesinnungsethik, genauso wenig wie ein Mensch, der in eine einzigartige Nähe zu Gott gerückt erscheint, sondern er ist die unüberholbare Selbstaussage und Selbstmitteilung Gottes. Darum ist es das Verdienst Jüngels, eine Christologie zu bieten, die sich mit ihrer Ausrichtung auf den im NT vertretenen Absolutheitsanspruch in den heutigen Diskurs einbringen sollte, der von starken Pluralisierungstendenzen gekennzeichnet ist. Trotzdem bleiben am Ende einige Fragen bestehen.

Wird durch die von Jüngel zwischen Anhypostasie und Enhypostasie angesetzte zeitliche Differenz nicht zwischen dem immanenten Sinn dieses Lebens mit seiner ihm eigenen Intentionalität und seiner aus einer »eschatologischen Neuqualifikation« entspringenden »Heilsbedeutung« ein Graben aufgerissen? Kann man einem Leben, das für sich genommen – auch in seiner psychologischen Intentionalität – eine immanente Ganzheit darstellt, für einen »fremden« Sinn substituieren lassen?

Zwar geschieht die nachträgliche Identifikation des Logos mit Jesus als mit der Person, die bereits durch das Leiden hindurchgegangen ist und den Status der Passion überwunden hat, doch geht dann die besondere Heilsrelevanz seines Leidens verloren, weil sich der Logos *post experimentum passum* mit Jesus identifiziert. In dieser Identifikation liegt kein »Leiden«. Vielmehr bringt der Logos eine Synthese zustande, in der er sich das ganze bisherige Leben des Menschen Jesus, in dem er sich von Anfang an verwirklicht hat, zueignet. Das historische Leiden Jesu am Kreuz bleibt dieser eschatologischen Zueignung gegenüber indifferent. Die Auferstehung muß dann als die Überwindung des von Jesus erlittenen Todes verstanden werden.

¹²⁷ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 503, Anm. 55.

¹²⁸ Vgl. zum Ganzen dieser zweistufigen Soteriologie den letzten Teil der wertvollen Arbeit von Th. Koppelt, bes. 318–323, der die für Jüngels Christologie systembildende Differenz zwischen der Intention des Logos mit dem Leben Jesu und dem in diesem selbst angelegten geschichtlichen Selbstvollzug Jesu mit großer Subtilität herausgearbeitet und darüber hinaus auf deren soteriologische Problematik hingewiesen hat.

Sie betrifft nicht unmittelbar den Logos. Zwar gibt es nach Jüngel eine gewisse Identifizierung des Logos mit dem Tun Jesu und damit auch eine Teilnahme an dessen Leiden vom Beginn seines Lebens an, doch der Logos kann den Tod durch einen eschatologischen Akt überwinden, gerade weil er in seiner Selbstbezogenheit während der ganzen Zeit des Lebens Jesu dessen eigenem Daseinsvollzug überlegen geblieben war.

Wird nicht durch die Zweigleisigkeit der beiden »Lebenszwecke«¹²⁹ das soteriologische *pro nobis* des Kreuzestodes Jesu in Frage gestellt? Von wem wurde für das Heil der Menschen gelitten, wenn Jesus in seinem historischen Leben nicht stellvertretend für uns gelitten hat und wenn der Identifikationsakt des Logos mit dem »toten Menschen« Jesus die Begründung dafür ist, daß dem Tod Jesu Heilsbedeutung zukommt? Haben wir es auf der zweiten Ebene der Reflexion, im Bekenntnis, mit jenem zu tun, der *einst* (d. h. in seinem geschichtlichen Selbstvollzug) Jesus *war*? Wurde überhaupt »für uns« und das heißt doch wohl auch der Intention nach »für uns« gelitten?

Für Jüngel ist Gott nur als der geschichtliche Gott in Jesus Christus offenbar, da Gott sich frei mit dem Gekreuzigten identifiziert hat. Was indes genau gemeint ist, wenn wir von der »Identifizierung Gottes mit Jesus« reden, muß gerade eine Theologie erklären, die der Welt den Logos Gottes im Kreuz vermitteln will. Eine nicht-chalcedonische Christologie, die an der Identität Jesu als des Sohnes Gottes festhalten will, ohne jedoch den in der klassischen Theologie erarbeiteten Personbegriff zu bemühen, gerät in Schwierigkeiten, wenn es darum geht, die Grenzen dieser Identität zu markieren.

Jüngels christologische Fundamentalthese lautet: Gott, der Logos, hat sich mit dem Menschen Jesus und seiner Lebensgeschichte identifiziert, wie die Auferweckung durch Gott beweist. Entsprechend dieser These geht seine Intention dahin, im Lebensvollzug des geschichtlichen Jesus und im Ereignis der Auferweckung eine Relation der Identität mit Gott freizulegen. Dieses die Erkenntnis leitende Interesse hält sich als formaler Grundzug in seinen Reflexionen über die Gott-Mensch-Identität in Jesus überall durch. Trotz der Einbindung der Christologie in die Trinitätslehre, die das christliche Bekenntnis überhaupt erst verstehbar macht, kann Jüngel seiner eigenen Intention in diesem Punkt nicht gerecht werden, da er mit der Metaphysik auch alle epistemologischen Implikate der Seinslehre verwirft, die allein – *sumpta revelatione* – hinreichend erklären könnten, wie dieser Mensch ohne Widerspruch Gott ist.

Der Satz, daß Gott sich mit dem Menschen Jesus identifiziert habe, ist zunächst für diverse Deutungen offen und kann vieles besagen. Was meint denn »Identität« in jenen Aussagen, in denen ich erkläre, daß ich mich mit einem bestimmten Menschen identifiziere? Es lassen sich mindestens vier verschiedene Bedeutungsvarianten aus-

¹²⁹ Vgl. dazu die Kritik T. Koppehls: »Innerhalb der Konzeption Jüngels blieb aber das geschichtliche *Be-wußtsein* Jesu seinem wahren *Sein gegenüber äußerlich*. Jesus läßt sich zwar durch das präveniente Wirken des Logos zu dieser Entwicklung bestimmen, aber er nimmt das Ziel dieser Entwicklung nicht in seinen Selbstzweck auf, strebt es also nicht freiwillig an, d. h. er bleibt seinem wahren, zu realisierenden Sein gegenüber äußerlich und fungiert ihm gegenüber als bloßes Mittel.« Vgl. ders., 323.

machen: 1. Zunächst kann ich ganz allgemein damit meinen, daß ich die Handlungsmotive des anderen in einem psychologischen Sinn »verstehen« kann, d. h. ich kann in etwa nachvollziehen, warum der andere so gehandelt hat. 2. Es kann aber auch sein, daß ich die Handlungen einer anderen Person billige und so irgendwie hinter dem stehe, was der andere tut (moralischer Sinn). 3. Sodann könnte der andere, der mir durch *amicitia* verbunden ist, mein *alter ego* sein, weil er in seiner Weise zu empfinden, zu denken und zu urteilen größtenteils mit meinen habituellen Eigenschaften übereinkommt. Diese Identifizierung wäre eine habituelle und läge auf der Ebene der Eigenschaften der Person. 4. Schließlich kann eine von mir dazu beauftragte und gesandte Person in bestimmten Angelegenheiten für mich substituieren, z. B. wenn es darum geht, einen Vertrag abzuschließen oder irgendwelche Relationen einzugehen. In diesem Fall kommt es zur rechtsgültigen *repäsentatio* durch eine andere Person (juridischer Sinn).

Auf der Ebene zwischenmenschlicher Erfahrung kann allerdings keine ontologische Identität, die sich auf eine als gemeinsame individuelle Wesenheit besessene Natur bezieht, gemeint sein – ein Verständnis, das gerade dem nicänischen Homousios zugrunde liegt. Nicäa behauptet ja von Christus, daß er eines Wesens mit dem Vater sei. Unter der Voraussetzung, daß keine Ontologie bemüht werden darf, kommt man natürlich schwerlich über kategoriale Modelle der Vereinigung hinaus, wie sie dem zwischenmenschlichen Bereich entlehnt sind. Ohne eine aus der Begegnung mit der Wirklichkeit und der Struktur des Seienden gewonnene Metaphysik bleibt es letztlich offen, was damit gesagt sein soll, daß Gott sich mit diesem Menschen Jesus identifiziert hat. Mit dieser Auskunft kann die Christologie noch nicht an ihrem Ziel sein.

»Mit weitem Blick, der alles synthetisch erfasste« † Norberto Del Prado O.P. (1852–1918)

Von David Berger, Köln

Trotz der zahlreichen jüngeren, ein differenzierteres Urteil grundlegenden Studien zu dem Thema: der Ruf der »Neuscholastik« ist nicht eben gut.¹

Neben anderen Motiven liegt ein Grund für die negativen Vorurteile im Hinblick auf die zwischen der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts betriebene Scholastik auch darin, dass der Begriff der »Neuscholastik« zumeist nur an einigen bekannteren Protagonisten dieser Bewegung festgemacht wird, aber tatsächlich die verschiedensten Denker und Schulen umfasst und daher solche Gesamteinschätzungen leicht relativiert werden können: Dies zeigt sich auch an einem bislang kaum beachteten Gelehrten aus dem Dominikanerorden, den man gemeinhin von seinem Kontext her der Neuscholastik zuordnet und der doch gerade viele der problematischen Aspekte des zumindest im deutschsprachigen Raum prägenden Hauptstroms der Neuscholastik aufsprengen konnte. Und zwar lange bevor solche Männer wie Henri de Lubac, Karl Rahner oder Marie-Dominique Chenu unter verändertem Vorzeichen und mit nicht immer glücklichen Folgen als Überwinder der Neuscholastik gefeiert wurden.

Die Rede ist von dem aus Spanien stammenden, aber viele Jahre im deutschsprachigen Raum wirkenden Dominikanerpater Norberto Del Prado. Wer in der neuen Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* nach ihm sucht, wird seinen Namen nicht finden. Und auch in dem Standardwerk zur »christlichen Philosophie« im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts findet sein Name nur kurz, an eher unpassender Stelle, in dem Beitrag über die Neuscholastik in Spanien und Portugal Erwähnung.²

Vom Buddhistenkloster nach Freiburg im Üchtland

Geboren wurde Norberto Del Prado am 4. Juni 1852 im alten Asturien, genauer in Pola de Laviano, einem kleinen Ort in der nordspanischen Provinz Oviedo. Bereits mit siebzehn Jahren trat er im Konvent von Ocaña (Provinz Toledo), dem damaligen Mutterhaus für die spanische Dominikanermission, in den Dominikanerorden ein. Von 1870 an studierte er dort drei Jahre lang Philosophie und Theologie: Ganz

¹ Cf. etwa: Ulrich G. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn 1995, 341. Zu dem Begriff und seinen Grenzen: Heinrich M. Schmidinger, »Scholastik« und »Neuscholastik« – Geschichte zweier Begriffe, in: ChP II, 23–53.

² ChP II, 773. Del Prado ist zwar in Spanien geboren, gewirkt hat er aber nur auf den Philippinen und in der Schweiz! Vgl.: Pedro Lumberras, El P. Norberto Del Prado, Freiburg/Schweiz 1919; David Berger, P. Norberto Del Prado, O.P., in: BBKL XVII (2000) 1089–1090 (dort weitere Literatur!).

grundlegend hat ihn bereits hier der spätere Kardinal Ceferino González (1831–1894) geprägt.

Dieser hatte seine Ausbildung an der Universidad de Santo Tomás von Manila erhalten. Von der Aufklärung und der Revolution unberührt hatte sich an dieser Lehranstalt eine ungebrochene thomistische Schultradition erhalten, so dass González hier intensiv mit der Lehre des großen Aquinaten vertraut wurde. Bereits 1853 war er zunächst zum Professor für Philosophie, 1858 zum Professor für Theologie an der Universität zu Manila ernannt worden. In dieser Zeit entstand eines seiner wichtigsten Werke, die »Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás« in drei Bänden (Manila 1864). Dieses 1885 auch ins Deutsche übersetzte Werk gilt als Pionierstudie und Programmschrift der Erneuerung des Thomismus im Spanien des 19. Jahrhunderts. Wie in seinen zahlreichen anderen Werken auch gilt der Thomismus dem Dominikanergelehrten nicht als hermetisch abgeschlossenes System, vielmehr zeigt er sich stets bemüht, diesen in der Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie und den übrigen Profanwissenschaften weiterzuentwickeln. Dabei steht jedoch die klare Identitätswahrung des Thomismus stets über der Offenheit, so dass das Denken des Thomas von Aquin hier tatsächlich als eine echte Alternative zu den Aporien des modernen Denkens sichtbar bleibt. Insofern kann der Dominikanergelehrte als der bedeutendste Vater des spanischen Neuthomismus sowie als Wegbereiter der Thomasenzyklika *Aeterni patris* Papst Leos XIII. gelten.³

Bereits 1873, kurz nach seiner Weihe zum Diakon, war auch Del Prado von seinen Oberen zur Fortsetzung seines Studiums nach Manila geschickt worden. 1875 empfing er dort die Priesterweihe und wurde daraufhin Professor für klassische Sprachen und Literatur am dortigen Letrankolleg. Nach seiner Promotion 1878 erfolgte schließlich seine Ernennung zum Professor für Moraltheologie an der »Königlichen und Päpstlichen Universität« Manilas.

Sieht das bisher Gesagte auch alles nach einem typischen Werdegang eines Wissenschaftlers im Predigerorden zur damaligen Zeit aus, so begnügte sich Del Prado gerade in jenen Jahren nicht mit einem friedlichen, zurückgezogenen Leben »zwischen Betstuhl und Lehrkanzel«. Sein ungestümer Forscherdrang brachte ihn etwa dazu, seinen Aufenthalt auf den Philippinen zu einer abenteuerlichen Reise nach China zu nutzen. Seine Freiburger Schüler erinnerten sich bei seinem Tod noch sehr lebhaft an die häufigen Erzählungen Del Prados von jener Reise: Wie er mit seinem Schiff in einen Taifun geraten war und wie durch ein Wunder gerettet wurde oder von einem ihn tief beeindruckenden längeren Aufenthalt in einem Buddhistenkloster.

Doch das tropische Klima auf den Philippinen bekam dem auch sonst immer leicht kränkelnden jungen Spanier nicht gut, so dass er 1890 in seine Heimat zurückkehren musste. Nach einem Rekonvaleszenzjahr schickte ihn der damalige Ordensgeneral Larroca an die damals von den Dominikanern betreute theologische Fakultät der neu gegründeten Universität Freiburg in der Schweiz. Zunächst war er dort bis 1899 Professor für spekulative Moraltheologie nach dem hl. Thomas, ab 1899 hatte er als Nachfolger von Thomas Coconnier den Lehrstuhl für spekulative Dogmatik

³ Cf. *Id.*, Santiago Ramirez. Spanischer Thomist und Dominikaner, in: BBKL XXI (2003) 1229–1233.

bzw. den »höheren Kurs des hl. Thomas« inne.⁴ Unter Männern wie den Patres Mandonnet, Berthier, Langen-Wendels oder Albert M. Weiß konnte er an dieser Stätte seine geistigen Fähigkeiten voll entfalten. Hier entstanden seine großen Werke, die ihn zu einem der bedeutendsten Dominikanerlehrten des 20. Jahrhundert machten (s. u.). Ausnahmslos sind sie freilich Frucht seiner leidenschaftlichen Lehrtätigkeit an der Universität. Sein Kollege P. Montagnes schrieb im Nekrolog auf Del Prado: »Il était un professeur de vocation.«⁵ Diese Leidenschaft für das Lehren ging so weit, dass er – auch hierin seinem großen Vorbild, dem hl. Thomas von Aquin, ähnlich – einen ihm in Spanien angebotenen Bischofsstuhl ablehnte. So war es ihm auch vergönnt, bis einen Tag vor seinem unerwarteten Tod am 13. Juli 1918 nach einem Anfall von Agina pectoris seine Vorlesungen zu halten.

Der Eifer des Lehrers war gepaart mit tiefer Frömmigkeit: Konsequenter betete er dreimal täglich seinen Rosenkranz. Und sein letztes Werk, dessen Korrekturfahnen er einen Tag vor seinem Tod beim Verlag abgegeben hatte, ist der Gottesmutter gewidmet: es beschäftigt sich mit der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria beim hl. Thomas.⁶ Del Prado unternimmt in diesem Buch den nicht ganz leichten Versuch aufzuzeigen, das Thomas keineswegs als Gegner, vielmehr bei genauerem Hinsehen als Vertreter der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis im Sinne des späteren Dogmas zu gelten habe.⁷

Ernst Commer, der mit Del Prado seit 1901 durch die gemeinsame Arbeit an der Zeitschrift »Divus Thomas« eng befreundet war, erinnert sich an das Auftreten Del Prados: »Die imposante Gestalt und das feurige Auge entsprachen dem hohen Fluge des Mannes, der den alten ritterlichen Geist der Spanier erbte und sein Volk niemals verleugnen konnte. Sein gemessenes und würdevolles Benehmen hatte etwas Majestätisches. Und doch war er ein echter Dominikaner, einfach und offen, dessen Demut in der Wahrheit wurzelte ... Er sprach das reine, klangvolle Kastilianische und schrieb ebenso ein gutes Latein, wie das Französische und auch das Deutsche verstand er vollkommen. Auch das Talent des Redners war ihm in hohem Grade gegeben. Die großen Reisen und seine internationalen Beziehungen gaben ihm den weiten Blick, der alles synthetisch erfasste.«⁸ Der weite Blick, der alles synthetisch zu erfassen suchte, prägte auch seine ganze schriftstellerische Arbeit. Es scheint sehr typisch für Del Prado, wenn sich Commer erinnert, dass dieser »sich alle Parallelstellen auf den Rand einer großen Ausgabe der Summa mit seiner feinen und äußerst kleinen Schrift abgeschrieben habe, um so das ganze Lehrgebäude des Meisters wie mit einem Blick überschauen zu können.«⁹

⁴ Insofern sind die Daten, die *Peter Walter* gibt, nicht ganz zutreffend: Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Hubert Wolf (Hrsg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962*, Paderborn 1999, 203.

⁵ *La Liberté* (Fribourg) vom 16. Juli 1918, 8.

⁶ *Divus Thomas et Bulla »Ineffabilis Deus«*, Freiburg/Schweiz 1918.

⁷ Dass dieser Versuch nicht so abwegig ist, wie später häufig angenommen: *Adolf Hoffmann*, Kommentar zu *Summa theologiae IIIa qq. 16–34*, DThA 26 (1957) 536–549.

⁸ *Ernst Commer*, Norberto Del Prado, in: *Divus Thomas* 6 (1919) 6–8.

⁹ *Ibid.*, 7.

Die Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie

In einem seiner wichtigsten Werke erinnert sich der spekulativ ebenfalls hoch begabte Dominikanertheologe Alexander M. Horvath an die Vorlesungen seines Lehrers in Freiburg: »Der Verfasser war so glücklich, die Vorlesungen eines P. N. Del Prado ... hören und erleben zu können. Die Summa-Erklärung stand auf der Höhe. P. Del Prado hat die großen, inneren Zusammenhänge aufgezeigt. Jede namhafte These pflegte er auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen, in dem er die Grundlage des Thomismus erblickte. Aus seinen Vorlesungen gewann man die Einsicht, dass alle thomistischen Thesen in einem gemeinsamen Seinsprinzip zusammenhängen, ihm ihren Wert und Halt verdanken.«¹⁰ Ihren Niederschlag fanden diese Vorlesungen unter anderem in einigen, in der *Revue thomiste*¹¹ erschienenen Studien, die 1910 in stark erweiterter Form, zunächst in spanischer, 1911 dann in lateinischer Sprache als eigenes Werk erschienen sind: *De veritate fundamentali philosophiae christianae*.¹²

Der Titel spricht an und für sich von der Fundamentalwahrheit der gesamten christlichen Philosophie. Doch Del Prado ist mit der Enzyklika *Aeterni Patris* Leos XIII. der Ansicht, dass die christliche Philosophie ihre eigentliche Erfüllung und Perfektion erst im Thomismus findet¹³. Gleichsam die Perfektion dieser Perfektion, die Krönung des gesamten Thomismus findet sich in einer einzigen Fundamentalwahrheit: Während in Gott Sein und Wesen vollkommen identisch sind, sind in allen anderen Wesen das Sein und das Wesen wirklich verschieden. Dies ist die Fundamentalwahrheit des Denkens des Aquinaten, die Sonne der Urwahrheit, von der alle anderen Wahrheiten ohne Zahl wie Strahlen ausgehen.¹⁴ Dies ist der hoch erhobene, hell erleuchtete Gipfel der thomistischen Metaphysik, dies ist der Eckstein und zugleich der Generalsschlüssel des großartigen Tempels, den der Engel der Schule errichtet hat. Die Lehre von Sein und Wesenheit ist Fundament und Krönung dieses faszinierenden Gebäudes zugleich, denn von dieser Urwahrheit gehen alle weiteren großen Leitmotive des Thomismus aus und kehren zu ihr zurück. Sie ist das einheitsstiftende Prinzip dieser Wissenschaft, denn sie vereint Analyse und Synthese.

Nach einer ausführlichen Begriffsklärung, die bezüglich des Seinsbegriffs Erkenntnisse bietet, die den Essentialismus bereits weit hinter sich gelassen haben¹⁵, zeigt Del Prado zunächst – mit der für die Dominikanertheologie typischen Methode

¹⁰ Alexander M. Horvath, Studien zum Gottesbegriff, Freiburg/Schweiz 1954, 1. Zu Horvath vgl.: Alexander M. Horvath (1884–1956). Thomist und Dominikaner, in: BBKL XIX (2001) 713–716.

¹¹ *Revue Thomiste* 18 (1910) 209–227. 340–360.

¹² Freiburg/Schweiz 1911; spanisch: *La verdad fundamental de la filosofía cristiana*, Madrid 1910.

¹³ Cf. Antonio Piolanti, *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Vatikan 1983, 9: »Il Pontefice aveva un suo preciso concetto della filosofia cristiana ..., che identifica con quella coltivata dai Padri della Chiesa e degli Scolastici, elaborata a perfezione da S. Tommaso.«

¹⁴ *Revue thomiste* 18 (1910) 210: »Vérité sublime ! s'écrie saint Thomas ; vérité- mère, du sein de laquelle naîtront des vérités sans nombre, comme du soleil jaillissent les rayons de la lumière. VERITATEM SUBLIMEM !«

¹⁵ *De veritate fundamentali*, 8–22. Vom von Fabro beklagten »obscurissement de l'esse« ist bei del Prado nichts zu spüren. Vgl. Cornelio Fabro, *L'obscurissement de l'esse dans l'école thomiste*, in: *RThom* 69 (1958) 443–472.

des *Divus Thomas sui ipsius interpretis*¹⁶ und gegen neuere Ansätze, die gerade diesen Punkt negieren –, dass die Realdistinktion von Sein und Wesenheit keine Erfindung einer nachthomanischen, so genannten thomistisch-bannezianischen Schule, sondern zentrales Eigentum des Thomas selbst ist.

Sie ist aber auch von der Sache her unausweichlich. Wären in den geschaffenen Dingen Sein und Wesenheit nicht sachlich verschieden, gäbe es überhaupt keine Verschiedenheit der Dinge, sondern alle wären eins; gäbe es folglich keine Qualitätsunterschiede; wäre alles, was ist, gemäß seines Wesens unendlich; hätte keine Sache etwas Verursachtes oder Gemachtes an sich; wären alle Dinge notwendig; hätten alle geschaffenen Dinge einen Seinsmodus, der sich nicht mehr von jenem des Erstbewegenden unterscheiden würde; wäre die Substanz der geschaffenen Dinge mit der Substanz bzw. Natur Gottes identisch und der Irrtum des Pantheismus unausweichlich. In allen geschaffenen Dingen müssen Sein und Wesenheit real verschieden sein, da eine Sache, deren Wesen ihr Sein ist, nur eine ganz erste und strikt numerisch eine sein kann; da das, was sich in den geschaffenen Dingen gleichsam wie das *materiale* (*essentia*) verhält, und jenes, das sich gleichsam wie das *formale* (*esse*) verhält, voneinander real verschieden sind; da alle geschaffenen Dinge *in linea entis* aus Potenz und Akt bestehen. Insofern kann Del Prado nicht wie sein Schüler Gallus Manser oder der Benediktiner Joseph Gretd in seinem bekannten Lehrbuch »Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae« in der Realdistinktion von Akt und Potenz das letzte und höchste Wesensmerkmal des Thomismus erkennen. Dies beantwortet nämlich nicht das letzte »Warum?«. Eine weitere *resolutio* beim Durchdenken der Lehre von Akt und Potenz führt noch bis zum Seinsbegriff als tiefste Wurzel des Problems.

Drei große Lehrpunkte des Aquinaten, in denen die Realdistinktion von Sein und Wesenheit eine unentbehrliche Rolle spielt, betont Del Prado dann besonders: Zunächst die Partizipationslehre, der Del Prado – auch hierin seiner Zeit weit voraus – einen für den Thomismus zentralen Platz einräumt. Sie ist ohne die Realdistinktion von Sein und Wesenheit in den geschaffenen Dingen und deren Identität im *ens per essentiam* überhaupt nicht sinnvoll erklärbar, da es ohne die reale Zusammensetzung von Sein und Wesenheit überhaupt kein kontingentes, verursachtes und damit als Folge an der Ursache partizipierendes Seiendes geben kann. Die enge Zusammenschau von Partizipationslehre und Realdistinktion bewahrt Del Prado zudem vor einer Gefahr, vor der sich moderne Thomasinterpreten, die den Thomismus vor allem als »Identitätssystem« sehen wollen, nicht immer frei gehalten haben: Klarer als diese, die das Sein der Geschöpfe gleichsam als unmittelbare Teilhabe am Sein Gottes gedeutet haben, betont er mit der konsequent angewandten Realdistinktion von Sein und Wesenheit den Unterschied zwischen dem göttlichen Sein, das das Sein seiner Selbst ist, und dem *esse creatum*, als empfangenem, stets von Gott abhängig bleibenden Sein.

¹⁶ Dazu: David Berger, Einführung in die Summa theologiae des Thomas von Aquin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2004, 81–82.

Sodann die thomistische Erklärung der Schöpfung: Das einzige Argument, mit dem Thomas die Wahrheit der Schöpfung in der *Summa theologiae* philosophisch beweist, stützt sich wiederum auf die Tatsache, dass Gott allein sein Sein ist, während in allem, was nicht Gott ist, Sein und Wesenheit real verschieden sind und ihr Sein so nur durch Partizipation besitzen. Alles aber, was teilhabendes Sein besitzt, muss vom jenem verursacht sein, der sein Sein *per essentiam* besitzt. Jedes andere philosophische Argument für die Tatsache der *creatio ex nihilo*, welches es auch sei, reduziert sich letztlich auf diesen Fundamentalbeweis.

Die streng philosophisch bewiesene Schöpfungswahrheit ist der Ausgangspunkt für die berühmten *quinque viae*, über die der Geist des Menschen zur Existenz Gottes emporsteigt (Sth Ia q. 2 a. 3): Aus der geschaffenen Welt, von der Veränderlichkeit der Dinge, aus der Ordnung von Ursache und Wirkung, von der Kontingenz der körperlichen Dinge, aus dem unterschiedlichen Grad an Sein in den Dingen usw. erheben sie sich zu Gott, dem ersten unbewegten Beweger, der ersten unverursachten Ursache, dem ersten notwendig Seienden etc.: Ihre eigentliche Krönung erhalten sie aber erst im vierten Artikel (q. 3) der Prima. Erst die Identität von Sein und Wesenheit bringt eine Größe und Perfektion zum Ausdruck, die alle anderen Eigenschaftszuschreibungen nicht erreichen. Diese entspringen vielmehr aus der Fundamentalwahrheit wie aus ihrer Wurzel.

Schließlich kann Del Prado resümieren, dass die reale Zusammensetzung von Sein und Wesenheit der thomistischen Philosophie ihren theozentrischen Grundcharakter verleiht, da Geschöpf und Schöpfer klar geschieden werden, und diese Philosophie zugleich jedem Agnostizismus entgegengesetzt ist, da sie Geschöpf und Schöpfer durch die Kausallehre und die Analogie zusammenzuhalten imstande ist.

Im letzten Buch seiner großen Synthese macht Del Prado einen Schritt, der – glaubt man den bislang darüber aufgestellten Urteilen – für den neuscholastischen Thomismus höchst ungewöhnlich zu sein scheint: Er zeigt sehr ausführlich, wie die Fundamentalwahrheit nicht nur die gesamte Metaphysik, sondern auch die ganze thomistische Theologie als Glaubenswissenschaft fundamental prägt und ihr gegenüber anderen Theologien gerade ihre unverwechselbare Eigenheit verleiht!

Anhand fünf großer theologischer Fragen stellt Del Prado in sorgfältigen Analysen dar, wie sehr die thomistische Deutung der Offenbarung von der Identität von Sein und Wesenheit in Gott und deren realer Distinktion in den geschaffenen Dingen geprägt ist: 1° In der fundamentaltheologischen Frage nach der Erkennbarkeit Gottes; 2° in der Erklärung des Mysteriums der Trinität;¹⁷ 3° in der Christologie, besonders der Erklärung der Hypostatischen Union; 4° in der Eucharistielehre und 5° bei der Erklärung des Geheimnisses der *visio beatifica*.

Dabei bleibt sich Del Prado freilich immer bewusst, dass sich die Prinzipien der Theologie nicht aus einem philosophischen Urleitmotiv schlüssig ableiten oder beweisen lassen. Da jedoch die Gnade die Natur, der Glaube die natürliche Erkenntnis voraussetzt, spielt die Philosophie in der Theologie als Wissenschaft, bei

¹⁷ Zur Aktualität dieser Äußerungen: vgl. Michael Stickelbroeck, Christologie im Horizont der Seinsfrage. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi, St. Ottilien 2002.

dem Auffinden der *praeambula fidei* und dem spekulativen Durchdringen der Offenbarung, die dem Theologen im Dogma der Kirche gegenübertritt, eine große Rolle.

Insgesamt lässt sich von heute auf das Werk rückblickend feststellen: Die Verengung des thomistischen Denkens auf einen reinen Aristotelismus ist hier nicht gegeben. Dies machen die bewusste Wahl der Realdistinktion von Sein und Wesenheit statt des aristotelischen Begriffspaares Akt und Potenz, der Seinsbegriff Del Prados, aber vor allem auch die ausführliche Behandlung der Partizipationslehre, mit der das augustinisch-platonische Element im Denken des Aquinaten besonders stark zur Geltung kommt, gut deutlich. Auch wird der Thomismus nicht naiv einfach als Philosophie gesehen, sondern als philosophisch-theologische Synthese, in der auch die spekulative Theologie einen breiten Raum einnimmt. Doch Del Prados Thomasdeutung kam einige Jahrzehnte zu früh, seine Arbeiten zur Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie fanden im deutschen Sprachraum kaum Resonanz¹⁸. Erst die Schüler seiner Schüler, wie etwa Cornelio Fabro, dessen wichtigster Lehrer Alexander Horvath war, konnten dem bei Del Prado Grundgelegten breiteres Gehör verschaffen.

Ihre Krönung findet diese durch Denker wie Etienne Gilson u. a. modifizierte Entwicklung in der Tatsache, dass sich ihr in gewissem Sinne jüngst auch das Lehramt angeschlossen hat. In seinem der Enzyklika »Fides et ratio« angeschlossenen *Motu proprio* »Inter munera academiaram« vom 28. Januar 1999 spricht der regierende Pontifex vom metaphysischen Realismus des *actus essendi*, »che pervade tutta la filosofia e la teologia del Dottore Angelico« (Nr. 5)¹⁹.

Gnade und freier Wille: Ein neuer Johannes Capreolus?

Eine Frage hatte Del Prado in seinem Werk über die Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie weitgehend ausgeklammert, und doch hängt sie wie keine sonst mit der Unterscheidung von Sein und Wesenheit zusammen: Jene nach dem Verhältnis von freiem Willen des Menschen und der Gnade. Mit dem Neuanknüpfen an die Scholastik im Zeitraum der Neuscholastik war auch diese Frage, die die gesamte nachtridentinische Scholastik in Bewegung gehalten hatte, neu erwacht. Wieder standen sich Molinisten und Thomisten gegenüber und tauschten nicht selten dieselben Argumente aus, die bereits Jahrhunderte zuvor die erfolglose Diskussion bestimmt hatten. Hier nun knüpft Del Prado mit seinem dreibändigen, auf ausdrück-

¹⁸ Im französischsprachigen Thomismus wurden sie vor allem von Réginald Garrigou-Lagrange, in Italien von Francesco Olgiati rezipiert; vgl. dazu meinen Beitrag: Auf der Suche nach dem »Wesen« des Thomismus, in: *Angelicum* 79 (2002) 628–634.

¹⁹ Lluís Clavell schreibt dazu: »I think this is a key point of the philosophy also according to John Paul the II in his documents or in his speeches about Thomas Aquinas, because the Holy Father understands that the universality of being has or gives to the Thomists this possibility of accepting to discover the truth wherever it is«: *Lluís Clavell*, *Discussione sulle relazioni di A. Lobato e di B. Mondin*, in: *Doctor Communis* N.S. 1 (2001) 49.

liche Weisung des Dominikanergeneralkapitels der Philippinen vom Mai 1906 zusammengestellten Werk »De gratia et libero arbitrio«²⁰ an.

Del Prado geht in seinem Werk methodisch gerade nicht von den Thesen einer bestimmten Schule aus und belegt diese dann mit verschiedenen Zitaten aus den Werken des Thomas, wie man das in vielen neuscholastischen Lehrbüchern tat. Vielmehr stellt er eine ansatzweise kontextbezogene, sonst textinterne Analyse der Quellen in den Vordergrund: Zunächst der Schriften Augustins, des *doctor gratiae*, über die Gnade, dann der Werke des Aquinaten und schließlich der »Concordia« Luis de Molinas, die den nachtridentinischen Gnadenstreit auslöste.

Auch hier sieht und interpretiert er alles aus den großen Denkprinzipien der Autoren – H. Leisegang hätte im Anschluss an Kant und Hegel von »Denkformen« gesprochen – und macht dadurch nicht nur die häufig sehr komplexen und verwickelten Fragestellungen des Gnadenstreits leichter verständlich, sondern bewirkt auch, dass die unterschiedlichen Fragestellungen wieder offener werden und so die gegnerischen Positionen erneut ein Gespräch führen können, das über den Austausch der immer gleichen Vor-Urteile entschieden hinausführt.

Bei Thomas etwa ist ein solches Prinzip die gleichzeitige harmonische Wahrung dreier Prinzipien: (1.) Gott, bei dem Wesenheit und Sein eins sind, ist die Ursache aller Ursachen und der absolute Erstbeweger. (2.) Der menschliche Wille ist, auch wirksam und unfehlbar bewegt von Gott (*praemotio physica*), von Natur aus frei und (3.) alle geschaffenen Ursachen ordnen sich notwendig der ersten, ungeschaffenen Ursache unter. In der Gnadenlehre bedeutet dies, dass auch in der übernatürlichen Ordnung alle Willenskraft, die auf die Setzung gnadenhaften Handelns zielt, von Gott kommt, der den Willen mit seiner unfehlbar wirksamen Gnade (*gratia ex se efficaci*) bewegen kann, ohne dass dessen Freiheit irgendeine Einbuße erleidet.

Auf sehr sachliche und in ihrer Ausführlichkeit bis heute einmalige Weise sucht Del Prado im dritten Band zu zeigen, wie die Lehre des Jesuiten Molina vom Zusammenspiel von Gnade und freiem Willen nicht nur die Vorstellungen Augustins und Thomas' weit hinter sich lässt, sondern zudem Gedanken des Origenes, der Pelagianer und des Duns Scotus zu einem neuen, dem damaligen Zeitgeist und dem Wunsch nach einer extremen Gegenposition gegen die protestantische Gnadenlehre entsprechenden neuen Denksystem ummodellt: »In libro Concordiae veluti in sepulcro dealbato conditae sunt, Bellarmino teste, pelagianorum reliquiae, ac custodita servantur ossa Pelagii.«²¹ Nur nebenbei sei noch erwähnt, dass bereits der bekannte Tübinger Theologe Johann von Kuhn einige Jahrzehnte zuvor bemerkt hatte: »Der Molinismus ist nur eine andere, abstractere und künstlichere Form des alten Semipelagianismus.«²²

²⁰ Freiburg/Schweiz 1907. Er greift dabei auf zahlreiche Artikel zurück, die bereits in Ernst Commers »Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie« erschienen waren: Norberto Del Prado, *Characteres essentialis physicae praemotionis iuxta doctrinam Divi Thomae*, in: JPhTh 16 (1901), 51–80; *Id.*, *De natura physica praemotionis*, in: JPhTh 16 (1901), 216–233; *Id.*, *De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio*, in: JPhTh 17 (1902), 61–91; *Id.*, *De Concordia Molinae*, in: JPhTh 17 (1902), 301–323. 476–492; 18 (1903), 83–106. 284–308. 464–493.

²¹ *De gratia*, 566–567.

²² *Johann E. von Kuhn*, *Das Natürliche und Uebernatürliche*, Tübingen 1864, 88.

Mit seiner Neukonzeption haben Molina und seine Schüler nach Del Prado zudem ungewollt, aber wirksam die Grundlagen für den Geist der Neuzeit gelegt. Es ist interessant, dass diese Einschätzung damals kaum verstanden wurde, sich heute jedoch, nachdem sie auch von Karl Eschweiler im deutschen Sprachraum vertreten wurde, weitgehend durchgesetzt hat. So stellt etwa R. Specht fest, dass die molinistische Konzeption des Verhältnisses von Natur und Gnade zu einer »Verrechtlichung des Verhältnisses zwischen Gott und Natur« führt und damit den »neuzeitlichen Gesetzesbegriff« sowie den Deismus und in dessen Folge die anthropozentrische Wende und die Trennung von Staat und Kirche mit vorbereitet hat.²³

»De gratia et libero arbitrio« wurde von Del Prados Mitbrüdern aus dem Predigerorden sowie von Thomisten aus aller Welt freudig begrüßt. Reginald Schultes, Professor am Angelicum, kam zu dem Schluss, Del Prado habe sich mit diesem Werk »in würdiger Weise an die glänzende Schar der *Defensores gratiae* angeschlossen«²⁴. Der Münsteraner Dogmatiker Bernhard Dörholt, einflussreicher Herausgeber der »Theologischen Revue«, urteilte: »Ich schätze dieses Werk so hoch ein, dass ich es ohne Bedenken neben das Werk von Capreolus stelle; was dieses gegenüber dem Skotismus geleistet hat, das leistet das Werk Del Prados gegenüber dem Molinismus.«²⁵ Und Commer, der sich diesem Urteil Dörholts anschloss, sah mit dieser Studie das Ende der jahrhundertealten thomistisch-molinistischen Kontroverse gekommen: »Es ist daher die letzte Vorbereitung, die von der theologischen Wissenschaft für das lange erwartete Urteil des obersten kirchlichen Lehramtes zur definitiven Entscheidung in diesem Streite erwartet werden konnte, und berechtigt zu der Hoffnung, dass dieses Endurteil gesprochen werde ...«²⁶

Dass solche Ankündigungen bei den Jesuiten, für die ein solches Urteil praktisch die Verurteilung einer mehrere Jahrhunderte alten Ordenstradition bedeutet hätte, keineswegs Begeisterung auslösten, ist leicht verständlich. Und so verwundert es auch nicht, dass dort das Werk völlig ignoriert wurde, vermutlich um so eine Kontroverse und ein eventuelles Eingreifen Roms zu verhindern. Entsprechend blieb auch das von Commer und Dörholt erwartete, realistisch betrachtet aber selbst unter Pius X. unwahrscheinliche »Endurteil« des kirchlichen Lehramtes aus.

In den folgenden Theologengenerationen der Jesuitentheologie lässt sich aber eine deutliche Unsicherheit bezüglich der eigenen Gnadenlehre feststellen, die dann schließlich zu den Neuansätzen Henri Bouillards, Karl Rahners, Bernhard Lonergans oder Henri de Lubacs führte.

So wirkte der zunächst Verschwiegene, dann Vergessene bis heute indirekt, aber einflussreicher fort, als man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist.²⁷

²³ Rainer Specht, Naturgesetz und Bindung Gottes, in: J. P. Beckmann u. a. (Hrsg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987, 409–423.

²⁴ JPhTh 23 (1909) 248.

²⁵ Bernhard Dörholt, Der Predigerorden und seine Theologie, Paderborn 1917, 62–63.

²⁶ DTh 23 (1919) 11.

²⁷ Von daher ist es besonders bedauerlich, dass dieses Werk – neben wichtigen anderen – in dem eben erschienenen »Lexikon theologischer Werke« (Stuttgart 2003) fehlt. Vgl. dazu meine Besprechung: Theologisches 33 (2003) 399–402.

»Intellectus fidei« und »communio« an der Theologischen Fakultät Lugano¹

Von Libero Gerosa, Lugano

Die Scheidung zwischen Glaube und Leben, die 1975 von Papst Paul VI. als »Drama unserer Epoche«² beklagt wurde, lässt sich Papst Johannes Paul II. zufolge nur dadurch beheben, dass man eine echte, tiefe Synthese zwischen Glaube und Kultur zurückgewinnt: »Ein Glaube, der nicht Kultur wird, ist ein nicht voll angenommener, nicht ganz durchdachter, nicht treu gelebter Glaube«³.

Im heutigen Umfeld wird dieser Hinweis des Papstes auf den inneren Zusammenhang zwischen Glaube und Kultur, zwischen Glaubenserfahrung und theologischem Wissen nicht ohne weiteres verstanden. Zum einen läuft nämlich allein schon die Rede von Wissen, Lehre und Orthodoxie Gefahr, als Ausdruck eines engstirnigen, sturen, potentiell intoleranten Geistes aufgefasst zu werden⁴, zum andern hat sich gerade das theologische Wissen in der Nachkonzilszeit so sehr parzelliert, dass es für die große Mehrheit der Gläubigen fast unmöglich geworden ist, die organische Einheit des sogenannten »intellectus fidei« des christlichen Glaubens zurückzugewinnen⁵. Denn wenn es einerseits »keine einfache richtige Praxis gibt, die von einer Kenntnis dessen, was richtig ist, absieht«, weil »der Wille ohne Erkenntnis blind ist«, ist auf der anderen Seite »die Wahrheit konkret«⁶. Wie von der Kongregation für die Glaubenslehre treffend bemerkt wurde, »hängen im christlichen Glauben Erkenntnis und Leben, Wahrheit und Existenz innerlich zusammen. Die in der Offenbarung Gottes gegebene Wahrheit geht zwar über die Erkenntnisfähigkeit des Menschen hinaus, steht aber nicht im Gegensatz zur menschlichen Vernunft. Vielmehr durchdringt sie diese, erhöht sie und appelliert an die Verantwortlichkeit eines jeden (vgl. 1 Petr 3,15)...«⁷

Von dieser doppelten Überzeugung, dass Glaube und Vernunft keine Gegensätze bilden und dass theologisches Wissen und Glaubenserfahrung innerlich miteinander zusammenhängen, ließ sich die weitblickende mutige Initiative des Bischofs Eugenio Corecco leiten, als er vor nunmehr elf Jahren die Theologische Fakultät von Lugano (= FTL) gründete. Sie hat auch die von Bischof Giuseppe Torti und den öffent-

¹ Dieser Beitrag ist hauptsächlich dem dritten Teil des Berichtes entnommen, den der Rektor während der 20. Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Laien im November 2002 zu halten hatte (der vollständige Text wird in den Akten der Vollversammlung veröffentlicht werden).

² Paul VI., *Evangelii nuntiandi*, Nr. 20. Der Text des Apostolischen Schreibens findet sich in: AAS 68 (1976), 5–76.

³ Johannes Paul II., Rede an die Teilnehmer des nationalen Kongresses der Kirchlichen Bewegung des kulturellen Einsatzes, in: *L'Osservatore Romano*, 17. Januar 1982, 4.

⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Eucaristia, comunione e solidarietà*, in: *Rivista internazionale di teologia e cultura »Communio«* 183–184 (2002), 131–146, hier 131–132.

⁵ Vgl. das allgemeine Geleitwort zu jedem Band der von Ch. Schönborn präsierten theologischen Buchreihe AMATECA (*Associazione Manuali di Teologia Cattolica*), Jaca Book, Mailand, 1993 ff.

⁶ J. Ratzinger, a. a. O., 132.

⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum Veritatis*, in: AAS 82 (1990), 1550–1570, hier 1550.

lichen Behörden unterstützte Initiative angeregt und getragen, die Fakultät während des akademischen Jahres 2001/2002 in den Campus der Universität der italienischen Schweiz (= USI) zu verlegen, wobei ihre juristische, finanzielle und akademische Selbstständigkeit gewährleistet blieb. Auch wenn noch viel zu tun bleibt, um konkret ein neues Universitätsmodell zu entwickeln, erfolgte doch mit dieser Verlegung »ein erster wichtiger Schritt in die richtige Richtung: die Schaffung eines einzigen Universitätscampus, auf dem verschiedene autonome Fakultäten, die zum Dialog und zur Zusammenarbeit bereit sind, wirken und zusammenwirken, nicht nur zum Fortschritt des Landes, in dem sich der Campus befindet, sondern auch und vor allem zur Förderung der Wissenschaften und der Weisheit oder der Suche nach der Wahrheit als solcher.«⁸ So besteht ab dem kommenden akademischen Jahr 2003/2004 auch erstmals die Möglichkeit an der FTL, einen »Bakkalaureatsstudiengang in angewandter Philosophie und Humanwissenschaften« (Bachelor in Filosofia applicata e Scienze umane) zu absolvieren, zu dem sich bereits dreizehn Studenten eingeschrieben haben. Insgesamt konnte die FTL in diesem Jahr 58 Neueinschreibungen vorweisen, davon haben sich 35 für das erste Jahr eingeschrieben. (Im Jahr 2001/2: 66/16; 2002/3: 78/34). Die Gesamtzahl der Studenten beläuft sich nun auf 255 Studenten.

Die grundlegenden spezifischen Besonderheiten des Weges dieser Fakultät, der »auch für die katholische Kirche wichtig und von großem Interesse ist«⁹, wurden in besonderer Weise durch die »Tage der offenen Tür« klar hervorgehoben, die erstmals anlässlich des zehnten Jahrestages der Gründung der FTL¹⁰ organisiert worden waren und die seitdem jährlich stattfinden. Schon von Anfang an waren nicht nur der ökumenische Dialog und die Offenheit für die Ostkirchen starke Aspekte der FTL, sondern auch und vor allem die besondere Aufmerksamkeit auf die Wiedergewinnung der Einheit im Glaubensverständnis unter einem neuen theologischen Gesichtspunkt. Dieser wird vorgegeben von der Pluralität der Charismen, spirituellen Wege und Bildungsmodelle, die von jeder echten Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft vorausgesetzt wird. Ja, vielleicht hat gerade diese Eigenart es der FTL ermöglicht, auch was die statistischen Daten betrifft – wenigstens in den letzten Jahren¹¹ –, eine Präsenz zu verzeichnen, die in gewisser Hinsicht entgegengesetzt zu der der Gesamtheit der nordeuropäischen theologischen Fakultäten verläuft. Diese sind zum großen Teil gegenüber den neuen kirchlichen Gemeinschaften und insbesondere den neuen Formen des geweihten Lebens skeptisch.¹²

⁸ Z. Grochowski, La Facoltà di Teologia di Lugano nel Campus dell'Università della Svizzera Italiana: una presenza autonoma al servizio del dialogo scientifico e culturale, in: RTLu VII (2/2002) 181–189, hier 186–187.

⁹ Ebd. 187.

¹⁰ Dazu vgl. die unter der Rubrik »Dibattiti« zusammengestellten Grußworte und Zeitungsartikel in der Rivista Teologica di Lugano: RTLu VII (2/2002), 265–288.

¹¹ Die Statistik in Bezug auf die letzten vier Jahre wurde veröffentlicht und kommentiert in: RTLu VII (3/2002) 508–509.

¹² In der FTL sind neben den Seminaristen der Diözesanseminare San Carlo und Redemptoris Mater auch Mitglieder verschiedener neuer Gemeinschaften von charismatischem Ursprung (Franziskanische Fraternität von Bethanien, Gemeinschaft der Seligpreisungen, Katholische Shalom-Gemeinde usw.) und kirchlicher Bewegungen zugegen und tätig.

Worin besteht dieser neue theologische Gesichtspunkt, dank dem sich die Einheit im Verständnis des christlichen Glaubens auf überzeugende Weise zurückgewinnen lässt? In einer doppelten Glaubensüberzeugung: Erstens in der, dass die Zurückgewinnung der Einheit des so genannten »intellectus fidei« auf der existentiellen und der didaktischen Ebene nicht möglich ist, außer wenn man gleichzeitig zu der Einheit zwischen Glaube und Leben zurückgelangt. Zweitens in der, dass diese wechselseitige organische Verbindung zwischen der Einheit im Glaubensverständnis und dem geistlichen Leben, auch wieder auf der existentiellen und kirchlichen Ebene, durch ein gemeinschaftliches Zusammenspiel von Gaben und Charismen zutage tritt. Auf der ersten wie auf der zweiten Ebene ist die Einheit Werk des gleichen Bewirkers: des Heiligen Geistes. Wenn nämlich, wie der Katechismus der katholischen Kirche (KKK) mit dem heiligen Gregor dem Großen lehrt, »die göttlichen Worte mit dem Lesenden wachsen«¹³ und dieses Wachstum im Glaubensverständnis Frucht »des Beistands des Heiligen Geistes« (KKK 94) ist, geht das darauf zurück, dass »unser geistliches Leben und die Dogmen ... in organischer Verbindung« stehen (KKK 89). Und diese Verbindung ist eine Auswirkung des »nexus mysteriorum«, der in immer neuer Weise hergestellt und bezeugt wird durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, »kraft deren die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und voranschreitet« (LG 25,3). In anderen Worten: »Was vom Geiste kommt, kann nur durch das Wirken des Geistes voll verstanden werden«¹⁴, und das will heißen: auch nur innerhalb eines entsprechenden hermeneutischen Kontextes, in der kirchlichen Gemeinschaft, da diese in allen ihren unterschiedlichen institutionellen und charismatischen Formen das spezifische Werk, das »opus proprium« des Heiligen Geistes ist¹⁵.

Dieser organische Zusammenhang zwischen der Einheit des »intellectus fidei« und der »communio«, zwischen der Glaubenswahrheit und dem kirchlichen Leben, zwischen theologischem Wissen und geistlicher Bildung wird in der Lehr- und Forschungstätigkeit der FTL nicht nur nicht unbeachtet gelassen, sondern er zeigt sich spürbar in intensiver Zusammenarbeit, in der Respektierung der gegenseitigen Autonomien und in einer echten Freundschaft. An der Schaffung und Erhaltung dieser Atmosphäre, dieses für eine ernsthafte wissenschaftliche Arbeit unerlässlichen hermeneutischen Umfeldes ist der Umstand nicht unbeteiligt, dass in der FTL, wie schon betont wurde, Seminaristen, Mitglieder von Instituten des geweihten Lebens, Priester und Laien von kulturell und vor allem kirchlich unterschiedlicher Herkunft zusammenkommen. Die FTL ist weder ein Priesterseminar noch die Fakultät eines Ordens oder einer kirchlichen Bewegung, sondern ein Ort der Lehre und des Studiums, der Begegnung und des Dialogs für Männer und Frauen, die geistlich anderswo »daheim« sind, aber zu einer eifrigen gemeinsamen Wahrheitssuche in beständiger

¹³ »Divina eloquia cum legente crescunt« (Gregorius Magnus, Homilia in Ezechielem 1,7,8: PCL, 834D), in: KKK 94.

¹⁴ Origenes, Homiliae in Exodum, 4,5; KKK 137.

¹⁵ Dazu vgl. J. Ratzinger, Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, in: C. Heitmann – H. Mühlen (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, München 1974, 223–238.

Kommunikation mit dieser akademischen »Arena« stehen. An dieser Stätte geschieht zu Beginn des dritten Jahrtausends wie schon im Mittelalter diese Forschung und diese Wiederentdeckung der inneren Einheit der Theologie nicht außerhalb einer *Pluralität methodologischer Ansätze*. In seinem so schönen Buch *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957) sagte Jean Leclercq über die beiden Hauptmethoden der mittelalterlichen Theologie: »Die Unterschiede zwischen Mönchen und Scholastikern gehören weniger dem Bereich der Lehre als dem der Psychologie an. Sie sind die Folge zweier verschiedener Lebensstände, die beide in der Kirche ihre Berechtigung haben.« Das sollte uns darauf aufmerksam machen, dass es auch heute notwendig und möglich ist, eine gewisse Komplementarität zwischen verschiedenen methodologischen Ansätzen ausfindig zu machen, die durch unterschiedliche geistliche Werdegänge und Bildungswege vorgegeben sind und gefördert werden. Unter der Bedingung jedoch, dass man stets die kirchliche Gemeinschaft mit der Pluralität, die Einheit des Gehorsams gegenüber der Wahrheit mit der Freiheit des Glaubensaktes zu verbinden weiß.

Wenn, wie die ganze Geschichte der Theologie uns lehrt, zwischen verstandesmäßiger Suche und lebendiger geistlicher Erfahrung, zwischen Spekulation und Frömmigkeit, *scrutatio* und *admiratio*, zwischen »Universität« und »Kloster« wechselseitige tiefe organische Verbindungen bestehen, so gilt ebenfalls, dass diese Verbindungen durch die Freiheit für das Wachstum von beidem, des Wissens und des Lebens, förderlich sind. Nicht nur hat die Heilige Schrift nie die Wahrheit von der Freiheit getrennt: »Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8,31–32), sondern auch die Tradition hat auch nie die Erkenntnis von der Liebe getrennt¹⁶.

Wie in anderen Fakultäten oder Universitäten setzt auch in der FTL die Antwort auf die Frage nach der inneren Einheit der Theologie, die durch eine legitime Pluralität methodologischer Ansätze und geistlicher Wege angestrebt wird, einen gemeinsamen Bezugsrahmen, einen sicheren Konsens in Bezug auf gewisse Grundkategorien voraus, ohne den es schwierig wird, einander zu verstehen. In der FTL gibt es zwei *nomina* oder gemeinsame Nenner, welche die mühsame Arbeit ihrer Dozenten und Studenten begleiten und unterstützen: der *Dialog* und die *Freundschaft*.

Die Suche nach der Wahrheit ist ihrer Natur nach ein dialogisches Vorgehen, denn, wie Joseph Ratzinger treffend bemerkt, »Theologie setzt einen neuen Anfang im Denken voraus, der nicht Produkt unserer eigenen Reflexion ist, sondern aus der Begegnung mit einem Wort kommt, das uns immer vorausgeht«¹⁷. Aus dem gleichen Grund ist auch die Erfahrung einer wahren Freundschaft nicht einfach eine bloße Zugabe zur christlichen Theologie, denn diese ist ihrer Natur nach kirchlich, gemeinschaftlich. Deshalb ist zu betonen: »Durch das Verlangen nach der Gnade streben, zusammen mit der Gemeinschaft ihre innere Güte aktivieren, heißt – so muss betont

¹⁶ »Die Liebe selbst ist Erkenntnis«, liebte Gregor der Große zu sagen; vgl. L. Gerosa, *Introduzione alla tavola rotonda »Teologia e amicizia«*, in: *Sapere teologico ed esperienza di fede*, Atti del Convegno internazionale di AMATECA (Lugano, 10–11 settembre 2001), a cura di A. Tombolini, Lugano 2002, 10–12.

¹⁷ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln – Freiburg 1993, 51.

werden – nicht, etwas Ergänzendes, Zusätzliches zur Theologie tun, sondern ihrer Identität als wünschenswerte Wahrheit adäquat und konsequent entsprechen.«¹⁸

Die Wirksamkeit dieser beiden Instrumente theologischer Arbeit, des Dialogs und der Freundschaft, wird an der FTL ständig gestärkt durch das Bewusstsein, dass es, um die Grammatik des theologischen Wissens mit dem Lexikon des geistlichen Lebens in Übereinstimmung zu bringen, nötig ist, am gemeinsamen eucharistischen Tisch zu »kommunizieren« und sich zu nähren, denn »in der Liturgie bildet der Heilige Geist den Glauben des Gottesvolkes« (KKK 1091).

All das wird symbolisch zusammenfassend darin zum Ausdruck gebracht, dass die FTL satzungsgemäß zwei Patrone hat, die beide Kirchenlehrer sind: den hl. Thomas von Aquin und die hl. Theresia von Lisieux – so, als wollte man alle Dozenten und Studenten beständig daran erinnern, dass es ohne Wahrheitsliebe keine echte Wahrheitsuche, ohne konkrete Wahrheitserfahrung keine wirkliche Wahrheitserkenntnis gibt. In seinem Kommentar zum Hohenlied, der eine wahre, eigentliche »Summa« der monastischen Theologie ist¹⁹, sagt der hl. Bernhard von Clairvaux: »Wie mir scheint, lehrt euch eure Erfahrung in eurem inneren Forum, was ich euch von außen her verkünde.« Auch in der FTL bleibt die äußere Verkündigung, die akademische Lehre praktisch fast unwirksam, wenn sie nicht das Mitgehen, die innere Erfahrung oder eigentümliche Spiritualität jedes Studierenden weckt, die der ihn inspirierenden charismatischen oder kirchlichen Gemeinschaft zu eigen ist, und die in das *Glaubensverständnis eingeprägte Einheit* existentiell verdeutlicht.

¹⁸ J. Biffi, *Grazia, Ragione e Contemplazione*, Mailand 2000, 74.

¹⁹ So das Urteil von A. Chiappini, *Sapere teologico ed esperienza di fede: Bernardo di Chiaravalle e Gioacchino da Fiore*, in: *Atti del Congresso internazionale di AMATECA* (siehe Anm. 16), 95–107, hier 97.

»Der Herr ist barmherzig und gütig« (Ex 34,6) (Gedanken zum Fest der göttlichen Barmherzigkeit

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Das Fest der göttlichen Barmherzigkeit, vom Heiligen Vater Papst Johannes Paul II. im Jahr 2000 für die ganze Kirche vorgeschrieben und auf den zweiten Ostersonntag festgelegt, hat, wie es scheint, noch nicht die Herzen des Kirchenvolks erreicht.

Der Grund für diese Schwerhörigkeit liegt nicht nur darin, dass jede Mentalitätsänderung erfahrungsgemäß länger als drei Jahre dauert. Ein weiterer Grund dürfte sein, dass die Verehrung und das Bild des barmherzigen Jesus auf die mystischen Erlebnisse der polnischen Ordensschwester Faustyna Kowalska († 1938) zurückgeht. Privatoffenbarungen begegnen aber viele mit Argwohn. Sie meinen, dass Privatoffenbarungen besonders in Zirkeln exklusiver Religiosität und eigenartiger Frömmigkeit Akzeptanz finden, und gehen deshalb in die innere Reserve.

Andere können das Gerede von der Liebe und Barmherzigkeit nicht mehr hören; nicht deswegen, weil sie Gottes Liebe nicht zu schätzen wüssten, sondern weil diese Rede so süßlich und weich und unmännlich klingt. Sie stellen die theologische Frage, ob denn Gott nichts anderes mehr dürfte als lieben und verzeihen. Das Maß von Sodom und Gomorra wäre schon längst überschritten, die Zahl der Abtreibungen übertreffe bei weitem die der Kriegstoten – und Gott dürfe immer nur lieben und deswegen nie sozusagen auf den Tisch schlagen und den Menschen zur Rechenschaft ziehen.

So gibt es viele Motive ganz verschiedener Provenienz, die es dem neuen Fest vom barmherzigen Jesus schwer machen, den Anker ins Herz der Christen auszuwerfen.

Geschichtliche Hintergründe

Statt viele Einzelheiten aus Faustynas Leben zu erzählen, die auch in Büchern nachzulesen sind, soll nur auf eine höchst interessante Begebenheit verwiesen¹ werden. Das Fest hat, so Faustyna, Jesus gewünscht. 1937 wurde ihr von ihm nun gesagt, dass sie dieses Fest erleben wird. Natürlich betrachtet war diese Mitteilung unverständlich, denn damals wussten nur zwei Priester von diesem Wunsch. Faustyna ist 1938 gestorben und 1959 hat das Heilige Offizium sogar die Verbreitung dieses Festes verboten. Auch Bischöfe waren von der Unechtheit der Visionen Faustynas überzeugt. Sie schreibt jedoch in ihrem Tagebuch: »Der barmherzige Jesus hat mir versprochen, dass ich dieses feierliche Fest erleben werde.« Tatsache ist, dass das Fest von Johannes Paul II. allmählich für verschiedene Diözesen Polens erlaubt wurde

¹ Vgl. L. Balter, Die Heilige Dreifaltigkeit und Maria im Lichte des »Tagebuches« der heiligen Faustyna Kowalska († 1938): Forum Katholische Theologie 17 (2001) 128–140.

und er erst am 30. April 2000 im Rahmen der Heiligsprechung Faustynas dieses Fest für die ganze Welt vorgeschrieben hat. Wie ist deshalb Jesu Wort zu verstehen, dass Faustyna »dieses feierliche Fest erleben werde«?

Faustyna hat seltsamerweise in einem mystischen Erlebnis die Feier in Rom (am 30. April 2000!) und somit auch die eigene Heiligsprechung miterlebt. Im Tagebuch beschreibt sie dieses Erlebnis, das sie am Kardienstag 1937 hatte: »Plötzlich habe ich die Allgegenwärtigkeit Gottes empfunden, ich habe den Heiligen Vater in Rom gesehen und zugleich war ich in unserer Kapelle (in Krakau) anwesend.« (Eintragung Nr. 1044). Faustyna war über die Gleichzeitigkeit ihrer Anwesenheit in Krakau und in Rom verwirrt. Sie sieht, dass die Kapelle in Krakau feierlich geschmückt und von jedem betreten werden durfte: Die Kapelle stand damals unter strenger Klausur, die aber während des Krieges aufgehoben wurde. Faustyna sieht nun, selber verwirrt und unfähig, die einzelnen Erlebnisse recht zu deuten oder zu unterscheiden, den Selig- und Heiligsprechungsprozess in Rom, die Analyse ihres Berichts, der auf dem Prozess in Zweifel gezogen wurde. Faustyna schrieb: Ich wurde »untersucht und erniedrigt ... aber Jesus hat mich verteidigt und ihnen (den Theologen des Beatifikationsprozesses) Einsicht gegeben.« Sie erblickte den Heiligen Vater in Rom, sie sieht das Bild vom barmherzigen Jesus, das in Rom und Krakau aufgehängt war, aber eigentlich »den lebendigen Jesus«, und dann ein Ereignis, zu dem sie bemerkt: »Plötzlich wurde ich in die Nähe von Jesus entrissen und auf den Altar neben den Herrn Jesus gestellt.« Auf den Altar neben Jesus gestellt zu werden, muss im Munde eines normalen Menschen und einer unbedeutenden Frau als Hochmut und Blasphemie erscheinen. Solche Worte müssen befremdend klingen, doch geschah dies tatsächlich bei der Kanonisation durch die Kirche, wo Faustynas Bild über dem Altar hing.

Zu diesem Erlebnis notiert Sr. Faustyna: »Tiefer Frieden und Ruhe erfüllte meine Seele. Jesus beugte sich über mich und sagte gnädig: Was verlangst du, meine Tochter? Ich antwortete: Ich möchte Preis und Ehre für Deine Barmherzigkeit.« Jesus antwortete ihr: »Ehre bekomme ich bereits durch die Einsetzung des Festes.« Wohl gemerkt: Das Erlebnis im Jahr 1937 bezieht sich auf ein Ereignis im Jahr 2000!

Die Eintragungen, die damals nur der Beichtvater kannte, klingen sonderbar, wie es bei mystischen Erlebnisse nicht anders sein kann, wenn die betreffende Person gleichzeitig zwei geographisch, zeitlich und inhaltlich weit auseinanderliegende Ereignisse erlebt; sie waren auch Faustyna nicht erklärbar. Tatsächlich aber hat sie 63 Jahre vorher die Einsetzung des Festes anlässlich ihrer Heiligsprechung erlebt. Erst von dieser her wird Faustynas Vision verständlich.

Die Problematik um die Privatoffenbarungen

Zweifellos könnte man noch mehr Erlebnisse und Bemühungen Faustynas zur Einführung des Festes der Barmherzigkeit anführen. Diese Vision scheint jedoch ein höchst interessantes Erlebnis zu sein. Es wurde von der Kirche im Zusammenhang mit dem Selig- und Heiligsprechungsprozess geprüft, kritisch beleuchtet und

schließlich als echt anerkannt. Mit der Kanonisation Faustynas wurde auch der »höhere Wink«, der zur Einführung des Festes geführt hat, anerkannt.

Hier muss nun auf die in der Einführung genannten Schwierigkeiten mit Privatoffenbarungen eingegangen werden. In der Diskussion trifft man manchmal auf die skeptische Haltung geradezu grundsätzlichen Zweifels. Dieser gegenüber stellt die Kirche prinzipiell die Möglichkeit von Privatoffenbarungen fest. Warum sollte sich Gott nur den vielen Gestalten des Alten und Neuen Testaments mitgeteilt haben? Ferner verpflichten solche Privatoffenbarungen zunächst nur den Empfänger. Wenden sie sich mit Botschaften an einen weiteren Kreis von Menschen oder an die ganze Kirche, nimmt diese verständlicherweise das Recht der Echtheitsprüfung in Anspruch. Was den Wert der Privatoffenbarung betrifft, so kann er weniger im Inhaltlichen, d. h. in der Mitteilung neuer Heilswahrheiten liegen, denn über die Offenbarung hinaus, die Gottes ewiger Sohn, der allein den Vater kennt (vgl. Mt 11,27; Joh 1,18), uns gebracht hat, gibt es für das ewige Heil des Menschen keine weitere wesentliche Kunde. Die Privatoffenbarung zielt also nicht auf neue Inhalte, sondern hat eine »prophetische« Absicht; dabei ist mit »prophetisch« nicht unbedingt ein zukünftiges Ereignis gemeint, sondern der Hinweis auf Bekanntes, das allerdings in der betreffenden Zeit als unwichtig beiseite gelassen wird. Das Prophetische einer Privatoffenbarung liegt somit darin, dass sie auf einseitige Akzentsetzungen bzw. Ausfallerscheinungen in der Verkündigung und im Glaubensbewusstsein der Kirche aufmerksam macht und an Bibelstellen erinnert, die meistens überlesen werden.

Wenn nun eine solche Privatoffenbarung von der Kirche als übernatürlich und echt anerkannt wird, übernimmt sie also keine neuen Wahrheiten, sondern kennt die Notwendigkeit einer gewissen Fokussierung bestimmter Bibelstellen in ihrem Glaubensbewusstsein und ihrer Verkündigung an. Mit der Heiligsprechung Faustynas und mit der Einführung des Barmherzigkeitsfestes hat die Kirche den prophetischen Charakter dieser Privatoffenbarung anerkannt. Ähnlich war es bei der Einführung des Fronleichnamfestes und des Herz-Jesu-Festes.

Die biblische Fundierung des Barmherzigkeitsfestes

Wenn die Überlegungen zur Privatoffenbarung stimmen, nämlich dass der Inhalt nicht neu, wohl aber gut biblisch (d. h. in der offiziellen Offenbarung gut verankert) ist, müssen sich auch biblische Belege dafür finden lassen. In Hinblick auf die Barmherzigkeit fällt ein solcher Beleg nicht schwer. Bekannt ist die Selbstoffenbarung Gottes an Mose auf dem Berg Sinai (Ex 34,6ff): »Da zog der Herr an ihm (= Mose) vorüber und rief: Der Herr, der Herr ist ein barmherziger und gütiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue! Schuld, Frevel und Sünde vergibt er; er lässt sie aber nicht ungestraft, indem er die Schuld der Väter anderen Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Geschlecht nachprüft.« Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verhalten sich zueinander wie 1000 zu 4.

Die entsprechenden Aussagen und Gleichnisse aus dem Neuen Testament sind so bekannt, dass sie nicht ausführlich geschildert werden müssen. So soll nur erinnert

werden an das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die Freude des Vaters über seine Heimkehr; an die Freude der Frau, die ihre verlorene Drachme wieder gefunden hat; an den Eindruck der Gegner Jesu, er sei ein Freund der Zöllner und Sünder; an das Gleichnis von dem hartherzigen Knecht, dem alle Schuld erlassen wurde und der dem Mitknecht seine kleine Schuld nicht erlassen wollte. So ist Gott: Er erlässt dem Menschen alle Schuld, doch der Mensch muss deshalb seinem Mitmenschen die kleine Schuld vergeben (vgl. Mt 18,35). Der gute Hirte geht dem verlorenen Schaf nach und freut sich über das gefundene mehr als über jene, die sich nicht verirrt haben (vgl. Mt 18,12f).

Stellen wir uns die Frage: Wie lange geht der Hirte dem verlorenen Schaf nach? Wie lange sucht er? Solange, als es lebt. So kann man sagen: Gott, der die Liebe ist, hasst keinen Menschen, er sucht ihn vielmehr und liebt ihn. Das Problem des Sünders ist nie, solange er lebt, die mangelnde Barmherzigkeit Gottes, das Problem ist der Sünder selbst.

Der Jünger Jesu aber soll barmherzig sein, nur dann wird er Barmherzigkeit finden (vgl. Mt 5,7) und darin »vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist« (vgl. Mt 5,48). Der Jünger Jesu darf es nicht machen wie der ältere Bruder des verlorenen Sohnes oder der hartherzige Knecht. Die Einwände gegen das Barmherzigkeitsfest dürfen nicht darin liegen, dass wir selbst nur mit Vorbehalt barmherzig sind, oder uns ärgern, dass den Bösen, Spötter und Frechen nicht sofort eine gerechte Strafe trifft. Auch für diese Menschen müssen wir beten und zu ihnen gut sein, wie unser Vater, der »die Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute« (Mt 5,45).

Das Prophetisch-Zeitgemäße des Barmherzigkeitsfestes

Ist die Rede von der Barmherzigkeit Gottes eine Einladung an die Sünder, nur weiterhin sorglos zu leben und zu sündigen? Solches Berechnen kommt sicher vor. Aber verstanden hat ein solcher Mensch nie, was Barmherzigkeit und Liebe heißt. Er ist letztlich nicht beziehungsfähig. Die Barmherzigkeit Gottes läuft freilich die Gefahr, missverstanden zu werden, aber nicht guten Gewissens. Einen Anspruch auf Gottes Barmherzigkeit hat übrigens kein Mensch.

Die Barmherzigkeit Gottes bedeutet auch nicht, dass Gott alles gleichsam ungeprüft durchgehen lässt und verzeiht. Dann wäre Barmherzigkeit keine edle und schon gar nicht eine göttliche Eigenschaft. Kann denn Gott gleichgültig sein gegen die Opfer des Sünders? Die Bibel kennt den Begriff der »himmelschreienden« Sünden, die gleichsam Gottes Entrüstung auslösen. Dazu gehören die Ermordung Abels durch seinen Bruder (vgl. Gen 4,10), Sodomie (vgl. Gen 18,20) und die Unterdrückung und Ausbeutung des Arbeitenden (vgl. Jak 5,4). Sind die himmelschreienden Sünden heute weniger oder mehr?

Wie aber reagiert Gott auf die himmelschreienden Sünden? Mit vernichtenden Strafen? Aber das wäre der Tod des Sünders; Gott will aber nicht den Tod des Sünders, sondern dass er umkehre und lebe (vgl. Ez 18,23). Der verlorene Sohn muss selbstverständlich in sich gehen und heimkehren. Die Barmherzigkeit im biblischen

Sinn zeigt sich nicht im Absehen von der Gerechtigkeit oder ihrer Lockerung, sondern in der ständigen Hilfe, damit der schwache und sündige Mensch dadurch gerecht werde und sein kann. Die Barmherzigkeit behebt aus innerer Güte die Not des Elenden und stärkt somit seine Selbstachtung, während eine nur verzeihende, nicht aufbauende und nicht recht-machende Barmherzigkeit dem Menschen letztlich ständig nur seine Ohnmacht vor Augen stellen würde (vgl. Thomas v. Aquin STh q. 21 a. 3). Barmherzigkeit will heilen.

Das Barmherzigkeitsfest wurde vom Papst auf den zweiten Ostersonntag gelegt. In allen drei Lesejahren wird an diesem Sonntag das Evangelium (Joh 20,19–31) von der Erscheinung des Auferstandenen verlesen, der den ängstlichen Jüngern nach ihrem feigen Verhalten den Frieden schenkt. Dann gibt er ihnen die Vollmacht, Sünden nachzulassen und zu behalten. Das Bußsakrament ist das Ostergeschenk des Auferstandenen an alle seine Jünger. Das Evangelium vom Neuwerden aus der Vergebung steht in der Mitte des Barmherzigkeitsfestes.

Das Barmherzigkeitsfest möge nicht aus der Befürchtung abgelehnt werden, diese Barmherzigkeit würde von Reue und Umkehr dispensieren. Einige Tagebucheintragungen sollen zeigen, dass es auch Faustyna nicht so gemeint hat². Jesus sagte ihr: »Die Seelen gehen verloren trotz meines bitteren Leids. Ich gebe ihnen die letzte Rettungschance: das ist das Fest meiner Barmherzigkeit.« – »Wenn sie meiner Barmherzigkeit nicht huldigen, werden sie auf Ewigkeit verloren gehen ...« – »Heute sende ich dich zu der ganzen Menschheit mit meiner Barmherzigkeit. Ich möchte die verletzte Menschheit nicht bestrafen, sondern heilen, indem ich sie an mein barmherziges Herz fest drücke. Die Strafe verwende ich, wenn sie mich dazu zwingen; meine Hand ergreift unwillig das Schwert der Gerechtigkeit; vor dem Tag der Gerechtigkeit schicke ich den Tag der Barmherzigkeit.« Auch hier stimmen Faustynas Visionen mit dem Neuen Testament überein, durch das sich bei aller Betonung der Barmherzigkeit und des Heilswillens Gottes ebenso klar ein Entscheidungsernst mit möglichen negativen Folgen zieht.

Wo liegt nun das »Zeitwort«, das Prophetische dieses Festes vom barmherzigen Jesus? Gesündigt wurde zu allen Zeiten; doch scheint man immer noch, z. T. durch das prägende Milieu, vom Nicht-sein-Sollen der Sünde gewusst zu haben. Im Bemühen, die Sünde geheim zu halten und im Dunkeln zu tun, schwang noch ein klares Wissen von ihrer zerstörenden Wirkung mit. Der Sünder scheint noch eine Scham empfunden zu haben.

Diese Scham, hinter der sich wenigstens noch ein Wissen um die Sünde verbarg, wird heute als Heuchelei hingestellt. Man tut das Böse offen, es gehört zum Style of life: Pornofilme werden durch das Fernsehen in jedes Haus geliefert, Ehescheidung und Wiederverheiratung ist in, Abtreibungsbefürworter erhalten demoskopische Mehrheiten. Menschliche Embryonen werden als Rohstoffe benützt. Der Mensch von heute will nicht mehr von der Sünde erlöst werden, sondern vom Erlöser. Liegt der Rückgang der Beichte nicht im mangelnden Sündenbewusstsein begründet?

² Vgl. L. Balter, 140.

Sind aber die Menschen in dieser Ungebundenheit zufriedener? Spüren sie nicht eine innere Not? Die psychotherapeutischen Beratungsstellen nehmen zu. Die steigenden Suizidzahlen machen betroffen. Der Zulauf zu den Reinkarnationsvorstellungen, mit denen fast ein Drittel der Mitteleuropäer schon sympathisiert, entspringt auch der heimlichen Erwartung, nach diesem misslungenen Leben noch einmal neu, mit einer nochmaligen Chance, anfangen zu können. Die Chance besteht allerdings schon in diesem Leben, weil es göttliche Barmherzigkeit gibt, d.h. nicht nur die Möglichkeit der Vergebung, sondern die Hilfe, recht und besser zu werden.

Kirchengeschichte

Diel, Paolo Fernando: Ein katholisches Volk, aber eine Herde ohne Hirte(n). Der Anteil deutscher Orden und Kongregationen an der Bewahrung deutscher Kultur und der Erneuerung der katholischen Kirche in Süd-Brasilien (1824–1935/38). St. Augustin: Gardez! Verlag 2001 (= Gardez! Hochschulschriften, Abteilung Kirchengeschichte, Band 5), ISBN 3-89796-046-X.

Die vorliegende Publikation des brasilianischen Kirchenhistorikers wurde von Prof. Johannes Meier in Mainz als Dissertation betreut. Der Verfasser wagt sich an eine sehr komplexe Problematik, die zunächst das katholische Selbstverständnis seiner Heimat vielfältig erhellt, aber gleichzeitig ein Drama der »alten Welt« aufzeigt: nämlich die »Amerikasehnsucht« im anbrechenden Zeitalter der ersten industriellen Revolution: Ein erregender Geburtenüberschuß nach den Napoleonischen Kriegen, ein bedrückender ländlicher Pauperismus und der Schock der Säkularisation verbanden sich mit dem Aufbruch der katholischen Restauration zu einem vitalen Erneuerungswillen und u. a. zu einem beispiellosen Frühling der Missionsbegeisterung – zunächst sogar ohne klar definierte Missionsgebiete. So bedeutete jahrzehntelang »Mission« etwa fast ausschließlich seelsorgliche Betreuung der Einwanderer in Amerika.

Das Säkularisationsproblem Europas galt in abgewandelter und analoger Weise auch für die lateinamerikanischen Länder portugiesischer wie spanischer Prägung. Denn die Aufhebung der Orden und die Vertreibung der Missionare 1758/1773 führten zu dem bekannten Priestermangel, von dem sich ein ganzer Kontinent bis vor kurzem nie ganz erholen konnte. Es war längere Zeit eine »Herde ohne Hirten« mit einer erstaunlichen Fähigkeit zur Glaubensbewahrung.

So war es nur konsequent, daß der Dissertant seine Studie auch ordensgeschichtlich betrieb: Es ging um die Ordenseelsorge der neuerstandenen Gesellschaft Jesu, der Redemptoristen, der Franziskaner, der Herz-Jesu-Priester und der Steyler Missionare (SVD), dazu einer ganzen Schar von Ordensfrauen vor allem franziskanischer Provenienz (75 ff., 143 ff.). Hauptinstrument der Einwandererseelsorge war das Schulapostolat. Die Schule wurde meist vor der Kirche gebaut. Hier traf sich fast wie in der Gotenmission des 4. Jahrhunderts das Erlernen des ABC und die Annahme des Evangeliums.

Diesem Apostolat war es zu verdanken, daß es in den deutschen Gemeinden bald keinen Analphabetismus mehr gab und daß die Gründung von Kolle-

gien auch zu einer gesamtbrasilianischen Elitenbildung beitrug. Das kommentiert der Verfasser mit Anerkennung, gleichzeitig kritisiert er aber eine dadurch bedingte nationale Enge der »Identitätsbewahrung« (19). Das habe zu einer gewissen kirchlichen Dominanz des Südens gegenüber dem brasilianischen Norden geführt: Bis zum heutigen Tag sei demnach der klimatisch gemäßigte Süden im höheren Klerus von Brasilien überpräsentiert.

Der Verfasser vermißt demnach bei aller Anerkennung der bleibenden Verdienste, die sich die Deutschenseelsorge für ganz Brasilien erwarb, daß die Akkommodation sei kurz gekommen sei. In den ersten Jahrzehnten sei der Gebrauch der portugiesischen Sprache sträflich vernachlässigt worden. Die brasilianische Volksreligiosität habe man als fremd, wenn nicht als gefährlich empfunden. Sitte und Religiosität sei eher rigoros gewesen. Dabei verwendet der Verfasser seinen Lieblingsbegriff »ultramontan«, wenn er von einer papstreuen, kirchenfrommen, hierarchisch eingestellten, vielleicht etwas patriarchal bestimmten Spiritualität, Kirchlichkeit und Gemeindedisziplin spricht.

Hier wäre jedoch statt der Verwendung mehrdeutiger Begriffe eine synchrone Betrachtungsweise methodisch zu empfehlen gewesen. Man hätte dann leicht analoge Erscheinungen bei anderen Auswanderergemeinden, etwa den volksdeutschen Dörfern im Banat, in Siebenbürgen oder an der Militärgrenze bis zum Zweiten Weltkrieg feststellen können. Man hätte einen fruchtbaren Vergleich mit der katholischen Kirche in den USA herstellen können. Das Denkschema hierarchische Kirche versus »Volkskirche«, was immer man darunter versteht, verdunkelt hier wie jede Ideologisierung die Fakten mehr, als sie diese erhellt.

Der Autor verweist mit Recht darauf, daß auch die Regierungspolitik Mitverantwortung an der mangelnden Integrierung der deutschen Gemeinden in die brasilianischen Gesellschaft trifft. Die Integrationspolitik der USA war diesbezüglich offensichtlich erfolgreicher. Die Nordamerikaner haben die Integration durch die Sprache, den American Way of Life und die bisweilen unterschätzte Highschool geschafft.

Die Begriffe »Ultramontanismus«, »ultramontaner Katholizismus« u. ä. müßten in ihrem nachrevolutionären europäischen Kontext genauer analysiert werden. Sicher ist, daß sich die Missionsbegeisterung des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entschieden mit päpstlicher Gesinnung verband, was sich sogar im Abstimmungsverhalten der Missionsbischöfe beim Ersten Vatikan-

schen Konzil zeigte. Ich vermute, daß der Verfasser hier eine Begriffsübertragung aus dem Lusi-Brasilianischen vornimmt, die wenigstens im Deutschen ungenau und ungut wirkt. Schon bei uns ist es schwer möglich, die Konvertitenmentalität eines Novalis, Stolberg und Goerres, eines jungen Döllinger und Lamennais, der »Guelfen« Gioberti und Rosmini, dazu der ehemaligen Anglikaner Newman und Manning unter einen begrifflichen Hut zu bringen.

Das Studium der Volksreligiosität und Ethnologie wurde gerade im deutschsprachigen Universitätsbetrieb seit 200 Jahren eingehend betrieben und für die akademische Missionswissenschaft fruchtbar gemacht. Aber andererseits hat unser Kulturraum die atavistische Wiederbelebung einer vermeintlichen »Volksreligiosität« wiederholt, zuletzt auch politisch so bedrohlich erlebt, daß ein vernunftbegabter Christ nichts mit solch einer Art von »Religiosität« zu tun haben möchte.

Gerhard B. Winkler, Wilhering

Guth, Klaus: Kaiser Heinrich II. und Kaiserin Kunigunde, Petersberg: Michael Imhof Verlag, 2002, S. 208, ISBN 3-935590-70-9, Euro 16,80.

Der vorliegende Band ist verlagstechnisch geschmackvoll gestaltet und reich illustriert, wie es dem bedeutsamen Sujet entspricht und wofür allen Beteiligten zu gratulieren ist. Der Bamberger Emeritus der Geschichte und Volkskunde beabsichtigt eine Biographie des Kaiserpaars (17–96), der eine Rezeptionsgeschichte in Legende (108–113, 152–170), Frömmigkeitsgeschichte (97–107), Liturgie (116–120) und sakraler Kunstgeschichte (120–151) folgt. Obwohl der Verfasser methodisch keine »Hagiographie« intendierte, liefert er durch das Kapitel »Lebensformen und Ethos« (61–97) Vergleichbares. Durch sein reiches landeskundliches, volkskundliches und kunstgeschichtliches Wissen gab er indirekt den *sensus fidelium* wieder, der in jedem modernen Kanonisationsverfahren begierig aufgegriffen würde.

Die vorliegende »Kaiserchronik« kann folgende nur teilweise schon bekannte Fragen grundsätzlicher Art näher beleuchten, zur Nachdenklichkeit anregen und sehr brauchbaren Lösungen zuführen:

1. Der ehemalige Bayernherzog aus sächsischem Königsgeschlecht war eine »Chimäre«, wie sich einmal Bernhard von Clairvaux selber nannte, indem er einerseits das ottonische Reichskirchensystem konsequent weiterführte, sich andererseits bereits 150 Jahre vor Gregor VII. »gregorianisches« Gedankengut zu eigen machte. Er setzte Bischöfe ein und ab wie ein früher Eigenkirchenherr, stiftete

Diözesen wie sein »Eigen-« Bistum Bamberg und stattete sie königlich aus. Reformierte Klöster mit starker Hand, indem er Kaiser Karl in nichts nachstand, gleichzeitig unterhielt er Kontakte zu den damaligen Reformzentren, vor allem zu Gorze und Cluny, und eignete sich deren Ideale und Gedankengut an. Er stiftete mit der Kaiserin zusammen mehr Klöster, als damals für einen Herrscher üblich war, wie der Verfasser wiederholt feststellt. Er suchte, wie ein späterer Gregorianer, über eine Reform des Erbrechts die Priesterehen vor allem in der Lombardei für adelige Familien weniger attraktiv zu machen. Er bemühte sich mitten im »*saeculum obscurum*« das Zölibatsgebot für alle höheren Weihestufen durchzusetzen (98).

2. Seine Reichskonzeption legte die Grundlage für die künftigen »Priesterfürsten«, über die Erasmus spottete und Luther die Stirne runzelte. Gleichzeitig sah er sich selbst als *Canonicus regalis*, ausgezeichnet mit einer hochfeierlichen Königsweihe.

3. In dieser Auffassung lebte nicht einfach der heidnische Priesterkönig weiter. Es wäre Heinrich nie eingefallen, das Meßopfer, die Weihehandlungen (oder auch nur die Predigt) für sich zu usurpieren. Aber sein sakrales Königtum kam als zeitbedingte »Plausibilität« vielfältig dem Verständnishorizont einer etwas atavistischen Zivilisationsstufe entgegen.

4. Das Vorbild des heiligen Kaiserpaars belehrt eine kritische Nachwelt, daß das mittelalterliche Eigenkirchenwesen nicht einfach ein Sündenfall der Mission bei Iroschotten, Germanen und Slawen war, wie es Reformatoren sahen. Immerhin die Früchte waren gut: ein reformiertes intaktes Klosterwesen und viele, sogar kanonisierte Reichsbischöfe wie Ulrich von Augsburg, Wolfgang von Regensburg und Godehard von Hildesheim.

5. Das Eigenkirchenwesen wurde zwar schon im 8. Jh. von den Päpsten als gefährliche Neuerung aufgefaßt. Aber Heinrichs Leben zeigte in besonderer Deutlichkeit, daß es im kirchlichen wie im praktischen Leben mehr auf die »Person« denn auf die Strukturen ankommt. Das Eigenkirchenwesen wurde erst gefährlich, ja untragbar, als das Christentum derer, die es handhaben, nicht mehr entsprach. Die eigentlichen Gregorianer hatten keine Schwierigkeiten, Heinrich und Kunigunde trotz deren massiver »Laieninvestitur« heiligzusprechen. Das spricht für ihre Urteilsfähigkeit.

6. Allerdings wird auch bei der Lektüre der vorliegenden Studie sehr einsichtig, daß die Gregorianer mit ihrer entschiedenen Forderung nach »kanonischer« Ämterbesetzung realistischer vom Menschen dachten als die ersten Generationen der mittelalterlichen Missionsgeschichte.

7. Eines wird oft bei der Einschätzung des Eigen-

kirchenwesens und der ottonischen Reichskirche zu wenig beachtet, daß es der inneren und der äußeren Friedenssicherung mit Erfolg diente, was in den unzähligen Kriegen und Fehden Heinrichs in Ost, West und Süd überaus deutlich wird. Der spätere deutsche »Reichsbischof« entsprach demnach dem Subsidiaritätsprinzip der christlichen Soziallehre.

8. Dem Autor ist zu danken, daß er die Unbestechlichkeit des Heiligen und seiner Gattin deutlich herausarbeitet. Beide widerstehen sie der allgegenwärtigen Versuchung zur Verwandtenwirtschaft. Der Kaiser führte blutige Fehden gegen die »Luxemburger«, die nächsten Familienangehörigen seiner Gattin. Und Kunigunde stand zu ihm.

9. Ich hatte mich beschämenderweise immer gewundert über die auffällig expansive Siedlungspolitik des Bamberger Hochstiftes. Mir wurde allerdings durch die Lektüre dieses Buches klar, daß die grenzüberschreitende Siedlungs- und Erwerbspolitik durch die Eigenart des Bamberger Stiftungsgutes begründet war, die mehr als bei anderen Diözesen in weitreichendem königlichem Streubesitz bestand. Ich hoffe damit den Autor recht verstanden zu haben.

10. Es muß auch mit aller Deutlichkeit festgehalten werden, daß das später so umstrittene »Filioque« im Glaubensbekenntnis der Spanier durch Heinrichs Initiative 1014 ins römische Credo kam (155). Der verstorbene Regensburger Dogmatiker Johannes Auer pflegte das dogmengeschichtlich für durchaus nicht unerheblich zu erachten.

Es glückte dem Verfasser, den »politischen Heiligen« des Mittelalters auch indirekt für unsere Zeit einsichtig zu machen. Denn der politisch Tätige wird immer gezwungen sein, bei Verfolgung höchster Ideale und überzeitlich gültiger Grundsätze (wie des inneren und äußeren Friedens) Kompromisse zu schließen. Vielleicht hat er durch sein Bündnis mit den heidnischen Elbslawen mehr zu deren endgültiger Bekehrung beigetragen als jene übereifrigen Prälaten, die daran Ärgernis nahmen. Konfliktbereitschaft und Friedensstreben zu vereinen, würde auch heute noch jeden Staatsmann ehren.
Gerhard B. Winkler, Wilhering

Bayer, Axel: Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054 (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 53), Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2002, 274 S., ISBN 3-412-03202-6, Euro 29,90.

Die von Odilo Engels betreute Arbeit wurde 2000 von der Philosophischen Fakultät der Universität Köln als Dissertation angenommen. Sie unter-

sucht das »Morgenländische Schisma« im größeren historischen Kontext des 8. bis 12. Jahrhunderts, um zu prüfen, ob die in der Geschichtsschreibung eingebürgerte Fixierung auf das Jahr 1054 gerechtfertigt ist, wonach ein langer Prozeß der Entfremdung und schließlich das Schisma der beiden Sergios um 1010 durch die Bannbulen von 1054 in einer formellen, endgültigen Kirchenspaltung mündeten (so vor allem Anton Michel).

Bayer untersucht im 1. Kapitel die »Großwetterlage«, die Ost und West auseinanderdriften ließ: das unterschiedliche Kirchenverständnis (beiderseitiger Primatsanspruch), das Staats-Kirche-Verhältnis (Kirchenfreiheit *versus* fälschlich sogenannter Cäsaropapismus), sprachlich-kulturelle Mißverständnisse, der beiderseitige Anspruch auf das Illyricum und Süditalien und der Streit um die Bulgarenmission. Es folgt ein 2. Kapitel über die ottonische Zeit: Nicht die Kaiserkrönung Ottos I. in Rom 962 an sich, sondern das kirchenpolitische Einvernehmen zwischen Ottonen und Päpsten in der Frage der Süditalienjurisdiktion haben das Verhältnis zwischen Rom und Byzanz belastet. Auch für das Schisma der beiden Sergios um 1010 war ein kirchenpolitischer Konflikt in Unteritalien entscheidend. Das 3. Kapitel beschreibt die Entspannung der Jahre 1025–1052, als das genannte Schisma beendet und auch Süditalien kein Zankapfel war.

Das zentrale 4. Kapitel belegt, daß die Bannsprüche von 1054 das Scheitern eines vorausgegangenen politischen wie kirchlichen Einigungsversuchs besiegelten. Die Annäherung ist wohl von Patriarch Michael Kerularios und Leon von Ochrid 1052/53 durch antikatholische Ausschreitungen in Konstantinopel und eine Kampfschrift bewußt auf die theologische Ebene gehoben (Azymen, aber nicht päpstlicher Primat) worden, um eine politisch-militärische Allianz zwischen westlichem und östlichem Kaiser und Papst Leo IX. gegen die in Unteritalien ausgreifenden Normannen zu verhindern (S. 70–72). »Das Verhalten des Papstes rief wohl nicht den Konflikt hervor, der im sogenannten Schisma von 1054 endete« (S. 62), denn Leo IX. war zur Toleranz gegenüber den byzantinischen Sonderpraktiken bereit (S. 77. 105). Die auf Eskalation angelegte Haltung des Patriarchen Michael Kerularios (S. 96) provozierte jedoch einen erhöhten primatialen Anspruch des Reformpapsttums, der darin gipfelte, daß sich Byzanz in seinen Bräuchen Rom anschließen müsse (S. 89). Eine solche Konfrontation, die zu neuen Zerwürfnissen führte (Zeon-Ritus, Priesterehe, Samstagsfasten, Bartscheren, Filioque), machte den gegenseitigen Bann unvermeidbar, der sich zwar auf konkrete Personengruppen be-

schränkte, aber doch indirekt aufgrund der thematisierten Ritusunterschiede die gesamte Christenheit involvierte. Kerularios hatte sich damit gegen die Allianzpolitik des schwächelnden Kaisers Konstantin IX. durchgesetzt (S. 103).

Das 5. Kapitel zeigt, daß die Bannsprüche die politischen Allianzbemühungen zwischen Rom und Byzanz nicht nachhaltig behinderten, auch nicht zu einer formellen Kirchenspaltung führten; allerdings schwelten die religiösen Streitpunkte verstärkt weiter. In den folgenden Jahrzehnten gab es neue Annäherungsversuche zwischen Papst und Patriarch, denen je nach Stand der Normannenpolitik und je nach Interesse der byzantinischen Kaiser bessere und schlechtere Aussichten beschieden waren (6.–9. Kapitel). Jedenfalls sah man zur Zeit Urbans II. weder im Westen noch im Osten eine kanonische Kirchenspaltung vorliegen, so daß eine Klärung der liturgisch-disziplinären Divergenzen noch möglich schien (S. 155–157). Spätere Ereignisse, vor allem der erste Kreuzzug, haben jedoch das allgemeine Bewußtsein einer Kirchenspaltung befördert. Die Animositäten wuchsen, weil die Kreuzritter die östliche Christenheit von den Muselmanen zu befreien glaubten, während sich die östlichen Patriarchate durch die neuen Herren bedroht sahen und ihnen Byzanz die erwartete Hilfe verweigerte (10., 11. Kapitel). Von einer notorischen Kirchenspaltung ist zu sprechen, als zu Beginn des 12. Jahrhunderts die konstantinopolitanische Kirche die Anerkennung des päpstlichen Primats aufgrund eines entsprechenden eigenen Anspruchs verweigerte mit der Begründung des Niketas Seides: Das Alte Rom hat den Primat verloren, als Konstantin die Königsherrschaft ins Neue Rom transferierte (S. 206).

Die Studie vertritt die begründete Meinung, daß es ein »Morgenländisches Schisma von 1054« gar nicht gab, daß vielmehr dieses Jahr lediglich eine Kriseneskalation neben anderen Krisen zwischen Rom und Byzanz markiert, die nicht als endgültig und irreparabel erlebt wurden, zumal in der Regel aktuelle kirchenpolitisch-jurisdiktionelle Konflikte im Vordergrund standen; zudem trafen die Bannflüche von 1054 nur die leitenden Kirchenmänner, im Osten lediglich den Patriarchen und Leon von Ochrid, während die Bevölkerung nicht belangt wurde und sich auch weiterhin als die eine Christenheit erlebte (S. 5f). Das ist insofern auch theologisch plausibel, als ein Bannspruch eine Drohung und Strafe ist, also keinen Schlußstrich ziehen will, sondern grundsätzlich eine Wiedergutmachung erhofft.

Die ökumenische Bedeutung der Studie erhellt aus dem historischen 7. Dezember 1965, als Papst

Paul VI. und der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. zwar die – durch den Tod der Kontrahenten sowieso hinfalligen – gegenseitigen Bannsprüche von 1054 feierlich aus dem Gedächtnis der Kirchen verbannten, dieser Akt allerdings nicht mehr als einen symbolischen Wert hatte. Denn das eigentliche Problem des »Morgenländischen Schismas« sind bis heute historische Traumata, die nach 1054 liegen (1099, vor allem 1204 [S. 210]), und neuerdings aufflackernde kirchenpolitisch-jurisdiktionelle Streitfragen (Proselytismus-Vorwurf!), die sich einer Wiederannäherung von Ost- und Westkirche in den Weg stellen.

Die historisch sauber gearbeitete »Dokumentation einer Entfremdung« basiert auf ausgedehntem Quellenstudium und durchdringt zielstrebig die gesamte Materie, stets vorsichtig urteilend, ohne sich gröblicher Auslassungen schuldig zu machen. Sie hätte durch ihre ebenso formale wie inhaltliche Qualität und ökumenische Valenz auch einer theologischen Fakultät zur Ehre gereicht. Anzumerken bleibt, daß bereits Franz Dvornik in seinem faktenreichen Artikel zum Schisma im Lexikon für Theologie und Kirche 1962 die hier vorgetragene prozessuale Sicht des Morgenländischen Schismas anmahnt und den verhängnisvollen Endpunkt im 4. Kreuzzug und der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner erkennt (Bd. 7, Sp. 630–635). Auch wären im Literaturverzeichnis besser die Quellen von der Sekundärliteratur getrennt worden. Zu Otto aus byzantinischer Sicht siehe neuerdings den Beitrag von E. Chrysos im Katalog »Otto der Große – Magdeburg und Europa«, Bd. 1, Mainz 2001.

Stefan Heid, Rom/Neuss

Schaller, Christian: Pius IX. begegnen (Zeugen des Glaubens), Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2003, 159 Seiten, ISBN 3-929246-96-1, brosch., Euro 11,90.

In dieser Publikation stellt der Vf., der mit einer Dissertation über die Theologie des 19. Jahrhunderts von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München promoviert wurde und jetzt theologischer Referent des Regensburger Bischofs Gerhard Ludwig Müller ist, mit großer Sensibilität und unter souveräner Würdigung der historischen Quellen die Person und die 32-jährige Amtszeit des selig gesprochenen Papstes Pius' IX. (1792–1878) vor. Das Pontifikat Pius' IX. fällt in eine Zeit revolutionärer Umwälzungen und großer geistiger Auseinandersetzungen.

In seiner Einleitung bemerkt Schaller mit Recht, dass der Beginn des bisher längsten Pontifikats der

Kirchengeschichte (1846–78) »unter den Vorzeichen der politischen Einigung Italiens zu sehen ist«. Die Konfrontation mit den revolutionären Kräften des 19. Jahrhunderts erforderte eine Stärkung der Kirche als adäquates Gegenüber zum sich formierenden Nationalstaat und eine Vertiefung der kirchlich-theologischen Identität nach innen. Konkretisiert hat sich diese Grundausrichtung des Pontifikats Pius' IX. in der Bevorzugung der neuscholastischen Theologie, in der Veröffentlichung des »Syllabus errorum«, in der Durchführung des Ersten Vatikanischen Konzils mit der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes und in der Dogmatisierung der erbsündenfreien Empfängnis der Gottesmutter. Der Vf. weist auch darauf hin, dass die Jahre des Pontifikats Pius' IX. bis heute umstritten sind. Den einen gelten sie als Ausdruck einer Ghettoisierung der Kirche und eines Rückzugs aus der modernen Welt. Anderen erscheint dieses Pontifikat als rettendes Bollwerk gegenüber einer die Kirche bedrohenden geistesgeschichtlichen und politischen Entwicklung.

Im ersten Kapitel (»Ein Leben für die Freiheit der Kirche«, 11–58) entfaltet Schaller die entscheidenden biographischen Etappen von Graf Giovanni Maria Mastai-Ferretti. Der junge Priester, den seine Professoren als »Mann von großem Wissen und von seltener Tugend« charakterisierten, zeichnete sich durch herausragende Menschlichkeit, Kontaktfähigkeit und Humor aus. Er kümmerte sich mit großer Hingabe um Waisenkinder. In der Zeit des frühen »Risorgimento« wurde Graf Mastai-Ferretti Erzbischof von Spoleto. Zu Beginn seines Pontifikats, als es zu Konflikten zwischen Österreich und den Anführern des »Risorgimento« kam, konzentrierte sich Pius IX. auf seine Verpflichtung als Seelsorger und Hirte der Kirche.

Schaller unterstreicht mit Recht, dass die Bedeutung der Ansprache des Papstes vom 29. April 1848, in der er sich von militärischen Auseinandersetzungen distanzierte und vehement für den Frieden plädierte, für die folgenden Jahre seines Pontifikats »nicht hoch genug eingeschätzt werden« (24) kann. Der Vf. beschreibt Pius IX. auch als Förderer der Archäologie und des Presseapostolats. In diesem Zusammenhang ist das Erscheinen des »Osservatore Romano« seit 1861 zu erwähnen. Außerdem verweist Schaller auf den weltkirchlichen Weitblick Pius' IX. Dieser Papst errichtete über 200 Bistümer und kirchliche Verwaltungsbezirke. In England, Irland und in den Niederlanden setzte er wieder eine katholische Hierarchie ein. Herausragend waren auch die innerkirchlichen Reformbewegungen Pius' IX. und sein Einsatz für die Vertiefung des Glaubens.

Auch zum »Fall Mortara« nimmt der Vf. Stellung: Die Adoption eines getauften jüdischen Kindes durch den Papst muss auf dem Hintergrund der religionstheologischen Überzeugungen des 19. Jahrhunderts gesehen werden. Außerdem ist bei der Beurteilung des Falles zu berücksichtigen, dass der spätere katholische Priester Mortara dem Papst lebenslang dankbar verbunden war. Die Judenfreundlichkeit Pius' IX. wurde sogar vom Rabbiner von London gewürdigt. Die vom Papst persönlich gewünschte letzte Ruhestätte in der Basilika San Lorenzo fuori le mura deutet Schaller als theologisches Programm.

Das zweite Kapitel des Buches entfaltet die verschiedenen Dimensionen des Hirtenamtes Pius' IX.: In seinem kenntnisreichen Abschnitt »Pius IX. und die Theologie« beschreibt Schaller bedeutende theologische Richtungen der damaligen Zeit und die Äußerungen des Lehramtes zu verschiedenen theologischen Ansätzen. In der Antrittsenzyklika »Qui pluribus« (1846) werden bereits alle Themen angesprochen, die das Pontifikat Pius' IX. prägten. Der Vf. entfaltet auch die Vorgeschichte und den theologischen Gehalt des Dogmas von der »Unbefleckten Empfängnis«.

Als herausragendes Ereignis dieses Pontifikats ist die Veröffentlichung des »Syllabus errorum« von 1864 anzusehen. Schaller gelingt es in anschaulicher und kompetenter Weise, den zeitgeschichtlichen Kontext dieses Dokumentes, die damit verfolgten Intentionen und die Notwendigkeit einer solchen Publikation einsichtig zu machen. Der »Syllabus« hat philosophische Ansätze, die im Widerspruch zum katholischen Glauben standen, und glaubensfeindliche gesellschaftlich-politische Ideen zurückgewiesen.

Mit theologischer und historischer Umsicht kommentiert der Vf. den Verlauf des Ersten Vatikanums und erläutert dabei dessen Dokumente: Die Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben »Dei Filius« entfaltet theologische Schlüsselthemen: Schöpfung, Offenbarung, die Eigenart des Glaubensaktes, das Verhältnis von Glaube und Wissen. Die Konstitution über die Kirche Christi »Pastor aeternus« definiert die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes. Schaller gelingt es, auf dem Hintergrund zeitgeschichtlicher Strömungen wie Ultramontanismus und liberalem Katholizismus den substantiellen Gehalt der Konzilslehre, der permanent vor groben Missverständnissen in Schutz genommen werden muss, innerlich nachvollziehbar zu machen. Dabei beleuchtet der Vf. auch die Rolle des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz Döllinger. Er analysiert die vier Kapitel von »Pastor aeternus« und verortet die höchste Lehr-

autorität des Papstes in Glaubens- und Sittenfragen im ekklesiologischen Gesamtkontext.

In weiteren Abschnitten beschreibt Schaller kenntnisreich und ausgewogen den Verlauf des von Bismarck initiierten »Kulturkampfes« gegen die katholische Kirche in Deutschland. Er weist auch darauf hin, dass Papst Johannes XXIII. in »tiefer innerer Verbindung zum Mastai Ferretti-Papst« gestanden hat. Anhand verschiedener Ausblicke interpretiert der Vf. das Wirken Pius' IX. als Ausdruck der Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. So verweist er z. B. auf das 1863 erschienene berühmte »Leben Jesu« von Ernest Renan (1823–92). Renan leugnet in diesem Werk, dem wohl meistgelesenen Buch des 19. Jahrhunderts, die Gottheit Jesu Christi. Auch

auf die Schriften von Feuerbach und Marx nimmt Schaller Bezug.

Mit diesem Buch gelingt es dem Vf. eine wichtige Epoche der Kirchen- und Theologiegeschichte kompetent zu erschließen. Er versteht es, die großen geistesgeschichtlichen Entwicklungslinies des 19. Jahrhunderts spannend darzustellen. Schaller schöpft aus einer profunden Kenntnis der Quellen, berücksichtigt wichtige Ergebnisse der jüngeren Forschung und kommt zu ausgewogenen theologischen Urteilen. Er zeichnet die theologischen und kirchenpolitischen Grundüberzeugungen Pius' IX. mit großem Einfühlungsvermögen nach und demonstriert damit, dass dieser Papst eine herausragende Gestalt der Kirchengeschichte gewesen ist.

Josef Kreiml, St. Pölten

Sozialethik

Rauscher, Anton (Hrsg.): Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Texte aus dem Nachlass von Gustav Gundlach SJ, Paderborn – München – Wien – Zürich: Schönigh 2001, ISBN 3-506-77022-5, EUR 21,00.

Papst Pius XI. hat am 22. Juni 1938 den US-amerikanischen Jesuiten John LaFarge beauftragt, einen Entwurf für eine Enzyklika gegen den Rassismus auszuarbeiten. LaFarge allein fühlte sich der Aufgabe nicht gewachsen und bat den Jesuitengeneral, ihm zwei weitere Wissenschaftler als Mitarbeiter zu benennen. Es wurden Pater Gustav Gundlach und der französische Jesuit G. Desbuquois beauftragt, an dem Entwurf mitzuwirken. Die drei erarbeiteten in Paris einen Entwurf und übergaben ihn dem Pater General zur Weiterleitung an den Papst. Die Enzyklika ist jedoch nie erschienen.

Lange Jahrzehnte war nichts bekannt von dem Vorhaben Pius' XI., eine eigene Enzyklika gegen den Rassismus zur veröffentlichen. Erst im Jahre 1972 entdeckte ein Journalist des National Catholic Reporter im Nachlass von P. LaFarge die englische und französische Fassung des Entwurfs. Die Texte wurden auszugsweise veröffentlicht und weckten sofort Aufmerksamkeit auch in Europa und in Deutschland. – Der belgische Benediktiner G. Passelecq und der jüdische Soziologe B. Suchecky gingen gemeinsam der Sache nach und veröffentlichten die Ergebnisse ihrer Nachforschungen. So kam größeres Licht in die Vorgänge um die nicht erschienene Enzyklika. Die beiden Autoren haben ihrem Buch nur den englischen und französischen Text der Enzyklika zugrunde gelegt, obwohl ihnen

bekannt war, dass in der sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach im Nachlass von G. Gundlach der volle deutsche Text, der in einem wichtigen Teil von der englisch/französischen Fassung abweicht, vorliegt. Es musste in Mönchengladbach erst geklärt werden, ob der deutsche Text als Teil des vatikanischen Archivs zu betrachten sei und vorläufig noch nicht zur Veröffentlichung freigegeben werden konnte. Die Freigabe wurde geklärt. Bedauerlicherweise haben die beiden Autoren davon offenbar nicht Kenntnis bekommen oder genommen.

A. Rauscher hat in seinem Buch »Wider den Rassismus« die Dokumente aus dem Nachlass von G. Gundlach veröffentlicht. Das wichtigste Dokument ist der volle deutsche Text des Entwurfs für die geplante Enzyklika. Auf diese Weise wird die Arbeit von Passelecq und Suchecky ergänzt. Das Buch von Rauscher ist ein wichtiger Beitrag, um volles Licht in die Vorgänge um das Nicht-Erscheinen der Enzyklika zu bringen. Mit der Veröffentlichung werden Mutmaßungen über dunkle Mächte ausgeräumt, wie sie im Titel der deutschen Ausgabe des Werkes von Passelecq/Suchecky insinuiert werden. Der deutsche Titel lautet nämlich »Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenfrage.«

Einführend stellt Rauscher die Bemühungen der beiden Autoren Passelecq/Suchecky dar und nimmt kritisch dazu Stellung. – Dann folgt der deutsche Text aus dem Nachlass von Gundlach mit dessen eigenen einführenden Bemerkungen und einer von Gundlach verfassten Gliederung von hohem wissenschaftlichem Rang, die einen Schlüssel für die

scharfsinnige Argumentation der Enzyklika darstellt. – Es folgen weitere Dokumente aus dem Nachlass von Gundlach: sein Briefwechsel zur Sache mit Pater LaFarge und der Vortrag, den Gundlach im Radio Vatikan am 1. April 1938 anlässlich der fragwürdigen Stellungnahme des österreichischen Episkopats zum Anschluss Österreichs an das Dritte Reich hielt.

Der Herausgeber geht einleitend auch der Frage nach, welchen Anteil Gundlach am Zustandekommen des Entwurfs der Enzyklika hat. Die Aussage des als Übersetzer ins Lateinische beteiligten Paters Bacht SJ nennt Gundlach als den eigentlichen Redakteur. Dies ergibt auch der Vergleich des Entwurfs mit den Frühschriften Gundlachs, mit seinem Denken und seinem Sprachstil. Insofern kommt dem deutschen Text aus dem Nachlass von Gundlach besondere Bedeutung zu.

Angesichts der wiederkehrenden Verleumdung, der Heilige Stuhl, insbesondere Pius XII., habe durch sein angebliches Schweigen zur Judenverfolgung seine Autorität nicht pflichtgemäß für die Verfolgten eingesetzt, ist es besonders verdienstvoll, dass der Herausgeber der Frage nachgeht, ob es berechtigt sei, von einer Unterschlagung der Enzyklika zu sprechen. Der Entwurf, wie er aus den Nachlässen von Gundlach und LaFarge vorliegt, war noch lange nicht reif für eine Veröffentlichung. Üblicherweise durchläuft ein so wichtiger Text wie eine Enzyklika eine Reihe von Überprüfungen durch Fachleute. Tatsächlich war zumal der deutsche Text in einem schwerfälligen, akademischen Stil geschrieben und hätte auch sprachlich einer Überarbeitung bedurft. Es lag in der Natur der Sache, dass es nicht rasch zu einer Veröffentlichung kommen konnte. – Dass die Enzyklika nicht erschien, hatte allerdings noch andere gewichtige Gründe: Als der Entwurf vorlag, war Pius XI., der Auftraggeber, bereits todkrank. Er starb am 10. Februar 1939. Es ist nicht sicher, ob der kranke Papst den Entwurf jemals gesehen hat. Es konnte auch nicht erwartet werden, dass er persönlich sich der Sache annahm.

Ob sein Nachfolger, Pius XII., der als Kardinalstaatssekretär seines Vorgängers sicher von der Absicht Pius' XI., eine Enzyklika zu veröffentlichen, wusste, den Textentwurf jemals in Händen hatte, ist auch nicht zu klären. Gundlach, der selbst zunächst rätselte, was aus dem Entwurf geworden sei, und enttäuscht war, dass die Sache nicht weiterging, war jedoch felsenfest überzeugt, dass der neue Papst bei seiner strikten Ablehnung der Rassenlehre bleiben würde; eine Position, die er mit seinem Vorgänger teilte, der diese bereits in der Enzyklika »Mit brennender Sorge« und in anderen Dokumen-

ten »die gefährlichen Lehrsätze des Rassismus« verworfen hatte. – Pius XII. war im März 1939 zum Papst gewählt worden. Die Welt stand vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs. Pius XII. setzte alle Hebel in Bewegung, um die drohende Katastrophe zu verhindern. Die Friedensbemühungen mussten in dieser Situation Vorrang haben vor der Veröffentlichung einer neuen Enzyklika. (Der Verdächtigung, die Enzyklika sei unterschlagen worden und damit sei die Chance vertan worden, den kommenden Holocaust noch rechtzeitig zu verhindern, liegt die Vermutung zugrunde, ein solcher öffentlicher Protest des Papstes hätte etwas bewirken können. Diese Frage ist lang und breit von Historikern verhandelt worden. Die Veröffentlichung der Akten des Heiligen Stuhles von Pierre Blet SJ zeigt, dass durch den Verzicht auf einen öffentlichen und direkten Protest die Möglichkeit offen gehalten wurde, Tausenden von jüdischen Menschen das Leben zu retten. Der Herausgeber des Buches »Wider den Rassismus« weist darauf hin. Was ein Protest auslösen konnte, wurde offenkundig in Holland, als ausgerechnet wegen des Protestes der katholischen Bischöfe gegen die Judenverfolgung auch die katholischen Juden verhaftet wurden, unter ihnen Edith Stein und ihre Schwester. Pius XII. wusste schließlich auch um die schlimmen Racheakte Hitlers, die auf die Veröffentlichung der Enzyklika »Mit brennender Sorge« folgten.)

Wie Gundlach in seinen einleitenden Bemerkungen zum Entwurf darlegt, sah er seine Aufgabe nicht darin, eine Enzyklika zu entwerfen, die für den unmittelbaren Tageskampf gebraucht werden konnte, sondern darin, die Frage des Rassismus und des Nationalismus in tieferen Zusammenhängen und in wissenschaftlicher Weise zu behandeln. Er wollte seine Argumentation vor allem auf die Normen der Sozialethik und des Naturrechts aufbauen.

Im ersten Teil des Entwurfs wird die neuzeitliche Auflösung eines an der menschlichen Person orientierten, aus der Geistperson sich verpflichtend ergebenden wahrhaft gesellschaftlichen Zusammenlebens dargelegt. Es folgt eine sozialphilosophische und theologische Begründung der Einheit des gesamten Menschengeschlechtes. Sie findet ihre Begründung in der allen Menschen gegebenen Menschennatur, die allen eigen ist, gleich ob es Menschen der modernen Zivilisation oder Naturvölker sind, wie dies die Heilige Schrift bezeugt in den Aussagen über die Erschaffung des Menschen und wie sie in der Botschaft von der alle Menschen umfassenden Erlösung durch Christus vorausgesetzt wird.

Das Kernstück des Entwurfs ist das Kapitel über den Rassismus. Die zentrale These lautet: »Der Rassismus leugnet im Widerspruch zu Glauben, Wissenschaft und Erfahrung die Einheit der Menschheit.« Diese Einheit ist eine »Einheit in Vielheit«. Jede Besonderung in den vielgestaltigen Gruppenbildungen des menschlichen Gesellschaftslebens in der Völkerwelt muss sich jedoch so vollziehen, dass sie Anteil hat am allgemeinen Einheitsband der Menschheit. In scharfer Form wird der Rassismus verworfen, weil er gegen diese Grundforderung der Solidarität in der einen Menschheit verstößt. Der Rassismus verstößt auch gegen eine Grundwahrheit des christlichen Glaubens, nämlich gegen den Missionsauftrag Christi, der ohne Ausnahme allen Völkern das Evangelium zu bringen verpflichtet. – Im Grundsatz wird sogar eine Forderung nach Inkulturation der christlichen Botschaft schon ausgesprochen, wenn es im Entwurf heißt, dass sich die Kirche »allem wahrhaft Menschlichen und also auch allem wahrhaft geschichtlich Gewachsenen bei den einzelnen Völkern und Gruppen anpasst«. (Nr. 161) – Obwohl 1938 die Dritte-Welt-Thematik noch kein allgemeines Thema war und die Kolonialherrschaft noch bestand, bezeichnet es Gundlach als Verstoß gegen das Sittengesetz, dass Kolonialmächte aus machtpolitischen Gründen die kulturelle Unterentwicklung der Kolonialvölker nicht beheben.

Besonderes Interesse muss der letzte Abschnitt über den Antisemitismus und das Judentum finden. Über diesen Teil konnten sich offensichtlich die drei Autoren nicht einigen. Es bestehen nebeneinander die englisch/französische Version und die deutsche Version von Gundlach. Die Unterschiede sind gravierend. Die Autoren wollten es offensichtlich den Auftraggebern überlassen, für welche Variante sie sich entscheiden wollen. – Die englisch/französische Version verurteilt zwar den Antisemitismus, verlässt aber dann die im Gesamtentwurf vorherrschende naturrechtliche Argumentation und trägt theologische Positionen der Abgrenzung gegen das Judentum vor, die an der Schuld jüdischer Menschen am Tode Jesu anknüpfen. – Gundlach hingegen bleibt bei der vorwiegend naturrechtlichen Argumentation und fordert für die Juden und das jüdische Volk die gleichen Menschenrechte, wie sie allen anderen Menschen und Völkern zuzuerkennen sind:

Personenrechte, Religionsfreiheit, Rechte der Familie, Recht auf Eigentum etc. »Mit Entrüstung und Schmerz sieht die Kirche heute eine Behandlung der Juden, die dem Naturrecht widerspricht.« Im Entwurf von Gundlach bewährt sich die Stärke

einer naturrechtlich begründeten Verwertung des Antisemitismus.

Die Antipathie gegen die Juden aufgrund ihrer starken Stellung im Wirtschaftsleben hat nichts zu tun mit ihrer Rasse oder ihrer Religion. Vielmehr liegt die Ursache darin, dass liberale Juden sich verbündet haben mit ebenso liberalen »Christen«, die aus dem Geist des Indifferentismus verantwortlich sind für die sozialen Ungerechtigkeiten der modernen Wirtschaftsgesellschaft.

Dass von der religiösen Abgrenzung zu den Juden die Rede ist und noch nicht vom versöhnlichen Geist eines jüdisch-christlichen Dialogs, wie er vom Zweiten Vatikanum gefordert und wie er auch danach entfaltet wurde – dies zum Vorwurf zu machen wäre ein ungerechter Anachronismus. Das Dekret »Nostra aetate« wurde unter dem geistigen Patronat des ehemaligen Professors für AT am Biblicum, dem späteren Kardinal Bea, von den Konzilsvätern verhandelt. Dazwischen liegen 25 Jahre.

Als letzten Teil enthält das Buch von Rauscher eine selbstbiographische Darstellung Gundlachs »Meine Bestimmung zur Sozialwissenschaft«. Wer Gundlach persönlich kannte oder mit der Zeitgeschichte vertraut ist, wird diesen Teil mit besonderer Aufmerksamkeit lesen. Nach dem Willen Gundlachs sollte dieser Text erst nach seinem Tod dem Provinzial der Jesuiten übergeben werden – ein Zeichen der Bescheidenheit des großen Gelehrten. Er war auch nicht in die Gesellschaft Jesu eingetreten, um Karriere als Sozialwissenschaftler zu machen. Die Philosophie war seine große Liebe. Aber das sich in seinem Philosophie-Studium offenbarende Talent veranlasste anscheinend seine damaligen Oberen, ihn zu beauftragen, das Erbe von H. Pesch SJ anzutreten. Gundlach hatte in Berlin angesehenste Gelehrte als Lehrmeister, hatte in der Weimarer Zeit bald Kontakt zu führenden Politikern aus der katholisch-sozialen Bewegung. Als ihm Verfolgung durch die Nationalsozialisten drohte, wurde er angewiesen, in Rom zu bleiben. Pius XII. hat ihn zum Ghostwriter für seine zahlreichen Ansprachen und Stellungnahmen zu sozialen Themen erwählt. Gundlach hat aus dieser ehrenvollen Aufgabe nicht irgendeine besondere Ehre erwartet, nicht einmal eine persönliche Audienz beim Papst erbeten. »Die Anerkennung bestand darin, dass man weitere Aufträge erhielt.« Und dazu zu Weihnachten eine Kiste Zigarren, an deren Wohlgeruch konnten alle teilhaben, die ihn in seinem bescheidenen Zimmer an der Gregoriana besuchten und im Zimmer keinen anderen Komfort vorfinden als die Bücher, ein Bett und den Schreibtisch.

K. Lachenmayr, München

Moraltheologie

Schwaderlapp, Dominik: Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtylas/Johannes Pauls II. (Moraltheologische Studien, NF Bd. 2, hrsg. v. Clemens Breuer), St. Ottilien: EOS 2002, 258 S., Euro 34,00.

Unter dem Einfluss des sogenannten »Mainstreams« und seiner geistigen Quellen erscheint heute einer breiten Öffentlichkeit die katholische Sicht der Ehe als Relikt einer überholten Zeit. Sie gilt als »repressiv« und dem Menschen nicht angemessen. Solche Vorurteile verstellen den Zugang zu einem existentiell wichtigen Thema. Der signifikante Rückgang katholisch-kirchlicher Trauungen ist ein Indiz für diese Problematik. Es fehlt nicht an Literatur, die diesem Mangel abhelfen will.

Unter dem Titel »Erfüllung durch Hingabe« legt Dominik Schwaderlapp eine Studie zur Ehe vor, die sich von vielen anderen in bemerkenswerter Weise abhebt. Der Vf. untersucht die personalistische, sakramentale und ethische Dimension der Ehe in Lehre und Verkündigung Papst Johannes Pauls II. Dabei gelingt es dem Vf., die an sich voneinander unterschieden erscheinenden Sichtweisen als in Wirklichkeit aufeinander bezogene deutlich zu machen. Philosophische Anthropologie, theologisch-biblische und ethische Sichtweise fügen sich zu einem Gesamt zusammen, in dem das ganzheitliche Denken des Papstes klar herausgearbeitet wird. Die sakramentale Dimension korrespondiert mit der personalistischen und beide bedingen eine Ethik, deren innere Schlüssigkeit die katholische Sicht der Ehe auf eine neue Weise begründen und ausdrücken lässt. Sie zeigt sich als eine zutiefst humane und dem Menschen angemessene. Ein Schlüsselbegriff ist dabei die Hingabe, die sowohl philosophisch wie sakramental und ethisch begründet wird und die Voraussetzung der Erfüllung ist. In seiner sehr gut gelungenen Schlussbetrachtung greift der Vf. diese Linie auf und bezeichnet sie als »Herzstück« des personalistischen Denkens, wie es Karol Wojtyla vertritt: Hingabe ist Höchstform der Liebe, in der der Mensch sich nicht verliert oder aufgibt, sondern sich findet und zur Erfüllung kommt« (S. 231). Der Vf. macht auch den Zusammenhang dieser Sicht mit dem II. Vatikanischen Konzil und hier besonders der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« deutlich.

Der Vf. baut seine Argumentation auf dem Personbegriff Karols Wojtylas auf, zeigt den Einfluss Max Schelers, macht aber auch den eigenständigen

Ansatz Karol Wojtylas deutlich. Für den Fortgang der Argumentation ist dies besonders wichtig, da diese Eigenständigkeit Voraussetzung für die Ganzheitlichkeit ist, die über philosophische Betrachtungen hinaus sakramentale und ethische Dimensionen zu einem Ganzen zusammenschließt. Diese Ganzheitlichkeit umfasst nicht nur die genannten Disziplinen. Sie greift natürlich auch aus auf die seelische und leibliche Dimension des Menschen, deren innerer Zusammenhang gerade bei diesem Thema zu sehen ist. An die personalistische Sicht der Ehe als Personengemeinschaft schließt sich im Sinne des inneren Bezuges die sakramentale Sicht an, deren Qualität in der personalen Wirklichkeit der Sakramente aufgezeigt wird. Philosophische Einsichten und sakramentale Wirklichkeit führen schließlich zu einem »Ethos der Erlösung«, in dessen Kontext der Vf. die »ethische Dimension der Ehe als Konsequenz ihrer personalistisch sakramentalen Wirklichkeit« darstellt. Der Vf. weicht dabei auch schwierigen Fragen nicht aus. Er greift das Thema der wiederverheirateten Geschiedenen ebenso auf wie »Humanae vitae«, Kontrazeption, In-vitro-Fertilisation u. a. Dabei unterliegt er nicht der Versuchung, zu harmonisieren. Innerhalb des von ihm gewählten und konsequent durchgehaltenen philosophischen, sakramententheologischen und ethischen Ansatzes gelingt es ihm, die katholische Lehre als schlüssige Folge einer personalistischen Sicht der Ehe darzustellen, auch da, wo dies heute besonders kritisch gesehen wird. Der Vf. thematisiert schließlich auch den Anspruch dieses Menschenbildes und geht auf die Sorge ein, dieses könnte »weltfremd« wirken und letztlich an der Vermittlung seine Grenzen finden. Der Vf. ist sich der pastoralen Aufgabe der Vermittlung und der damit verbundenen Herausforderung bewusst, ohne in die üblich gewordene pessimistische Stimmungslage oder Einschätzung zu geraten.

Trotz der Komplexität des Themas und der Fülle des verarbeiteten Materials an Quellen und Literatur bleibt die Sprache des Vf. klar und gut lesbar, nicht minder am Vermittlungs- und Verkündigungsinteresse orientiert als am wissenschaftlichen Standard. Die Zusammenfassungen nach den einzelnen Kapiteln sind für den Leser besonders hilfreich und lassen den Gedankengang noch besser nachvollziehen. Der Verlag hätte die Auswertung dieses Buches durch ein Stichwortverzeichnis noch erleichtern können.

Dem Vf. ist mit diesem Band ein bemerkenswert schlüssiger Wurf gelungen, die Sicht der Ehe im Werk Karol Wojtylas/Johannes Pauls II. so darzu-

stellen, dass die Lektüre dieses Buches für jeden Seelsorger und Theologen, der die katholische Sicht der Ehe gegen viele Widerstände und Vorurteile vermitteln will, sehr hilfreich sein wird. Wie der Vf. selbst sagt, entsteht entgegen dem »verstaubten Image einer Spielverderber-Moral« eine umfassend positive Verkündigung, in der sich alles um die Erfüllung dreht, die der Mensch durch liebende Hingabe findet. Das Werk ist auf wissenschaftlichem Niveau und mit pastoralem Sinn geschrieben ein auf die Ehe angewandtes Plädoyer für die vom Papst verkündete Zivilisation der Liebe.

Eugen Kleindienst, Augsburg

Rhonheimer, Martin: *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin: Akademie-Verlag 2001, 398 S., ISBN 3-05-003629-X, Euro 34,80.

»Tugend will ermuntert sein, Bosheit kann man schon allein!«. Sollte Wilhelm Busch mit dieser Aussage Recht haben, dann wird man das vorliegende Buch von Verf. als willkommenen Gelegenheit und als gewichtigen Beitrag dazu verstehen dürfen, eine solche Ermunterung und Ermahnung nicht unterhalb des philosophiegeschichtlich erreichten Niveaus und vor dem Hintergrund einer nicht zu übersehenden Renaissance der Tugendethik durchzuführen.

Es ist die erklärte Absicht des Autors, durch die Beleuchtung der Grundlagen und Grundstrukturen einer in der Tradition klassischer Tugendethik stehenden moralphilosophischen Position die vertraute – und zu selten in Frage gestellte – Dichotomie zwischen den Fragen des so genannten *guten Lebens* und jenen der *normativen Ethik* konstruktiv zu unterlaufen. Insofern wird man Verf. nur beipflichten können, wenn er – vor dem Hintergrund dieser moralphilosophischen Spaltung – die Befürchtung vorträgt, auf diese Weise werde das Profil moralischen Handelns nicht nur verkürzt, sondern die für ethisches Handeln fundamentale wichtige Sinnstruktur unzulässig vernachlässigt oder sogar ausgeblendet. Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft zu profilieren ist gerade aus theologischer Optik ein zukunftsweisendes Unternehmen.

Die übersichtliche Gliederung des Inhalts (I. Ethik im Kontext der philosophischen Disziplinen; II. Menschliches Handeln und die Frage nach dem Glück; III. Sittliche Handlungen und praktische Vernunft; IV. Die sittlichen Tugenden; V. Strukturen der Vernünftigkeit) erleichtert nicht nur die Orientierung, sondern dokumentiert zugleich das systematisch-ethische Programm der Untersuchung.

Für die klassisch aristotelisch-thomanische Ethiktradition gehört das Glücksstreben des Menschen – unbeschadet der Tatsache, dass an der Unvollkommenheit des irdischen Glücks festzuhalten ist, weil dieses irdische Glück als gebrochen antizipierte Teilnahme an der vollkommenen Glückseligkeit verstanden werden muss – in das Zentrum ethischer Reflexion. Thomas von Aquin verleiht – aus theologischer Perspektive – dem Glücksstreben des Menschen eine besondere ethische Dignität, indem er darin »eine den Schöpferwillen widerspiegelnde innere Tendenz« (InEth I. 1. 2. n. 3) erkennt. Während die klassisch franziskanisch-theologische Tradition (Petrus Lombardus, Bonaventura – und auch Albertus Magnus) die Frage nach dem Glück in den bis dahin klassischen *locus theologicus* – der Eschatologie – einordnet, fundiert Thomas von Aquin den *beatitudo*-Begriff im *desiderium naturale* und macht ihn zum Leitmotiv einer systematischen Moraltheologie in der *Summa theologiae* und stellt das Thema programmatisch an den Anfang der *Secunda Pars*.

Insofern ist die vorliegende Studie ein wichtiger Beitrag nicht nur zur Renaissance der Tugendethik, sondern auch zur Rehabilitierung des eudämonistischen Charakters der Ethik aus dem Geist der aristotelisch-thomanischen Tradition.

Zum elementaren hermeneutischen Verifikationskriterium für die moralphilosophische wie auch für die theologisch ethische Reflexion wird damit die Ermöglichung eines »umfassend gelingenden menschlichen Lebens« (Klaus Demmer). Verf. stellt deutlich klar: »Alles »Gelingen« menschlichen Lebens, alles Gute und Werthafte, das in einem menschlichen Leben zur Verwirklichung gelangen kann, das Gut-sein des Menschen, worum es ja im Handeln geht, hat etwas zu tun mit Wahrheit, wie sie nur der Vernunft, oder allgemeiner: intellektiver Erkenntnis gegenständlich sein kann« (88).

Es kann somit nicht die fundamentale Grundausrichtung des vorgestellten ethischen Ansatzes sein, die mit Widerspruch zu rechnen hat. Die Konfliktpotentiale für die ethische Diskussion offenbaren sich bei dem Bemühen, aus der allgemeinen Perspektive eines tugend- und strebensethischen Ansatzes zu den unerlässlichen Konkretisierungen der normativen Ethik voranzuschreiten.

Eine in diesem Zusammenhang stehende Auswahl der Themen riskiert selbstverständlich den Einwand, einer selektiven Lektüre gefolgt zu sein. Sie bietet aber den nicht zu unterschätzenden Vorteil einer gewissen Fokussierung, zumal dann, wenn es sich keineswegs um Randthemen, sondern um Kernfragen der fundamentalmoralischen Diskussion handelt.

Sittliche Richtigkeit und Güte:

»Die Unterscheidung zwischen ›richtig‹ und ›gut‹ ist somit gar keine relevante Unterscheidung« (127). Mehrheitsfähig dürfte diese These nicht sein, unbeschadet der Tatsache, dass man mit Recht eine vollständige Disjunktion zwischen sittlicher Richtigkeit auf der einen und sittlicher Güte auf der anderen Seite kritisieren kann.

Die Differenzierung zwischen sittlicher Güte und Richtigkeit (für die katholische Moraltheologie wegweisend: B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf² 1980, 133–141), ist alles andere als willkürlich. Sie ist keinesfalls als terminologische Tarnkappe des Utilitarismus in der theologischen Ethik zu entlarven, sondern unabhängig von der jeweils bevorzugten Normtheorie bedeutsam.

Eine erste klärende Funktion (vgl. R. Ginters, Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Göttingen/Düsseldorf 1982, 176–217) kann die Unterscheidung bewirken, weil diese in der ethischen Normtheorie zwei grundlegende Ebenen auseinander hält: die (1) Ebene der Sittlichkeit und die (2) Ebene der Begründung sittlicher Urteile. Jede einzelne dieser Ebenen ist durch zwei weitere Unterscheidungen geprägt. Die erste Ebene der Sittlichkeit wird in einen Bereich der (1. a.) moralischen Gesinnung (= sittliche Güte) und des (2. b.) moralischen Handelns (= sittliche Richtigkeit) geschieden. Die zweite Ebene der Begründung sittlicher Urteile differenziert begrifflich zwischen (2. a.) Rechtfertigungsgründen und (2. b.) Erklärungsgründen.

Mit diesen Unterscheidungen ist jedoch zugleich eine zentrale anthropologische Einsicht verbunden. Indem die moralische Gesinnung einerseits und das moralisch richtige Handeln andererseits voneinander abgehoben werden, erinnert diese Differenzierung an die unter raum-zeitlichen Kategorien unauflösbare Spannung zwischen Person und Tat. Die normtheoretische Terminologie unterstreicht somit nochmals die vertiefte Einsicht in die inneren wie äußeren Strukturen der sittlichen Handlung. Zugleich trägt sie einem differenzierten anthropologischen Einsichtsstand Rechnung. Das ist ein wichtiger Beitrag zum erkenntnistheoretischen und anthropologischen Realismus in der Ethik.

Wohlgemerkt, die Ebenen sind zu unterscheiden, dürfen aber keinesfalls gegeneinander ausgespielt werden. Das ist die berechtigte Pointe der von Verf. vorgetragenen Überlegungen, die dennoch weit über das Ziel hinausschießen und es gerade deshalb verfehlen. Gerhard Höver hat in seiner Habilitationsschrift (Sittlich handeln im Medium der Zeit.

Ansätze zur handlungstheoretischen Neuorientierung der Moraltheologie, Würzburg 1988) an die in der Handlungsmetaphysik nicht selten marginalisierte Zeitdimension erinnert. Es kommt vielleicht nicht von ungefähr, dass Verf. der Geschichtlichkeit des menschlichen Handelns nur geringe Aufmerksamkeit widmet. Aber sowohl die sittliche Vernunft wie auch das von Freiheit und Verantwortung getragene sittliche Handeln des Subjekts sind geschichtlich konturiert. Die Berücksichtigung der Raum-Zeit-Struktur menschlichen Handelns ist gerade für eine angemessene Bewertung der klassischen Lehre von den *fontes moralitatis* von größter Bedeutung. Wird diese Dimension vernachlässigt, dann läuft die Moraltheologie Gefahr, – im Gefolge eines naturwissenschaftlichen Wissenschaftsideals – eine essentialistische Handlungsmetaphysik zu propagieren (Vgl. K. Demmer, Fundamentale Theologie des Ethischen [Studien zur theologischen Ethik 82], Freiburg i. Ue. 1999, 166).

Verf. favorisiert – wie schon in früheren Publikationen – eine traditionelle Interpretation dieses moraltheologischen Lehrstücks, verbunden mit der Option, die *moralitas ex objecto* zu verteidigen, wobei Verf. – aus seiner Perspektive – klarstellt, dass das Objekt einer Handlung niemals ein physischer Gegenstand sein kann, sondern immer ein Ergebnis der praktischen Vernunft darstellt. Ob mit den – von Verf. – vorgetragenen Überlegungen die in der normativen Ethik inzwischen etablierte sprachliche und moralphilosophische Differenzierung obsolet geworden ist, bedarf zumindest weiterer Diskussionen.

Das umstrittene Gewissen:

»Wir können deshalb festhalten: Gegen das Gewissen handeln ist ein sittliches Übel und konstituiert Schuld, und zwar auch dann, wenn das Gewissen im Irrtum gefangen ist. Ergibt sich nun aber daraus auch umgekehrt, dass wer einem sich im Irrtum befindlichen Gewissen *folgt* – in der subjektiven Überzeugung das Richtige zu tun – dann nicht nur Schuld vermeidet, sondern auch gut handelt und durch sein Handeln ein guter Mensch wird? Garantiert die Treue zum eigenen Gewissen und entsprechende Spontaneität und Authentizität das Gutsein des Handelns und des Handelnden? Man wird diese Frage nicht leicht bejahen können« (277). Und wenig später erfolgt die Antwort auf die rhetorische Frage: »›Ein guter Mensch sein‹ ist also nicht identisch mit ›seinem Gewissen folgen‹« (278).

Auch hier dürfte sich die Zustimmung in der *scientific community* in Grenzen halten. Nicht nur, dass Verf. damit eine nach wie vor als offen zu betrachtende Diskussion in der moraltheologischen

Tradition (zwischen Petrus Lombardus und Petrus Abaelard) als beendet betrachtet, sondern auch die Tatsache, dass es keine wirkliche Autonomie sittlicher Subjektivität in seinem tugendethischen Ansatz gibt, wird Kritik und Widerspruch hervorrufen. Nach wie vor kontrovers ist die Antwort auf die Frage, ob das Gewissen in Fragen der Sittlichkeit des Subjekts einen konstatierenden oder konstituierenden Charakter hat. Man gewinnt den Eindruck, als werde die reklamierte Autonomie der sittlichen Vernunft in dem vorgelegten – tugendethisch orientierten – Konzept an verschiedenen Stellen (Metaphysik der sittlichen Handlung, Verständnis der *inclinationes naturales* im Kontext der Interpretation des sittlichen Naturgesetzes, Freiheit des Gewissens sowie moralische Dignität des unüberwindlich irrenden Gewissens etc.) wieder zurückgenommen.

Das Anliegen, einem ethischen Relativismus ent-

gegenzuwirken und durch eine Rückbesinnung auf die klassische Tugendethik, die ganze Tiefenschärfe des ethischen Sollens wie auch der Motivation zum sittlichen Handeln zurück zu gewinnen, wird man die Zustimmung nicht leicht versagen können. Umstritten bleibt jedoch, in wie weit der von Verf. zugrunde gelegte Begriff sittlicher Wahrheit dem Freiheitsverständnis und dem Freiheitsanspruch autonomer selbstbewusster Subjektivität wirklich gerecht wird.

Ohne Frage: Die moralpädagogische Weisung von Wilhelm Busch weist in die richtige Richtung, auch wenn man dessen anthropologischen Pessimismus nicht teilen muss. Die Ermunterung der Tugend wird weitergehen und muss dabei auch Wege einschlagen, die von dem hier vorgelegten Konzept in den konkreten Einzelfragen abweichen.

Klaus Arntz, Augsburg

Dogmatik

Goyret, Philip: *Chiamati, consecrati, inviati. Il sacramento dell'Ordine, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 212 S., ISBN 88-209-7440-1, 13,00 Euro.*

Kurzgefaßte und zuverlässige Gesamtdarstellungen zum Weihesakrament sind Mangelware, vor allem im deutschen Sprachraum. Freuen darf man sich darum über die Arbeit von Philip Goyret, Professor an der Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz in Rom. Das Werk ist keine Enzyklopädie über den Ordo, versucht aber doch eine synthetische Gesamtschau, die biblische, geschichtliche, dogmatische, rechtliche, pastorale und spirituelle Gesichtspunkte zusammenführt. Den roten Faden bildet das Geheimnis Christi und der Kirche sowie das systematische Begriffspaar von Weihe und Sendung. Diese Akzente werden bereits gebührend herausgehoben in dem Vorwort von Erzbischof Tarcisio Bertone (S. 7–10).

Den Einstieg bildet eine Darlegung zum Priestertum Christi, das im Anschluß von Thomas von Aquin als Mittlerschaft beschrieben wird. Das Zweite Vatikanum ist maßgebend für die Verhältnisbestimmung von Weihe und Sendung, die an der Christusgestalt selbst ansetzt (Kapitel I, S. 15–45). Sieben weitere Kapitel entfalten das Thema: »Das Apostelkollegium« (Kap. II, 47–58), »Die apostolische Nachfolge« (Kap. III, S. 59–73), »Das Wesen des Weihpriestertums« (Kap. IV, S. 75–102), »Das kirchliche Dienstamt in seinen verschiedenen Graden« (Kap. V, S. 103–132), »Das sakramentale

Zeichen des Ordo« (Kap. VI, S. 133–146), »Wirkungen des Ordo« (Kap. VII, S. 147–162), »Der Empfänger des Ordo« (Kap. VIII, S. 163–199).

Der systematische Ausgangspunkt, der beim Priestertum als spezifische Teilhabe an der Mittlerschaft Christi ansetzt sowie als sakramentale Vertretung Christi als Hauptes der Kirche, wird leider nicht folgerichtig durchgeführt im Blick auf den Diakon. An einigen Stellen beschränkt der Autor die Vertretung Christi auf die Bischöfe und Presbyter (S. 80; 153). Der Diakonat wird vom »Amtspriestertum« unterschieden (S. 118–120; etwas anders allerdings S. 169, wonach »il diaconato non s'inquadri pienamente entro la nozione di sacerdozio ministeriale«); wie diese Unterscheidung mit der systematischen Begründung (auch des Diakonates) aus dem Priestertum Christi zusammenpaßt, wird leider nicht näher erklärt. Hilfreich wäre hier gewesen eine Unterscheidung zwischen einem weiteren Gehalt von Priestertum (als Mittlerschaft), wozu selbstverständlich auch der Diakon gehört, und einer engeren Begriffsbestimmung als Ausrichtung auf die Darbringung des Meßopfers (wobei dann der Diakon nicht »Priester« ist). Unzureichend sind auch die Ausführungen zur Hauptesstellung des geweihten Amtsträgers: sie wird nur dem Presbyter und Bischof zugeschrieben (S. 80; 153), wird aber an einer Stelle dann doch auch vom Diakon ausgesagt, obgleich im gleichen Zuge die Vertretung Christi des Dieners (als Diakon) von der Vertretung Christi des Hauptes (als Presbyter und Bischof) abgegrenzt wird (S. 119). Diese Abgren-

zung ist umso weniger verständlich, als sich auch nach Goyret die Formel »in persona Christi« nicht nur auf die Eucharistie bezieht, sondern auch auf den Dienst am Wort und die Aufgabe der Leitung (S. 87 f), die gemäß seinem Weihegrad auch dem Diakon zukommen (anders freilich S. 72, wonach offenbar nur das sakramentale Handeln »in persona Christi« geschieht, die anderen Funktionen des Priesters aber nicht). Die systematische Beschreibung des Diakonates als dritter Stufe des Weihesakramentes hätte insgesamt eine größere Folgerichtigkeit und Klarheit verdient. Dieses Problem ist freilich nicht spezifisch für unseren Autor, sondern durchzieht einen beträchtlichen Teil der einschlägigen Literatur zum Thema. Die konsequente Berücksichtigung des Diakonates als Teil des Weihesakramentes gehört weithin zu den »futuribilia«.

Kritische Anfragen lassen sich auch an einige dogmenhistorische Darlegungen richten. Dies gilt vor allem von der Behauptung, wonach die drei Grade des Weihesakramentes nach Pius XII. und dem Zweiten Vatikanum »von göttlicher Einsetzung« seien (S. 111; vgl. S. 104). Die für diese erstaunliche These bemühte Dogmatische Konstitution von der Kirche (Lumen gentium 28: S. 104) sagt dies gerade nicht: das »kirchliche Dienstamt« kommt »aus göttlicher Einsetzung«, wird aber »in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen« (LG 28a). Auch das Tridentinum spricht bezüglich der Dreiteilung von Bischöfen, Priestern und »ministri« nicht von göttlicher »Einsetzung« (institutio), sondern von göttlicher »Ordnung« (ordinatio) (DH 1776), die auch das Walten der göttlichen Vorsehung miteinbezieht (siehe dazu etwa J. Freitag, *Sacramentum ordinis* auf dem Konzil von Trient, 1991, 341f; M. Hauke, FKTh 2001, 98f). Immerhin muß unser Autor zugeben: der Bericht der Apostelgeschichte (Apg 6) lege an sich nahe, die Einsetzung der ersten »Diakone« gehe auf eine spontane Entscheidung der Apostel zurück und nicht auf eine ausdrückliche Willensbekundung Jesu Christi (S. 110). Eine solche Äußerung durch Jesus Christus persönlich wird allerdings angenommen, unter Zitation einer päpstlichen Generalaudienz (31. 3. 1993), für die Unterscheidung zwischen Episkopat und Presbyterat, die in der getrennten Aussendung der 12 Apostel und der 72 Jünger begründet sei (Lk 10; S. 105). Schüchtern wird dann später wiederum zugestanden, Clemens Romanus (um das Jahr 96) biete »kein absolut sicheres Zeugnis für die Dreiteilung des kirchlichen Amtes« (S. 108). Papst Klemens jedoch – dies ist dagegen zu halten – bietet nicht nur »kein absolut sicheres Zeugnis« dafür, sondern bezeugt aus-

drücklich die linguistische Gleichsetzung von »Presbytern« und »Episkopen« (1 Clem 42,4f; 44,1,4f; 47,6; 54,2; 57,1). Die dreiteilige Hierarchie ist erstmals bezeugt in den Ignatius-Briefen.

Mit diesen Bemerkungen soll nicht die heutige Unterscheidung der Weihegrade von Bischof und Presbyter gezeugnet werden, ebensowenig die überaus sinnvolle Entwicklung hin zum dreigliedrigen Amt mit einem Monepiskopos an der Spitze der Ortskirche. Ein Gremium existiert faktisch nie ohne Haupt. Dies gilt auch für die Presbyter-Episkopen in Rom und im Korinthe um das Jahr 90. Der Bischof vertritt in persönlicher Verantwortung Christus den guten Hirten. Die Vertretung Christi des Hauptes kann letzten Endes nicht durch ein anonymes Gremium ersetzt werden. In diesem Sinne läßt sich die Unterscheidung zwischen dem obersten lokalkirchlichen Leitungsamt und den untergeordneten Rängen des geweihten Amtes durchaus auf die Intention Christi zurückführen. Daß aber die Dreiteilung des Weiheamtes als solche in einer ausdrücklich bekundeten Willensabsicht Christi begründet liegt, dürfte die historischen Quellen und die dogmatisch verbindlichen Aussagen des Lehramtes überfordern. Theologisch hinreichend scheint die Tatsache der apostolischen Nachfolge, deren Fülle sich im Amt des Bischofs findet und die sich in verschiedenen Stufen verwirklicht. Dazu, dies sei eigens betont, gehört auch der Diakon.

Bezüglich der Frage der Diakonissen wird der historische Forschungsstand kurz zusammengefaßt (S. 169–174). Der Autor gelangt dabei, wenn auch sehr vorsichtig, zum gleichen Ergebnis wie das neuere Dokument der Internationalen Theologenkommision (*La Civiltà Cattolica*, 2003, I 253–336) (das freilich noch nicht zitiert wird): der historische Befund spricht nicht für die Möglichkeit, sakramental geweihte Diakonissen einzuführen (S. 173). Sinnvoll wäre an dieser Stelle eine stärkere Verbindung zur systematischen Theologie des Diakonates gewesen, welche die Einheit des Weihesakramentes betont.

Die kritischen Bemerkungen sollen auf gar keinen Fall den Wert der handlichen Übersicht zum Weihesakrament mindern. Hilfreich ist das kleine Werk nicht zuletzt für Priesteramtskandidaten, die hier neben den klassischen dogmatischen Themen auch spirituelle und kirchenrechtliche Hinweise für ihren Weg finden (beispielsweise zur Frage der Berufung: S. 174–180). Eine treffende Zusammenfassung der neueren Forschung findet sich nicht zuletzt zur Geschichte und Bedeutung des Zölibates (S. 180–192).

Manfred Hauke, Lugano

Scheffczyk, Leo Kardinal: *Maria. Mutter und Gefährtin. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2003, 360 S., ISBN 3-929246-91-0, Euro 18,90.*

Der Sankt Ulrich Verlag fasst in diesem Band frühere Einzelschriften nach einer Überarbeitung durch den Autor zusammen. Da diese Schriften nicht mehr erhältlich sind, ist dem Verlag für ihre Herausgabe zu danken.

Im ersten der vier Teile stellt Kardinal Scheffczyk das biblische Zeugnis von Maria dar. Hier werden nicht nur die einzelnen Aussagen gesichtet und wie Mosaiksteine zu einem strahlenden Marienbild gefügt, sondern bereits geordnet und christologisch zentriert: Ausgangspunkt jeder Mariologie ist die Menschwerdung des ewigen Sohnes und somit die Gottesmutterchaft. Die »Jungfrau und Mutter« unterstreicht die Gottheit ihres Sohnes und die Hingabe an Gott, die »Glaubenszeugin« Mariens Überzeugung von Gottes Allmacht und Wunderkraft, weil ihm »kein Ding unmöglich« ist. Der Glaube wurde erprobt und hat sich bewährt, vor allem in den Leiderfahrungen der Schmerzensmutter; in Mariens Leiden sieht Scheffczyk einen messianischen Charakter. Maria ist aber über das Neue Testament hinaus eine »epochale Gestalt«, Erfüllung alttestamentlicher Aussagen (Tochter Sion, Neue Eva). Schließlich ist Maria Zeichen der Vollendung in der Heiligkeit und Bild der neuen Schöpfung.

Der zweite Teil konzentriert sich auf die Ausfaltung und Vertiefung dieses heilsgeschichtlichen biblischen Marienbilds im Glauben der Kirche. Den Auftakt, in dem die heilsgeschichtliche Stellung Mariens besonders hervortritt, bildet ihre Sicht als neue Eva; schon im zweiten Jahrhundert ist diese Perspektive verbreitet. Ferner werden die biblischen Begründungen des Gottesmutter-Titels und seine theologische Diskussion dargestellt, eben die immerwährende Jungfräulichkeit (J. vor, in und nach der Geburt und die Einwände), dann die *Immaculata Conceptio* und der lange Weg zu diesem Dogma, dessen Sinn erklärt wird; das gleiche geschieht dann bei der Aufnahme Mariens, die somit als Unbefleckt Empfangene und als Aufgenommene die Erst- und die Vollerlöste ist; Gottes Verheißungen sind deshalb nicht mehr nur zukünftig.

Über diese »offiziellen« Dogmen hinaus werden noch höchst bedeutsame Ausstrahlungen der Mariengestalt in das Leben der Kirche hinein behandelt: Einmal die Exemplarität Mariens und das Bild von der Frau im Zusammenhang mit der heutigen Diskussion um das rechte Verständnis der Frau und dann die kirchentypische Relevanz Mariens. Ebenso wird die – idealtypisch betrachtet zur Christotypik gehörige – Sicht Mariens als Mutter der Kirche

erörtert. Der letzte Abschnitt handelt von Mariens bleibender Mittlerschaft, die allerdings klar von Christi universaler Mittlerschaft hergeleitet wird. Weil das Weihnachtseignis erlöserische Bedeutung hat, ist es objektiv gerechtfertigt, von einer Mittlerschaft Mariens zu sprechen. Die Schwierigkeiten dieses Begriffs und vor allem der Miterlösung werden umsichtig behandelt, auch die evangelischen Vorbehalte. Letztlich geht es um die Möglichkeit der Mitwirkung der Kirche und des Menschen an der vollen Verwirklichung des Heils. L. Scheffczyk drängt auf nähere Distinktionen und Präzisionen bei der Formulierung des gemeinten Anliegens.

Der dritte Teil handelt von »Maria in der Verehrung der Kirche«. Die Marianische Wahrheit ist in besonderer Weise von den Kräften der Frömmigkeit, des Kults und der Liturgie getragen. Die theologische Durchdringung der Marienverehrung soll diese nicht nur begründen und aufschließen, sondern ebenso vor Übertreibungen schützen. Die Verehrung Mariens im öffentlichen Kult soll dabei nach *Marialis Cultus* als Maßstab dienen, der die Ansicht widerlegt, man könnte als Christ wie Maria leben, ohne sie selbst zu verehren. Nach einer allgemeinen differenzierenden Darlegung der Grundlagen der Marienverehrung werden die biblischen Ansätze herausgearbeitet. Anschließend werden die »Grundzüge der äußerliturgischen Frömmigkeit« aufgezeigt. Im Anschluss an Konzilien (Nikaia, Ephesus) steigerte sich die Marienverehrung, die an Fürbitte, Marienpredigten, Hymnen, Kirchenbauten und am Ausbau alttestamentlicher Typologie immer mehr hervortrat, im Osten und – unter z. T. anderen Antriebskräften – im Westen. Diese geschichtliche Entfaltung schritt dann von der Karolinger Ära bis in die Hochscholastik voran, wobei der Autor auch bedenkliche Entwicklungen anspricht, etwa wenn Christus als der Gerechte und seine Mutter als die Barmherzige aufgefasst werden oder der Abstand zwischen dem Sohn und ihr nicht mehr recht gesehen wird. Hernach werden »Formen der Andacht zu Maria« in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Gehalt vorgestellt: Das Ave Maria, der Engel des Herrn, der Rosenkranz, Marienlitaneien, Marienerscheinungen. Ausführlich und differenziert werden dann Geschichte, Struktur, Formen und Sinn der Marienweihe dargelegt. Zum Schluss werden Katholische Marienverehrung und evangelisches Marienlob miteinander verglichen.

Der vierte Teil gilt der »Botschaft des Friedens von Fatima«. Die Konzentration auf Fatima wird damit begründet, dass die dortigen Erscheinungen nach P. Claudel das größte religiöse Ereignis in der

ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind und zwischen den ca. 12 kirchlich anerkannten Erscheinungen der neueren Zeit Übereinstimmung im Wesentlichen besteht. Hier träten in besonderer Dichte auf »die lebendige Verkündigung der biblischen Botschaft, die konzentrierte Darbietung wesentlicher Glaubenswahrheiten, die ernste Verpflichtung zu einem Leben nach dem neuen Gesetz des Reiches Gottes, die blitzartige Erhellung der Krisensituation der Menschheit zwischen zwei Weltkriegen und ihren katastrophischen Auswirkungen in einer Flut von Menschenverachtung, von Gewalt, Gottesleugnung und sittlichem Verfall« (S. 293). Jedoch erklinge auch kräftig die Verheißung des Friedens: »Wenn man das tut, was ich euch sage, werden viele Seelen gerettet, und der Friede wird kommen« (13. Juli). Nach Bemerkungen zur Echtheitsfrage werden Inhalt und Form der Weisungen vorgelegt. Auch wenn die Botschaft nicht den Rang einer *revelatio publica* hat, ist sie doch ein Weckruf an die ganze Kirche, und zwar im Hinblick auf die Sühneforderung Gottes, der seine Heiligkeit im Sünder durchsetzen will. Sühne hat nichts mit einem pedantisch bilanzierenden Gott zu tun, vielmehr gilt: »Immer ist die leidenswillige, die das Leid aufnehmende und die durch das Leid geprüfte Liebe die reinste, lauterste und selbstloseste« (S. 314). Gott will die innere Aufarbeitung der Sünde, die Umwendung des Herzens, wobei das stellvertretende Sühnen in der Heilstat Jesu Christi grundgelegt ist. Schließlich wird auch das Geheimnis der Verwerfung reflektiert, ebenso die Herz-Mariä-Verehrung: »Wie im ›Herzen Jesu‹ das ganze Christusgeheimnis zusammengefasst ist, so liegt im ›Herzen Mariä‹ das ganze Mariengeheimnis eingeschlossen« (S. 339). Insgesamt zeigt die Botschaft von Fatima den prophetischen Charakter der Marienerscheinungen. Wahrscheinlich handelt es sich hier um die beste theologische Durchdringung der Erscheinung von Fatima und ihrer Botschaft.

Die Nähe zu aktuellen Fragen (Ökumenismus, Feminismus, Deutung der Zeit) und ihre Einordnung in die Theologie des Mariengeheimnisses, das immer auf das Christusgeheimnis verweist, verleihen dem Werk eine anregende Tiefe. Trotzdem darf ohne Einschränkung behauptet werden, dass es zwar anspruchsvoll, aber doch leicht verständlich (kein theologischer Fachjargon) und gut leserlich ist. Prof. L. Scheffczyk, durch einige Dutzend von Beiträgen als Mariologe ersten Ranges ausgewiesen, lässt einen breiteren Leserkreis an seinem Wissen teilnehmen. Das Buch bietet weit mehr als Information, nämlich Orientierung, spirituelle Anregung und Glaubensfreude.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Reckinger, François: Alle, alle in den Himmel? Die sperrige Wahrheit im Evangelium. Altenberge: Oros-Verlag 2002, 227 S., ISBN 3-89375-204-8, EUR 16,00.

Fr. Reckinger greift das Thema der ewigen Verdammnis auf. Zweifellos hat er Recht, dass es dabei »ums Ganze geht«. Angesichts der Wichtigkeit des ewigen Heils kann die Leichtfertigkeit nur verwundern, dass viele Gläubige und auch Seelsorger die Sorge um das ewige Heil bzw. seinen Verlust in ihrem Denken und Reden völlig außer Acht lassen und entgegen klarer Aussagen der Schrift die reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis ausschließen, und sogar mit einer Bestimmtheit bei bekannten Verbrechen in der Geschichte. Der Entscheidungsernst der Verkündigung Jesu wird nicht mehr gesehen.

Im ersten Kapitel werden die Aussagen des Alten und Neuen Testaments ins Bewusstsein gehoben. *Aionios* heißt »ewig« und nicht »lange dauernd«, man kann es nicht bei »ewiger Strafe« anders als bei »ewigem Leben« verstehen. In der Väterzeit (2. Kap.) wurde mehrheitlich die reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis gelehrt, auch wenn gelegentlich die Apokatastasis vertreten wurde, die aber dann noch klarer abgelehnt wurde. Das dritte Kapitel greift die vielen diskutierten Fragen bis zum Ende des Mittelalters auf: Frage nach dem Zwischenstand, Tod als Ende des Pilgerstandes, d.h. der Entscheidungsmöglichkeit zum Guten oder zum Schlechten; Positionen der orthodoxen Kirche und der lateinischen; Lehren über Sinn des Gebets für Verstorbene, da im Gericht Gottes nur die Taten auf Erden zählen bzw. Herausbeten aus der Hölle; allmähliche Herausbildung des Fegfeuers; die Entscheidung Benedikts XII.; die Vorstellung der Milderung der Höllenstrafe und der »Sonntagspause«. Hier und mehrmals wird das Problem der theologisch überholten oder ungenauen *lex orandi* und der *lex credendi* angesprochen, etwa wenn für die Befreiung vom ewigen Tod am Jüngsten Tag gebetet wird, obwohl nach Benedikt XII. die (reuelosen) Todsünder schon unmittelbar nach dem Tod endgültig in die Hölle absteigen. Hier wird zweifellos ein Problem angesprochen, das Verwirrung schafft; manche Gebete sind eben sehr alt. Doch scheint Vf. dabei zu übersehen, dass Gebete der Totenliturgie in der Regel aus der Sicht der Sterbestunde zu verstehen sind. Das 4. Kapitel handelt von Irrwegen und Auswüchsen in der Tradition: Hier werden die Fragen des Feuers (physisch oder übertragen?) und der damit zusammenhängenden Deutungen (Wurm im Feuer!), des Ortes der Hölle (im Erdinnern gedacht), sadistische Höllenvisionen mit theologisch

höchst bedenklichen Formulierungen (der Schöpfer hasst!; Hölle geschaffen, um zu quälen), Erfindung neuer Todsünden, Mitverantwortung von Theologen und Lehramt angesprochen. Die Menge der hier angeführten Einzelheiten mag überraschen, ist z.T. interessant und kurzweilig, doch wahrscheinlich auch verwirrend und fürs Ganze vielleicht kontraproduktiv. Wer nicht die Weltbildbedingtheit des Denkens von der Bibel bis zur Neuzeit und den energischen Kampf in der Methodenfrage kennt, wird eher das Theologengezänke insgesamt lächerlich finden. Eine Beschränkung auf den großen Linien ohne diese Kuriositäten wäre aufschlussreicher gewesen!

Das 5. und 6. Kapitel erörtern verschiedene seit dem 16. Jahrhundert aktuelle Themen: Bedeutung des Todes für die Entscheidungsmöglichkeit der Menschen; Wesens- und Vindikativstrafen; Gott: gerecht und gut, Despot? Gibt es eine unendliche Schuld des endlichen Menschen; Hölle als Kehrseite der Freiheit? Das 7. Kap. bespricht dann neuere theologische Positionen, wie die Erneuerung der Apokatastasislehre, die Annihilationsthese (derzufolge der Verdammungswürdige vernichtet wird; er wäre dann in seiner Auffassung bestätigt, dass mit dem Tod alles aus ist; die Seele ist jedoch unsterblich!); die Hoffnung auf die Rettung aller; das System von Hans Urs von Balthasar, der biblische Stellen, wonach Jesus »alle« rechtfertigt, in einem Gegensatz zu den eigentlichen »Höllenaussagen« sieht und eine – im Licht der Tradition – recht eigenwillige Sicht des descensus vertritt; ebenso wird K. Rahners Position beleuchtet. Die Thesen der Bekehrung vor dem Tod und im Tod (wohl die sogenannte Endentscheidungshypothese) werden geprüft, ebenso die Tragfähigkeit der Annahme einer subjektiven Schuldinderung bei objektiv schwerer Schuld. Sowohl biblisch als auch erfahrungsmäßig sind diese Positionen für weit reichende allgemein gültige Folgerungen zu schwach. Zum gängigen Schlagwort »Hoffen für alle/für andere« bemerkt Reckinger: Wenn Christen sehen, »dass ein

offenkundiger schwerer Sünder ohne Zeichen von Reue und Buße stirbt, müssen sie befürchten, dass sich ihre Hoffnung hinsichtlich seiner Person nicht erfüllt hat. Und in keinem Fall können sie begründeter- und vernünftigerweise hoffen, dass alle auf diese Weise sterbenden schweren Sünder gerettet werden«. Im 8. Kap. wird die überlieferte Lehre in theologischer Neubesinnung vorgetragen: Hölle ist ein Zustand, kein Ort, der sich aus dem Ausschluss aus der Liebesgemeinschaft mit Gott ergibt, und zwar ein selbstverschuldeter (im Gegensatz zu den ungetauften Kindern im Limbus, von denen das MA eine Art natürliche Seligkeit angenommen hat!). Im 9. Kap. werden pastorale Probleme angesprochen: »Höllenspredigt« heute; Verweis auf die Evv. im Kirchenjahr mit dieser Thematik; Unterschied zwischen Fegfeuer und Hölle; Vermittlungsmöglichkeiten an jene, die dem Sonntagsgottesdienst fernbleiben; Begräbnispredigten. Vf. fordert die Überarbeitung unklarer liturgischer Texte.

Der Vf. dürfte in seiner Abhandlung die meisten, um nicht zu sagen alle in Geschichte und Gegenwart fürs Höllenthema einschlägigen Fragen und Ansichten aufgegriffen haben. Da viele Details im geschichtlichen Kontext besprochen werden, ist das Buch leicht leserlich und deshalb auch geistig interessierten Nichttheologen zu empfehlen. Wie schon gesagt, empfindet manchmal der Rezensent die vielen Einzelheiten eher als verwirrend. Vf. will zwar klar die reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis verteidigen, doch verspürt man die Tendenz, den Schrecken der Hölle dann doch abzumildern. Das ist verständlich, aber, so wichtig die Abwehr von missglückten Interpretationen auch ist, bringen Variationen in der Vorstellung der Hölle und Linderungsversuche viel, wo doch letztlich das Ganze verloren wurde? Letztlich gehört die Hölle zu den Mysterien, deren Tatsächlichkeit und Wirklichkeit sich Menschen nie recht erklären können. Den letzten Grund dafür kennt nur Gott, und der Mensch hofft, einmal tiefer in die Zusammenhänge schauen zu dürfen. *Anton Ziegenaus, Augsburg*

Kirchenrecht

May, Georg: Schriften zum Kirchenrecht – Ausgewählte Aufsätze, hrsg. von Anna Egler und Wilhelm Rees (Kanonistische Studien und Texte, Band 47), Berlin: Duncker & Humblot 2003, 628 S., ISBN 3-428-11166-4, Euro 68,00.

»Akribische Interpretation der Gesetzesmaterie unter Einbeziehung der rechtshistorischen Vorgaben und gegebenenfalls mit Beachtung pastoraler

Fragen« (V) – mit diesen Worten charakterisieren die Herausgeber im Vorwort des hier anzuzeigenden Sammelbands zu Recht das wissenschaftliche Werk des emeritierten Mainzer Kirchenrechtlers Georg May. Als weitsichtiger Beobachter des kirchlichen Zeitgeschehens und unbestechlicher Kritiker des theologischen Zeitgeistes hat es Georg May stets verstanden, Originalität in der Themenauswahl mit sachlicher wie methodischer Kompe-

tenz zu verbinden und seinen oftmals unpopulären Erkenntnissen in bestechend klarer Diktion Ausdruck zu verleihen. Wie gleichfalls mit Recht im Vorwort angemerkt wird (ebd.), belegt dies bereits ein Blick in das Inhaltsverzeichnis, in dem zum Teil nur mehr schwer zugängliche Beiträge des Verfassers aus den Jahren 1961 bis 2001 aufscheinen, die ein beeindruckend breites Themenspektrum abdecken.

In einem ersten, hochaktuell anmutenden, erstaunlicherweise aber bereits vor mehr als dreißig Jahren verfassten Beitrag behandelt Georg May »Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft« (3–16). Darin beklagt er, dass »die Verbindung von Theologie und Glaube sowie die Verantwortung der Theologen für die Erhaltung des Glaubens [...] heute nicht mehr von allen Theologen gebührend ernst genommen« (8) werde. Angesichts dessen fordert er »Mut zur Unpopularität« (14) und »eine Bekehrung im strengen religiösen Sinn. Die Einheit von Wissenschaft und Glaube, von Theologie und religiöser Praxis muss glaubhaft verwirklicht oder wiederhergestellt werden« (ebd.). Denn »der Dienst, den die ihren Prinzipien treue katholische Theologie der Kirche, deren Hirten und Gläubigen, leistet, ist zugleich die wichtigste Leistung für die Gesellschaft« (16).

Daran anschließend beschäftigt sich der Verfasser mit der vor allem in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erhobenen Forderung nach einer »Enttheologisierung des Kirchenrechts« (17–23), wobei er diese bereits in der Überschrift seines Beitrags mit einem Fragezeichen versieht. Er kommt zu dem Ergebnis, dass »die Verbindung, ja Verflechtung mit der Theologie [...] für die Kanonistik wesentlich« ist; »nicht die ›Enttheologisierung‹ des Kirchenrechts darf das Ziel der kanonistischen Arbeit sein, sondern seine ›Theologisierung‹. Dabei ist unter ›Theologisierung‹ das Bemühen zu verstehen, die theologischen Grundlagen des Rechts und die Rechtselemente des Glaubens klarer zu erfassen« (23).

Im folgenden Beitrag behandelt Georg May »Das geistliche Wesen des kanonischen Rechts« (25–55), wobei er – in Abgrenzung zu Rudolph Sohms These vom angeblichen Widerspruch zwischen dem rein geistlichen Wesen der Kirche und dem rein weltlichen Wesen des Rechts – »keinen Unterschied zwischen der Kirche im Lehrsinn [...] und der Kirche im Rechtssinn, d.h. der Kirche als Quelle einer kirchlichen Rechtsordnung und als Subjekt von Rechten« (55) ausmacht. Vielmehr zeigt er auf, dass das kanonische Recht »nicht ein entbehrlicher Teil des menschlichen Antlitzes der Kirche« ist, sondern »Wesensausdruck der sichtba-

ren Kirche Jesu Christi, an deren geistlichem Wesen das Recht teilhat« (ebd.).

Einen für das Denken und Wirken Georg Mays besonders charakteristischen Ausdruck stellt seine aus dem Jahr 1966 stammende Abhandlung über »Die Kontinuität im kanonischen Recht« (57–99) dar. Ausgehend von der Komplementarität und dem inneren Zusammenhang zwischen dem unveränderlichen göttlichen und dem zwar veränderlichen, aber keineswegs menschlicher Willkür überlassenen kirchlichen Recht macht der Verfasser deutlich, dass dem kanonischen Recht mehr noch als jeder anderen Rechtsordnung ein prinzipiell konservativer, das heißt auf Wahrung der Tradition und Dauerhaftigkeit ausgerichteter Charakter eigen ist. »Für das kanonische Recht heißt konservativ sein nicht an dem hängen, was gestern war, sondern aus dem leben, was immer bleibt. Konservative Haltung betont nicht nur die stabilisierende Funktion der Beharrung, sondern auch das Lebenserfordernis organischer Weiterentwicklung.« (80)

In ähnliche Richtung verweisen die Ausführungen des Verfassers über »Das Glaubensgesetz« (101–125). Insofern die göttliche Offenbarung Glaubenssätze beinhaltet, die, insbesondere was die kirchliche Verfassung anbelangt, formal wie materiell Rechtsgebote darstellen und als Glaubensgesetze nicht nur verbindlich, sondern für die Kirche konstitutiv sind, betont May den in seinen wesentlichen Zügen unveränderlichen Charakter der kirchlichen Rechtsordnung.

»Der Begriff der kanonischen Auctoritas im Hinblick auf Gesetz, Gewohnheit und Sitte« (127–143) lautet der Titel eines Referats, das Georg May im Jahr 1962 gehalten hat. Indem die kirchliche Autorität das göttliche Recht hütet und auslegt, führt der Verfasser aus, bewahrt es die Gemeinschaft der Gläubigen vor Verirrung und Zerstreuung, während umgekehrt die dem Volk Gottes eigene Dynamik zur Änderung bestehenden und zur Bildung neuen Rechts dazu beiträgt, die kirchliche Autorität vor Indifferenz und Erstarrung zu bewahren.

Die Frage nach dem nicht immer spannungsfreien Verhältnis von Gesetz und Gewissen behandelt Georg May in einem ersten Beitrag unter grundsätzlichem Aspekt – »Das Verhältnis von Gesetz und Gewissen angesichts der kanonischen Rechtsordnung« (145–170) lautet dessen Titel –, um sie in einem zweiten Beitrag mit dem Titel »Das Verhältnis von Gesetz und Gewissen im kanonischen Recht, dargestellt an den cc. 915/916 CIC/1983« anhand der kodikarischen Zulassungsbedingungen zum Kommunionempfang zu exemplifizieren.

Unter dem lakonischen Titel »Verschiedene Arten des Partikularrechts« (187–200) setzt sich der Verfasser mit der Unterscheidung von bestätigungsbedürftigem und nicht bestätigungsbedürftigem Partikularrecht sowie mit der Bedeutung der Begriffe »approbatio«, »confirmatio« und »recognitio« auseinander.

Insofern seit der Erstveröffentlichung der Abhandlung über »Das Papstwahlrecht in seiner jüngsten Entwicklung« (203–236) die betreffende Rechtslage durch die Apostolische Konstitution Papst Johannes Pauls II. »Universi Dominici gregis« aus dem Jahr 1996 zum Teil erheblich verändert worden ist, kommt den diesbezüglichen Ausführungen Georg Mays aus heutiger Perspektive vornehmlich rechtshistorische Bedeutung zu. Nach wie vor bedenkenswert sind die Ausführungen des Verfassers zur bislang von Seiten des kirchlichen Lehramts nicht definitiv geklärten Frage, ob die Übertragung der päpstlichen Amtsgewalt im Fall der Wahl eines Nichtbischofs bereits mit der Annahme der Wahl oder erst mit der Bischofsweihe erfolgt (vgl. can. 332 CIC und »Universi Dominici gregis«, Nr. 88).

Die Abhandlung über »Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil nach dem CIC« (237–258) stammt aus dem Jahr 1961 und nimmt insofern ebenfalls auf eine nicht mehr aktuelle Rechtslage Bezug. Dessen ungeachtet ist sie im Hinblick auf die rechte Bewertung von Konzilsbeschlüssen – insbesondere der des II. Vatikanums einschließlich der auf Anweisung von Papst Paul VI. vorgenommenen Textänderungen sowie der sogenannten »nota explicativa praevia« – nach wie vor von erheblichem Interesse und Gewicht.

»Ein sprechender Ausdruck für die Universalgewalt des Papstes« (259) ist nach Georg May das Recht des Nachfolgers Petri, Apostolische Administratoren mit der Leitung von Partikularkirchen zu beauftragen, die im Unterschied zu Diözesanbischöfen nicht über eigenberechtigte, sondern lediglich über stellvertretende Gewalt verfügen. »Bemerkungen zu den Apostolischen Administratoren und Administrationen« (259–274) lautet der Titel des betreffenden Beitrags.

»Das »Hausrecht« des Pfarrers bzw. des Kirchenrektors« (275–299) reicht nach kanonischem Recht über die mit dem von staatlicher Seite eingeräumten »Hausrecht« einhergehenden Pflichten und Rechte hinaus. Die Aufgabe des Kirchenrektors ist Georg May zufolge »zuerst eine positive; sie ist darauf gerichtet, den Zweck des Kirchengebäudes zu erfüllen. Dies geschieht durch die Ausgestaltung und Erhaltung des Gotteshauses gemäß den kirchlichen Vorschriften, durch die würdige

Vornahme der gottesdienstlichen Veranstaltungen sowie durch die Anhaltung der Besucher des Gotteshauses und erst recht der Teilnehmer am Gottesdienst zu einem entsprechenden Benehmen« (299).

»Das Verhältnis von Pfarrgemeinderat und Pfarrer« betrachtet Georg May mit kritischem Blick »nach gemeinem und nach Mainzer Diözesanrecht« (301–320), wobei er das Grundproblem nicht in der Beratung des Pfarrers und noch viel weniger in der Mitentscheidung der Gläubigen sieht, sondern in deren »Bereitschaft zu dauerhafter Mitarbeit an den existentiellen Fragen des kirchlichen Lebens. An dieser hat es früher gemangelt und fehlt es heute mehr denn je, der Einrichtung von beratenden und mitentscheidenden Gremien zum Trotz.« (320)

»Die kirchlichen Vereine nach den Bestimmungen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983« (323–340) lautet der Titel eines Beitrags aus dem Jahr 1987. Darin stellt Georg May detailreich und präzise die geltende Rechtslage hinsichtlich Entstehung, Satzung, Organen, Mitgliedschaft, Betätigung, Aufsicht und Regierung, Vermögen und Auflösung von kirchlichen Vereinen dar.

Im Unterschied zum CIC/1917 hat das traditionsreiche Rechtsinstitut der Bruderschaft (»confraternitas«) im geltenden CIC keine explizite Erwähnung mehr gefunden. Vielmehr wird es heute unter das »außerordentlich weiträumig und offen« (347) gestaltete Vereinsrecht subsumiert. In seinem Beitrag über »Die Bruderschaften im Recht der Kirche« (341–370) legt Georg May dar, dass vor 1983 errichtete Bruderschaften zwar unter die von can. 9 CIC verbürgte Bestandsgarantie fallen, gleichwohl aber ihre rechtlichen Grundlagen der geltenden Gesetzeslage anzupassen haben.

Umgekehrt ist es mit dem Rechtsinstitut des Eremitentums: Während es im CIC/1917 keine Berücksichtigung gefunden hatte, wird es von can. 603 CIC ausdrücklich den kanonischen Formen geweihten Lebens zugeordnet und in den can. 481–485 CEO sogar mit einem eigenen Artikel gewürdigt. Seine »Bemerkungen zum Eremitentum nach dem Codex Iuris Canonici 1983« (371–385) schließt der Verfasser mit dem Hinweis auf die alt ehrwürdige Tradition und die prophetische Bedeutung dieser Lebensform.

Aus dem Bereich des kirchlichen Verkündigungsdienstes hat sich Georg May im Jahr 1968 mit der »Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote« (389–414) beschäftigt. Dabei kommt er zu dem Schluss: »Der Index und die gesetzlichen Bücherverbote der Kirche sind aufgehoben, die Strafdrohungen entfallen. Die Aufgabe, die Gläubigen über schlechte Bücher aufzuklären und von ihrer Lektü-

re abzuhalten, ist heute so aktuell wie früher.« (414)

In seinem Beitrag »Vinum de vite als Materie des eucharistischen Opfersakraments« (417–443) setzt sich der Verfasser mit der Problematik der Verwendung von Traubensaft bei der Eucharistiefeier von Priestern auseinander, die an Alkoholismus oder einer anderen Krankheit leiden, die es ihnen unmöglich macht, auch eine noch so geringe Menge an Alkohol zu sich zu nehmen. Zunächst legt er dar, dass ein aus Trauben gewonnenes Getränk »entweder Wein [...] oder nicht Wein [ist]; tertium non datur. Wein wird es durch alkoholische Gärung.« (419) Angesichts dieses Befunds und der Tatsache, dass die Kirche nach Auffassung des Verfassers keine Verfügungsgewalt über die sakramentalen Materien besitzt, kommt er zu dem Schluss: »Wenn an der Stelle von Wein ein nicht als Wein zu bezeichnendes Getränk für die Feier des Messopfers verwendet wird, vollzieht sich in Bezug auf dieses nicht die Konsekration« (442). Seine Forderung nach Widerruf der Erlaubnis zur Verwendung von Traubensaft fand jedoch kein Gehör – im Gegenteil: Mit Schreiben vom 19. Juni 1995 wurde noch im Erscheinungsjahr des hier vorgestellten Beitrags die genannte Erlaubnis von Seiten der zuständigen Kongregation für die Glaubenslehre neuerlich bestätigt.

Wenn Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« vom 17. April 2003 bedauert, dass mancherorts »der Kult der eucharistischen Anbetung fast völlig aufgegeben wurde« (Nr. 10), bestätigt dies die Berechtigung der bereits 1971 formulierten und in die gleiche Richtung weisenden Klage Georg Mays, die er zum Abschluss seines Beitrags über »Die Prinzipien der jüngsten kirchlichen Gesetzgebung über die Aufbewahrung und die Verehrung der heiligsten Eucharistie« (445–472) artikuliert. Als daran nicht unschuldig betrachtet der Verfasser »die Zurückhaltung, mit der an manchen Stellen der einschlägigen kirchlichen Dokumente von dem eucharistischen Kult gesprochen wird« (471).

Auch wenn das Thema faktisch erledigt zu sein scheint, ist es durchaus nicht nur unter rechtshistorischem Aspekt von Interesse, sich mit den grundsätzlichen Ausführungen Georg Mays über »Die Erfüllung der Feiertagspflicht des Messbesuchs am Vorabend der Sonn- und Feiertage« (473–499) aus dem Jahr 1968 auseinander zu setzen.

Einer der vielleicht bedeutendsten und leider bislang nur schwer zugänglichen Beiträge im hier vorzustellenden Sammelband handelt über »Das Recht auf Einzelzelebration« (501–526). Denn obgleich dieses Recht in den *can.* 902 und 904 CIC bzw.

700 CCEO vom kirchlichen Gesetzgeber neuerlich bestätigt worden ist, wird ein Priester, der einzeln zu zelebrieren wünscht, bis heute nicht selten auf Unverständnis oder gar Ablehnung stoßen. Wenn May allerdings meint, es könne vom betreffenden Priester in diesem Fall erwartet werden, zumindest für Kelch- und Schultertuch selbst zu sorgen und sich an den (faktisch zu vernachlässigenden) Kosten zu beteiligen, vermag er dafür nicht nur keinerlei rechtliche Grundlage anzuführen, sondern erweist dem von ihm ansonsten nachdrücklich herausgestellten Wert der Einzelzelebration einen Bären dienst. Demgegenüber ist vielmehr nachdrücklich zu betonen und darauf hinzuwirken, dass ein Priester unter Berücksichtigung der zeitlichen und örtlichen Umstände sein Recht auf Einzelzelebration um des Wertes der häufigen, ja täglichen Zelebration (vgl. *can.* 904 CIC bzw. 378 CCEO) ohne jedwede Behinderung, Einschränkung oder Diskriminierung auszuüben vermag.

In seinem Beitrag über »Gewährung und Versagung der Zulassung zur Weihe« (527–541) betont May zu Recht, dass es »ein subjektives Recht auf Empfang von Weihen nicht geben« kann und »selbst ein Kandidat, der alle vom Recht aufgestellten Voraussetzungen zur Weihe erfüllt, [...] dadurch keinen Rechtsanspruch zur Weihe« erwirbt (530). Mit nicht geringerer Berechtigung beklagt der Verfasser jedoch, dass die Versagung der Wehezulassung nicht selten mittels fadenscheiniger und nur schwer objektivierbarer Kriterien begründet wird, hinter denen er die Absicht vermutet, solche Kandidaten auszuschließen, »die sich der kirchlichen Ordnung in der Glaubens- und Sittenlehre sowie in der Disziplin von Lebensführung, Seelsorge und Gottesdienst streng verpflichtet fühlen« (531). Wenn dem so ist, erscheint es doppelt fragwürdig, dass es ein Bischof, ohne dazu von Rechts wegen gehalten zu sein, in der Regel nicht wagt, »einen Alumnus, der in dessen eigenem Bistum nicht zur Weihe zugelassen wurde, für seine Diözese anzunehmen und ihm die Weihe zu spenden« (534).

Unter den Beiträgen zum kirchlichen Eherecht ragt jener hervor, in dem sich Georg May mit dem Thema »Standesamtliche Eheschließung und kirchliche Trauung in protestantischer Sicht« (559–585) befasst – eine Materie, über die, wie er in seinem Beitrag über »Unzutreffende Ausführungen über die protestantische Trauung in den Urteilen zweier Instanzen deutscher Offizialate« (587–600) belegt, selbst in Fachkreisen bisweilen erschreckende Unkenntnis herrscht. Die Titel der weiteren eherechtlichen Beiträge lauten: »Neue Anwendungsfälle des *privilegium fidei*« (545–

551) und »Zur Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gnadenerweis« (553–557).

Im letzten, aus dem Jahr 1962 stammenden Beitrag des hier anzuzeigenden Sammelbands legt Georg May »Bemerkungen zur Organisation der Finanzverwaltung der deutschen Diözesen« (603–626) vor.

Zusammenfassend wird man festhalten dürfen, dass Georg Mays »Schriften zum Kirchenrecht« trotz ihrer mitunter erkennbaren zeitgeschichtlichen Bedingtheit von bleibendem Wert nicht nur unter wissenschaftlichem Aspekt sind, sondern auch ein beeindruckendes Zeugnis für ein Gelehrtentum darstellen, das sich durch unerschütterliche Liebe zur Kirche, selbstlosen Seeleneifer und ein als fast schon prophetisch zu bezeichnendes Pflichtbewusstsein auszeichnet.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Pinto, Pio Vito (Hg.): *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (= Studium Romanae Rotae – Corpus Iuris Canonici, II), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001, 1342 S., ISBN 88-209-7146-1, Euro 68,00.*

Nachdem der erste Band der unter dem anspruchsvollen Titel »Corpus Iuris Canonici« erscheinenden Reihe, der Kommentar zum Codex Iuris Canonici (CIC), an dieser Stelle bereits in ausführlicher Weise vorgestellt worden ist (siehe FKTh 19 [2003], 237f.), soll es nicht versäumt werden, auf den zweiten Band wenigstens kurz hinzuweisen, den fast zeitgleich erschienenen Kommentar zum Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO). Wenngleich dem Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen zumindest im deutschsprachigen Raum bei weitem nicht die gleiche Bedeutung zukommt wie dem Gesetzbuch der lateinischen Kirche, ist der hier vorzustellende Band dennoch insofern von Bedeutung, als mit ihm zum ersten Mal überhaupt eine vollständige kommentierte Ausgabe des CCEO vorgelegt worden ist.

Viele der bei Vorstellung des ersten Bandes auf-

gezeigten Charakteristika können uneingeschränkt auch für den zweiten Band geltend gemacht werden: gleichsam offizielles Erscheinungsbild; übersichtliche Präsentation des Gesetzestextes in lateinischer und italienischer Sprache; prägnante italienischsprachige Kommentierung durch ausgewiesene Fachleute; zahlreiche, sorgfältig erarbeitete Anhänge, darunter ein Glossar zur orientalischen Rechtstradition sowie ein ausführliches Stichwortregister.

Gegenüber dem nur in einer Paperback-Ausgabe erschienenen ersten Band deutlich verbessert wurde die Bindung des nicht weniger voluminösen zweiten Bandes, was dessen Handhabung spürbar erleichtert.

Der wohl schwerwiegendste Mangel des ersten Bandes, die Nichtbeachtung der durch das als Motu Proprio erlassene Apostolische Schreiben Papst Johannes Pauls II. »Ad tuendam fidem« vom 18. Mai 1998 vorgenommenen textlichen Ergänzungen der cann. 750 und 1371 CIC, wurde im zweiten Band erfreulicherweise nicht wiederholt. Die entsprechenden cann. 598 und 1436 CCEO sind in ihrer geltenden Fassung einschließlich eines quellenmäßigen Hinweises auf das genannte Apostolische Schreiben abgedruckt.

Nicht verbessert wurde dagegen die keiner erkennbaren Systematik folgende und insofern ein wenig willkürlich anmutende Vorgehensweise, mehrere aufeinanderfolgende Canones bisweilen gemeinsam zu kommentieren und in einigen wenigen Einzelfällen sogar auf eine Kommentierung ganz zu verzichten.

Insgesamt wird man jedoch anerkennen müssen, dass Herausgeber, Autoren und Verlag mit der Reihe »Corpus Iuris Canonici« eine beachtliche, aus wissenschaftlicher wie praktischer Perspektive gleichermaßen zu würdigende Leistung vollbracht haben. Wie schon der Kommentar zum CIC wird auch der Kommentar zum CCEO ohne Zweifel einen festen Platz unter den international bedeutsamen Kommentaren zu den kirchlichen Gesetzbüchern einnehmen.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Marienverehrung

Braun, Karl: *Wegbegleiterin zu Christus. Auswahl von Predigten, Ansprachen, Worten von 1972-2000, hrsgg. vom Institutum Marianum Regensburg, Regensburg: Verlag »Bote von Fatima« 2000, geb., 430 S.*

Als Ehrengabe zu seinem 70. Geburtstag veröffentlichte im Jahr 2000 das Regensburger Institu-

tum Marianum eine Sammlung von Predigten und Ansprachen zu Maria des mittlerweile emeritierten Bamberger Erzbischof Dr. Karl Braun. Der Bogen der 74 Texte umspannt die Zeit von 1972 bis 2000, in der Braun als Domkapitular in Augsburg, Bischof von Eichstätt und Erzbischof von Bamberg wirkte. Entsprechend vielfältig sind die Anlässe: Marienfeiertage, Maiandachten, Bruderschaftsfe-

ste, Wallfahrtsgottesdienste, aber auch Ansprachen vor Dekanen, im Priesterseminar, bei Versammlungen der Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen oder beim Internationalen Marianischen Weltkongress in Kevelaer 1987 und Hirtenbriefe. Ebenso weit gestreut sind die Themen: »Maria – Urbild der Kirche«; »Maria, Mutter der Priester«; Maria und der Dreifaltige Gott: »Ja, Vater!« – Predigt am Dreifaltigkeitssonntag; »Mit Maria auf Christus schauen«; »Maria, ganz erfüllt vom Heiligen Geist«. Beleuchtet werden der Glaube und die Nächstenliebe Mariens, die Bedeutung Mariens für die Familien und den Alltag der Christen, Maria und das Heil der Kranken und die »Mutter vom guten Tod«. Wiederholt ist das Fest der Patrona Bavariae, der Schutzmantel Mariens und ihre mütterliche Hilfe Anlass zur Predigt. Auch Maria und die Ökumene wird bedacht.

In seinem Vorwort (13–20) bietet Braun die theologische Grundlegung seiner Predigten. Ausgehend von dem Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen Wort »De Maria nunquam satis« geht Braun zunächst auf gängige Vorbehalte gegenüber einer marianisch geprägten Frömmigkeit ein: Besteht nicht die Gefahr, dass eine Überbetonung der Marienfrömmigkeit Christus aus der Mitte des Glaubens- und Gebetslebens verdrängt? Doch auch wenn es »eine Äußerung von marianischer Frömmigkeit« gibt, die dieser Gefahr zu erliegen scheint, so lässt sich nach Braun andererseits »am Beispiel der Aufklärung belegen, dass deren marianische Zurückhaltung keineswegs eine tiefere Christus-

frömmigkeit ausgelöst hat« (15). Demgegenüber bezeugt für Braun echte Marienverehrung, dass »alles Gnade, Auserwählung in Christus ist. – Maria ist voll der Gnade Christi, und wenn wir sie ehren, ehren wir letztlich den Herrn selber. Maria ist daher nicht die Bestreitung oder Gefährdung der Ausschließlichkeit de Christusheiles, sondern Verweis darauf« (16). Erwählt von Gott und erfüllt von seiner Gnade ist Maria Mutter Christi und von ihm allen zur Mutter gegeben. Wie einst den Weisen reicht Maria auch in der Geschichte den Gläubigen Christus dar. Dies nennt Braun eine »Gesetzlichkeit des Handelns Gottes«: »Wir dürfen in Demut von der Mutter Gottes das Heil in Empfang nehmen. Das heißt jedoch nicht, dass wir glauben, Maria sei Schöpferin der Heilsgnade. Sie ist nicht mehr als ein lebendiges Werkzeug ..., nichts anderes als kleine Magd, an der Gott Großes getan hat. Aber weil Gott so Großes an ihr tat und weil sie so ganz, ja' sagte, deshalb kann man christliche Frömmigkeit und marianische Frömmigkeit nicht trennen« (18). Braun belässt es dabei, die Berechtigung der Marienverehrung zu begründen, doch wäre es von diesem Gedankengang aus nicht weit, die Bedeutung Mariens als Fürsprecherin und Mittlerin aller Gnaden zu erhellen.

In seinem Geleitwort wünscht Weihbischof Vinzenz Guggenberger, dass dieses Buch der Zielsetzung des IMR folgend »zu einem Geschenk für alle Gläubigen« (11) werde. Möge es so sein.

Michael Kreuzer, 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 Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. David Berger, Hochstadtstraße 28, D-50674 Köln
 Prof. Dr. Libero Gerosa, Facoltà di Teologia di Lugano, Via Guiseppe Buffi 13, CH-6904 Lugano
 Bischof Adrianus H. van Luyn, Koningin Emmalein 3, NL-3016 AA Rotterdam

Der Soziokulturelle Rahmen für die Erziehung zum Frieden

Von José María Barrio Maestre, Madrid

1. Einleitung

Viele Reden zur Friedenserziehung beschränken sich auf strategische Problemstellungen. Die Suche nach wirksamen Mechanismen, um mit sozialen Kompetenzen und Fähigkeiten das Wertebewußtsein im Sinne des Friedens zu fördern, ist gewiß wichtig. Aber mir scheint, daß es, wenn wir uns eine echte Erziehung zum Frieden vornehmen, einer philosophischen Reflexion über alle Elemente bedarf, die in dem soziokulturellen Rahmen, in dem wir uns bewegen, diesem Ziel dienlich sind, und auch über die Faktoren, die eine Perzeption des Friedenswertes werden und dessen soziale Akzeptanz behindern. Außerhalb dieses Kontextes dürften die erwähnten Strategien ziemlich unwirksam bleiben.

Hierzu eine Vorbemerkung: Den Frieden kann man nicht auf reine Nicht-Gewalt reduzieren. Das Mittelalter definiert den Frieden als die Ruhe, die sich aus der Ordnung ergibt (*tranquilitas ordinis*: Augustinus, *De Civitate Dei*, 19,13). Eine solche »Ordnung« ist nicht im Universum einfach vorhanden. Sie ist auch Ergebnis menschlicher Einflußnahme aufgrund zielgerichteter Vernunftorientierung.

Zwar überträgt sich eine dem schöpferischen Logos innewohnende präexistierende Ordnung (*taxis*) auf die Körper-Natur. Als Kosmos ist diese eine geordnete, nicht chaotische Welt. Ihre Ordnung ist der menschlichen Intelligenz zugänglich. Sie enthält eine Teleologie, die in der Gesetzmäßigkeit physischer, chemischer und biologischer Phänomene zutage tritt. (Das antike Griechenland war von Gesetzmäßigkeiten überzeugt, nach denen von der Stellung der Sterne das Schicksal der Menschen auf der Erde abhängt. Daraus ist die Astrologie entstanden. Das Christentum ersetzte die griechische Vorstellung vom *fatum*, vom Schicksal, durch die Idee göttlicher Vorsehung. Sie ist mit der menschlichen Freiheit vereinbar, ohne auf eine von menschlicher Absicht unabhängige kosmische Ordnungskraft völlig zu verzichten).

Nun existiert aber zusätzlich eine Ordnung, die die menschliche Intelligenz nicht vorfindet, sondern selbst herstellt. Beide Ordnungen sind konvergent, aber unterschiedlich. Die mittelalterliche *tranquilitas ordinis* meint die vom Menschen beabsichtigte und frei herbeigeführte praktische, in erster Linie ethisch-politische Ordnung. Sie erfordert ein gewisses Maß an Gewalt. Ohne Organisation und Rechtsbeziehungen zwischen ihren Mitgliedern ist eine Gesellschaft nicht lebensfähig. Recht schließt Macht ein. Macht ist das Vermögen, etwas mit Gewalt durchzusetzen. Die Macht, Gewalt auszuüben, macht zwar nicht das Wesen des Rechts aus. Dieses liegt vielmehr in den sozialen Werten, die es würdig sind, geschützt zu werden. Die ge-

setzliche Garantie dieser sozialen Werte verlangt aber die Rückendeckung der Strafbarkeit von Gesetzesverstößen. Die Strafgewalt leitet sich also aus dem Wesen des Rechts zwingend ab.

Es gibt also »Gewalt« in einem berechtigten und guten Sinne des Begriffs. (Gewalt stammt ursprünglich von dem lateinischen Begriff *vis* ab, was Kraft bedeutet). Es ist also phänomenologisch inkorrekt, Begriffe wie »politische Macht«, »Autorität«, »Zwang«, »Verpflichtung«, usw. kurzzuschließen. Zwar drücken sie alle eine Kraftanwendung aus, um einen Widerstand zu brechen, aber nicht unbedingt eine ungerechte oder unangemessene. Es gibt allerdings unterschiedliche Formen rechtmäßiger Anwendung von »Gewalt« zur Unterwerfung unter das gerechte Gesetz oder den rechtschaffenen Willen. Frieden auf reine »Gewaltlosigkeit« zu reduzieren, wäre jedenfalls ein untauglicher Ansatz.

Im folgenden werde ich nun aber doch den Begriff »Gewalt« in seinem pejorativen Sinn verwenden, im Sinne unrechtmäßiger Gewaltanwendung. Letztlich erweist sie sich als eine Perversion der Natur, der natürlichen und spontanen Neigungen des Menschen und der Gesellschaft.

2. *Hin zu einer Friedenskultur – Positive Aspekte*

Welche Möglichkeiten bietet der soziokulturelle Rahmen der »postmodernen« oder »postindustriellen« Zivilisation der Werbung für friedenserhaltende und friedenschaffende Werte und zur Überwindung von Schwierigkeiten? Für eine Antwort ist gewiß die lehrreiche Erfahrung aus dem höchst gewalttätigen 20. Jahrhundert von Vorteil.

2.1 Es entsteht eine universale Sensibilität für die Werte des Friedens. Das Kriegsspektakel dieses Jahrhunderts, das weltweit geflossene Blut und besonders die Anzahl unschuldiger Opfer, vor allem von Kindern, haben bleibende Betroffenheit ausgelöst. Es gibt, nahezu weltweit, eine zuvor nicht gekannte Sensibilität für die Werte des Friedens und eine tiefere Einsicht, daß Gewalt nichts zu lösen vermag.

2.2 Es festigt sich die Überzeugung, daß die Solidarität eine Pflicht der Gerechtigkeit ist. Der im Jahr 2000 seliggesprochene Papst Johannes XXIII erklärte in seiner Enzyklika *Pacem in terris*, die Gerechtigkeit sei der zeitgenössische Begriff für Frieden. Seitdem faßte die Vorstellung Fuß, daß die Solidarität mit den Schwächsten kein bloßer Altruismus ist, sondern eine Pflicht, die im Gewissen bindet.

2.3 Es wächst das Unbehagen an klassischen und strategischen Begründungen. Das alte *si vis pacem para bellum* (wenn du Frieden willst, stelle dich auf Krieg ein) erscheint als Irrtum. Es ist ja auch schwer zu verstehen, daß das Herstellen immer mehr zerstörerischer Waffen dem Frieden dienen soll. Armeen zur Friedenssicherung werden in Frage gestellt und viele sind der Meinung, daß andere Lösungen gefunden werden müßen, zumal nach den Konflikten im ehemaligen Jugoslawien. Die Vereinbarungen über die Wiederherstellung des Friedens, die in Dayton nach dem Krieg in Bosnien-Herzegowina unterzeichnet wurden, haben den verbreiteten Ver-

dacht geweckt, sie hätten eine Rechtfertigung für die ethnische »Säuberung« und den Völkermord geliefert, da darin deren Ergebnisse als status quo festgeschrieben wurden. Nicht nur die Überlebenden waren empört, auch in der internationalen öffentlichen Meinung nahmen die Zweifel daran zu, daß noch so lobenswerte Ziele jedes Mittel rechtfertigen, um sie zu erreichen. Die Erinnerung an die Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki ist immer noch eine Quelle lebhafter Kontroversen.

2.4 Schließlich bleibt noch einzugehen auf den Gedanken an eine universale Ethik, die nach dem Fall der Mauer in Berlin die alten Ideale des kommunistischen Internationalismus ersetzt. Diese Idee ist, wenn auch noch eher schwach, inzwischen global verbreitet.

Diesen Gedanken gilt es von Fehlformen zu reinigen. Nehmen wir als Beispiel seine »paratheologische« Version im sogenannten Weltethos-Projekt des Schweizer Theologen Hans Küng. Danach müßten die Kirchen eine Art großes ethisches Konzilium abhalten mit dem Ziel eines einheitlichen Vorschlags zur Erhaltung des Weltfriedens und zur Bewahrung der Menschenrechte. Dies würde so zum wesentlichen Inhalt der Religion. Angesichts so erhabener Ideale wie denen des Weltfriedens und der universalen, effektiven Geltung der Menschenrechte ist es fast unmöglich, mit der Etablierung einer Weltethik, so klein der gemeinsame weltweite Nenner auch wäre, nicht einverstanden zu sein. Grundsätzlich wäre eine Weltethik tatsächlich die Grundlage für das Errichten einer Kultur des Friedens, eines Friedens, der über das Nicht-Vorhandensein von Konflikten hinausgeht und ein friedliches Miteinander innerhalb der Verschiedenartigkeit ermöglicht. Allerdings setzte ein Weltethos-Projekt, so lautet ein Einwand von Robert Spaemann, eine ethische Zuständigkeit jenes Konziliums voraus. Um das Ethos in einer Gesellschaft zu gewährleisten, dürfte es einer Ethik zu seiner Begründung benötigen. Es sind aber nicht die Institutionen, die ihren Mitgliedern oder den ihnen Anvertrauten ein Ethos vorgeben. Vielmehr werden – umgekehrt – die Institutionen durch das Ethos ihrer Mitglieder bestimmt¹.

Trotz allem gibt es in Sachen weltweiter Friedenserziehung positive und Hoffnung verheißende Zeichen. So ist etwa die Sorge um die Werte des Friedens in Gestalt der Friedenserziehung in Schulen und anderen Einrichtungen des formalen und informellen Bildungswesens vorhanden. Die Kinder sollen eine andere Realität aufnehmen als die mit gewalttätigen oder kriegerischen Inhalten, die ihnen durch Massenmedien und Videospiele vermittelt wird. Bei vielen Erziehern zeichnet sich auch schon ein Bewußtsein ab, die Kinder und Jugendlichen bewahren zu sollen vor der

¹ Vgl. R. Spaemann (1997), Weltethos als Projekt, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken, Nr. 9–10, September–Oktober, S. 893 ff. Man darf auch nicht übersehen, daß das ethisch-religiöse Problem nicht eigentlich von der Frage bestimmt wird, wie man durch diese Welt geht, sondern von der Frage, wie man in der anderen Welt ankommt, wengleich auf dem Weg durch diese. Man darf daran zweifeln, daß es richtig wäre, wenn die Kirchen und Religionen, um zu einem derartigen weltlichen Ethos zu gelangen, über das, was sie wirklich interessiert, schweigen müßen. Ihre Sache ist es ja nicht, wie man diese Welt bequemer macht, sondern wie man sie der Welt ähnlicher macht, die Gott entwarf, als er sie schuf. Nach Küng soll jede Religion, zumindest solange es keinen Weltfrieden gibt – womöglich bis zur anderen Welt – ihre konkreten dogmatischen und moralischen Verkündigungen vergessen, da sie zur Spaltung und nicht zur Harmonie führen.

höchst banalen Sexualisierung, die oftmals mit irrationalen Gewaltakten verbunden ist. Auch das ist interessant.

3. Hindernisse

Die vielfältigen Schwierigkeiten auf dem Weg zu einer Kultur des Friedens sind miteinander verwoben, so daß sie im Zusammenhang behandelt werden sollen.

3.1 Als ein erstes Hindernis stellt sich der Förderung des Friedens gegenwärtig die positivistische Mentalität in den Weg². Sie wurzelt im Positivismus des ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Der logische Neopositivismus, der sich aus dem Wiener Kreis heraus kristallisiert hat, wirkt nach in einer veränderten kulturellen Mentalität, die zuerst philosophische Kreise, dann die postindustrielle Gesellschaft insgesamt durchdrungen hat.

Letzten Endes behauptet der Positivismus, daß sich die Realität auf die »Tatsachen« beschränkt. Die »Mentalität« des Positivismus, sich ausschließlich an Tatsachen zu halten, und ihr Erfolg bei der kulturellen Umgestaltung unserer Epoche gehört gewiß zu den relevantesten Wurzeln der modernen Gewalt. Die Realität auf Faktizität zu beschränken, tut zunächst der Vernunft Gewalt an, die sich niemals zufriedengibt nur mit dem, »was vorhanden ist«. Das bloß Tatsächliche ist bekanntlich starr, während die Vernunft nach den Ursachen dessen fragt, was geschieht. Die Vernunft sucht das Warum, will zum Fundament vorstoßen. Sie beschränkt sich nicht darauf, Gegebenes nur hinzunehmen. Der Vernunft den Zugang zum Metafaktischen – Metaphysischen – zu verbieten heißt sie verhöhnen. Hier liegt die Falschheit des Positivismus begründet. Seine Unzulänglichkeit liegt nicht so sehr in dem, was er behauptet – im Tatsächlichen, das ja ein Teil der Realität ist – als in dem, was er ausgrenzt oder umgeht: die gesamte metafaktische Realität, in deren Mittelpunkt gerade die Werte ihren besonderen Platz haben.

Die Werte des Friedens sind aber – als Werte – gerade nicht, was vorhanden ist, sondern was sein soll. Das ist gemäß der phänomenologischen Axiologie, speziell im Sinne von Max Scheler, das Charakteristische an Werten. Werte fallen nicht in die Kategorie von »Tatsachen«³. Sie sind weder zeitlich noch örtlich gebunden.

Würden wir uns soziokulturell auf die bloße Faktizität, auf die Tatsächlichkeit der Welt beschränken, wie sie uns etwa im Fernsehen begegnet, wären wohl kaum brauchbare Ansatzpunkte für eine Friedenserziehung zu finden. Die logische Konsequenz des Festhaltens bloß an dem, was ist, bedeutet, sich damit abzufinden, also letzten Endes Hoffnungslosigkeit, wie bereits Ernst Bloch mit seinem Prinzip Hoffnung aufzeigte. Was können wir Politiker, Erzieher, Bürger schon machen? Nichts,

² Vgl. J. M. Barrio (1997) *Positivismo y violencia. El desafío actual de una cultura de la paz*. (»Positivismus und Gewalt. Die gegenwärtige Herausforderung an eine Kultur des Friedens«), Pamplona, Eunsa.

³ Vgl. J. M. Barrio (1997) *Educación en valores: una utopía realista. Algunas precisiones desde la Filosofía de la educación* (Erziehung in Werten: eine realistische Utopie. Einige Präzisierungen vom philosophischen Standpunkt der Erziehung aus). *Revista Española de Pedagogía*, LV: 207, Mai/August, S. 197–233.

jedenfalls praktisch nichts. Die Werte als solche sind Zustände der Vervollkommnung. Sie zielen auf einen Status höherer Vollkommenheit und Fülle.

Der Weltfrieden, die soziale Gerechtigkeit usw. sind Ideale, Objekte unseres Strebens, aber nicht Gegenstände, die wir fertig besitzen. Ähnliches gilt schon in der Antike für die Weisheit. Nach Platon streben wir danach weise zu sein, aber wir verbleiben auf dem Stand eines Anwärters: als Philosophen, als Bewunderer der Weisheit. Eine Voraussetzung dafür etwas anzustreben ist, daß man über das Angestrebte nicht schon verfügt. Eine Person, die die Weisheit sucht, besitzt sie nicht. Sie besitzt etwas von ihr, das nämlich, was notwendig ist, um die Suche in Angriff zu nehmen. Die Person weiß immerhin, was sie sucht. Wenn Sokrates sagt, ich weiß nur, daß ich nichts weiß, erklärt er, doch etwas zu wissen. Dieses erste Wissen ist der Ausgangspunkt für die aufrichtige Suche: Bescheidenheit. Wahre Experten, hervorragende Kenner einer Materie zeichnet oft diese Bescheidenheit aus: sie können zuhören. Sie sind in den wenigsten Fällen dogmatisch.

So verhält es sich auch mit dem Streben nach Frieden. Was wir haben, ist die Einladung, danach zu streben. Die Arbeit für den Frieden ist ein Meer ohne Ufer. Weder engstirnige Dogmatik noch die vielen hohlen Worte helfen weiter. Wir wissen, daß wir das Ziel eines ständigen Weltfriedens nie ganz erreichen werden. Aber wir bemerken auch, daß jeder Schritt in diese Richtung wichtig ist. Der Utopie zu folgen, kann sehr realistisch sein. Jeder Schritt eröffnet die Perspektive für weitere Schritte. Es entspricht der *condition humaine*, daß wir uns schrittweise vervollkommen.

Bei der realistischen Utopie geht es wohlverstanden nicht darum, in der Zukunft ein absolutes *Ex Novo* zu sehen, das auf die Geschichte verzichten und die Gegenwart ausblenden kann. Dies ist gerade das Kennzeichen der falschen, zumal der gewalttätigen Utopie. Die Fixierung auf die bloße Oberfläche reiner Faktizität endet im Stumpfsinn. Die realistische Utopie setzt ein Streben nach höheren Erwartungen frei, als sie der Mensch an das nur »Gegebene« anknüpfen kann, mit dem er sich letztendlich abfindet, weil es nun halt »mal so ist«. Wo dieser Konformismus – die Unterwerfung unter die Tatsachen – zum kulturellen Imperativ wird, blockt er – abgesehen von seiner Neigung zur Gewalt – schließlich jeden Versuch ab, die aktuelle Realität in eine bessere zu verwandeln. Eben deshalb ist die positivistische Mentalität ein Hindernis für Projekte großer Tragweite wie dem des Weltfriedens.

3.2 Ein charakteristisches Merkmal positivistischer Mentalität ist der Abscheu gegenüber der Metaphysik. In den axiologisch blinden Fleck des Positivismus fällt auch die Würde der Person, die laut Axiologie von Scheler Träger von Werten im wahrsten Sinne des Wortes ist. Ebendies macht ja den Inhalt des Begriffs Würde aus, die ihrerseits philosophisch wie kulturell allein dem Wert des Friedens seinen Sinn verleiht. Die Würde der menschlichen Person ist ein metaphysischer Begriff. Wer sich weigert, dem, was den Rahmen der »Tatsachen« übersteigt, realen Wert zuzusprechen, ist der Begriff »Würde der menschlichen Person« ein bloß rhetorisches Mittel, also eine leere Floskel.

Der Blick unserer Zeitgenossen für den ontologischen Adel der Person ist merkwürdig blind geworden. Diese Feststellung soll kein Anlaß zu düsteren Reflexionen sein, sondern auf eine unübersehbare existentielle Herausforderung der westlichen

Philosophie und Kultur hinweisen: auf die Wiederbelebung der seit Kant hingefälligen Metaphysik.

Die Philosophie entstand im klassischen Griechenland dank des theoretischen Interesses daran, die Realität so zu verstehen, wie sie ist (nicht, wie sie uns erscheint). Damit war ein Akt der Bescheidenheit des Intellekts verbunden, der sich den Gesetzen des Seins unterwirft, um es besser zu verstehen. Die innerste Struktur des Seins sollte aufgedeckt werden, ohne diesem etwas von uns aufzuzwingen. Der philosophische Blick auf die Dinge suchte sich in deren Kontemplation zu schärfen. Schon bei den Griechen enthält der kontemplative Akt zumal religiöse Nuancen. (Im Wort *contemplare* steckt *templum*, Ort der Anbetung). Kontemplation findet in der *aedes sacra* des menschlichen Inneren statt. *Theoria* ist die Einsicht des Menschen, der anbetend betrachtet. Theorie bedeutet, die Sachen anzuschauen, nichts weiter als ihre Wahrheit zu suchen und über sie zu staunen (*thaumázein*). Der Mensch betrachtet sie, weil sie es wert sind, betrachtet zu werden. Nichts weiter. Wer den Blick auf den Dingen ruhen läßt, sieht in ihnen am Ende die schöpferische Hand Gottes (*digitus Dei*). Daher die Anbetung. Wenn aber eine Realität aufgrund ihres ontologischen Reichtums besonderer »Anschauung« wert ist, dann die Realität der Person. »Besonders die Person«, schreibt Papst Johannes Paul II, stellt einen bevorzugten Bereich dar für die Begegnung mit dem Sein und daher mit dem metaphysischen Denken⁴.

3.3 Die postindustrielle Kultur läßt immer weniger Raum für Kontemplation. Und der Verlust des kontemplativen Ethos schwächt den Sinn für Ehrfurcht.

Dietrich von Hildebrand hat die Ehrfurcht treffend beschrieben als die angemessene Haltung desjenigen, der sich vor dem verneigt, was ihn offenkundig überschreitet, desjenigen, der der Realität Gelegenheit geben will, sich voll zu entfalten, so daß sie »spricht« und er sie hören kann. Dem Mangel an Ehrfurcht entspringt eine anmaßende, dünnköpfige Haltung, die der Realität, besonders gegenüber anderen Personen mit Überheblichkeit begegnet und an der Oberfläche haften bleibt, blind für die Werte und für den geheimnisvollen Grund des Seins⁵.

Zugleich zeigt Hildebrand die Bedeutung der Ehrfurcht als Grundhaltung theoretischen Einsichtswillens auf: »Der elementarste Gestus der Ehrfurcht ist die Antwort auf das Seiende als solches, auf die in sich ruhende Majestät des Seienden, im Gegensatz zu jeder bloßen Illusion oder Fiktion; es ist die Antwort auf seine innere Dichte und positive Tatsächlichkeit, auf seine Unabhängigkeit von unserer Willkür. In der Ehrfurcht »konformieren« wir uns mit diesem fundamentalen Wert des Seienden; wir erkennen ihn an, wir geben dem Seienden gleichsam die Gelegenheit, sich

⁴ Enzyklika *Fides et ratio*, Nr. 83.

⁵ Vgl. D. von Hildebrand (1974) Die Bedeutung der Ehrfurcht in der Erziehung, in: *Gesammelte Werke*, Bd. VII, W. Kohlhammer Verlag (Stuttgart) und J. Habel Verlag (Regensburg), S. 365–374. »Der Ehrfurchtslose (...) benimmt sich wie einer, der so nah an einen Baum oder ein Gebäude herangeht, daß er es nicht mehr sehen kann. An die Stelle des geistigen Abstandes zum Gegenstand, der in der Ehrfurcht enthalten ist, an die Stelle des ehrfürchtigen Schweigens der eigenen Person, das dem Seienden ermöglicht, sein Wort zu sprechen, ist eine indiskrete Zudringlichkeit, ein unaufhörliches, lautes, präntentöses Reden getreten« (S. 365).

zu entfalten, zu uns zu sprechen, unseren Geist zu befruchten. Darum ist die Grundhaltung der Ehrfurcht schon für jede adäquate Erkenntnis unerlässlich. Nur dem ehrfürchtigen Geist erschließen sich die Tiefe, die Fülle und vor allem die Geheimnisse des Seienden«⁶.

Wenn diese Haltung der Ehrfurcht und Anerkennung fehlt, wird das schwierig, was Josef Pieper die Heiterkeit des Nicht-begreifen-könnens nennt. Ein krampfhaftes Verlangen nach Herrschaft setzt sich durch. Offenbar verdrängt heute die instrumentale die theoretische Vernunft und der Nützlichkeitswert den Wahrheitswert. Relevant erscheint weniger, was die Dinge sind als was wir mit ihnen zu unserem Vorteil machen können. Aber ein bloßes Mehr-haben, das nicht in einem Mehr-sein gründet, führt in eine Unerfülltheit, die es erschwert, den Blick noch auf die Wirklichkeit gerichtet zu halten⁷.

3.4 Der Verlust des Realitätssinnes hat eine Banalisierung der menschlichen Freiheit zur Folge. Der allgemeine Abschied von der realistischen Metaphysik hat einer Wahrnehmung Vorschub geleistet, nach der Realität nicht das bedeutet, was sie in sich selbst ist, vielmehr das, was der Mensch nach seinen Interessen und Launen aus ihr macht.

Der moderne philosophische Diskurs von Kant bis heute hat zu einem Realitätsverständnis geführt, das den Dingen, wie sie an sich sind, unabhängig davon, wie sie der Subjektivität, den Interessen und Empfindungen des Menschen erscheinen, keine Bedeutung beimißt. Der Mensch entscheidet, was die Dinge sind, nämlich wie sie sein sollen. Er bestimmt auch, wer und was er selbst ist. Das mag die überraschende Feststellung erklären, in welchem Maße heute für viele die Gefühle Vorrang haben vor den Forderungen der Realität: sei es, daß sie das eine nicht mehr vom anderen unterscheiden, sei es, daß sie das, was sie »empfinden«, für das einzig Reale halten. Auch hat die Verfügbarkeit der Dinge zu ihrer technischen Manipulation in unserer Epoche eine neue Dimension erreicht. In der »virtuellen Realität« sehen nicht wenige etwas verwirklicht, was schon vor Jahrzehnten die Soziologie der Erkenntnis zutraute: das sozio(kulturelle) »Herstellen der Realität« (Berger & Luckmann).

Die reine Freiheit – höchstes Ideal der »Aufklärung« und als Autonomie verstanden – verwirklicht sich als Befreiung von der Realität. Die diese Freiheit begrenzenden Naturgesetze sind dem Diktat menschlichen Interesses zu unterwerfen, was immer damit gemeint wird. Wo die Natur Begrenzungen setzt, muß die menschliche Kultur sie überwinden. Das »Kultur-Tier« Mensch sei seinem Wesen nach befähigt und bestimmt, seiner eigenen Natur überlegen zu sein. Der Mensch habe seine Natur nach eigenem Plan einzurichten. Die zeitgenössische Fiktion soziokultureller Konstruktion der Realität greift zurück auf Kants Kritik des metaphysischen Begriffs von Natur und auf sein Verständnis von Freiheit als Befreiung. Hildebrand spricht von

⁶ Ebd., S. 365.

⁷ »Die Ehrfurcht ist ein konstitutives Element des thaumátsein (des Staunens), das nach Platon und Aristoteles eine unumgängliche Voraussetzung des Philosophierens ist. Eine Hauptquelle philosophischer Irrtümer ist der Mangel an Ehrfurcht« (ibidem).

der Hysterie der Unabhängigkeit und des Bluffs⁸. Bindet man die Kultur an diese Freiheit, erstarrt die Natur zum trägen Bleigewicht.

Es trifft zu, daß die Natur des Menschen einschließt, ein Kulturwesen zu sein. Aber nicht alles im Menschen ist Kultur (sein eigenes Werk). Seine Kultur ist als solche nicht die Realität, vielmehr menschliche Vermittlung von Realität. Sie läßt sich nicht auf ihre soziokulturelle Vermittlung beschränken, obwohl jegliche menschliche Realität eine sozial und kulturell vermittelte ist. Hegels »objektiver Geist« (Kultur) ist in Wahrheit ein Gesamt von Repräsentationen, die unseren Umgang mit der Realität und mit uns selbst bestimmen. Weder die Realität noch wir selbst sind reduzierbar auf diese Repräsentationen. Anders ausgedrückt: jedes Seiende kann Gegenstand der Darstellung werden, aber das Seiende, das Gegenstand einer Darstellung ist, ist nicht nur diese Darstellung⁹.

4. Der Konstruktivismus – Ein Hindernis besonderer Art

Über den philosophischen Konstruktivismus hinaus müßen wir uns mit dem Konstruktivismus als Lerntheorie beschäftigen. Konkret sind die Schwierigkeiten, die er einer Verbreitung und Aufnahme von Friedenswerten bereitet, eine besondere Betrachtung wert.

Der pädagogische Konstruktivismus – in welcher Version auch immer – fußt auf dem Gedanken, Erkenntnis sei das, was das erkennende Subjekt selbst schafft. Also entwickle sich der Lernende nicht so sehr durch das Aufnehmen von Information aus der Realität, sondern indem er Dinge tut¹⁰.

Diese einfache Intuition läßt sich in jedem denkbaren Kollektiv mit dominierend utilitaristischer Mentalität auf die einzelnen leicht anwenden: Hier der arme, gelangweilte Schüler, der den Frontalunterricht über sich ergehen läßt, dort ein Kind, das in kreativem Basteln zusammensetzt, was ihm der Lehrer als interaktiver Koordinator, der bald durch den PC ersetzt werden kann an Materialien liefert: Ein Lernprozeß ohne den Druck entfremdender Anstrengung, spielerisch in einem Umfeld, das seine freie Kreativität stimuliert.

Zweifellos gibt es im pädagogischen Konstruktivismus auch Gutes, wie etwa die Betonung einer aktiven Haltung des Schülers im Lernprozeß. Der Intellekt ist keine Computerfestplatte. Die Kritik der Konstruktivisten am Memoriensystem ist berechtigt, soweit sie nicht in das andere Extrem verfällt und das Gedächtnis unterfordert. Die intellektuelle, moralische, gefühlsmäßige, soziale Entwicklung bedarf auch an-

⁸ Vgl. Hildebrand, zit. S. 367.

⁹ Vgl. A. Millán-Puelles (1990) *Teoría del objeto puro* (»Theorie des reinen Objektes«), Madrid, Rialp, S. 227.

¹⁰ Für eine Darstellung und Kritik der gemeinsamen konzeptionellen Elemente der konstruktivistischen Theorien, vgl. J. M. Barrio (1999) *Der »konstruktivistische« Ansatz in den Lernprozeßtheorien. Eine kritische Stellungnahme zur Rezeption des Konstruktivismus in Spanien*. Jahrbuch für Bildungs- und Erziehungsphilosophie (Schneider Verlag Hohengehren GmbH), Bd. 2: »Globalisierung: Perspektiven, Paradoxien, Verwerfungen«, S. 187–209.

derer Stimuli als des Empfangs von Informationen. Diese müssen in unserer kognitiven Struktur neu verarbeitet werden und sich in Bildung verwandeln, sich umbilden in etwas, was im Inneren angenommen wurde und eine eigene Stellungnahme bewirken. Didaktisch und methodologisch ist auch der Begriff des »signifikativen Lernprozesses« von Interesse, der eine bedeutende Rolle in diesen Theorien spielt. Er verlangt, bei den Lehrinhalten an den Interessen der Schüler anzuknüpfen. Das macht sie für diese in ihrer sozialen, kulturellen und persönlichen Situation signifikant.

Das ist aber keine Rechtfertigung für eine Beschränkung des Lehr- und Lernprozesses ausschließlich auf die Realinteressen des Schülers. Für eine noch nicht zur Reife gelangte Person werden Dinge von Bedeutung sein, die sie noch nicht interessant findet, die ihre Aufmerksamkeit noch nicht erregen. Die Kunst – die »Berufung« – zu bilden setzt ohne Zweifel die Fähigkeit voraus, wichtige Inhalte interessant zu machen und die Intelligenz und den Willen für die Liebe zur Wahrheit, zum Guten und Schönen aufzuschließen mit Worten von Aristoteles: der Realität gemäße Empfindungen zu wecken, das heißt Anzogenessein vom Würdigen und Abscheu vor dem Perversen. Aber das ist mit der Anstrengung verbunden, affektive Motivationen auch zurückstellen zu können, um sie zu orientieren, oder wenn sie sich desorientieren, sie wieder neu zu orientieren, bis der Lernende in der Lage ist, sich selbst zu dem zu motivieren, was ihn motivieren »soll«. Das stimmt eben nicht immer mit dem überein, was einen Menschen »tatsächlich« motiviert¹¹.

Das erreicht man nicht beim »Spielen« allein. Es muß auch gelernt werden zu »kämpfen«, sich anzustrengen. Beide Dinge sind nicht unvereinbar, aber verschieden. Das reine Bedienen der Launen des Lernenden erspart diesem zwar jegliche Anstrengung, ist aber nicht sehr erzieherisch und keine gute »Vorbereitung auf das Leben«. Jeder Erzieher, der seine Aufgabe ernstnimmt, weiß sehr wohl, daß der Erfolg Anstrengung kostet und daß es nicht den »real vorliegenden« Interessen des Lernenden dient, nur dessen Neigungen zu unterstützen. Der Mensch wächst in dem Maße, in dem er in der Lage ist, über sich selbst hinauszuwachsen, sich Ziele zu stecken, die ihn zwingen, an die Grenze seiner Möglichkeiten zu gehen. Diese liegen weit über den launenhaften Neigungen. Im jungen Alter bedarf die Anstrengung der Unterstützung. Ihr muß nachgeholfen werden. Sie darf nicht immer vermieden werden. Man erweist dem Kind oder dem Jugendlichen keinen Gefallen, wenn man ihn an die Vorstellung gewöhnt, im Leben sei alles mit einem Knopfdruck zu lösen.

¹¹ Alles das, was einige als »Paternalismus« abtun würden, hat viel mit der alten *vera felicitas* zu tun, der »wahren« Glückseligkeit, ohne die die klassische Ethik, zumal die der aristotelischen Tradition, unverstündlich bliebe. Gewiss besitzt jede Person ihre eigenen Ideale und sie »glücklich-machende Projekte«. Bei deren Entwurf und Verwirklichung können uns die anderen zwar helfen, uns aber nicht ersetzen. Jeder ist selbst der Autor seiner eigenen Biographie; in einem beachtlichen Maß ist er das, was er sich entscheidet zu sein. Aber nicht ganz und gar: es gibt etwas im Leben, was nicht von uns gesetzt ist. Deshalb sind wir eher Co-Autoren als Autoren unseres eigenen Weges. Von hierher erschließt sich der Sinn der wahren Glückseligkeit, läßt sich die jedem gemäße beste Art und Weise entdecken, die Vollkommenheit zu erreichen. Anders ausgedrückt: Meine Glückseligkeit besitzt stets einen sehr persönlichen Zug, der aber nicht so weit geht, daß ich als Demiurg meiner selbst entscheide, was für mich das Beste ist, unabhängig davon, was das Gute an sich ist. Denn es gibt etwas in mir, was ich mir selbst nicht gegeben habe: weder die Existenz noch die menschliche Gattung, ja nicht einmal die Freiheit.

Die Lerntheorie aus konstruktivistischer Sicht ist für unser Thema der Erziehung zum Frieden und Streben nach wirklicher Wertschätzung der Friedenswerte also keinesfalls harmlos.

4.1 Die Achtung vor der Würde der Person. Die Wirklichkeit eines Bauwerks hängt von unserem Interesse und Geschmack ab. Seine Realität läßt sich nach Willkür und Laune handhaben. Die Haltung der Ehrfurcht hat dagegen nur Sinn gegenüber einer Realität, über die wir nicht unumschränkt Macht ausüben.

Gewiß stehen uns alle Realitäten unserer Welt zur Verfügung. Aber nur zu einem gewissen Grad. Der Mensch kann nicht aus wenigem alles machen. Er ist nicht allmächtig. Seine Technik – seine Fähigkeit des Beherrschens – ist deshalb im Prinzip immer vervollkommnungsfähig. Eine Realität, die der Verfügungsmacht des Menschen entzogen ist, verlangt eben deswegen eine absolute Ehrfurcht. Eine solche Realität hat die philosophische Tradition Person genannt hat. Die Person hat Würde, bestätigt Kant, da sie ihren Wert in sich selbst besitzt und dieser vollkommen unabhängig davon ist, welchen Wert ihr jemand beimißt¹². Der Unterschied, den der Philosoph aus Königsberg macht, ist der zwischen dem Preis einer Sache, der immer relativ ist und einer äusserlichen Bewertung entspringt und der Würde, die als absoluter, weil innerer Wert zu verstehen ist¹³.

Kants Idee von der unaufwiegbaren Würde dessen, was seinen Zweck in sich selbst hat, nähert sich dem religiösen Begriff des Heiligen an: das, was profanem Gebrauch enthoben ist. Er kommt ihm nahe. Mehr nicht. Das »Heilige« ist das, was

¹² »Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern auf der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Ehrfurcht ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Wert hat, sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist und zwar einen solchen, an dessen statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollen, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden« (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS), AK, 428, 19–33). Über den Unterschied von jemand und etwas, vgl. R. Spaemann (1996) Personen: Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«, Stuttgart, Klett Verlag. Obwohl man im weiteren Sinne versteht, was Kant mit einer solchen Unterscheidung vermitteln möchte, kann ihr von einem strengen metaphysischen Standpunkt aus nicht zugestimmt werden. Denn das erste, was man benötigt, um »Jemand« zu sein, ist das Sein. Die Benennung als »Etwas« (aliquid) ist eine Charakteristik des gesamten Seins, die jedes Seiende vom Nichts und von den anderen Seienden (aliud quid) ausdrücklich unterscheidet. Eine angebrachte Unterscheidung wäre aus diesem Grund nicht die zwischen Personen und Dingen, sondern zwischen personalen Realitäten und nicht personalen Realitäten. Die bisher beste metaphysische Definition stammt von Boetius: *rationalis naturae individua substantia* (De duabus naturis et una persona Christi). Diese Definition geht nicht an dem vorbei, was ich gerade erläutert habe, unterstreicht es vielmehr. Der Substanz steht in erster Linie der Charakter eines »Seienden« zu und damit auch jene Charakteristika und Eigenschaften, die diesem Seienden wesenhaft zugehören. Dazu gehört das Etwas-sein.

¹³ »Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde« (GMS, 434, 35 – 435, 4).

man »nicht anfaßt«, das Unberührbare. Das Profane ist etwas, das man nutzt, das man handhabt und austauscht. Für das »Heilige« gibt es kein Äquivalent. Es kann nichts »Heiliges« in dem sein, an das man ein Preisschild heftet. Daraus ergibt sich der wesentlich profane Charakter des Marktes.

Die Person zu vermarkten, ist eine moralische Unmöglichkeit. Sie ist mit dem kategorischen Imperativ gemeint, nach dem eine Person niemals als reines Mittel behandelt werden darf¹⁴. Folglich besteht die Verpflichtung, ihr Achtung zuteil werden zu lassen. Sie hat ihren unvergleichlichen Wert nicht aufgrund dessen, was sie hat, was sie leistet oder kann, sondern aufgrund dessen, was sie ist. Weil also die Person nicht eine bloße Ware ist, setzt sie unserer Verfügung eine reale Grenze.

Die für die künstlerisch-technische Postmoderne typische Auffassung, die Realität sei ein menschliches Konstrukt, verbunden mit der Vorstellung, auch wir selbst seien letztlich das, was wir aus uns gemacht haben, steht jeglichem Ethos der Ehrfurcht im Wege, besonders der Achtung, die der Mensch – unabhängig von irgendwelchen Umständen und Bedingungen – verdient.

Die Überzeugung vom inneren, nicht instrumentalisierbaren Wert des Menschen – eine Überzeugung, die explizit oder implizit jeden »Humanismus« auszeichnet – ist heute soziokulturell ernsthaft in Frage gestellt. Wir im Westen haben uns daran gewöhnt. Unsere soziokulturellen Verhältnisse sind deswegen aber kein harmloserer Angriff auf das Bewußtsein vom absoluten Wert des Humanums und der in ihm begründeten Verpflichtung zu einer bedingungslosen Ehrfurcht jeder Person gegenüber. Dieses Bewußtsein bildet die Wurzel aller Friedenswerte¹⁵. Allen anderen soziokulturellen Realitäten voran sei die gesellschaftliche Akzeptanz der Abtreibung genannt. Diese Akzeptanz setzt voraus, daß die Entscheidung oder der Wunsch eines Menschen mehr Wert hat als das Leben eines anderen Menschen. Es berührt uns immer weniger, daß Wunschkind zu sein oder unerwünscht zu sein sich in ein Urteil über Leben oder Tod eines menschlichen Wesens verwandelt. Wesensbestimmung wird zunehmend darauf beschränkt, mögliches Wunschobjekt einer oder mehrerer anderer Personen zu sein. Ähnliches ist bei der Euthanasie der Fall. Der Wert des menschlichen Lebens wird zum Resultat einer Bewertung durch andere, gar der Ausführenden selbst. In beiden Fällen handelt es sich um subjektive Bewertung. Nichts hat einen Wert in sich selbst, wenn wir noch über diesen Wert befinden können.

¹⁴ »Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst« (GMS, 429, 9–13).

¹⁵ Das Bewußtsein vom absoluten Wert der Realität des Menschen beinhaltet nicht, das menschliche Wesen sei ein absolutes Geschöpf – das ist der Mensch nicht –, vielmehr daß es um seiner selbst willen gewollt und wieder-gewollt ist, und zwar von dem absoluten Wesen, das es deshalb – als Zweck an sich – in die Existenz gerufen hat. Vgl. J. M. Barrio (1999) *La creación como vocación. Apunte en torno a la fundamentación ontológica del deber moral y religioso* (»Die Schöpfung als Berufung. Niederschrift über die ontologische Fundamentierung der moralischen und religiösen Pflicht«), in: *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A. (Sociedad Internacional Tomás de Aquino)*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasar, Band II, S. 621–642.

Eine weitere soziokulturelle Realität, die den Sinn für die Ehrfurcht, konkret den unantastbaren Wert des menschlichen Lebens verdunkelt, ist die künstliche Befruchtung. Bei der natürlichen Zeugung der Kinder haben die Eltern das Bewußtsein von einer Mitwirkung an etwas, als dessen Folge aus diesem Akt eine andere Person, ein menschliches Wesen entsteht, das dazu berufen ist, bewußt und frei sein eigenes Leben zu führen, was ihr Zutun weit überschreitet. Das Kinderzeugen erleben die Eltern als eine Wirkmacht in ihnen, die im Entscheidenden nicht von ihnen abhängt. Daher die Bereitschaft zur Einsicht, daß ihre Kinder nicht nur ihnen gehören. Sie sind auch Geschenk, Frucht ihrer Liebe, lassen sich jedenfalls nicht auf die bloße Ursache der biologischen Zeugung zurückführen. Die Zeugung wird nicht vollzogen damit, sondern sie geschieht, so daß jemand auf die Welt kommt. Der Ursprung des menschlichen Lebens ist in allen Kulturen einschließlich der westlichen von einem Erstaunen begleitet. Da ist etwas uns Überlegenes am Werk, etwas Verhülltes, das wir nicht verstehen. Und das verliert seine ganz mysteriöse Aura, wenn wir die Reproduktion in die Kategorie fabrikmäßiger Produktion überführen¹⁶.

Künstliche (in vitro) Befruchtung schließt die Betrachtung des »Produkts« als in meiner Verfügung stehend ein. Es gibt für mich da kein Geheimnis mehr. Was man herstellt, wird gehandhabt, hat man in der Gewalt. Es ist vollkommen demjenigen unterworfen, der es handhabt: es gehört ihm. Es trifft zwar zu, daß das Besitz-Merkmal, daß etwas »mein« ist, welches jedes Produkt an den jeweiligen Erzeuger bindet, sich verlieren kann. Es kann zur Entfremdung kommen¹⁷. Darin kommt aber gerade zum Ausdruck, daß Produkte austauschbar sind und letztenendes ersetzbar.

Eine Person schließt eine solche Betrachtungsweise aus. Zwar kann die »Rolle«, die eine Person in einem bestimmten sozialen System einnimmt, auch von einem an-

¹⁶ Wenn Hildebrand von Einwänden der zeitgenössischen Mentalität gegen eine Kultur der Ehrfurcht spricht, bezieht er sich konkret auf das Gefühl absoluter Souveränität über den gesamten Bereich der Sexualität und Fortpflanzung. »Der Mensch will seine Kreatürlichkeit nicht mehr anerkennen und seine wesenhafte religio (Gebundensein) an etwas über ihm Stehendes nicht zugeben. Er lehnt die Unterwerfung unter Verpflichtungen, die nicht durch seine freie Setzung geschaffen wurden, ab. Er weigert sich, die großen Güter wie die Ehe, die Kinder, sein eigenes Leben ehrfürchtig zu betrachten. Diesen Gütern gegenüber will er nicht die Rolle eines bloßen Verwalters einnehmen, sondern maßt sich im Gegenteil eine willkürliche Herrschergewalt über sie an. Er schließt eine Ehe und läßt sich wieder scheiden, ganz als nehme er statt eines Handschuhs einen anderen. In den Kindern erblickt er nicht mehr eine Gabe Gottes, sondern will ihre Zahl durch Geburtenkontrolle selbst bestimmen. Er hält sich für berechtigt, sein und anderer Menschen Leben durch Euthanasie zu verkürzen, wenn sie ihm bar allen Glückes zu sein scheinen. Der moderne Mensch will das Wirken der Vorsehung nicht mehr anerkennen, sondern alles selbst entscheiden. Er strebt nach einem Leben, in dem es keine Geschenke, keine Überraschungen mehr gibt, in dem alles, was ihm begegnet, nach einem von ihm selbst aufgestellten Plan verläuft« (op.cit., S. 368).

¹⁷ In einem ganz anderen Sinne betrachtet der dialektische Materialismus jede produktive Arbeit als entfremdend. Der Aspekt der Gerechtigkeit darin kommt schon in den Ideen von Aristoteles über *Poiesis* zum Ausdruck und kann davon ablenken, daß in der produktiven Arbeit der Arbeitende sich zugleich finden und selbstverwirklichen kann. Dieser praktische Aspekt jeder produktiven Arbeit als menschliche Arbeit wird vom klassischen Marxismus auf verblüffende Weise anerkannt. Bei einer dialektischen Erörterung verwundern können aber allenfalls die übertriebenen absoluten Begriffe, in denen es geschieht, und die geradezu das Gegenteil dessen zum Ausdruck bringen, was die Aristoteliker meinen. Einseitig und ohne analetische Abwägung wie bei den Aristotelikern ist hier im Grunde von einer Selbsterschaffung des Menschen in der Arbeit die Rede.

deren besetzt oder ausgefüllt werden. Aber die Person ist mehr als ein Kleiderhaken, an den man verschiedene soziale Rollen oder Funktionen aufhängen kann. Nicht die soziale Rolle macht die Person unersetzbar, sondern ihr ontologischer Kern¹⁸.

Meiner Macht und Verfügbarkeit über das, was von mir geschaffen wurde, sind keine erkennbaren Grenzen gesetzt, weil ich es eben erzeuge, um darüber zu verfügen¹⁹. Stellen wir uns vor – was in nicht allzu langer Zeit technisch möglich sein dürfte –, der Mensch habe die Macht, seine Nachkommenschaft mitsamt ihrer gewünschten Eigenschaften zu entwerfen. Dann wird es wirkliche Elternschaft nicht mehr geben und folglich auch keine Erziehung und Liebe im sokratischen Sinn, eines Erzeugens in Schönheit: eine Welt wie im dantischen Schauspiel vom Menschen, der Gott zu sein glaubt, aber dennoch immer Mensch bleibt.

4.2 Rehabilitation der Theorie und das Interesse an der Wahrheit. Daß Macht nicht alles ist folgt daraus, daß es Bereiche der Realität gibt, über die wir keine Macht haben. Macht haben wir über Realitäten, die wir ganz selbst erzeugt haben, nicht hingegen über das, was nicht von uns abhängt. Der Konstruktivismus annulliert schlicht die Idee einer vom Menschen unabhängigen Realität. So kommen die kulturellen Faktoren zusammen, die »das Bewußtsein von einer autonomen Wirklichkeit, die sich uns entgegenstellt, zerstören und das ungesunde Gefühl einer unbegrenzten Souveränität des Menschen steigern«²⁰.

Die bereits erwähnte virtuelle Realität, ein in der Kybernetik seit langem verwendeter Begriff, steht für die Möglichkeit, technische, physikalische, chemische, biologische, usw. Prozesse zu simulieren. An die Vorstellung, daß die Realität das ist, was wir aus ihr je nach Interesse, Not oder Laune machen, haben wir uns in den letzten Jahrzehnten gewöhnt. Hinzu kommt, daß die moderne und zeitgenössische Philosophie uns nahelegt, daß unsere Erkenntnis zur Realität, so wie sie ist, keinen Zugang hat. Sie bleibe dem Menschen dunkel und schleierhaft. Was wir allerdings mit ihr tun können, ist mit ihr nach Belieben verfahren, aus ihr Vorteile ziehen. Nach verbreiteter Vorstellung ist die Realität – soviel gibt sie an ihrer Oberfläche frei – handhabbar. Was die Dinge in Wirklichkeit sind, entzieht sich unserer Kenntnis.

Diese Auffassungen gehören zu den Grundlagen der konstruktivistischen Sicht des Lernprozesses. Man soll den Kindern – wird gefordert – nicht Bücher zu lesen geben, sondern sie nützliche Dinge tun lassen, die sie an eigene Interessen anbinden. Mir scheint, dies fördert den oft beobachteten Verlust an Realitätssinn – zum Schaden für die eigene Intelligenz und demzufolge für das Selbstverständnis des Menschen in der Welt und seine Orientierung in ihr. Als rationales Tier kann der Mensch nicht menschlich leben, ohne sich auf intelligente Art und Weise zu verhalten. Wenn

¹⁸ Selbst ohne eine an sich notwendige ontologische Fundamentierung – dafür hat seine Lehre keinen Platz – erkennt das sogar Kant an: »Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde« (GMS, 434, 32–34).

¹⁹ Dr. Frankenstein gerät aus der Faßung, als sich »sein« Geschöpf auflehnt. Aber alle Illustrationen des Faust-Mythos sind eine reine aufbauende Literatur im Vergleich zur Aussicht auf das Klonen von Menschen.

²⁰ Vgl. Hildebrand, zit., S. 369.

die Griechen sagten, ein »nicht bewußtes« Leben sei kein wahrhaft menschliches Leben, dürften sie die Fähigkeit, die Realität angemessen zu überprüfen, für eine notwendige Bedingung für die praktische Orientierung im Leben gehalten haben. In Übereinstimmung damit kann gesagt werden, daß die Wahrheit das erste Gut der Intelligenz ist. Sie hat ihren Seinsgrund darin, die Wahrheit zu erkennen.

Für die Scholastiker ist die Wahrheit ein Seinsaspekt des Wirklichen: *ens et verum convertuntur*. Diese Aussage setzt erstens voraus, daß uns die Realität zugänglich, daß sie intelligibel, d. h. weder absurd noch widersprüchlich ist. Sie sperrt sich nicht dagegen, Objekt eines angemessenen Verstehens zu sein. Selbst eine weniger faßbare Realität lädt dazu ein, entdeckt und verstanden zu werden. Zweitens zeichnet sich die Realität grundsätzlich durch ihre Unabhängigkeit davon aus, ob sie Gegenstand der Wahrnehmung durch eine vergängliche und begrenzte Intelligenz wie der menschlichen ist. Für die Realität ist deren Wahrnehmung durch die erwähnte vergängliche Intelligenz natürlich ganz und gar belanglos. Ihr wird dadurch nichts Reales hinzugefügt noch verliert sie an Realität. Jede echte Repräsentation ist Repräsentation der tatsächlichen Realität des Repräsentierten. Das heißt: Was das Repräsentierte an Realem beinhaltet, besteht auch abgesehen davon, sogar trotz der Tatsache, daß ich es darstellend repräsentiert habe. Erkenntnis ist also Kenntnis tatsächlicher Realität oder sie ist gar keine Erkenntnis. Anders ausgedrückt: Falsches Wissen heißt soviel wie nichts wissen, die Realität eben nicht zu kennen²¹.

Die beiden erwähnten radikalen Aussagen über die Konvertibilität von Sein und Wahrheit – also sowohl die tatsächliche Übereinstimmung oder Identität von Sein und Seinserkenntnis als auch die Gleichsetzung von bloßem Erkenntnis-Objekt-Sein für eine endliche Intelligenz und Nicht-Sein – widersprechen sich weder noch schließen sie einander aus. Vielmehr verlangt das eine das andere – entgegen einem ersten Anschein, nach dem das für die endliche Intelligenz Reale, des tatsächlichen Erkennens für die verstandene Sache nicht realer Seinsgehalt ist. Was an Erkenntnis real hinzukommt, so muß man folgern, wird also nicht der verstandenen Sache, sondern der endlichen Intelligenz hinzugefügt, die zweifelsohne bereichert wird.

Die Rückgewinnung des Realitätssinnes – die nach meiner Auffassung wesentlich an die Wiederherstellung des Ethos der Ehrfurcht gebunden ist – soll diesem seinen ursprünglichen Sinn zurückgeben. Es gilt wieder zu begreifen, daß das grundlegende Gut des Erkenntnisvermögens darin besteht, sich vom Sein der Dinge in Anspruch nehmen zu lassen, die Realität aufzunehmen, nicht sie zu konstruieren.

Selbstverständlich gibt es einen besonderen Realitätsbereich – die Kultur – der gerade das beinhaltet, was der Mensch individuell und gesellschaftlich aufbaut, also

²¹ A. Millán-Puelles demonstriert beispielhaft den Zugang der Erkenntnis zum Realen. Vgl. (1997) *El interés por la verdad* (»Das Interesse an der Wahrheit«), Madrid, Rialp, S. 75–78. Dazu muß er die Kant'sche These von der Unmöglichkeit der Erkenntnis eines Seins jenseits des Objektes in Frage stellen, welches bei den deutschen Philosophen beschränkt ist auf sein reines Objekt-Sein. Bei Kant gibt es allerdings einen empirischen Realismus, der den transzendentalen Idealismus ergänzen muß. Dabei sind aber die Dinge, die unsere sinnenhafte Intuition wahrnimmt, an sich nicht das, für was wir sie kraft Intuition halten. Hierzu Millán-Puelles: »Eine Intuition, bei der das Intuierte nicht das ist, was die Intuition erfaßt, ist eine Intuition, die keine Intuition ist« (S. 83).

konstruiert, dies allerdings stets auf einer realen Grundlage, die er nicht konstruiert hat. Die Realität gewählter, stellvertretender Symbole bildet keine Ausnahme und rechtfertigt keineswegs die Absage an eine metaphysische Perspektive, um die dem Symbol eignende besondere Wirklichkeit anzuerkennen. Kulturell schafft der Mensch Realitäten und Fiktionen, aber die Tatsache, ein Kulturwesen zu sein, ist keine kulturelle Konstruktion des Menschen.

Die Realität ist nicht etwas von mir zunächst Konstruiertes, sondern etwas, an dem ich versuchen muß zu verstehen, wie es ist. Analog ist Wahrheit nicht, was »für mich« wahr ist; hierfür ist eher die Bezeichnung »Meinung« angebracht. Eine Meinung mag wahr sein, aber das ist sie zweifellos nicht deshalb, weil sie meine oder deine Meinung ist, sondern wenn, dann aus einem anderen Grund²². Das gleiche gilt für die Werte: sie sind nicht Werte, weil ich – oder Nietzsches Übermensch – sie zu solchen erkläre, sondern weil ich wertvoller werde, wenn ich sie anerkenne²³.

Realität, Wahrheit, Werte lassen sich durch den menschlichen Geist erfassen, sind aber nicht von ihm konstituierte Objekte. Ihr Seinscharakter ist weder objektiv noch subjektiv. Sie gehören in die Transobjektivität und eben deshalb auch in die Transsubjektivität. Gerade durch das Transobjektive – dadurch, weder vollkommen objektiv noch subjektiv zu sein –, bereichert die Realität und ihr Wert mein eigenes Sein. Weil dieses Sein ein personales Sein ist, zeichnet es sich durch eine Realität aus, die »offen« ist gegenüber dem unbegrenzten Horizont des Seins²⁴. (Wäre die Realität

²² Die Überzeugung, die Wahrheit zu besitzen, darf nicht mit der verwechselt werden, was man besitze, sei, weil man es besitze, die Wahrheit. Wer wirklich von etwas überzeugt ist, ist auch von der Wahrheit seiner Überzeugung überzeugt, ganz unabhängig davon, ob sie tatsächlich wahr ist oder nicht. Wenn das wahr ist – denkt er – dann nicht weil, sondern obwohl ich es sage. Es wäre auch dann wahr, wenn ich das Gegenteil behaupte. Einem Opfer der erwähnten Verwechslung muß jede Überzeugung als intellektuelle Überheblichkeit und gänzlich irrational erscheinen. Besonders wenn es sich um eine religiöse Überzeugung handelt, hält sie der angeblich Gebildete oft für einen dogmatischen Zwang, der mindestens verdächtig ist, einen Machtanspruch zu verschleiern, und deshalb für eine Gefahr für das friedliche Miteinander in einer pluralistischen Gesellschaft. Viele verstehen z. B. nicht, daß ein Christ – wie jeder andere Mitbürger auch – bei der Ausbildung eines bürgerlichen Ethos mitreden will. Sie unterstellen ihm eine ungehörige Herrschaft über das Gewissen und Leben seiner Mitbürger. Hierzu ist festzustellen, daß der Christ eine Moral für alle vorschlägt, weil ihre Gültigkeit eben nicht darauf beruht, daß sie die seine ist. Gerade weil sie nicht »seine« ist, muß er sie allen vorschlagen. Das bedeutet ja keineswegs, sie jemanden aufzuzwingen. Deshalb muß er das zweifellos in der Form tun, in der einzig man dies in einem pluralen Kontext tun kann, nämlich mit rationalen Argumenten.

²³ »Nur dem Ehrfürchtigen, der geneigt ist, die Existenz einer ihm überlegenen Wirklichkeit anzuerkennen, der sich ihr öffnet, der bereit ist zu schweigen und den Gegenstand zu sich sprechen zu lassen, nur ihm wird sich die sublimale Welt der Werte erschließen (...). Die angemessene Antwort auf das Seiende, das in seinem Wert erfaßt wurde, schließt wiederum ein Element der Ehrfurcht ein« (Hildebrand, loc. cit., S. 365–366).

²⁴ »Der Mensch hat die Fähigkeit, etwas zu begreifen, das größer ist als er selbst, von diesem angezogen und befruchtet zu werden und sich in reiner Wertantwort an dieses Gut um seiner selbst willen hinzugeben. Diese wesenhafte Transzendenz des Menschen unterscheidet ihn von einer Pflanze oder einem Tier, die beide ausschließlich bestrebt sind, ihre eigene Entelechie zu entfalten. Nur der Ehrfürchtige bejaht bewußt den wahren Zustand des Menschen und seine metaphysische Situation. Er nimmt die Haltung zum Seienden ein, die allein sein rezeptives Vermögen und seine Empfängnisfähigkeit aktualisiert, durch die er von einer ihm überlegen Wirklichkeit befruchtet werden kann« (ibid., S. 366).

nur das, was ich aus ihr mache, würde ich nicht bereichert, wenn ich sie erforsche und bewerte). Die Realität ist nicht ein Moment der menschlichen Subjektivität, nicht eine Artikulierung des Geistes, wie Hegel dachte, bietet sich vielmehr an, erkannt, entdeckt zu werden bis hinein in ihre geheimnisvollsten Facetten. Dies setzt aber voraus, daß die endliche Intelligenz sich ihrer Begrenztheit bewußt bleibt und sich in ihre Gesetze fügt, ohne sich selbstgemachte Regeln aufzuzwingen. Dies eben zeichnet den Philosophen aus²⁵.

Einer der den Frieden fördernden Werte, dessen Wiederbelebung heute besonders nottut, ist schließlich die Dankbarkeit. Wenn die Wahrheit mir etwas zu geben hat, was mich bereichert, und ich mir dessen bewußt werde, lebt neben der Ehrfurcht dem gegenüber, was nicht in meiner Hand ist, also über mir steht, Dankbarkeit auf für das, was ich mir nicht selbst gegeben habe. Wie peinlich sind Begegnungen mit Menschen, die niemandem etwas schuldig zu sein meinen. Solche Personen sind offenkundig unfähig, Geschenke anzunehmen. Damit sind sie vor allem unfähig, sich selbst zu verstehen. Personsein ist Geschenk. Solche Leute werden sich schwerlich vernünftig aufführen, denn die vernunftgemäßesten Haltungen verdanken sich dem Bewußtsein, beschenkt zu sein.

Wie Alvira sagt, läßt uns die Dankbarkeit aus dem Kreisen um das Ich heraustreten und macht uns deshalb weiter. »Der Funke zur Erkenntnis ist das Staunen, welches die Haltung hervorruft, die einen Feingeist kennzeichnet: Dankbarkeit (...). Das heißt, die Person wird sich ihres Beschenktseins bewußt. Sie übersieht nicht die Gabe. Das Annehmen des Geschenks des Lebens ist ein Zeichen von Tiefe, und die positive Antwort darauf – Dankbarkeit ist immer Antwort – zeugt von vornehmer Überlegenheit im besten Sinne des Wortes. Tatsächlich ist nichts kostbarer für den Menschen als die Anerkennung, jemandem etwas zu verdanken. Es setzt etwas Schwieriges voraus: Herrschaft über sich selbst (...). Wer zu danken weis, auch wenn er nichts zurückgeben kann, der siegt über sich selbst, der hat eine große Seele«²⁶.

Der Friede hat viel mit Selbstherrschaft zu tun, mit Anspruch an sich selbst. Anspruch an sich selbst und Nachsicht mit anderen gehen Hand in Hand. Wer viel von sich verlangt, ist am ehesten bereit, mit den anderen nachsichtig zu sein. Und umgekehrt: wer sich selbst gegenüber übertriebene Nachsicht übt, läßt oft anderen nichts durchgehen.

Die Realität mit Ehrfurcht und Dankbarkeit betrachten ist die der *theoria* angemessene Haltung: Achtung vor der Wahrheit – erstes Streben der Ver-

²⁵ »Derjenige, der immer Recht haben will, wird keine Freunde haben. Die Freundschaft besteht zum großen Teil daraus, den anderen sein zu lassen, wie er ist. Und das kann man auch auf die Wissenschaft und die Weisheit anwenden. Nicht der ist ein besserer Weiser, der seine Vorstellungen unbedingt durchsetzen will, sondern derjenige, der die Realität so sein läßt, wie sie ist, wenn er sie betrachtet. Deswegen war es eine Scharfsinnigkeit des Geistes von Sokrates, als er sagte, daß der wahre Weise ein Verehrer der Weisheit ist, ein Philosoph, da dieser davon Abstand nimmt, sich in arger Weise der Realität aufzuzwingen«. Vgl. R. Alvira (1999) *Filosofía de la vida cotidiana* (»Philosophie des täglichen Lebens«), Madrid, Rialp, S. 87–88.

²⁶ *Ibid.*, S. 88–89.

nunft²⁷. Theorie besteht, wie schon erwähnt, in der Betrachtung der Dinge einzig mit dem Ziel, sie zu erkennen: sie zu würdigen, in dem wir ihnen zuhören und zulassen, daß sie ihr eigenes Sein entfalten, um mit Hildebrand zu sprechen. Kurz: Theorie meint, die Dinge anschauen, weil sie dessen wert sind und nicht, weil wir uns aus diesem Anschauen irgendeinen zusätzlichen Nutzen versprechen. Die Dinge erkennen wie sie sind – in ihrer Wahrheit – ist für den, der sie erkennt, eine große Bereicherung.

Ziel des Verstehens ist das Verstehen selbst: Aristoteles spricht von *praxis téleia*, wenn die Praxis das eigene *telos* einschließt. Gewiß kann mir eine Einsicht noch anderen zusätzlichen Gewinn bringen, aber jeder andere, aus einer Erkenntnis abgeleitete Gewinn hängt davon ab, daß die Erkenntnis wirklich wahre Erkenntnis ist. Die Frage nach der Wahrheit ihrerseits ist wiederum eine wesentlich theoretische Frage²⁸.

Das Bisherige vorausgesetzt, stellt die Erziehung zum Frieden heutzutage eine nicht zu unterschätzende Herausforderung dar. Es gilt, den vorherrschenden Utilitarismus zu überwinden. Bei jeder Realität, die untersucht werden soll, fragen schon Kinder sogleich »wozu ist das nützlich?« Bei mangelnder intellektueller Reife bleibt dies der einzige Maßstab, um eine Erkenntnis zu bewerten. Es ist besorgniserregend festzustellen, wie viele all das für nutzlos oder wertlos halten, was weder eßbar ist noch Geld bringt. Die Erzieher stehen vor der Herausforderung zu erreichen, daß der Lernende zuallererst nach dem »Was« und dem »Warum« fragt. Dies zu erreichen ist ein bedeutender Dienst an den Werten des Friedens. Er besteht im Bemühen, das Prestige der Theorie wiederherzustellen: das Ethos der Ehrfurcht vor einer Realität, die es zu erkennen gilt, ehe man sie manipuliert.

5. Wiedergewinnen des Ethos des Dialoges

Nur wo Interesse an Wahrheit besteht, hat Dialog einen Sinn. Und für die Probleme rund um den Frieden ist Dialog unverzichtbar.

Für Vernunftwesen bedeutet »Leben« – im Unterschied zu den vernunftlosen Wesen, denen die Biologie alles oder fast alles löst – sich neue Probleme schaffen und

²⁷ »Menschliches Verstehen muß notwendigerweise fähig sein zu rein theoretischen Erkenntnissen, das heißt, zu Einsichten, die vollkommen unnötig sind für unseren Existenzkampf oder ganz allgemein für das sogenannte aktive Leben, die aber als solche und in sich selbst wertvoll sind (...). Jede Einsicht drängt uns ihren Vorzug vor der Nicht-Einsicht auf, dann jedenfalls, wenn beides als solches beurteilt wird, unabhängig von etwaigen Überlagerungen« (Vgl. A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, zit. S. 71). Die Möglichkeit, »Wirklichkeit theoretisch zu erfassen«, besagt natürlich nicht, der kontemplative Mensch interessiere sich ausschließlich für die Theorie. Auch der tätige Mensch interessiert sich ja auch nicht nur für die Praxis (S. 120).

²⁸ Die Probe aufs Exempel liefert die Täuschungsabsicht. Zunächst scheint, wer täuschen will, kein Interesse an der Wahrheit zu haben. Was ihn interessiert, ist der Nutzen, den er aus dem anderen ziehen will. So ist es aber nicht. Wirklicher Vorteil oder Nutzen muß vor allem wahrhaftig vorteilhaft oder nützlich sein. Nutzen ist entweder wahrhaftiger Nutzen oder nicht nützlich. Im übrigen kann nicht gut täuschen, wer nicht zu unterscheiden vermag zwischen der Lüge, die er behauptet, und der Wahrheit, die er verbirgt. Das bedeutet, daß er sich ihrer bewußt sein muß. Wer täuschen will, will zudem nicht selbst getäuscht werden.

für sie bestimmungsgemäß originelle Lösungen finden. Probleme praktischer Art bringen gewöhnlich Interessenkonflikte mit sich. Konflikte können beim Menschen animalische Aggressivität auslösen, aber der Mensch hat auch die Fähigkeit, dem Konflikt vernünftig und intelligent zu begegnen und dort nachzugeben, wo man nachgeben kann. Das ist in der Regel mehr, als man anfangs denkt. Beim echten Dialog geht es um die bestmögliche, um die gerechteste Lösung unter Beachtung des Kontextes, der Situation, der Personen. In der Regel wird bald erkannt, daß die Lösung nicht beim Extrem einer Alternativposition liegt, sondern in einem mittleren Bereich, in dem zwei gegnerische Positionen durch gegenseitige Annäherung zu einer Einigung geführt werden können, wenn dabei ein Gespür für die Empfindlichkeiten und Denkweise der je anderen Seite zum Zuge kommt. Das gilt für die meisten Probleme praktischer (politischer, ökonomischer, sozialer, moralischer, usw.) Art.

Allerdings wird der Dialog – und darin besteht das eigentliche Problem – zunehmend schwieriger, da das Zuhören immer schwerer fällt. Die Fähigkeit zuzuhören lohnt nähere Aufmerksamkeit. Wer zuhört, respektiert. Wer zuhört, denkt, daß der andere ihm etwas Wichtiges zu sagen hat, daß er etwas von ihm lernen kann.

Die Haltung des Zuhörens ist wesentlich eine aktive. Daß jemand zuhört, ist ein Ereignis, um so lobenswerter angesichts des allgemeinen Gegackere auf unserem globalen Hühnerhof. Wer zuhört, nimmt dem Sprechenden gegenüber keine passive Haltung ein, strengt sich vielmehr intellektuell an, das, was er hört, zu erfassen, zu assimilieren, zu begreifen und es mit dem zu vergleichen, was er schon weiß oder schon gehört hat. Das Zuhören ist Tätigkeit, echte Praxis²⁹.

Zuhören ist nicht bloßes Hinhören, sondern Beachtung schenken. Es bedeutet gewahr werden, daß das, was man hört, Aufmerksamkeit verdient. Zugleich verlangt das Schenken von Aufmerksamkeit eine Anstrengung der Selbstbeherrschung, die geistige Anstrengung, sich nicht in Nebensächlichkeiten zu verlieren, sondern den Blick zu schärfen. Es fällt uns immer schwerer zuzuhören, weil immer mehr Lärm, mehr Zerstreuung vorhanden ist. Immer mehr Dinge wetteifern um unsere Aufmerksamkeit. All das wächst auf dem globalen Markt exponentiell mit der Flut von Nachrichten verschiedenster Art. Die »Globalisierung« verhilft kaum zur inneren Stille. Sie aber tut uns not, um die Fähigkeit des Zuhörens wiederzuerlangen.

Wir diskutieren mehr als wir dialogieren – ein nicht rein rhetorischer Unterschied. Bei Auseinandersetzungen dominiert die Polemik. Der Dialog zeichnet sich durch die Absicht aus, die Wahrheit zu entdecken. Wer sie entdeckt, gewinnt nicht eine Kraftprobe. Sonst wären alle übrigen Beteiligten Verlierer. Im ernsthaften Dialog gewinnen alle, wenn es bei einem der Beteiligten zu einem Erfolg kommt. Dialog ist kooperative Erörterung. Es geht nicht ums Ausstechen. Deshalb ist die vorausgehende Einstellung so wichtig: ernsthaftes Problemstudium, das den eigenen Stand-

²⁹ Die landläufige Kritik am Vortrag ist oft oberflächlich und zielt denjenigen des Autoritätsmißbrauch, der einem passiven Auditorium gegenüberstehe. Solche Kritik übersieht etwas Wesentliches: eine Person, die zuhört, dialogiert dabei mit sich über das, was sie erfährt, und »übt Kritik« im besten Sinne des Wortes: sie überprüft den Wahrheitsgehalt.

punkt abklärt, der aber offen bleibt für die Begegnung mit anderen. Dann wird die Konfrontation zur gegenseitigen Bereicherung der je individuellen Perspektive. Die meisten »Debatten« im Fernsehen oder Rundfunk sind nichts weiter als spektakulärer Schlagabtausch, bei dem das geringste Interesse daran besteht, die Wahrheit zu finden. Es kommt vielmehr auf defensive Reflexe an als auf ernsthafte Reflexion.

Damit ein Dialog zustandekommt, müssen die Dialogpartner etwas zu sagen haben. Sie müssen Überzeugungen besitzen, die sie ins Gespräch bringen, aber auch die Bereitschaft, diese zu relativieren und zu akzeptieren, daß die eigene Sicht der Dinge durch die anderen bereichert werden kann. Liegen diese beiden Voraussetzungen nicht vor, kommt es nicht zu einem Dialog. Ferner setzt Dialog das Vorhandensein einer Wahrheit voraus, der man sich gemeinschaftlich, kooperativ nähert. Jürgen Habermas, ein kaum des »Essenzialismus« verdächtiger Denker, der auch nicht durch »metaphysische Spekulationen« hervorgetreten ist, erkennt an, daß seine idealtypische kommunikative Praxis, der herrschaftsfreie Dialog – sein nach Kant'scher Manier regulatives »kontrafaktisches« Ideal demokratischen Miteinanders – allein im Sinne einer kooperativen Wahrheitssuche möglich wäre³⁰.

Gehen wir hingegen davon aus, daß so etwas wie Wahrheit gar nicht existiert – oder daß sie sich nicht erkennen läßt – und daß es deswegen sinnlos ist, sie zu suchen, wozu dann noch Dialog? Er verkäme zum »Dialog der Tauben«, zum bloßen Zusammentreffen ohne jeden Anlaß dazu, daß jemand ernsthaft zuhört. Allenfalls wird ein Protokoll der verschiedenen Meinungen aufgenommen: Sie denken so, weil sie ihre ideologischen Gründe haben, warum sie so denken. Jetzt versteht man, warum sie sagen, was sie sagen. Wer anders denkt, hat dafür eben auch seine ideologischen Gründe... Und das ist alles. Reiner Perspektivismus.

Wir sind gewohnt, die Differenzen hervorzuheben. Das ist gut so, denn Differenzen sind bei uns etwas sehr Reales. Aber wir sind weit weniger sensibel für Berührungspunkte, die über alle Differenzen hinweg den Dialog erlauben. Wir stellen beispielsweise die Tatsache multikultureller Entwicklung fest. Aber dann finden wir nicht den Weg von den bloß festgestellten multikulturellen Differenzen zum interkulturellen Dialog. Wir stellen uns nicht die Frage, inwieweit wir uns beim Austausch zwischen den Kulturen gegenseitig bereichern können. Und so verlieren wir eine Chance für den Frieden³¹. Das Anliegen der Friedenserziehung ist heute natürlich in und ausserhalb der Schule mit der Problematik interkulturellen Dialogs verknüpft.

³⁰ »Jeder Teilnehmer einer Argumentationspraxis muß nämlich pragmatisch voraussetzen, daß im Prinzip alle möglicherweise Betroffenen als Freie und Gleiche an einer kooperativen Wahrheitssuche teilnehmen könnten, bei der einzig die Tatsache des besseren Argumentes zum Zuge kommen darf«. Vgl. J. Habermas (1987) *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?* In: *Kritische Justiz*, 20, S. 13.

³¹ Die Multikultur in den Vereinigten Staaten hat das besondere Merkmal, daß hier Menschen mit einer Herkunft aus den verschiedensten Ländern miteinander auskommen und sich zu einer gemeinsamen Gesellschaft integrieren müssen (»american dream«). Mitunter wird aber der Multikulturalismus als ein bloßes Nebeneinander verschiedener Lebensweisen dargestellt (melting pot), ohne Auseinandersetzung über den humanisierenden Wert der verschiedenen, die jeweiligen Kulturen bestimmenden Aspekte. Das behindert eine wechselseitige Bereicherung.

Die uns heute bedrängenden Probleme fordern zum echten Dialog heraus. Der aber kommt selten zustande, weil man wenig zuhört und weil die Wahrheit – oft schon das Wort und die gedanklichen Verbindungen, die es hervorruft – viele erschreckt. Das vereitelt echten Dialog. Wir beharren nur in der Pose. Nach außen geben wir uns sehr demokratisch und zivilisiert, aber wir hören nicht zu.

Ein starkes Hindernis echter Dialogfähigkeit ist beispielsweise die verbreitete Verwirrung um den Begriff der Toleranz. Der notwendige Respekt vor dem Gegenüber wird mit dem vor dessen Meinung verwechselt. Hier handelt es sich um ganz verschiedene Dinge. Der Person muß immer Achtung entgegengebracht werden, den Meinungen nicht. Wäre die Meinung Träger des Rechtes auf Respekt und nicht die Person, die diese Meinung vertritt, so wäre jede Meinungsverschiedenheit zwischen Nachbarn ein Mangel wechselseitiger Achtung, was eindeutig falsch ist. Hierzu Millán-Puelles: »Die geläufige Wendung ›Ich respektiere Ihre Meinung, teile sie aber nicht‹, überträgt auf die Meinung, was einzig demgegenüber einen echten Sinn hat, der sie äußert. Die Tatsache, daß eine Person anders denkt als eine andere Person, ist weder ein Mangel an Wohlwollen noch an Achtung. Man kann respektvoll, sogar liebevoll eine andere Meinung vertreten. Man muß dazu kein Relativist sein. Umgekehrt kann ein Relativist sich jemandem gegenüber, der nicht Relativist ist, höchst unangemessen benehmen, indem er ihn zum Beispiel der Intoleranz oder des Fanatismus beschuldigt«³².

Ich kann mit der Meinung von jemanden, der meinen vollen Respekt verdient, nicht einverstanden sein. Es kann sogar jemand sein, mit dem mich eine tiefe Freundschaft verbindet. Gerade das erlaubt, mit dieser Person mehr zu diskutieren, respektvoll, vernünftig – etwas anderes kommt nicht in Frage – und zu versuchen, ihr ihren Irrtum aufzuzeigen, sie auf einen Aspekt des Problems aufmerksam zu machen, den sie übersehen hat, usw. Wenn wir die Person mit den Vorstellungen identifizieren, die sie hat, diskutieren wir nicht gern, weil es uns scheint, als brächten wir dieser Person, wenn wir ihr widersprechen, nicht die gebührende Achtung entgegen. Also beschränken wir uns darauf, die Differenz festzustellen und protokollieren un-

³² Vgl. A. Millán-Puelles (1994) *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la Ética realista* (»Die freie Bestätigung unseres Seins. Eine Begründung der realistischen Ethik«), Madrid, Rialp, S. 383. Zu der verbreiteten Vorstellung, Relativist sein sei eine notwendige Bedingung, um tolerant zu sein, heißt es hier: »Streng logisch muß man, wenn man von etwaigen psychologischen Aspekten absieht, verneinen, daß Relativismus theoretisches Fundament der Toleranz sein kann. Denn der Relativismus sieht, wenn er es mit sich selbst ernst meint, in der Toleranz auch nur einen rein relativen Wert. Toleranz ist dann so relativ wie Intoleranz und deshalb auch nicht würdiger, verteidigt zu werden, als diese. Entweder ist also die Toleranz ein Wert an sich und daher ein absoluter Wert, aus dem besondere absolute moralische Verpflichtung folgt, oder sie ist ein rein relativer Wert. Dann aber gibt es kein objektives Fundament (das schließt der Relativismus aus) dafür, sie der Intoleranz vorzuziehen. Das einzig mögliche logische Fundament der Toleranz liegt in der Notwendigkeit, ein öbel zu erlauben, um ein noch größeres zu verhindern. Die aus dieser Notwendigkeit sich ergebende Forderung ist keine relative oder bedingte, sondern eine absolute Forderung, obwohl man zweifelsohne etwas vorzieht, was nur auf relative Weise annehmbar ist (im ontologischen, nicht gnoseologischen Sinn annehmbar). Das nur Tolerierbare ist immer ein öbel (das Gute wird nicht toleriert, vielmehr positiv gewollt, geliebt) und ein öbel ist nur tolerierbar, wenn und weil es das geringere öbel ist. Die Wahl des geringeren öbels ihrerseits ist wiederum ein objektiver Wert, d. h. absoluter Wert oder Wert in sich« (ibidem).

sere verschiedenen Meinungen. Das ist zweifellos der Prolog jeder Diskussion, aber eben nur der Prolog.

Jede Diskussion setzt Meinungsverschiedenheiten voraus. Die bloße Tatsache verschiedener Meinungen macht aber noch keine Diskussion aus. Eine Diskussion liegt vor, wenn diese Meinungen wechselseitig vorgetragen werden, es dadurch zu einer Reflexion kommt und das relative Gewicht (pondus) der Argumente für die je vertretenen Positionen bewertet wird. In jeder ernsthaften Diskussion geht es um verschiedene, manchmal widersprüchliche Anschauungen, die eben miteinander konfrontiert werden. Was sonst für einen Sinn sollte es haben, miteinander zu diskutieren?

6. Zusammenfassung und Schluß

Ein Programm zur Förderung des Friedens stößt heute auf Schwierigkeiten kultureller Art. Einige habe ich genannt, um zu zeigen, daß die Herausforderung in nichts Geringerem besteht als die Bedingungen für einen kulturellen Wandel großer Tragweite zu schaffen.

Der Hauptschlüssel zu diesem Wandel liegt in der Überwindung der positivistischen Mentalität durch ein Ethos der Ehrfurcht vor der Realität (Ausrichtung des Gehörs auf das Sein der Dinge, wie schon Heraklit sagte). Die theoria gebietet eine Haltung des Respekts, ein sich Verneigen vor der Realität in der Überzeugung, daß sie mich etwas lehren kann. Etwas in ihr übersteigt mich, ist mir überlegen.

Die Ehrfurcht, die die Realität – insbesondere die Realität des Menschen – verdient, ist ein praktischer Imperativ, der vor allem in einem Appell an das Gewissen zum Ausdruck kommt: Das Sein hat seine Regeln, seine eigene »Grammatik«. Sie gilt es in erster Linie zu erkennen. Nur im Maß dieser Erkenntnis werde ich, was notwendig ist, auch mit meinen eigenen Interessen vereinbaren können, dank der immer kreativen Originalität, die dem menschlichen Geist eigen ist.

Maria – »Mittlerin aller Gnaden« bei Johannes Driedo,

von Michael Kreuzer, Augsburg

1. Die Gnadenmittlerschaft Mariens in Äußerungen des kirchlichen Lehramtes

»Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle« (1 Tim 2,5–6). So fasst der erste Timotheusbrief das Wirken Jesu Christi zusammen. Das Bekenntnis zum einen Gott verbindet sich mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus, der durch seine Hingabe die Menschen mit Gott versöhnt. Eine alte Gewohnheit des christlichen Beters¹, eine lange Tradition theologischer Überlegungen² und eine Fülle von Äußerungen des kirchlichen Lehramtes stellen nun der einzigen Mittlerschaft Christi die Mittlerschaft Mariens an die Seite. So schreibt Papst Pius X in seiner 1904 anlässlich des 50. Jahrestages der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens veröffentlichten Enzyklika »Ad Diem Illum Laetissimum«: Durch ihre »Teilnahme am Leiden und Willen Christi verdiente Maria, dass auch sie mit recht »die Wiederherstellerin der verlorenen Menschenwelt« wurde und deshalb auch zur Ausspenderin aller Gnadenschätze, die Christus durch seinen Tod und sein Blut erkaufte, berufen wurde«³. Schon neun Jahre vorher hatte Papst Leo XIII in seiner Enzyklika »Adiutricem Populi« gelehrt: »Es lag im Gedanken Gottes begründet, dass sie (Maria) von jenem Tag (ihrer Aufnahme in den Himmel) an ... uns als Mutter helfend zur Seite steht. Sie, die einst Gehilfin war im Geheimnis der Erlösung des Menschengeschlechtes, sollte nun auch zur Ausspenderin werden aller Gnaden ... und zu diesem Zweck wurde ihr eine fast unermessliche Kraft verliehen«⁴. Den Gedanken der bleibenden Mutterschaft und ihrer Mitwirkung mit ihrem Sohn aufgreifend, doch in der Aussage etwas zurückhaltender, formuliert das II. Vatikanum: Maria hat »beim Werk des Erlösers in ganz einzigartiger Weise ... mitgewirkt, das übernatürliche Leben der Seelen wiederherzustellen. Deswegen tritt sie für uns in der Ordnung der Gnade als Mutter auf« (LG 61). »In ihrer mütterlichen Liebe sorgt sie für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind ... Deswegen wird die selige Jungfrau in der Kirche unter den Titeln der Anwältin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen« (LG 62). Diese mütterliche Mittlerschaft Mariens wiederum nennt Johannes Paul II in der Enzyklika »Redemptoris Mater« 1987 eine »Mittler-

¹ Vgl. etwa die Anrufung Marias als »unsere Frau, unsere Mittlerin, unsere Fürsprecherin« im Gebet »Unter deinen Schutz und Schirm« (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Donauwörth 1975, Nr. 32,3).

² Vgl. den geschichtlichen Überblick bei Johann Auer, Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes (KKD IV/2), Regensburg 1988, 463–466.

³ Zitiert nach: Rudolf Graber – Anton Ziegenaus: Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849–1988), Regensburg ³1997, Nr. 143.

⁴ Zitiert nach: Graber – Ziegenaus: Die Marianischen Weltrundschreiben, Nr. 100.

schaft der Fürbitte«, durch welche »die Mutterschaft Marias in der Kirche unaufhörlich« fort dauert.⁵ Damit schließt sich der Kreis zu Pius IX, der schon bei der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens vom »mütterlichen Bitten« Marias bei ihrem Sohn betont hatte, dass es »nie vergeblich«⁶ sein werde.

So hat demnach Maria aufgrund ihres einzigartigen Mitwirkens beim Werk ihres Sohnes auch in eigener Weise Teil an seiner Mittlerschaft, weshalb Maria als mütterliche Fürbitterin, als Ausspenderin aller Gnadengaben, als Mittlerin der Gnaden oder als Mittlerin *aller* Gnaden bezeichnet werden kann.

Wenn nun jedoch nach 1 Tim 2,5 Jesus der »einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen« ist, wie verhält sich dann die Erlösungsmittlerschaft Christi zur Gnadenmittlerschaft Mariens? Im folgenden soll dieser Frage nachgegangen werden anhand der Schriften des Löwener Theologen Johannes Driedo⁷. Driedo lebte von etwa 1480 bis 1535 und lehrte zwischen 1512 und 1535 an der Universität Löwen biblische Theologie. In seinem Hauptwerk befasste er sich mit der »Gefangenschaft und der Erlösung des Menschengeschlechtes«⁸, womit ihm eine hervorragende Synthese von Christologie und Soteriologie gelungen ist.

Um nun den Zusammenhang und die Abhängigkeit der Gnadenmittlerschaft Mariens von der Erlösungsmittlerschaft Jesu darstellen zu können, müssen zunächst Grundzüge der Christologie und der Soteriologie Driedos skizziert werden.

2. Christologie und Soteriologie Johannes Driedos⁹

2.1 Die Vorgängigkeit der Gnade im Werk der Erlösung

Die Reformationszeit, in der Driedo lebt und schreibt, war geprägt von der Frage nach dem richtigen Zueinander von Gnade Gottes und Tun des Menschen. Unstrittig war die Vorgängigkeit der Gnade vor allem Tun des Menschen, gleich ob dieses dann wie bei Luther als bloße Folge der Gnade, bzw. als Kennzeichen für das Vorhandensein der Gnade oder wie bei Driedo als verdienstliches Mitwirken mit der Gnade ver-

⁵ Zitiert nach: Graber – Ziegenaus: Die Marianischen Weltrundschreiben, Nr. 426.

⁶ Pius IX: Litterae Apostolicae »Ineffabilis Deus« vom 8. 12. 1854, zitiert nach: Graber – Ziegenaus: Die Marianischen Weltrundschreiben, Nr. 29.

⁷ Zu Leben und Werk vgl.: P. Fabisch, Johannes Driedo (ca. 1480–1535): Erwin Iserloh (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit 3 (KLK 46), Münster 1986, 33–47; P. Fabisch, Driedo(ens), Johannes: LThK 3 (3¹⁹⁹⁵) 374; R. Aubert, Driedo(ens), Johann: LThK 3 (2¹⁹⁵⁹) 574–575; P. Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Erster Teil (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 79), Halle 1903; P. Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. Zweiter Teil (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 81), Halle 1904; M. Kreuzer, »Und das Wort ist Fleisch geworden«. Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther, Paderborn 1998, 17–37.

⁸ De captiuitate & redemptione humani generis (1534): Secundus Tomus Operum D. Ioannis Driedonis a Thurnhout sacrae Theologie apud Louaniensis olim Professoris, De captiuitate & redemptione humani generis, Louanij 1552.

⁹ Vgl. zum Ganzen die entsprechenden Kapitel in: M. Kreuzer, »Und das Wort ist Fleisch geworden«. Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther, Paderborn 1998.

standen wurde. Entsprechend betont Johannes Driedo, dass die Initiative zur Erlösung des Menschengeschlechtes und damit zur Menschwerdung Gottes allein auf Seiten Gottes liegt. Dass der Vater in der Menschwerdung den Sohn sendet, geschieht allein aufgrund der Gnade Gottes, kein Mensch kann diese Gnade verdienen, auch nicht Jesus Christus selbst. So schreibt Driedo: Früher als jede Gnade, die uns Christus verdiente, ist die Gnade oder das Erbarmen des zuvorkommenden und vorbereitenden Gottes, der uns Christus schenkte. Christus hat sich nämlich nicht selbst verdient, dass er als Gottmensch geboren würde aus der Jungfrau. Dass Gott der Vater seinen eingeborenen Sohn hingab für das Leben der Welt, beruhte auf keinem Verdienst Christi, sondern hatte seinen Grund allein im Willen Gottes, der nach seiner Güte das verlorene Menschengeschlecht liebte, wie der Evangelist sagt: So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn hingab (Joh 3,16). Daher wird das Geheimnis der Inkarnation vom Apostel Paulus Geheimnis des Willens Gottes nach seinem Wohlgefallen (Eph 1,9) genannt.¹⁰

2.2 Die gott-menschliche Einigung in Christus

Die Bewegung der Menschwerdung ist also eine freie, allein seiner Gnade entspringende Bewegung von Gott her auf die Menschen zu. Gott kommt auf die Menschen zu und wird selbst Mensch, indem er das Menschsein annimmt. Für die einzigartige Art und Weise, wie die menschliche Natur Christi mit der göttlichen Person geeint ist, benützt Driedo den Begriff »sustentari«¹¹. Wilhelm von Ockham¹² beschreibt mit diesem Begriff das Verhältnis der menschlichen Natur zur göttlichen Person in Analogie zum Verhältnis von Substanz zu Akzidens: die Substanz als selbständiges Subjekt »trägt« oder »bringt zur Erscheinung« (sustentat) das Akzidens, das nicht in sich bestehen kann, aber doch gegenüber der Substanz eine gewisse Eigenständigkeit besitzt. So »trägt« oder »bringt zur Erscheinung« die weiße Wand das Akzidens der Weißheit (albedo).¹³ Auf Christus angewendet bedeutet dies, dass die

¹⁰ »Omnis gratia, quam meruit nobis Christus, prior est gratia seu misericordia Dei praeuenientis, praeparantis, seu dantis nobis ipsum Christum: neque enim Christus ipse meruit sibi vt ipse nasceretur Deus & homo de virgine, alienus ab omni obligatione peccati. Item quod Deus pater filium suum vnigenitum daret pro vita mundi, eius nullum fuit meritum Christi, sed illius causa efficiens sola fuit voluntas Dei secundum bonitatem suam diligentis perditum genus hominum, dicente Euangelista, Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret. Proinde mysterium hoc incarnationis ab Apostolo Paulo vocatur sacramentum voluntatis Dei secundum beneplacitum eius« (De captiuitate et redemptione humani generis, 45a).

¹¹ »Per nullum creatum gratiae donum quamlibet excellens, fieri potuit vt homo esset Deus, & Deus homo, Si quidem humanam naturam superexaltari & sublimari, vt sit supra propriam suam personalitatem eleuata, tamquam mirabili & incomprehensibili modo a diuinitate assumpta, sustentata atque dignificata, vt subsistat non in vlla persona creata, sed in persona increata, quae est filius Dei, longe superexcellit omnem creaturae modum, & omnis creaturae gratiae donum« (De captiuitate et redemptione humani generis, 54a).

¹² »Alio modo potest intelligi, quod natura humana sustentificatur a persona diuina. Et iste intellectus verus est, quia natura illa non subsistit in proprio supposito, sed sustentificatur a Verbo, modo quo accidens sustentificatur a subiecto« (Sent. 3 q. 1: Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica. Opera Theologica VI: Quaestiones in librum tertium sententiarum, ed. Franciscus Kelley et Girardus I. Etkorn, St. Bonaventure 1982, 9,13–10,2).

¹³ Vgl. R. Schwarz, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther: ZThK 63 (1966) 289–351, 296–297; J. Wieneke, Luther und Petrus Lombardus, 172–174.

göttliche Person die menschliche Natur »zur Erscheinung erhebt«. Sie ist damit wie ein Werkzeug für die göttliche Person. Diese Beschreibung trägt mehr der Abhängigkeit der menschlichen Natur von der sie tragenden göttlichen Person und dem Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf Rechnung. Andererseits verwendet Driedo auch den Thomasischen Begriff der Subsistenz der menschlichen Natur in der göttlichen Person, um die wirkliche Einigung zwischen Natur und Person in Christus darzustellen. Er sagt: Die *causa effectiva* der Einheit ist die ungeschaffene Gnade, die unverdienbare Güte Gottes, die die Person des Sohnes zur Hypostase oder Person der menschlichen Natur macht, nicht durch eine Veränderung im Sohn, der eins mit Gott unveränderlich ist und niemals von der Seite des Vaters weicht¹⁴, sondern durch Erhebung der menschlichen Natur, so dass sie nicht in einer eigenen menschlichen Person, sondern in der ungeschaffenen ewigen Person, die Gott ist, subsistiert.¹⁵ Damit wird die menschliche Natur Christi zur menschlichen Natur der göttlichen Person. Die göttliche Person kann die menschliche Natur wie ein eigenes Organ, nicht nur wie ein (ihr innerlich fremdes) Werkzeug gebrauchen.

Wenn aber nun die Menschheit Christi so sehr mit der göttlichen Person verbunden wird, kann sie dann noch wirklich Mensch sein? Driedo kleidet diese Schwierigkeit in die Frage, ob es für die menschliche Natur besser wäre, in einer eigenen Person zu existieren. Er antwortet mit einem Vergleich: die Zunge des Menschen hätte nichts davon, wenn sie in sich selbst existieren würde, denn sie könnte dann nicht in Verbundenheit und als Instrument der Person segnen, beten, Gott preisen, Dank sagen. Die Zunge als Instrument hat ihr handelndes Prinzip in der Person, die sie benützt. Ebenso hat die menschliche Natur Christi ihre Würde und ihre Wirkkraft von der göttlichen Person.¹⁶ Aber, so möchte man weiter fragen, sind es dann noch wirkliche menschliche Handlungen, wenn die menschliche Natur »nur Instrument« der göttlichen Person ist? Driedo antwortet wieder mit dem Vergleich mit der Zunge. Wenn der Mensch mit seiner Zunge Gott lobt und preist, dann sind dies Tätigkeiten, die der Zunge eigen sind (denn ohne Zunge kann der Mensch nicht sprechen). Dennoch sind dies Tätigkeiten der Person, denn es ist die menschliche Person, die mittels ihrer Zunge spricht. So bewirken die göttliche Natur und die göttliche Person Hand-

¹⁴ Vgl. STh III q 2 a 7.

¹⁵ »Huius vnionis causa effectiua est gratia non vlla creata, sed increata atque immensa, hoc est gratuita Dei bonitas, faciens personam filij sui esse hypostasim, seu personam naturae humanae non aliquid operando in filio, qui vnus cum ipso Deus intransmutabilis est, nunquam discedens e sinu Patris, sed eleuando, magnificando & sic exaltando humanam naturam, vt non subsistat in propria creata persona, sed in persona increata aeterna, quae Deus est« (De captiuitate et redemptione humani generis, 54a).

¹⁶ »Naturae humanae sic existere in persona verbi tanquam instrumentum sic illi coniunctum, est sibi melius ac dignius esse, quam existere per se in personalitate propria: potestque sic coniuncta in opera quaedam Deo propria, in quae non potest separata: quemadmodum linguae hominis melius est non in se, sed in corpore existere, tanquam instrumentum coniunctum personae, quae potest per illam benedicere, orare, Deum laudare, gratias agere, in quae sane opera non posset per se subsistere separata. Quemadmodum instrumentum, si quam dignitatem, vim, & efficaciam aut motionem habet, illam habet a persona, quae per instrumentum ipsum operans est operationis causa, seu principium effectuum. Ita natura humana in Christo suam habet dignitatem & efficaciam a persona verbi, quae per eandem humanam naturam sic sibi vnitam potest facere opera quaedam soli Deo propria« (De captiuitate et redemptione humani generis, 53b–54a).

lungen, die einzig der menschlichen Natur eigentümlich sind.¹⁷ Damit bleibt die Eigenart der menschlichen Natur auch in ihrer Abhängigkeit von der göttlichen Person bestehen.

2.3 Die unendliche Würde der göttlichen Person begründet die unendliche Verdienstlichkeit der menschlichen Handlungen Christi

Weil nun alle menschlichen Handlungen Christi Handlungen der göttlichen Person in ihrer menschlichen Natur sind, sind sie wirklich menschliche Handlungen, aber von der Würde der göttlichen Person. Das heißt: die Kraft und die Wirksamkeit, der göttlichen Gerechtigkeit Genugtuung leisten und für die Menschen Verdienste erwerben zu können, ist von der göttlichen Person auf die menschliche Natur übergegangen, wegen der unermesslichen Würde der handelnden Person.¹⁸ Was immer der Sohn Gottes in seinem menschlichen Willen aus Liebe und im Gehorsam gegen den Vater tut, ist ein Werk, das Verdienste zur Erlösung des Menschengeschlechtes in sich trägt.¹⁹ Dabei unterscheidet Driedo zwischen der Genugtuung, die Christus als Sühne für unsere Sünden leistet und den Verdiensten, mit denen er einen Lohn erwirbt, den er anderen zuwenden kann.²⁰ Dies bedeutet: Johannes Driedo hat eine sehr differenzierte Sicht vom Werk der Erlösung. Das Tilgen der Erbschuld durch die Satisfaktion oder das Verdienst der Erlösung, d.h. die Eröffnung des Zuganges zum himmlischen Paradies und die Befreiung aus der Behinderung durch den Teufel bedeuten nicht von selbst auch die Eröffnung der Vereinigung mit Gott und die Ausstattung mit seiner Gnade.²¹ Genugtuung allein hätte auch nur die Wiederherstellung

¹⁷ »Quemadmodum item mens intellectiva in homine, per linguam loquitur, per linguam Deum laudat, illique gratias agit, quae sic sunt ipsius linguae opera, vt tamen non sint alterius Personae opera quam hominis: qui per mentem suam operans, corporali lingua vtitur tanquam instrumento: Ita & diuina natura in Christo per humanam naturam genus humanum redemit & saluat, quae sic sunt ipsius humanae naturae officia, vt tamen non sint alterius personae, quam filij Dei opera« (De captiuitate et redemptione humani generis, 54a).

¹⁸ »Ex superioribus igitur manifestum est, quod in Christo vis & efficacia merendi transire potuit in totam naturam hominis, propter personam operantem« (De captiuitate et redemptione humani generis, 43a).

¹⁹ »Nam actio Christi in humana voluntate suam vim suamque efficaciam sortiebatur a persona operante quae erat Dei filius, verus Deus & homo: per humanam naturam sibi hypostatice cointam, perficiens nostrae redemptionis opera: & idcirco vis meriti sui transire potuit in totam naturam hominis propter immensam dignitatem personae operantis« (ebd.).

²⁰ »Meritum est actio voluntaria vel passio voluntarie tolerata, qua operans fit dignus praemio sibi vel alteri applicando. Satisfactio autem est actio voluntaria, vel passio voluntarie tolerata, qua operans sua sponte tantum facit quantum iustitiae sat est« (De captiuitate et redemptione humani generis, 37a).

²¹ »Quamuis Christus veniens in carnem, quodlibet suum opus in carne sua mortali propter nos faciens, pretium seu stipendium peccato nostro debitum solum praestiterit, dum semetipsum impendit pro nobis vsque in mortis supplicium: ipse tamen sola voluntate soloque proposito moriendi ab initio conceptionis suae meruit. Verum illa sola voluntas non erat in eo pretium traditum, & idcirco voluntas illa non erat redemptionis aut satisfactionis opus. Sciendum enim est quod aliud est meritum remissionis culpae & inimicitiae: aliud est meritum emptionis & satisfactionis, ad quod sola interior Charitas non sufficit, sed requiritur pretij aut debiti exolutio. Et ideo secundum hunc merendi modum, Christus per tolerantiam passionis ac mortis meruit aliquid, quod per praecedentia opera non meruerat, vtpote aditum caelestis paradisi, & redemptionem seu liberationem a lacu inferni, a detentione diaboli« (De captiuitate et redemptione humani generis, 42a–42b).

der Urstandsgnade oder des paradiesischen Zustandes – mit Zugang zum himmlischen Paradies nach dem Tod – bedeuten können. Durch das Verdienst Christi schenkt Gott uns aber auch die Rechtfertigung, das neue Leben²² als Kinder Gottes²³, die Gnade des lebendig machenden Geistes²⁴ und den Zugang zum Himmelreich²⁵.

Durch seine Unterscheidung von Genugtuung und Verdienst bezeugt Johannes Driedo seinen hohen Respekt vor der göttlichen Gerechtigkeit, der Freiheit Gottes und dem Geschenkcharakter der Gnade: Es ist Gottes frei gegebene Gnade, dass er den Menschen über die Wiederherstellung der Gerechtigkeit hinaus in die Einheit des Lebens mit Gott ruft. Das Geschenk der einen Gnade gibt noch kein Anrecht auf die Erteilung der anderen. Andererseits ist jede weitere Gewährung von Gnade mit dem Erwerb des entsprechenden Verdienstes verbunden. Aus reiner Gnade beginnt Gott sein Erlösungswerk, aus reiner Gnade setzt er jeweils den nächsten Schritt, doch den Fortgang und die Zuwendung der Gnade für die Menschen erwirbt Christus durch die Leistung der Genugtuung und sein Verdienst. So wird durch die Barmherzigkeit Gottes auch seine Gerechtigkeit erfüllt. Entsprechend kann Driedo sagen: Wir sind gerechtfertigt aus Gnade (gratis), also ohne unser Verdienst, und dennoch sind wir erkaufte durch das Blut Christi; und damit nicht umsonst (gratis), das heißt nicht ohne die Verdienste Christi.²⁶

Somit wird deutlich: Die Lehre Johannes Driedos über die Person Christi setzt sich ungebrochen fort in seiner Lehre über Christi Werk. Wie in Christus Gottheit und Menschheit unvermischt und ungetrennt in der einen göttlichen Person geeint sind, so wirken auch bei der Erlösung Gottheit und Menschheit unvermischt und ungetrennt in der Einheit der Person zusammen. Wie in Christus die göttliche Person die menschliche Natur trägt und wie ein eigenes Organ belebt, so wirkt beim Erwerb der Verdienste Christi die göttliche Gnade, die das Werk Christi verdienstlich macht, und das eigene Wirken der Menschheit Christi so zusammen, dass weder die Gnade allein, obschon sie vorgängig ist, noch das Werk des Gehorsams allein, die Erlösung vollziehen. Erlösung geschieht demnach nicht ohne die Menschwerdung Gottes und nicht ohne das verdienstliche Werk der Menschheit Christi.

²² »Ex his igitur scripturis manifestum est, opera Domini nostri Iesu fuisse causam gratiae nouitatis vitae, seu iustificationis nostrae« (De captiuitate et redemptione humani generis, 42b).

²³ »Sumus quidem praedestinati in adoptionem filiorum per Christum Iesum, tamquam mediatorem, qui meruit nobis vt essemus Dei filij adoptiui« (De captiuitate et redemptione humani generis, 45a).

²⁴ Ipse igitur secundum humanam naturam deitati vnitam, meruit nobis vitalem spiritum, quemadmodum & ipse secundum naturam diuinam eundem vitalem spiritum diffundit, & creat in cordibus nostris« (De captiuitate et redemptione humani generis, 43a).

²⁵ »Christus meruit omnibus electis primam gratiam, remissionem peccatorum, aditum regni coelorum« (De captiuitate et redemptione humani generis, 41b).

²⁶ »Nam ex supradictis manifestum est haec simul stare, videlicet nos esse iustificatos gratis, id est absque meritis nostris, & tamen emptos esse sanguine Christi: & ita non gratis, id est, non absque meritis Christi, qui pretium magnum soluit pro nobis debitoribus mortis« (De captiuitate et redemptione humani generis, 65a).

3. Die Mittlerschaft Mariens

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun die besondere Aufgabe Mariens beim Werk ihres Sohnes erhellen und die Analogizität ihrer Mittlerschaft erläutern.

3.1 Die Vorgängigkeit der Gnade um der Gottesmutterchaft Mariens willen

In Entsprechung zur Adam-Christus-Parallele verwendet Johannes Driedo gerne die Eva-Maria-Parallele. So schreibt er: Eva gab uns die Frucht vom Holz des Todes, wir haben gegessen und sind alle gestorben. Maria gab uns die Frucht von der Wurzel Jesse, die Frucht ihres Leibes Jesus: wir haben gegessen und sie wurde süßer als Honig für unseren Mund.²⁷ Driedo spielt hier auf Sir (Eccli) 24,27 in der Vulgatafassung an, wo die »Mutter der schönen Liebe« (24,24 Vg) spricht: »Mein Geist ist süßer als Honig und mein Erbe süßer als Honig und Honigseim«. Maria ist die Mutter, die uns die Frucht ihres Leibes darreicht, die nicht bitteren Tod, sondern die Süßigkeit des ewigen Lebens bringt.

Mutter des Erlösers zu sein, ist die Aufgabe, für die Gott Maria entsprechend bereitet hat. So fährt Johannes Driedo fort: Diese Frau allein ist voll der Gnaden, unter allen Frauen gesegnet und gepriesen und hat Gnade gefunden wie der Engel bezeugt: Gegrüßt seist du, voll der Gnade, der Herr ist mit dir, du bist gebenedeit unter den Frauen und hast Gnade gefunden bei Gott (Lk 1,28.30 Vg). Maria fand Gnade, nicht weil sie selbst die Gnade im Menschengeschlecht wiederherstellt, sondern weil sie die Mutter dessen ist, der die Gnade für das Menschengeschlecht wiederhergestellt hat. Maria ist mehr gesegnet als die übrigen Frauen und gesegnet ist die Frucht ihres Leibes (Lk 1,42). Aber nicht weil sie selbst gesegnet ist, ist die Frucht ihres Leibes gesegnet, sondern weil jene gesegnete Frucht sie an Segnungen übertraf, wurde sie selbst gesegnet. Weil sie also die Mutter dessen ist, von dem sowohl in sie selbst als auch in alle anderen der Segen kam.²⁸

So rühmt Johannes Driedo Maria als die Frau voll der Gnade. Doch die Fülle ihrer Gnade stammt von ihrem Sohn. Um seinetwillen wurde sie vor der Erbsünde bewahrt²⁹ und aufgrund der Verdienste Christi wurde die schon vor ihrer Empfängnis im Schoß ihrer Mutter mit Gnaden erfüllt.³⁰ Kein Zweifel besteht also auch hier an

²⁷ »Eua dedit nobis pomum de ligno mortis, comedimus, & facti sumus mortui omnes. Maria dedit nobis fructum de radice Iesse, fructum ventris sui Iesum: comedimus, & factum est dulce super mel ori nostro« (De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus, 126b).

²⁸ »Ipsa sola mulier est plena gratiarum, & inter omnes mulieres benedicta, & gratiae inuentrix, angelo attestante: Aue gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus, inuenisti gratiam apud Deum ... Maria inuenit gratiam, non quia ipsa est gratiae in humano genere reparatrix, sed quia est eius, qui gratiam humano generi reparauit, genitrix benedicta est plus quam mulieres caeterae Maria, benedictus est & fructus ventris eius. Verum non quia ipsa benedicta, ideo benedictus est fructus ventris sui: sed quia ille fructus benedictus eam praeuenit in benedictionibus, ideo benedicta. Ipsa ergo quia mater est eius a quo venit, & in se, & in caeteros omnes benedictio« (De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus, 126b–127a).

²⁹ »Maius beneficium recepit Maria in eo quod fuit ab originali peccato praeseruata, quam recepisset si fuisset ab illo purificata« (De Gratia et libero arbitrio, 98b).

³⁰ »Credetur autem beata virgo ante conceptionem sanctificata fuisse per gratiam in suae matris vtero, sed non sine Christi tunc futuri merito« (De captiuitate et redemptione humani generis, 62a).

der Vorgängigkeit der Gnade. Andererseits wurde Maria andere und größere Gnade zuteil als den übrigen Menschen, da sie vor der Erbschuld bewahrt wurde, um mit der Fülle der Gnade ausgestattet, Mutter des Erlösers zu werden. Wie Christus die Gnade der hypostatischen Union nicht selbst verdienen konnte und musste – sie war im freien Gnadenentschluss des Vaters begründet –, so kann und muss auch Maria die Fülle der Gnade, die Gott ihr schenkt, nicht verdienen. Und wie in Christus die menschliche Natur der größten Gnade der hypostatischen Union mit der göttlichen Person gewürdigt wurde, so erfüllte Gott Maria mit der höchsten Gnade, die er einer menschlichen Person schenken konnte: Mutter Gottes zu werden. Die Vorgängigkeit der Gnade also und die freie Wahl Gottes, dem Geschöpf die ganze Fülle seiner Gnade zu schenken.

3.2 Maria, Mittlerin der Menschwerdung Gottes

Aufgrund dieser Gnade hat Maria ihren eigenen Anteil am Werk der Erlösung. Driedo fährt fort: Deswegen sind die heiligen Väter nicht davor zurückgeschreckt, Maria unsere Mittlerin zu nennen, nicht die Mittlerin, die uns Gott dem Vater versöhnte und erlöste, denn sie wussten, dass Jesus der einzige Mittler ist, durch den auch Maria als Tochter Adams von der Sünde frei war, geheiligt und Gott dem Vater versöhnt, aber eine solche Mittlerin, durch die das Heil in die Welt kam, durch die die Gnade und Barmherzigkeit auf das gesamte Menschengeschlecht herabstieg, durch die die Gnade einen Zugang zu uns hatte, die auch fortwährend unsere Fürbitterin bei ihrem Sohn Jesus ist, der der einzige Fürsprecher ist bei Gott dem Vater.³¹

Maria ist also erfüllt von der Gnade Gottes, um der Gnade einen Zugang zu den Menschen zu bereiten. Hier ist das aktive Mitwirken Mariens angesprochen. Sie muss ihr Ja zum Engel sprechen, nur so will die Barmherzigkeit Gottes auf das Menschengeschlecht herabsteigen. Damit ist Maria zunächst Mittlerin der Gnade der Menschwerdung Gottes. Sie hat diese Gnade nicht in eigenem Besitz, noch hat sie sie durch Verdienst erworben, noch kann sie die Gnade selbst bewirken und dennoch will Gott nicht ohne Mariens Ja-Wort Mensch werden. Maria als Mittlerin der Menschwerdung Gottes.

3.3 Die Mittlerschaft Marias aufgrund der ihr verliehenen Gnade und ihrer eigenen Verdienste

Doch wie mit der Menschwerdung Gottes in Christus erst der Anfang der Erlösung durch Christi Genugtuung und Verdienst begründet ist und die Gaben, die Gott schenkt, erst durch Christi Verdienst erworben werden müssen, so ist auch bei Maria mit der Erwählung Gottes und der ersten Mittlerschaft im Hinblick auf die Men-

³¹ »Hinc sancti patres non horruerunt appellare illam mediatricem nostram, non quae nos Deo patri reconciliauerit & redimerit, scientes vnum solum mediatorem Iesum, per quem ipsa Maria filia Adae fuit a peccato libera, sanctificata, & Deo patri reconciliata: sed talem, per quam descendit gratia & misericordia in vniuersum genus humanum, per quam gratia habuit ad nos accessum, quae est aduocata nostra apud filium suum Iesum, qui vnus est aduocatus apud Deum patrem« (De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus, 127a).

schwerdung Gottes erst der Beginn ihres Mitwirkens mit ihrem Sohn markiert. Wie nun die göttliche Person die menschlichen Werke Christi verdienstlich macht und ohne diese Verdienste die Erlösung des Menschengeschlechtes nicht erfolgt wäre, so muss auch jeder Christ mit der Gnade, die Gott ihm schenkt, mitwirken und so selbst Verdienste erwerben, die ihm wiederum neue Gnadengaben ermöglichen. Driedo schreibt dazu: Die Würde oder das Vermögen der Werke eines Menschen, der die Gerechtigkeit in den Verdiensten Christi schon erlangt hat, erhält sein Gewicht nicht allein aus der Verheißung Gottes, der freizügig zusagt, für die Verdienste Christi das ewige Leben zu geben, sondern aus der Vortrefflichkeit und der Erhabenheit der handelnden Person. Denn diesen Menschen hält Gott für würdig, auch in diesem Leben wegen der Verdienste Christi mit verschiedenen Gnadengaben des Heiligen Geistes und Geschenken so zu erhöhen, zu preisen, zu heiligen und zu vergöttlichen, dass er ihn auch über die seiner Natur geschuldeten Grenzen erhebt und ihn über den Feind des Menschengeschlechtes wunderbar triumphieren und in einem solchen Stand der Würde sein lässt, in dem er fähig ist, Gott würdige Werke zu vollbringen, mit denen er gemäß den vielen Wohnungen bei Gott sich viele Belohnungen des ewigen Leben vermehrt.³² Auch hier lässt Driedo keinen Zweifel daran, dass die Verdienste Christi und die Gnade Gottes jedem menschlichen Verdienst vorgängig sind. Ja, die Verdienste Christi sind erst Ermöglichungsgrund für eigene Verdienste des Menschen. Wenn die Werke der gerechten Menschen Kraft und Wirksamkeit haben, um Verdienste zu erwerben, erhalten sie diese aus der Gnade und dem Verdienst Christi.³³ Doch ist es Aufgabe des Menschen, die Verdienste Christi zu ergreifen. Wenn er in der Kraft der Verdienste Christi und der ihnen entspringenden Gnade gute Werke tut, werden diese von Gott als würdig angenommen. Diese mehren wiederum die Würde und die Erhabenheit der handelnden Person. Der Heilige Geist wird entsprechend den Verdiensten des Menschen neue Gnadengaben in ihm wirken. So geschieht ein ständiges In- und Miteinander von Gnade aus den Verdiensten Christi und eigenen guten Werken und Gnade, die aufgrund dieser eigenen guten Werke gewährt wird. So gelangt der Mensch zu einer Heiligkeit und Erhöhung über die Grenzen seiner Natur hinaus, dass er wirklich der göttlichen Natur teilhaftig werden kann. Die »vielen Wohnungen im Hause meines Vaters«, von denen Jesus in Joh 14,2 spricht, deutet Driedo auf verschiedenen Lohn im Himmel entsprechend den verschiedenen Verdiensten der Menschen.

Wenn dies von jedem Menschen gilt, gilt es in besonderer Weise von Maria. Da sie schon in besonderer Weise begnadet war und die Größe der Verdienste von der

³² »Dignitas, seu valor operum ... puri hominis iam assequuti iustitiam in meritis Christi est pensanda non propter solam promissionem Dei, liberaliter pollicentis pro illis dare vitam aeternam, sed & propter excellentiam, & sublimitatem hominis operantis. Nam hunc Deus etiam in hac vita propter Christi merita varijs spiritus sancti charismatibus, ac donis ita dignatur exaltare, magnificare, sanctificare, ac deificare, vt etiam eleuet ipsum supra terminos suae naturae debitos, faciens eum de hoste humani generis mirabiliter triumphare, & esse in eo dignitatis statu, quo idoneus sit facere opera Deo digna, quibus secundum multas apud Deum mansiones augeat sibi multa coelestis vitae premia« (De captiuitate et redemptione humani generis, 43a–43b).

³³ »Iustorum hominum opera si quam habent vim & efficaciam merendi, illam sortiuntur ex gratia & merito Christi« (De captiuitate et redemptione humani generis, 43a).

Würde der Person abhängt, haben auch ihre Werke, ihr Sorgen und ihr Mitleiden mit ihrem Sohn, eine ihrer Würde entsprechende verdienstliche Kraft. Diese Kraft gibt schließlich dem Wirken Marias an Gottes Thron ihre besondere Bedeutung, wo sie »fortwährend unsere Fürbitterin bei ihrem Sohn ist, der der einzige Fürsprecher ist bei Gott dem Vater«³⁴.

Am Beispiel des fürbittenden Gebetes zeigt Driedo, dass die Fürsprache Jesu beim Vater und die fürbittende Mittlerschaft Mariens keineswegs in Konkurrenz treten. Er schreibt: Christus hat ausreichend gebetet für alle Erwählten und durch sein Beten verdiente er ihnen das ewige Leben. Aber daraus folgt nicht, dass es uns nicht zukomme, für andere zu beten, dass sie gerettet werden. Die Gebete unseres Herrn Jesus sind Fundament für unsere Gebete, wodurch unsere Gebete vor Gott verdienstlich und erhörbar werden, die ohne Gebete und Verdienste Christi ohne Kraft und Gnade wären.³⁵ So ist die Stellung Mariens als Fürsprecherin bei ihrem Sohn keine Minderung der Fürsprache Jesu beim Vater, sondern durch diese erst ermöglicht, und zeigt gerade dadurch den Reichtum und die Fruchtbarkeit des Wirkens Jesu.

So lässt sich sagen: Maria ist voll der Gnade, von ihrer Empfängnis an vor der Erbsünde bewahrt und geheiligt. Diese Gnade ist Vorwegnahme der Erlösung durch Christus. Als Mutter des Erlösers wirkt Maria mit am Werk der Erlösung, weil durch ihr Ja Christus Mensch wurde und so die Barmherzigkeit Gottes unter den Menschen wirken konnte. Damit ist Maria Mittlerin der Gnade. Wie sie dies bei der Menschwerdung Jesu war, so ist sie es nun aufgrund ihrer Verdienste in herausragender Weise an seinem Thron als unsere Fürsprecherin. Dies alles geschieht nicht in Konkurrenz zu Christus, sondern ist ermöglicht durch seine Verdienste und seine Gnade und liegt begründet im freien Entschluss des göttlichen Willens.

4. Der Ertrag: Maria – Mittlerin aller Gnaden

Damit ergibt sich für die Frage nach der Gnadenmittlerschaft Marias und deren Einbettung in das trinitarische Heilsgeschehen aus der Sicht Johannes Driedos folgender Ertrag: Gnade ist zunächst ein freies Geschenk Gottes, das der Vater in seiner Huld für die Menschen bereithält. Dass aber die vom Vater vorgesehene Gnade (der Erlösung, der Heiligung, der Vereinigung mit Gott etc.) tatsächlich gewährt werden kann, hat Christus durch seine gott-menschliche Mittlerschaft den Menschen verdient. Der Heilige Geist ist es schließlich, der konkrete Gnadengaben im einzelnen Menschen wirkt. Unter dem Vorbehalt, dass die Werke der Dreifaltigkeit nach außen allen drei Personen gemeinsam sind, könnte man folglich Gott Vater als den Schöpfer der Gnade, Jesus Christus als den Verdienner der Gnade und den Heiligen Geist als

³⁴ Vgl. oben Anm. 31.

³⁵ »Christus ergo sufficienter orauit pro omnibus electis, & orando meruit omnibus vitam aeternam: sed non inde consequens est, nos non oportere orare pro illi, vt salui fiant ... Orationes Domini nostri Iesu, sunt orationum nostrarum fundamenta, quibus scilicet factum est quod orationes nostrae sint apud Deum meritoriae & exaudibiles, quae sane absque orationibus & meritis Christi essent inualidae, & inefficaces, ac ingratae« (De captiuitate et redemptione humani generis, 59b).

den Ausspender der Gnade bezeichnen. Weil Gott Maria zur Mutter des Erlösers erwählt hat, stattet er sie schon im Hinblick auf die durch Christus kommende Erlösung mit einer besonderen Gnadenfülle aus: sie wird bewahrt vor der Erbsünde, sie soll ihr freies Ja zur Menschwerdung Gottes sprechen und so Mittlerin der Gnade (der Menschwerdung Gottes) werden. Durch ihr mütterliches Mitwirken mit der Gnade wird Maria ebenso reich an Verdiensten wie sie erfüllt von Gnade ist. So setzt sie am Thron Gottes ihre mütterliche Mittlerschaft fort als eine fürbittende Mittlerschaft. Aufgrund der ihr verliehenen Gnade und ihrer Verdienste wird Mariens Fürbitte Erhöhung zuteil. So kann Maria ohne Beeinträchtigung der einzigen Mittlerschaft Christi als Gnadenvermittlerin bezeichnet werden, da sie die Gnaden ja nicht erst erwirbt, sondern Gnaden, die Christus uns verdient hat, vom Vater erbittet.

Doch lässt sich von Driedo her – obwohl es noch nicht seine Fragestellung war – auch eine Antwort darauf geben, ob Maria als Mittlerin aller Gnaden bezeichnet werden kann. Wenn Maria Mittlerin *aller* Gnaden wäre, so der Haupteinwand, würde sie in unzulässiger Weise zwischen Gott und die Menschen gerückt werden. Es müsse doch die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott gewahrt bleiben, sei doch gerade sie Ausdruck der Würde der Kinder Gottes. Hier ist daran zu erinnern, wie Driedo die Gnadenmittlerschaft Marias bei der Menschwerdung Gottes beschreibt: Die Initiative geht von Gott aus, es ist eine von niemandem verdienbare Gnade. Die Gnade betrifft die innigste Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus, ja in gewisser Weise den dreifaltigen Gott selber. Und dennoch wollte Gott, dass Maria ihr Ja-Wort spreche und Mittlerin dieser Gnade werde. Dabei ist zu bedenken, dass Maria nicht Mittlerin der Gnade in dem Sinn war, dass sie die Gnade von Gott her weitergereicht hätte oder selbst bewirkt hätte. Mittlerin ist Maria ja »nur« insofern, als Gott ohne ihr Ja die Gnade nicht schenken wollte. So steht auch jetzt Maria nicht zwischen Gott und den Menschen, wenn sie am Thron Gottes das Gebet der Kirche und jedes einzelnen Christen mit ihrer mütterlichen Fürsprache begleitet und zu den von Gott um der Verdienste Christi willen gewährten Gnaden ihr Ja-Wort spricht. Wenn Gott allerdings einst die Menschwerdung des Gottessohnes und damit die Erlösung des Menschengeschlechtes an das Ja Mariens geknüpft hat, ist es nur billig, wenn auch jetzt die ganze Fülle der Gnaden, die Gott gewährt, an die Mittlerschaft Mariens gebunden ist. Doch muss auch klar gesagt werden: hat die fürbittende Mittlerschaft einzelner Gnaden ihren Grund in den Verdiensten Marias als Mutter Christi, so ist ihre Stellung als Mittlerin aller Gnaden eine Ausfaltung der Fülle der Gnade, mit der Gott sie zur Gottesmutter und zur Mittlerin der Menschwerdung Gottes aus freien Stücken erwählt hat.

Ist Johannes Driedo nun auch nur eine Stimme unter vielen, so zeigt er m.E. doch hinreichend die Berechtigung und – zu gegebener Zeit – auch die Dogmatisierbarkeit des Titels »Maria – Mittlerin aller Gnaden«.

»Die katholische Kirche«: »katholisch« klein und ohne Zusatz

((*Theologische Implikationen einer Schreibweise und einer Benennung*

Von François Reckinger, Geseke

Im Folgenden geht es um zwei scheinbar geringfügige Fragen: ob »katholisch« in der Wendung die »katholische Kirche« groß oder klein geschrieben wird und ob man einfach so sagen soll oder – gelegentlich wenigstens – »die römisch-katholische Kirche«. Beide Fragen enthalten jedoch auch theologische Implikationen.

Begründung der Kleinschreibung

Traditionell hat man immer »die katholische Kirche« geschrieben, doch seit einiger Zeit liest man zunehmend »die Katholische Kirche«. Vordergründig mag das als Ehrenbezeugung der Kirche gegenüber erscheinen. Allerdings schreiben »Das Deutsche Wörterbuch« von Wahrig und der Duden eindeutig »katholische«, und Duden erklärt, dass im Gegensatz dazu etwa »Katholisches Bibelwerk« groß zu schreiben ist, weil es sich um den Namen eines Verlages handelt. Sehen wir dann in jenen Texten nach, in denen unsere Kirche in entscheidender Weise von sich selbst spricht, im Großen Glaubensbekenntnis und im Apostolischen Glaubensbekenntnis, dann finden wir sowohl im Messbuch als auch im »Gotteslob« die Schreibweise der Wörterbücher bestätigt: »katholisch« wird klein geschrieben, genau wie die anderen Eigenschaften, die von der Kirche ausgesagt werden, nämlich dass sie eine (einzige), heilige und apostolische Kirche ist. So steht es im Übrigen nicht nur in den genannten offiziellen Büchern der katholischen Kirche selbst, sondern etwa auch dort, wo die evangelische »Theologische Realenzyklopädie« den Text des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses im griechischen Urtext und dann in möglichst wortgetreuer deutscher Übersetzung anführt (24, 447). Dort wird nicht, wie normalerweise in evangelischen Gottesdiensten, »katholisch« durch »christlich« ersetzt, sondern sehr wohl hingeschrieben und, wie in den katholischen liturgischen Büchern, klein geschrieben. Andererseits werden die Namen der konkreten evangelischen Kirchen, etwa die »Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern«, die »Evangelische Kirche im Rheinland« oder die »Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche«, groß geschrieben. Dazu passt, dass nach evangelischer Lehre diese sichtbaren und sichtbar verfassten Kirchen mit der einen Kirche der Glaubensbekenntnisse *nicht identisch* sind. Letztere ist nach dieser Lehre vielmehr *unsichtbar* oder »*verborgen*« und in allen sichtbaren christlichen Kirchen mehr oder weniger verwirklicht, trotz aller Unterschiede und Gegensätze, die zwischen diesen bestehen.

Von daher könnte es evangelischen Autoren nur recht sein, »katholisch« groß zu schreiben, wenn sie die sichtbar verfasste katholische Kirche meinen. Diese ist ja ihrer Auffassung nach auch ihrerseits nicht mit der Kirche des Glaubensbekenntnisses

identisch, sondern stellt wie alle anderen christlichen Kirchen nur eine Annäherung an sie dar. Es kann ihnen daher gelegen erscheinen, »die Katholische Kirche« als Eigennamen unserer Kirche zu gebrauchen und damit zum Ausdruck zu bringen, dass sie diese als eine unter Tausenden von untereinander gleichberechtigten Kirchen und Gemeinschaften ansehen. Eine solche Auffassung aber können wir katholische Christen uns nicht zu eigen machen. Denn wenn unsere Kirche dieser Ansicht zustimmen würde, würde sie damit aufhören, katholisch zu sein; sie wäre vielmehr, allein durch die Übernahme dieser Position und ohne zunächst irgendetwas anderes zu ändern, zu einer protestantischen Kirche unter den Tausenden von anderen geworden; eine unverhältnismäßig große zwar – aber das würde sich bald ändern, denn dann gäbe es keinen dem individuellen Empfinden und Dafürhalten übergeordneten Grund mehr, in dieser Kirche zu verbleiben. Deshalb sollten wir katholische Christen immer deutlich zu erkennen geben, dass wir unsere sichtbar verfasste Kirche als die Kirche ansehen, zu der wir uns im Credo bekennen. Und das bekunden wir u. a. dadurch, dass wir »katholisch« als Adjektiv zu »Kirche« so schreiben, wie es im Credo geschrieben wird, nämlich klein.

Was bedeutet »katholisch« im Credo?

Allerdings gibt es seit längerem immer wieder Versuche, darzutun, »katholisch« im Glaubensbekenntnis meine gar nicht die eine, sichtbar verfasste Kirche, sondern nur die Kirche, wie sie im Plan Gottes existiert und der gegenüber irdische, sichtbare Kirchen immer nur Annäherungen darstellen würden. M. a. W.: Das Wort »katholisch« im Symbolum wird protestantisch gedeutet, und zwar nicht nur a posteriori von Protestanten, die erklären würden, dass *sie* es nur in diesem Sinn gebrauchen können, was völlig verständlich wäre. Vielmehr ist diese Deutung oft mit der Behauptung verbunden, die kirchlichen Amtsträger, Theologen und Christen des Altertums, die das Symbolum formuliert und zuerst gebraucht haben, hätten den Ausdruck in diesem Sinn verstanden. Ein Beispiel dafür ist *Ferdinand Hahn*, der seine diesbezügliche Darlegung mit einer sonderbaren Darstellung der Kirchengeschichte des ersten Jahrtausends beginnt. Die diesseitige Wirklichkeit der Kirche hätte man damals in dem Sinn verstanden, »dass alle auf Erden lebenden Christen der einen Kirche Jesu Christi zugehören, die deshalb die Bezeichnung »katholische Kirche« trägt. Dieses Verständnis setzte sich in der entstehenden Reichskirche des 4. Jahrhunderts durch, nachdem durch die politische Wende unter Kaiser Konstantin die Einheit der Kirche gesichert und auch organisatorisch im ganzen Imperium verwirklicht werden konnte. Seit dem 4. Jahrhundert gab es nun bis zu dem ersten verhängnisvollen Bruch im Jahre 1054 zwischen der Ost- und der Westkirche nur die eine, die weltweite, allumfassende Kirche.«

Da traut man seinen Augen nicht und fragt sich: Weiß der Autor nichts davon, dass Epiphanius von Salamis gegen 375 ein Buch veröffentlicht hat, in dem er 80 Häresien schildert? Gewiss muss man davon die von ihm mit einbezogenen heidnischen Philosophenschulen und jüdischen Sekten abziehen. Aber dann bleiben doch noch eine Menge Gruppierungen, von denen ein Großteil auch später noch existiert haben

muss, ansonsten der viel beschäftigte Augustinus das Werk des Epiphanius nicht ca. 428f für sein eigenes Buch über die Häresien verwendet hätte. Weiß Hahn nichts von der Auseinandersetzung der katholischen Kirche in Afrika mit der seit 309 von ihr abgespaltenen donatistischen Kirche? Nichts davon, dass diese gegen 350 zur herrschenden Kirche Afrikas wurde und – allen kaiserlichen Maßnahmen zum Trotz – bis zur Islamisierung Nordafrikas im 8. Jh. fortbestanden hat? Weiß er nichts davon, dass die katholische Kirche vom 4. bis 6. Jh. einen Kampf auf Leben und Tod gegen den Arianismus geführt hat, der zeitweise – und teilweise gerade mit kaiserlicher Unterstützung – dabei war, endgültig die Oberhand zu gewinnen?

Sehr wohl erwähnt der Genannte allerdings, dass sich »einige orientalische Nationalkirchen von der Großkirche getrennt hatten«. Laut Hahn waren sie mit der Bezeichnung »katholisch« offenbar dennoch weiter mitgemeint. Denn er schreibt ja, dass es von der konstantinischen Wende bis 1054 trotz dieser Trennungen nur die eine, weltweite Kirche gegeben habe. Der »konfessionelle Gebrauch der Bezeichnung »katholische Kirche« im Sinne der römisch-katholischen Kirche« sei dagegen »sehr viel jünger«. Anfanghaft nach 1054 vorhanden, sei »dieses eingeeengte konfessionelle Begriffsverständnis« erst durch die Auseinandersetzung in der Zeit der Reformation und Gegenreformation »voll zur Geltung gekommen«. Von daher bedauert Hahn, »dass in der ökumenischen Übersetzerkommission an dieser Stelle (des Glaubensbekenntnisses) keine einheitliche deutsche Fassung erreicht wurde, weil evangelischerseits die Befürchtung bestand, man könne diese altkirchliche Aussage im konfessionell katholischen Sinne missverstehen«¹. M. a. W.: Er hätte es gewünscht, dass auch die evangelischen Christen statt »christliche Kirche« »katholische Kirche« sagen würden, weil seiner Meinung nach die Kirche des 3. und 4. Jhs., die das Glaubensbekenntnis formuliert hat, »katholisch« nicht im »konfessionellen« Sinn verstanden hat und der Begriff darum auch heute nicht auf die sichtbar verfasste »römisch-katholische« Kirche bezogen werden kann.

Auch katholische Theologen haben diese Sicht inzwischen übernommen, z. B. *Wolfgang Beinert*. Er spricht von einer Reihe »lieb gewordener Traditionalismen«, die preiszugeben seien. »Der erste, der gleich über Bord zu werfen ist, ist die unexakte Benennung der christlichen Konfessionen. Wir reden von der katholischen, evangelischen oder orthodoxen Kirche und treffen damit nicht eine ekklesiologische, sondern eine religionssoziologische Feststellung. Die Gebilde, die wir meinen, heißen gar nicht so, sondern beispielsweise römisch-katholische, evangelisch-lutherische bzw. griechisch-orthodoxe Kirche. Immer wird ein ursprünglich streng theologisches Attribut präzisiert durch einen Zusatz. Der erste bekommt abgrenzende Bedeutung. Die Kirche Christi ist als solche katholisch, d. h. sie lebt von der Universalität der Gnade auf die Universalität der Schöpfung hin. Deswegen steht das Adjektiv im Credo, das alle Christen bekennen ... Diese Katholizität wird durch das Additiv *römisch* auf einen spirituell-administrativen Punkt gebracht, über den sich unterschiedliche und trennende Meinungen breit gemacht haben«².

¹ Frühkatholizismus als ökumenisches Problem, in: *Cath* 37, 1983, 17–35 (24f).

² Weil Maria evangelisch ist, ist sie auch katholisch – und umgekehrt: ebd. 56, 2002, 226–238 (232).

Ganz im selben Sinn schreibt *Joseph Famérée* in einer Rezension zur französischen Ausgabe des »Denzinger-Hünemann«, bereits der französische Titel »Symboles et définitions de la foi catholique« sei aufgrund der Einfügung des Wortes »katholisch« problematisch, denn: »Handelt es sich um ›katholisch‹ im alten und theologischen Sinn von ›wahrem und rechtgläubigem‹ Glauben oder im konfessionellen Sinn von ›römisch-katholisch‹?« Anschließend bemängelt der Autor, dass sich ab Nr. 610 in dem Kompendium nur noch lehramtliche Entscheidungen finden, die »von der römisch-katholischen Kirche allein« rezipiert worden sind³.

Ähnliche Gedanken hatte zuvor *Max Seckler* bereits in seiner Tübinger Antrittsvorlesung von 1965 geäußert⁴.

Ganz eindeutig haben Theologen, die so denken, den katholischen Kirchenbegriff aufgegeben und den protestantischen übernommen. Die wahre Kirche Christi ist für sie mit keiner der real existierenden Kirchen identisch, sondern als unsichtbare, transzendente Wirklichkeit in den sichtbaren Kirchen mehr oder weniger verwirklicht.

Zum Glück gibt es daneben auch Theologen, die altkirchliche Texte richtig zu lesen verstehen. So etwa evangelischerseits *Wolf-Dieter Hauschild*: Bei Ignatius von Antiochien wird »die Einheit der Kirche sowohl in lokaler ... als auch in universaler Hinsicht ... behauptet. In diesem Zusammenhang begegnet erstmals der Begriff ›katholische Kirche‹ für die universale Gemeinschaft (Sm 8,2). Seit ca. 160/180 galt er allgemein als Bezeichnung der Großkirche im Unterschied zu den Häresien«⁵. Ganz im selben Sinn heißt es unter katholischer Feder (*Karl Hausberger*) in der evangelischen *Theologischen Realenzyklopädie* (29, 320) unter dem Stichwort »Römisch-katholische Kirche«: »katholisch« hat im christlichen Sprachgebrauch schon früh eine doppelte Bedeutung angenommen: einerseits meint es raum-zeitliche Universalität, andererseits ist es Synonym für authentisch oder rechtgläubig »und besagt so, dass die katholische Kirche im Unterschied zu den häretischen und schismatischen Gemeinschaften die Fülle der Wahrheit unverkürzt und unverfälscht bewahrt. In diesem zweifachen Sinn wurde ›katholisch‹ 381 als drittes Kirchenattribut in das Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel (... DH 150) aufgenommen.«

Zur Bedeutung von »katholisch« in der Alten Kirche

Mit dem zuletzt Gesagten stimmt die Feststellung von *Yves Congar* überein, wonach in dem zwischen ca. 155 und 170⁶ verfassten »*Martyrium des Polykarp*«, in dem das Wort »katholisch« viermal vorkommt, wenigstens an einer dieser Stellen kein anderer als der »konfessionelle« Sinn in Frage kommt. Hier »ist kein Zweifel

³ RThL 29, 1998, 78–81 (80).

⁴ Katholisch als Konfessionsbezeichnung, in: ThQ 145, 1965, 401–431.

⁵ Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte I: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 86; ²2000, 90 (Hervorhebung von mir).

⁶ Für den Tod des hl. Polykarp, bis vor kurzem mit Wahrscheinlichkeit auf 156 datiert, wird inzwischen als denkbar 167 vorgeschlagen (LThK³ VIII, 1999, 404).

möglich, er (der Ausdruck) bezieht sich auf die *wahre* Kirche im Gegensatz zu anderen Gruppierungen, die sich als Kirche bezeichnen, es jedoch nicht sind⁷. Der betreffende Satz lautet: »Zu ihnen (den Auserwählten) gehörte der bewundernswerte Zeuge Polykarp, der in unseren Tagen ein apostolischer und prophetischer Lehrer und der Bischof der katholischen Kirche von Smyrna war«⁸.

Von dieser Zeit an reißt die Kette der Bezeugungen des in diesem Sinn gebrauchten Wortes nicht mehr ab. *Tertullian* schreibt gegen 200 über die beiden Häretiker Marcion und Valentin: »Bekanntlich ist es nicht so lange her, dass sie gelebt haben, sondern es war in etwa zur Zeit des (Kaisers) Antoninus (Pius)⁹, und sie haben sich zuerst zur Lehre der katholischen Kirche bekannt, innerhalb der Kirche von Rom, als der selige Eleutherus dort Bischof war¹⁰, bis zu dem Tag, an dem ihre ständig unruhige Neugier, mit der sie auch ihre Brüder verdarben, dazu führte, dass sie zweimal nacheinander aus ihr hinausgeworfen wurden – und zusammen mit Marcion auch (seine) zweihundert Sesterzen ...«¹¹. Was es mit diesem Geldbetrag auf sich hat, wird deutlicher aus einer anderen Stelle, an der *Tertullian* um 207 noch einmal auf den Vorgang zu sprechen kommt: »Was ... das Lukasevangelium betrifft ..., ist unsere Textfassung so viel älter als Marcion, dass auch er sich einmal zu dieser Fassung bekannt hat, als er in der ersten Glaubensbegeisterung der katholischen Kirche Geld geschenkt hat. Bald danach allerdings, als er von unserer Wahrheit zu seiner Häresie abgefallen war, wurde dieses Geld mit ihm zusammen hinausgeworfen«¹².

Um 250 wird der *Märtyrer Pionios* in Smyrna in einem Vorverhör bei seiner Verhaftung nach seinem Namen gefragt und antwortet: »Christ«. Darauf der die Verhaftung leitende Tempelwächter: »Von welcher Kirche?« Und der Angeklagte: »Von der katholischen«. Dasselbe antworten seine Mitangeklagten Sabina und Asklepiades. Das Gefängnis teilen die drei anschließend mit einem »Presbyter der katholischen Kirche« namens Lemnos sowie einer Frau Makedonia und einem Herrn Euthychianos, beide von der »Sekte der Phryger« (Montanisten). Bei einem weiteren Verhör erklärt auch Pionios, dass er »Presbyter der katholischen Kirche« sei. Im Gefängnis singen er und Sabina »dem Herrn ein Danklied dafür, dass sie in seinem Namen bei dem katholischen Glauben verblieben sind«¹³. Wiederum ist die konfessionelle Bedeutung des Begriffs nicht zu übersehen.

Genauso verhält es sich im Protokoll der Stellungnahmen jener 87 *nordafrikanischen Bischöfe*, die 256 zusammen mit Cyprian, Papst Stephan I. widersprechend, die Notwendigkeit der Taufe von Häretikern behaupteten, die außerhalb der wahren Kirche getauft worden waren und sich dieser anschließen wollten. Diese Kirche wird von den meisten von ihnen einfach als »die Kirche« schlechthin bezeichnet, gelegentlich mit dem Zusatz, dass es nur eine einzige wirkliche Kirche gibt. Acht oder

⁷ Eglise et papauté. Regards historiques, Paris 1994 (postum), 32.

⁸ 16,2 (SC 10, 264).

⁹ Regierungszeit: 138–161.

¹⁰ Ca. 174 – ca. 189.

¹¹ De praescriptione haereticorum XXX, 1 (SC 46, 126f).

¹² Adversus Marcionem IV, 4, 3 (SC 456, 78).

¹³ BKV² 42 (14), 352f. 362.

neun¹⁴ bezeichnen die von allen gemeinte Kirche als die katholische. Für wie sichtbar sie diese Kirche halten und woran sie ihrer Überzeugung nach zu erkennen ist, geht aus dem Beitrag jenes Bischofs (Nr. 23) hervor, der sie als die Kirche bezeichnet, »in qua praesidemus« – »in der wir (Bischöfe) den Vorsitz führen«¹⁵.

Kein zuverlässiger Theologe, wohl aber ein Zeuge des allgemeinen Sprachgebrauchs ist *Lactantius*, der ca. 310 darauf hinweist, dass die Häretiker als Phryger, Novatianer und dgl. bezeichnet werden und »aufgehört haben, Christen zu sein, da sie den Namen Christi aufgegeben und sich menschliche und äußerliche Benennungen beigelegt haben. Daher bewahrt die katholische Kirche allein die wahre Gottesverehrung ... Da aber die Mitglieder einer jeden der häretischen Gruppierungen meinen, gerade sie seien Christen und ihre Kirche sei die katholische, muss man wissen, dass die wahre (katholische Kirche) die ist, in der es das Sündenbekenntnis und die Buße gibt ...«¹⁶.

Ebenso eindeutig gebraucht das *Konzil von Nizäa* 325 die strittige Bezeichnung, indem es bezüglich derer, die seiner Lehrentscheidung über den Sohn Gottes widersprechen, erklärt: »... diese belegt die katholische Kirche mit dem Anathema«. Anschließend erlässt es Bestimmungen darüber, wie zu verfahren ist, wenn sich Christen, die sich »Katharer« nennen (gemeint sind Novatianer) »der katholischen und apostolischen Kirche anschließen wollen«. Sie müssen vor allem »schriftlich bekennen, dass sie den Lehren der katholischen und apostolischen Kirche zustimmen und folgen werden«. Ebenso bezüglich der Paulianisten¹⁷, die »ihre Zuflucht zur katholischen Kirche nehmen«. Paulianistische Kleriker sollen, »wenn sie untadelig und einwandfrei erscheinen, nach ihrer Wiedertaufe (die bei Übertretenden aus dieser Gruppe, anders als bei den Novatianern, allgemein verlangt wird) vom (örtlich zuständigen) Bischof der katholischen Kirche geweiht werden« (DH 126–128).

Kaiser Theodosius I. verfügt in einem Edikt von 380: »Alle Völker (unseres Reiches) ... sollen in der Religion verharren, die der göttliche Apostel Petrus ... den Römern überliefert hat ...; d. h. dass wir gemäß apostolischer Weisung und evangelischer Lehre eine (einzige) Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ... glauben. Nur diejenigen, die diesem Gesetz folgen, sollen, so gebieten wir, katholische Christen heißen dürfen; die übrigen aber, die wir für toll und wahnsinnig halten, haben den Schimpf ketzerischer Lehre zu tragen.« Das ist nicht besonders feinfühlig, dafür aber deutlich, auch in dem Sinn, dass die konfessionelle Bedeutung des Begriffes »katholisch« nicht zu übersehen ist. Drei Jahre später folgt eine Verfügung des Versammlungsverbots für neun verschiedene Gruppen von Häretikern. Gleichzeitig wird diesen verboten, »sich ..., öffentlich oder privat, in einer Weise zu betätigen, welche der katholischen Frömmigkeit schaden könnte«¹⁸. Wiederum wird der konfessionelle Gegensatz zwischen »katholisch« und »häretisch« deutlich, ebenso

¹⁴ Bei Nr. 10 ist die handschriftliche Überlieferung bezüglich des Wortes unsicher.

¹⁵ *Sententiae episcoporum numero 87 de haereticis baptizandis*, in: CSEL I/3, 435–461.

¹⁶ *Divinae institutiones* IV, 30, 10f. 13 (SC 377, 246. 248).

¹⁷ Wohl Anhänger des als Bischof von Antiochien um 268 abgesetzten Paulus von Samosata.

¹⁸ *Cod. Theod.* 16, 1, 2; 16, 5, 11; Übers. nach A. M. Ritter, *Alte Kirche (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 1)*, Neukirchen-Vluyn⁶1994, 179. 183.

die Tatsache, wie viele unterschiedliche Konfessionsgemeinschaften es damals außerhalb der *Catholica* gab und dass der Kaiser lediglich versuchte, deren Wirksamkeit einzudämmen, sich jedoch keinerlei Illusionen hingab, als vermöchte er sie vom Erdboden verschwinden zu lassen.

Theodosius II. bestimmt 428, dass die Häretiker überall die Kirchengebäude, die sie den Rechtgläubigen entwendet haben, »ohne Widerspruch der katholischen Kirche zu übergeben haben«¹⁹.

Ähnlich dem Dankgesang von Pionios und Sabina vor ihrem Martyrium kann das Zeugnis der *hl. Monika* zu Herzen gehen, das sie kurz vor ihrem Tod 387 gegeben hat, als sie ihrem Sohn Augustinus gegenüber erklärte: »Mein Sohn, ich für meine Person werde in diesem Leben an nichts mehr Freude haben ... Eines gab es, warum ich noch eine kleine Weile in diesem Leben zu bleiben wünschte: ich wollte dich noch als katholischen Christ sehen, bevor ich sterbe. Gott hat mir das überreich gewährt ...«²⁰.

Augustinus selbst hat als Christ und Theologe wenige Jahre später sein eigenes Bekenntnis zur einzigen sichtbaren Kirche abgelegt, als er daran ging, die »höchst scharfsinnigen Fragen« seines Briefpartners Romanianus zum Thema »Welche Religion ist die wahre?« zu beantworten. In diesem Zusammenhang erklärt er: »Wir müssen an der christlichen Religion festhalten und an der Gemeinschaft mit jener Kirche, die katholisch ist und als katholisch bezeichnet wird, nicht nur von ihren Mitgliedern, sondern auch von all ihren Gegnern. Denn, ob sie es wollen oder nicht, bezeichnen auch die Häretiker und die Schismatiker, wenn sie nicht mit ihresgleichen, sondern mit Außenstehenden reden, als katholisch nur die katholische Kirche. Denn sie können sich nicht verständlich machen, wenn sie diese Kirche nicht mit dem Namen bezeichnen, mit dem sie vom gesamten Erdkreis benannt wird«²¹.

Wiederum einige Jahre später kam Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern nochmals ausführlicher auf die Frage nach der wahren Kirche und ihren Erkennungszeichen zu sprechen. Als Merkmale und Werte, die ihn zu Recht an diese Kirche binden, benennt er: »... die Übereinstimmung der Völker und Nationen; ... die am Anfang auf Wunder begründete, von (ihrer) Hoffnung genährte, durch (ihre) Liebe gesteigerte, durch (ihr) Alter gefestigte Glaubwürdigkeit; ... die vom Lehrsitz des Apostels Petrus, dem der Herr nach seiner Auferstehung seine Schafe zu weiden anvertraut hat, sich herleitende bischöfliche Sukzession bis zum heutigen Bischofskollegium; und schließlich ... der Name »katholische Kirche« selbst, den nicht ohne Grund mitten unter so vielen Häresien diese Kirche allein auf solche Weise führt, dass zwar alle Häretiker sich als katholisch bezeichnen wollen und dennoch, wenn ein Fremder fragt, wo sich (am jeweiligen Ort) die katholische Kirche versammelt, kein einziger Häretiker es wagt, ihn zu seiner eigenen Basilika oder seinem eigenen (Gebets-)Haus zu schicken«²².

¹⁹ Cod. Theod. 16, 5, 65.

²⁰ Augustinus, *Confessiones* IX, 10, Nr. 26; Übers. nach: Lektionar zum Stundenbuch I/7, 227.

²¹ *De vera religione* VII, 12 (CCL 32, 195f).

²² *Contra epistolam fundamenti*, 4 (CSEL 25, 196).

Nach dem gewaltsamen Vorgehen von Kaiser Honorius gegen die Donatisten (405) schreibt Augustinus schließlich in seinem ominösen Brief, in dem er diese staatliche Maßnahme positiv bewertet: »Ursprünglich ... war (auch) ich der Meinung, es dürfe niemand zur Einheit Christi gezwungen werden, sondern man müsse ... den Sieg durch Vernunftgründe erringen, um nicht an denen, die wir als offenerzige Häretiker kannten, erheuchelte Katholiken zu haben«²³.

Die beiden letzten und andere unter den angeführten Zeugnissen, insbesondere auch das Protokoll des Verhörs von Pionios und seinen Gefährten, sind u. a. auch deshalb so kostbar, weil sie nicht nur den Sprachgebrauch der Autoren und den der katholischen Kirche selbst, sondern den der damaligen Gesellschaft schlechthin belegen. Die entsprechende Zeit aber (2.–4. Jh.) ist genau die Zeit, in der die beiden bis heute gebräuchlichen Glaubensbekenntnisse, das Nizäno-Konstantinopolitanische und das sog. Apostolische entstanden sind (wobei das Adjektiv »katholisch« als Merkmal der Kirche in Letzteres erst einige Zeit später eingefügt wurde – aber zu dieser Zeit bedeutete es mit Sicherheit noch genau dasselbe).

Wenn man diese Zeugnisse überblickt, muss es unverständlich erscheinen, dass Theologen behaupten, es hätte damals – zumindest als Folge des Wirkens christlicher Kaiser seit der konstantinischen Wende – kaum dissidente kirchliche Gemeinschaften und kaum konfessionelle Auseinandersetzungen gegeben; und wenn, dann habe »katholisch« doch keine bestimmte, sichtbare Kirche bedeutet, sondern die Kirche im Geist Gottes, wie sie in allen, auch einander widersprechenden Kirchen gegenwärtig sei.

Verwunderlich ist dies vor allem bei Beinert, weil er die Dinge seinerzeit im Anschluss an seine Dissertation ganz anders und richtig dargestellt hat²⁴. Dort führt er die allermeisten der oben zitierten Zeugnisse aus der Alten Kirche an, und noch manche andere dazu. Indem er das Martyrium des hl. Polykarp nicht erwähnt und den Bericht des Tertullian über das Geldgeschenk an die katholische Kirche in Rom nur in einer Fußnote streift²⁵, kann er von einem Bedeutungswandel des Wortes sprechen, der sich um die Mitte des 3. Jhs. vollzogen hätte. Bei Ignatius von Antiochien Ausdruck der Fülle und Vollkommenheit der Kirche aufgrund ihrer Einheit mit Christus (47), sei das Wort »katholisch« ca. 250 zum »Unterscheidungsmerkmal der wahren Kirche gegenüber den Häresien« geworden (51). Doch von einem Gegensatz zwischen beiden Bedeutungen möchte er auf keinen Fall sprechen; denn auch bei Ignatius sei die Qualifizierung »wahr« und »einzig« in dem Begriff bereits mit enthalten gewesen, wenn auch »abgeleitet, sekundär und nicht ursprünglich« (42) – eine Frage, die für unser Thema nicht relevant ist.

Wie eng beide Bedeutungen beieinander liegen, macht der Genannte besonders am Beispiel des hl. Augustinus deutlich. Nach Letzterem besagt das Wort die »Bewahrung der Ganzheit«, andererseits ist die Catholica als die wahre Kirche konkret

²³ Brief 93, 5, 17; Übers. nach Ritter (Anm. 18), 211.

²⁴ Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, 2 Bde. (durchgehende Paginierung: 1–311; 312–645), Essen 1964.

²⁵ S. 47, Anm. 52.

daran zu erkennen, dass sie als *dieselbe* überall (im Reich und in Nachbargebieten) verbreitet ist, während sie es überall mit jeweils anderen Häresien zu tun hat (59–61). Von Cyrill von Jerusalem führt Beinert einerseits die fünf Inhalte der Bedeutungsfülle von »katholisch« an, gleichzeitig aber auch die ganz praktische Aufforderung an die Taufbewerber, wenn sie als Fremde einen Ort besuchen, nicht einfach nach »der Kirche«, sondern nach der *katholischen* Kirche zu fragen. Dass es nach der Überzeugung der damaligen katholischen Kirche und ebenso ihrer Konkurrenten nur *eine einzige*, sichtbare Kirche gibt, stellt die Dissertation wiederholt überzeugend heraus (74–76). Die Donatisten und andere Gruppierungen beanspruchten, die eine *Catholica* zu sein (57f. 64) – und derartige Versuche wiederholten sich bis hin zu Melancthon und anderen reformatorischen Theologen der ersten Generation (102–104). Erst innerhalb der lutherischen Orthodoxie des 17. Jhs. setzte sich dann – in Fortführung des Gedankens Luthers von der »verborgenen« Kirche – die Anschauung durch, dass die eine katholische Kirche unsichtbar ist und die sichtbaren Kirchen der »Papisten«, Orthodoxen und Lutheraner als Partikularkirchen in sich schließt (105).

»Römisch-katholisch«?

Spätestens seit Irenäus wird der römischen Ortskirche zusammen mit ihrem Bischof eine besondere Rolle im Hinblick auf die unverfälschte Bewahrung und Überlieferung des Glaubens zugeschrieben: »Mit dieser Kirche ... muss wegen ihres würdigeren Ursprungs jede Kirche übereinstimmen, das heißt alle Gläubigen, woher immer sie auch kommen; in ihr ist immer von den Gläubigen des ganzen Erdkreises die bis auf die Apostel zurückgehende Überlieferung bewahrt worden«: So übersetzt H. R. Drobner²⁶ den viel diskutierten, leider nur in einer grobschlächtigen lateinischen Übersetzung des 2./4. Jhs. erhaltenen Text.

In dem Maße, wie sich seit dem 4. Jh. fortschreitend die gesamte lateinische Kirche nach der Ortskirche von Rom ausrichtete (in entscheidenden Schüben durch Bonifatius im 8., Karl d. G. im 8./9. und Gregor VII. im 11. Jh.), verstand man unter »römische Kirche« zunehmend die gesamte römische Ritusfamilie in ihrer kulturellen, liturgischen, kanonistischen und theologischen Eigenart und (relativen) Einheit. Dass sich daneben gleichzeitig im Osten andere Ritusfamilien gebildet hatten (die byzantinische, westsyrische, ostsyrische, koptische usw.), und vor allem, dass diese der römischen gegenüber gleichberechtigt waren, übersah man im Westen zeit- und gebietsweise nur allzu leicht.

²⁶ Lehrbuch der Patrologie, Freiburg i. Br. 1994, 98. Zwei gegensätzliche Abweichungen davon: A. Rousseau / L. Doutreleau, in: SC 211, 32; N. Brox, in: FC 8/3, 30. Letzterer meint den Text des Irenäus im Sinn eines Vorrangs der römischen Ortskirche lediglich innerhalb der westlichen Teilkirche verstehen zu sollen: ebd. 8–10; 31, Anm. 21. Vorher schon: Ders., Rom und »jede Kirche« im 2. Jahrhundert, in: AHC 7, 1975, 42–78. Zu diesem Artikel hat H. J. Vogt, Teilkirchenperspektive bei Irenäus?, in: ThQ 164, 1984, 52–58, mit beachtlichen Argumenten Widerspruch angemeldet. Die universalkirchliche Perspektive betonen die Herausgeber des Textes in SC und begründen sie mit dem Vorschlag einer Korrektur der lateinischen Übersetzung im Blick auf den Gesamtkontext (SC 210, 226–236).

Als zudem infolge der wachsenden Entfremdung zwischen Ost und West im 11. Jh. das Schisma zwischen Rom und Byzanz sichtbar und kanonisch effektiv wurde, das bis heute nicht überwunden werden konnte, erschienen, wenigstens für kurze Zeit, für viele Christen und Theologen im Westen »katholisch« und »römisch« im Sinn von römischer Ritusfamilie deckungsgleich. Das bedeutete eine tödliche Bedrohung der Katholizität der Kirche und damit der Kirche als solcher. Denn eine auf ein einziges Kulturgebiet eingegrenzte Kirche ist eben nicht wirklich katholisch. Dementsprechend hat es denn auch, entgegen dem vorherrschenden Trend, in allen Jahrhunderten Bischöfe und Theologen gegeben, die das Schisma als Katastrophe und das Bemühen um die Union zwischen der lateinischen und den orientalischen Kirchen als eine vordringliche Aufgabe betrachteten. Zu ihnen gehörten in erster Linie viele Päpste. Wenn auch mangels genügender menschlicher Kontakte zwischen Ost und West, mangels entsprechendem Einfühlungsvermögen und ausreichender Kenntnis der Traditionsgegebenheiten des ersten Jahrtausends die diesbezüglichen Versuche, was die Forderungen und Vorgehensweisen betrifft, aus heutiger Sicht weitgehend kritisierbar erscheinen, so blieben sie doch nicht ganz ohne Erfolg. Als ein solcher, der gemeinhin zu wenig beachtet wird, ist die 1182 erfolgte Union mit den Maroniten in Syrien und im Libanon zu betrachten. Seither haben wir, die katholischen Christen des römischen Ritus, in der maronitischen Ritusfamilie eine orientalische Schwesterkirche, die als ganze katholisch ist und dies auch bisher geblieben ist (während aus unserer römischen Ritusfamilie im Zuge der Reformation riesige Blöcke ausgebrochen sind).

In der Folgezeit konnte die effektive Katholizität unserer Kirche zunehmend gesichert werden, einmal durch die neuzeitliche Missionsbewegung (auch hier unter entscheidendem Impuls seitens der Päpste; auch hier anfänglich weitgehend mit Methoden, die wir aus heutiger Sicht nicht gutheißen können); dann aber auch durch erfolgreich abgeschlossene Unionsbemühungen und -verhandlungen, die dazu geführt haben, dass es heute – abgesehen von der erwähnten, in ihrer Gesamtheit katholischen maronitischen Kirche – von jeder existierenden orientalischen Kirche einen zahlenmäßig mehr oder minder bedeutsamen katholischen Zweig gibt. Die bei diesen Unionen angewandten Vorgehensweisen waren von Fall zu Fall unterschiedlich und sind darum auch unterschiedlich zu bewerten²⁷. Von den ungunstigen unter ihnen hat sich unsere Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil und in wiederholten päpstlichen Erklärungen aus neuerer Zeit betont verabschiedet.

Ein verwirrender päpstlich-kurialer Sprachgebrauch

Parallel zu der geschilderten Entwicklung hat sich seit dem 6. Jh. teilweise ein Sprachgebrauch eingebürgert, der »katholische Kirche« mit »römische Kirche« gleichsetzt und gelegentlich auch das Adjektiv »römisch« den im Glaubensbekennt-

²⁷ Vgl. E.-Chr. Suttner, Es braucht ein differenziertes Urteil. »Unierte Kirchen« im Spannungsfeld von Katholizismus und Orthodoxie, in: HerKorr 54, 2000, 422–428.

nis genannten Kirchenattributen hinzufügt (allerdings nicht im Glaubensbekenntnis selbst, so dass uns in diesem Punkt ein Drama wie mit dem »Filioque« erspart blieb).

515 verlangte Papst Hormisdas von den aus dem Akazianischen Schisma zurückkehrenden Klerikern in Konstantinopel, zu erklären: »Wir versprechen ..., dass die Namen derer, die von der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche getrennt sind, das heißt, nicht mit dem Apostolischen Stuhl übereinstimmen, während der (Feier der) heiligen Geheimnisse nicht verlesen werden« (DH 365). Trennung vom Apostolischen Stuhl bedeutet Trennung von der katholischen Kirche: das ist dogmatisch korrekte Primatslehre. Überraschender dagegen die sprachliche Gleichsetzung, die derselbe Papst fünf Jahre später in einem Brief an einen afrikanischen Bischof im Exil vollzieht: »Was die Römische, das heißt die katholische Kirche ... befolgt und beachtet ...« (DH 366).

Papst Paul I. (757–767) spricht in einem Brief an den Frankenkönig Pippin von der »heiligen universalen Römischen Kirche«, die »das Haupt aller Kirchen« sei²⁸. Es kann sich nur um die römische Ortskirche handeln, die jedoch aufgrund ihres Hauptseins als gleichzeitig universal gedacht wird. Hadrian I. (772–795) und Paschalis I. (817–824) bieten dieselbe Zusammenstellung von Attributen, jedoch um »apostolisch« erweitert, während »universal« durch »katholisch« ersetzt wird: »die heilige katholische und apostolische Römische Kirche Gottes« – beide Male wörtlich gleich²⁹. Auch in diesen beiden Fällen beweist der Kontext, das es sich um die römische Ortskirche mit ihrem Bischof handelt. Die dahinter stehende Idee formuliert Nikolaus I. (858–867) in einem Schreiben an den byzantinischen Kaiser: »Die Römische Kirche hat alles empfangen und enthält alles in sich, was die weltweite Kirche nach Gottes Gebot empfangen und enthalten sollte«³⁰. Unter Innozenz III. (1198–1216) wird in dem von den Waldensern geforderten Glaubensbekenntnis »römisch« als gleichbedeutend mit »katholisch« gebraucht: »Wir glauben mit dem Herzen und bekennen mit dem Mund die eine Kirche nicht der Häretiker, sondern die heilige, Römische, katholische und apostolische ...«; und etwas weiter: »(Wir) glauben ... fest und bekennen, dass jeder, der ohne vorhergehende Weihe durch einen Bischof ... glaubt und behauptet, er könne das Opfer der Eucharistie vollziehen, ein Häretiker ist ... und von der ganzen heiligen Römischen Kirche abgesondert werden muss«³¹.

In dem beim 2. Konzil von Lyon 1274 verlesenen Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Palaiologos heißt es: »Dies ist der wahre katholische Glaube, und diesen hält fest und verkündet die hochheilige Römische Kirche ...«; »Dieselbe hochheilige Römische Kirche glaubt fest und behauptet ...; ... hält auch fest und lehrt ...« (DH 855. 859f). An diesen drei Stellen bedeutet »Römische Kirche« eher wohl die Ortskirche von Rom, wenn auch mit dem Bewusstsein, dass deren Glaubenslehre universalkirchlich verbindlich ist. Ausschließlich die römische Ortskirche als Trä-

²⁸ MGH Epp. III, 545.

²⁹ Hadrian I.: MGH Epp. V, 6; Paschalis I.: ebd. 70.

³⁰ MGH Epp. VI, 478.

³¹ DH 792. 794; ebenso 796.

gerin des Universalprimats kann im letzten Abschnitt gemeint sein: »Eben diese heilige Römische Kirche hat auch den höchsten und vollen Primat und die oberste Leitungsbefugnis über die gesamte katholische Kirche inne; sie ist sich in Wahrheit und Demut bewusst, dass sie diese (Stellung) vom Herrn selbst im seligen Petrus ..., dessen Nachfolger der Römische Bischof ist, zusammen mit der Fülle der Vollmacht empfangen hat«³².

Zwischendurch erscheint schließlich eine Aussage, in der »Römische Kirche« die Ortskirche von Rom oder – viel eher – die römische Ritusfamilie, in keinem Fall jedoch die Universalkirche bezeichnen kann: »Das Sakrament der Eucharistie vollzieht dieselbe Römische Kirche mit ungesäuertem Brot ...«³³. Ähnlich verhält es sich im Einleitungssatz zum ersten Dekret des Trienter Konzils von 1546: »Dieses hochheilige ökumenische und allgemeine Konzil ... meinte das Glaubensbekenntnis, das die heilige Römische Kirche gebraucht, mit denselben Worten, mit denen es in allen Kirchen gelesen wird, ausdrücken zu sollen« (DH 1500). Hier ist als Bedeutung von »Römische Kirche« die Ritusfamilie denkbar, die Ortskirche von Rom wahrscheinlicher, die Universalkirche jedoch auszuschließen, da die Römische Kirche ja mit »allen Kirchen«, d. h. offenbar allen anderen Teilkirchen verglichen wird³⁴.

Damit wird schon die *Begriffsverwirrung* deutlich, die dadurch entstand, dass »römisch« als gleichbedeutend mit »katholisch« und »universal« gebraucht wurde. Diese Verwirrung macht auch aus, dass die Bedeutung von »römisch« im »Trienter Glaubensbekenntnis« von 1564 nicht eindeutig ist: »Ich ... glaube ... alles und jedes Einzelne, was im Glaubensbekenntnis enthalten ist, welches die heilige Römische Kirche benutzt ...« (DH 1862): Hier sind alle drei Bedeutungen möglich: Ortskirche von Rom, Ritusfamilie, Universalkirche. »Ich anerkenne die heilige katholische und apostolische Römische Kirche als Mutter und Lehrerin aller Kirchen; und ich gelobe ... dem Römischen Bischof ... wahren Gehorsam« (DH 1868). Diesmal ist die Bedeutung Ritusfamilie ausgeschlossen, die der Universalkirche möglich, doch wird die von römischer Ortskirche durch die Parallele mit dem römischen Bischof nahe gelegt.

Eine solche Verwirrung war von Anfang an seit Einführung des dargestellten Sprachgebrauchs grundgelegt. Denn »römisch« ist nun einmal eine geographische Bezeichnung, und deren Verwendung für die römische Ortskirche daher natürlich; ebenso auch für die um Rom herum entstandene Ritusfamilie, da sich für sie keine umfassendere geographische Bezeichnung (wie etwa »syrisch« oder »koptisch«) eingebürgert hat. Wenn man »römisch« als gleichbedeutend mit »katholisch« gebraucht, dann kann das nur bedeuten, dass man die für alle katholischen Teilkirchen notwendige lehr- und hirtenamtliche Bindung an den Bischof und die Ortskirche von Rom als Träger des Universalprimates zum Ausdruck bringen will. Das heißt aber,

³² DH 861; Übers. leicht geändert.

³³ DH 860; Übers. geändert.

³⁴ Weitere Belege für den genannten Gebrauch, von denen jedoch einige nicht oder nicht eindeutig ad rem sind, finden sich bei Seckler (Anm. 4), 414, Anm. 48–52.

dass man außer den vier notwendigen Eigenschaften der Kirche auch einen der vier Faktoren benennen will, die der Kirche eingestiftet sind, damit sie den Glauben unverfälscht bewahren kann: Bindung an *Schrift* und *Tradition* in ihrer gegenseitigen Einheit; Bindung an den *Bischof von Rom* und an das gesamte *Bischofskollegium*, ebenfalls in ihrer gegenseitigen Einheit. Wenn aber der eine der vier Faktoren benannt wird, müssten es auch die drei anderen werden – will man nicht der Einseitigkeit erliegen, in die das ekklesiologische Denken des Abendlandes seit Nikolaus I. oder spätestens Gregor VII. fortschreitend geraten ist.

Diese Einseitigkeit blieb, wie wir wissen, nicht nur theoretisch, sondern war begleitet von ständiger Verschiebung und Verquickung zwischen dem lehr- und hirtenamtlichen Primat des Papstes gegenüber der Universalkirche und seiner besonderen Zuständigkeit gegenüber den Ortskirchen, die zur römischen Ritusfamilie gehören. So kam es dazu, dass einerseits unter den nichtrömischen lateinischen Ritusfamilien die gallische, keltische und mozarabische von der römischen aufgesogen wurden, während allein die mailändische sich unter dem Patronat des hl. Ambrosius als resistent erwies; und dass andererseits den orientalischen Kirchen eine ganze Reihe von Latinisierungen zugemutet wurden, die ihrer eigenen Tradition zuwiderliefen. Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellt wohl das »Dekret für die Armenier« des Konzils von Florenz von 1439 dar, mit dem dieser Teilkirche die gesamte mittelalterliche Sakramentenpraxis der Westkirche zusammen mit der entsprechenden scholastischen Sakramententheologie übergestülpt werden sollte (DH 1310–1328). Dass dementsprechend u. a. das Überreichen der jeweiligen Geräte, zusammen mit den jeweiligen Formeln, das Wesen der Amtsweihen ausmachen sollte (DH 1326), verstieß so sehr nicht bloß gegen die orientalische, sondern auch gegen die ursprüngliche lateinische Tradition, dass als Folge von deren Erforschung bereits Pius XII. 1947 erklärt und bestimmt hat, dass wenigstens für die Zukunft die Handauflegung und das sie begleitende Gebet das allein wesentliche Zeichen von Diakonat, Presbyterat und Episkopat seien (DH 3857–3861). Für die Vergangenheit ließ er offen, ob infolge einer Bestimmung der Kirche seit dem Mittelalter bis zu seiner eigenen genannten Entscheidung die Überreichung der Geräte innerhalb der Westkirche eine zusätzliche Gültigkeitsbedingung dargestellt hat.

Interessant und aufschlussreich ist, was dieser Papst als Begründung seiner Maßnahme anführt: Jeder weiß, »dass die Römische Kirche die nach griechischem Ritus ohne Übergabe der Geräte gespendeten Weihen stets für gültig gehalten hat, so dass selbst auf dem Konzil von Florenz ... den Griechen keineswegs auferlegt wurde, den Weiheritus zu ändern: ja, die Kirche wollte sogar, dass die Griechen selbst in der Stadt (Rom) nach ihrem eigenen Ritus geweiht würden« (DH 3858). Von daher wird deutlich, dass die Überreichung des ominösen Traktates an die Armenier in völliger Gedankenlosigkeit erfolgt sein muss. Beachtenswert auch, dass im Text von Pius XII. die »Römische Kirche« von den in Union mit ihr stehenden Griechen unterschieden wird und darum nur die römische Ortskirche oder die römische Ritusfamilie bezeichnen kann, keineswegs aber die gesamte katholische Kirche.

Das Zweite Vatikanum hat dann im »Dekret über die katholischen Ostkirchen« das generelle Rückgängigmachen der Latinisierung von Ostkirchen angeordnet:

»Das ist ... das Ziel der katholischen Kirche: dass die Überlieferung jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus unverletzt erhalten bleiben« (Nr. 2). »Diese Teilkirchen ... unterscheiden sich in gewissem Grade durch ihre so genannten Riten, d. h. durch ihre Liturgie, ihr kirchliches Recht und ihr geistiges Erbgut; aber alle sind in gleicher Weise der Hirtenführung des römischen Papstes anvertraut ... Alle nehmen sie daher die gleiche Würde ein, so dass aufgrund ihres Ritus keine von ihnen einen Vorrang vor der anderen hat« (Nr. 3). »Alle Ostchristen sollen wissen, dass sie ihre rechtmäßigen Bräuche und die ihnen eigene Ordnung bewahren dürfen und müssen, es sei denn, dass aus eigenständigem und organischem Fortschritt Änderungen eingeführt werden sollten ... Wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren« (Nr. 6).

Den betroffenen Teilkirchen und deren sie beobachtenden nichtkatholischen Schwesterkirchen bleibt die Erinnerung an die ehemals von römischer Seite geforderte Latinisierung als Albtraum erhalten. Ihre Hirten, Theologen und informierten Gläubigen müsste das kalte Grauen packen, wenn sie hören oder lesen würden, dass wir lateinische Christen nicht nur unsere eigene Teilkirche, sondern darüber hinaus auch die gesamte katholische Kirche als »römische« Kirche bezeichnen wollten!

Aber selbst unter uns lateinischen Christen führt ein solcher Sprachgebrauch zu unvermeidlichen Missverständnissen. Wenn in der Presse von unterschiedlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Westeuropa die Rede ist, bedeutet »römisch-katholisch« normalerweise eine *dogmatisch-konfessionelle* Grenzziehung und bezeichnet die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche schlechthin, die als ganze den Universalprimat des Bischofs von Rom anerkennt. Bezieht sich eine Darlegung oder ein Bericht jedoch auf Gebiete oder Ereignisse, in denen orientalische Kirchen in Erscheinung treten, wird derselbe Ausdruck nahezu regelmäßig gebraucht, um die *Katholiken des lateinischen Ritus* zu bezeichnen und sie nicht nur von den nichtkatholischen, sondern auch von den katholischen orientalischen Christen zu unterscheiden. Das ist nicht nur in Berichten von Journalisten der Fall, die etwa angeben, wie viele orthodoxe, griechisch-katholische und »römisch-katholische« Christen an einem Papsttreffen in der Ukraine teilgenommen haben, sondern auch in wissenschaftlichen Veröffentlichungen. So etwa, wenn Angelus A. Häußling erklärt, der Morgenhymnus des hl. Ambrosius »Aeterne rerum conditor« sei auch heute »jeden zweiten Sonntag ‚im Jahreskreis‘ dem Mitfeiernden der Stundenliturgie der römisch-katholischen Kirche zum Mitbeten in die Vorlage geschrieben«³⁵. Hier kann »römisch-katholisch« nur die lateinische Teilkirche bezeichnen, und das ist die natürliche Bedeutung des Ausdrucks, denn er steht in Parallele zu »griechisch-katholisch«, »syrisch-katholisch«, »armenisch-katholisch« usw. Dann aber ist er ungeeignet, um gleichzeitig die Konfessionsgemeinschaft, d. h. die gesamte katholische Kirche zu

³⁵ Heute die Hymnen von gestern singen? Das Fallbeispiel des Laudeshymnus Aeterne rerum conditor des Ambrosius, in: M. Klöckner / H. Rennings (Hg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, Freiburg i. Br. 1989, 316–341 (334).

bezeichnen. Denn im konfessionellen Sinn sind die griechisch-katholischen und alle anderen Arten von katholischen Christen genauso katholisch und auch genauso »römisch«, d. h. genauso auf den Universalprimat des Bischofs von Rom bezogen wie die »römisch-katholischen«.

Wer ist an der Übernahme der Bezeichnung in den allgemeinen Sprachgebrauch interessiert?

Zugunsten der erwähnten kirchenamtlichen Dokumente ist klarzustellen, dass sie die Romanität zwar den vier überlieferten Merkmalen der Kirche hinzufügen, nirgendwo jedoch dazu anregen, diese Bezeichnung auch *in den allgemeinen Sprachgebrauch* zu übernehmen. Wie es umgangssprachlich nicht üblich war, die Kirche als »apostolisch-katholisch« oder als »heilig-katholisch« zu bezeichnen, so wurde auch niemand angehalten, sie in Zukunft »römisch-katholisch« zu nennen. Ein solcher Sprachgebrauch hat sich vorwiegend im angelsächsischen Raum durchgesetzt. Unter den Wörterbüchern der europäischen Sprachen geben lediglich die englischen als Übersetzung von »katholisch« nicht einfach »Catholic«, sondern »(Roman) Catholic« an.

An der Wurzel dieses Sprachgebrauchs scheinen Anglikaner zu stehen, die ja in ihrem Sprachraum zahlenmäßig gesehen auch viel eher in der Lage waren, in der Zeit nach der Reformation einen Sprachgebrauch durchzusetzen, als die wenigen in England übrig gebliebenen und an den Rand der Gesellschaft gedrängten Katholiken. Der ideelle Grund, warum Anglikaner diese Bezeichnung bevorzugen, liegt in der von Anfang an unter ihnen verbreiteten Überzeugung, dass auch sie »katholisch« – eben »anglikanisch-katholisch« seien. Diese Überzeugung findet sich schon in der Einleitung zu dem 1552 als Ergänzung zur 2. Auflage des »Book of Common Prayer« erschienenen »Ordinal« – ein Text, zu dessen Inhalt die Zustimmung der Weikandidaten erfragt wird: »Die Kirche von England ist Teil der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche ...«³⁶.

Das 1. Vaticanum wollte »römisch-katholisch« als gängige Bezeichnung der Kirche bewusst nicht fördern

Beim 1. Vatikanischen Konzil begann der erste Satz der überarbeiteten Vorlage »De fide catholica« mit den Worten: »Sancta Romana catholica ecclesia«. Demgegenüber wies der Bischof von Birmingham auf die Bestrebungen der Protestanten hin, ein einschränkendes Verständnis von »römisch-katholisch« zu propagieren. Die Protestanten (unter denen im Kontext offenbar die Anglikaner zu verstehen sind) »beanspruchen ständig für sich selbst die Bezeichnung »katholisch«, wie sie im Apo-

³⁶ Übers. nach W. A. Purdy, Anglikanische Kirche II. Lehre und Verfassung, in: LThK³ 1, 662.

stolischen Glaubensbekenntnis steht, und bestreiten uns das ausschließliche Recht, uns als katholische Kirche zu bezeichnen. Sie argumentieren, die katholische Kirche bestehe in drei Gemeinschaften, der römisch-katholischen, der anglo-katholischen und der griechisch-orthodoxen.« Dies ist die bekannte »Branchtheorie«, die schon durch den Brief des Hl. Offiziums an die Bischöfe Englands vom 16.9.1864 (DH 2885–2888) abgelehnt worden war und katholischerseits nur abgelehnt werden konnte. Der Bischof von Birmingham schlägt nur eine sehr geringfügige Textänderung vor: lediglich die Reihenfolge der Adjektive sollte umgestellt und »römisch« von »katholisch« getrennt werden: »sancta, catholica, apostolica, romana ecclesia«; oder es sollte wenigstens ein Komma zwischen »römisch« und »katholisch« eingefügt werden³⁷.

Sein Mitbruder von Clifton ging mit einer guten Argumentation einen Schritt weiter. Er weist auf einen doppelten Sprachgebrauch in den Textentwürfen hin. Gegen Ende der 2. Sitzung wird von der römischen Kirche als »Mutter und Lehrerin aller Kirchen« gesprochen. »Hier ist von der Teilkirche der Stadt Rom die Rede.« Gleich zu Beginn der 3. Sitzung soll laut Vorlage jedoch folgen: »Die heilige und apostolische römische Kirche bestimmt Folgendes«, und damit ist dann die Universalkirche gemeint. Um diese Sinnverschiebung zu vermeiden, schlägt er vor, »römisch« an der letztgenannten Stelle zu streichen. Später, wenn eigens von der Kirche gesprochen wird, soll gesagt werden, dass nicht nur die Teilkirche von Rom Mutter und Lehrerin aller Kirchen ist, sondern die Communio mit ihr das Kriterium dafür ist, ob eine bestimmte Teilkirche in Communio mit der katholischen Kirche steht (106f).

Am Ende der Diskussion über alle Änderungsanträge erklärt Vinzenz Gasser, Bischof von Brixen, als Relator der Glaubensdeputation, diese lehne die Streichung von »römisch« ab, ebenso die Umstellung »catholica (atque) romana«. Die Hinzufügung des Kommas zwischen beiden Adjektiven lässt er als Vorschlag bestehen, doch unmittelbar vor der Abstimmung empfiehlt er der Vollversammlung, auch diesen abzulehnen, und die Mehrheit folgt seinem Wunsch (186f. 200). Daraufhin reichen neun Bischöfe (darunter die von Birmingham, Clifton, Melbourne, Plymouth und Pittsburgh) einen geharnischten schriftlichen Protest an die vorsitzenden Kardinäle ein³⁸. Ihnen schließt sich etwas später in einer eigenen Eingabe der Bischof von Biella (Italien) an, der zum Zeitpunkt der Diskussion der Frage im Plenum durch Krankheit verhindert war (350).

Beim letzten Durchgang des Artikels durch die Vollversammlung sind es dann 36 Redner, die die Änderung verlangen, entweder wiederum durch Streichung von »römisch« oder durch Trennung zwischen »römisch« und »katholisch« (394–397). Besonders aufschlussreich hier der Beitrag des Bischofs von Saint Augustine (USA): »Unsere Protestanten sagen uns, unsere Kirche sei nicht die, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis als die heilige katholische Kirche bezeichnet wird, sondern unsere Kirche sei römisch-katholisch. Daher nennen sie uns gerne römische Katholi-

³⁷ Mansi 51, 105f. Weitere dortige Stellen im Folgenden zwischen Klammern im Text.

³⁸ Text ebd. 201, Anm. 1.

ken, so als wäre sie die wahren Katholiken« (396). Ebenso das Zeugnis des in Madrid lebenden Titularbischofs José Maria Serra über seine Zeit als Bischof von Perth: »Als ich die Kirche von Perth in Westaustralien leitete, habe ich einen heftigen Streit mit der dortigen Kolonialregierung geführt, weil diese Briefe von mir nicht annehmen wollte, wenn sie nicht mit »römisch-katholischer Bischof« unterzeichnet wären, so als ginge sie davon aus, dass auch sie, die Anglikaner, Katholiken seien. Ich sagte ihnen: Sicher bin ich ein katholischer Bischof und ein römischer dazu, von ganzem Herzen, und ich bin stolz darauf, in dieser Weise römisch zu sein. Aber ich werde nie zugeben, dass es irgendwelche Katholiken gibt, die nicht römisch sind. Daher halte ich es für überflüssig, zum Ausdruck zu bringen, dass ich römisch bin, da ich ja erkläre, katholisch zu sein« (397).

Dem folgte noch einmal eine schriftliche Eingabe an das Konzilspräsidium, diesmal von 44 Bischöfen, darunter viele, die sich vorher zu dieser Frage nicht geäußert hatten, u. a. die Kardinäle Rauscher (Wien) und Schwarzenberg (Prag), sowie die Erzbischöfe von Paris, Reims, Bamberg, Köln und München-Freising (411f). Vielen der Unterzeichner dieses Schreibens ging es weniger um die Sache an sich als darum, der Dogmatischen Konstitution bei der Endabstimmung eine möglichst breite Mehrheit zu sichern. Diesmal ließ sich die Glaubensdeputation überzeugen und entschied sich für die mittlere Lösung: »römisch« beibehalten, aber von »katholisch« trennen, so dass eine gängige Bezeichnung unserer Kirche als »römisch-katholisch« durch den Text nicht gefördert werden konnte. Im Ergebnis heißt es: »Sancta catholica apostolica Romana ecclesia« (430; DH 3001). M a. W.: Es wird ausgesagt, dass die eine, sichtbare katholische Kirche einen notwendigen Bezug zur Ortskirche von Rom mit ihrem Bischof hat, aber als gängige Bezeichnung soll weiter allein »katholisch« verwandt werden. Im 2. Vaticanum wurde die Hinzufügung von »römisch« zu den vier im Glaubensbekenntnis aufgezählten Attributen gar nicht mehr in Betracht gezogen.

Ergebnis

Eines ist bedeutsam bei dieser ganzen Diskussion während des 1. Vaticanums: Für alle Beteiligten stand fest, dass die vom Papst und den mit ihm in *Communio* stehenden Bischöfen geleitete Kirche die im *Symbolum* gemeinte katholische Kirche ist und dass die Bezeichnung »katholisch« ihr allein zukommt. So war es innerhalb der *Catholica*, wie aufgezeigt, auch bereits zur Zeit des hl. Augustinus gewesen. Gewiss war der Einheitsdienst des römischen Bischofs damals bei weitem noch nicht so entfaltet wie 1870, dennoch erlebte er mit Damasus I. (366–384), Siricius (384–399), Innozenz I. (402–417) und Coelestin I. (422–432) einen steilen Anstieg, bevor er in Leo d. Gr. (440–461) einen vorläufigen Höhepunkt erreichte. Es kann kein Zweifel bestehen, dass das Bischofskollegium, zu dem diese römischen Bischöfe damals gehörten, sich durch Kooptation mittels Bischofsweihe fortgesetzt hat und bis heute dasselbe geblieben ist wie damals.

Anders sieht es hinsichtlich der von der Catholica getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aus. Außer den kleinen vorchalzedonensischen orientalischen Kirchen hat keine der vielen dissidenten Gemeinschaften des Altertums das Ende der damaligen kulturellen Epoche (ca. 700) überlebt. Die Catholica ist die einzige, die dies – nicht nur unter bleibender, sondern unter steigender geographischer und transkultureller Ausbreitung – bis heute geschafft und damit auch ihre Zeiten und Kulturen umspannende Katholizität unter Beweis gestellt hat.

Seit dem im 11. Jh. effektiv gewordenen Ost-West-Schisma sieht sich die im römischen Bischof geeinte Catholica einer Gemeinschaft von Teilkirchen des byzantinischen Ritus gegenüber, die mit uns Katholiken die Überzeugung teilen, dass es nur eine einzige sichtbare Kirche geben kann, der die im Symbolum aufgezählten Kirchenattribute zukommen, und die ihre eigene Gemeinschaft als diese eine katholische und apostolische Kirche ansehen. Diesen Standpunkt hatten auch alle oder nahezu alle dissidenten Kirchen des Altertums vertreten. Anders dagegen die aus der Reformation im 16. Jh. hervorgegangenen Gemeinschaften. Aufgrund ihres Begriffes einer »verborgenen« Kirche³⁹, der die im Symbolum genannten Merkmale zukämen und die in den unterschiedlichen sichtbaren Kirchen in unterschiedlicher Weise verwirklicht wäre, können sie eine Vielzahl von Kirchen als nicht nur staatlich-zivilrechtlich, sondern auch vor Gott gleichberechtigt ansehen. Die erwähnte, im anglikanischen Raum entstandene Branchtheorie vertritt diese Position unter Ausgrenzung aller Reformationskirchen mit Ausnahme der anglikanischen.

Doch was den einen recht ist, ist den anderen billig. Viele evangelische Theologen haben den Gedanken übernommen und auf ihre eigenen Gemeinschaften angewandt. Wir Katholiken seien in Wirklichkeit bloß römisch-katholisch. Katholisch im Sinn des Glaubensbekenntnisses seien alle Christen und christlichen Kirchen. Unzweideutig kommt diese Auffassung etwa in der »*Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD zu Communio Sanctorum, 2002*« zum Ausdruck. Unsere Kirche wird darin nahezu durchgängig als die »römisch-katholische« bezeichnet; und wo für einmal ein einziges Adjektiv gebraucht wird, da ist nicht von der katholischen, sondern der römischen Kirche die Rede⁴⁰. Etwas ausführlicher kommt dieselbe Position zur Geltung in dem eben zitierten Dokument »Kirchengemeinschaft nach Evangelischem Verständnis« der EKD: »Die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche existiert ... notwendig in Gestalt von einzelnen Gemeinden, die die primäre Verwirklichung der katholischen Kirche sind. Als solche sind sie mit allen christlichen Gemeinden geistlich verbunden« (Nr. I, 2.2). Diese Aussage und der gesamte Kontext beweisen, dass nach der hier vertretenen Auffassung die »katholische« Kirche Einzelgemeinden unterschiedlicher Verfassungsstruktur umfasst. Die wirkliche katholische Kirche dagegen, die seit den Tagen der Schaffung des Symbolums so benannt wird, wird auch in diesem Dokument ausschließlich als die »römisch-katholi-

³⁹ Martin Luther, *De servo arbitrio*, 1525, WA 18, 652; vgl.: Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2001.

⁴⁰ Punkt 2, Abschnitt 2.

sche Kirche« bezeichnet⁴¹, und es wird in wohlthuender Ehrlichkeit erklärt: »Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel« (Nr. III, 2.3).

Notwendigerweise bleibt von einem solchen Standpunkt aus gesehen die Frage unbeantwortet, wer denn festzustellen befugt sei, ob bestimmte Personen oder Gemeinschaften mit ihren Positionen und Lehren als christlich angesehen werden können oder nicht. Dass eine Person oder Gemeinschaft sich selbst als christlich bezeichnet, kann ja als Kriterium wohl nicht ausreichen.

Die geschilderte Art des Umgangs mit dem Wort »katholisch« ist die im Vergleich mit der Zeit des hl. Augustinus etwas veränderte Art, wie Vertreter heutiger dissidenten Gemeinschaften, wenigstens dann, wenn sie unter sich sind, diese Bezeichnung für sich und ihre Gemeinschaften beanspruchen.

Einen solchen Anspruch aber können wir katholische Christen nicht akzeptieren. Zu offenkundig ist die Tatsache, dass wir als Kirche mittels der Amtsnachfolge unserer Bischöfe auf die Kirche des 3.–5. Jhs. zurückgehen, die das Glaubensbekenntnis formuliert und dabei »katholisch« betont im konfessionellen Sinn verstanden und exklusiv auf sich selbst bezogen hat. Mögen andere uns daher als »römisch-katholisch« bezeichnen, wir selbst sollten uns und unsere Kirche »katholisch« schlechthin nennen. Eine Ausnahme davon erscheint dem Staat gegenüber nur so lange angebracht, wie dessen Instanzen »römisch-katholisch« in staatlich-rechtlichen Dokumenten verlangen und sich von dieser Forderung nicht abbringen lassen sollten.

⁴¹ Weitaus entgegenkommender erweisen sich in diesem Sinn die evangelischen Lexika: TRE 18, 72 verweist unter »Katholizismus« zwar auf »Römisch-katholische Kirche«, bringt aber auch S. 227 einen Artikel »Kirche IV: Katholische Kirche«. RGG⁴ 4 behandelt »Katholizismus« unter diesem Stichwort und spricht darin ganz unbefangen etwa von der »Wachstumsdynamik der katholischen Kirche«, ohne jeglichen Verweis auf die Bezeichnung »römisch-katholisch« in diesem unmittelbaren Zusammenhang (889).

Von den Erscheinungen zum kanonischen Prozess

(I *Zum dritten Band der kritischen Dokumentation
der Erscheinungen in Fatima*

*Weihbischof Vinzenz Guggenberger, Regensburg,
dem langjährigen Leiter des Institutum Marianum,
zum 75. Geburtstag*

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Unter der Leitung von Luciano Coelho Cristino dokumentiert der Santuario de Fátima seit 1992 die Ereignisse um Fatima. Der erste Band der Documentação Crítica de Fátima gab die Verhöre der Seherkinder und verschiedene Notizen von Zeitgenossen wider¹. 1999 erschien der zweite Band, der den kanonischen Prozess der diözesanen Kommission dokumentierte². 2002 kam ein umfangreicher dritter Band heraus, d.h. der erste Teil dieses Bandes³, der die Dokumente zwischen dem 13. 5. 1917–13. 5. 1918 vorlegt. Im Mai 2004 soll der zweite Teil dieses Bandes (13. 5. 1918–5. 8. 1920) erscheinen und Ende 2004 der dritte Teil (5. 8. 1920–3. 5. 1922).

Die Gewissenhaftigkeit der Edition (Register, biographische Notizen, kritische Textsicherung) verdient hohe Anerkennung, auch wenn der zögerliche Fortgang der Edition zu bedauern ist. Der Fatimainteresent wartet vor allem auf nähere Dokumente über die späteren Jahre, denn die Berichte über die Ereignisse z.B. in Pontevedra (1925) und Tuy (1929) dürften ein wichtiges Bindeglied von 1917 zu den Erinnerungen von Sr. Lucia (ab 1935) bilden.

Da eine Übersetzung dieser portugiesischen Dokumentation nicht zu erwarten ist und die portugiesische Sprache trotz ihrer weiten Verbreitung im westlichen Raum weniger verstanden wird, wurden die beiden ersten Bände in dieser Zeitschrift breiter besprochen⁴. Dies soll auch für den Band III 1 der Fall sein.

I. Zum Inhalt

Um die Einzelheiten in das Zeitgeschehen besser einordnen zu können, hilft die Einführung von A. Teixeira Fernandes (S. 6–13): Die Nation war beherrscht von ei-

¹ Interrogatorios aos Videntes, Fátima 1917–1992.

² Processo Canónico Diocesano (1922–1930).

³ Das Aparições ao Processo Diocesano 1 (1917–1918), 909 S.

⁴ Vgl. A. Ziegenaus, Die Ereignisse in Fatima. Zum Erscheinen des ersten Bandes einer kritischen Dokumentation: FKTh 11 (1995) 299–310; ders., Das sogenannte Problem Fatima I und II auf dem Hintergrund der neueren historischen Dokumentation: Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia et Teologia das Aparições (9.–12. Okt. 1997). Santuario de Fátima 1998, 67–79; Wiederabdruck in: ders., Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge 2, Buttenwiesen 2001, 205–224; ders., Die Echtheitsfrage. Die Prüfung der Ereignisse von Fatima: FKTh 17 (2001) 59–71.

nem wissenschaftsgläubigen Rationalismus und einem Liberalismus der Freimaurer, der 1911 zu einer klaren Trennung von Staat und Kirche führte. Christlicher Glaube, vor allem an Erscheinungen, galt als Kennzeichen des ungebildeten Volkes. Vor allem ab November/Dezember 1917 eröffnete der Liberalismus den Kampf gegen den Aberglauben einer Erscheinung in Fatima. Die Nachricht darüber verbreitete sich nicht nur in Portugal, sondern auch an der Front und führte zu ständigen Anfragen der Soldaten. Es kam zum Konflikt zwischen Kirche und Staat, Glaube und Wissen, der um Fatima geführt wurde (S. 13: *Fátima converte-se em palco onde se desenvolve o conflito entre a Igreja e o estado*). In der Echtheitsfrage verhielt sich die Kirche anfänglich klug zurückhaltend, um dem Vorwurf der klerikalen Täuschung keinen Anhaltspunkt zu geben. Tatsächlich verhielt sich der Klerus der Erscheinung gegenüber z. T. recht reserviert.

Luciano Coelho Custino gibt dann einige Anmerkungen zu dieser Ausgabe: Ein Teil der Dokumente wird nicht gedruckt, aber bleibt für die Forschung inventarisiert.

Die Dokumentation bietet viele Photographien von Fatima und der Umgebung, von den Seherkindern, religiöse Andenkenbildchen (schon vom 13. Okt. 1917!) mit unserer Frau vom Frieden (in den Wolken) und den Seherkindern (auf der Erde kniend) und ausformulierte Fürbittgebete an die Gottesmutter, die wahrscheinlich den Seherkindern übergeben wurden. Welche Breitenwirkung die Erscheinung schon am 13. 10. 1917 hatte und wie das Denken des Volkes davon erfasst wurde, zeigt eine Karte mit einem Soldaten, der auf ein Marienbild schaut, mit dem Text: »Ein portugiesischer Soldat, der an die Hilfe seiner Schützerin zur Rettung des Vaterlands denkt.«

In der Dokumentation werden dann die verschiedenen Zeitungsnotizen zusammengetragen (ab S. 39), die schon über den 13. Juli in widersprüchlichen Angaben (Gerüchte, finanzielle Machenschaften!) berichten. Wenn bis zu 2000 Leute zusammengekommen waren, belegt dies die breite Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit. Zum 13. August kamen noch mehr Besucher. Die Zeitungsartikel, die im Juli die »Gerüchte« noch nicht ganz ernst nahmen, werden umfangreicher, häufiger, spöttischer und aggressiver (wie sich auch an dem grausamen Verhalten der Behörden den Kindern gegenüber zeigte). Wie wenig die Trennung von Staat und Kirche gelang, zeigt die Forderung bzw. Billigung des Eingreifens der Behörden gegen den Betrug des Klerus. Dieser tritt allerdings erst in der Person des Pfarrers von Fatima in Erscheinung, als er sich gegen die Verleumdung wehrte, mit den Behörden an der Entführung der Seherkinder zusammengearbeitet zu haben. Er findet deutliche Worte gegen die Behörden und wehrt sich dagegen, aus seiner Abwesenheit am Erscheinungsort irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Aufschlussreich ist die in den Medien dann erwähnte Intervention eines Freimaurers im portugiesischen Senat, der unter vielen anderen Klagepunkten auch Fatima nennt und der von »Feinden der Republik«, von einer *propaganda de perservação* und von deutschen und vatikanischen Agenten spricht; die Regierung wird zur Wachsamkeit aufgefordert. Das Wissen triumphiere über den religiösen Glauben und die Religionen seien am Zerbrechen (S. 61–68). Ob das Freimaurertum von damals je für solche Äußerungen (und das Ver-

halten den Seherkindern gegenüber) Worte der Entschuldigung gefunden hat? In einer anderen Zeitung wird die Erscheinung mit einer Pest verglichen! (S. 71).

Im September 1917 verstummen die ironischen Pressestimmen keineswegs; andererseits belegen Photographien/Karten der Seherkinder das große Interesse der Öffentlichkeit. Die Ausführungen werden z. T. umfänglicher, auch ironischer, wenn in Hinblick auf den 13. gesagt wird, dass Maria nicht abergläubisch sein dürfte, wenn sie an diesem Tag vom Himmel herabsteigt (S. 93). Gegenüber dieser feindlich gesinnten Öffentlichkeit stellten die 15–17.000, die zum 13. 9. nach Fatima gepilgert sind, eine beachtliche Manifestation des Glaubens dar. Die Darstellungen gläubiger Verfasser bestätigen keineswegs die Meinung, die Menge wäre nur der Sensation wegen gekommen. Es wurde gebetet, auch während der Erscheinungen, am Erscheinungsort machten viele eine Kniebeuge, an sich Fremde fanden schnell einen freundlichen Kontakt zueinander.

Wie stark sich die beiden Parteien geistig fern standen, zeigt die Überschrift eines kritischen Zeitungsberichtes: An einer Steineiche erscheint unsere Liebe Frau (Nossa Senhora) ..., die keiner noch gesehen hat, obwohl Tausende zu diesem Zweck dorthin gehen. Ein empiristischer Rationalist kann eine nicht sinnliche Wirklichkeit eben von vornherein nicht gelten lassen. Das Wunder von Fatima, so ein weiterer Zeitungsartikel (S. 114ff), ist eine Lüge, ein Betrug; die Kirche darf froh sein, dass der Staat sie gewähren lässt. Bei so vielen Mängeln gehen die Leute wallfahren. Mit dem Tod sei alles aus. – Daneben begegnen auch Notizen oder Briefe von Gläubigen und Fürbitten an die Gottesmutter bzw. an die Seherkinder.

Die Dokumentation wird im Oktober verständlicherweise umfangreicher. Erwähnt seien die religiösen Erinnerungsbilder (vgl. oben), für die schon Mengenrabatt angeboten wird (vgl. S. 142ff). Hier ist die Echtheit der Erscheinung unbestritten, denn die Schrift hält fest: Die Seherkinder von Fatima, Lucia, Francisco, Jacinta, denen unsere Liebe Frau erschienen ist. Ferner finden sich sehr frohe Berichte über den 13. 10. 1917. Ein Journalist schreibt seiner Schwester: »Ich habe außerordentliche Dinge gesehen« (S. 163). Glückseligkeit strahlt aus dem Brief, den abends, um 9.30 Uhr ein Pfarrer seinem Mitbruder schickt; so stark war er über die Ereignisse beeindruckt.

1917 konnte man schon fotografieren. 13 Fotos über Cova da Iria (Landschaft; Menge mit Schirmen; Menge bei Sonnenwunder ohne Schirm; dasselbe mit Leuten, die zum Fotografen schauen; mit einem Blinden; Gruppe zum Himmel schauend; Gruppe kniend mit gefalteten Händen, zum Himmel blickend; Leute, die kniend oder stehend zum Himmel blicken, während ein Junge zum Boden blickt; zwei weitere Bilder mit stehenden, zum Himmel Blickenden; Menge beim Auseinandergehen). Ebenso sind verschiedene Beschreibungen des Sonnenwunders wiedergegeben. Dann folgen verschiedene Berichte aus der Erwartungshaltung (vor dem 13. 10.). Gerade diese Bilder machen nach Meinung des Rezensenten die These äußerst fragwürdig, es handle sich beim Sonnenwunder um ein massenpsychologisch erklärbares Phänomen. Anschließend (Doc 72) folgen rückblickende Betrachtungen über Fatima als ein zweites Lourdes, über die trotz des beschwerlichen Weges zufriedenen Pilger aus ganz Portugal und über die Eindrücke von Fatima am 13. Okt.

Es blieb eine sehr frohe Stimmung zurück, wobei nicht die Sensation des Sonnenwunders, sondern das Glaubenserlebnis in der Mitte stand (Doc 74). Dann folgen Fotos der Seherkinder und Berichte über den 13. 10. Gegen die einbildliche Erklärung der Erscheinung spricht wohl, wenn von einem Zeugen (S. 211) gesagt wird, dass nichts gesehen hat, wer die Augen geschlossen hat. Auch scheinen manche nichts gesehen zu haben, was der Verfasser auf Unglauben zurückführt. Der »Irrtum« mit dem Kriegsende war sofort in aller Munde. Auch auf die Skeptiker scheint der 13. Oktober Eindruck gemacht zu haben, denn sie fühlten sich zur Verteidigung gegen den Vorwurf des Unglaubens gedrängt. Statt einer Kapelle sollte man, so ein Vorschlag aus liberaler Seite, eine Schule zur Förderung des Geistes errichten (vgl. Doc 80). Die Reaktion dieser Seite konnte nach den Zehntausenden von Teilnehmern in Fatima nur noch die Forderung nach mehr (ideologischer) Aufklärung sein, denn sie konnte die Gläubigen nur für rückständig halten! In der Regel lässt sich sagen, dass die individuellen Briefe von Teilnehmern gläubig aufgeschlossen waren, während die Presseartikel ironisch gestimmt sind.

Die DOC 84 vom 15. 10. 1917 berichtet von den eigenen Mühen (Unterkunft, Dauerregen) und denen anderer (z. T. sechs Tage Fußmarsch, Anreise von Spanien und Frankreich), vom Sonnenwunder, dass sich jeweils 8–10 Personen zu Gebetsgruppen zusammaten, von der geordneten Auflösung der Menge nach dem Geschehen (ohne Diskussion!), von ihrem Unmut über die Freidenker. Dass wenigstens 50.000 Menschen auf die Aussagen von drei Kindern hin von z. T. weither bei Dauerregen zusammenkommen, muss für die auf ihre Vernunft so stolzen Liberalen ein Zeichen der Verrücktheit des Volkes gewesen sein.

Es folgen dann Briefe von Teilnehmern an der Erscheinung vom 13. 10. an ihre Verwandten, aber auch skeptische Zeitungsberichte. Das Sonnenereignis bringt allerdings auch die Zeitungen in Verlegenheit (vgl. DOC 100). Die Gerüchteküche beginnt zu brodeln: Man wolle die Monarchie wieder einführen. Die Aussage vom Ende des Krieges beschäftigte die Leute. Die Erscheinung wurde als religiöse Manifestation gegen die These vom Aussterben der Religion gedeutet. Die geringe Beteiligung an einer Wahl wurde ebenso mit Fatima in Verbindung gebracht (DOC 102); die Erscheinung sei eine Konkurrenzveranstaltung. Doch diese Dokumente, die die Verlegenheit der Liberalen belegen, werden immer wieder durchmischt von Berichten gläubiger Teilnehmer, deren Begeisterung eine Frau so formuliert: um paix que recebe una graca tao espantosa e sobrenatural não póde morrer. (Ein Land, das eine so wunderbare und übernatürliche Gnade empfängt, kann nicht sterben). (DOC 105)

Die Rückfrage an die »vernünftigen« Echtheitsanhänger wurde gestellt, wie das Sonnenwunder astronomisch zu erklären sei (DOC 111, 151, 236). In der Dokumentation folgen dann mehrere Briefe an Luzia mit der Bitte um ihr Gebet. Wiederum folgen Pressekommentare spöttischer Art (DOC 118–121), aber auch mutige Leserbriefe (vgl. DOC 122, 123). Ein Astronom (DOC 124, 128, 180, 348) erklärt in einer Zeitung, dass seine Apparate nichts feststellen konnten; er plädiert für ein Phänomen psychologischer Art, und zwar als *sugestão coletiva*. Aufgefallen ist auch, dass die Seherkinder trotz der vielen verwirrenden und hinterlistigen Fragen sich nicht widersprachen und trotz Geldversprechungen oder Drohungen nie von ihren früheren Aus-

sagen abgewichen sind. Die Diskussion über das sog. Sonnenwunder und seine Erklärung bewegte die Leute und die Presse offensichtlich über alle Maßen (vgl. DOC 137ff). Zum Beweis, wie wenig das Denken der Republikaner die Volksseele erreicht, werden die 50.000 Pilger am Erscheinungsort den 23 Teilnehmern an der Enthüllung eines Denkmals für Politiker gegenübergestellt.

Die Diskussion zwischen Skeptikern und Anhängern der Echtheit der Erscheinung kommt allmählich zu ermüdenden Wiederholungen. So ist man dankbar, wenn der Kapellenbau als neues Thema angesprochen wird: DOC 158 v. 23. 10. 1917. Doch die Auseinandersetzung wird schärfer. Die Freidenker thematisieren »Fatima« auf einer Sitzung (DOC 161). Auch katholische Zeitungen und Stimmen nehmen immer mehr Stellung, auch die Bischöfe werden allmählich zur Stellungnahme aufgefordert (vgl. DOC 166: Brief v. Dr. Formigão an den Bischof; persönlich glaubt er an die Echtheit). Ebenso befassen sich staatliche Behörden mit Fatima (vgl. DOC 168). Reflexionen über die Religion und über Wunder werden ferner in Zeitungen abgedruckt (DOC 175). Dies belegt die Fülle von Themen, die im Zusammenhang mit Fatima erneut aktuell wurden. Die Intoleranz, Gewaltsamkeit und Stupidität der Freidenker werden ferner angeprangert (vgl. DOC 177, 181). Diese forderten die Regierung zum Eingreifen gegen die »lächerlichen Wunder von Fatima« auf (vgl. DOC 192). Die Regierung soll also entscheiden, ob es Wunder gibt! Aber auch Pfarrer wehren sich gegen die Fokussierung der Wunderfrage (Vgl. DOC 193). Einem anderen Beitrag zufolge beweist die ganze Aufregung den Einfluss, den die totgesagte Religion immer noch auf die Massen ausübe, der Verfasser stellt die Frage, ob nicht die Verbannung der Religion aus der Öffentlichkeit ein Grund für die erstaunliche Wirkung von drei Seherkindern sei (vgl. DOC 195): Für die Religion gebe es keinen Ersatz. Das Hauptthema der Berichte sind die Ereignisse vom 13. Oktober, aber daneben begegnen Gebetsbitten an Lucia, die Erwähnung von Spenden für die Kapelle (wobei der Pfarrer das Geld ablehnen will), Ausführungen über den Namen Fatima (= Tochter Mohammeds) und über die »Ausplünderung« vor allem der Steineiche. Wie man bei einer so ernsthaften Frage (vgl. DOC 200, 227, 254), nämlich belegt das Sonnenwunder einen Eingriff der Übernatur oder war es ein Schwindel, einer existentiellen Antwort ausweichen und in die »Objektivität« flüchten kann, zeigt die Erkundigung des Landwirtschaftsministeriums nach der Art des zerstörten Baumes (Korkeiche, Steineiche, Ölbaum). Zu vermerken ist auch, dass schon im Oktober Fatima in die Reihe mit La Salette und Lourdes gestellt wurde (vgl. DOC 215; Reg.!). Jedoch wird von den Gegnern auch auf die Uneinigkeit der Katholiken und die staatsbürgerliche Verantwortung bei den Wahlen verwiesen, der die 50.000 Pilger vom 13. Oktober offensichtlich wenig nachgekommen sind (vgl. DOC 229). Die bisher eher zurückhaltende konservative Seite fasst nun mehr Mut zur Offensive, wenn sie sich gegen den Fanatismus und die Gewaltsamkeit der »jakobinisch-demokratischen« Freidenker wehrt (vgl. DOC 240). Eine »Gruppe von Katholiken« aus Santarem protestierte in den Medien gegen eine Spottprozession, bei der in Litaneienform das Kreuz und Marienbilder und der geraubte Baumstumpf von Fatima profaniert wurden. Gerade die Soldaten an der Front bedürftigen des Trostes und der Stärkung des Glaubens (vgl. DOC 241). Dieser Protest wurde in der Presse (DOC 242) als

energisch und stilvoll, aber auch als kopflos bezeichnet, insofern die »Fatimisten« an ein Wunder glauben.

Hervorzuheben ist der Briefentwurf von Prof. Lalanda (DOC 243) über den 13. Okt., der von den Ereignissen, die er beschreibt, überwältigt war. Andererseits hielten es auch die Freidenker für nötig, sich mit Fatima zu befassen (vgl. DOC 265, 268, 269, 318, 320, 321, 325, 328, 331f, 337): Sie halten über das ganze Land Gegenveranstaltungen ab und sprechen von einer klerikal-reaktionären Erfindung; Dogmen, die der Wissenschaft widersprechen, seien abzuschaffen. Doch wird schon am 8. 11. (DOC 271) eine umfangreiche Abhandlung philosophischer Art veröffentlicht, die das rein rationalistisch-empirische Denken als Verengung entlarvt, die Kompatibilität von Wissenschaft und Glaube belegt und das Verhältnis von Energie und Korpuskeln bespricht. Die französische Gesellschaft für Philosophie habe 1911 durchaus die Möglichkeit eines Wunders aufgewiesen. Der empiristische Rationalismus könne vor allem den Bereich der Moral und der Werte nicht klären. Der Verfasser, Antonio Sardinha, greift auf verschiedene zeitgenössische Philosophen (W. James, Gustave Le Bon, H. Bergson) zurück. Die Diskussion wird also auf denkerischem Niveau geführt. Das Ungenügende der rationalistischen Weltanschauung im Hinblick auf die Menschheitsfragen wird betont (vgl. DOC 272). Ebenso geht eine Abhandlung von 30 Seiten der Frage nach dem Wunder nach (DOC 273 vom 8. 11. 1917); dabei werden folgende Themen behandelt: Theorie des Wunders, berühmte Erscheinungen, das Wunder von Fatima und die Katholiken, ein Fall von Massensuggestion?, die Auskunft der Psychologen, Okkultismus. Für Deutsche ist nicht uninteressant, dass unter den drei berühmten Erscheinungen, die der Autor erwähnt und kurz beschreibt, neben La Salette und Lourdes die von Obermauerbach⁵ erwähnt wird. Die Abhandlung exzerpiert dann mehrere kritisch aufgeschlossene Stellungnahmen zum Phänomen Fatima. Jedoch dieser nüchternen Analyse der Ereignisse von Fatima folgt ein Beitrag, der diese und die von Lourdes als Schwindel und Geschäftstüchtigkeit der Jesuiten hinstellt; diese habe schon Zola entlarvt (DOC 274). Es handle sich um Aberglauben; der Spott gilt der Behauptung, dass Maria gerade Kinder von 7–10 Jahren erschienen sei, den »Armen im Geiste« (DOC 280). Wer die lautstarke Auseinandersetzung betrachtet, fragt sich, wie solche angeblich geistig beschränkten Kinder eine Bewegung zustande bringen, dass die *Federacão Portuguesa do Livre Pensamento* eigene antiklerikale Versammlungen dagegen abhält.

Hernach werden Angaben über die Ereignisse vom 13. 7., 13. 8. und 13. 9. (DOC 289–293) wiedergegeben; die Zeugen hörten die Fragen Luzias, aber nicht die Ant-

⁵ Vgl. Fr. Renner, (»Maria Stock in Obermauerbach. Zur Opportunität einer Marienerscheinung in der Mitte des 19. Jahrhunderts«: *De Cultu Mariano Saeculis XIX–XXX. Act. Congr. Mariologici – Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Kevelaer Anno 1987 Celebrati*, Rom 1991, Vol. V, 339–365) hat die heute, nach der Zerstörung des Diözesanarchivs von Augsburg im zweiten Weltkrieg noch möglichen Kenntnisse über Obermauerbach zusammengetragen und auf dem Internationalen mariologisch-marianischen Kongress in Kevelaer 1987 darüber referiert. Interessant ist, dass der portugiesische Verfasser dieses Beitrags einmal nur die drei genannten modernen Erscheinungsorte nannte (nicht frühere, auch nicht Rue de Bac) und diesen eine andere Qualität zuzusprechen scheint und er ferner nichts von der – merkwürdigen! – Verwerfung der Echtheit der Obermauerbacher Erscheinung durch den Augsburger Bischof wusste.

worten Marias. Interessant ist auch die Beschreibung der Furcht Jacinthas und Franciscos, vom Andrang der Masse vor der Erscheinung erdrückt zu werden, und wie sich aufgrund der Erscheinung ihre Mienen aufhellten (DOC 294): Die Teilnehmer konnten zwar die Erscheinung nicht hören und sehen, aber die Worte und Reaktionen der Seher erlaubten Rückschlüsse. In der Öffentlichkeit geht die Auseinandersetzung weiter und erreicht sogar die politische Dimension bei Wahlen (DOC 299, 302). Die Freidenker müssen erkennen, dass ihr Kampf gegen Fatima eine Propaganda dafür ist (vgl. DOC 309). Immer mehr wird die Notwendigkeit einer Entscheidung der Kirche angesprochen. Die Verteidiger und die Gegner der Echtheit kommen sich im Grunde keinen Schritt näher: Die Sonne, so behaupten die Gegner, kann nicht tanzen und drei Seher können nicht etwas sehen, was die übrigen Menschen nicht wahrnehmen. Fatima sei eine *comédia ridicula*, die schon lange entlarvt wäre, wenn man die drei Seher einem strengen Verhör ausgesetzt hätte (DOC 323). Aber, so fragt der Kenner der Geschichte, ist dieses nicht Mitte August in unmenschlicher Weise geschehen. Auf alle Fälle: Die Ereignisse in Fatima galten den Freidenkern als der Höhepunkt der klerikalen Reaktion (vgl. DOC 333). Der Spott und der Angriff beziehen sich auf das angebliche Sonnenwunder und das Ausbleiben des angekündigten Kriegsendes (Reg.!). Wie schwach die Freidenker im Volk verwurzelt waren, zeigt ihre Angst, weshalb sie sich von Truppen begleiten ließen (vgl. DOC 343, 324 A) und die geringe Teilnahme des Volkes an den Gegenveranstaltungen.

Immer wieder wird, aus ganz verschiedener Perspektive, die Wunderfrage aufgegriffen. Für J. Semana (DOC 346) ist unvorstellbar, dass ein Christ und Katholik, der an einen allmächtigen Gott glaubt, ein Wunder prinzipiell ausschließt. In diesem Fall verdampfe der Glaube an die Übernatur und kollabiere. »Das Wunder ist die Nährquelle der christlichen Geisteshaltung.« Die Erscheinung in Fatima berührt so die verschiedensten Dimensionen – bis heute!

Obwohl immer vom Sonnenwunder gesprochen wurde, wird erst sehr spät von einer Krankenheilung⁶ berichtet (vgl. DOC 351). Die Heilung von einem langwierigen Fieber war aber nicht das Motiv des Kranken, am 13. Oktober nach Fatima zu fahren; ebenso berichtet DOC 359 von einer Heilung. Die Anhänger der Erscheinung wagten sich immer mehr aus der Reserve hervor und widersprachen der liberalen Öffentlichkeit.

II. Die Entwicklungslinien

Den Inhalt einer chronologisch geordneten Dokumentation von 909 Seiten in Kürze darzustellen, ist unmöglich. Auch Wiederholungen lassen sich kaum vermeiden. Die Alternative, nur die großen Linien aufzuzeigen, würde die vielen Einzelheiten unterdrücken, die gerade die Bewegtheit der Ereignisse des ersten Jahres nach dem 13. Mai 1917 ausmachen. Deshalb wurde die Methode gewählt, nach einer chronologischen Durchsicht wesentliche Eindrücke herauszustellen.

⁶ Dazu mehr in Bd. 2 dieser Dokumentation bzw. A. Ziegenaus, Die Echtheitsfrage (vgl. Anm. 4).

Die Kirche Portugals war um 1917 stark bedrängt. 1911 wurde die Trennung von Staat und Kirche strikt durchgeführt. Die veröffentlichte Meinung war von Freidenkern und Freimaurern bestimmt. Zwar hatte die Kirche noch einen starken Rückhalt beim einfachen Volk (was daraus zu ersehen ist, dass die Freidenker für ihre antiklerikalen, gegen »Fatima« gerichteten Veranstaltungen Militär- und Polizeischutz anforderten), aber die Macht lag in den Händen der kirchenfeindlichen Liberalen. Dies sei an zwei Beispielen belegt: Einmal waren 1917 mehrere Bischöfe aus ihren Diözesen verbannt (vgl. S. 767, Anm. 4) bzw. mussten die Vertreibung befürchten (weil sich die Bischöfe zum Ärger des Volkes in Hinblick auf die Erscheinungen bedeckt hielten: vgl. S. 832f). Zum anderen zeigt die Dokumentation der Zeitungsberichte und -kommentare, dass die Presse – wenigstens anfänglich – mehrheitlich gegen »Fatima« eingestellt war.

In dieser gedrückten Stimmung brachten die Erscheinungen, vor allem die vom 13. Oktober, eine unglaubliche Stärkung des katholischen Selbstbewusstseins. Die Liberalen waren letztlich durch diese Phänomene völlig irritiert und konnten sich die Rechristianisierung, von der schon anfangs Dezember gesprochen wurde (vgl. DOC 354), nicht erklären. Sie glaubten nur an den wissenschaftlichen innerweltlichen Fortschritt. Ein Gespür für übernatürliche Phänomene fehlte ihnen völlig. So konnten sie nur an Schwindel und finanzielle Absichten des Klerus denken. In ihrem modernen wissenschaftsgläubigen Dünkel waren sie ferner dadurch irritiert, dass die ganze Bewegung angeblich von Kindern bis zu zehn Jahren ausging, die aus ärmlichen Verhältnissen stammen und Analphabeten sind. Schließlich mussten die Liberalen darüber verstört sein, dass auf die Ankündigung einer erneuten Erscheinung trotz strömenden Regens schon die ganze Nacht zum 13. 10. hindurch Pilger – am Schluss waren es wenigstens 50.000 – und 400 Autos (allein aus Lissabon) gekommen waren. Zudem musste die Ordnung anerkannt werden; man bedurfte keiner »Verkehrspolizei«, sondern tat sich zu kleinen Gruppen zusammen und ... betete den Rosenkranz. Irgendwie waren die Liberalen ohnmächtig und fanden keine Erklärung.

Wie lässt sich nun die Stärkung des katholischen Selbstbewusstseins erklären? Oft ist in den Texten vom Wirken des Himmels bzw. vom Vertrauen auf die Nossa Senhora und dgl. die Rede. Auf diese, sicher entscheidenden übernatürlichen Kräfte sei hier nicht näher eingegangen; sie verschließen sich weithin einer rationalen Durchdringung. Die Strategie des Himmels entzieht sich menschlicher Analyse. Doch muss einmal die gewaltige Wirkung des 13. Oktobers genannt werden. Schon die vorhergehende Erscheinung am 13. September erreichte eine enorme Breitenwirkung: Schon ca. 15.000 Besucher kamen nach Fatima. Der Hinweis, dass sich am 13. Oktober etwas Besonderes ereignen würde, steigerte das Interesse, so dass wenigstens 50.000 zusammenkamen: Angesichts der damaligen Verkehrsmöglichkeiten, noch dazu bei strömendem Regen, eine gewaltige Zahl! Das Sonnenwunder, von einer so großen Zahl aus ganz Portugal erlebt, und noch dazu als beglückendes und glaubensstärkendes Phänomen aus der Übernatur, brachte nun schlagartig das Wort »Fatima« in aller Munde. Gegen ein begeisterndes Erlebnis einer solchen Zahl konnten die Freidenker (die selbst dem Ereignis ferngeblieben waren) nichts ausmachen,

weshalb sie nur gereizt und verleumderisch (klerikaler Schwindel, Geschäftemachelei) reagiert haben.

Während die Presse weithin skeptisch oder ironisch von Fatima berichtete, wurde das positive Zeugnis von den 50.000 Anwesenden über das ganze Land verbreitet; sie schrieben dann ihren Angehörigen begeisterte Briefe, die einen großen Teil der Dokumentation bilden. Es versteht sich, dass gegen das Erlebnis der Teilnehmer und ihr Zeugnis bei Verwandten und Bekannten die Rede der Freidenker vom Schwindel usw. nicht aufkommen konnte. Wirkten diese hauptsächlich mittels der Presse, so die Anhänger durch das persönliche Zeugnis.

In der Mitte der Dokumentation steht – bei Anhängern und Gegnern – das Sonnenwunder, o milagre. Diese stärkte dann die Glaubwürdigkeit der Seherkinder, die die Erscheinung gesehen und mit ihr gesprochen hätten.

Die Dokumentation besitzt nicht nur historischen und apologetischen Wert, sondern kann auch viele theologische Fragen einer Klärung näher bringen, etwa die Fragen um das Wunder oder den Vorgang von Erscheinungen. Interessant ist die Dokumentation auch für die Frage, was tatsächlich im ersten Jahr schon bekannt war oder erst später bekannt wurde (weil erst dann die Seher daraufhin befragt wurden oder Luzia erst bei späteren Erscheinungen davon erfahren hat)⁷. Wenn noch weitere Bände erschienen und alle Stellungnahmen zum 13. Oktober veröffentlicht sind (was mit den noch für 2004 angekündigten Bänden der Fall sein dürfte), ist eine Untersuchung über das Sonnenwunder angebracht. Dem Rezensenten sind bei der Lektüre verschiedene Fragen gekommen, die einer Klärung bedürften: Haben nicht einige Teilnehmer mehr gesehen als der Durchschnitt? Enthält die Erscheinung auch eine eucharistische Botschaft oder sollte nur ein Vergleich gemacht werden, wenn bei der Schilderung des Mondes an die eucharistische Hostie⁸ erinnert wurde (aber mit einem Kreuz!)? Die Dokumentation bringt, wie nicht anders zu erwarten ist, viele Wiederholungen, aber diese ermüden nicht nur, sondern führen zu neuen Fragen.

⁷ Zu diesem Problem: A. Ziegenaus, Das sog. Problem Fatima I und II ..., vgl. Anm. 4.

⁸ Vgl. S. 191, 273, 474, 583, 826 – S. 826: De repente é a lua que aparece, mas é só um momento porque imediatamente se transforma na Sagrada Hostia, vendo-se até a Cruz. – Vgl. Dazu auch die Zeichnung von S. 191.

Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir

(| Zum 200. Todestag von Immanuel Kant am 12. Februar 2004

Von Renate Maria Winkelmann-Jahn, Hildesheim

Der Schlussteil von Kants »Kritik der praktischen Vernunft« beginnt mit jenem berühmten Satz: »Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.«¹

Die Welt, die den Menschen umgibt, ohne die er nicht existiert, hat eine feststellbare Ordnung, die sich in Naturgesetzen fassen lässt. Wir nennen sie objektiv, gegenständlich. Der Mensch selbst ist in seinem Handeln an mitmenschliche Ordnung gebunden. Beide, die objektiven und die subjektiven Normen, kann niemand abschüteln. Ihren Unterschied und ihren Zusammenhang hat Kant neu bedacht. Das ist sein philosophisches Lebenswerk. Es scheint aktueller als je, weil die Beherrschung und Anwendung der Naturgesetzlichkeit seit langem ohne Rücksicht auf das menschliche Maß erfolgt. Mit den Auswirkungen plagt sich jedermann tagtäglich herum, vom Umweltschutz bis zur Massenarbeitslosigkeit, von der Sozialpolitik bis zur Globalisierung. Die grundlegenden Fragen betreffen das Ganze einschließlich Politik und Wirtschaft. Alle Einzelheiten des persönlichen und sozialen Lebens sind davon abhängig, auch wenn das nicht bedacht wird.

Vor 100 Jahren schrieb *Wilhelm Windelband* »Mit dem Reich der Gesetze, die wir denken, und dem Reich der Werte, die wir erleben, wissen wir uns gleichermaßen in den großen Ordnungen eines Weltzusammenhangs, die mit gleichem Rechte unsere Ehrfurcht verlangen: ›der bestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir.«² Der Sammelband, der damals zu Kants Gedächtnis erschien, enthält Aufsätze lauter großer Namen der Philosophiegeschichte, die heute nur noch den Fachwissenschaftlern bekannt sein dürften. Nach abermals 100 Jahren wollen die folgenden Überlegungen nur ein bescheidener Hinweis auf das Erbe Kants sein, anlässlich der Bewältigung fragwürdiger Entwicklungen unserer Tage. Die Gefahren, die uns von den Grenzüberschreitungen naturwissenschaftlicher Forschungen drohen, sind unübersehbar geworden. Sie beschäftigen die Parlamente und die veröffentlichte Meinung, den Gesetzgeber und das kirchliche Lehramt. Im folgenden soll die von Kant vollzogene Wende in der philosophischen Fragestellung, in ihrer Bedeutung für Theorie und Praxis anhand einiger Arbeiten aus verschiedenen Wissenschaftsgebieten verdeutlicht werden. Im eng begrenzten Rahmen kann es sich dabei nur um beispielhafte Würdigung, nicht um die notwendige Breite wissenschaftlicher Auseinandersetzung handeln.

¹ Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Beschluss (289)

² Windelband, Wilhelm, Nach 100 Jahren. In: Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestag, Hrsg. v. H. Vaihinger und B. Bauch, Berlin, Verlag v. Reuther & Reichard, 1904, S. 20

I

Kant beginnt seine Erkenntniskritik im Hinblick auf die Problemlage seiner Zeit mit den Bedingungen der Erfahrung, also der Naturerkenntnis, im Verhältnis zur Metaphysik. Was dabei herauskommt, sind mit der Begründung der Metaphysik die Bedingungen des Menschseins selbst. Zwischen Physik und Metaphysik steht der Mensch. Wenn diese zweiseitige Ausrichtung des Menschen gleichgültig gelassen oder gar gelehnet wird zu Gunsten der Vorherrschaft naturwissenschaftlich-technischen Denkens oder wirtschaftlicher Interessen, ergeben sich unbeendbare Notlagen statt des erstrebten Fortschritts.

Einer der großen Naturforscher, der Entdecker der Doppelhelix-Struktur der DNS, *Erwin Chargaff*, Sohn jüdischer Eltern – die Mutter in Auschwitz ermordet – ist zum schärfsten Kritiker seiner eigenen Wissenschaft geworden. Er sagte in einem Gespräch mit *Peter Stephan Jungk*, dass die Spaltung des Atoms sowie die Aufklärung der Chemie der Vererbung eine Grenze überschritten habe, die sie hätte scheuen sollen. In beiden Fällen habe der Mensch einen Kern misshandelt »den Atomkern einerseits, den Zellkern andererseits ... die Lebenserschaffungstechnologie wird aus kommenden Jahrhunderten wahrscheinlich einen Alptraum machen, von dem sich jetzt niemand etwas träumen lässt«. ³ P.S. Jungk bezeichnet Chargaffs Schriften »als moderne Moralpredigten, Appelle an die Menschheit«. ⁴ »Das Positive an der Genforschung zu betonen, erinnert mich an das Argument der Waffenfabrikanten, ihre Produkte schafften immerhin Arbeitsplätze. Nein, ich bleibe dabei: die Manipulation der Gene ist moralische Umweltverschmutzung«. ⁵

An diesen und anderen längst bekannten »Moralpredigten« großer Naturforscher und Entdecker wird der unaufhebbare Zusammenhang von Naturgesetzlichkeit und Moralgesetzlichkeit sehr deutlich. Nicht die Forschung, das Wissenwollen ist verwerflich, sondern die Art des Umgangs mit den erkannten Zusammenhängen, also die Motivation der Anwendung von Naturgesetzen. Nochmal Chargaff: »Es ist sehr schwer geworden, zwischen einer brennenden Suche nach Wahrheit und einer Reklamekampagne zu unterscheiden«. ⁶ Sehr präzise stellt Chargaff in allen drei Dialogen, wie im Epilog des angeführten Werkes, das Warum? und Wozu? naturwissenschaftlicher Forschung heraus, die Verwerflichkeit *isolierter* wirtschaftlicher Interessen, die zu Menschheitskatastrophen führen.

II

Der entscheidende Versuch, das Unheil aufzuhalten, den notwendigen Zusammenhang wieder herzustellen, den Kant in dem Satz vom bestirnten Himmel und dem moralischen Gesetz auszudrücken vermochte, wäre die vernünftige Erziehung

³ Erwin Chargaff, *Stimmen im Labyrinth*, Klett-Cotta, Stuttgart 2003, S. 127

⁴ Chargaff, S. 128

⁵ Chargaff, S. 132

⁶ Chargaff, S. 13

des Menschengeschlechts. Genau hier ist aber die andere Katastrophe durch die sog. PISA-Studie bekannt geworden. Auch die Überfütterung der Kinder und Heranwachsenden mit technischem und wirtschaftlich verwertbarem Einzelwissen führt nicht von selbst zu sachgerechtem und verantwortbarem Umgang damit, weil und insofern es vom moralischen Gesetz in uns getrennt, bruchstückhaft bleibt.

Die längst eingetretene Erziehungs- und Bildungskatastrophe wurde noch vor der Mitte des 20. Jahrhunderts von *Alfred Petzelt* deutlich erkannt und herausgestellt. Sie wurde von ihm analysiert als die Folge der Isolierung des Wissens von der Haltung, dem begründeten Standort des Menschen, angesichts der mitmenschlichen Gebundenheit, die sich in Kultur und Geschichte, umfassend in der Sprache manifestiert. In allen seinen Werken⁷ stellt Petzelt die Zusammenhangsbestimmtheit menschlicher Aktivitäten im Gegenüber zur apersonalen Welt, zum Mitmenschen und zum Absoluten in aller Differenziertheit in den Mittelpunkt. Die letzten Seiten seines Hauptwerkes »Grundzüge systematischer Pädagogik«⁸ fassen die Argumentation im Gedanken der Weisheit zusammen: »Wissen und Haltung gründen das Ich. Bildung fordert das gültige Zusammenhalten des Wissens für die Haltung, der Haltung für das Wissen. Sittlichkeit und Sachlichkeit kennzeichnen in der Art wie das Ich über dieses Verhältnis verfügt, den Wert der Persönlichkeit. Den Höchstwert dieser Aufgabe als ausgezeichnetes Ergebnis bezeichnen wir mit Weisheit.«⁹

Die ungewohnte sprachliche Genauigkeit Petzelts verweist auf den neukantianischen, philosophischen Hintergrund und überschreitet ihn zugleich. Für heutige Leser wäre es vielleicht eingängiger, vom »Menschen« statt vom »Ich« zu sprechen. Doch ist mit dieser Terminologie sofort klargelegt, dass sich Menschsein durch Bewusstsein definiert und darin entfaltet.

Alle Erziehung und Bildung des Menschen von Geburt bis zum Tod besteht im Erlernen und gutem Verfügen über das, was er weiß oder wissen sollte im Verhältnis zu dem, was er daraus macht, einschließlich dessen, was ihm vorgegeben ist durch Geschichte, Kultur, Gesellschaft, biologisches Erbe, Krankheit, zeitliche Umstände aller Art. Dieser lebenslange Lernprozess ist die Konstante in allem Wechsel. »Ordnung muss als Konstanz für alle Fälle gelten ... Wo immer jemand von sittlichen Werten und ihrer Verbindlichkeit spricht, da zielt es auf das, was sie eint, was sie in ihrer Verbindlichkeit verbürgt, was sie loslöst von allen Bedingtheiten zeitlicher Erstreckung, von allen Zufälligkeiten zeitpunktbestimmten Auftretens, von allem Wandel meinungserfüllter Tageswertigkeit...«¹⁰

Das moralische Gesetz in mir will meine Ordnung und Eindeutigkeit für alle Zeiten, angesichts der Mitmenschen und des Unendlichen, der Ewigkeit. »Das Ich trägt ihr Bild in sich durch seine präsentielle Struktur, es überschaut Vergangene in al-

⁷ Zum wissenschaftlichen Nachlass von Alfred Petzelt (1886–1967) In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 1, 2001, S. 92–107. Dort auch in aller Kürze einiges zum schweren Lebensschicksal Petzelts, das ein Bekanntwerden seines bahnbrechenden Werkes in Philosophie, Pädagogik und Theologie verhinderte.

⁸ Petzelt, Alfred, Grundzüge systematischer Pädagogik, 3. Auflage, Lambertus, Freiburg, 1964

⁹ Petzelt, Grundzüge, S. 367

¹⁰ Petzelt, Grundzüge, S. 300

ler Erstreckung und richtet sich notwendig auf die Zukunft. In solcher Zeitform gestaltet es seine Gegenwart..., dann ist kein sittlicher Wert denkbar, der nicht auf die Unendlichkeit verweisen müsste... Jeder Verweisung auf Unendlichkeit aber zwingt zur Bindung an Gott, die ewige Wahrheit, das ewige, absolut Gute. Jeder Akt ist dann ein solcher des Verweisens auf den Unendlichen. Er bedeutet ein Teilhaben am Absoluten«. ¹¹ Petzelt zieht die Konsequenzen aus Kants stringenter philosophischer Grundlegung für die Pädagogik. Erkenntniskritik gibt Bildung und Erziehung den universalen wissenschaftlichen Anspruch, der in der Abhängigkeit vom Absoluten alle Geltungsansprüche umfasst. Er ist ohne Religion nicht widerspruchsfrei denkbar.

Selbstverständlich wird diesen Konsequenzen widersprochen, nicht zuletzt aus dem Missverständnis Kants als »Zermalmer« der Metaphysik, wegen der Unmöglichkeit des Gottesbeweises nach Art der Erfahrungswissenschaften. Aber genau dieses ist der »Schritt vorwärts« in der Logik. Jeder Beweis ist von der *spezifischen* Methode einer Wissenschaft abhängig. Dieses ist das *inhaltliche* apriori jedes Denkbaren. Gott aber ist kein Inhalt, nicht *etwas* was wir denken können, sondern die absolute Voraussetzung jeglichen Denkens, jeglicher Wirklichkeit, die Beweisbarkeit selbst.

Wenn Kant in der Sprache seiner Zeit zu gravierenden Missverständnissen Anlass gab, so ist die Revision seit dem Neukantianismus im Gange und diese aufnehmend bei *Richard Höningwald* und Alfred Petzelt zur weiterführenden Systematik geworden. Die Bedingungen menschlicher Erkenntnis korrelieren mit den Bedingungen des Menschseins überhaupt. Kant findet sie in den althergebrachten »Gegenständen« der Metaphysik – Gott – Freiheit – Unsterblichkeit –, wobei die absolute Abhängigkeit von Gott als Inbegriff des Verhältnisses von Mensch und Welt nicht wie alles übrige jeweils spezifisch erkannt werden kann. »Kant fragt nach den Bedingungen der Naturwissenschaft, um die Möglichkeit einer Metaphysik fassen zu können, die nicht isoliert von jener und den übrigen Wissenschaften ist.« ¹²

Die kopernikanische Wende fordert vom Menschen, sich selbst in Frage zu stellen, angesichts der Normen von Sachlichkeit und Sittlichkeit. Der Bildungsprozess hängt in allen Einzelheiten von dieser religiös zu nennenden Umkehr ab. Petzelt hat die Zusammenhangsbestimmtheit aller Einzelaufgaben entfaltet, den endlosen Prozess als »voll des Endes« also vollendet in Bindung an die *veritas praecisissima* (Nicolaus v. Cues). Er hat den von Kant neu durchdachten Zusammenhang von Mensch und Welt in seinen Konsequenzen für den alltäglichen Lebensvollzug, die Freiheit des menschlichen Willens für das moralische Gesetz in uns, mit dem absoluten Anspruch Gottes begründet.

Erziehung kann nicht gelingen, wenn sie von der vernunftbestimmten Verbindlichkeit sittlichen Sollens absieht, unter welchen Vorwänden auch immer. Die Verbindlichkeit – *synthesis* – gründet in der voraussetzungslosen Voraussetzung, dem absoluten Apriori, das in seiner bestimmenden Andersartigkeit anerkannt werden

¹¹ Petzelt, Grundzüge, S. 300/301

¹² Winkelmann-Jahn, Renate Maria, Fülle der Zeit – erfüllte Zeit, St. Ottilien, 1999, S. 27

soll und muss, wann immer ein Geltungsanspruch von sachlicher oder sittlicher Valenz erhoben wird. Als ›Beistandleisten‹ zum gültigen Vollzug des Menschseins ist Pädagogik auf Religion verwiesen. »Der norma normans, dem Gesollten, in allen Akten genügen zu lernen, heißt gebildetes Menschtum. Die ›Anstrengung des Begriffs‹ ist weder bequem noch unverbindlich. Ihre Konsequenz ist die Radikalität religiöser Verbindlichkeit«. ¹³

III

Als Ergebnis systematisch-philosophischer Pädagogik ist, dem Denkweg Kants folgend, die Korrelation von Glauben und Leben – reflektiert im Horizont der Wissenschaften von Philosophie und Theologie – bleibende Aufgabe. Kant selbst sagt es so: »Die Gottesfurcht und der Gottesdienst sind keine besonderen Handlungen, sondern die Form aller Handlungen«. ¹⁴ Wenn Form als Prinzip, als Bedingung zu verstehen ist, dann ist damit genau jene Einheit von Vernunft und Glauben angesprochen, die den Menschen fordert und auszeichnet.

Aloysius Winter hat in seinem großartigen Werk »Der andere Kant« mit einer immensen Kenntnis des gesamten kantischen oevre und der umfangreichen quellen geschichtlichen Kantforschung »die theologische Orientierung seiner *ganzen* Philosophie vor und nach der kritischen Wende nachgewiesen«. ¹⁵

Es dürfte damit gelungen sein, die üblichen konfessionellen und theologischen Vorbehalte gegenüber Kants Kritik als zwar verständliche, dennoch unzutreffende Vorurteile abzuweisen. ¹⁶ »Es geht Kant um die Legitimität und intellektuelle Redlichkeit eines Überschritts der Vernunft über das Sinnliche hinaus in den Bereich des Noumenalen, um so zu einem reineren und weniger anthropomorphen Gottesbegriff zu gelangen...¹⁷ Kants Religionsphilosophie und speziell sein Fragen nach Gott ist oft und ausführlich als wichtiges Thema seines Denkens dargestellt worden; dass hier aber das grundsätzliche ›erkenntnisleitende‹ Interesse des Philosophen zu finden sei, entspricht nicht dem üblichen Verständnis«. ¹⁸

Die vorsichtige Annäherung zur theologischen Rezeption der Kantschen Vernunftkritik insbesondere bei *J. Maréchal* und *Karl Rahner* widmet A. Winter ein eigenes Kapitel seines Werkes. ¹⁹ Er kommt zu dem Schluss, dass die Absicht Kants »einer aller Kritik standhaltenden und keiner Nachbesserung bedürftigen Theologie... das entscheidende Grundmotiv seines Denkens im allgemeinen und seiner kri-

¹³ Winkelmann-Jahn, Fülle der Zeit, S. 63

¹⁴ Winter, Aloysius, Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim 2000, Kap. 3, S. 115–161

¹⁵ Winter, Der andere Kant, S. XIII

¹⁶ Vgl.: Müller, Helmut, Homo duplex. In: Forum katholische Theologie, Heft 2, 2003, S. 123–133. hier S. 132

¹⁷ Winter, Der andere Kant, S. XV

¹⁸ Winter, Der andere Kant, S. XVI

¹⁹ Winter, Der andere Kant, Kap. 7, S 389–424

tischen Philosophie im besonderen war, das sich mit zunehmender Deutlichkeit in seinen Schriften abzeichnet.«²⁰

Die klassische Unterscheidung von *fides et ratio* macht Kant ausdrücklich, wenn er die Theologie der Offenbarung den ›biblischen Theologen‹ überlässt und die ›Endabsicht‹ seiner transzendentalen Theologie ›philosophische‹ oder rationale Theologie nennt.²¹

Die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur, Vernunft und Glaube ist nicht neu. Das Neue und unsere heutigen Probleme an der Wurzel packend ist die *Begründung* der Andersartigkeit der natürlichen rationalen Gotteserkenntnis gegenüber jeder anderen Erkenntnis. Kant nennt sie »Gewissheit«! Diese Gewissheit als das Menschentum bestimmend hat Petzelt in der Trias: *Wissen – Gewissen – Gewissheit* analysiert: »Zum Wissen gehört das Gewissen. Die Teilhabe am Absoluten bringt dem Ich Gewissheit seines Standortes vor Gott. An uns liegt der Vollzug des Wissens im Gewissen für die Gewissheit des Absoluten.«²²

Die Gewissheit der Offenbarung ist die Bedingung für den Überschritt von der rationalen zur ›biblischen‹ Theologie. Philosophie und Theologie fordern sich gegenseitig. »Hier geht es um Verwiesensein von zwei verschiedenen Fragestellungen aufeinander. Beide universal. Hier Analysis, dort Offenbarung. Hier Erkenntniskritik, dort Glaube. Die Zusammengehörigkeit ist das Anliegen Kants: um der Idee willen. Denn schließlich geht es um den Standort des Ich und die Ordnung der Akte des Menschen.«²³

Der Schlüssel für die philosophische Theologie Kants ist das ›moralische Gesetz in uns‹, wie es A. Winter mehrfach darstellt: »›Die ganze Zurüstung‹ und ›die Endabsicht‹ seiner (Kants) Philosophie ist auf ›die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes‹ gerichtet im Hinblick darauf, ›was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt sei.«²⁴ Winter macht mit dem »anderen« Kant den Weg frei für eine neue Rezeption Kants in der Theologie im Kontext der entwickelten Naturwissenschaften. Die Konsequenzen der Kantischen Revision der Philosophie sind noch längst nicht ausgeschöpft, weder in Hinsicht auf eine ›natürliche‹ Theologie – die zu den *praeambula fidei* gehört – noch in Hinsicht auf die ›eigentliche‹ Theologie der Offenbarung. Die Kritik unserer Erkenntnismöglichkeiten wahrt mit den Grenzen der Wissenschaften ihren Zusammenhang im *globus intellectualis*.

Diesen Ertrag der erkenntniskritischen Wende Kants hat Alfred Petzelt in die Methodenlehre als *Unterschied, Zusammenhang und Einheit* von allem Denkbaren eingeführt.²⁵

²⁰ Winter, *Der andere Kant*, S. 399

²¹ Vgl.: Winter, *Der andere Kant*, S. 392

²² Petzelt, *Grundzüge*, S. 363. Vgl. auch: Petzelt, Alfred, *Von der Frage*, Freiburg, 1957, Kap. XI, XII, ders. *Grundlegung der Erziehung*, Freiburg, 1954, Kap. VI.12, S. 200–201

²³ Petzelt, Alfred, Vorlesungsmanuskript zum 150. Todestag Kants. In: Winkelmann-Jahn, R., *Erkenntnistheoretische Grundlagen systematischer Pädagogik in der Philosophie Kants*. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 3, 1977, S. 378

²⁴ KrV B 826–829 und A. Winter, *Der andere Kant*, S. 392

²⁵ Vgl.: Winkelmann-Jahn, *Fülle der Zeit*, S. 162–165

Der bewundernde Blick auf den bestirnten Himmel über uns geht über das Wahrnehmbare hinaus auf den, der den Menschen so wunderbar erschaffen hat, dass er sich als Ebenbild Gottes begreifen kann, der in Freiheit gut handeln soll.

So könnte dieser eine Satz als eine Zusammenfassung von Kants kritischem Denken gelten. Es zeigt Kant auch als Menschen, der von der Schönheit des Verhältnisses von Gott – Mensch und Welt ergriffen ist und das auszudrücken vermag: den liebenswürdigen und frommen Kant.

Philosophie

Berning, Vincent: Martin Honecker (1888–1941). Auf dem Wege von der Logik zur Metaphysik. Die Grundzüge seines kritisch-realistischen Denkens. Gustav-Siewerth-Akademie. Weilheim-Bierbronn 2003, 551 S., ISBN 3-928273-87-6. EUR 24,50.

Das umfang- und inhaltsreiche, in kunstvollem Aufbau und subtiler Differenzierung ausgearbeitete Werk des Philosophen und Philosophiehistorikers V. Berning bietet nicht nur eine umfassende Darstellung des von der Nachwelt geflissentlich unbeachtet gelassenen Freiburger Philosophen Martin Honecker (an den man sich meist nur im Zusammenhang mit dem »Fall« der Dissertation K. Rahners erinnert), sondern rekonstruiert darüber hinaus am Werk M. Honeckers das Bild einer ganzen Epoche, die sich um eine Aufarbeitung der Metaphysik bemühte, in welcher dem Werk Honeckers eine beachtliche Rolle zukommt. Am Werk Honeckers, der nicht nur die klassizistische Philosophie kannte (zumal am Paradigma der Renaissance und des Nikolaus Cusanus), sondern der auch in lebendigem Dialog mit der neuzeitlichen Philosophie stand, wird in einer Vielzahl von Kontakten mit den Philosophen und den Philosophenschulen der modernen Zeit das Eigenständige des denkerischen Entwurfes aufgehehlt, das auch für eine an der philosophischen Vernunft orientierte Theologie von Bedeutung ist. Berning trifft das Proprium des Philosophen Honecker, dem es um die Vermeidung eines Kontinuitätsbruches in der abendländischen Geistesgeschichte ging, mit der strikten Ausarbeitung einer Logik und Erkenntnislehre, deren Vernachlässigung durch den Existentialismus zur Quelle eines latenten Irrationalismus geworden ist. Der hier grundgelegte »Kritische Realismus« Honeckers, der auch die Bedeutung der damals neu aufkommenden Wertphilosophie kritisch aufzunehmen vermag, bildet aber nur das Fundament für eine immer im Blick behaltenen Seinslehre, die der Freiburger Philosoph durchaus nicht nur als Repräsentierung der Scholastik oder der Neuscholastik verstand, sondern als deren Weiterführung in einer »induktiven Metaphysik«. Diese suchte einen möglichst großen Kreis von Erkenntnissen der modernen Wissenschaft zu erfassen und von ihm aus die ontologische Eingründung allen menschlichen Wissens sowie des sittlichen Handelns und des schöpferisch-kulturellen Schaffens in ein verstandesmäßig erfassbares Grundsein einzuordnen, das als Objektives dem Geist in korrelativer Beziehung

gegenübersteht und nicht einfach mit ihm identisch ist. Der Verf. steht nicht an, diesen Entwurf eines Denkgebäudes, auch wenn es nicht zum Abschluß gelangte, als Konzept einer »Totalphilosophie« zu erklären, die zur Kontaktnahme mit den modernen Wissenschaften wie mit den kulturellen und wirtschaftlichen Folgewirkungen durchaus fähig war, was sich so vom existentialistischen Solipsismus und vom aprioristischen Transzendentalismus nicht sagen läßt.

Zur weiträumigen Anlage dieses profunden Werkes gehört aber auch die Darstellung des philosophiegeschichtlich überaus folgenreichen Übergangs von der durch M. Honecker repräsentierten analogischen Logik und Ontologie zu einer transzendentalphilosophisch bestimmten dialektischen Seinslehre, die von dem begabten Schüler Honeckers im Anschluß an Heideggers Destruktion der Metaphysik vollzogen wurde. Dieser Wende geht V. Berning in bedächtigen, rational erhellenden Schritten scharfsinnig nach in Auseinandersetzung mit den philosophischen Werken von M. Müller, J. B. Lotz, G. Siewerth und K. Rahner, die, in je unterschiedlicher Weise, ihrem Lehrer entgegentraten, was vor allem an der Thomasinterpretation nachzuweisen ist. V. Berning sieht das Gemeinsame dieser entscheidenden Abwendung der Schüler von ihrem Meister in der Übertragung des Heideggerschen, von Hegel bestimmten Denkkonstruktes der »radikalen Unendlichkeit« auf die traditionelle Philosophie. Sie führt bei M. Müller am Ende zu einer metahistorischen pluralistischen Ontologie, bei J. B. Lotz (der sich der »scholastischen Synthese« auch am meisten verpflichtet fühlte) zur Identifikation des Seins mit dem Wirken in einem Prozeß der dynamischen Selbstentfaltung, das dem Subjekt in einem »Vorgriff« gegeben ist, bei G. Siewerth zu einer neuplatonischen Verkehrung des thomasischen Seinsaktes in eine Selbstbewegung und eine Rückkehr zu sich selbst. Unter dem Aspekt der theologischen Zeitgeschichte wird den Leser wohl am meisten die Abwendung K. Rahners von G. Siewerth interessieren, der – was historisch richtiggestellt wird – K. Rahners Dissertation »Zur Metaphysik des endlichen Erkennens bei Thomas v. Aquin« (später umbenannt in »Geist und Welt«) nicht ablehnte, sondern zur Umarbeitung zurückreichte. Der in der Erkenntnislehre vertretene kritische Realismus Honeckers und seine logisch-realistisch ausgerichtete Seinslehre konnten die transzendental-apriorisch deduzierende Vorgehensweise Rahners, die aus den thomasischen Texten

nicht belegt war, nicht gutheißen. Dabei bleibt nicht verborgen, daß schon die hermeneutische Grundoption Rahners, nach welcher das moderne anthropozentrisch ausgerichtete Subjekt grundsätzlich einen gültigeren Zugang zu Thomas besitzt, nicht begründet werden kann, sondern als »unbekümmertes Zuendedenken rein aprioristischer Sätze« (J. de Vries) zu erkennen ist. Nach der tief-schürfenden Untersuchung Bernings ist wohl nicht zu bestreiten, daß die von Rahner behauptete Transzendentalität des menschlichen Geistes im Erkenntnisakt mit dem thomasischen Verständnis des konnaturalen Verhältnisses von Gegenstand und Erkenntnis nicht vereinbar ist. Daß der Geist

selber das Phantasma erwirkt, ist eine dem Thomas widersprechende Lehre. Wenn dies, wie später geschehen, auf die Offenbarung und den Glauben übertragen wird, ergibt sich daraus eine Spielart des subjektivistischen Fideismus, von dem heute weite Bereiche der Theologie ergriffen sind. So wird in den Schlußüberlegungen des Werkes die Divergenz zwischen Honecker und Rahner auch zum Kriterium für die Bewertung der Theologie der Zeit gemacht, die von der Maßlosigkeit irrationaler Konzepte zu einer dienenden Erkenntnisarbeit an den Realitäten von Natur und Offenbarung zurückgerufen wird.

Leo Scheffczyk, München

Kirchengeschichte

Brandmüller, Walter (Hrsg.), *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo. Atti del Convegno internazionale in collaborazione con l'Istituto della Görres-Gesellschaft di Gerusalemme, Gerusalemme, Notre Dame of Jerusalem Center, 31 agosto – 6 settembre 1999 (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 12), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, 280 S., ISBN 88-209-7208-5; EUR 32,00.*

Der vom Präsidenten der Päpstlichen Kommission der historischen Wissenschaften herausgegebene Band vereinigt die Vorträge, die während besserer Tage in Jerusalem im Notre Dame Center am Sitz des von Gustav Kühnel geleiteten Jerusalemer Instituts der Görres-Gesellschaft gehalten wurden. Die Tagung sollte an die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer vor 900 Jahren weniger in einer historischen denn in spiritueller Perspektive erinnern.

Vittorio Peri skizziert den Besuch der Heiligen Stätten vor Konstantin (7–19). Er notiert individuelle Pilgerfahrten bereits vor der Bautätigkeit Konstantins in Palästina und betont, daß die christliche Wallfahrt wohl an die jüdische Jerusalem-Pilgerfahrt anknüpft. Ergänzend zu erwähnen ist, daß Eusebius sein biblisches Onomastikon bereits um 290 begann (vgl. G. S. P. Freeman-Grenville u. a., *Palestine in the Fourth Century A.D. The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*, Jerusalem 2003, 1–8), was sicher auch mit einer verstärkten Nachfrage nach ortskundigen Pilgerführern zusammenhängt. Ferner sind jene jüngeren Publikationen zu beachten, die ein Fortleben der biblisch-frühjüdischen Verehrung der Gräber der Gerechten in der christlichen Märtyrerverehrung sehen (vgl. P. W. van der Horst, *The Tombs of the Prophets in Early*

Judaism: ders., Japheth in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity, Leuven u. a. 2002, 119–137).

Jean Richard wiederholt zusammenfassend seinen Aufsatz im Katalog »Wallfahrt kennt keine Grenzen« von 1984 über die vielfältigen Motive der Pilger, ihre Erlebnisse auf ihrer Heilig-Land-Reise niederzuschreiben (20–28). Dabei spielt eine Rolle, jenen, die nicht die Reise antreten können, die Möglichkeit zu bieten, ihre Frömmigkeit und Sehnsucht geistig zu erfüllen.

Vera von Falkenhausen behandelt die Rolle der Jerusalem-Wallfahrt im Leben der byzantinischen Mönche vor den Kreuzzügen (29–45). In den hagiographischen Texten tritt der Besuch der Heiligen Stätten gegenüber dem Anliegen zurück, die Mönche in der Judäischen Wüste aufzusuchen, die nicht nur den Pilgern eine Infrastruktur zur Verfügung stellten, sondern selber Wallfahrtsziele waren.

Annon Linder befaßt sich mit der Liturgie zur Erinnerung an die Befreiung Jerusalems von den Muslimen am 15. Juli 1099, die vom Heiligen Land ausging, dann aber durch die Kreuzfahrer auch im Westen Anklang fand (46–64); vgl. A. Linder, *Raising Arms. Liturgy in the Struggle to Liberate Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout 2003. Ausgangspunkt war die Stationsliturgie in Jerusalem, die sich, wie es scheint, religionspolemisch weniger gegen Moslems denn gegen Juden richtete. So war etwa eine Statio am Felsendom vorgesehen, den man für das Templum Salomonis hielt.

G. Lavas (Georgios Labbas) widmet sich der Topographie Jerusalems: Aus Aelia Capitolina mit ihrer gitterförmigen Straßenstruktur wird das byzantinische Jerusalem, in dem sich kraft kirchlicher Autorität die zahllosen Kirchen- und Klosterbau

ten als heilige Bezirke über das funktionale Straßennetz hinwegsetzen (65–76).

Bianca Kühnel untersucht, in welcher Weise das Heilig-Land-Pilgerwesen die Darstellung biblischer Szenen in der frühchristlichen Kunst beeinflusst hat: Durch gewisse Details der Heiligen Stätten wird dem Kunstobjekt »Authentizität« vermittelt (77–87). Hinsichtlich des Kreuzes auf Golgota hat die Anbetung des Kreuzes(holzes) Vorrang vor der Darstellung der historischen Kreuzigung.

Domingo Ramos-Lissón behandelt Jerusalem im spanischen Mittelalter: private Pilgerfahrten, die Beteiligung an den Kreuzzügen unter Theobald II von Navarra und Jayme I von Aragón und das Engagement der aragonischen und kastellanischen Monarchen für die franziskanische Kustodie des Heiligen Landes (88–103).

Johannes Pahlitzsch beleuchtet die hohe Bedeutung Jerusalems – unabhängig von Erfolg und Mißerfolg der Kreuzzüge – für Königtum und Kirche in Georgien im Vergleich zu Armenien, wie sie durch die Pilgerfahrt und das georgische Mönchtum seit Petrus dem Iberer (6. Jh.) in Jerusalem vermittelt wurde (104–131). Erwähnenswert ist der Einfluß Jerusalems auf die heilige Topographie Mzchetas (zum Ölbergkreuz siehe S. Heid, Kreuz – Jerusalem – Kosmos, Münster 2001, 156–158) und auf die georgische Liturgie, die erst seit dem 11. Jh. byzantinisiert wird.

Hubert Kaufhold faßt die geringe Bedeutung Jerusalems für die westsyrisch-jakobitische Kirche zusammen (132–165). Da Jerusalem als Patriarchat auf das von den Monophysiten abgelehnte Chalcedonense zurückgeht, spielt es kirchlich für die Syrer keine Rolle. In der Heiligen Stadt gab es nur wenige westsyrische Mönche und Gläubige zur Betreuung der Pilger.

Gustav Kühnel befaßt sich mit Legende und Ikonographie des Jerusalemer Kreuzklosters, die um den heiligen Kreuzbaum als Inbegriff des locus

sanctus kreisen (166–183). Denn das Kreuzkloster steht da, wo der dreifache Baum (Zeder, Zypresse, Pinie) wuchs, aus dem das Heilige Kreuz gemacht wurde. In den 30er Jahren des 11. Jahrhunderts wurde das Kloster errichtet und Legende mit Lokaltradition verschmolzen. Obwohl das Kloster vom 11. bis 19. Jahrhundert das religiöse Zentrum der Georgier im Heiligen Land war, sind dort heute die Griechen.

Pier Francesco Fumagalli behandelt Jerusalem aus der Sicht der chinesischen Nestorianer, Mongolen und Juden im 13./14. Jahrhundert (184–203, mit einer chinesischen Karte der *loca sancta* Jerusalems aus dem 17. Jh.).

John Wilkinson befaßt sich knapp mit dem Umstand, daß heilige Stätten zuweilen in Vergessenheit geraten (204–210).

Kaspar Elm beschreibt in seinem abschließenden, eher historischen Beitrag das Fortleben der lateinischen Kirche von Jerusalem nach dem Fall von Akko im Jahr 1291 unter besonderer Berücksichtigung der Klöster (211–233). Entgegen der landläufigen Meinung haben Welt- und Ordensleute versucht, ihre Rechte und Besitzungen zu sichern und eine Rückeroberung des Heiligen Landes zu betreiben; besonders die Lateiner auf Zypern hegten eine solche Hoffnung.

Der Band ist mit bunten Bildtafeln ausgestattet. Der minutiöse onomastische, toponymische, topographische und biblische Index wurde von S. J. Voicu erstellt (235–275). Der Sammelband wird seinem Anspruch, die ideelle Bedeutung Jerusalems auszuloten, durch seine gelehrten und umsichtigen Beiträge in hohem Maße gerecht. Er erliegt nicht einer verengt-westlichen Sicht, sondern faßt Jerusalem konsequent als christlich-multikulturelle Metropole auf. Die lateinischen Kreuzzüge haben für alle Christen im Heiligen Land das Leben so oder so verändert. Geradezu spektakulär möchte ich den Beitrag Fumagallis über China nennen.

Stefan Heid, Neuss/Rom

Liturgiewissenschaft

Klerys, Michael D., »Gemeindebildung vom Altar her«, Georg Heinrich Hörle (1889–1942) als Pionier liturgisch orientierter Pfarrseelsorge, (Theorie und Forschung: Bd. 609, Theologie: Bd. 38), Regensburg: S. Roderer, 1999, 314 S., Paperback, ISBN 3-89783-065-5, EUR 29,00.

Dem deutschen Sprachraum stehen bedeutende liturgische Veränderungen gleich an mehreren Fronten ins Haus: ein neues Messbuch, eine Neu-

fassung des Gotteslobes und eine neue Bibelübersetzung. Angesichts dieser Entwicklungen ist es hilfreich, sich Theologie und Anliegen der liturgischen Erneuerung in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts in Erinnerung zu rufen. Inwiefern ist die Liturgiereform eine konsequente Verwirklichung jener Bewegung? Vermag etwa dieser Vergleich uns Heutigen eine Orientierungshilfe zu sein?

Es ist das Verdienst des Eichstätter Diözesan-

priesters und ehemaligen Wissenschaftlichen Mitarbeiters am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Eichstätt Michael D. Klersy, anhand der Leistungen eines einzelnen Geistlichen »das Erwachen der Kirche in den Seelen« (Guardini) über einen Zeitraum von sechzehn Jahren – das Umsetzen der Theorien der Liturgischen Bewegung in die konkrete Praxis einer bestimmten Gemeinde – akribisch nachgezeichnet zu haben. Bei seinem »Titelhelden« handelt sich um den in Wiesbaden geborenen Theologen und Priester Dr. theol. Georg Heinrich Hörle (1889–1942), der von 1925 bis zu seinem plötzlichen Tod die Pfarrei »Heilig Geist« in Frankfurt (am Main) -Riederwald, zunächst für zwei Jahre als Vikar, sodann als erster Pfarrer betreute. In ihrer Leistung steht die vorliegende Arbeit fast alleine da: sofern dem Rez. bekannt, liegt sonst nur noch eine vergleichbare Untersuchung über das Leipziger Oratorium vor.

Diese eminent detailreiche Arbeit wurde vom verstorbenen Liturgiewissenschaftler Theodor Maas-Ewerd betreut und von der Kath. Universität Eichstätt (-Ingolstadt) als Dissertation angenommen. Der Vf. konsultierte alle veröffentlichten und unveröffentlichten Arbeiten Hörles. Auch integrierte er die Ergebnisse seiner Nachforschungen in den Archiven der Pfarrei »Heilig Geist« und des Bistums Limburg in die vorliegende Studie. Man muß es als einen ausgesprochenen Glücksfall für die Wissenschaft betrachten, daß Hörle nicht nur ein begeisterter und begeisternder Anhänger der Liturgischen Bewegung war, sondern auch ein begabter und produktiver Schriftsteller, der viele seiner Aufsätze im »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands« publizierte. Die vom Vf. in chronologischer Reihenfolge erstellte eigene Bibliographie Hörles erfaßt nicht weniger als 254 Titel. Eine Vielzahl, nicht selten sehr langer Fußnoten, ein Abkürzungsverzeichnis, eine weitere, zwanzig Seiten umfassende Bibliographie sowie ein Sach- und Personenregister runden die Arbeit ab. Bisweilen wurden hilfreiche Exkurse in die Liturgiegeschichte in den Text eingebaut.

Hörle verstand Gemeindefarbeit als »Seelsorge vom Altar her« – ganz im Sinne der »volksliturgischen« Bestrebungen des Klosterneuburger Chorchern Pius Parsch (1884–1954)« (15). Ihm war es darum zu tun, aus einer anonymen und amorphen Großstadtmasse – inmitten einer sozialistisch und kommunistisch geprägten Nachbarschaft – eine organisch geformte, lebendige Gemeinde, d.h. »ein heiliges Volk,« zu bilden. Das vom Architekten Martin Weber (1890–1942) entworfene und – wie die weitere Entwicklung erwies – wegweisende Gotteshaus sollte auf die gesamte Gemeinde »chri-

stozentrisch« prägend wirken. Dies bedeutete damals Revolutionäres: der »Mensa-Altar« wurde in die Mitte, flankiert von zwei Ambonen, auf eine »heilige Bühne« gestellt. Daneben fand dort auch der Tabernakel seinen Platz. Hörle führte das »Volkschoralamt« und die »celebratio versus populum« mit »circumstantes« ein. Gerade auf diesem Hintergrund vermochte er, von einer »Seelsorge vom Altare her« zu sprechen, wobei gerade nicht versucht wurde, die Liturgie für unmittelbar seelsorgliche Zwecke zu instrumentalisieren.

Es ist besonders bemerkenswert, wie Hörle das Zusammenspiel von Liturgie und Brauchtum im Advent, zu Weihnachten und zu Ostern förderte (Kapitel 5). Ihm war es stets um die religiöse Verinnerlichung des eucharistischen Geschehens und der aktiven Teilnahme im Sinne Pius X. zu tun. Hierbei wurde er von Burg Rothenfels, der Jugendbewegung »Quickborn« sowie vom »Geist« der Benediktiner in Maria Laach und Beuron angeregt, beeinflusst und bestärkt. Auch las er intensiv die Schriften von Pius Parsch und Romano Guardini. Oft wurden Vertreter der Liturgischen Bewegung eingeladen, um in Frankfurt-Riederwald zu predigen oder Vorträge zu halten. Der Kommunionempfang während der Eucharistiefeyer wurde bewußt gefördert. Um das organische Wachstum der Gemeinde zu fördern, führte er eigene Messen für Männer, Frauen, Jugendliche und Kinder ein, doch bezeichnenderweise nie für Vereine oder Verbände, denn diese betrachtete er nicht als organisch gewachsene Größen, sondern als natürliche Gliederungen der einen »Pfarrfamilie«. Unermüdet förderte er muttersprachlich gesungene Lieder und das Brauchtum – wie etwa das Basteln von Krippen.

Die Umgestaltung der Gläubigen in Christus sollte sich auch in tätiger Nächstenliebe niederschlagen: so brachten etwa in der Weihnachtszeit während der Opferbereitung Kinder Geschenke für Altersgenossen in materiell schlechter gestellten Pfarreien zur Krippe. Es nimmt nicht wunder, daß die gerade noch in der Gründung begriffene Gemeinde bereits nach zwei Jahren, also noch in einer Notkapelle, 3657 Sonntagskommunionen zählte. Inspiriert vom Sternsingerheft Vinzenz Gollers aus Klosterneuburg, führte Hörle zum Deikönigsfest 1935 Sternsinger in Frankfurt-Riederwald ein. Ebenfalls ab 1935 beteten in der Kirche Klerus und Gläubige gemeinsam Teile der Stundenliturgie. Aufgrund einer päpstlichen Sondergenehmigung – des *Motu Proprio* »Cum bellica conflictio« – konnte die Gemeinde ab 1940 am 24. Dezember den »Heiligen Abend«, d.h. die Christmette, schon um 17 Uhr feiern. »Die Liturgie soll auf das Leben der Christen einwirken, es durchdringen und prägen«

(207). Bei aller Bewunderung für die zukunftsweisende Innovationsfreude Hörles, benennt der Vf. auch zeitbedingte Defizite.

Es gelingt Klersy in anspruchsvoller, aber stets verständlicher Sprache zu zeigen, wie Hörle damals eine übernatürlich lebendige Gemeinde »schuf« und so die Liturgie zur Quelle organischen Lebens und Wachstums dieser Gemeinde wurde. Die vorliegende Arbeit macht deutlich, »daß ... tragfähige Seelsorge – gerade unter den schwierigen

Bedingungen eines weithin säkularisierten Umfeldes – nicht auf peripheren »Maßnahmen« und »Aktivitäten« aufbauen kann, daß sich das Bemühen um das Glaubensleben ... auf das Fundament besinnen und in diesem einen Fundament verankert sein muß: in Jesus Christus und seinem, in der Feier der Liturgie aktuierten Erlösungswerk, das im Heiligen Geist neues Leben ermöglicht und Kirche konstituiert« (253).

Imre v. Gaál, Chicago

Kirchenrecht

Carrasco Rouco, Alfonso | Prades López, Javier (Hrsg.): In Communione Ecclesiae. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio Ma Rouco Varela, con ocasión del XXVo aniversario de su consagración episcopal (Studia Theologica Matritensia, 2), Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología »San Dámaso« 2003, 726 S., ISBN 84-932705-4-7.

»Communio in Ecclesiae Mysterio« lautet der Titel der Festschrift, die im Jahr 2001 anlässlich des 65. Geburtstags von Winfried Aymans erschienen ist (Geringer, Karl Theodor/Schmitz, Heribert [Hg.]: *Communio in Ecclesiae Mysterio – Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien 2001). Im selben Jahr konnte der heutige Kardinalerzbischof von Madrid, Antonio María Rouco Varela, der am 17. September 1976 von Papst Paul VI. zum Titularbischof von Gergi und Weihbischof in Santiago de Compostela ernannt worden war, den fünfundzwanzigsten Jahrestag seiner Bischofsweihe begehen. Nicht von ungefähr erinnert der Titel der ihm aus diesem Anlass gewidmeten und hier anzuzeigenden Festschrift in frappierender Weise an den der eingangs genannten Festschrift für Winfried Aymans – gehören doch beide Kanonisten zu den wohl bekanntesten Vertretern der sogenannten »Münchener Schule«, deren Verdienst es unter anderem gewesen ist, die Bedeutung des *Communio*-Begriffs für die theologische Grundlegung des Kirchenrechts wie für die verfassungsrechtliche Grundlegung einer im Anschluss an die Lehren des II. Vatikanischen Konzils erneuerten Ekklesiologie erschlossen zu haben.

An dieser Stelle sei es gestattet darauf hinzuweisen, dass Antonio María Rouco Varela durch seine Herkunft aus dem spanischen Kulturkreis einerseits, der auf eine ungebrochene und wohl auch unvergleichliche kanonistische Tradition zurückblicken kann, und seine kanonistisch-theologische

Verwurzelung in der vornehmlich deutschsprachigen »Münchener Schule« andererseits zu einem wichtigen Bindeglied und Motor des wissenschaftlichen Dialogs zwischen den Theologen und Kanonisten beider Sprachen geworden ist. Dass dem in der Tat so ist, macht allein schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis (13–15) der ihm gewidmeten Festschrift deutlich, das zwar – neben einigen wenigen deutschsprachigen und einem in italienischer Sprache – überwiegend spanische Titel umfasst, von denen aber nicht wenige von Autoren verfasst wurden, die ansonsten gemäß ihrer Herkunft in deutscher Sprache zu publizieren pflegen.

Im Anschluss an ein Vorwort der Herausgeber (9–11) gliedert sich das Werk in fünf Hauptteile: zwölf Beiträge stehen unter dem Titel »Kanonisches Recht« (17–271); es folgt ein Beitrag zum Thema »Heilige Schrift« (273–292); sechs Beiträge sind dem Bereich »Kirchengeschichte und Patrologie« (293–407) zugeordnet; zehn Beiträge umfasst der »systematische und praktische Theologie« (409–641) überschriebene Teil; den Abschluss bilden zwei Beiträge aus dem Gebiet der »Philosophie« (644–697). Der Lebenslauf des Jubilars (699–703) und ein Verzeichnis seiner Publikationen (705–719) runden das Werk ebenso ab wie kurze biographische Angaben zu den einzelnen Autoren (711–713) sowie ein Namensregister (715–726).

Unter dem Titel »das Problem der Defektionsklauseln im kanonischen Ehe recht« (19–34) trägt Winfried Aymans ein engagiertes und überzeugendes Plädoyer für die Tilgung des Befreiungstatbestands eines »actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica« in den cann. 1086 § 1, 1117 und 1124 CIC vor. Durch diese Klauseln wird für jene Getauften, die ihren »Kirchenaustritt« förmlich erklärt haben, der Geltungsanspruch bestimmter Gesetze generell außer Kraft gesetzt, so dass diese auch

dann eine gültige Ehe schließen können, wenn sie dabei die Erfordernisse des kirchlichen Rechts außer Acht lassen. Der Verfasser zeigt auf, dass dadurch unter rechtlichem wie pastoralem Aspekt mehr Probleme geschaffen als gelöst werden und fordert die uneingeschränkte Wiederherstellung des traditionellen Rechtsgrundsatzes »semel catholicus, semper catholicus«, demzufolge unter Berücksichtigung von can. 11 CIC auch »ausgetretene« Katholiken dem Geltungsanspruch des (rein) kirchlichen Rechts uneingeschränkt unterliegen. Erfreulicherweise liegt dieser wichtige Beitrag – zudem in einer ausführlicheren Fassung – auch in deutscher Sprache vor (Archiv für katholisches Kirchenrecht 170 [2001], 402–440).

Als die beiden grundlegenden Voraussetzungen für den Aufbau und die Förderung fruchtbarer Beziehung zwischen der Europäischen Union und der katholischen Kirche stellt Carlos Corral Salvador (Madrid) die Anerkennung gegenseitiger Unabhängigkeit und Autonomie einerseits und die Bereitschaft zu weitmöglicher Zusammenarbeit um des Wohls der Menschen andererseits dar, die beiden Gemeinschaften wengleich mit je eigener Zielsetzung, so dennoch gemeinsam anvertraut sind (35–53).

Im Mittelpunkt der Ausführungen von Carmelo de Diego-Lora (Pamplona) über »Die prozessuale Verteidigung des öffentlichen Wohls der Kirche« (55–74) stehen Amt und Funktion des Kirchenanwalts, der nach can. 1430 CIC verpflichtet ist, in Strafsachen sowie in einschlägigen Streitsachen von Amts wegen das Interesse des öffentlichen Wohls zu vertreten. Wichtig erscheint der Hinweis, dass neben dem Kirchenanwalt auch der Bandverteidiger im Dienst des öffentlichen Wohls der Kirche steht, wengleich dies im CIC nicht ausdrücklich Erwähnung gefunden hat.

»Ist die Europäische Union eine ›Wertegemeinschaft‹? – Anfragen seitens der Kirche(n)« (75–81) lautet der Titel des Beitrags von Erzbischof Péter Erdő (Esztergom-Budapest). Darin betont er, dass Europa vor allem eine kulturelle und ideelle Realität darstellt und nicht auf die Europäische Union als politische und wirtschaftliche Größe beschränkt werden darf. Insofern vermag diese auch keine eigenen Werte hervorzubringen, sondern muss auf den Werten der jüdisch-christlich Glaubenstradition aufbauen, die von universalem Charakter sind.

Das Vierte Laterankonzil von 1215 ist Gegenstand eines detailreichen rechtsgeschichtlichen Beitrags von Antonio García y García (Salamanca), in dem er vor allem auf die damals aufgebotenen Bemühungen zur Wiederherstellung der Einheit mit den orientalischen Kirchen eingeht (83–105).

Libero Gerosa (Lugano) behandelt das Problem aktueller Projekte zur Neuordnung der Diözesangrenzen in der Schweiz vor dem Hintergrund des konziliaren Prinzips der »Communio Ecclesiae et Ecclesiarum« (107–118). Angesichts der Tatsache, dass die schweizerischen Diözesen bislang alle unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt sind, stellt er die Frage, ob nicht die Errichtung von Kirchenprovinzen für die nicht allein unter sprachlichem Aspekt höchst verschiedenartigen Regionen der Schweiz eine pastorale Chance darstellen könnte.

Javier Hervada Xiberta (Pamplona), der wohl bekannteste Vertreter der kanonistischen »Schule von Navarra«, behandelt mit der ihm eigenen Souveränität das rechtsphilosophische Prinzip der Finalität im Blick auf die beiden in can. 1055 § 1 CIC genannten wesentlichen Ziele der Ehe, das Wohl der Ehegatten (»bonum coniugum«) einerseits und die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft (»bonum prolis«) andererseits (119–141). Er zeigt auf, dass beide Ziele nicht unvermittelt nebeneinander stehen, sondern aufeinander aufbauen: Insofern die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft das Wohl der Ehegatten voraussetzt, ist das »bonum prolis« als das letzte und höchste Ziel der Ehe anzusehen. Der besonderen Eigenart seines wissenschaftlichen Arbeitsstils entsprechend verzichtet der Verfasser weitgehend auf Anmerkungen, ohne es an solider Begründung mangeln zu lassen.

Das Recht der Weltkleriker, sich auf der Grundlage von can. 278 § 1 CIC zur Verfolgung von Zwecken, die dem Klerikerstand angemessen sind, untereinander zusammenzuschließen, bezeichnet Julio Manzaneros Marijuan (Salamanca) als klerikales »Grundrecht«. »Priesterliche Vereinigungen und ihre Verwurzelung in den spanischen Diözesen – Eine Hilfe oder ein Problem?« ist sein Beitrag überschrieben (143–162).

Den bedeutsamen Beitrag, den Antonio Maria Rouco Varela zur Klärung der Frage nach der Grundlegung kirchlichen Rechts geleistet hat, nimmt Ludger Müller (Wien) zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zum Thema »Institutionelle Rechtslehre und kanonisches Recht« (163–187). Er betont, dass eine rein philosophische Rechtslehre niemals in der Lage sein kann, die Legitimität kirchlichen Rechts nachzuweisen. Diesen Nachweis kann nur die Theologie, insbesondere die Ekklesiologie, erbringen, da die Philosophie über das in der Offenbarung grundgelegte Wesen der Kirche keine erschöpfende Auskunft zu geben vermag. Die Frage: Rechtsphilosophie oder Rechtstheologie? ist daher eindeutig in Richtung der Rechtstheologie zu entscheiden, wengleich diese auf den

Beitrag der Rechtsphilosophie – analog zur Stellung der Philosophie im Gesamt der Theologie – nicht verzichten kann.

Im Mittelpunkt der umfangreichen Ausführungen von Ignacio Pérez de Heredia y Valle (Rom) über die in den can. 1273–1289 CIC geregelte kirchliche Vermögensverwaltung (189–235) stehen deren Träger: der Papst, dem nach can. 1273 CIC die oberste Verwaltung und Verfügung über alle Kirchengüter zusteht, der Ordinarius, dem nach can. 1276 § 1 CIC die Aufsicht über die Vermögensverwaltung aller ihm unterstellten öffentlichen juristischen Personen obliegt, sowie der nach can. 494 CIC in allen Diözesen verbindlich einzusetzende Ökonom, dessen Amt und Funktion in dieser Form zu den Neuerungen im geltenden Codex gehört. Besonderes Augenmerk richtet der Verfasser ferner auf die ebenfalls neu eingeführten diözesanen Institutionen für den Unterhalt der Kleriker (can. 1274 § 1 CIC) und deren soziale Vorsorge (can. 1274 § 2 CIC) sowie auf den für jede Diözese vorgeschriebenen allgemeinen Vermögensfonds (can. 1274 § 3 CIC).

Von vornehmlich lokalkirchlichem Interesse sind die Ausführungen von Roberto Serres López de Guereñu über die Vorbereitung der vom Madrider Kardinalerzbischof initiierten Diözesansynode (237–255). An dieser Stelle erwähnenswert ist allenfalls die wohlthuend deutliche Betonung der zentralen Stellung des Diözesanbischofs, durch dessen legislative Gewalt allein nach can. 466 CIC die Beschlüsse einer Diözesansynode Verbindlichkeit erlangen können.

Ausgehend vom klassischen Axiom »hominum causa omne ius constitutum est«, das zu den grundlegendsten und zugleich unstrittigsten Aussagen über das Recht zu zählen ist, behandelt Remigiusz Sobański (Kattowitz) in seinem Beitrag »Das Bild des Menschen im Recht« (257–271). Was das katholische Kirchenrecht anbelangt, sieht er das darin zum Ausdruck kommende Menschenbild als weder optimistisch noch pessimistisch an, sondern von gläubigem Realismus geprägt: Es nimmt den Menschen in seiner geschöpflichen Begegntheit wahr, ohne seine Gottesebenbildlichkeit zu leugnen.

Aus der Reihe der nichtkanonistischen Beiträge in der hier anzuzeigenden Festschrift sei – um den gegebenen Rahmen nicht zu sprengen – im Folgenden nur mehr eine Auswahl vorgestellt:

Einen auch aus kirchenrechtlicher Perspektive interessanten Überblick über die Entwicklung des päpstlichen Primats in der Kirche des Mittelalters bietet José Maria Magaz Fernández (Madrid). Dieser reicht vom Pontifikat Papst Gelasius I.

(492–496), auf den die theoretische Entfaltung des christlichen Dualismus – auch »Zweigewaltenlehre« genannt – zurückgeht, bis hinauf zum unter Innozenz III. an der Wende vom 12. zum 13. Jh. erhobenen Anspruch der »plenitudo potestatis« (339–359).

Der Beitrag des Regensburger Diözesanbischofs Gerhard Ludwig Müller zum Thema »Heiligkeit und Heiligung« (491–509) geht von der zuversichtlichen Diagnose aus, dass das Ideal der Heiligkeit in der heutigen Zeit keineswegs an Bedeutung verloren habe, wenngleich es vielfach – etwa in den Massenmedien, der Politik oder der Psychologie – in eine andere Begrifflichkeit gekleidet wird. Unter Hinweis auf die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« sieht der Verfasser im Ideal der Heiligkeit die Antwort auf die bleibend aktuelle Frage: Was ist der Mensch?

Tomás Rincón-Pérez (Pamplona) beschäftigt sich mit der Anwendung der Prinzipien von Einheit und Vielfalt im Rahmen der spirituellen Aus- und Fortbildung der Diözesanpriester (577–599). Er kommt zu dem Ergebnis, dass spirituelle Einheit und Vielfalt einander nicht im Weg stehen, sondern erst in ihrer Komplementarität der geistlichen Gemeinschaft des diözesanen Presbyteriums den Charakter und die Dynamik der »Communio« verleihen.

Grundzüge einer missionarischen Ekklesiologie skizziert der Patriarch von Venedig, Angelo Scola (619–641). Unter Verweis auf Hans Urs von Balthasar macht er deutlich, dass die missionarische Sendung der Kirche ebenso wenig von ihrem Wesen zu trennen ist wie die Sendung Jesu von seiner Person. Des weiteren betont er, dass eine vom Missionsgedanken her konzipierte Ekklesiologie auf dem Fundament einer doppelten Beziehung aufbauen muss: der Beziehung zu Person und Sendung Jesu einerseits und der Beziehung zur Wirklichkeit dieser Welt andererseits.

»De Principio« lautet der lakonische Titel eines gehaltvollen philosophischen Beitrags von Pablo Domínguez Prieto (Madrid), in dem er unter anderem das Verhältnis von Wahrheit und Kreatürlichkeit thematisiert.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Antonio Maria Rouco Varela gewidmete Festschrift nicht nur eine gebührende Würdigung seiner Verdienste als Theologe wie als Bischof darstellt, sondern dem Leser zudem einen wohlthuend weiten Blick über die in der wissenschaftlichen Theologie bisweilen erschreckend eng gezogenen Grenzen von Sprache und theologischer Schulzugehörigkeit hinaus ermöglicht.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Dogmatik

Schönborn, Christoph, unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber: *Gott sandte seinen Sohn. Christologie (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. VII)*, Paderborn: Bonifatius 2002, 372 S., ISBN 3-89710-202-1, EUR 34,90.

Mit besonderem Interesse dürfte der Leser aus der Reihe Amateca, der Lehrbücher zur katholischen Theologie, den Band der Christologie zur Hand nehmen; schließlich bildet sie die Mitte der Theologie. Im Rechenschaftsbericht beginnt Kardinal Schönborn bei Paulus (wie es übrigens auch Guardini empfiehlt), schreitet dann verschiedene Etappen in der Dogmengeschichte vor und zurück und setzt so, z. T. den eigenen theologischen Weg nachgehend, eine breite Grundlage. In der Einleitung (praeambula Christologiae) wird auf den Zusammenhang von Lehre und Leben, auf die drei notwendigen Säulen (Schrift, Tradition und persönliche Erfahrung) und schließlich auf die drei Krisen verwiesen, nämlich die naturwissenschaftliche, welche die Christozentrik (Ort der Menschwerdung!) des Kosmos bezweifelt, die historische, welche die geschichtliche Wahrheit in Frage stellt (z. B. D. Fr. Strauß, R. Bultmann) und die existentielle, die Leid und Unerlöstheit als Einwand gegen das Gekommensein des Erlösers vorbringt. Dem Vf. gelingt der Aufweis, dass trotz der Krisen Jesus eine erstaunliche Resistenz und eine wunderbare Imposanz zu eigen sind.

Die Mitte der Christologie sieht Schönborn in der Sendung des Sohnes. Im ersten Abschnitt des Hauptteiles wird die Präexistenz erörtert, die aus dem Blickfeld der Bibel und der arianisch-nizänischen Kontroverse präzisiert wird. Die Hellenisierungstheorie und das politische Interesse werden berücksichtigt. Das nizänische Gottes- und Christusbild erlaubt im Gegensatz zum arianischen sowohl die Offenbarung des Vaters als auch die Vergöttlichung des Menschen.

Nach der Präexistenz wird die Menschwerdung des Gottessohnes thematisiert. Obwohl sie dem AT fremd ist, weisen doch in diese Richtung Tendenzen, die dem Griechentum unbekannt sind, wie Gemeinschaft, Brautschaft, Sorge und Rettungswille, Macht und Selbsterniedrigung, damit der Mensch nicht seine Entscheidungsfreiheit verliert; aber auch die Erhöhung des Menschen zum Statthalter Gottes kennzeichnet das AT. Diese deszendenten und aszendenten Linien finden ihren Schnittpunkt der geistgewirkten Empfängnis Jesu. Die Geburt aus der Jungfrau wird klar verteidigt. In einem wei-

teren Schritt wird das »wahrer Gott und wahrer Mensch« des Konzils von Chalcedon, das sich aus der theologischen Verwerfung der Vermischungs- und der Trennungschristologie entwickelt hat, aufgewiesen. Das legitime Anliegen der Alexandriner und Antiochener, das Heil, d. h. Gott beim Menschen und diesen bei Gott ankommen zu lassen, wird treffend herausgearbeitet, ebenso die Anliegen und Ergebnisse der Konzilien von Ephesus (Cyrill) und Chalcedon. Dieses Konzil bildet den Schlüssel zum christlichen Menschenverständnis.

Der nächste Abschnitt geht dem »irdischen Weg des Gottessohnes« nach, und zwar zuerst dem Sendungs- und Selbstbewusstsein Jesu. Bei der Frage, ob sich Jesus in einer zeitlichen Naherwartung getäuscht habe und ein Widerspruch zwischen Reich-Gottes-Erwartung und Passion bestünde, argumentiert Vf. so, dass Jesus nie an ein Kommen des Reiches im Sinn der Apokalyptik gedacht habe, sondern dass sich an und mit ihm das eschatologische Heil entscheidet, im Verzeihen und im Dienen. Freilich wäre noch näher zu bedenken, dass Paulus und die erste Christenheit durchaus an ein zeitliches Moment des Kommens zu ihren Lebzeiten gedacht haben. Doch ist dem Ergebnis zuzustimmen: »Der Schlüssel zur Basileia liegt im Kreuz« (S. 159). Vor allem interessiert die Frage: Was hat Jesus gewusst und war er sich bewusst, Gott zu sein? Vf. belegt mit Gal 2,20 (»Er hat mich geliebt und sich für mich hingegeben«), dass Jesus gewusst hat, für wen er stirbt, und mit der Abbaoffenbarung, dass er den Vater gekannt haben muss. Das Geheimnis des Wissens Jesu wird dann nach einem Durchblick durch die Geschichte systematisch anhand der Zwei-Naturen/Willen-Lehre vertieft. Die Lehre von Chalcedon wird anschließend im Zusammenhang mit höchst diffizilen Fragen und Entscheidungen (Monophysitismus, Konstantinopel II, III; Monenergismus zwei Willen) klar dargestellt und erörtert. Hier zeige sich gerade die dynamische Seite des oft als statisch verkannten Chalcedonense. Ebenso wird der Bilderstreit besprochen: »Wer grundsätzlich die Ikone verwirft, verwirft im Letzten auch das Geheimnis der Menschwerdung«, d. h. Jesu wahren Leib. Während die Ikonoklasten sagen, dass das eine Prosopon Christi auch die göttliche Natur umfasse und deshalb nicht darstellbar sei, gehen die Bildverteidiger von der Erscheinung/Umschreibung des Logos in einer menschlichen Gestalt aus. Im Abschnitt »Jesu Herz« wird dann die Menschlichkeit Jesu als Folge dieser Zwei-Willen-Lehre in einer Person herausgestellt; die Quintessenz lautet: »Gott leidet, weil er liebt«.

Den Mysterien Jesu gilt die weitere Betrachtung. Bei Jesus ist aufgrund der hypostatischen Union alles Sichtbare Zeichen einer tiefen Wirklichkeit in der Offenbarung des Vaters und im Heilsgeschehen am Menschen. Als besondere Momente im geheimnisvollen Leben werden die Mysterien des verborgenen Lebens Jesu, der Gemeinschaft Jesu, das Zeichen des kommenden Gottesreiches (Sündenvergebung, Heilungen, Erweckungen; Vf. stellt zu recht das damit beginnende, schon gegenwärtige Heil fest: »Wer die Wunder aus Jesu Tun streicht, streicht das Eschatologische«), der Kampf gegen Satan, die Verkürung Christi.

Der nächste große Abschnitt des Hauptteils steht unter der Überschrift »Das Pascha des Gottessohnes«. Unter dem Titel »Jesus und Israel« werden dann verschiedene Aspekte (Gesetz, Sabbat, Tempel; mehr als Prophet) bedacht, aus denen sein besonderes Selbstbewusstsein ins Blickfeld tritt: Er sagt aus eigener Autorität, was die Thora im Namen Gottes verkündet. Beim Verhör vor dem Hohepriester gibt Jesus sein Selbstbewusstsein offen preis. Im Zusammenhang mit dem Prozess Jesu wird auch das Verhältnis »Christentum und Israel« unter dem Aspekt der Schuld thematisiert.

Ausführlich wird die Erlösungslehre dargestellt. Mit Hans Urs von Balthasar hebt Vf. aus der biblischen Erlösungslehre fünf gleichgewichtige Momente hervor, nämlich die Hingabe für alle, den Platztausch mit den Sündern, die Freisetzung von der Sünde, die Verleihung des Heiligen Geistes und die Befreiung vom Zorn Gottes durch seine gnädige Liebe. Aus der Geschichte werden dann Anselms Satisfaktionslehre, Luthers Kreuzestheologie und – als Synthese – die Erlösungslehre des Aquinanden dargestellt. Bei Luther wird der Verlust der Dimension der Erfahrung der Heiligen und die Betonung der Angst (auch Jesu) vor dem erzürnten göttlichen Richter bemängelt. Inwiefern die gemeinsame Erklärung von 1999 ein »großer Schritt« nach vorne ist, wird allerdings nicht ausgeführt.

Christi Abstieg in das Reich des Todes bildet den nächsten Abschnitt im Pascha Domini. Allerdings wird nicht recht klar, ob der Descensus, wie es die Anastasis-Icône anzeigt, schon eine triumphale Auswirkung des am Kreuz errungenen Sieges bei den Verstorbenen (»Sein Einzug in die Unterwelt wird sein Siegeszug«) oder ob, im Sinn von H. U. v. Balthasar (den der Vf. zwar auch kritisiert) mehr eine Ausweitung und Elongatur und Verschärfung des Kreuzesgeschehens ist, ob das Leiden am Kreuz (in der Geschichte!) oder das in der tiefsten Scheol die Peripetie bringt, die letzte Ohnmacht des Sterbens und Totseins am Kreuz ist und dort beendet wird oder erst in der Scheol.

Im Kontext der Auferstehung wird der Spott der leibfeindlichen Hellenen geschildert. Jesu Auferstehung ist ein Ereignis der Geschichte (im Leerwerden des Grabes) und transzendiert diese, wie die Berichte von seinen Erscheinungen zeigen. Sie belegen einerseits die Identität des Leibes, andererseits sein pneumatisches Anderssein. Die Auferweckung ist zugleich der Brennpunkt der ganzen Theologie: Sie wird vom Vater, vom Sohn selbst und vom Heiligen Geist gewirkt und verweist somit auf die Trinität, sie hat ferner ekklesiologische und soteriologische Bedeutung, ist ein eschatologisches Vorereignis, ermöglicht ein neues Sein in der irdischen Pilgerschaft und die Zwischenzeit bis zur Allgemeinen Auferstehung. Den verschiedenen Aspekten der Auferstehung schließt sich dann, wie in der Gedankenfolge des Glaubenssymbols, die Erschließung des »Sitzens zur Rechten Gottes« an: es besagt seine Göttlichkeit, die Erhöhung und Vollendung seines Menschseins (einschließlich des Leibes) und die Identität des Sohnes durch alle Phasen der Heilsgeschichte hindurch. Mit Auferstehung und Himmelfahrt ist Christus auch Herr der Kirche, in der er in verschiedener Weise gegenwärtig bleibt. Ausführlich werden die verschiedenen Aspekte der Wiederkunft dargelegt.

Das Gerichtsthema schließt sich an die Wiederkunft an. Die biblischen Aussagen und Bilder sind nicht leicht auf einen Nenner zu bringen. Das Gericht ist letztlich reines Erbarmen, dem sich der Mensch aber nicht verschließen darf. Den Epilog bildet eine an Theresia von Lisieux orientierte Meditation: Jesus ist meine einzige Liebe.

In dieser Christologie sind sich theologische Reflexion und Meditation sehr nahe. Kardinal Schönborn konnte auf seine reichen Kenntnisse der Vätertheologie zurückgreifen. Der Auffassung von P. François-Marie Léthel entsprechend, dass »alle Heiligen Theologen sind; einzig die Heiligen sind Theologen«, werden immer wieder die Erfahrungen und Gedanken von Heiligen eingeflochten. Die starke Berücksichtigung des Alten Testaments und der Geschichte Israels hebt den heilsgeschichtlichen Charakter der Offenbarung hervor und macht den Christen die jüdischen Wurzeln ihres Glaubens bewusst. Ist aber dabei Israel oder RestIsrael gemeint?

Wünschenswert wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit Tendenzen der modernen Exegese und ein Aufweis der Berechtigung der kirchlichen Lehre. Zwar lässt sich des Autors Position durchaus nachvollziehen, dessen »Interesse an traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragen ... nicht ausgeprägt« ist, wenn ihn »der einfache historische Hausverstand« skeptisch macht. Schönborn

unterstreicht die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien. »Ich habe the verstanden, warum die Historizität von Wundem Jesu bezweifelt werden kann, wo es für jedes von ihnen zahlreiche historisch bestens dokumentierte Analogien aus dem Leben von Heiligen gibt ...« (S. 20). Auch die biblische Argumentation zugunsten der Jungfrauengeburt (vgl. S. 108) hätte nachdrücklicher geführt werden müssen. Prediger und Katecheten sind in Hinsicht auf Wunder und Jungfrauengeburt häufig verunsichert und dürfen eine Argumentationshilfe erwarten, zumal da nicht wenige Exegeten alle Naturwunder leugnen. Hoffentlich scheitern solche Desiderate bei einer Neuauflage nicht an der Raumfrage.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Scheffczyk, Leo Cardinal: Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit. Ein Gespräch über das Katholische und die Kirche mit Peter Christoph Düren, Buttenwiesen: Stella Maris Verlag 2003, 384 S., ISBN 3-934225-27-6, EUR 14,90.

Nach biographischen und zeitgeschichtlichen Anmerkungen, die der Vorstellung der Person und des Lebens Leo Kardinal Scheffczyks dienen, formuliert P. Chr. Düren verschiedene Fragen zu den heute in Theologie und im kirchlichen Leben kritischen Punkten, worauf der frühere Dogmatikprofessor L. Scheffczyk in der bei ihm gewohnten Klarheit und Kürze antwortet. Die Fragen werden im großen Ganzen nach der bekannten Ordnung der katholischen Glaubenslehre gegliedert. Ein erster Themenkreis, der mit »katholischer Glaubensweg« überschrieben ist, beschäftigt sich mit Offenbarung, Schrift, Überlieferung und Lehramt, ein zweiter mit aktuellen Fragen der Gotteslehre wie Atheismus, natürlicher Gotteserkenntnis und Gottesbeweisen, trinitarischem Glauben und christlicher Bibel im Vergleich zum Koran. In dieser Weise werden dann die Themen Schöpfung und Evolutionismus (Schöpfung aus dem Nichts, Deismus, Klonen, Engel und Dämonen, Erbsünde, Monogenismus), Christologie (Jesus Christus und andere Religionsstifter, als einziger Erlöser), Maria-Mutter und Mittlerin, die Neuschöpfung in der Gnade (kath.-prot. Gnadenerständnis, Gemeinsame Erklärung, gute Werke usw.), die verschiedenen Fragen um die Kirche (Heilsnotwendigkeit, Kirchenbilder, Hierarchie, Bischofswahl, Papst, Demokratie, Treueid), die Sakramente und ihre liturgische Feier und schließlich die Fragen um das Vollendungsziel des Menschen behandelt.

Diese Schilderung sollte die Menge der besprochenen Einzelthemen bewusst machen. Nicht nur

dogmatisch relevante Themen werden aufgegriffen, sondern auch liturgische, kirchenpolitische und dgl. wie das Knien in der Kirche, der Religionsunterricht, die Ausgestaltung des Kirchenraumes und die Gebetsrichtung, Faschingsmesse, Kirchenaustritt usw. Wer zu den derzeit in der Kirche kritischen Fragen eine Informations- oder Entscheidungshilfe sucht, kann schnell gedrängte, aber gehaltvolle Antworten finden. Diese Antworten kommen aus der Mitte des katholischen Glaubens, sind oft Bekenntnisse, die angesichts der Meinungsvielfalt des postmodernen Relationismus wohl tuend wirken. Der Informationswert hätte wohl noch gewonnen, wenn die Fragen weniger den Glauben der Katholiken von früher wiederholt hätten (so dass Fragesteller und Antwortender gleicher Auffassung sind), sondern die Fragen mehr den relativistischen, zeitabhängigen Hintergrund vieler moderner Positionen verständlich gemacht hätten. Dann wäre die Überzeugungskraft des katholischen Glaubens auch in der heutigen Welt noch klarer geworden. Wer die Zeitströmungen kritisch begleiten will, sollte zu diesem Buch greifen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Cattaneo, Arturo: La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare. Prefazione di S. E. Mons. Marcello Semeraro, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 357 S., ISBN 88-209-7483-5, EUR 19,50.

Ekklesiologische Themen stehen im Zentrum der theologischen Auseinandersetzungen nach dem Zweiten Vatikanum, das gewissermaßen »das Konzil der Kirche über die Kirche« war. Mit der konziliären Aufmerksamkeit für das Bischofsamt ist auch eine hohe Bewertung der Ortskirche verbunden, die nicht nur als Teil der Universalkirche gesehen wird, sondern auch als deren konkreter Darstellung. Zu den Kernsätzen des Konzils gehört in diesem Zusammenhang die Aussage, wonach die Teilkirchen »nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen (*in quibus et ex quibus*) besteht die eine und einzige katholische Kirche« (Lumen gentium 23a). In den Konzilsdokumenten wird die Ortskirche allerdings nur gelegentlich am Rande erwähnt, ohne jemals ein eigenständiges Thema zu bilden (vgl. S. 15). Der Anstoß des Konzils hat darum eine überaus lebhaftige Diskussion hervorgerufen, die nach wie vor im Gange ist. Marcello Semeraro, Bischof von Oria und ehemals Professor für Ekklesiologie an der Lateranuniversität, erinnert in seinem Vorwort unter anderem an zwei

kontrovers diskutierte Themen: die Beziehung zwischen Universal- und Teilkirche sowie die theologische Stellung der Bischofskonferenzen (S. 7).

In der nachkonziliaren Diskussion gibt es bereits eine Fülle von Beiträgen zu verschiedenen Gesichtspunkten des Themas »Ortskirche«. Bislang fehlte freilich ein theologisches Werk, das die verschiedenen Gesichtspunkte in eine umfassende Gesamtschau einfügt (vgl. S. 9). Diese Lücke wird nun auf glückliche Weise gefüllt durch die Arbeit von Arturo Cattaneo, Professor an der Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz in Rom sowie an der im Herbst 2003 gegründeten Fakultät für Kirchenrecht in Venedig. Cattaneo ist bekannt geworden durch zahlreiche Publikationen zur Ekklesiologie, zum Kirchenrecht und zur Ehepastoral. Sein besonderes Anliegen ist, im Sinne der Kirchenrechtsschule von Klaus Mörsdorf und Eugenio Corecco, die theologische Erschließung des Kirchenrechtes, ohne dabei die relative Eigenständigkeit der rechtlichen Dimension zu vergessen. Diese Verbindung zwischen dogmatischer Ekklesiologie und Kanonistik zeigt sich auch in der vorliegenden Monographie, die vom Verfasser bereits durch einige Aufsatzveröffentlichungen vorbereitet wurde.

Die Einführung beschreibt die »Wiederentdeckung« der Ortskirche auf dem Zweiten Vatikanum und die Wurzeln des ekklesiologischen Neuaufbruchs in den Jahrzehnten vor dem Konzil (S. 9–28). Die Arbeit besteht aus vier Teilen. Der erste Teil untersucht die hauptsächlichen ekklesiologischen Grundlagen der Ortskirche. Der zweite Teil behandelt deren missionarische Dimension, während der dritte Teil die verschiedenen rechtlichen Ausformungen darstellt. Der vierte und letzte Teil betrachtet die Bedeutung der Ortskirche für den ökumenischen Dialog.

Der erste Teil über die ekklesiologischen Fundamente der Ortskirche erschließt die grundlegenden Bausteine des gesamten Themas (S. 29–140). Zu Beginn legt Cattaneo den Ertrag der verschiedenen biblischen, patristischen und liturgischen Studien über die Ortskirche dar (Kap. 1, S. 31–51). Besonders interessant erscheinen dabei die exegetischen Studien zu den paulinischen Schriften, wobei sowohl der lokale als auch der universale Gesichtspunkt der *ekklesia* zur Geltung kommt. Der Beitrag des Baseler Lutheraners K. L. Schmidt beispielsweise hat bereits in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts das Bewußtsein dafür geschärft, daß die Kirche nicht einfach (so nach manchen liberal-protestantischen Exegeten) eine menschliche »Versammlung« darstellt, die »von unten« her entsteht, sondern eine »heilige Versammlung« bildet,

die von Gott selbst zusammengerufen wird (S. 32f). Der Unterschied der Ortskirche zur politischen Gemeinde zeigt sich bereits im Vokabular: in der weltlichen Gesellschaft wäre es undenkbar gewesen, die Provinz eines Reiches mit dem Namen des Reiches selbst zu benennen; dies geschieht aber in den paulinischen Schriften mit dem Begriff der »Kirche«, der gleichermaßen die Gesamtkirche wie deren wirkmächtige Gegenwart in der Ortskirche umfaßt (S. 34f). Zu wehren ist dabei freilich einer autonomistischen Vorstellung von Lokalkirche, die sich selbstgenügsam von der Weltkirche abkoppelt: diese partikularistische Tendenz zeigt sich etwa in einer Behauptung Hans Küngs, wonach für Paulus der Leib Christi identisch sei mit der Ortsgemeinde; diese These wird belegt mit 1 Kor 10,16f. Albert Vanhoye antwortet darauf mit einer schlichten, aber sehr weit reichenden Beobachtung: Paulus sagt an den genannten Stelle nicht »Ihr seid ein einziger Leib«, sondern »Wir sind ein einziger Leib, denn wir alle haben teil am dem einen Brot«. Das »Wir« beinhaltet auch den Apostel Paulus und alle anderen Gläubigen (S. 41).

Mehr ins Detail geht die Untersuchung beim Thema der »eucharistischen Ekklesiologie« (Kap. 2, S. 51–87). Der fruchtbarste Ansatz stammt von Henri de Lubac (vgl. die Wertung Ratzingers: S. 66). Der französische Theologe betont die innere Verschränkung zwischen der Kirche, die Eucharistie feiert, und der Eucharistie, welche die Kirche aufbaut (S. 55). Eine problematische Färbung gelangt in die Diskussion durch einige orthodoxe Theologen im Anschluß an Nikolaus Afanassjew (1893–1966), der lange Jahre am orthodoxen theologischen Institut Saint-Serge in Paris lehrte. Dessen Schüler Alexander Schmemann und Johannes Meyendorff entwickelten seinen Ansatz später in den USA weiter (St. Vladimir's Seminary, New York). Für das Verständnis Afanassjews, der gegen jedwede »universale Ekklesiologie« und gegen die katholische Kirche polemisiert, ist interessant der biographische Hintergrund: der orthodoxe Theologe mußte nach der Oktoberrevolution von 1917 erleben, wie die hierarchische Ordnung der russischen Orthodoxie zusammenbrach und in der Ukraine vier verschiedene orthodoxe Jurisdiktionen entstanden, die sich untereinander heftig bekämpften; bei diesem kopflosen Chaos [ohne Rom!] schien die rechtliche Dimension der Kirche keine Bedeutung mehr zu haben. Allein in der Feier der Eucharistie, so Afanassjew, finde die Kirche ihre ganze Fülle. Von daher gesehen, erscheint ihm jegliche (um die Eucharistie gescharte) Ortskirche »autonom und unabhängig« (S. 59). Die Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen scheint ihm zwar

notwendig, aber sie fügt der in der eucharistischen Ortsgemeinde bereits vorhandenen Fülle nichts wesentlich Neues mehr hinzu.

Die Gedanken Afanassjews haben eine gewisse Wirkung nicht nur bei orthodoxen Theologen gefunden, sondern (mitunter auf Umwegen) auch bei einigen katholischen Autoren, die damit den Primat des Papstes relativieren wollen. Allerdings hat der Ansatz des russischen Theologen aufgrund seiner offenkundigen historischen und systematischen Mängel auch im Bereich der Orthodoxie selbst heftige Kritik gefunden.

Als Vertreter der nachkonziliaren Diskussion im katholischen Bereich untersucht Cattaneo unter anderem die Beiträge von Ratzinger, Tillard und Forte. Hierbei geht er ausführlich ein auf das Lehrschreiben der Glaubenskongregation »*Communio in notio*« (1992). Die Diskussion erbringt als Ergebnis, daß die Eucharistie nicht gelöst werden kann vom Bischofsamt, das in der apostolischen Sukzession weitergegeben wird, und vom Petrusdienst des Bischofs von Rom. Die Beziehung zum Nachfolger Petri tritt nicht gewissermaßen von außen hinzu, sondern »gehört ›von innen her‹ zum Wesen einer jeden Teilkirche« (Johannes Paul II.) (S. 81).

Weniger konfliktrichtig ist die Darstellung der einzelnen Elemente, die wesentlich zur Ortskirche gehören (Kap. 3, S. 87–117). Mitten in das Kampfgetümmel neuerer und neuester Debatten gelangt der Leser dann freilich wiederum im vierten Kapitel, das sich in einem friedlichen Ton der Beziehung zwischen Universal- und Teilkirche widmet (S. 118–140). Eigens erwähnt sei die Unterscheidung Cattaneos zwischen drei verschiedenen Verwendungen des Begriffs »Universalkirche« (der nach »*Communio in notio*« ein chronologischer und ontologischer Vorrang zukommt gegenüber der Teilkirche):

1) Das Geheimnis der Kirche, die im ewigen Plan Gottes der Schöpfung vorausgeht und ihr (als endzeitliche Gemeinschaft) nachfolgt. Dies sei die vorherrschende Bedeutung von »Universalkirche« in den Dokumenten des Heiligen Stuhles und in den Beiträgen des Präfekten der Glaubenskongregation.

2) Die Kirche des Pfingstfestes zu Jerusalem, die als einzigartige Größe existierte; in ihr als Keimzelle (»*Matrix*«) sind das universale und das lokale Element noch ungeschieden miteinander verwoben.

3) Die Universalkirche als einer der beiden »*Pole*«, welche die Kirche nach dem Pfingstfest ausformt (wobei der andere Pol die lokale Komponente meint). In dieser Hinsicht gibt es keinen zeitlichen Vorzug der Universalkirche, sondern nur ei-

nen seinhaften Vorrang (S. 134–136; Cattaneo entfaltet das umstrittene Thema ausführlicher in seinem Aufsatz »*La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*«: *Antonianum* 77, 2002, 503–539).

Der zweite Teil der Studie widmet sich der missionarischen Aufgabe, die entscheidend ist für die Lebendigkeit einer jeden Ortskirche (S. 141–220). Behandelt wird die Ortskirche im Licht der missionarischen Aufgabe der Kirche (Kap. 5, S. 143–160) und in ihrer heilsgeschichtlichen Ausformung (Kap. 6, S. 160–169). Besonders aufmerksam wird die Katholizität dargestellt als Gabe und Aufgabe einer jeden Ortskirche (Kap. 7, S. 170–189), aber auch die Notwendigkeit der Inkulturation (Kap. 8, S. 190–213). Bezüglich der Katholizität wird eigens die territoriale Gliederung betont: auf diese Weise wendet sich der Ruf der Kirche an alle (und nicht nur an potentielle Mitglieder bestimmter Sympathiegruppen); die Territorialität ist »eine Garantie für die Katholizität der Ortskirche selbst« (S. 183). Im Blick auf die Inkulturation spricht der Verfasser von einer »doppelten Bewegung«: die Aufnahme der kulturellen Elemente, die sich für die Vermittlung des Heiles eignen, und die erneuernde Umformung anderer Elemente in der Begegnung mit dem Christentum (vgl. S. 200). Die missionarische Wiederentdeckung der Ortskirche stellt sich auch als seelsorgliche Aufgabe (Kap. 9, S. 214–220).

Der dritte Teil der Arbeit untersucht die kirchenrechtlichen Ausformungen der Ortskirche und analoge Gestalten (S. 221–260). Die verschiedenen Arten der Orts- bzw. Teilkirche (Kap. 10, S. 223–236) sind abzugrenzen von den »komplementären Gemeinschaften« (*comunità complementari*), wozu insbesondere die Militärordinariate gehören sowie die Rechtsgestalt der Personalprälatur, die bislang nur im *Opus Dei* verwirklicht ist (Kap. 11, S. 236–260). Der grundlegende Unterschied zwischen Teilkirche und »komplementärer Gemeinschaft« liegt in der spezifischen pastoralen Aufgabe, die eine »komplementäre Gemeinschaft« für die Mitglieder verschiedener Ortskirchen übernimmt (S. 244).

Der vierte Teil der Studie widmet sich dem Thema der Ortskirche im ökumenischen Dialog (S. 261–316). Hier fließen die verschiedenen systematischen Gesichtspunkte zusammen, die zuvor untersucht worden sind. Eine vergleichbare ekklesiologische Problematik findet sich vor allem in der orthodoxen Theologie und bei den Anglikanern. Aus diesem Grund wird die ökumenische Bedeutung des Themas eigens betont (Kap. 12, S. 264–274). Hilfreich ist die Auflistung der Überein-

stimmungen und Gegensätze in der Lehre von der Ortskirche in den Dokumenten der einschlägigen Dialoge (Kap. 13, 275–280). Das letzte Kapitel referiert die Verdeutlichungen von Seiten des kirchlichen Lehramtes sowie einige Überlegungen zur ökumenischen Dimension der Lehre von der Lokal-kirche (Kap. 14, S. 280–316). Als neuralgischer Punkt erweist sich hier vor allem der universale Primat des Nachfolgers Petri.

Cattaneo bietet insgesamt eine beeindruckende Übersicht zur zeitgenössischen Theologie der Ortskirche. Die weit verstreuten Beiträge aus verschiedenen Sprachräumen werden kundig ausgewertet

und mit einer Wertung versehen, die stets in Übereinstimmung bleibt mit den Verlautbarungen des Lehramtes. Hie und da wäre eine ausführlichere Darstellung zu wünschen. Der Verfasser selbst weiß freilich sehr gut, daß »viele Fragen nur angedeutet wurden« (S. 318) und das Thema nicht erschöpfend behandelt werden konnte. In jedem Fall bietet Cattaneo einen wertvollen Beitrag für die Entwicklung einer Ekklesiologie jenseits von Partikularismus und Uniformismus, für eine »Synthese aus Katholizität und Ortskirchlichkeit (cattolicità e località), aus Einheit und Vielfalt« (ibid.).

Manfred Hauke, Lugano

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 Stichelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. Michael Kreuzer, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg
 Prof. Dr. José María Barrio Maestrae, Facultad de Educación
 Universidad Complutense de Madrid, E-29040 Madrid/Spanien
 Dr. François Reckinger, Enigheimer Weg 10, D-59590 Geseke
 Dr. Renate Maria Winkelmann-Jahn, Pommerstraße 7, D-31139 Hildesheim

Der Primat im innerkirchlichen Disput

Von Leo Card. Scheffczyk, München

In der Ökumene-Enzyklika »Ut unum sint«¹ hat Johannes Paul II. Bischöfe und Theologen dazu aufgerufen, »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet« (UU 95). Während sonst die päpstlichen Kundgebungen und Schreiben (zumal in Deutschland) normalerweise kritisch aufgenommen werden und ihnen vielfach die Gefolgschaft versagt wird, fand dieser päpstliche Aufruf einen weitgehend positiven Widerhall, was nicht einmal zu verwundern ist; denn das Anliegen des Papstes deckt sich dem äußeren Anschein nach mit den Intentionen vieler Kirchenkritiker und -reformer, welche seit dem Zweiten Vatikanum eine Änderung des Primats in Theorie und Praxis fordern. Von daher ist auch das Entstehen eines weltweiten Diskurses unter allen christlichen Konfessionen für eine Neufassung des Petrusamtes zu verstehen². Der entstandene Disput kann hier nur auszugsweise und in Begrenzung auf die innerkirchliche Diskussion aufgenommen werden, deren Inhalte und Ergebnisse das katholische Glaubensdenken zuerst betreffen.

Um einen Maßstab für die Beurteilung der nicht weit auseinanderliegenden, z. T. radikalen Entwürfe zu gewinnen, ist es angebracht, zunächst Sinn und Tragweite des päpstlichen Anliegens selbst in Kürze genauer zu bestimmen.

1) Sinn und Grenzen der päpstlichen Initiative

Die in der Enzyklika enthaltene Aufforderung hat gewiß einen nicht geringen Neuheitscharakter, wenn man von der nicht ganz gleichgerichteten Aufforderung

¹Enzyklika *Ut unum sint*. Über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995.

²Aus der weitverzweigten Literatur seien beispielhaft einige Titel genannt; zur Stellungnahme von evangelischer Seite: W. Fleischmann-Bisten, *Das Papsttum in heutiger evangelischer Sicht*, in: *Amt und Gemeinde* 52 (2001) 193–201; Ders. (Hrsg.), *Papstamt pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, Göttingen 2001; W. Pannenberg, *Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs*: P. Hünemann (Hrsg.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997; H. Schütte (Hrsg.), *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes*, Frankfurt a.M., 2000 (mit Beiträgen von H. Meyer, U. Kühn, W. Pannenberg). Im Verhältnis zur Orthodoxie behandeln die Frage A. Garutí, *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico*, Rom 2000; N. Georgopoulou, *Die Kirche. Einheit als freie Communio im Heiligen Geist: Papstamt und Ökumene*, 61–69. Unter anglikanischem Aspekt: H. Chadwick, *Papstamt und Einheit der Christen aus anglikanischer Perspektive*: Ebda., 70–79.

Eugens III. (1145–1153) an Bernhard v. Clairvaux († 1153) absieht³. Trotzdem kam sie nicht völlig unvorbereitet. Die Initiative erwuchs aus der vom Papst übernommenen besonderen Verantwortung für das Anliegen der Ökumene, wie er sie schon bald nach seinem Amtsantritt bekundete: »Die Wiederherstellung der Einheit aller Christen war eines der Hauptziele des II. Vatikanischen Konzils (vgl. *Unitatis Redintegratio*, nr. 1), und von meiner Wahl ab habe ich mich formell dem Werk verschrieben, der Ausführung seiner Normen, wobei ich mir vor Augen hielt, daß dies für mich eine vordringliche Pflicht sei«⁴.

So ist diese Initiative in der Ökumene-Enzyklika auch nicht erstmals ergangen. Es ist ein wenig bedachtes Faktum, daß der Papst das Anliegen zur Findung einer neuen Form der Primatsausübung dem Zitat einer Predigt entnimmt, die er bei der Eucharistiefeier in der Peterskirche in Anwesenheit von Dimitrios I., Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischer Patriarch, am 6. Dezember 1987⁵ hielt. Dort schon stehen die Worte von der auf eine neue Situation ausgerichteten Primatsausübung, welche »die Sehnsucht der meisten christlichen Gemeinschaften« sei. Auch erscheint der Umstand beachtenswert, daß der Papst dieses sein Anliegen nicht als eine von ihm allein kommende autochthone Idee ausgibt, sondern von einer »an mich [an ihn] gerichteten Bitte« (UU 95) spricht, die er weitergibt. Man wird nicht fehlgehen, das Entstehen dieser Bitte im Umkreis jener ökumenischen Erfahrung anzusiedeln, die der Papst in besonderer Weise im lebendigen Austausch mit den Kirchen des Ostens empfing. Es sind jene Kirchen, deren Strukturen und Glaubensgehalte sich unter Wahrung des apostolischen Erbes herausgebildet haben und denen deshalb auch die Kennzeichnung von »Schwesterkirchen« (UU 55)⁶ zukommt.

Diese tiefreichende Verbundenheit mit ihnen läßt den Wunsch nach der äußeren Vollendung der Gemeinsamkeit entstehen und ihn gerade in der Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen zum öffentlichen Ausdruck gelangen. Zu den gemeinsamen Banden des Amts-, des Weihe- und des Sukzessionsverständnisses gehörte immer auch eine den Ostkirchen verbliebene Anerkennung der petrinischen Stellung der römischen Kirche und ihres Bischofs⁷, obgleich damit keine Anerkennung des nach wie vor strittig bleibenden Jurisdiktionsprimates verbunden war.

In diesen gemeinsamen Grund läßt sich mit Recht ein neuer hoffnungsvoller Keim eines einheitlichen Primatsgedankens einsenken, welcher der Tradition verpflichtet bleibt. Damit hat der Papst die Teilnahme der aus der Reformation kommenden Ge-

³ De consideratione ad Eugenium Papam, ed. J. Leclercq – H. M. Rochais, III (1963) 379–493, dt. H. Urs v. Balthasar (übersetzt und hrsg.), Was ein Papst erwägen muß, Einsiedeln 1985.

⁴ Ansprache an das Sekretariat für die Einheit der Christen vom 18. November 1978: *La documentation catholique* Nr. 1753 vom 3. Dezember 1978.

⁵ Das zeigt auch der Hinweis auf die fünfte Weltversammlung der Kommission »Glaube und Kirchenverfassung« in Compostela (1993) und ihre Anregung zur Aufnahme der Frage nach einem universalen Dienstamt der kirchlichen Einheit: UU, 89; vgl. auch A. Garuti, *Saggi di Ecumenismo*, Roma 2003, 157.

⁶ Allerdings ist diese Kennzeichnung weder auf »die orthodoxe Kirche« im ganzen zu beziehen, noch auch auf die katholische Kirche im ganzen, sondern allein auf die jeweiligen Teilkirchen.

⁷ Vgl. St. O. Horn SDS, *Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrtausend – eine geschichtlich-theologische Synthese*: H. Schütte (Hrsg.), *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes*, Frankfurt a.M. 2000, 55.

meinschaften und ihrer Theologie am Dialog um eine neue Form der Primatsausübung nicht ausgeschlossen. Im Gegenteil: Mit der Hinwendung zum ökumenischen Rat der Kirchen und seinem Einheitssymbol sind auch jene zum Gespräch geladen, obgleich nicht verkannt wird, daß von dieser Seite her dem Gespräch größere Schwierigkeiten erwachsen, was besonders deutlich wird an der Aufzählung der verbleibenden Unterschiede in Glaubensdingen und im Kirchenverständnis (UU 79).

Diese Haftung des päpstlichen Vorschlags an den Wurzeln der ursprünglichen Einheit mit den Kirchen des Ostens ist selbstverständlich flankiert von der Identität des Anliegens mit der Lehre und der Disziplin der katholischen Kirche. Es wird in den laufenden Diskussionen wenig (manchmal gar nicht) beachtet, daß der Vorschlag zur Suche nach einer neuen Form der Primatsausübung unter die Bedingung gestellt ist, daß »das Wesentliche der Sendung« des Primats nicht zur Disposition steht und der vorgesehenen Änderung nicht unterliegen kann (UU 95). Unter dieser Rücksicht ist auch die Unterscheidung von Bedeutung, die zwischen dem Primat selbst und seiner Ausübung gemacht ist und festgehalten wird. Es geht dem Papst nicht um eine Änderung in der Sache selbst, sondern um eine Form ihrer Handhabung, ihrer Verwendung und ihrer Ausübung. Zwar ist nicht zu verkennen, daß zwischen der Sache selbst und dem Bereich ihrer legitimen Anwendung eine innere Verbindung besteht, so daß eine falsche Ausübung auch das Wesen alterieren kann. Deshalb müssen die erbrachten Diskussionsbeiträge tatsächlich auch auf ihre Übereinstimmung mit dem Wesen des Primats geprüft werden.

Der Papst gibt, ohne eine Wesensbestimmung des Primats zu treffen, doch eine Handreichung dafür, indem er von der Ausübung des Primats in »Vollmacht und Autorität« spricht, »ohne die dieses Amt illusorisch wäre«, wobei offenbar an eine zeitliche Begrenzung oder an eine situative Spezifizierung dieser Autorität nicht gedacht ist. Daran erinnert auch die Aussage über die Ausübung des Primates »auf verschiedenen Ebenen«. Der Papst muß als Bischof von Rom »die Gemeinschaft aller Kirchen gewährleisten« und dies auf den »verschiedenen Ebenen« der »Weitergabe des Wortes«, der »Feier der Sakramente und der Liturgie«, der »Mission«, der »Disziplin und des christlichen Lebens« (UU 94) bis hin zum definitiven Spruch »ex cathedra«. Diese Aufgaben lassen naturgemäß auch schon an ein entsprechendes Instrumentarium denken, ohne welches sie nicht zu leisten wären. Mit der hier genannten »Pflicht zu warnen und manchmal diese oder jene Meinung ... für unvereinbar mit dem Glauben zu erklären« (UU 94), ist auch schon das ordentliche authentische Lehramt des Papstes mitgemeint, das sich etwa in den päpstlichen Rundschreiben ausspricht. Ein Papst, der im Apostolischen Schreiben »*Ordinatio Sacerdotalis*«⁸ die Entscheidung gegen die Priesterweihe der Frau als für alle Gläubigen »endgültig« zu haltende Lehre festgelegt hat, läßt auch an der Verbindlichkeit seines *magisterium ordinarium* keinen Zweifel. Daran wird ersichtlich, daß die Einladung des Papstes zur Untersuchung der Möglichkeit einer anderen Form der Primatsausübung, die Bezug nimmt auf eine vor allem durch die ökumenische Bewegung und das Bewußtsein von der Vielfalt der Kirche entstandene »neue Situation«, keinerlei Abweichung

⁸ Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe vom 22. Mai 1994.

vom Wesen des Primates beinhaltet. Das bestätigen auch die später verfaßten »Erwägungen der Kongregation für die Glaubenslehre« über den Primat, der selbstverständlich immer an die »Grenzen« gebunden ist, »die aus dem Gesetz Gottes und der in der Offenbarung enthaltenen unantastbaren Stiftung der Kirche hervorgehen«⁹.

Die Frage bleibt dann freilich, ob sich bei einer so entschiedenen Fassung des Wesens des Primates noch Formänderungen ausfindig machen lassen. Daran ist grundsätzlich nicht zu zweifeln, wohl aber muß gefragt werden, ob die vorgeschlagenen Änderungen das Wesen des Primats zu wahren verstehen.

2) *Das Modell des »Moderators«*

Aus den vielen Einzelstimmen können im folgenden nur drei aufgeführt werden, denen eine gewisse repräsentative Bedeutung zukommt.

Ein erster, vornehmlich pragmatisch ausgerichteter Typus, ist auf eine realistische Durchführung der päpstlichen Anregung bedacht unter Heranziehung historischer (das Vorbild des ersten Jahrtausends und der Patriarchate) und theologischer Argumente (Kollegialität, Ökumenismus, Laientum). So geht Erzbischof J. R. Quinn in seinem engagiert geschriebenen Buch¹⁰ von der Überzeugung aus, daß die Enzyklika des Papstes, ähnlich wie das Zweite Vatikanische Konzil, »eine Revolution im besten Sinne des Wortes«¹¹ darstelle, die »bedeutende strukturelle, pastorale und kirchenrechtliche Veränderungen«¹² nach sich ziehen müsse, so daß es mit nur »kosmetischen Veränderungen«¹³ nicht sein Bewenden haben dürfe. Die drastische Kennzeichnung des Konzils wie der Enzyklika als »revolutionär« läßt an dem Ganzen jedoch bereits den rhetorisch-pathetischen Zug der verbreiteten »Entrüstungstheologie« erkennen, welcher die Sachlichkeit und die argumentative Valenz mindert. Glücklicherweise hält sich der Verfasser selbst nicht ganz an diese revolutionäre Attitüde, wenn er das Petrusamt als solches bejaht, weil »der Episkopat ein Haupt« brauche, »um eins zu sein und koordiniert zusammenarbeiten zu können«¹⁴. Aber da die Frage nicht gelöst sei, »wie diese Wahrheiten [Primat und Episkopat] in der Praxis ineinandergreifen«¹⁵, müsse die Lösung endlich »wagemutig«¹⁶ angegangen werden unter Vornahme einschneidender praktischer Veränderungen, die vor allem die »ausgeweitete Zentralisierung«¹⁷ der Sendung des Papstes rückgängig machen müßten.

⁹ Der Primat des Nachfolgers Petri im Geheimnis der Kirche, in: Osservatore Romano (deutsch) vom 11. 12. 1998, S. 8.

¹⁰ J. R. Quinn, Die Reform des Papsttums (Quaest. disp. 188, hrsg von P. Hünermann und Th. Söding) Freiburg 2001.

¹¹ Ebda., 11.

¹² Ebda., 17.

¹³ Ebda., 18.

¹⁴ Ebda., 104.

¹⁵ Ebda., 104.

¹⁶ Ebda., 104.

¹⁷ Ebda., 104.

Vorausgesetzt wird eine umfassende kritische Einstellung zur Kirche, die auch vor der erst im 19. Jahrhundert aufgekommenen Papstverehrung nicht haltmachen dürfe. Als kritikwürdig wird u. a. das Verhalten »Roms« gegenüber solchen angerechnet, »die Schwierigkeiten mit ›Lehren haben, die die Kirche nicht definitiv lehrt« (als ob es keine verbindlichen undefinierten Lehren gäbe) und die mit Strafen bedroht würden, wo doch »der Glaube niemandem aufgezwungen werden könne« (als ob der Glaubende sich nicht frei an die Wahrheit gebunden habe). Der Kritik fällt auch das (angebliche) Nichtinteresse der Kirche an der Heranziehung der Frauen zur Mitverantwortung anheim, die nicht wirklich in die Tat umgesetzt werde. Hier (wie in anderen Fällen) geht der Verfasser geschickt an den eigentlichen Problemen wie auch an den positiven Fakten in der nachkonziliaren Entwicklung vorbei. Unversehens wird dann das Anliegen der Formänderung der Primatasausübung zur Forderung nach einer umfassenden Reform der Kirche ausgeweitet, der »die Praxis in der Kirche, das Kirchenrecht, ja sogar die Lehre der Kirche unterliegen«¹⁸. Wo das Zweite Vatikanum noch von einer Reform nur »in der Art der Lehrverkündigung« spricht, setzt der Verfasser unbekümmert »die Lehre der Kirche«¹⁹ ein. Um der Kritik wie der Reform den nötigen Freiraum zu verschaffen, muß der Autor die Zustände der Vorzeit nowendigerweise gelegentlich karikieren, so wenn er den »frommen Katholiken« die Annahme unterschiebt, aus der Unfehlbarkeit des Papstes eine »Art Inkarnation Christi«²⁰ gemacht zu haben.

Unter den das Papstamt betreffenden Reformen steht zuoberst die Reform des Kardinalskollegiums, dem die Tendenz eigne, »das übrige Bischofskollegium zu einem zweitrangigen Organ« zu machen und den Episkopat in zwei Klassen zu teilen²¹, was nicht recht einsichtig ist, wenn man bedenkt, daß die Kardinäle grundsätzlich selbst Bischöfe sind, so mit dem Kollegium der Bischöfe verbunden bleiben und zur Beratung und Hilfeleistung des Papstes dienen. Eine Deklassierung der Bischöfe ist damit nicht gegeben; im Gegenteil ist im Kardinalskollegium eine Form beratender kollegialer Mitwirkung mit dem Papst zu erkennen, die eigentlich von einem gänzlich auf das Kollegialitätsprinzip eingeschworenen Kritiker anerkannt werden müßte, es sei denn, daß der Kollegialitätsgedanke von einem Konkurrenzdenken verdrängt wird, wie es hier zu geschehen scheint. Als »Problem für die Ökumene« wird auch die Beschränkung der Papstwahl auf die Kardinäle ausgegeben, obgleich andererseits zugestanden wird, daß man dieses Wahlsystem »nicht leichtfertig ändern« sollte²².

Ein höchst kritikwürdiges Objekt ist für J. R. Quinn vor allem die Römische Kurie, welche als eine »für alles und jedes zuständige Zentralverwaltung« die »monolithische Struktur der Kirche« verkörpere. Ihre Existenz und ihr Wirken verdunkele die Wahrheit, daß die Kirche »eine Gemeinschaft von Kirchen« sei und die Bischöfe keine »Werkzeuge des Papstes« und also nicht »seine Beamten ohne eigene Verant-

¹⁸ Ebda., 33.

¹⁹ Ebda., 33.

²⁰ Ebda., 70.

²¹ Ebda., 130.

²² Ebda., 133.

wortlichkeit«²³ seien, (was natürlich kein Katholik behauptet). Dieser vom Zweiten Vatikanum als Dienst und Hilfe an der päpstlichen Kirchenleitung, aber auch zur »vorzüglichen Hilfe« für die Hirten gewürdigten Ordnung (Christus Dominus, 9) wird unterstellt, sich »eine Autoritätsrolle über den Episkopat«²⁴ anzumaßen, weil sie z. B. Übersetzungen katechetischer und liturgischer Texte seitens der Bischofskonferenzen ablehne²⁵. Aber was, wenn diese Übersetzungen unrichtig und glaubensgefährdend waren? Hier ist am Ende vergessen, daß die Kurie in ihren verschiedenen Einrichtungen als Stellvertretungsorgan fungiert, dessen Behinderung auch die Behinderung der Amtsführung des Papstes mit sich bringen müßte. Wie wenig diese auch theologisch zu begründende Aufgabe der Kurie gesehen wird, zeigt der für die Reform eingebrachte Vorschlag, die Dezentralisierung der Kurie nach dem Vorbild »internationaler Konzerne« vorzunehmen, bei denen man entdeckt habe, »daß zuviel zentralisierte Kontrolle kontraproduktiv« wirke. Wenn der Verfasser dann deren »gelenkte Autonomie«²⁶ lobend hervorhebt, so gibt er (ungewollt) zu, daß es ohne »Lenkung« offenbar auch dort nicht geht.

So weist die Hauptrichtung dieser mehr suggestiv als argumentativ vorgetragenen Postulate für eine »Zunahme der Vollmacht der Bischöfe«²⁷, besonders mittels der nationalen Bischofskonferenzen und der Bischofssynode. Bezüglich der ersteren wird die von Rom beschnittene Lehrkompetenz beklagt, ohne Unterscheidung zwischen Verkündigungs- und Entscheidungskompetenz, welche erstere nur gewahrt bleibt, wenn die Bischöfe auch mit dem Haupt des Kollegiums in Gemeinschaft stehen (vgl. CIC/1983, c. 753). Für die Bischofssynode wird ein deliberatives (die Angelegenheit entscheidendes) Abstimmungsrecht²⁸ erwogen, ohne zu bedenken, daß ein solches Recht nur dem Ökumenischen Konzil vorbehalten ist und bleiben muß, wobei es auch hier dem Papst obliegt, den Konzilerlaß zu bestätigen, ihn zu genehmigen und zu promulgieren (CIC/1983, c. 341, § 1). In bezug auf die Ernennung von Bischöfen, bei deren Auswahl »den Bischöfen und ihren Kirchen in der Region«²⁹ die Hauptrolle zukommen sollte (unter Beteiligung von Priestern und Laien) wird immerhin zugegeben, daß dieses Verfahren »durchaus auch nachteilige Auswirkungen haben« könne³⁰, welche aber durch das Studium der Erfahrungen »anderer Kirchen« (der orthodoxen und der episkopalen) behoben werden könnten³¹.

All diese Forderungen zielen schließlich auf eine »Reform und Änderung des päpstlichen Amtes«³² (nicht nur seiner Ausübung), das aus der Mentalität der »absoluten Herrschaft« in die Form einer »echteren Kollegialität« übergeführt werden müsse³³. Trotz des verhalten vorgetragenen Zugeständnisses, daß der »universelle

²³ Ebda., 140.

²⁴ Ebda., 153.

²⁵ Ebda., 154.

²⁶ Ebda., 162f.

²⁷ Ebda., 154.

²⁸ Ebda., 101f.

²⁹ Ebda., 118.

³⁰ Ebda., 119f.

³¹ Ebda., 120.

³² Ebda., 12.

³³ Ebda., 75.

Primat, wie er jetzt ausgeübt wird«, sich ein »gutes Stück weit als vernünftig betrachten läßt«³⁴, erfolgt dann doch die Kritik an dem Vorrang der universalen Rolle des Papstes »vor seiner Rolle als Bischof von Rom«³⁵. »Die universalen Ansprüche des Papsttums, wie sie jetzt strukturiert sind und ausgeübt werden, [machen] es fast unmöglich, daß der Papst sein Amt als Bischof von Rom in mehr als einem rein symbolischen Mass ausübt«³⁶. Obgleich diese Bemerkungen im Zusammenhang mit der Papstwahl gemacht sind (bei der mehr an die Qualität des Kandidaten für die Diözese von Rom gedacht werden sollte), sprechen sie doch auch für eine reduktionistische Tendenz in bezug auf den Primat. Sie findet ihre Entsprechung in dem häufig wiederkehrenden Verweis auf das Ideal des ersten Jahrtausends, in dem der Papst seinen Primat nur bei Behebung von Krisen und gleichsam nur okkasionell ausgeübt habe³⁷. Der Kritiker vergißt dabei, daß das Erste Vatikanum von einem »beständigen Fortdauern« (DS 3056) des Primats spricht und daß es »immer notwendig« war, sich »dem Vorrang der Römischen Kirche anzuschließen« (DS 3057). Ein zeitlich eingeschränkter Primat würde seiner Universalität widersprechen. Dabei ist auch das angesichts des immer wieder betonten geschichtlichen Denkens das Argument brüchig, nach dem sich die Kirche in ihrer Entwicklung plötzlich in eine Zeit von vor 1000 Jahren zurückversetzen könnte.

Am Ende ergibt sich daraus das Bild einer päpstlichen Autorität, die »kollaborativer und konsultativer Natur sein und die legitimen kirchlichen Strukturen, etwa die Patriarchate und die Bischofskonferenzen, achten müsse«³⁸. Es wird nicht gesagt, daß dem Papst als Haupt auch die Entscheidungsgewalt im Bischofskollegium zukommt (dessen Glied er dabei immer bleibt), es ist alles auf seine kollaborative und konsultative Amtsführung abgestellt.

So entsteht der Eindruck von einem Bischofskollegium als einem Kreis von Gleichrangigen, der keine hierarchische Gemeinschaft mehr ist. Deshalb interpretiert der Verfasser die Aussage der Enzyklika über die dem römischen Stuhl im ersten Jahrtausend »mit allgemeiner Zustimmung« zugekommene »Führungsrolle« (UU 95) als die eines »Moderators«. »Das Wort an sich impliziert keine zentralistische Regierung oder ein ständiges sich Einmischen in das Leben der einzelnen Kirchen«³⁹. Es schließt eine aktive, gestaltende und bestimmende Führungsrolle des Papstes in der Kirche aus. Nicht vermerkt wird dabei die noch geringere Bedeutung des Ausdruckes im heutigen Sprachgebrauch, wo er nur noch eine verbindende Funktion in einer von mehreren geführten Diskussion besagt. Die Schlußausage ist auch für eine solche Ableitung offen. Bezüglich des Ganzen fällt auch die höchstgradige Einschätzung der geistigen Führungskraft der bischöflichen Kollegien auf, die, zumal angesichts der heutigen Wirklichkeit, so nicht zu bestätigen ist. Schließlich behaftet der Verfasser, im Gegensatz zu seiner Grundintention, die

³⁴ Ebda., 135.

³⁵ Ebda., 135.

³⁶ Ebda., 135.

³⁷ Ebda., 23; 26; 69; 84.

³⁸ Ebda., 26.

³⁹ Ebda., 26.

Bischöfe mit dem Mangel, daß sie in den »Unklarheiten des Glaubens unterwegs« seien⁴⁰.

3) Der Entwurf des »Communio«-Primates

J. R. Quinn beruft sich in seinem Buch häufig auf die Arbeit von H. J. Pottmeyer⁴¹ so daß eine Ähnlichkeit in den Grundpositionen beider Autoren zu erwarten ist. Allerdings ist bei Pottmeyer das Bestreben nach einer geschichtlich wie theologisch umfänglicheren Begründung der kritischen Grundhaltung erkennbar. Auch steht im Fluchtpunkt der Ausführungen mehr der Communio-Gedanke, ohne daß der Begriff hinreichend geklärt würde. Das gilt ebenso für den zu einer schreckhaften Größe aufgebauten Begriff des »Zentralismus«, bei dessen Gebrauch zwischen der Wirksamkeit eines Zentrums und seiner Entartung im »Zentralismus« nicht unterschieden wird. Das Wirken und die Ausstrahlung des Zentrums mit Hilfe seiner Hilfsorgane erscheint so selbst schon als »Zentralismus«.

Dem Vorwurf jedoch, damit den Primat selbst zu treffen, versucht der Verfasser mit der häufig fallenden Bekundung zu entgehen, daß er die (im Zentrum der Abhandlung stehenden) »beiden Dogmen des 1. Vatikanums« nicht »relativiere oder gar leugne«, sondern nur den »Zentralismus« ablehne⁴². Auch die beabsichtigte »Stärkung der kollegialen Mitwirkung der Bischöfe bei der Leitung der Gesamtkirche« soll keine »Schwächung der Autorität des Petrusamtes«⁴³ erbringen. Allerdings sei die Formulierung und Definition des Petrusamtes auf dem Ersten Vatikanum nicht die einzig mögliche« und »angemessene«⁴⁴, (was niemand bestreiten wird). Nur müßte auch gesagt werden, daß nach der Lehre der Kirche der Sinn einer definierten Aussage immer zu wahren ist (DS 3007).

Die dargebotene ausführliche historische Beweisführung zielt auf ein geschichtliches Verständnis des ganzen päpstlichen Primats, die nicht als legitime Entwicklung im Sinn des von der katholischen Theologie anerkannten Dogmenfortschritts interpretiert wird, sondern die auch als »Bruch mit ehrwürdigen Traditionen«⁴⁵ zu verstehen sei. Ein solcher Bruch zeichne sich vor allem zwischen dem ersten und zweiten Jahrtausend ab, in dessen Verlauf die Kirche als »eine Gemeinschaft von Zeugen« (mit dem Papst und den Mitbischöfen) zu einer »Monarchie des Papstes«, zum »monarchischen Primat« und zur »Papalmonarchie« mutiert sei⁴⁶, deren Entstehen vor allem aus den äußeren Einflüssen der herrschenden Sozialphilosophie und der politischen Schriften des Aristoteles zu erklären sei⁴⁷. Diesem der Geschichte über-

⁴⁰ Ebda., 90.

⁴¹ H. J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Quaest. disp. 179) Freiburg 1999.

⁴² Ebda., 15.

⁴³ Ebda., 17.

⁴⁴ Ebda., 15.

⁴⁵ Ebda., 19.

⁴⁶ Ebda., 24.

⁴⁷ Ebda., 24.

gestülpten Konstrukt widerspricht aber die vom Verfasser selbst angeführte Tatsache, daß schon Leo d. Gr. dem römischen Stuhl und Bischof den Prinzipat über alle Kirchen zusprach⁴⁸. Auch die Bedeutung Gregors I. ist nicht vollkommen getroffen, wenn nur das Wort von »seiner Ehre« zitiert wird, die in der »ungebrochenen Tatkraft meiner Brüder«⁴⁹ liege, und nicht auch auf sein Bewußtsein vom römischen Stuhl als »caput fidei«⁵⁰ hingewiesen wird. Dem Verfasser geht in dieser ideologischen Geschichtskonstruktion von einer Fehlentwicklung zum päpstlichen Primat die objektive Einstellung mancher Profanhistoriker ab, die etwa wie R. Schieffer feststellen, »daß an der Schwelle zum ersten Jahrtausend ein qualitativer Sprung nicht in der primatialen Theorie, sondern eher im Umgang mit ihr gestanden hat«⁵¹.

Wenn sich aber die Geschichte des Primats im Urteil des Verfassers als Fehlentwicklung erweist, so kann davon seine innere Bedeutung und die in ihm wurzelnde Unfehlbarkeit nicht unberührt bleiben, wie der Autor tatsächlich den angeblichen »Aufstieg des Papstes zum Monarchen«⁵² (den es in Wahrheit aufgrund der einzigartigen Konstitution der Kirche, die auch synodal verfaßt ist, so nicht gegeben hat) zuletzt vor allem auch aus drei kontingenten historischen »Traumata« der Kirche ableitet: aus dem Konziliarismus/Gallikanismus, dem Staatskirchentum wie aus dem modernen Rationalismus und Liberalismus⁵³. Entsprechend vertritt der Verfasser ohne Kritik die heute verbreitete Auffassung, nach der »die Lehre des 1. Vatikanums vom unfehlbaren Lehramt des Papstes ... eher als ein von vielen belächeltes als ein heiß umstrittenes Dogma der katholischen Kirche«⁵⁴ zu gelten hat. Mit besonderer Gewichtung ist auch die unbeanstandend bleibende Aussage ausgestattet, daß »laut Umfragen [das Dogma] von einer Mehrheit der Katholiken nicht bejaht wird«⁵⁵, als ob dies die Gültigkeit des Dogmas aufhebe.

Auch wenn der Verfasser diese Einstellung nicht als die seine ausgibt, so hält er sie doch weiter im Gespräch durch die (in den Verhandlungen des Ersten Vatikanums aufgetretene, aber im Gesamtleben der Kirche kaum beherrschende) Hervorkehrung einer »maximalistischen« Interpretation der Papstdogmen, der er auch solche Mißdeutungen zuweist wie die der Verklärung des Papsttums zu einer »zweiten Inkarnation«⁵⁶. Auch hier muß eine Übertreibung wieder zur Verunklärung der wahren Lehre herhalten. Der Verfasser lenkt in der Folge den Blick von der Lehre des Ersten Vatikanums ab und vermischt sie mit drei verschiedenen Interpretationen und Theorien⁵⁷, welche diese Lehre ins Unrecht setzen sollen. Demgegenüber wäre festzuhal-

⁴⁸ Ebda., 20.

⁴⁹ Ebda., 17.

⁵⁰ Ep. III, 57

⁵¹ R. Schieffer, *Natur und Ziel primatischer Interventionen des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend*, in: *Il primato del successore di Pietro, Città del Vaticano* 1998, 348; ähnlich urteilt St. O. Horn, a. a. O., 51: »Es fehlt aber weder die Erfahrung noch die ›Idee‹, nämlich der primatialen Stellung der Kirche von Rom im ersten Jahrtausend.

⁵² Die Rolle des Papsttums, 29.

⁵³ Ebda., 31–43.

⁵⁴ Ebda., 66.

⁵⁵ Ebda., 66.

⁵⁶ Ebda., 75.

⁵⁷ Ebda., 90ff.

ten, daß die Definition und der Glaube nicht von Theorien abhängen, selbst wenn sie auf dem Konzil oder danach vertreten wurden. So wird die Konzilsaussage unmerklich in die Nähe der maximalistischen Position gerückt, nach der die »Unfehlbarkeit des Papstes die Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche«⁵⁸ sei, obgleich dies vom Konzil selbst ausgeschlossen wird (vgl. DS 3074). Aber auch die »mittlere Position«, die angeblich eine »eingeschränkte Unfehlbarkeit« (richtiger wäre: die die Bedingungen der Unfehlbarkeit) festlegt und die mit der Lehre der Kirche identisch ist, ist »unbefriedigend« und »gefährlich«, weil sie einen »doktrinären Zentralismus« und eine »schleichende Unfehlbarkeit« fördert⁵⁹. Die letztgenannte Kennzeichnung, die wohl das magisterium ordinarium des Papstes ins Unrecht setzen soll, ist für diese Art der Kritik charakteristisch.

Der Verfasser setzt nun allen Nachdruck auf die »dritte«, die »kommunikative« Form des Primates, wobei er zugibt, daß auch diese sachlich schon in der Lehre des Ersten Vatikanums eingeschlossen ist⁶⁰, so wenn dort von der Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Papst die Rede ist, »die vom obersten und allgemeinen Hirten bejaht, gestärkt und geschützt wird«. Dafür zieht das Konzil auch das oben erwähnte gemeinschaftsbetonende Wort Gregors I. heran (DS 3061). Dagegen vermeidet es der Verfasser, das Moment des Gehorsams zu erwähnen, der nach dem Konzil der ordentlichen Vollmacht des römischen Bischofs von »Hirten und Gläubigen« zu leisten ist (DS 3060). Statt dessen wird nun alle Betonung auf die »dritte Interpretation« gelegt, welche die Grundlage für den Communio-Primat bieten soll.

Der Verfasser versucht weiterhin, den Begriff der Communio, welcher dem Glaubensbewußtsein zu keiner Zeit fehlte, in seiner institutionellen Bedeutung nach den drei Richtungen wiederzugewinnen: nach der Richtung der »communio ecclesiarum«, nach der Richtung des Kollegiums der Bischöfe und nach der des Communio-Primates, was unter neuerlichen Vereinseitigungen vor sich geht.

Eine solche ereignet sich schon bei der Bestimmung von »Kirche als Gemeinschaft von Kirchen«⁶¹, was sich als mangelhafte Definition erweist, insofern eine treffende Begriffsbestimmung das zu definierende Wort nicht schon in sich enthalten darf. Dieser Mangel ist nur zu beheben, wenn zwischen Universalkirche und Einzelkirchen real unterschieden wird, wie es das Zweite Vatikanum tut, wenn es von der Universalkirche sagt, daß sie »in ihren [den Teilkirchen] und aus ihnen besteht« (LG 23). Sie könnte nicht »in ihnen« bestehen, wenn sie nicht schon in sich eine Realität wäre, ein concretum universale, das den Einzelkirchen ontologisch und zeitlich vorausgeht. So bleibt wahr, daß in der Teilkirche die Gesamtkirche anwesend ist, aber nicht nach allen ihren Kräften und Fähigkeiten. So trägt die Teilkirche als solche z. B. nicht das universale Lehrprinzip in sich, das der Gesamtkirche in der Unfehlbarkeit zukommt. Auch können die Teilkirchen, in denen das Prinzip legitimer Vielfalt verwirklicht werden soll, ihre Aufgaben nur in Verbindung mit der Gesamtkirche

⁵⁸ Ebda., 90.

⁵⁹ Ebda., 91.

⁶⁰ Ebda., 65.

⁶¹ Ebda., 7.

erfüllen, so daß sie ohne diese Verbindung auch den Charakter der Teilkirche verlören⁶².

Natürlich ist damit auch die Verwiesenheit der Gesamtkirche auf die Teilkirche gegeben, dies aber nicht in der gleichen wesentlichen Form, da die Teilkirche keine göttliche Gründung ist. Deshalb ist auch die vom Verfasser gebrauchte Definition von Kirche als »Gemeinschaft von Ortskirchen« unzulänglich, wenn nicht hinzugefügt wird, daß diese Gemeinschaft in der Existenz der Gesamtkirche ihren Grund, ihr Urbild und ihre Norm hat. Eine Verkennung dieses Momentes führt zur Verselbständigung der Teilkirchen, die sich naturgemäß auch auf die Bestimmung der Kollegialität des Episkopats auswirkt.

Mit einer gewissen Folgerichtigkeit macht sich auch hier eine Verschiebung in der Bestimmung des Verhältnisses von Papst und Bischöfen im Kollegium der Bischöfe bemerkbar. Das Kollegium der Bischöfe wird vom Zweiten Vatikanum bewußt auch mit anderen Ausdrücken (*corpus*, *congregatio*) bezeichnet, um der rein iuridischen Auffassung dieser Ordnung zu begegnen, die der Verfasser mit der Hervorhebung der »kommunalen Strukturen« im Grunde wieder einführen möchte. Ausdrücklich heißt es, daß es heute darum gehe, »die zentrale Gesetzregelung und Administration der Gesamtkirche kollegial zu prägen und, sofern möglich, zugunsten regionaler Ordnungsinstanzen zu minimieren«⁶³.

Um das Unangemessene an der Stellung des Papstes im Kollegium zu demonstrieren, wird ihm eine in der kirchlichen Sprache unbekannt Kennzeichnung angehängt und von einer »monarchisch-souveränen Stellung« gesprochen, von einer »absoluten Souveränität«⁶⁴. Unter dieses Verdikt fällt insbesondere die »Erläuternde Vorbemerkung«, welche angeblich »die Konzeption des Primats als Souveränität verteidigt«⁶⁵. Diese Auffassung sei »nicht geeignet, das Eingefügtsein des Petrus in das Apostelkollegium deutlich und die wesensgemäße Einbindung des Petrusamtes in die Gemeinschaft des Bischofskollegiums wirksam werden zu lassen«⁶⁶.

Dabei wird nicht gewürdigt, daß der Text genauso deutlich von der Gemeinschaft zwischen Haupt und Gliedern spricht, die in der »*communio hierarchica*« bestehen bleiben muß. Es ist aber bezeichnend, daß der Verfasser weder über den theologischen Begriff des Hauptseins des Papstes reflektiert, noch über das Wesen einer »*communio hierarchica*«. Im Gegenteil ergreift Pottmeyer beim Hinweis auf die Enzyklika »*Mystici Corporis*« die Gelegenheit, die angeblich »monarchische Konzeption« des Primats als »christomonistisch« zu diskreditieren⁶⁷. So wird dann auch die Verbindung des Primats mit dem Hauptsein Christi unberücksichtigt gelassen. Mit der Mißachtung der Christusbeziehung von Primat, Episkopat und Kirche gräbt sich aber eine Theologie ihre eigenen Wurzeln ab.

⁶² Vgl. dazu J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione »Lumen Gentium«*, in: *Il Concilio Vaticano II – Recensione et attualità alla luce del Jubileo* (hrsg. von R. Fisichella) Cinisella Balsamo 2000, 66–81.

⁶³ Die Rolle des Papsttums, 107.

⁶⁴ Ebda., 119.

⁶⁵ Ebda., 108.

⁶⁶ Ebda., 111.

⁶⁷ Ebda., 121.

Auf den genannten Voraussetzungen beruht dann auch das (freilich nicht ganz abgeklärte) Konzept eines Communio-Primats mit entsprechenden Folgerungen für die Ausübung des Charismas der Unfehlbarkeit. Für den Communio-Primat sei wesentlich zu fordern, »daß Papst und Bischöfe gemeinsam Verantwortung für die Kirche tragen«, was aber unmöglich sei, wenn »sich eine Behörde wie die Kurie zwischen den Papst und den Episkopat schiebt«⁶⁸. Deshalb geht der Vorschlag weiter auf ein Mitregieren des Episkopats mit dem Papste, auf ein sogenanntes Congubernium, d. h. auf »das Recht einer regelmäßigen Leitungsbeteiligung«. Aus der Mitverantwortung des Episkopats für die Gesamtkirche wird eine Mitregierung, die über das hinausgehen müsse, was die enttäuschende Einführung einer Bischofssynode besage⁶⁹.

Dabei muß man vor dem Begriff des »Congubernium« durchaus keine Angst empfinden, wie der Verfasser unterstellt; denn es gibt in der Tat ein »Mitregieren« seitens der vielen bischöflichen Kollegien, aber ein solches, das dem primatialen Rang des Papstes immer Rechnung trägt. Die Frage ist, ob diesem Rang auch nach dem dargestellten Konzept Rechnung getragen wird. Das scheint tatsächlich nicht der Fall zu sein; denn der weitergehende Vorschlag geht auf eine »komplexe höchste Leitungsgewalt«⁷⁰, bei der dem Bischofskollegium ebenfalls »die volle und höchste Vollmacht zukommt«⁷¹, wobei nur vergessen ist, daß dem Kollegium diese Vollmacht nicht ohne den Papst zukommt.

Es gibt in dem Buch eine fast beiläufig auftretende Passage, in der die dem Papst »im dritten Jahrtausend« zuzuweisende Stellung näher ausgeführt wird. Sie hat merkwürdigerweise mit dem Communio-Charakter des Amtes nicht viel zu tun, insofern hier dem Papst eine Funktion zugewiesen wird, die dem Kollegium nicht zukommen kann: das Papstamt als »verbindende Symbolgestalt für die kirchliche Gemeinschaft und für die Autorität und Lebenskraft des Glaubens«. Da an die Unfehlbarkeit des Papstes wie an seiner Jurisdiktionsstellung heute nur noch wenige glauben, da aber die Pilgerströme nach Rom und die Anziehungskraft des Papstes auf Reisen gewachsen seien, könne der Papst »als christliche, ja religiöse Führungsgestalt, die jedenfalls auf übernatürlicher Ebene keine vergleichbare Konkurrenz hat«⁷², als Symbol- und Integrationsfigur eine neue Geltung gewinnen. So endet die hochtheologische Beweisführung in einem Bereich des Populär-Symbolischen.

Bei solchen Voraussetzungen muß auch die Bestimmung der Unfehlbarkeit des Papstes schief geraten. Eine »separate und absolute Unfehlbarkeit« ist von der Theologie nie vertreten worden. Die Infallibilität aber nur (negativ) auf Krisensituationen des Glaubens beschränken und sie nur als »subsidiär« einstufen zu wollen⁷³, widerspricht nicht nur der Geschichte (der beiden neuzeitlichen Dogmen) sondern auch ihrem Charakter als Medium der lebendig-aktiven Tradition der Kirche.

⁶⁸ Ebda., 141.

⁶⁹ Ebda., 101.

⁷⁰ Ebda., 111.

⁷¹ Ebda., 127.

⁷² Ebda., 137.

⁷³ Ebda., 137.

Schließlich wird an den Papst die Warnung gerichtet, sich nicht an »die Stelle Christi zu setzen«, sondern »wie alle Christen – Jesus Christus als den eigentlichen Herrn und das Haupt der Kirche zur Geltung zu bringen, dessen Geist in vielen wirkt«, wobei verschwiegen wird, daß der Geist in verschiedenen Gnaden und Gaben wirkt, von denen eine die Amtsgnade des Primats ist. Der hinzugefügte Hinweis auf die »Untreue der Päpste zu ihrem Auftrag«, durch welche »die Einheit der Kirche verlorenging«⁷⁴, ist ungerechtfertigt, wenn man nicht auch anerkennt, daß das Papsttum die Einheit der Kirche bis zum heutigen Tag (im Gegensatz zu vielen anderen christlichen Konfessionen) gestützt, gefördert und erhalten hat. Der Ausgewogenheit halber müßte bei solchen Vorwürfen auch auf das Versagen der Bischöfe in der Geschichte hingewiesen werden.

4) Das Modell des »notarius publicus«

Mit den Mitteln einer stark philosophisch gewendeten Theologie und ihren bestimmenden Elementen (der Geschichtlichkeit, der Relativität der Wahrheit, der Subjektivität und der Erfahrung) versucht P. Hünemann in mehreren Beiträgen⁷⁵ ein »neues Paradigma des Petrusdienstes« zu erstellen, in dem alles »auf den brüderlichen, lediglich auf die Stimme Jesu Christi hörenden, freien Dialog«⁷⁶ zwischen den Christen gesetzt wird. Dafür seien in der Anfrage des Papstes schon die »Grundsatzantworten« gegeben, so daß die Frage des Papstes unter der Hand zu einer Antwort umgemünzt wird, die dem neuen Paradigma entspricht.

Das für diese Behauptung herangeführte Beweismaterial ist wesentlich dasselbe wie in vielen gleichartigen Versuchen: die Pluralität eigenständiger Kirchen im ersten Jahrtausend, die nach der Reformation noch verstärkt wird durch »ihre wechselseitige Anerkennung ... als die una sancta catholica«⁷⁷; die Kritik des Ersten Vatikanums, das auf die Wahrheit von der eigenständigen Kompetenz der Bischöfe keinen Bezug nahm; die Lehre von »Lumen Gentium«, 26, die angeblich besagt, daß »die Gesamtkirche nicht wesentlich mehr ist und hat als die Teilkirchen«. Als ein Nebenprodukt dieser »sorgfältigen Analyse«⁷⁸ mag noch genannt werden: die Zuerkennung des *ius divinum* zwar nicht an den Papst, aber an die regionalen Kirchen, sogar an die »intermediären« metropolitenen Verbände⁷⁹. Dazu wird in einer hinzugefügten Klausel angemerkt, daß nicht die territorialen Abgrenzungen an sich »iuris divi-

⁷⁴ Ebda., 137.

⁷⁵ »Una cum« – Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht: Papsttum und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften (hrsg. von P. Hünemann) Regensburg 1997, 80–101; Ders., Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes des römischen Bischofs: H. Schütte (Hrsg.), Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, Frankfurt a.M., 2000, 189–217; Ders., Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003.

⁷⁶ »Una cum«, 83.

⁷⁷ Ebda., 86.

⁷⁸ Ebda., 80.

⁷⁹ Ebda., 89.

ni« seien, was nach Ansicht des Verfassers absurd wäre, sondern nur die »Anerkennung der Kirchen als eigener Subjekte, die alle jene Rechte und Pflichten haben, welche der Kirche als Kirche zukommen«⁸⁰. Aber eine rechtliche Identifizierung der Teilkirchen mit der Gesamtkirche ist nicht weniger unlogisch, weil daraus eine Vielzahl von »Gesamtkirchen« resultiere oder eine Identifizierung jeder Teilkirche mit der Gesamtkirche zustande käme, wobei die Ortskirche ihren Charakter als Teilkirche verlöre.

Um dieser Unlogik zu entgehen, konstruiert der Verfasser »zwingend« das Modell einer »Pluralität von Kirchen«, »die – um ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Wahrheit willen – gehalten sind, sich wechselseitig anzuerkennen«⁸¹, wobei nicht klar wird, ob unter dem »eigenen Wesen und der eigenen Wahrheit« eine je andere Wahrheit gemeint ist. Wenn nicht, dann wäre aber die Forderung nach einer gegenseitigen Anerkennung nicht notwendig, es sei denn, daß die jeweilige Teilkirche ihrer Identität in der Wahrheit nicht sicher wäre. Wer verschaffte ihr dann aber diese Gewißheit? Auf jeden Fall wird hier der Irrtum gefördert, den das Zweite Vatikanum mit seiner Formulierung »in und aus ihnen« (LG 23) vermieden wissen wollte, daß nämlich die Kirche Christi zu verstehen sei als ein durch freiwilligen Zusammenschluß gegründeter Kirchenbund. Aus dieser dem modernen Pluralismus entsprechenden Option ergibt sich auch eine veränderte Auffassung vom Bischofsamt. Daß der Bischof sein Amt kraft der Weihe nur durch die Gewährung der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Papst und dem Kollegium empfängt, kann hier nicht mehr gesagt werden. Der so entstehende Hohlraum muß die ganze Lehre vom Bischofskollegium ins Wanken bringen.

Der Verfasser ist aber bestrebt, diese Lücke auf seine Art zu schließen. An die Stelle der notwendigen hierarchischen Vermittlung des kollegialen Bischofsamtes setzt er wechselseitige Anerkennung der Bischöfe untereinander. Die »Ortsbischöfe [sind] aufgrund ihres eigenen Amtes verpflichtet, sich wechselseitig in ihrem Dienst für die ihnen jeweils anvertrauten Kirchen anzuerkennen«⁸². Dem entspricht auch eine Rechenschaftsablage der Bischöfe, die aber nicht gegenüber dem Papst geschieht, sondern gegenüber den Mitbischöfen, weil die einzelnen Bischöfe zur Mitsorge und zur Mitverantwortung für die benachbarten Kirchen verpflichtet seien. In dieser These wird verkannt, daß die Sorge der einzelnen Bischöfe für die anderen Kirchen wie für die Gesamtkirche nicht iurisdiktioneller Natur ist, sondern sich aus der Gliedschaft im universalen Bischofskollegium ergibt.

Daß das lebendige Äquilibrium innerhalb des Corpus der Bischöfe nicht getroffen ist, geht auch aus einem weiteren Umstand hervor: aus der nahezu absoluten Wertung des Bischofsamtes. Während in der Lehre der Kirche allein dem Petrusamt die »höchste, volle, unmittelbare und universale« geistliche Gewalt zukommt, entzieht der Verfasser diese Primatsvorgaben dem Papst, um sie den einzelnen Bischöfen zuzuweisen. Nach dem Verfasser »repräsentiert« das bischöfliche Amt als solches »die

⁸⁰ Ebda., 89.

⁸¹ Ebda., 89.

⁸² Ebda., 91.

Fülle des amtlichen Dienstes, die für die Kirche als Kirche wesentlich ist⁸³. Weil im Bischof »die Fülle des Amtes« gegeben ist, stellt das Bischofsamt »die Höchstform des Amtes dar«. Aus der in der kirchlichen Lehre und im kanonischen Recht dem Bischof zustehenden »ganzen Gewalt« (»omnis potestas«), die von der »höchsten Autorität« unterschieden wird (CIC/1983 c. 381), ist hier »die Höchstform des Amtes« geworden, die jedem Bischof zuerkannt wird. Das entbehrt freilich nicht einer gewissen Konsequenz, wenn man die bischöfliche Teilkirche formell mit der universalen Kirche identifiziert und so das Ganze aus den Teilen zusammenfügt, ohne zu veranschlagen, daß die Teile als solche immer nur Teile eines Ganzen darstellen und ihre Qualität vom ursprünglichen Ganzen herleiten.

Das nach der Kirchenlehre bestehende hierarchisch-kollegiale Verhältnis zwischen Bischofs- und Petrusamt wird vollends verkehrt bei der näheren Positionierung des Primates. Zunächst erscheint es wie ein Entgegenkommen, wenn der Verfasser mit dem Zweiten Vatikanum dem römischen Bischof »die unmittelbare Sorge für die Gesamtkirche«⁸⁴ zuspricht. Aber es wird nicht gesagt, daß es sich dabei nicht nur um eine liebevolle Fürsorge handelt, sondern um den »Vorrang der ordentlichen Gewalt über alle Kirchen« (Christus Dominus, 2), und zwar »auch über alle Teilkirchen und Verbände« (CIC/1983, c. 333 § 1), ohne daß der Papst dadurch die Eigenständigkeit des Bischofsamtes aufhobe oder in Konkurrenz zum Bischof träte.

Nach Hünermann kommt dem Bischof von Rom nur ein »Wächteramt« darüber zu, »daß die Bischöfe ihre ureigene Aufgabe recht wahrnehmen«⁸⁵. Der Inhaber des Petrusamtes besitzt demnach keine eigentliche Leitungsgewalt in der Kirche, ihm eignet nur die Beobachtung der Korrektheit des bischöflichen Amtsvollzugs. Wenn dieser korrekt verlief, besäße eigentlich der Papst keine Aufgabe mehr in der Gesamtkirche. Wenn das Bischofsamt regelrecht ausgeübt würde, müßte der Papst eigentlich nicht einmal mehr »wachen«. Der Verfasser nimmt hier auch keine Kenntnis davon, daß das Erste Vatikanum die Beschränkung des Primats auf ein »Amt der Aufsicht bzw. Leitung« (»officium inspectionis vel directionis«: DS 3064) ausdrücklich ausgeschlossen hat und daß auch nach dem Zweiten Vatikanum die Zuweisung der »höchsten universalen Gewalt über die Kirche« (LG 22) an den Papst alle Bereiche der *sacra potestas* umgreift: die Lehrvorlage, die gesetzgebende, die richterliche und die administrative Vollmacht.

So ist nicht zu übersehen, daß die universale päpstliche Vollmacht in der vorliegenden Interpretation eine wesentliche Einschränkung erfährt, die besonders drastisch in der reduktionistischen Auffassung von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Ausdruck gelangt. Sie deutet sich schon an in der unzutreffenden Positionierung des »*sensus fidelium*« in Verbindung mit den Lehrkompetenzen und in seiner gleichrangigen Einordnung in die päpstliche Lehrvollmacht⁸⁶. Bezeichnenderweise verweist der Verfasser nicht auf das Zweite Vatikanum; denn dort ist gesagt, daß sich der übernatürliche Glaubenssinn »dann kundtut«, wenn »die Gesamtheit der Gläubigen

⁸³ Ebda., 91.

⁸⁴ Ebda., 92.

⁸⁵ Ebda., 94.

⁸⁶ Ebda., 94.

... ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äußert« (LG 12).

Der Glaubenssinn ist demnach als dem kirchlichen Lehramt nicht gleichrangig zu betrachten. Er ist primär überhaupt nicht eine Kundgabe der Untrüglichkeit in der Lehre, sondern der Untrüglichkeit der Glaubensannahme, die immer auch an das Lehramt gebunden bleibt, selbst wenn, in einem lebendigen Wechselbezug, bei der Vorbereitung einer Lehrentscheidung aus dem Zeugnis des gesamtkirchlichen Glaubens geschöpft wird. Im Grunde kommt dem »sensus fidelium«, gegenwärtig objektiver als »sensus fidei fidelium« interpretiert, keine dogmenbegründende, sondern eine dogmenbezeugende Bedeutung zu.

Die hier wohl bewußt in Kauf genommene Unschärfe steht im Dienst einer Reduktion des Unfehlbarkeitsanspruchs auf eine subsidiäre Funktion, wie sie angeblich von Leo d. Gr. geübt wurde. Dies wäre, streng genommen, nur eine helfende, unterstützende, ergänzende Aufgabe im Hinblick auf die eigene Verantwortung der Bischöfe. Daraus folgt dann die strikte Forderung: Der Papst solle seine Lehrkompetenz als Zeuge der Offenbarungswahrheit »nur wahrnehmen in ausdrücklicher Respektierung des Glaubenszeugnisses der Bischöfe der verschiedenen Kirchen, una cum eis«⁸⁷. Das bedeutet, daß der Papst den Bischöfen »die primäre Kompetenz im Blick auf zu klärende Streitfragen, hinsichtlich des Glaubens und des christlichen Lebens für ihre Kirchen zugesteht«⁸⁸. Dabei ist vergessen, daß die Bischöfe zwar auch testes und iudices fidei sind, daß ihnen aber selbst für ihre eigene Diözese keine endgültige Entscheidung über den Glauben zusteht, weil diesem Glauben eine Allgemeinheit zukommt, die nicht von einer Teilgewalt richterlich bestimmt werden kann. Auch als Kollegium können sie die Entscheidungsgewalt nur in Einheit mit ihrem Haupt, dem Papst, betätigen.

Damit rückt die dem Haupt vorbehaltene amtseigene Unfehlbarkeit in die Nähe eines kollegialen Aktes, der förmlich auf die »Abstimmung mit dem Gesamt- oder Regionalepiskopat«⁸⁹ angewiesen bleibt. Der demokratischen Struktur dieses Kirchenverständnisses entspricht auch die Aufnahme der vom Ersten Vatikanum abgewiesenen Lehre von dem nachfolgenden Konsens und der notwendigen Rezeption einer Lehrentscheidung durch die Kirche⁹⁰.

Diese Einschränkungen gelten erst recht für die Ausübung des ordentlichen römischen Magisteriums. Dieses sei heute ohnehin sichtlich an eine Leistungsgrenze gekommen, die nur überwunden werden könne durch »synodale« oder »konziliare Prozesse«⁹¹, in denen Übereinstimmung erzielt werde. Dagegen sind »Konsensbildungen per Erlaß auf dem Amtsweg ... unzureichend«⁹². Nachfolgend erfährt aber auch das ordentliche Lehramt der Bischöfe eine inhaltliche Einschränkung: Weder Papst noch Bischöfe dürfen »theologische oder exegetische Theorienprobleme zu lösen« suchen, »Korrekturen wissenschaftlicher Theorien« sind dem Lehramt nicht gestat-

⁸⁷ Ebda., 95.

⁸⁸ Ebda., 95.

⁸⁹ Ebda., 95.

⁹⁰ Ebda., 96.

⁹¹ Ebda., 96.

⁹² Ebda., 96.

tet. Es darf gerade noch »über mögliche Auswirkungen solcher Theorien auf den Glauben urteilen«⁹³ (sie aber offenbar nicht verurteilen), jedoch in wissenschaftliche Verfahren nicht eingreifen. Unversehens greift die Negierung des hierarchischen Momentes auch auf das Bischofsamt über zugunsten einer Theologie, die hier in die Stellung der Letztinstanz von Lehrfragen rückt.

Die Kompetenzbeschränkung des Petrusamtes wird in einem weiteren Beitrag⁹⁴ noch entschiedener mit dem Lehr- und Sprachgeschehen in der Kirche und mit der modernen Wahrheitsproblematik verknüpft. Dabei verformt der Verfasser den Vorschlag des Papstes zu einem Dialog bezüglich der Art der Ausübung des Petrusamtes zu einem »Verfahren rationaler Verständigung« zwischen »gegnerischen Positionen«⁹⁵ (auch die der Orthodoxen wie die der Protestanten), das zur »kreativen Hervorbringung des Ausgleichs« geführt werden soll. Es handelt sich näherhin um einen »Diskussionsprozeß zwischen der Kirche und ihren Theologen«⁹⁶, ähnlich dem des dialogischen herrschaftsfreien Diskurses der »Frankfurter Schule«. Zur Teilnahme an diesem Dialog ist freilich, im Gegensatz zum Verfahren der »Frankfurter«, nicht jede Stimme geeignet, z. B. nicht die der Kongregation für die Glaubenslehre, weil sie nur die Kontinuität der Lehrentwicklung betont, aus der nur akzidentelle Änderungen abgeleitet werden könnten⁹⁷, während heute ein wesentlicher Paradigmenwechsel gefordert sei.

Im ganzen ist das alte Primatsdenken als eine »päpstliche Ideologie«⁹⁸ zu entlarven, die »dem modernen Letztverständnis der Gesellschaft und der Menschen entscheidend entgegengesetzt ist«⁹⁹. Demnach werden der moderne Mensch und die Gesellschaft zu Normen für den neu zu fassenden Primat erhoben. Zu ihnen gehören als wesentliche Momente die »Selbstbestimmung des Volkes Gottes«, die Respektierung »der Wünsche und Verantwortung der Ortskirchen« und der »Anspruch der Mündigkeit der Christen«¹⁰⁰. Dies alles soll zwar »im Rahmen der kirchlichen Einheit« stehen, die aber nur »durch eine angemessene Konsensbildung in der Kirche« zustande kommt, an der die unterschiedlichen Kirchen und ihre Glaubenszeugnisse beteiligt sind¹⁰¹.

In bezug auf das menschliche Selbstverständnis ergibt sich daraus eine Neufassung von Glaube und Magisterium. In der Hermeneutik dieser Theologie menschlicher Subjektivität kann der Glaube inhaltlich nicht mehr von der Lehre der Kirche her bestimmt werden. Glaube ist ein »Zusammenspiel zwischen einzelnen Glaubenssätzen und den vielfältigen Wahrheiten, die sich von der Realität her auftun«. In den Glaubensvollzug gehören deshalb »die Sachverhalte der Welt«¹⁰² mit hinein. In

⁹³ Ebda., 96.

⁹⁴ Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes des römischen Bischofs: a. a. O., 189–217.

⁹⁵ Ebda., 192.

⁹⁶ Ebda., 193.

⁹⁷ Ebda., 195.

⁹⁸ Ebda., 107.

⁹⁹ Ebda., 201.

¹⁰⁰ Ebda., 202.

¹⁰¹ Ebda., 216.

¹⁰² Ebda., 206.

einer neuen Einlassung auf das Thema wird der Glaube als Sprach- und Wahrheitsgeschehen ausgegeben, in dem der »Aufgang Gottes« im »Ereignis seiner Nähe«¹⁰³ geschieht. Der Glaube ist das Geschehen, in dem Gott »das Selbstsein des Menschen in seiner integralen Unbedingtheit verstehen« läßt¹⁰⁴. Die erfahrbare Wahrheit dieses Glaubens kann nicht in Sätzen festgemacht werden. »Infallible Sätze geläufiger Art ... helfen in Bezug auf den Glauben überhaupt nicht weiter«¹⁰⁵; denn »zahlreiche Sätze können täuschen«¹⁰⁶.

Dieser Hintergrund bietet dem Verfasser nun die Möglichkeit, dem Petrusdienst ein neues »Paradigma« zu unterlegen und ihn mit einem ganz neuen Sinn auszustatten. Danach hätte der römische Bischof zunächst den in den verschiedenen Ortskirchen (gedacht ist offenbar auch an die nichtkatholischen Kirchen) geltenden Glauben, der von vornherein als ein verschiedener verstanden wird, zu erfragen und ihn anzuerkennen (ob er auch eine Nichtanerkennung aussprechen darf, ist nicht mehr erwogen). Dem Papst wird hier an sich nur die Rolle eines Bischofs zuerkannt, »der zuständig ist für seine Diözese«¹⁰⁷. Zugleich aber soll ihm (nicht eigentlich biblisch und nicht theologisch begründet) die Aufgabe des Notars zuerkannt werden, der das Glaubenszeugnis der römischen Kirche und das der übrigen Kirchen attestiert¹⁰⁸. Ihm kommt dabei keine gesetzgebende, leitende oder richterliche Vollmacht zu, sondern nur eine notarielle, beglaubigende Funktion. Die konkrete Ablehnung von Häresien (die aber keine innere Widerlegung zu leisten vermag, weil das in den Bestand der theologischen Theorien eingriffe) bleibt dann den Bischöfen übertragen¹⁰⁹. Aber letztlich kann nicht einmal die notarielle Funktion in vollem Sinne aufrechterhalten werden; denn da grundsätzlich von einer Verschiedenheit des Glaubens in der einzelnen Kirche ausgegangen wird, die so weit führt, daß die einzelnen Kirchen »einzelne päpstliche Entscheidungen zurückweisen können«¹¹⁰, ist nicht die Einheit der verschiedenen Bekenntnisse das wirklich Gegebene, sondern nur »das Ringen um das richtige Glaubensverständnis der Kirchen«¹¹¹ in einem beständigen Diskurs. In diesem fällt dann die Rolle des Notars unter den Tisch und wird von der Rolle eines Moderators abgelöst. Da der Papst und die Bischöfe als Verkünder aber über die Grammatik der Glaubenssprache nicht verfügen, geht die letzte Kompetenz wiederum an die Theologen über, an den »internationalen theologischen Sachverstand«¹¹².

Man wird dieser Interpretation zugestehen können, daß sie dem »modernen Selbstverständnis der Gesellschaft und des Menschen«¹¹³ entspricht, aber nicht dem Glauben der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart. Sie hebt nicht

¹⁰³ Dogmatische Prinzipienlehre, 43.

¹⁰⁴ Ebda., 52.

¹⁰⁵ Ebda., 261.

¹⁰⁶ Ebda., 259.

¹⁰⁷ Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes, 215.

¹⁰⁸ Ebda., 211ff.

¹⁰⁹ Ebda., 214.

¹¹⁰ »Una cum«, 97.

¹¹¹ Gesucht: Ein neues Paradigma, 216.

¹¹² Ebda., 210.

¹¹³ Ebda., 201.

nur den Primat des Papstes, sondern das Wesen von Glauben, Wahrheit und Kirche auf. Das neue Paradigma des Petrusamtes ist die Konstitution einer neuen anderen Kirche.

Ein nicht weniger problematischer Vorschlag betrifft die von allen genannten Autoren geforderte »Entflechtung« von Primat und lateinischem Patriarchat. Bei dieser Entflechtung würde dem Papst Jurisdiktionsgewalt nur noch in der lateinischen Kirche zuerkannt unter Zubilligung eines universalen Ehrevorrangs als Bischof von Rom. Der Vorschlag nimmt nicht mehr wahr, daß das Amt des Patriarchen des Abendlandes im Amt des Papstes aufgegangen ist; er kann aber aufgrund der vorangegangenen Depotenzen primatialer Gewalt dem Patriarchen auch keine eigentliche Höchstgewalt zusprechen.

5) Theologische Aporien und gangbare Wege

Die vorgetragenen Entwürfe der Antwort auf die Frage des Papstes, die für viele gleichartige Versuche stehen, erwecken den Eindruck einer großen Reichhaltigkeit an Ideen und Gedanken. Rein formal gesehen, bringen sie einen gewissen Unterscheidungssinn für historische und theologische Fakten zur Geltung, der aber nicht zielführend ist. Die Pläne werden von verschiedenen Standpunkten und unter abgewandelten Aspekten vorgetragen: von Kirchenmännern, die zügig auf praktische Reformen zusteuern, um der größeren Einheit der Kirche (in der Vielfalt!) willen, von Theologen, die, mit dem Ziel einer vollkommenen Ausbalancierung von Primat und Episkopat vor Augen, eine herrschaftsfreie *Communio* der Kirche gewährleisten möchten, bis hin zur gänzlichen Angleichung der Kirche an eine Diskursgesellschaft, die der Subjektivität der Moderne entspricht, sich aber, im Unterschied dazu, in das immer gut stehende Mäntelchen der geschwisterlichen Liebe kleidet, welche alles Rechtliche entbehren kann.

Die so aufscheinende Vielfalt des methodischen Vorgehens und der vorgetragenen Argumente erweist sich jedoch bei näherem Hinblick gar nicht als so reichhaltig und eigenständig, wie es der erste Eindruck nahelegt. Zunächst ist das in den Entwürfen verwendete »Spielmaterial« weithin dasselbe (daß man von einem solchen sprechen darf, ist in der kombinatorischen und in der spielerisch-leichten Verwendung der Argumente begründet, wobei in einem Falle die Theologie eben auch als »Sprachspiel« erklärt und verstanden wird). Es handelt sich (unter Zurücktreten der biblischen Argumentation, von der die Primatslehre der Kirche ihren lebendigen Ausgang nimmt) um die Rückführung des Petrusamtes auf die als Ideal ausgegebene Form des ersten Jahrtausends mit ihrer idealistisch überhöhten Patriarchatsordnung (Pentarchie), um eine daraufhin notwendig werdende Darstellung der Geschichte des Dogmas nach Art der altprotestantischen Abfalltheorie unter tendenziöser Hervorhebung der Schäden und Sünden des Papsttums in der Geschichte, um eine Kritik am Ersten Vatikanum wegen seiner Nähe zu einer maximalistischen Interpretationsmöglichkeit, um eine Verabsolutierung des vom Zweiten Vatikanum gebrauchten (aber nicht eindeutig geklärten) *Communio*begriffs, um die Verkennung der Traditionsgebundenheit

des Zweiten Vatikanums (Nota explicativa praevia), das aber nach Ansicht der Autoren dennoch keine wirkliche Reform der Kirche gebracht habe.

Diese muß jetzt in einem »revolutionären Akt« weitergeführt werden, wozu ein »Paradigmenwechsel« stattzufinden hat, unter welchem Begriff in der modernen wissenschaftssoziologischen Verwendung eine gründliche Auswechslung des inneren Gerüsts allen Denkens und Urteilens zu verstehen ist, besonders auch der Letztinstanz bei der Bewahrheitung von Lehrsätzen und dogmatischen Formeln. Danach kann es (besonders nach dem letzteingeführten Autor) keine verbindliche Urteilsinstanz bezüglich der Glaubenswahrheit geben, weil diese Wahrheit nichts Objektives, Vorfindliches, »Faktisches«, sondern nur ein ereignishaftes, erlebnismäßiges Geschehen darstellt, das pragmatisch an Erfahrbarkeit, an Lebbarkeit und Selbstgewißheit verwiesen ist. Man darf sich an dieser Stelle, das Relativismusargument aufnehmend, fragen, wie dann die wahrseinsollenden Sätze des Autors zu verifizieren sind. Bei einem solchen Paradigmenwechsel kann vor allem der christliche Glaube nicht mehr derselbe bleiben, es muß sich aber auch die Kirche wesentlich ändern.

Wenn unter dem ersten Aspekt von der Reichhaltigkeit der Gedanken und Argumente gesprochen wurde, so läßt sich dem tiefer eindringenden Blick doch aus den Beiträgen auch das Vorherrschen eines gewissen unoriginellen Schematismus erkennen, der aus der Nachahmung eines altbekannten Modells erwächst. Als Ahnherr all der entwickelten Modelle erweist sich der von allen erwähnten Autoren zitierte H. Küng, von dem es einmal heißt, daß er mit seiner These vom Vorherrschen der »maximalistischen Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas« eine theologische Diskussion auslöste, »die an Heftigkeit alle anderen Diskussionen nach dem 2. Vatikanum übertraf«¹¹⁴. Tatsächlich ist die Behauptung der Illegitimität des Entwicklungsprozesses zum Primat und zur Unfehlbarkeit und seine Zurückführung auf gesellschaftlich-politische Gründe und außertheologische Momente genau so bei H. Küng vorgebildet, wie ebenso die daraus erfolgende Kritik der dogmatischen Definition selbst, in welche die Wahrheit Gottes nicht eingefangen werden könne. Wie ein Nachklang jenes Ereignisses nehmen sich auch die folgenden Thesen aus: die Reduzierung des Lehramts auf die Verkündigung des Evangeliums, der Vorwurf des Zentralismus in der Führung des Petrusamtes und die Forderung nach Dezentralisierung, das ideologische Potenzial eines Papstes »mit der Kirche«, die Erstellung eines »Papstspiegels«. Küng bezeichnete vor über dreißig Jahren seine Postulate als »ein Programm auf längere Sicht«¹¹⁵. In den nun vorgelegten Entwürfen hat sich diese Sicht weithin durchgesetzt.

Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß diese Entwürfe im Verständnis eines Primats nach Art eines gleichgestellten Kollegiums, eines *wesentlich defektiblen* päpstlichen Magisteriums und einer allenfalls von der »Gemeinschaft« zu akzeptierenden Unfehlbarkeit, dem Glauben der Kirche nicht entsprechen. So kommt dann in den meist pragmatisch-rationalistisch gehaltenen Einwänden das Paradox-Geheimnishafte in der verfassungsmäßig beispiellosen Ordnung einer »hierarchischen communio«

¹¹⁴ H. J. Pottmeyer, a. a. O., 66.

¹¹⁵ H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage, Einsiedeln² 1970, 202.

zwischen Papst und Bischöfen nicht zum Vorschein, in welcher der Papst im Kollegium immer das Haupt bleibt und als solches auch für sich handeln kann, ohne damit die innere Einheit mit dem Kollegium aufzugeben. Im Grunde würde es nur um den glaubensgemäßen Aufweis der Angemessenheit, aber auch der mit anderen Verfassungen unvergleichlichen Besonderheit dieses Verhältnisses gehen, um alle dagegen gerichteten Einwände als gegenstandslos zu erweisen.

Das der Lehre der Kirche Widersprechende dieser Ansätze kommt besonders deutlich zum Ausdruck in den für die neuartige Primatsausübung gewählten Kurzformeln, in denen das Amt des Papstes einmal auf die Funktion eines »Moderators«, zum anderen auf eine in seiner »Symbolkraft« begründete Autorität und schließlich auf die Rolle eines »öffentlichen Notars« zurückgestuft wird. Die Unterschiede zur Primatslehre der Kirche sind evident, was freilich von einem vorwiegend pragmatischen, emotionalen und an die moderne Subjektivität gebundenen Denken nicht erkannt werden kann, das immer auch den Charakter des für das nichtgläubige Denken »Provokativen« an dieser Lehre verkennt.

Von daher ist auch das Fehlen des gläubigen Sinns für die Existenz von Primat und Unfehlbarkeit bei den genannten Entwürfen kritisch zu beleuchten. Indem der personeigene (nicht absolute) Primat des Papstes als eine rückgängig zu machende Fehlentwicklung gedeutet wird, muß sich der Zugang zu einem positiven Verständnis wie auch zu seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung verschließen. So werden etwa die Aussagen der Konzilien, daß die Kirche sich des Primates »in Wahrheit und Demut bewußt« (DS 861) ist, daß diese Lehre »zum Schutz, zur Erhaltung und zum Gedeihen der katholischen Herde« (DS 3052) gedacht ist, daß in ihr »die Kraft und Stärke der ganzen Kirche« (DS 3052) zum Ausdruck kommt, daß sie deshalb in der Geschichte ihre einzigartige Bedeutung bewahrt und bewiesen hat, nicht mehr bedacht und reflektiert. Statt dessen wird geflissentlich betont, daß sich im Primat »die Logik der Macht«¹¹⁶, die »Untreue der Päpste«¹¹⁷, »provinzielle Kurzsichtigkeit und Rechthaberei«¹¹⁸ kundtue, so daß heute die Mehrzahl der Kirchenglieder nicht mehr an den Primat glauben könne. So kann auch die positive geschichtstheologische Einordnung der konziliaren Definition von Primat und Unfehlbarkeit (selbst wenn man die Träger einer unvollkommenen Amtsführung zeigt) gar nicht aufkommen, die in der Definition von 1870 auch ein Providentiell-Zeichenhaftes erkennt; denn in der gegenwärtig im Glauben zersplitternden Kirche wäre eine Definition des Primats wie der Unfehlbarkeit nicht mehr möglich.

So mangelt den Kritikern des Primats nicht nur das »Denken mit der Kirche« (die Urteile sind in ihrer Selbstgefälligkeit und Eigenmächtigkeit im Grund von einem Standpunkt »über« oder »außer der Kirche« getroffen), sondern auch ein gewisser Realitätssinn für das der Kirche wirklich Reformdienliche und Förderliche. Es wird hier vor allem in der Stärkung des Bischofskollegiums und seiner Vollmachten gesehen. Hinter all dem steht der unrealistische Gedanke einer Erneuerung der Kirche

¹¹⁶ H. J. Pottmeyer, a. a. O., 136.

¹¹⁷ Ebda., 137.

¹¹⁸ Ebda., 140.

durch die Schwächung der Zentripetalkraft und die Förderung der Gemeinschaft der Bischöfe, die hier auch ohne den Papst denkbar wird. Aber unter dogmatischem Aspekt kann eine solche Gemeinschaft gar nicht zustande kommen ohne die dem Papst zukommende prinzipienhafte Einigungsvollmacht. Darum haben sich besonders in Krisenzeiten die Bischöfe nicht als Einigungskraft und als Stabilitätsfaktor erweisen können. So ist es, um an ein einprägsames geschichtliches Beispiel zu erinnern, »während der ganzen Reformationszeit nie zu einem gemeinsamen Vorgehen aller Kirchenfürsten in Deutschland gekommen«¹¹⁹. Aber auch für die Gegenwart gilt, daß die Bischöfe oftmals die Einheit des Kollegiums nicht verwirklichen können, sei es aus inneren Gründen, weil das Prinzip der Einheit nicht in einer Vielheit zu finden ist, sei es aus moralischen Ursachen, weil die Vielheit der Bischöfe immer auch für eine Haltung der Opposition offen ist. Man braucht nur an die nachvatikanische Entwicklung über das Schicksal von »*Humanae Vitae*«, über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten oder über die Frage der kirchlichen Haltung zur Mitwirkung an staatlichen Regelungen zur Tötung von Ungeborenen zu denken, um den Optimismus von einer einheitsstiftenden Funktion der Bischöfe allein zu dämpfen.

Die letzte Beobachtung bietet Anlaß, auf den mangelnden Realitätssinn der Verfechter einer Aufhebung der Qualität des Primats im Hinblick auf die Weltlage des katholischen Christentums im ganzen hinzuweisen. Dessen Situation ist gekennzeichnet durch erhebliche Reduktionen in Glaubens- und Sittenlehre, die selten so tiefgreifende Selbstsäkularisierung der Kirche mit dem weitreichenden Verfall auch der Autorität der Bischöfe, an der die nach dem Konzil aufgekommene Verselbständigung der Teilkirchen ihren erheblichen Anteil hat. Dieses Auseinanderdriften der Kirche kann nicht gebannt werden durch eine Verselbständigung des Bischofskollegiums und einzelner seiner institutionellen Formen. Es kann nur gebannt werden durch ein innerlich geeintes Kollegium. Dies ist aber nicht zu begründen ohne die Einheit mit dem als Haupt des Kollegiums anerkannten Papst. Deshalb müßte gerade in der gegenwärtigen Situation der Erosion des Glaubens, in der die postmoderne Orientierungslosigkeit auch in die Kirche eindringt, der Primat des Papstes, wenn er nicht existierte, neu geschaffen werden.

Die kritische Sondierung der negativen Entwürfe zur Einebnung des Primats in das Bischofskollegium sind die Voraussetzung für eine positive Beantwortung der Frage nach einer möglichen Neufassung der Ausübung des Primates, die unter Ausschluß der beschriebenen ungangbaren Abwege erfolgen muß. Sachgerechte Vorschläge zur Änderung der päpstlichen Primatsausübung sind keine leichte Sache. Das deutet Johannes Paul II. selbst an, wenn er hier von einer »ungeheuren Aufgabe« spricht, »die ich alleine nicht zu Ende bringen kann« (UU 96), wobei er gewiß auch bedenkt, daß es zuletzt »dem Urteil des Papstes unterliegt ..., die Weise festzulegen, wie diese Sorge [für die ganze Herde] fundiert ins Werk gesetzt wird, sei es persönlich, sei es kollegial« (Nota explicativa praevia, 3). Dabei darf man von der Voraus-

¹¹⁹ Vgl. dazu G. May, Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, Wien 1983, 677.

setzung ausgehen, daß sich die möglichen Änderungen in der Ausübung des Primats nur auf der Linie dessen vollziehen können, was im Dogma der Kirche bezüglich der Verbundenheit der Bischöfe mit dem Haupt gesagt ist, wonach ein streng kollegialer Akt nicht ohne Zustimmung des Hauptes zustande kommen kann.

So wendet sich die Aufmerksamkeit wie von selbst jener Ordnung zu, in der die affektive wie die effektive Kollegialität der Bischöfe mit dem Papst den vollkommensten Ausdruck gewinnt: nämlich im Ökumenischen Konzil. Es ist bemerkenswert, wie wenig in den drei genannten Vorschlägen die theologische Bedeutung des Ökumenischen Konzils für die synodale Struktur der Kirche, für die Gemeinschaft des Bischofskollegiums und ihre Höchstgewalt gewürdigt wird. Das rührt wohl daher, daß es sich hier nicht um die angestrebte selbständige Kollegialität der Bischofsgemeinschaft handelt, sondern immer auch um die vom Primat überhöhte und strukturierte *Communio*. Eine solche paßt aber nicht in das letztlich demokratische Wunschdenken der Kritiker. Von diesem Urbild und Prototyp bischöflicher Kollegialität her wären die Amtsgemeinschaft der Bischöfe hinreichend zu erklären und die Probleme der Kollegialität im Grunde zu bewältigen. Auf dem Allgemeinen Konzil ist ja das »*una cum*« der Bischöfe mit dem Papst aufs höchste verwirklicht.

Nur ist dieser Modellfall in seiner praktischen Bedeutung begrenzt durch die Tatsache, daß Ökumenische Konzilien in ihrer Feierlichkeit und universalen Förmlichkeit eine Ausnahmeerscheinung im Glaubensleben der Kirche darstellen, die nicht als Ausdruck einer bleibenden effektiven Kollegialität der Bischöfe angesehen werden kann. Das Zweite Vatikanum hat jedoch einen neuen Modus der Ausübung der hierarchischen Amtsgemeinschaft der Bischöfe eingeführt, der theoretisch die Möglichkeit einer »unfeierlichen« Ausübung der kollegialen Höchstgewalt der Bischöfe und damit ihre häufigere Anwendung zum Ziele hat. Es hat die Möglichkeit eines gemeinsamen Aktes der Kollegialgewalt eröffnet (LG 22), der, von der Kanonistik als »Fernkonzil« bezeichnet¹²⁰, unter Verzicht auf eine ortsgebundene Versammlung, eine weltweite Kontaktnahme ermöglicht und eine Abstimmung wie Entscheidung der Bischöfe in einer anstehenden bedeutsamen Angelegenheit des Glaubens und der Sitte. Der dabei befürchtete Ausfall der gegenseitigen Beratung wie des Austausches von Erkenntnissen und Zeugnissen könnte durch entsprechende Regelungen in etwa ausgeglichen werden. Aber auch dieser Modus, bei dem die Initiative nach der betreffenden Konzilsaussage sogar von den Bischöfen ausgehen könnte (vgl. CIC/1983, c. 37 § 2), wäre letztlich von der Zustimmung des Hauptes des Kollegiums abhängig.

Da es sich auch bei dieser Form der Ausübung der kollegialen Höchstmacht um einen Sonderfall handelt, geht die Forderung weiter nach Schaffung kontinuierlicher Formen der kollegialen Amtsausübung. Das Interesse richtet sich hier auf die Neuschaffung von Zwischeninstanzen zwischen Primat und Episkopat, welche die *Communio* zwischen dem Papst und den Bischöfen intensiver ausgestalten und das Mitwirken der Bischöfe an der Leitung der Kirche besonders deutlich in Erscheinung treten lassen sollten. Diesbezüglich böte die immer wieder erhobene Forderung nach

¹²⁰ Aymans-Mörsdorf, *Kanonisches Recht II*, Paderborn 1997, 222f.

einer Reform der römischen Kurie, an der die Päpste selbst vielfach Veränderungen vorgenommen haben, theologisch die geringsten Schwierigkeiten. Es müßte dabei nur die Gewähr dafür geboten sein, daß die Kurie weiterhin als Bereich der Stellvertretungsorgane des Papstes erhalten bleibt, die im Namen und in der Autorität des Papstes handelt. Das wäre aber nicht gewährleistet, wenn über den Verwaltungsorganen der Kurie nochmals eine zentrale Kongregation von Diözesanbischöfen aus der ganzen Welt errichtet würde, die sich dann wohl kaum als Verwaltungsorgan verstehen könnte.

Bedeutsamer und theologisch weitreichender erscheint die Forderung nach einer Verstärkung der Vollmacht der Bischofssynode. Diese ist ein beratendes Organ des Papstes, dem als einem auf Dauer eingerichtetem Gremium zur Unterstützung des obersten Hirtenamtes eine besondere Zeichenhaftigkeit für das Bestehen der Kollegialität zukommt, dem aber keine Entscheidungsvollmacht eignet; denn dieses Organ repräsentiert nicht das Bischofskollegium; es kann deshalb auch keine Leitungsgewalt über die Kirche ausüben. Anders würde der Unterschied zwischen einem Allgemeinen Konzil und der Bischofssynode fortfallen.

Freilich kann der Papst dem beratenden Organ in Sonderfällen für eine bestimmte Frage auch Entscheidungsgewalt zuerkennen. Aber diese Entscheidung könnte wiederum nur durch den Papst Rechtskraft erhalten. Diese Bevollmächtigung durch den Papst wie auch die Verleihung der Rechtskraft an etwaige Entscheidungen ist wiederum ein Beweis dafür, daß es sich hier nicht um den Einsatz der episkopalen Höchstgewalt handelt. Deshalb kann der Bischofssynode nicht die von den genannten Autoren geforderte grundsätzliche Entscheidungsgewalt zuerteilt werden. Die Bischofssynode bleibt auch so ein hochwertiges Instrument kollegialer Mitwirkung der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche, das aber unaufgebar bestimmt bleibt vom primatialen Moment in jeglicher bischöflicher Kollegialität¹²¹. Manche Kanonisten halten dieses Instrument kollegialen bischöflichen Wirkens jedoch für besonders entwicklungsfähig. Trotzdem ist seine Begrenztheit nicht zu übersehen: Aus dem Institut zur Unterstützung des päpstlichen Leitungsamtes kann niemals ein zweites Leitungsorgan neben dem Papst werden.

Die unter dieser Stufe liegenden bischöflichen Kollegialorgane sind nicht als formelle Betätigungen des universalen episkopalen Einheitsamtes anzusehen, was bei den Bischofskonferenzen schon an ihrem lokal begrenzten Charakter ersichtlich ist, aus dem sich niemals eine Verbindlichkeit für den immer das Ganze umfassenden Glauben ergeben kann. Dennoch haben auch sie eine Bedeutung für die hierarchische *Communio* zwischen Papst und Bischöfen, indem sie den gemeinsamen Glauben, die Lehre und die Sitte der Kirche bestätigen¹²². Das geschieht aber mehr auf dem Wege der Bezeugung des Glaubens (vgl. CIC/1983 c. 753) als in der Art der richterlichen Festsetzung und Determinierung von Glaube und Sitte. Deshalb kann man den Bischofskonferenzen auch keine gesonderte Lehrgewalt vindizieren, die

¹²¹ Zur praktischen Entwicklung der Bischofssynode vgl. kritisch G. May, *Die andere Hierarchie*, Siegburg 1997, 23f.

¹²² Zur Problematik vgl.: Ebda., 33ff.

wesentlich über diejenige hinausginge, die den einzelnen Diözesanbischöfen als solchen zuerkannt ist.

Im Zusammenhang mit der Forderung nach Stärkung der bischöflichen Vollmachten wird immer auch eine Revision der Ordnung der Bischofsernennungen angestrebt. Diese haben bekanntermaßen eine lange Geschichte, die mit dem Modus der Wahl durch »Klerus und Volk« beginnt und bis zu der heutigen Regelung der (generellen) Ernennung durch den Papst reicht. Die wechselhafte Geschichte ist aber kein Grund, das Verfahren zur Berufung der Bischöfe als unbegrenzt variabel zu denken und es nun gänzlich demokratisch gestalten zu wollen. Die Geschichte dieser Ordnung war nicht unwesentlich von dem theologischen Gedanken mitbestimmt, dem Hauptsein des Papstes auch bei der Bildung des Bischofskollegiums die entsprechende Vollmacht zuzubilligen. In dieser Hinsicht leistet das System, das keine absolute Vollkommenheit beansprucht, für die Erhaltung der Freiheit der Kirche vor staatlichen und gesellschaftlichen Pressionen wertvolle Dienste. Es kann auch nicht die Rede davon sein, daß die Bischöfe bei der Auswahl der Kandidaten gänzlich unbeteiligt wären. Natürlich wären hier Regelungen möglich, die dem Mitwirken von Bischöfen (aber auch von Priestern und Laien) größeren Raum gewährten, wovon aber die Ernennung durch den Papst nicht betroffen sein dürfte.

In all den genannten Fällen handelt es sich nicht um die Entscheidung einer Machtfrage, sondern um die »Verantwortung für das gemeinsame Zeugnis des einen Glaubens«¹²³, die dem Petrusamt zuhöchst zukommt. Es ist in allem als dem Bischofskollegium »übergeordnet-einbezogen« anzuerkennen. Von diesem Prinzip müssen die Änderungsvorschläge für die Ausübung des Primats bestimmt bleiben. Die »volle Gemeinschaft« muß »ihren sichtbaren Ausdruck in einem Amt finden, in dem alle Bischöfe sich vereint in Christus anerkennen ...« (UU 97).

¹²³ Ansprache Johannes Pauls II. anlässlich des Ad-limina-Besuches der österreichischen Bischöfe vom 19. Juni 1987.

Die Rezeption der Theologie Heribert Mühlens im internationalen Raum

Von Wolfgang Vondey, Boston

Die Theologie Heribert Mühlens hat seit den 1960er Jahren nicht nur in Deutschland große Beachtung gefunden. In wissenschaftlichen Diskussionen und Publikationen, Buchbesprechungen und Seminaren widmeten sich Theologen, Priester, Pastoren und Laien immer wieder der Arbeit des Paderborner Theologen. Zahlreiche Übersetzungen der Werke Mühlens ins Englische, Französische, Italienische, Spanische, Koreanische und Tschechische tragen dem internationalen Interesse an Mühlens theologischem Beitrag Rechnung.¹ Trotz des weitreichenden Interesses an der Arbeit des Dogmatikers finden sich allerdings keine zusammenfassenden Informationen über die generelle Rezeption seines Werkes im internationalen Raum. Die folgende Studie gedenkt diese Lücke zu schließen. Eine Aufnahme sämtlicher Werke, die sich auf die eine oder andere Weise mit Mühlens Arbeit auseinandergesetzt haben, würde in diesem Zusammenhang natürlich zu weit führen. Ich beschränke mich deshalb lediglich auf Monographien, die sich ausnahmslos oder in einem überwiegenden Maße mit dem theologischen Werk Heribert Mühlens beschäftigt haben. Ein großer Teil dieser Studien wurde im Laufe der Jahre zunächst als Dissertation an Hochschulen in den USA, Kanada, Deutschland, Polen und Italien vorgelegt. Diese weitgehend unveröffentlichten Studien werden hier zum ersten Mal zusammenfassend vorgestellt. Das aus ihnen resultierende Bild der wissenschaftlichen Rezeption des Werkes von Heribert Mühlen wird dann in einigen abschließenden Bemerkungen charakterisiert und auf richtungsweisende Merkmale hin untersucht.

I. Erste internationale Kenntnisnahme

Vor allem im nordamerikanischen Raum herrschte seit den 1960er Jahren großes Interesse an einer beschreibenden Untersuchung der Theologie Heribert Mühlens. Der Hauptgrund für dieses Interesse war zunächst vor allem das Fehlen englischsprachiger Übersetzungen von *Der Heilige Geist als Person* und *Una Mystica Persona*, ein Mangel der überraschenderweise bis in die heutige Zeit besteht.² 1974 legte der amerikanische Theologe Robert Thomas Sears die erste umfassende wissenschaftliche Abhandlung des bis dahin erschienenen Werkes von Heribert Mühlen vor. Unter dem Titel, *Spirit: Divine and Human: The Theology of the Holy Spirit of*

¹ Vgl. Wolfgang Vondey, Heribert Mühlen: His Theology and Praxis. A New Profile of the Church. Lanham: University Press of America, 2004, xx-xlii.

² Als einzige Monographie wurde *Einführung in die christliche Grunderfahrung* ins Englische übertragen: Heribert Mühlen, A Charismatic Theology: Initiation in the Spirit. London, Burns/Oates, 1978.

Heribert Mühlen and Its Relevance for Evaluating the Data of Psychotherapy, präsentierte Sears der Fachwelt einen ersten englischsprachigen Überblick über Mühlens Arbeit der 60er und frühen 70er Jahre.³ Seine Studie basiert auf dem Grundverständnis, daß die pneumatologischen Überlegungen Mühlens eine korrekte Perspektive für eine Bewertung psychoanalytischer Daten und ihrer Integration in die Theologie darstellen. Da Mühlens frühe deutschsprachige Arbeiten nur wenigen nordamerikanischen Theologen zugänglich waren, erschien es zunächst sinnvoll, eine Beschreibung der wesentlichen Werke in der Reihenfolge ihrer Veröffentlichungen vorzulegen.

Auf Grund dieser Überlegungen befaßt sich Sears mit Mühlens gesamter theologischer Arbeit zwischen 1954 und 1971. Im ersten Kapitel beschreibt er den Grundgedanken von Mühlens philosophischer Dissertation *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus* und befaßt sich mit der Entwicklung einer Metaphysik der Person als dem beherrschenden Konzept für Mühlens spätere Veröffentlichungen. Das zweite Kapitel befaßt sich mit dem Buch *Der Heilige Geist als Person* und Mühlens frühem Interesse an der Theologie von M. J. Scheeben. Das dritte Kapitel schildert die wesentlichen Aussagen der ersten Ausgabe von *Una Mystica Persona* (1963), während sich das vierte Kapitel fast ausschließlich auf das letzte und umfangreichste Kapitel der zweiten, überarbeiteten Ausgabe desselben Buches (1967) konzentriert. Das fünfte Kapitel beschäftigt sich abschließend mit dem 1971 erschienenen Buch *Entsakralisierung*, sowie einigen kürzeren Veröffentlichungen. Im letzten Kapitel verwendet Sears dann die Schlußfolgerungen der ersten fünf Kapitel als Grundlage für ein Verständnis der psychoanalytischen Aussagen von Sigmund Freud, Carl Gustav Jung und Jakob L. Moreno. Er gelangt zu dem Schluß, daß die Psychotherapie bereichert werden könne durch eine umfangreichere Auseinandersetzung mit der Pneumatologie, wie sie in beispielhafter Weise im Werk von Heribert Mühlen zu finden sei. Andererseits, argumentiert Sears, würde auch die Pneumato-Praxis von einer engeren Zusammenarbeit mit der Psychotherapeutik profitieren.⁴

Sears präsentiert eine grundlegende und detaillierte Beschreibung der frühen Werke Mühlens. Die Arbeit ist geprägt von dem Verständnis, daß Heribert Mühlen sich kontinuierlich zwischen Philosophie und Theologie hin- und herbewegte, beeinflusst vor allem durch die philosophischen Kategorien »Sein« und »Person« sowie die theologische Gnadenlehre. Sears betrachtet Mühlens Werk als die unausweichliche Konsequenz einer Theologie, welche die Gnade mehr und mehr mit der Hilfe von personologischen Kategorien verstehen möchte. Aus diesem Blickwinkel erscheint ihm Mühlens Analogie »Ich-Du-Wir« als ein gelungener Versuch, nicht nur zu einem besseren Verständnis des Hl. Geistes zu gelangen, sondern auch dem wachsenden theologischen Interesse an interpersonalen Beziehungen Rechnung zu tragen. Sears stimmt Mühlen zu, daß man den Hl. Geist als das Wir in Person bezeichnen könne. Die interpersonale Funktion des Hl. Geistes in der Trinität und im Gnadenbund finde

³ Robert Thomas Sears, »Spirit: Divine and Human. The Theology of the Holy Spirit of Heribert Mühlen and Its Relevance for Evaluating the Data of Psychotherapy«, Fordham University, 1974.

⁴ Ibid., 378–489.

tatsächlich ihre vorzügliche Ausdrucksweise im Personalpronomen »Wir«, das uns sowohl mit Gott als auch miteinander verbinde.⁵ Mühlens gelange somit zu einer dogmatischen Formel für die Person des Hl. Geist, die den Aussagen der Trinität (Drei Personen in einer Natur) und der Christologie (Eine Person in zwei Naturen) entspreche: Eine Person in vielen Personen. Diese Analogie finde nicht nur Unterstützung in biblischen und historischen Texten und harmonisiere mit den fundamentalen Lehren des christlichen Glaubens, sie trage auch unausweichliche Folgen für die Ekklesiologie, die sakramentale und ökumenische Theologie, sowie für das theologische Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt.⁶ Heribert Mühlens habe all diesen Aspekten in seinen Werken die ihnen gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Seine Arbeit bestätige somit die Ergebnisse der Psychotherapie und offenbare gleichzeitig einige ihrer Probleme. Auf der anderen Seite unterstützen, nach Sears Meinung, die Ergebnisse der Psychotherapie Mühlens Drängen, zu einer wahrhaft pneumatologisch-konzentrierten Theologie, Erneuerung und Praxis zu gelangen.

Sears beschreibende Studie lieferte die Basis für viele nachfolgende wissenschaftliche Arbeiten. Seine frühe und richtungsweisende Einschätzung der Theologie und Praxis von Heribert Mühlens wurde allerdings erst zwanzig Jahre später wieder zur Grundlage eingehender wissenschaftlicher Untersuchungen. Im Schatten dieser ersten grundlegenden Auseinandersetzung mit dem Werk von Heribert Mühlens zeigen sich die nachfolgenden Studien allerdings weitaus kritischer.

II. Grundlegende Auseinandersetzungen mit Mühlens Pneumatologie

Unter dem Titel »I-Thou-We: A Critical Study of the Analogy Central to the Pneumatology of Heribert Mühlens« verfasste Donald Thomas Hughson Jr. 1981 die zweite umfassende nordamerikanische Abhandlung über Mühlens frühe theologische Arbeit.⁷ Hughsons Studie konzentriert sich ausnahmslos auf die Analogie »Ich-Du-Wir«. Er geht dabei von der Erkenntnis aus, daß es sich bei dem Buch *Der Heilige Geist als Person* lediglich um den Anfang eines Versuches handelt, eine Antwort auf die Frage nach der Gegenwart des Hl. Geistes in der Kirche zu finden.⁸ Hughsons Untersuchung ist in dieser Hinsicht von der zentrale Frage getragen, ob es Heribert Mühlens mit Hilfe der Personalpronomen »Ich«, »Du« und »Wir« tatsächlich gelingt, Kategorien für die personale Eigentümlichkeit des Hl. Geistes zu entwickeln.

⁵ Ibid., 47–127.

⁶ Ibid., 199, 268.

⁷ Dissertation an der Universität des St. Michael's College in Toronto.

⁸ Hughson, I-Thou-We, xvii–xix. Siehe Heribert Mühlens, *Der Heilige Geist als Person*. Beitrag zur Frage nach der dem heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Inaugural-Dissertation, Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster, 1961. Der zweite Teil folgte 1963 mit *Una Mystica Persona*. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, Habilitationsschrift, Universität München. Beide Werke waren ursprünglich als eine einzige Arbeit vorgesehen.

Der Mangel an geeigneten Kategorien betrifft sowohl den Hervorgang des Hl. Geistes von Vater und Sohn, als auch die Personhaftigkeit sowie die Relationen des Hl. Geistes innerhalb der Trinität. Da in der traditionellen Theologie die Relationen, welche den Hl. Geist betreffen (*spiratio activa*, *spiratio passiva*), nicht benannt und lediglich durch die personalen Funktionen des Geistes vertreten sind, versteht Hughson Mühlens Arbeit in diesem Sinne als eine Berichtigung der psychologischen Trinitätslehre des Augustinus, welche Mühlen allein für die Kategorienlosigkeit in der Pneumatologie verantwortlich mache.⁹ Mühlens Suche nach einer angemessenen Analogie erscheint Hughson deshalb unumgänglich für jeden Theologen, der sich heutzutage ernsthaft mit der Person des Hl. Geistes auseinandersetzen möchte.

Hughson beschreibt in eindrucksvoller Weise wie Heribert Mühlen sich im Laufe seiner Suche nach geeigneten Kategorien den Relationen innerhalb der Trinität zuwendet und zum Verständnis dieser sowohl auf die soziale Trinitätslehre des Richard von St. Viktor zurückgreift als auch auf die neueren wissenschaftlichen Studien von Wilhelm von Humboldt und Dietrich von Hildebrandt. Das Resultat dieser Studien sei Mühlens Einsicht, daß personales Sich-Verhalten in zwei fundamental verschiedenen Urmodi in Erscheinung trete: dem »Ich-Du Verhältnis« und der »Wir-Vereinigung«. Nach Hughsons Meinung gelingt es Heribert Mühlen mit Hilfe dieser Unterscheidung, die Personworte »Ich«, »Du« und »Wir« auf eine Weise anzuwenden, die über den Gedanken von drei verschiedenen geistigen Akt-Zentren hinausgehe und somit die Gefahr eines Tritheismus vermeide.¹⁰ Die Wir-Vereinigung entspringe gleichsam aus der Ich-Du Begegnung und formt eine neue Realität, ohne jedoch das zuvor bestehende Ich-Du Verhältnis zu eliminieren. Damit entsteht für Hughson die Triade »Ich-Du-Wir« als ein erster Schritt auf die Lösung der grundlegenden Probleme, mit denen sich die gegenwärtige Pneumatologie konfrontiert sieht.

Thomas Hughson ist in seiner Beurteilung von Mühlens Theologie weitaus kritischer als Robert Sears. Seine Kritik konzentriert sich vor allem auf Mühlens Benennung der Relationen innerhalb der Trinität. Er gibt zunächst eine positive Antwort auf die Frage, ob Mühlens Arbeit dem Fehlen von Kategorien in der Pneumatologie entgegenwirke. Seiner Meinung nach ist es Mühlen tatsächlich gelungen, mit Hilfe der Personalpronomen »Ich«, »Du« und »Wir« Kategorien zu entwickeln, die die Relationen des Hl. Geistes innerhalb der Trinität benennen könnten.¹¹ So habe Mühlen die Möglichkeit geschaffen, die Relation von Vater und Sohn zum Hl. Geist (*spiratio activa*) als »Wir-Du Relation« sowie die Relation des Hl. Geistes zu Vater und Sohn (*spiratio passiva*) als »Ich-Ihr Relation« zu bezeichnen.

Allerdings unterstreicht Hughson die Tatsache, daß im Benennen der Relationen zugleich auch die Grenzen von Mühlens Analogie hervortreten. Das Hauptproblem liege darin, daß kein einheitlicher Name für den Hl. Geist gefunden worden sei.

⁹ Hughson, I-Thou-We, 43–49. Vgl. Mühlen, Der Heilige Geist, 108–115. Hughson versteht dies nicht als Ablehnung der Gültigkeit der psychologischen Trinitätslehre, sondern lediglich als Kritik an der Tatsache, daß es ihr nicht gelingt die personale Eigentümlichkeit des Geistes im Unterschied zu Vater und Sohn zu beschreiben. Vgl. Hughson, I-Thou-We, 70.

¹⁰ Hughson, I-Thou-We, 84–85.

¹¹ Ibid., 197–202.

Zwar sei es gelungen, die personale Eigentümlichkeit des Hl. Geistes mit dem Personwort »Wir« erfolgreich zu benennen; innerhalb der Relationen des Geistes zu Vater und Sohn trete sodann aber eine zweifache Umbenennung des Namens auf. So ist der Hl. Geist nicht nur »Wir in Person« sondern auch »Ich« (in der spiratio activa) und »Du« (in der spiratio passiva). Hughson betrachtet dies als unvereinbar mit der vorherigen Benennung des Vaters als »Ich« und des Sohnes als »Du«. Auch die Besonderheit des Personwortes »Wir« als personaler Name für den Hl. Geist sei damit faktisch aufgegeben. Die Extrapolation der Ich-Du-Wir Analogie auf die unbenannten Relationen in der Trinität ließe sich also nur auf Kosten einer Austauschbarkeit der Personalpronomen durchführen.¹² Damit habe sich die Anwendbarkeit der Analogie Ich-Du-Wir allerdings erschöpft.

Bereits 1974 hatte der amerikanische Theologe Joseph Bracken in einigen kürzeren Aufsätzen auf das Problem der Pronominalisierung hingewiesen und angemerkt, daß gemäß der Analogie Mühlens der Hl. Geist als das Wir in Person das »Ich« des Vater und das »Du« des Sohnes niemals individuell sondern nur gemeinsam als »Ihr« ansprechen kann. Daraus wäre dann zu schließen, daß die Relation des Hl. Geistes zu Vater und Sohn eine »Wir-Ihr« Relation sei. Um Vater und Sohn gemeinsam ansprechen zu können, müsse der Hl. Geist sich allerdings in irgendeiner Form als ein »Ich« verhalten. Mühlen spräche deshalb von einer Ich-Ihr Relation.¹³ Wie auch Hughson, so kritisiert Bracken diesen Wechsel der Pronomina und schlägt statt dessen vor, Mühlen hätte konsequenterweise daran festhalten sollen, »daß der Vater die subsistierende Ich-Relation, der Sohn die subsistierende Du-Relation, und der Geist die subsistierende Wir-Relation sei, und daß es sich zur gleichen Zeit bei jeder der göttlichen Personen auf der ihr je eigenen Weise um ein Ich, ein Du, und gemeinsam um die Gesamtheit der göttlichen Gemeinschaft des Wir handelt.«¹⁴

Sowohl Sears als auch Hughson lehnen Brackens Identifizierung des »Wir« als Ausdruck für die Trinität als ganzer allerdings ab.¹⁵ Hughson sieht das verantwortliche Problem vielmehr in den Grenzen von Mühlens wissenschaftlicher Methode: Es handele sich bei den unbenannten Relationen innerhalb der Trinität um tatsächlich jenen Bestandteil der Trinitätslehre, die sich nicht mit Hilfe der personalen Methode ausdrücken ließen. Mühlens personale Analogie könne deshalb dem Ziel einer Verbesserung der psychologischen Trinitätslehre nicht gerecht werden. Der Versuch, dies zu tun, bringe Heribert Mühlen vielmehr unausweichlich an den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Mysterium der Trinität und dem menschlichen Ausdrucksvermögen.¹⁶ Darüber hinaus gelange Mühlen selbst nur mit Hilfe der psycho-

¹² Ibid., 203–210.

¹³ Joseph A. Bracken, *The Holy Trinity as a Community of Divine Persons*, II. In: *The Heythrop Journal* 5, Nr. 15 (1974), 257–270. Vgl. Mühlen, *Der Heilige Geist*, 158–159.

¹⁴ Bracken, *The Holy Trinity as a Community of Divine Persons*, 268.

¹⁵ Vgl. Joseph A. Bracken, Robert Sears und Richard Hill, *Trinity and World Process*. In: *Proceedings of the Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* 33 (1978), 213. Siehe auch die Zusammenfassungen von Hughson, 211–212, und Johannes B. Banawiratma. *Der heilige Geist in der Theologie von Heribert Mühlen. Versuch einer Darstellung und Würdigung*. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 159. Frankfurt: Peter Lang, 211–216.

¹⁶ Hughson, *I-Thou-We*, 219–220.

logischen Trinitätslehre zum generativen Aspekt der Ich-Du Beziehung. Trotz seiner konsequenten Einbeziehung der Theologie des Thomas von Aquin beherberge Mühlens Analogie jedoch eine verborgene Spannung zwischen der Metaphysik des Thomas und der des Johannes Duns Scotus. So könne man Mühlens Existenzverständnis weder dem einen noch dem anderen eindeutig zuordnen.¹⁷ Obwohl es Heribert Mühlens nach Hughsons Meinung also gelingt, die personale Eigentümlichkeit des Hl. Geistes als »eine Person in zwei Personen« zu benennen, bleibt für ihn die Analogie »Ich-Du-Wir« letzten Endes unvollständig und weist somit auf ein weiterbestehendes und grundlegendes Problem innerhalb der Pneumatologie hin.¹⁸

III. Zentrale Kritikpunkte

Ende der siebziger Jahre hatte sich auch der australische Theologe David Coffey der Arbeit Heribert Mühlens angenommen. Sein Buch *Grace: The Gift of the Holy Spirit* beschäftigt sich sowohl im dritten Kapitel mit Mühlens trinitätstheologischen Thesen als auch im siebten Kapitel mit Mühlens Ausführungen über die Salbung Jesu.¹⁹ Auch Coffey versteht Mühlens Theologie als den Versuch, das Mysterium der Trinität auf eine, die psychologische Trinitätslehre verbessernde, Weise zu präsentieren. Demgemäß erscheine in Mühlens Theologie der Vater als »Ich« und der Sohn als »Du«, welche sich dann zu einem »Wir« als Grundlage für die Hervorbringung des Hl. Geistes vereinigen. Der Geist Gottes ist in dieser Analogie der subsistierende Wir-Akt zwischen Vater und Sohn bzw. der Wir-Akt in Person, das Wir in Person, oder eine Person in zwei Personen. Diese Methode hat nach Coffeys Einschätzung tatsächlich den Vorteil, die Relationen innerhalb der Trinität auf eine personale Weise auszudrücken. Das neue in der Trinitätslehre sei dabei vor allem Mühlens Vorschlag, die Relationen, welche den Hl. Geist betreffen (*spiratio activa, spiratio passiva*), benennen zu können.²⁰

Trotz dieser allgemein positiven Einschätzung gehört Coffeys Werk allerdings auch zu den ersten wohl formulierten Kritiken an der Theologie Heribert Mühlens. Diese Kritik setzt sich auch in seinem 1999 erschienen Buch *Deus Trinitas* fort.²¹ Wie Joseph Bracken und Thomas Hughson zuvor, erscheint auch Coffey die Pronominalisierung der drei göttlichen Personen immer wieder als ein zentrales Problem. Coffey grenzt diese Problematik ein auf den Unterschied zwischen gewöhnlicher (*common*) und eigentümlicher (*proper*) Pronominalisierung.²² Er versteht das »Wir«

¹⁷ Ibid., 241–242. Als ein Beispiel nennt Hughson die Notwendigkeit das Personwort »Ich«, welches im Sinne Mühlens die unmittelbare Existenz im Sinne von Da-Sein zum Ausdruck bringt, entweder mit Hilfe des Existenzverständnisses von Scotus oder mit Hilfe der Thomistischen Unterscheidung von Existenz und Wesen zu verstehen.

¹⁸ Ibid., 244.

¹⁹ David Coffey, *Grace: The Gift of the Holy Spirit*. Sidney, Catholic Institute of Sidney, 1979.

²⁰ Ibid., 33–34.

²¹ David Coffey, *Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God*. New York, Oxford University Press, 1999.

²² Coffey, *Grace*, 36.

als das Ursprungsprinzip von dem der Hl. Geist zwar entspringt, mit dem er jedoch nicht identisch ist, sondern dem er vielmehr in einer *relatio oppositio* gegenübersteht.²³ Das Personwort »Wir« könne deshalb zwar Vater und Sohn bezeichnen, nicht aber den Hl. Geist, der ja das Produkt beider bzw. deren Objektivierung sei.²⁴ Gerade diese Objektivierung fehle allerdings in Mühlens Theologie völlig. Da Heribert Mühlen dem Hl. Geist in seiner Wir-Du Relation zu Vater und Sohn (*spiratio activa*) das Pronomen »Du« zuordne, und in der Ich-Ihr Relation (*spiratio passiva*) das Pronomen »Ich«, habe er die Personworte, welche zuvor den jeweiligen Personen in der Trinität individuell vorbehalten waren, auch auf die jeweils anderen Personen übertragen. Diese Feststellung stimmt im wesentlichen mit Hughsons Kritik überein. Coffeys Forderung ist einfach: »Wenn es sich bei dem Vater um das ›Ich‹ und bei dem Sohn um das ›Du‹ handelt, so muß ein anderes Personwort für den Hl. Geist gefunden werden, um ihn im Rahmen der Analogie von jenen zu unterscheiden.«²⁵ Dieses sei allerdings prinzipiell unmöglich, und Mühlens Analogie sei somit von nur begrenztem Wert für ein Verständnis der Relationen des Hl. Geistes innerhalb der Trinität.

Coffey sieht Mühlens elementaren Fehler also im Gebrauch der Pronomina zur Benennung der personalen Relationen innerhalb der Trinität. Der Versuch einer gewöhnlichen Pronominalisierung wie man sie in *Der Heilige Geist als Person* vorfinde, d.h. die Benennung jeder Person in der Trinität als ein »Ich« gegenüber dem »Du« oder »Ihr« der anderen Person(en), gehöre lediglich zu den sekundären Daten der Trinitätslehre. Auf der anderen Seite gehöre die eigentümliche Pronominalisierung, d.h. die Benennung jeder der drei göttlichen Personen mit jeweils einem anderen Personwort, zwar zu den primären Daten der Trinitätslehre, lasse sich aber mit Mühlens Analogie nicht konsequent durchführen. Lediglich die Benennung des Hl. Geistes als Wir-Akt erscheint Coffey allgemein akzeptabel. Dieses Ergebnis könne man dann mit entsprechenden Elementen der psychologischen Trinitätslehre vereinen, um die folgenden zwei grundlegenden Akte zu erhalten: 1. Ich (der Vater) kenne mich selbst in Dir (dem Sohn); 2. Wir (Vater und Sohn) lieben einander (diese Liebe ist der Hl. Geist).²⁶ Darin findet Coffey zugleich den grundlegenden Beitrag der Analogie Heribert Mühlens zur modernen Trinitätslehre beschrieben.

Ebenso kritisch verhält sich David Coffey in seiner Auseinandersetzung mit Mühlens Theologie der Salbung Jesu.²⁷ In Anlehnung an M. J. Scheeben hatte Heribert Mühlen gefolgert, daß die Theologie der griechischen Väter eine wertvolle Grundlage für das Verständnis der hypostatischen Union und somit der Salbung Jesu darstelle. Coffey wirft der Theologie Scheebens (und somit auch Heribert Mühlen) hier ei-

²³ Ibid., 35.

²⁴ Vgl. Coffey, *Deus Trinitas*, 135. Siehe auch Hughson, *I-Thou-We*, 199–200. Hughson bemerkt, daß außerhalb der *spiratio activa* die Relation von Vater und Sohn nur als Ich-Du, nicht aber als Wir-Relation bezeichnet werden kann, da die Beziehung zum Hl. Geist zu dem Prinzip der *duo spirantes* hinzukommen muß, um die Möglichkeit eines kollektiven »Wir« abzuwehren.

²⁵ »If the Father is I and the Sohn Thou, some other pronoun must be found for the Holy Spirit if he is to be distinguished from them in the framework of the analogy.« Coffey, *Grace*, 35.

²⁶ Ibid., 37.

²⁷ Ibid., 91–119.

ne grobe Vereinfachung vor, die der Lehre der Väter eine einzige, konsequente und einheitliche Theologie der Salbung Jesu aufbürde.²⁸ Tatsächlich entdeckte man in der Theologie der frühen Kirche aber eine große Anzahl verschiedener Theorien über die Salbung Jesu, die man zunächst auf ihre Übereinstimmungen mit der Hl. Schrift untersuchen müsse.²⁹ Die Texte der Väter, welche von Heribert Mühlen zur Beweisführung herangezogen wurden, findet Coffey unzureichend, um die These einer Salbung Jesu durch den Hl. Geist gesondert von der Inkarnation unterstützen zu können.

Nach Coffeys Meinung stellt für Heribert Mühlen die Salbung Jesu bei seiner Taufe lediglich die Promulgation seiner wahren Salbung im Augenblick der Inkarnation dar.³⁰ Diese Sichtweise setzt für Coffey zwei Mißverständnisse voraus: erstens, die fälschliche Trennung von Amt und Person Christi, und zweitens: die Annahme, der Sohn sei prinzipiell Vermittler seiner eigenen Salbung. Coffey versteht das Amt als »einen dynamischen Ausdruck für die Wirklichkeit der es bekleidenden Person und somit den Amtstitel als unerläßlich für das Verständnis jener Person.«³¹ Der Titel »Christus« müsse also mit einbezogen werden in die Untersuchung des Wesens der Person Jesu; dieses aber lehne Mühlen ab. Die Verwendung des Titels »Christus« lediglich zur Bestimmung Jesu als der vom Vater mit dem Hl. Geist Gesalbte sei deshalb unzureichend. Die Inkarnation verbleibe so letztlich immer das alleinige Werk des Sohnes, und die Salbung, als zweitrangig, das Werk des Hl. Geistes.

Zweitens finde sich, nach Coffeys Einschätzung, in der Hl. Schrift kein einziger Hinweis auf ein Verständnis von Jesus als dem Vermittler seiner eigenen Salbung. Die Salbung des Sohnes bei der Taufe (durch den Vater) könne deshalb nicht die Offenbarung der Salbung Jesu bei der Menschwerdung sein.³² Ein derartiges Mißverständnis sei nur vermeidbar, wenn man die Salbung selbst nicht als Offenbarung sondern als eigentliche Schaffung der göttlichen Sohnschaft Jesu ansehe. Die unvermeidbare Folge der These Mühlens sei es aber, daß dem Hl. Geist keine ihm eigentümliche Funktion bei der Inkarnation zuerkannt werde. Nach Coffeys Ansicht ist der Geist Gottes allerdings zugleich der Geist der Gottessohnschaft Jesu und bringt nicht nur die Menschwerdung des Sohnes selbst sondern auch die Gotteskindschaft aller Menschen hervor.³³ Im Unterschied zur Theologie Mühlens versteht er deshalb auch die Gnade Gottes nicht nur im Sinne des Angebotes sondern auch als die faktische Schenkung ein und derselben Gnade der Gotteskindschaft, die sowohl Jesus als auch uns Menschen, wengleich auf unterschiedliche Weise, mit dem Sohn Gottes vereint.

²⁸ *Ibid.*, 102.

²⁹ Vgl. die Bemerkung von Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, 176.

³⁰ Coffey, *Grace*, 106–107. Vgl. auch Francesco Marino, *L'ecclesiologia di Heribert Mühlen. La chiesa nel mistero dello Spirito di Christo e del Padre*. Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione S. Luigi, Neapel., 233.

³¹ »... office ... is a dynamic expression of the reality of the person holding it, the title of office is indispensable for the understanding of the person.« Coffey, *Grace*, 105–106.

³² *Ibid.*, 107–108.

³³ *Ibid.*, 112.

IV. Von der Pneumatologie zur Pneumatopraxis

Zeitgleich mit Hugsons Studie erschien 1981 auch die bisher einzige deutschsprachige Dissertation, mit dem Titel *Der Heilige Geist in der Theologie von Heribert Mühlen: Versuch einer Darstellung und Würdigung*, die sich in einer dialogisch-kritischen Erörterung mit der Arbeit von Heribert Mühlen auf dem Gebiet der Pneumatologie auseinandergesetzt hat.³⁴ Mit dieser Studie verlagerte sich das wissenschaftliche Interesse an Mühlen's Arbeit allmählich von der Pneumatologie zur Ekklesiology. Der in Indonesien geborene Johannes Baptist G. Banawiratma situiert in vier umfangreichen Kapiteln das Werk *Una Mystica Persona* im Kontext der Gesamtwerke Mühlens. Den Leitgedanken bildet dabei wiederum die Bedeutung und Auswirkung der Personalstruktur des »Wir«.

Ziel der Studie Banawiratmas ist es, ein besseres Verständnis des Heiligen Geistes in der Theologie und der Praxis der Kirchen zu schaffen. Er beabsichtigt dies in einem Dialog mit Heribert Mühlen sowie einer eigenständigen kritischen Weiterführung von Mühlens Theologie des Heiligen Geistes.³⁵ Zunächst skizziert Banawiratma im ersten Kapitel knapp die generellen Einflüsse auf die pneumatologische Reflexion von Heribert Mühlen. Er findet diese sowohl in Mühlens Personologie als auch in dessen Beschäftigung mit der katholisch-charismatischen Gemeinde-Erneuerung. Dieses lediglich als Einführung gedachte Kapitel weist den Weg auf eine nachfolgende, verhältnismäßig breite Auseinandersetzung mit Mühlens Pneumatologie (Kapitel 2) und der Bedeutung von Mühlens Theologie des Hl. Geistes für das christliche Leben (Kapitel 3). Ein zusammenfassendes Kapitel bringt die Studie dann wieder zurück in den theoretischen Rahmen.³⁶

Im Unterschied zur Studie von Robert Sears versucht Banawiratma weniger einen historischen als einen systematischen Überblick über die Theologie Mühlens anzubieten. Im Zentrum dieser Bemühungen steht das umfangreiche zweite Kapitel, welches sich auf die Pneumatologie Mühlens unter dem Gesichtspunkt der personalen Funktion des Hl. Geistes konzentriert. Banawiratma betrachtet im wesentlichen vier Aspekte: (1) die innertrinitarische Pneumatologie, d.h. die personale Funktion des Hl. Geistes in der Trinität, (2) die christologische Pneumatologie, d.h. die personale Funktion des Hl. Geistes bei der Inkarnation und Salbung Jesu, (3) die Beziehung von Pneumatologie und Gnadenbund, d.h. die personale Funktion des Hl. Geistes im Gesamtvorgang menschlicher Begnadigung, und (4) die ekklesiologische Pneumatologie, d.h. die heilsgeschichtliche Identität des Geistes in Christus und den Christen, wie sie in ihren Hauptmerkmalen im Buch *Una Mystica Persona* dargelegt wurde.

Banawiratma versteht Mühlens Theologie allgemein als eine dogmatisch-systematische Reflexion der traditionellen Trinitätslehre vor dem Hintergrund der Problematik einer neuen Epoche der Menschheit. Diese Reflexion geschehe sowohl auf der Grundlage biblischer als auch philosophischer Aussagen, welche es erlauben, die

³⁴ Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Band 159. Frankfurt, Peter Lang, 1981.

³⁵ Banawiratma, *Der Heilige Geist*, 1-5.

³⁶ Vgl. auch die Rezension dieser Studie von Karl H. Neufeld, in *Gregorianum* 63, Nr. 4 (1982), 744-745.

Personhaftigkeit des Hl. Geistes zu verstehen und alsdann dieses Verständnisses für die dogmatisch-systematische Theologie zu präsentieren. Mit dieser Vorgehensweise verläßt Banawiratma eine strikte Nachzeichnung der Werke Mühlens und bemüht sich darum, die wesentlichen Gesichtspunkte der Theologie Mühlens sowohl systematisch aufzugliedern als auch, unter Bezugnahme auf die jeweiligen Primärquellen, in ihrem theologiegeschichtlichen Gesamtzusammenhang darzustellen. Er skizziert in groben aber soliden Zügen ein systematisches Verständnis der frühen Theologie Mühlens und gelangt so schließlich zu dessen sakramentalem und charismatischem Verständnis der Kirche als dem Ausdruckszeichen der Offenbarkeit des Hl. Geistes.³⁷

Das 1971 publizierte Werk *Entsakralisierung* dient Banawiratma als Sprungbrett für eine Diskussion der praktischen Bedeutung von Mühlens Pneumatologie. Nach einer Beschreibung des kritischen Prozesses der Entsakralisierung im dritten Kapitel seiner Studie, widmet sich Banawiratma der Bedeutung von Mühlens Pneumatologie für die Erneuerung der Kirche.³⁸ Er versteht die Pneumatologie als Mühlens Versuch, »seine systematischen Überlegungen aus der Glaubenserfahrung heraus und auf sie hin zu entwerfen.«³⁹ Banawiratma bietet die in der Apostelgeschichte geschilderte Gemeindesituation als ein beispielhaftes Modell gemeinschaftlicher Geisterfahrung für Christen in unserer Zeit an.⁴⁰ Auf dieser Grundlage und unter dem starken Einfluß der katholisch-charismatischen Gemeinde-Erneuerung, versteht Banawiratma die Theologie Mühlens als eine Bewußtmachung der Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Kirche, in deren Mitte sich eine besondere Form der *Evangelisation* entfalte, welche ihren primären Ausdruck in der für die Taufe vorausgesetzten Umkehr, einer missionarischen Liturgie, sowie einer Firmerneuerung finde. Er benennt damit als erster auch die liturgisch-praktischen Aspekte von Mühlens Theologie, welche vor allem um eine Integration der Erneuerung in die Großkirchen und Ortsgemeinden bemüht ist. Das Prinzip der Einheit ist dabei der Hl. Geist – das Wir in Person – das die Kirchen zu einem neuen, gemeinsamen Bewußtsein der Geisterfahrung bringe. Bedauerlicherweise fehlt allerdings eine detaillierte Auseinandersetzung mit der praktischen Arbeit Heribert Mühlens, seinem sozialkritischen Engagement und frühen Bemühungen um eine Evangelisierung.

Banawiratma steht dem pneumatologischen Werk Mühlens weitgehend positiv gegenüber.⁴¹ Obwohl er mit der Arbeit von David Coffey nicht vertraut ist, übt auch er allerdings Kritik an Mühlens Theologie der Inkarnation, die dem Hl. Geist eine passive Rolle zuschreibe, welche die geschichtliche Gestalt und das Geschick Jesu weniger ernst nehme. Diese Einschränkung deutet für Banawiratma auf die Grenzen der personologischen Methode innerhalb der Trinitätslehre hin.⁴² Trotz dieser Ein-

³⁷ Vgl. Banawiratma, *Der Heilige Geist*, 15–114.

³⁸ *Ibid.*, 115–165.

³⁹ *Ibid.*, 155.

⁴⁰ *Ibid.*, 219–224.

⁴¹ *Ibid.*, 158–165. Banawiratma kennt zwar Mühlens zweibändige Einübung in die christliche Grunderfahrung (1976), setzt sich aber nur am Rande mit den Konsequenzen dieser Werke auseinander.

⁴² Banawiratma, *Der Heilige Geist*, 205–208.

schränkung betont er in seinen abschließenden Bemerkungen allerdings, das Werk Mühlens ließe sich »in seiner Bedeutung für das Leben der Kirche kaum überschätzen. Solche Theologie ist unmittelbar Bereicherung für das geistliche Leben.«⁴³ Er ist insgesamt der Meinung, daß Mühlens theologisches Werk, sollte er es nochmals verfassen, nicht mit der Trinität beginnen, sondern mit dieser enden würde. In diesem Sinne interpretiert Banawiratma auch Mühlens Selbstverständnis und bietet im folgenden eine konstruktiv-systematische Kritik an Mühlens theologischem Werdegang.

Banawiratma stellt sich eine, von der Pneumatologie Mühlens inspirierte, Sicht einer dogmatischen Systematik als »von unten« beginnend vor, d.h. mit der Kirche im Hl. Geist. Die heilsökonomische Pneumatologie führe zuerst zur immanenten Pneumatologie und erst anschließend zur Trinitätslehre. Mühlen könne sich zwar nicht von seiner historisch gewachsenen Theologie trennen, seine pneumatologischen Ergebnisse würden jedoch nach Banawiratmas Einschätzung wesentliche Vorteile bieten, wenn die formale Vorgehensweise umgekehrt würde. So bemerkt er: »Wenn der theologische ›Einstieg‹ bei der geschichtlichen Erscheinung der Kirche – nicht bei den übergeschichtlich-ewigen Strukturen des dreieinen Lebens Gottes – genommen wird, tritt von vornherein auch die Bedeutung von Leben und innergeschichtlicher Sendung Jesu sowie die Teilnahme der Kirche daran stärker hervor.«⁴⁴ Dadurch könne dann auch der Gedanke der Teilnahme der Kirche an der heilsgeschichtlichen Sendung Jesu auf ein missionarisches Verständnis der Kirche hin ausgeweitet werden. Diese und ähnliche Ausweitungen der Theologie Mühlens erschlossen dann das Geschehen Jesu Christi insgesamt als ein einziges, großes »soteriologisches Drama« in seiner Relevanz für Kirche und Menschheit.⁴⁵ Banawiratmas eigene Vorstellungen stießen zwar auf nur wenig Interesse, seine Studie der Pneumatologie von Heribert Mühlen allerdings wurde, neben dem Werk von Robert Sears, zur Grundlage wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit Mühlens Gesamtwerk.

V. Grundlegende Auseinandersetzungen mit Mühlens Ekklesiologie

Das Interesse an der Theologie Mühlens setzte sich auch in den 1990er Jahren in vermehrtem Maße fort. Der Hauptaugenmerk lag nun vor allem auf der Ekklesiologie Mühlens. 1994 stellte der Pole Andrzej Czaja seine Untersuchung »Eine Person in vielen Personen: Die pneumatologische Ekklesiologie Heribert Mühlens« (*Jedna Osoba w wielu Osobach. Pneumatologiczna Eklezjologia Heriberta Mühlena*) vor,

⁴³ Banawiratma zitiert hier die Anmerkungen von P. Knauer als zutreffend für das Gesamtwerk von Mühlen. In: Eine dritte dogmatische Grundformel: Eine Person in vielen Personen. Zu dem Buch von H. Mühlen: *Una Mystica Persona*, in *Theologie und Glaube* 55 (1965), 295.

⁴⁴ Banawiratma, *Der Heilige Geist*, 235.

⁴⁵ *Ibid.*, 235. Banawiratma orientiert sich hier mehr an der Theologie des Hans Urs von Balthasar, dessen Verständnis und Methodik er im vierten Kapitel der Pneumatologie Mühlens vergleichend gegenüberstellt.

die 1997 als eigenständige Publikation veröffentlicht wurde.⁴⁶ Zwei bisher unveröffentlichte italienische Studien vervollständigen darüber hinaus das wissenschaftliche Angebot: Gwan-Hee Marcellino Kim, *Von der Personologie zur Pneumatopraxis: Weg und Momente für eine Erneuerung der Pneumatologie im Werk Heribert Mühlens* (Della personologia della pneumatoprassi: Percorso e istante per un rinnovamento della pneumatologia nell'opera di Heribert Mühlen),⁴⁷ und Francesco Marino, *Die Ekklesiologie von Heribert Mühlen: Die Kirche im Mysterium des Geistes Christi und des Vaters* (L'ecclesiologia di Heribert Mühlen: La chiesa nel mistero dello Spirito di Christo e del Padre).⁴⁸ Diesen drei Studien ist im folgenden das Hauptaugenmerk gewidmet.

Czajas Arbeit stellt einen weiteren Beitrag zum allgemeinen Bestreben der gegenwärtigen Ekklesiologie dar, möglichst präzise Kategorien für das Verständnis des Mysteriums der Kirche zu entwickeln. Wie der Titel dieser Arbeit bereits andeutet, beschäftigt sich Czaja mit einer Rekonstruktion und kritischen Würdigung der zentralen Formel aus Mühlens Werk *Una Mystica Persona*: »Eine Person in vielen Personen«. In drei umfangreichen Kapiteln untersucht er die Eindeutigkeit dieser Formel, sowie die Annehmbarkeit ihrer Interpretation und deren Bedeutung für eine zukünftige Ekklesiologie sowohl im ökumenischen als auch im interkonfessionellen Kontext.

Das erste Kapitel konzentriert sich dabei im wesentlichen auf eine Rekonstruktion der biblischen, ontologischen und trinitätstheologischen Grundlagen der Theologie Mühlens. Czaja richtet sein Hauptaugenmerk auf die biblische Denkform des »Groß-Ich«, die traditionelle Formel »una mystica persona«, sowie eine Erörterung von Mühlens Personologie und Begriff der personalen Funktion. In der Absicht den Werdegang der Ekklesiologie Mühlens nachzuzeichnen, schafft Czaja damit zunächst die Grundlage für seine theologische Darstellung der, wie er es nennt, pneumatologisch-ekklesiologischen Formel »Eine Person in vielen Personen« im anschließenden Kapitel. In diesem beschränkt sich Czaja hauptsächlich auf eine Darbietung der Interpretation der Formel und ihrer Bedeutung für ein Verständnis des Mysteriums der Kirche.⁴⁹ Er faßt die Hauptthesen der Ekklesiologie Mühlens in drei Punkten zusammen: Erstens, Mühlen lehne das traditionelle Verständnis der Kirche als Fortdauer der Inkarnation ab. Zweitens, die Kirche habe gerade unter einem heilsgeschichtlichen Aspekt fortwährenden Anteil an der Salbung Jesu mit dem Hl. Geist. Drittens, die Kirche müsse konsequenterweise als geschichtliche Fortdauer der Ausgießung des Geistes Jesu zu Pfingsten verstanden werden.⁵⁰

⁴⁶ Opole, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 1997. Diese Arbeit, erschienen als Bd. 16 der Serie Opolska Biblioteka Teologiczna, ist eine Veröffentlichung der 1994 an der Katholischen Universität Lublin erstellten Dissertation Czajas.

⁴⁷ Dissertation an der Pontificia Universitas Lateranensis, Rom.

⁴⁸ Dissertation an der Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione S. Luigi, Neapel.

⁴⁹ Vgl. Kapitel III, S. 173–358.

⁵⁰ Czaja konzentriert sich hier vor allem auf die Aussagen von späteren Veröffentlichungen Mühlens, wie z.B. »Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II« (1965); »Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi« (1965); »Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbsterlieferung des Geistes Christi« (1967) und »Die Pfingsterfahrung und ihre Fortdauer im Firmsakrament« (1974).

Czaja steht Mühlens Theologie der Salbung weitgehend positiv gegenüber und ist sich offensichtlich der weitreichenden Kritik Coffeys und Banawiratmas nicht bewußt. Ein Vergleich der Theologie Mühlens mit den biblischen Metaphern der Kirche läßt für ihn allerdings die Frage aufkommen, ob in der Theologie Mühlens die Teilnahme der Gläubigen am Sein Christi berücksichtigt sei. Ein präzises Verständnis der heilsgeschichtlichen Funktion des Geistes Christi bleibe in diesem Rahmen weitgehend offen. In Anlehnung an die weitreichende Kritik vorangegangener Untersuchungen an der personalen Methode Mühlens, erscheint dabei auch Czaja das Personwort »Wir« als ungeeignet für eine pneumatologische Ekklesiologie. Darüber hinaus müsse noch differenzierter auf den Begriff der »Person« in der Formel »Eine Person in vielen Personen« eingegangen werden, da dieser nach Czajas Meinung drei nicht wesensgleiche Wirklichkeiten miteinander verbinde. Die Kategorie des »Groß-Ich« könne diese Aufgabe auf Grund eines mangelnden biblischen Bezuges nicht erfüllen. Eine ergänzende Überarbeitung der Formel Mühlens sei deshalb zunächst von größter Wichtigkeit. Diese berechtige dann allerdings zur Hoffnung auf eine weitere Vervollständigung der Ekklesiologie des Vaticanum II.⁵¹

Letzteres stellt eine wichtige Schlußfolgerung dar, denn Czaja versteht Mühlens Theologie der Kirche als ein Bindeglied zwischen der Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) und der Ekklesiologie des Vaticanum II. Auf der Grundlage dieses Verständnisses läßt sich für ihn dann auch der prinzipielle Wert von Mühlens pneumatologisch-ekkesiologischer Formel erkennen, die es ermögliche, nicht nur die personale Funktion des Hl. Geistes in der Kirche stärker in das theologische Bewußtsein zu rufen, sondern auch die katholische Ekklesiologie der Zukunft auf eine solide trinitätstheologische und personale Grundlage zu stellen. Bereichernd für die theologische Forschung sei dabei vor allem Mühlens Verständnis des Zusammenhanges zwischen dem Hl. Geist und kirchlicher Überlieferung, dem Hl. Geist und der Zugehörigkeit der Gläubigen zur Kirche, der Zugehörigkeit der Sünder zur Kirche auf Grund der charismatischen Gnade, sowie der Ausübung des kirchlichen Amtes im Sinne einer inter-personalen Relation.⁵²

Die 1998 in Neapel erschienene Arbeit von Francesco Marino bietet einen ähnlichen Ansatz. Auch Marino befaßt sich ausnahmslos mit der Ekklesiologie Heribert Mühlens. In fünf Kapiteln präsentiert und analysiert er zunächst die Personologie als Grundlage für Mühlens pneumatologische Ekklesiologie (Kapitel 1), sodann Mühlens Theologie der Salbung Jesu als das christologisch-pneumatologische Fundament der Kirche (Kapitel 2), die Bedeutung des trinitarischen Wir-Aktes für Mühlens Ekklesiologie (Kapitel 3), die personale Funktion der drei göttlichen Personen im Gnadenakt (Kapitel 4), und letztlich die ekkesiologische Formel »Eine Person in vielen Personen« (Kapitel 5).

Marino versteht Mühlens Theologie als eine einschneidende Untersuchung der eigentümlichen Funktion des Hl. Geistes in der Kirche, welche am besten als die Weiterführung der Salbung Christi zu verstehen sei. Christus sei hier das Ur-Ich der

⁵¹ Vgl. Czaja, *Jedna Osoba*, 151–198.

⁵² *Ibid.*, 199–220, 247.

Kirche, welches sich auf die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen ausdehne. Diese Ausdehnung müsse allerdings nicht auf die Inkarnation, sondern auf die heilsgeschichtliche Funktion des Hl. Geistes bei der Salbung Jesu zurückgeführt werden, welche zugleich sowohl die Einheit als auch die Unterschiedenheit der gegenwärtigen Kirche von Christus zu jeder Zeit bewahre. Das gesamte Mysterium der Kirche könne demnach als die Gleichheit der ungeschaffenen Gnade aber die Unterschiedenheit der geschaffenen Gnade in Christus und den Christen verstanden werden.⁵³

Marino akzeptiert also Mühlens Verständnis der Kirche als die geschichtliche Fortdauer der Salbung Jesu. Im Glauben und in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie werde derselbe Geist Gottes auch den Gläubigen mitgeteilt, damit auch jene an der Salbung und Sendung Jesu teilhaben mögen. Der Geist des Sohnes und des Vaters verbinde Christus und die Christen in einem, mit Mühlens eigenen Worten, gemeinsamen Wir-Akt. Die Kirche sei somit zugleich die Kirche des Vaters und die Kirche des Sohnes durch die Einwohnung des Hl. Geistes im Wir der Gläubigen. Marino folgert daraus, daß die Trinitätslehre den ersten und grundlegenden Horizont der Theologie Mühlens darstelle: Die Sendung des Sohnes und des Hl. Geistes in die Heilsgeschichte offenbart das Mysterium des dreifaltigen Gottes; der Akt des Hl. Geistes ist realisiert im Akt des Sohnes und der Akt des Sohnes ist weitergeführt im Akt des Hl. Geistes. Diese Theologie bietet nach Marinos Meinung in ihrer analogen Formulierung (Ich-Du-Wir) nicht nur die Möglichkeit einer Umschreibung der personalen Relationen innerhalb der Trinität, sondern führe auch zu einer fundamentalen Verbesserung im dialogisch-kommunalen Verständnis Gottes und seiner Beziehung zum Menschen.⁵⁴

Auch Marino widmet sich in seiner Studie Mühlens Theologie der Salbung Jesu, ist sich aber der vorangehenden Arbeit Coffeys und Czajas nicht bewußt. Diese Theologie, und die daraus ableitbaren Schlußfolgerungen für die personale Funktion des Hl. Geistes in der Heilsgeschichte, stellen deshalb für Marino eine Verbesserung früherer dogmatischer Positionen dar und gewähren nicht nur einen Einblick in das Mysterium der Salbung, sondern auch in die personale Funktion des Geistes Gottes und dessen Beziehung zur Christologie und Gnadenlehre. Obwohl Mühlens Verständnis teilweise auf Mißverständnisse stoßen könne, ist Marino, ebenso wie Banawiratma und Czaja, der Überzeugung, daß eine Überarbeitung von Mühlens Theologie im Rahmen einer gegenwärtigen, ökumenischen und pneumatologischen Ekklesiologie reife Früchte für die Zukunft der Theologie tragen würde.⁵⁵

Marinos kritische Bemerkungen konzentrieren sich vor allem auf die ökumenische Anwendbarkeit der Pneumatologie und Ekklesiologie Mühlens. Trotz der strikten Trennung zwischen Salbung und Inkarnation verbleibt Mühlens für ihn doch innerhalb eines begrenzten Verständnisses der »Abhängigkeit« des Hl. Geistes von Christus, so daß Mühlens die Eigentümlichkeit des Hl. Geistes lediglich in der Funktion Christi erkenne. Obgleich tiefgreifender spekulativer Bemühungen verbleibe er

⁵³ Marino, *Die Ekklesiologie von Heribert Mühlens*, 41–88, 225.

⁵⁴ *Ibid.*, 89–122 und 226–231.

⁵⁵ *Ibid.*, 231–233, vgl. 41–76.

damit innerhalb der westlichen Logos Christologie. Diese erlaube es zwar sowohl von der Christologie als auch der Pneumatologie zu sprechen, nicht aber von einer Pneuma-Christologie (*Spirito-cristologia*), die die eigentümliche Funktion des Hl. Geistes in die Christologie integriere. Diese Abhängigkeit Mühlens betrachtet Marino als ein trinitätstheologisches und ökumenisches Hindernis.⁵⁶ Nichtsdestoweniger könne man den gesamttheologischen Beitrag Mühlens jedoch zuversichtlich als Ausgangspunkt nehmen für eine zukünftige ökumenisch-trinitarische Theologie der Kirche, welche die Christologie und Pneumatologie in absehbarer Zeit zusammenbringe.⁵⁷

Die 1996 erschienene Arbeit von Gwan-Hee Kim spiegelt in ihrer kritischen Bewertung einige der Schlußfolgerungen ihrer Vorgänger wider, wenngleich in etwas verkürzter Form. Kim kritisiert zunächst Mühlens ursprüngliches Verständnis des Verhältnisses von Person zu Person, welches den Hl. Geist in seiner heilsgeschichtlichen Funktion von den übrigen Personen in der Trinität isoliere. Die Loslösung des Hl. Geistes von der Menschwerdung Jesu im besonderen begrenze grundsätzlich die Freiheit der drei göttlichen Personen. Der Hl. Geist findet, nach Kims Meinung, gerade in der Menschwerdung des Sohnes seine personale Funktion und entfalte sich erst durch sie und im anschließenden Tod und der Auferstehung Christi vollkommen.⁵⁸

Ein weiterer Kritikpunkt ist, auch für Kim, Mühlens strikte Trennung der Salbung Jesu von dessen Menschwerdung.⁵⁹ Mühlens unablässige Suche nach einem *nexus mysteriorum* zwischen Trinität, Inkarnation und Salbung erscheint Kim als generell unbefriedigende Grundlage für eine gegenwärtige ökumenische Theologie.⁶⁰ Diese benötige eine Basis in der jeweiligen heilsgeschichtlichen Funktion der drei göttlichen Personen, nicht aber in der ihnen gemeinsamen göttlichen Natur. Mühlens Salbungstheologie sei deshalb lediglich eine Übertragung der Vorgänge innerhalb der Trinität auf die Heilsgeschichte, um so die gleiche Reihenfolge des Hervorganges der drei göttlichen Personen zu gewährleisten.⁶¹ Das Verständnis der Kirche als Fortdauer der Salbung und nicht der Inkarnation entleere Mühlens Theologie aber der personalen Funktion Christi in der Kirche, was grundsätzlich zu einem Dualismus zwischen Christologie und Ekklesiologie führe. Wie schon Marino bemerkt hatte, verbleibe Mühlens Theologie damit überraschenderweise weiterhin unter dem Einfluß einer westlichen Überbewertung des Logos, welche die Originalität und kreative Freiheit des Hl. Geistes (und somit auch der Pneumatologie) unterdrücke.⁶²

⁵⁶ Marino schließt sich damit dem Urteil von Piero Coda an. Vgl. Coda, *Evento pasquale: Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*. Rom, Città Nuova Editrice, 1984, S. 122.

⁵⁷ Marino, *Die Ekklesiologie von Heribert Mühlen*, 234–237.

⁵⁸ Gwan-Hee Marcellino Kim, *Della personologia della pneumatoprassi. Percorso e istante per un rinnovamento della pneumatologia nell'opera di Heribert Mühlen*. Pontificia Universitas Lateranensis, Rom, 385.

⁵⁹ Kim ist mit der Arbeit von Sears und Banawiratma vertraut, kennt aber offensichtlich nicht die weitreichende Kritik Coffeys an der Salbungstheologie Mühlens. Vgl. Kim, *Della Personologia*, 237–238.

⁶⁰ *Ibid.*, 386.

⁶¹ Siehe hierzu auch Coffey, Grace, 107–118.

⁶² Kim, *Della Personologia*, 362–367 und 386–387.

Trotz dieser Bewertung gleicht Kims Studie aber nur auf den ersten Blick den kritischen Werken seiner Vorgänger. Mit viel Überblick bemerkt Kim, daß sich im theologischen Werdegang Heribert Mühlens zwei grundlegende Perioden widerspiegeln: die Personologie und die Pneumatopraxis, welche seiner Meinung nach durch eine Theologie des Kreuzes miteinander verbunden sind. Er nimmt mit dieser Einschätzung die Schlußfolgerungen der frühen Studie von Robert Sears wieder auf, geht aber zugleich weit über dessen erste Andeutungen hinaus. Nach Kims Meinung konzentrierte sich Heribert Mühlen in seiner ersten Schaffensperiode (bis ungefähr 1972) ganz auf die Funktion des Hl. Geistes innerhalb der Trinität, der Christologie und der Ekklesiologie. Ihr zentrales Ergebnis war Mühlens Feststellung, daß es sich bei den Relationen des Hl. Geistes in allen Bereichen um ein Verhältnis von Person zu Person handelt.⁶³ Dieses personale Verständnis hat zur Folge, daß man die heilsgeschichtliche Funktion des Hl. Geistes von der des Sohnes unterscheiden müsse. Eine derartige Unterscheidung beruht nach Kims Meinung sowohl auf Mühlens Schlußfolgerung, daß es sich bei der Kirche um die geschichtliche Fortdauer der Salbung und nicht der Menschwerdung Jesu handle, als auch auf Mühlens Theologie des Kreuzes. Letztere bilde den Ansatzpunkt für Mühlens weiteres Verständnis des Hl. Geistes. Kim zitiert: »Der ›Geist Christi‹ ist ... jener *eine* Vorgang, in welchem der Vater seinen Sohn weggibt und der Sohn sich an den Vater weggibt. *Das Pneuma ist die eine göttliche Selbstweggabe, die göttliche Selbstüberschreitung, selbst und als solche.*«⁶⁴ Dieser Gedanke Mühlens aus dem Jahr 1974 stellt für Kim den Schlüsselpunkt für ein Verständnis des Zusammenhanges zwischen Personologie und Pneumatopraxis im Werdegang Heribert Mühlens dar.

In der zweiten Hälfte von Mühlens Karriere macht Kim vor allem auf den Einfluß der charismatischen Erneuerung aufmerksam.⁶⁵ Diese hält Kim für den verantwortlichen Faktor in Mühlens Zuwendung zur Pneumatopraxis und seiner konsequenten Ausarbeitung einer charismatischen Theologie der Kirche, welche Kim prinzipiell als eine Weiterführung von Mühlens Kreuzestheologie versteht.⁶⁶ Die spekulative Trinitätstheologie, die nach Kims Meinung die erste Schaffensperiode beherrschte, werde nun für Mühlen zu einem Geheimnis, daß wir »nur in dem Maße ›erkennen‹ (vgl. Joh 14, 20), als wir versuchen, die am Kreuz sich zeigende göttliche Selbstweggabe mitzuvollziehen.«⁶⁷ Dabei vollziehe Mühlen selbst eine »pneumatologische Umwandlung«, d. h. eine radikale Modifikation seiner Position im Hinblick auf die Anerkennung der Funktion des Hl. Geistes bei der Inkarnation, mit dem Ergebnis, daß Mühlen nun nicht mehr, wie noch in der ersten Schaffensperiode, darauf bestehe, der Hervorgang (und die Sendung) des Sohnes vollziehe sich logisch später als der des Hl. Geistes. Mühlen erkenne nun vielmehr die Möglichkeit, daß sich die iridi-

⁶³ Ibid., 376.

⁶⁴ Heribert Mühlen, Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre. In: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hrsg. von Claus Heitmann und Heribert Mühlen. München: Kösel. S. 263. Vgl. Kim, Della Personologia, 378.

⁶⁵ Kim stützt sich auf Mühlens Publikationen bis 1993.

⁶⁶ Kim, Della Personologia, 379.

⁶⁷ Mühlen, Soziale Geisterfahrung, 268. Vgl. Kim, Della Personologia, 379.

sche Geschichte Jesu in der Menschheitsgeschichte durch die personale Erfahrung des Hl. Geistes in der Kirche fortsetze. Diese Pneumatologie »von unten« beginnt mit dem Kreuz Christi als dem Ursprung der Kirche und führt erst so zur immanenten Trinität.⁶⁸ Nach Kims Ansicht hat Heribert Mühlens damit den Schritt zur Pneumatopraxis geschafft, in der er sich nun ganz mit der Aneignungsgeschichte des Hl. Geistes als dem einzigen Subjekt der Kirche auseinandersetze.⁶⁹ Damit bewältige er den Übergang von einer rein spekulativen Pneumatologie zur Pneumatopraxis: die Kirche ist nicht mehr nur rein pneumatologisch zu verstehen, Kirche ist nun Geisterfahrung an sich. Trotz einiger ökumenischer Vorbehalte wirke Heribert Mühlens damit der allgemeinen Geistvergeessenheit in Theorie und Praxis entgegen und öffne den Weg für ein tieferes und personales Verständnis des Hl. Geistes in der Theologie und im Leben der Kirche.⁷⁰

VI. Ergebnis und Ausblick

Als Ergebnis dieser Übersicht kann festgehalten werden: Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Theologie und Praxis Heribert Mühlens vollzog sich seit den 1970er Jahren in vermehrtem Maße im internationalen Rahmen. Die Mehrzahl dieser Studien wurde unabhängig voneinander durchgeführt, und die Ergebnisse vorangegangener Arbeiten haben nur selten Eingang in die nachfolgenden Studien gefunden. Dies hat zur Folge, daß die kritischen Bewertungen von Mühlens Werken zu einem überwiegenden Teil miteinander identisch sind, ohne jedoch aufeinander bezogen zu sein. Die generelle Kritik an der personalen Methode und der Theologie der Salbung schmälert allerdings nicht die internationale Beachtung und intensive Auseinandersetzung mit den Werken Heribert Mühlens. Eine wachsende Anzahl von Veröffentlichungen in den 1990er Jahren bezeugen erneut die hohe Stellung die der Theologie Mühlens seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts zugedacht wird.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Theologie Heribert Mühlens im internationalen Rahmen reflektiert allerdings auch eine generelle Einschränkung auf Mühlens spekulative Arbeit. Während sich, nach der grundlegenden Untersuchung von Robert Sears, vor allem Thomas Hughson und David Coffey kritisch mit der Pneumatologie Mühlens auseinandersetzen, hat Mühlens Zuwendung zur Pneumatopraxis nur wenig Gewicht in nachfolgenden Studien gefunden. Lediglich Gwan-Hee Kim beschreibt Mühlens Karriere als eine Entwicklung von der Pneumatologie zur Pneumatopraxis. Diese Einsicht wird jedoch auch weiterhin in einem spekulativ-theologischen Rahmen diskutiert, und das praktische Engagement Müh-

⁶⁸ Kim, *Della Personologia*, 265–278, 379–381. Kim ist sich offensichtlich nicht der Kritik Coffeys bewußt, der diese Pneumatologie »von unten« lediglich als eine Umkehrung von Mühlens Christologie »von oben« beschrieben hat.

⁶⁹ Kim, *Della Personologia*, 381.

⁷⁰ *Ibid.*, 384, 394–395.

lens bleibt auch weiterhin zu einem großen Teil unerschlossen. Gerade Mühlens langjährige Zusammenarbeit mit Pfarrern und Gläubigen in Glaubenskursen innerhalb der Gemeinden, und die daraus erwachsene theologische und pastorale Grundlage für eine neue Bezeugung des Evangeliums und Reform der Kirche von innen, müßte in einer zukünftigen Studie berücksichtigt werden, um die Theologie und Praxis Heribert Mühlens in ihrem ganzen Ausmaß würdigen zu können.

Beachtenswert ist, daß die Reform- und Segnungsliturgie, die Mühlen 1996 in seinem Buch *Kirche wächst von innen* vorgelegt hat, nach seiner eigenen Meinung den »Kern aller auf sie hinführenden und sie entfaltenden Überlegungen« darstellt.⁷¹ Man könnte sagen, daß die Verpersönlichung und Verleiblichung der menschlichen Beziehung zu Gott, die in dieser Liturgie zum Ausdruck kommt, die gesamte Karriere Heribert Mühlens umfaßt. Dieser Liturgie sollte deshalb mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden, denn sie symbolisiert nicht nur den Höhepunkt seiner theologischen Arbeit sondern stellt zugleich in ihrer weitreichenden ökumenischen Bedeutung eine Herausforderung an die Theologie und Praxis aller christlichen Kirchen dar. Die Reform- und Segnungsliturgie reflektiert und dokumentiert auf eindrucksvolle Weise das konsequente und kreative Bemühen Heribert Mühlens auf dem Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche in der Pneumatologie und Pneumatopraxis.

⁷¹ Heribert Mühlen, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche*. Paderborn, Bonifatius, 1996, S. 16. Vgl. die Ausführungen in Vondey, Heribert Mühlen: *His Theology and Praxis*, 1–37, 297–310.

»Opfer« denken | Eine philosophische Notiz

Von Manfred Gawlina, München und Neapel

Stehen wir vor einer Wiederentdeckung des Begriffs bzw. Pragmas »Opfer«? Manche Zeichen weisen darauf. Vor einer spezifisch theologischen Erörterung dieser Frage erscheint es als sinnvoll, dem Punkt »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« nachzuspüren, also philosophisch. Wo es darum geht, eine Strömung zu erfühlen, bietet sich ein Blick auf Literatur an, die dazu in jüngerer Zeit veröffentlicht werden konnte. Wir beschränken uns – stichprobenanalytisch – auf zwei Sammelbände:

Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hgg.): *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. = Edition Suhrkamp, Bd. 2049. 251 Seiten.

Bernd Janowski und Michael Welker (Hgg.): *Opfer*. Theologische und kulturelle Kontexte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. = Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1454. 344 Seiten.

I. Religionsgespräch auf Capri

Die Religion, 2001 herausgebracht von Gianni Vattimo und Jacques Derrida, dokumentiert Vorträge, die auf Capri, der Sonnen-Insel des Tiberius, gehalten wurden. Das *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Neapel, hatte dorthin zu einem Symposium eingeladen, neben den Genannten Eugenio Trías, Aldo Giorgio Gargani, Vincenzo Vitiello, Maurizio Ferraris und Hans-Georg Gadamer. In ihrem Klima sind die Beiträge, auch italienisch und französisch bei Laterza bzw. Seuil erschienen, weit davon entfernt, die hebräisch-christliche *traditio* auf die leichte Schulter zu nehmen. Seine Verfasser belegen durchaus »wiedererwachte« Aufmerksamkeit für Religion, so sehr etwa Vattimo – zurecht – Randbedingungen mißtraut, die nicht aus dem Heiligen abgeleitet werden können, ja ihm als soziales Vorurteil entgegenwirken.

Bei solchem Ernst fällt auf der anderen Seite umso mehr die Verlegenheit bzw. Hilflosigkeit auf, mit der man sich dem Gegenstand denkerisch zu nähern sucht. (Welche Chance für genuine – also auch der Kommunikation fähige – Theologie!)

Schauen wir etwas genauer hin: Nicht bloß in Derridas Band-Beitrag bildet Kant einen zentralen Bezugspunkt. Dessen starke – epistemologische – Seite bleibt dabei allerdings unbeachtet.¹ Das verwundert nicht, wenn man bemerkt, wie der Königs-

¹ Siehe etwa S. 214–223. Zur Bestimmung des Kantischen Kritizismus als »Wissenschaft der Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen« näher: Manfred Gawlina: *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*. Berlin und New York 1996. = *Kantstudien-Ergänzungshefte*, Bd. 128; insbesondere S. 74–269.

berger mit der Brille von Heidegger und Hegel rezipiert wird. Ferraris faßt Heideggers »Theologie« S. 214 so zusammen: »Die Götter brauchen das Sein, und das Sein braucht den Menschen.« Richtig ist/wäre: Gegen den Deismus der Mehrheits-Aufklärung hat Kant den *Theismus* rehabilitiert, sich dabei aber – bei wachem Sinn für Buße – dem Sühne-Gedanken der Christologie verschlossen.² Darin zeigt sich eine basale Schwäche seiner *Interpersonalitäts*-Theorie. Kant verfügt zwar über einen fruchtbaren Ansatz zu einer solchen, stockt aber in dessen Durchführung und faßt deshalb Religion zu gering: Ein *deus-homo* kann die Sünde der anderen nicht stellvertretend tragen und tilgen. Es überrascht daher nicht, daß Derrida und Kollegen sich dem Heiligen nicht *objektiv* widmen, sondern sich in einem irgendwie als privat – wengleich dabei nicht beliebig – verstandenen Subjektiven schadlos halten.

Nach ihnen kommt »heilig« von »heilen« (S. 9–10, 56, 71–72, 78 u. ö.). Mit einem physisch verkürzten Lebensbegriff (vgl. S. 79), biegen sie die Transzendenz in Innerweltlichkeit zurück. Aus Heil wird Therapie, und diese ist zu bezahlen (vgl. das Wortspielen mit »Kredit«, »Treuhänderschaft« u. dgl.; etwa S. 55, 73). Von *menschlicher Schuld* ist wenig bis gar nicht die Rede. Damit bleibt das entscheidende Problem unter dem Teppich. Was ein Antiphilosoph wie Luther – später etwa von Dostojewski darin kritisiert – übersteigert hatte, den *homo peccator*, wandelt und häutet sich zur »Theodizee«-frage: Gott wird angeklagt (das »Böse« ist primär sein Problem!); nur mehr darin glaubt man an Gottes Personalität.

II. Bedeutungs-Transfer

Führt uns eine Fachtagung des »Internationalen Wissenschaftsforums der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg« aus der humanistischen Sackgasse? Deren Teilnehmer hatten sich sogar angeschickt, »die heilige Handlung schlechthin« zu beleuchten, das *sacrificium* (*Opfer*, S. 9).

Beeindruckend solidarisch begeben sich die Beiträger jedoch sogleich in eine grundandere Art *quaestio*, von Geltung weg in Faktizität. Aus Soll (und darin Soll-Sein) wird Ist. Dort, näherhin in methodisch entgrenzter Soziologie, wird »Gott« thematisch, also zugleich ein Übergang zu Gott unausdenkbar.

Die Doppelsubreption geschieht ohne Begründung oder Besinnung auf die Grenzen jener Methode. Aus der Feder von Bruce J. Malina etwa heißt es S. 26: »Bedeutung kommt von einem sozialen System«; sie ist in Verhalten und *Sprache* »verschlüsselt«. Der Autor erinnert zudem an Evans-Pritchards Hypothese von der »Verbannung des Göttlichen durch Opfermittel« (S. 24; Hervorhebung von mir, M. G.). S. 7 fügt an: »Das ›Opfer‹ gehört zu den elementaren [...] Phänomenen der mensch-

² J. G. Fichte fällt hier hinter Kant zurück. Man kann von Fichte manches in praktischer Hinsicht lernen, als Fundamentaldisziplin ist seine Wissenschaftslehre hingegen unhaltbar (und im Widerspruch zur Vernunftstruktur des Christentums). Dazu beweisend: Manfred Gawlina: *Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte Demokratie-Theorie in ihrer Stellung zu Antike und Moderne*. Berlin 2002. = *Beiträge zur Politischen Wissenschaft*, Bd. 124.

lichen Kultur«. Die Anführungszeichen dort besagen: Die Menschheit hat es überhaupt *nie* mit einem wirklichen Opfer, sondern nur mit – »oft als anstößig empfundenen« (ebd.) – *Vorstellungen* von solchem zu tun. Der Begriff »traditionell« wird – ansatzgetreu – als Zeitbegriff verstanden, nicht, was genuin-theologisch dessen Bedeutung ist, als Wesensaussage eines Gehalts (z. B. S. 9).

Derartiger Einstellung bzw. sozialen Verabredung gemäß (vgl. S. 195: »gesellschaftliches Großsystem«) orientiert sich Ina Willi-Plein an folgenden Marken (S. 155–160):

»– *Archäologisch* [...] – *Etymologisch* [...] – *Anthropologisch* [...] – *Rückschluß aus dem Ritual* [...] – *Rückschluß aus dem Mythos, der Kultlegende etc.* [...] – *Befragung der Tradition* [...] – *Befragung von Texten* [...]«.

Das ist – bestenfalls – Semiotik. Nichtsdestotrotz trifft sie implizit theologische (bzw. sich als solche einprägende) Aussagen. Das nachexilische Sühneverständnis des Alten Testaments sucht sie darin durch »Textbefragungen« eines als vorexilisch vorgestellten Materials zu überspielen. Der alttestamentarische Erkenntnisfortschritt wird – obgleich etwa S. 153 schön charakterisiert – vorab als Argument ausgesondert. Die Christologie läßt sich so – historisierend und antiteleologisch gedacht – besser von der Intention des Opfers entlasten, näherhin etwa, indem die Autorin »Stellvertretung« von »Opfer« trennt.³ S. 175 wird letzterer Begriff bzw. seine Hülse dazu benutzt, Gott und Mensch in eine Symbiose-Kultur zu bringen:

»– im Opfer ereignet sich die Zusammenführung oder das Zusammenerleben von göttlichem und menschlichem Lebensbereich am Ort und zur Zeit seiner Begehung im Heiligen.«

Mit dem Anspruch Gottes an den Menschen – »Höre, Israel ... « – haben solche Zoologismen nichts mehr zu tun (Dtn. 6,4 f.; vgl. S. 155: »Im Kult geht es um Lebenserhaltung« bzw. S. 11, wonach alles Opfer »Leben auf Kosten von Leben« spende). Sicher, jener Anspruch mußte auf Seiten des menschlichen Verständnisses erst einmal errungen, mühsam begriffen, werden. Alle Rede von Gott – auch die allgemein vorbereitende philosophische – steht dann allerdings in der Pflicht, jenen Standard nie wieder zu verlieren. Der Weg zum Verständnis der Wahrheit ist geschichtlich, sie selbst hingegen nicht (anders könnte man ja Geschichte gar nicht erkennen).

Den »semantic descent« treibt – nach der Gleichsetzung Sakral/Profan bei Wolfgang Stegemann (etwa S. 194) – Sigrid Brandt noch weiter. Dem geneigten Leser schiebt auch ihre »Relecture biblischer Texte« (S. 17) positiv-theologische Aus- bzw. Absagen unter, vorzugsweise solche, die sich gegen einen verzerrt dargestellten Anselm richten. Bernd Janowski und Michael Welker fassen deren Seiten 247–281 so zusammen (S. 16/17; Hervorhebung von mir):

»Im Anschluß an Augustin [!] entwickelt sie [.] ein fünfstelliges »Opferaktionsschema« (Opferspender, Opfervollzieher, Opferempfänger, victim, Opfernutznießer), dessen einzelne Instanzen teilweise koinzidieren können. Dieses Schema kann auf religiöse und säkulare gesellschaftliche Phänomene und Kontexte *gleichermaßen* angewendet werden und die diversen [...] Redeweisen von Opfer füreinander

³ Breytenbach betrachtet Erstere als hellenistischen Import (S. 238–242); ohne Platon also kein Messias!

transparent machen. [...] Als ein gefährliches Opfersystem stellt Brandt die Dämonisierung Gottes durch [...] Christologie dar: Gott macht Christus zum Opfer (victim), um einen Ausgleichs- und Gerechtigkeitswillen zu erfüllen, den die sündigen Menschen nicht erfüllen können.«

Nach »Textbefragungen« und »Relecture« präsentiert uns Klaus-Peter Jörns mit gleicher Tendenz eine dritte Orakel-Form: »Schwellengeschichten«. Er versteht darunter »Erzählungen, die Überlieferungsbrüche markieren« (S. 18).

III. Christus – verzichtbar für den Alten Bund?

Wie Rolf Rendtorff detailgenau heraushebt, kannte zwar der Alte Bund (neben anderem opferlichen Ritual) das »Sündopfer« und verfügte somit über einen Begriff von Sühne. Doch es fällt auf, daß das auf Handlungen beschränkt blieb, die *unabsichtlich* geschehen waren. Allein solche konnten mit den sakrifiziellen Mitteln des Alten Bundes »gesühnt« werden. Der Begriff für die eigentliche Sünde, die »mit erhobener Hand« (S. 187), also als bewußter Verstoß gegen die ethisch-religiöse Norm, begangen wurden, war zwar ausgeprägt, bewältigen aber konnte man jene streng schuldhaftige Verfehlung nicht (ebd.): »Eine solche Sünde wird nicht vergeben (Num 15,30 f.)«.⁴

Auch kulturgeschichtlich ist jene Beobachtung höchst interessant. Sie erzwingt geradezu – konzeptionell wie empirisch – einen »Erlöser«, der – im Verbund mit höherer Einsicht in die Struktur von Gut und Böse – eine Aufhebung der Schuld ermöglicht. Die Schlechtigkeit bleibt ja nicht ohne Spur: Sie trennt von Gott wie Mitmensch und unterminiert die eigene Person des Sünders.

Jene – bereits philosophisch ermittelbaren – Merkmale bestimmen zugleich tragende Bedingungen, die für Vergebung und die *Christos*-Personalität erfüllt sein müssen, also die Instanz, die – allein – wirksame Erlösung eröffnet. In dem Zusammenhang läßt sich dann ein philosophisch-theologisch zureichender Begriff vom nunmehr einzig-gültigen Opfer erringen, das alle heidnischen Opfervorstellungen wie die Unvollkommenheit der Mittel des Alten Bundes hinter sich läßt: »Das Neue Testament [...] bedeutet [...] die gravierende Zäsur« (S. 287, Christof Gestrinch; vgl. Jer. 31, 31–34).

Wir stoßen hier an eine Identifikationsaufgabe, einen – komplexen und zugleich dialogischen – Wissensakt: Wenn Jesus Christus der »Menschensohn« (= »Sohn Gottes«) ist, muß er – und will er um seiner Güte willen – jene stellvertretende Sühnehandlung vollziehen. Wenn es um diesen Christus eine Glaubensgemeinschaft geben soll, dann muß sie sich aus jenem einzigartigen Opfer heraus aufbauen, durch eine ständige Vergegenwärtigung, die es vollgültig-real wiederholt. Nur wenn und solange dies – unverkürzt, ohne »Verbesserung« oder Auslassung – geschieht, besteht der Neue Bund.

⁴ Bann und Tötung/Ausmerzung, wie u. a. S. 143 beschrieben, können ja wohl schwerlich als Mittel der Schuldbewältigung angesehen werden. Die postmoderne Version von Nicht-Bewältigung lautet »Unreinheit und Sünde gehören zum menschlichen Leben« (S. 13; Hervorhebung von mir).

Alfred Marx arbeitet in »Opferlogik im alten Israel« substantielle Bestimmungen heraus: Der »Altar« – nicht etwa ein bloßer Tisch! – ist »der Ort des Kommens Gottes« (S. 132). Die Gaben kennzeichnet er durch folgendes: Sie sind »für ein Mahl zubereitet[e] Speisen«. Das »Getreide« etwa wird »zu Brot gebacken«; »Trauben« werden zu »Wein gekeltert« (S. 135). Es geht nicht um »Ernährung« (weder Jahwes noch des Volkes), sondern um Ehrung Gottes in einem ausgezeichneten Ritual von »Gastfreundschaft«. Das »Blut« ist dabei der *Gott* zugewiesene Teil und *deshalb* »den Menschen bei Verbannungsstrafe entschiedenst verwehrt« (S. 137).

Leider denkt Marx, genauso wenig wie Cilliers Breitenbach (S. 217 ff.), das in solchem Befund enthaltene Potential nicht weiter zum – eben im Sühneblut Christi geschlossenen – Neuen Bund, nicht zurück zu gültiger Messe. Damit steht er Klaus-Peter Jörns Haupt-Aussage nicht mehr fern (S. 328–329; gestützt wird sie u. a. ebenso von Gestrich S. 284–285, 292, 294 und 297–289):

»Es hat lange gedauert, bis auch die römisch-katholische Kirche die reformatorische Wende im Blick auf das Verständnis der Eucharistie wenigstens im Grundsatz vollzogen und im Vaticanum II erklärt hat, daß es beim Vollzug der Messe nicht um eine Wiederholung des Opfers Christi gehe. Bis auf eins der Hochgebete hat die Liturgiereform diese Richtung im ganzen auch eingehalten. [...] [O]ffiziell haben die Kirchen keine eigene Opferpraxis mehr.«

Hans-Georg Gadamer dagegen mahnt den Opfergedanken durchaus als zentral an (*Die Religion*, S. 248):

»Das ist gerade die Erfahrung, daß die Natur dem Menschen ein wirkliches Ja-Sagen zum eigenen Scheiden kaum erlaubt. [...] Insofern scheint der gekreuzigte Gott, wie ihn das Christentum allen anderen Vorstellungen von Jenseits und Zukunft entgegengesetzt, eine übermenschliche Zumutung. [...] Man ahnt, was es bedeutet, daß die in unserem Kulturkreis beherrschende Botschaft von dem Opfertod des Menschensohnes und Gottessohnes als eine wahre Erlösung gelten will und allen Verheißungen überlegen bleibt.«

IV. Eckstein/Stein des Anstoßes und der Wende

Wie stellt man sich im Tübinger Band – der ja kaum originell, wohl aber repräsentativ ist – die Gott/Mensch-Beziehung vor? Er spiegelt zumindest drei Motive aus der allgemeinen Debatte wider. Das erste beschreibe ich als verhandlungsrational, die beiden anderen als pseudopolitisch.

Das Verhandlungsmodell reduziert Gott noch am wenigsten: Paganisierend-ontologisch »gibt es« zwei Bereiche, den der Menschen und den Gottes (schon aller Umgebung ledig) bzw. »der Götter« (etwa *Opfer*, S. 223). Hier muß man sich nun irgendwie arrangieren – *do ut des...* S. 286 lesen wir: »Gott und Mensch gewinnen [...] ihre Identität und Freiheit nur in gegenseitiger Anerkennung.«⁵ Hildegard Can-

⁵ So Gestrich; Burkhard Gladigow wird mit »Die Götter brauchen die Menschen« (S. 35) dem Kommerz noch nicht ganz gerecht.

cik-Lindemaier nennt S. 81 als Ziel: »stabiler, friedlicher Verkehr zwischen Menschen und Göttern«. *Dorthin* weist – nach dem Konsens unserer Autoritäten – die »Umkehrung« der »bisherigen Sinnrichtung« des Opfers im NT (S. 283 und weiter: »vollständige innere Umkehrung des Opferdienstes«). »[D]enn wollte sich Jesus wirklich Gott-Vater als Opfer »für viele« darbringen?«, wird gehöhnt (S. 292).⁶ Die Möglichkeit eines Selbstopfers wird auf eine Weise zurückgewiesen (»Selbstqual«, S. 17), daß die *Gottheit* Christi mitschwindet (S. 236: »den Menschen völlig gleich«): In Christus »habe« Gott »ihm Nächststehendes und Teuerstes geopfert« (S. 295). Primär, lautet die schon rationaltheologisch verquere These Gestrichs, habe das *Gott-Vater* weh getan. Jesus ist eine »zuerst« diesen »schmerzende Gabe an die Menschen«; »dargebracht« hat andererseits Jesus »Bitten, Flehen, Schreie, Tränen – Gebete« (sic S. 297). So wichtig die – leider oft verdrängte – seelisch-geistige Ganzhingabe Jesu war (»der für uns Blut geschwitzt hat«), fehlt da in der Aufzählung nicht etwas? Warum wird – wie vorhin bei Jörns – das Blut nicht erwähnt bzw. profaniert?

Das Sich-ins-Benehmen-Setzen gleitet leicht in die zweite Vorstellungsart über: Gott ist unser Mitbürger; wir dürfen ihn also überstimmen. Und schließlich – nach erfolgtem *ostrakismos* –: Wir selbst sind Gott, wir als Gruppe/Verbindung (vgl. Schleiermacher wie S. 298 zitiert: »Das Hohepriestertum Christi« ist »auf die Gemeinde der Gläubigen übergegangen«) und/oder durch göttliche Grundkraft individuell. Mit Blick auf Girard und Tillich glaubt William Schweiker S. 124, »die Opferanalyse« mache »die Wertungen von Macht in Gesellschaften und Kulturen sichtbar«. »Religiöse Traditionen zu erforschen, kann helfen, Kulturen und Gesellschaften zu verstehen.«

Soteriologie wird so verkehrt: Nicht wir sind auf den *deus-homo* Christus angewiesen; Humanität heilt vielmehr das übersteigerte Gottesbild Jesu, am geeignetsten durch strukturalistische Linguistik bzw. Systemtheorie.⁷ Als oberste bzw. einzige Instanz taucht bei ihnen der gesellschaftliche Prozeß auf, also ein – trotz aller Steuerung – Naturgeschehen. Ethik (von Ästhetik ganz zu schweigen) besitzt keinen eigenen Wert. Vom Politischen ist allenfalls in einem – dabei stets fehlgeleiteten – Sinn von »Politischer Theologie« oder ebensolcher »Religion« die Rede (S. 46–48 wird Lev., etwa 10,1 ff., als Beleg für Letztere verkauft; s. ferner S. 87, 100 ff.). Entspre-

⁶ Nach Gestrich sind, soweit der Tod Jesu als »Opfer« gefaßt werden kann, die »Menschen« direkte und kleinige »Empfänger« der »Opfergabe« (S. 295–296; zur Bekräftigung wird der Hebräerbrief »gegen den Strich gebügelt«).

⁷ Supplementär bietet uns Frau Brandt noch »leibliche Solidarisierung mit den anderen« (S. 274; ähnlich S. 275: »Sozialität der Leiber«, »koaktive leibliche Existenz der Gemeinde«). In der Bibel – läßt sich jene S. 278–279 weiter aus – »zielt die Rede von Opfer letztlich auf die von Gott her immer wieder neu gewährte und ermöglichte Vergottesdienstlichung des Alltags in der Welt. Und sie zielt auf Gottes Leben aus und inmitten seines Volks von Priesterinnen und Priestern. Theologisch sachliche Rede von Opfer könnte dazu beitragen, das Bewußtsein für die Angewiesenheit Gottes auf den Menschen, für Gottes Vertrauen in das menschliche priesterliche Handeln und für Gottes Investition in dieses Handeln immer wieder wachzurufen. Und umgekehrt könnte theologisch sachliche Rede von Opfer dazu beitragen, immer wieder das Vertrauen in Gottes kreativen und befreienden Umgang mit seinen den Opferzwängen dieser Welt ausgesetzten Geschöpfen zu stärken.«

chend paraphrasiert *Die Religion Samuel Alexanders Glifford Lectures* (gehalten 1916–18; sic S. 227):

»Das Göttliche ist nicht Gott, sondern Gott in uns, als Verknüpfung von Raum und Zeit: [...] Es ist die Möglichkeit von Materie und Geist. Damit ist das Göttliche auch eine empirische Qualität [...]. Wir sind unendlich endlich, was bei Alexander folgendermaßen lautet: Wir sind endlich unendlich, während das Göttliche unendlich endlich ist – wir sind endlich, weil unser Geist als ein in Raum und Zeit ausgedehnter kein begrenzter Teil ist. Wir sind unendlich, weil unsere Seelen – wie Leibniz in der *Monadologie* ausführt – Spiegel des gesamten Universums sind.«

Wenn Philosophie Geltungs- oder Rechtfertigungswissenschaft ist und in diesem Kontext Ichtheorie (»Ich« oft = »Blut«; *Opfer*, S. 316–317), ergibt sich – gegenüber skizzierter Boden – wie Perspektivlosigkeit – als einzig-angemessener Ansatz für Theologie die Nachzeichnung des Wissens Christi von sich selbst: Verstehen, als was/wen Er sich selber verstand, aus der selbst – wie von den beiden anderen Personen der Dreifaltigkeit bezeugten Evidenz im Selbstbewußtsein. Das eint im Gipfelpunkt allgemeine (= reinrationale) und positive Theologie. Johannes, der Apostel und Evangelist, hat dies begriffen, also Christus in der Mitteilung von dessen eigener Selbst-Erkenntnis erfaßt/ miterlebt. Jene Zeugens- und Selbstbezeugens-Struktur gibt auch der Gesamtarchitektonik haltbarer Philosophie (und damit aller übrigen Wissenschaft) das Licht – erstrahlte Wahrheit. *Sed haec quid sunt inter tantos?*⁸

⁸ Joh. 6, 9. Descartes Grundansatz läßt sich als Entfaltung der johanneischen Veracitas-veritatis-Einsicht deuten. Er und Anselm gehören zusammen.

Eine umfassende und zeitnahe Darstellung der Sakramente der Kirche

|| *Eine Einsichtnahme in die Sakramentenlehre von Anton Ziegenaus*

Von Anton Bodem, Benediktbeuern

Mit dem Erscheinen des siebten Bandes liegt nun die achtbändige »Katholische Dogmatik« vollständig vor. In diesem letzten Band, überschrieben mit: »Die Heilsgewand in der Kirche. Sakramentenlehre« (MM Verlag, Aachen 2003, 646 S.), entfaltet A. Ziegenaus in umfassender und in theologisch tief schürfender Weise die ganze Weite der sakramentalen Dimension, die ja die Sakramente und Sakramentalien im eigentlichen Sinn überschreitet, was nach diesem einleitenden Hinweis gleich noch genauer aufgezeigt werden soll, was aber auch schon ein erster globaler Überblick über die insgesamt 9 Kapitel erkennen lässt, in denen die einzelnen Aspekte, Fragestellungen und Probleme zu dem jeweiligen Stoffgebiet in fortlaufend nummerierten Paragraphen (1–27) entfaltet werden. Auch ganz aktuelle Fragestellungen werden in die Ausführungen einbezogen, womit auch schon auf die Zeitnähe des ganzen Werkes hingewiesen ist.

Es fällt sogleich auf, dass Z. die traditionelle Einteilung der Lehre von den Sakramenten in »Allgemeine Sakramentenlehre, Spezielle Sakramentenlehre und Lehre von den Sakramentalien« keineswegs einfach hinter sich lässt; ab dem 3. Kapitel hält er sich an sie; auch unübersehbar ist, wie tief und »Grund«-legend er in seinem Werk ansetzt. Das zeigen schon die beiden ersten Kapitel an. Dabei kann man die Darlegungen im zweiten Kapitel, in dem Z. die Kirche als das »Ganzsakrament« ausweist, heute durchaus erwarten; denn auf die theologische Entfaltung dieser neuen Sicht der Kirche darf eine heutige Sakramentenlehre seit dem Zweiten Vatikanum nicht mehr verzichten, will sie nicht in Kauf nehmen, in dieser Hinsicht ein Torso zu bleiben.¹

Da sich aber die Kirche der Stiftung durch Christus verdankt, richtet Z. sein Augenmerk zu allererst auf Christus, dem er die Bezeichnung »Ursakrament« vorbehält, und entfaltet die hier zum ersten Mal begehende sakramentale Dimension (Kap I).

Die weitere Darstellung der Sakramentenlehre weist dann die traditionelle Abfolge auf. Es kommt zunächst die allgemeine Sakramentenlehre (»Die Sakramente im Allgemeinen«, Kap. III), dann folgt die Darlegung der einzelnen Sakramente (Kap. IV–X); den Schluss bildet die Lehre von den Sakramentalien (Kap. XI). Der Anhang

¹ Auf die Sakramentenlehre von J. Auer (Kleine Katholische Dogmatik VI, Regensburg 1971) trifft das zu, was deswegen überrascht, weil das Werk ja nach dem Vaticanum II erschienen ist. (Lumen gentium wurde am 21. 11. 1964 verabschiedet.) Anders M. Schmaus. Er behandelt zu Anfang seiner Sakramentenlehre eigens »Die Sakramentalität der Kirche« (Der Glaube der Kirche, Bd. 5, Teil-Band 3, St. Ottilien 1982 [Zweite, wesentlich veränderte Auflage]), S. 5 ff.).

besteht aus einem umfangreichen Literaturverzeichnis, einem Personenregister und einem Sachregister. Für diesen dreigliedrigen Anhang ist zweifelsohne jeder dankbar, der sich eingehend mit dem vorliegenden umfangreichen Werk beschäftigt.

Die allgemeine Sakramentenlehre

Schon durch die Überschrift des ersten Kapitels »Jesus Christus: Das Ursakrament« zeigt Z. an, dass alle sakramentale Wirklichkeit in der Kirche im Gottmenschen ihre eigentliche Grundlage hat. Doch wird damit nicht verneint, dass es daneben nicht noch eine andere Ermöglichungsgrundlage für die sakramentale Dimension gibt, die sogar in gewisser Weise der eigentlichen »vorausgeht«, ohne dass damit deren Rückgebundensein an das »Ursakrament« im Geringsten in Frage gestellt wird. Schon bei der Erschaffung wurde den irdischen Wirklichkeiten auch eine »Abbildhaftigkeit« eingestiftet, so dass bereits die frühen Religionen z. B. Berge, Quellen, Bäume, Flüsse, Waschungen usw. in ihren Dienst genommen haben; erst recht kann »das christliche Verständnis der Sakramente... an dieser symbolischen Sehweise und an solchen rituellen Handlungen anknüpfen« (7). So verknüpft Z. in seinen hinführenden Darlegungen das Verständnis der Sakramente mit dem Schöpfungsverständnis, was gerade für unsere Tage, in denen ein neues Interesse an der Schöpfung erwacht ist, bedeutsam ist. Er verkennt aber nicht, wie sehr sich eine »eindimensionale Sicht« der sichtbaren Wirklichkeiten zu Beginn der Neuzeit herausgebildet hat, anerkennt aber auch, dass »dem modernen Menschen auch verschiedene wissenschaftliche Disziplinen Zugänge zum Symbolverständnis« eröffnen (9).

Die Bezeichnung Jesu als »Ursakrament« wird schließlich im zweiten Paragraphen entfaltet. Dabei wird ein ganz neuer Gesichtspunkt herausgestellt, der in den vorangehenden Ausführungen noch gar nicht zum Zuge kommen konnte und der doch für das Verständnis der Sakramente von grundlegender Bedeutung ist: »In Christus zeigt sich ... die Zusammengehörigkeit von Wort und sichtbarer Erscheinung« (15), ja er ist »als Gott und Mensch das Urbild des Sakramentalen« (16).

Die Kirche nicht nur aus fundamentaltheologischer, sondern auch aus dogmatischer Sicht darzustellen, hatte sich schon vor gut einem halben Jahrhundert eingebürgert². Seitdem sich die Kirche auf dem Zweiten Vaticanum selbst als »Sakrament« – die Selbstbezeichnung »Ganz- bzw. Ursakrament«³ verwendet das Konzil nicht – bezeichnet hat, kann eine systematische Lehre von den Sakramenten nicht mehr darauf verzichten, den theologischen Gehalt dieser Selbstdefinierung der Kir-

² Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 3,1. *Die Lehre von der Kirche* (3.–5. Aufl.), München 1958. Es ist übrigens der umfangreichste Bandes der insgesamt aus acht Einzelbänden bestehenden *Katholischen Dogmatik* von M. Schmaus.

³ Die Verbreitung der Bezeichnung der Kirche als »Ursakrament« geht vor allem auf das Werk von O. Semmelroth »Die Kirche als Ursakrament« (Frankfurt 1953) zurück. Daneben gibt es auch den Begriff »Wurzelsakrament« (so R. Schulte, in »Mysterium Salutis«, Bd. 4/2, 46 ff.). Z. führt in der Einleitung zu § 3 auch die Bezeichnung »Universalsakrament« für die Kirche an (21).

che zu entfalten. Genau dieser Aufgabe wird das Kap. II gerecht, in dessen Überschrift die Kirche als »Ganzsakrament« bezeichnet wird (21).

Obwohl die Bezeichnung Christi als »Ursakrament« (Kap. I) bereits einen ersten Hinweis auf die »Herkunft« eines jeden Sakramentes von ihm beinhaltet, muss dennoch vorausgehend zu allen sonstigen noch so wichtigen sakramententheologischen Detailfragen nicht nur die Stiftung der Kirche durch Christus aufgezeigt (§ 3.1), sondern auch entfaltet werden, welche Glaubensinhalte die Bezeichnung der Kirche als »Ganzsakrament« in sich schließt. Da kommt neutestamentlichen Bildern für die Kirche ein maßgebliches Gewicht zu. Inhaltlich ausgefaltet wird die »Bildrede vom Weinstock« (28 f.), dann sehr ausführlich die Kirche »als Leib Christi« (29–35); die Kirche »als Volk« und »als Tempel des Heiligen Geistes« (35–37). Den ganzen Abschnitt rundet der Blick auf das Vaticanum II ab. In ihm nimmt Z. zur Bewertung der beiden Bezeichnungen der Kirche als »Volk Gottes« und als »Leib Christi« Stellung. Vor und zur Zeit des Konzils gab es ja Theologen, die der Bezeichnung »Volk Gottes« einen Vorrang zuerkannten⁴. Demgegenüber betont Z. zu recht: »Eine Entgegensetzung von ›Volk Gottes‹ und ›Leib Christi‹ widerspricht (...) dem Zweiten Vaticanum« (41).

In Paragraph 4 werden dann die vier »Notae Ecclesiae« (Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität und Einheit), deren Behandlung stets ein Kernstück der fundamentaltheologischen Betrachtung der Kirche gewesen ist, speziell vom Gesichtspunkt des Ganzsakramentseins der Kirche her behandelt.

Der letzte Abschnitt des dritten Kapitels ist zwar mit »Die innere Strukturierung der Kirche« (73) überschrieben ist. Doch der Ausdruck »Strukturierung« weist hier nicht auf eine »unsichtbare« Seite der Kirche hin, wie vielleicht ihre Kennzeichnung als »innere« nahe legen könnte. Struktur meint stets ein sichtbares Merkmal an einer Wirklichkeit. Demgemäß handelt der § 5 von der auch äußerlich sicht- und wahrnehmbaren Gliederung der Kirche; »Hierarchie« und »Laien« bezeichnen die hier zunächst in Betracht kommenden beiden Pole. Aber zur inneren Struktur der Kirche gehören auch die Ordensleute; ihr »Stand« rückt mit der Unterscheidung zwischen Hierarchieträgern und Laien nicht sogleich ins Blickfeld, dennoch gehört er wesentlich zur Kirche, denn die evangelischen Räte sind »eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat« (LG 43). Deshalb hat der Ordensstand »eine eigene und unersetzliche Funktion in der Kirche, auf anderer Ebene als der Klerus und die Weltlaien«⁵.

Im Anschluss an die »Vorbemerkungen zur inneren Gliederung der Kirche« legt Z. an erster Stelle den »Petrusdienst in der Kirche« dar (75–86). Er analysiert das Zeugnis der ersten drei Evangelien sowie die Aussagen des Johannesevangeliums und stellt dann fest: »Die hervorgehobene Stellung des Petrus im Neuen Testament lässt sich keinesfalls leugnen.« (78).

⁴ Dezidiert M. D. Koster.

⁵ Komm. zu LG c. 6 von F. Wulf, LThK². Das zweite vatikanische Konzil I., Freiburg – Basel – Wien 1966, S. 303 u. rechte Spalte.

Aber durch den Ausbruch des französischen Krieges konnte das Konzil die beabsichtigte Klärung und Bestimmung des Verhältnisses zwischen Papst und Episkopat nicht mehr vornehmen. Diese Aufgabe wartete auf das Zweite Vatikanische Konzil. Wie sich das Petrusamt zum Apostelkollegium und der Papst zum Bischofskollegium verhält, legt Z. in einem eigenen Abschnitt dar (86–97). Nach einer Prüfung des biblischen Zeugnisses und nach einem Blick in die Geschichte werden die ausschlaggebenden Aussagen des Konzils vorgelegt und erläutert. Wie sehr Z. dabei den Bezug zur Kirche der Gegenwart im Auge behält, zeigen seine ausführlichen Darlegungen über die Bischofskonferenzen (95 ff.). Aber auch die ökumenische Relevanz, die in der Frage des Petrusamtes enthalten ist, wird nicht übergangen, sondern in dem den ganzen Abschnitt abrundenden Exkurs »Die Primatsfrage im ökumenischen Dialog« behandelt. Dass es hier um keine Randfrage geht, darauf weist die Feststellung hin: »Der ökumenische Dialog um das Petrusamt hat (...) die Einheit und Einzigkeit der Kirche zum Thema; sie muss theologisch mehr sein als ein Zusammenschluss von Teilkirchen.« (102)

Dem Konzil folgend, wendet sich Z. sodann dem kirchlichen Verständnis der Laien zu und legt seinen Ausführungen neben der Konstitution über die Kirche auch das Schreiben »Christifideles« von Johannes Paul II. zu Grunde. Das neue Verständnis des Laien zeigt auf, dass er »nicht am Rande der Kirche« steht; denn »durch Taufe und Firmung wird der Laie befähigt, zu seinem Teil an der ganzen Sendung des christlichen Volkes in Kirche und Welt mitzuwirken« (103 f.). Deswegen hat auch »der Glaubenssinn des Volkes bzw. der Gläubigen« verstärkt das theologische Interesse auf sich gezogen, zu dessen rechtem Verständnis Z. einen wichtigen Beitrag leistet. »Begründet wird der *sensus fidelium* durch die Taufe als Eingliederung in den Leib Christi und durch die Firmung« (107), aber er »unterscheidet sich von der Theologie darin, dass diese den Glauben der Kirche argumentativ und terminologisch klarer in seinen inneren Zusammenhängen darstellt, während der Glaubenssinn die Wahrheit des Glaubens und die systematischen Zusammenhänge in einem sicheren Instinkt erahnt, erspürt und erfährt« (108).

Nun richtet sich der Blick auf die Sakramente selbst. Da diese in manchen Aspekten übereinkommen, ist es eine altbewährte dogmatische Lehrmethode, der Behandlung der einzelnen Sakramenten eine »allgemeine Sakramentenlehre« voranzustellen, um Wiederholungen zu vermeiden. Daran hält sich auch Z. Das zeigt gleich die Überschrift von Kapitel III: »Die Sakramente im Allgemeinen« (123). Der Umfang des Kapitels weist schon darauf hin, dass alle zu klärenden Fragen in erschöpfender Weise beantwortet werden.

Der § 8 wendet sich Fragen zu, die nicht nur von theoretischer, sondern auch von sehr praktischer Bedeutung sind: Es sind die Fragen, die den Spender und Empfänger der Sakramente betreffen (152). Deswegen bedürfen sie nicht weniger der soliden theologischen Fundierung als andere. In einem ersten Schritt wird im Anschluss vor allem an Augustinus, dessen Klarstellungen die Frucht aus der Auseinandersetzung mit den Donatisten sind, die auch die päpstliche Bestätigung fanden (155), aufgezeigt, dass Christus »der Hauptspender aller Sakramente« (152) ist. Er ist der eigentliche Garant für »die objektive Wirksamkeit der Sakramente« (158), die schon

im Hochmittelalter mit dem Terminus »ex opere operato« ausgedrückt wurde. Das Konzil von Trient fügte ihn seiner Lehre von den Sakramenten ein⁶ und wies die reformatorischen Einwände zurück. Z. hält sie für »unberechtigt«, ja betont sogar: »Wenn die Formel ex opere operato noch durch ein a Christo (= von Christus) ergänzt wird, zeigt sich, dass sie einem unreformatorischen Anliegen, nämlich der Christozentrik, nahekommt« (159).

Im letzten Abschnitt von »Christusbegegnung in den Sakramenten« behandelt Z. das Verlangen nach der Taufe, dem zum Heil notwendigen Sakrament, dem »votum sacramenti« (167 ff.). Seit das Konzil von Trient die Möglichkeit der Rechtfertigung durch das Verlangen nach der Taufe ausdrücklich anerkannte, sind alle theologischen Bedenken, zu denen Joh 3,5 Anlass gab, überwunden. Nicht überflüssig geworden ist die Besinnung darauf, dass das Votum an ganz konkrete Voraussetzungen gebunden ist, die Z. zu recht herausstellt, wenngleich damit auch keine neue theologische Erkenntnis vorgetragen wird. Die persönliche Bedingung lautet: Das Sakrament darf »nicht geringgeschätzt« werden; hinsichtlich der objektiven Bedingung gilt: Es muss eine tatsächliche Notsituation vorliegen, »die den Empfang des Sakraments verhindert.« Sind beide Voraussetzungen gegeben, »erfolgt die Rettung (d.h. die Rechtfertigung) wegen des Glaubens an das Sakrament« (168). Beachtenswert sind sodann zwei andere Aspekte hinsichtlich des Votums, die Z. ebenfalls betont: Es wahr einerseits »die Zentralität des Sakraments«, ohne dass »die Heilchancen exklusiv« an das Sakrament gebunden werden; andererseits bewahrt es »vor einer »sakramentalen Härte«, die das Heil ängstlich an den Sakramentenempfang bindet« (169).

Eine Crux ist und bleibt wohl immer die Frage nach der Einsetzung aller Sakramente durch Christus, die das Tridentinum lehrt und damit die Auffassung der Reformatoren zurückweist, die nur zwei Sakramente und ihre Einsetzung durch Christus anerkennen. Die Problematik wird dann ausführlich behandelt.

Am Schluss der allgemeinen Sakramentenlehre zeigt Z. die »Zuordnung von Wort und Sakrament« auf (179); er betrachtet sie nicht nur aus der rein theologischen Perspektive; er hat dabei auch die pastorale Praxis im Auge; das macht der Hinweis deutlich: Mit »Wort« ist hier »die Wortverkündigung, die im allgemeinen bei der Sakramentenspendung stattfindet«, gemeint.

Die Erörterung der einzelnen Sakramente

Die Darlegungen über *die Taufe* werden mit der Betonung ihrer einzigartigen Stellung im Rahmen des sakramentalen Kosmos⁷ eröffnet: Sie »ist nicht nur... das erste der Initiationssakramente, sondern die Voraussetzung für den Empfang aller Sakramente. Diese sind eine Fortführung oder eine Konkretisierung der Taufe« (192). Dann werden die maßgeblichen biblischen Zeugnisse aufgezeigt und zugleich damit

⁶ Hier wird der Ausdruck überhaupt zum ersten Mal in einem lehramtlichen Dokument verwendet (LTHK² 7, 1184).

auch das biblische Verständnis der Taufe. Anerkannt wird, dass die Taufe »zweifellos von der Taufe des Johannes beeinflusst ist« (193); aber ebenso klar wird der Unterschied zwischen beiden herausgestellt, was gerade von der Tatsache her gefordert ist, dass sich beide Taufen dem äußeren Ritus nach »kaum unterschieden« (194). Aber die christliche Taufe erfolgte, im Unterschied zur Johannestaufe, »auf den Namen des Herrn Jesus«. Später sprach man zur klareren Abgrenzung gegen die Johannestaufe von der Taufe »auf den Namen Christi« (195).

Auch der schwierigen Frage nach der Einsetzung der Taufe durch Christus – nach den »allgemeinen sakramentstheologischen Grundsätzen« (194) muss das der Fall gewesen sein – wird von Z. gründlich nachgegangen. Gegen die These, die Taufe sei erst später von der Kirche eingeführt worden, betont Z., »dass wir nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Vermutung haben, es hätte eine tauflose Anfangszeit in der Kirche gegeben« (196). Verwiesen wird auf Paulus, der bei seiner Bekehrung getauft wurde, also »drei bis fünf Jahre nach Jesu Tod«; dann fährt Z. etwas später fort: »Wenn es somit keine tauflose Anfangszeit der Kirche gegeben hat und die Annahme des Glaubens immer mit der Taufe verbunden war, darf doch gefolgert werden, dass sich die Apostel auf eine Weisung Jesu berufen konnten. Tatsächlich war es eine Überzeugung der Urkirche, einem Auftrag Jesu nachzukommen.« Aber gegen eine allzu verkürzende historische Betrachtungsweise dieser Frage »ist zu bedenken, dass die für ein Sakrament wesensnotwendige Einsetzung durch Jesus Christus (vgl. DH 1601) heute oft fälschlicherweise mit der Einsetzung durch den irdischen Jesus gleichgesetzt wird. Wenn Paulus in Röm 6 die Taufe als Miteinbezogenwerden in den Tod und Auferstehung Jesu Christi lehrt, wäre ein solches Verständnis für die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu für die Jünger kaum nachvollziehbar gewesen« (196 f.).

Die folgenden Darlegungen zeigen, wie in der nachfolgenden Zeit »die trinitarische Prägung tiefer durchdacht« (201 f.) wurde. Ihr Einfluss kam dann auch in der Taufpraxis zum Ausdruck durch die »dreimalige Befragung mit einem jeweiligen Bekenntnis zu einer Person der Trinität und ein dreimaliges Untertauchen« (202 f.). Die vielschichtige Wirkung der Taufe hat besonders Tertullian herausgestellt: »Abwaschung des Todes, ewiges Leben, Heiligung, Wegnahme von Schuld und Strafe..., Wiederherstellung der ursprünglichen Gottähnlichkeit, Frieden, Nachlassung der Sünden und Mitteilung des Heiligen Geistes«. Stellvertretend für die mittelalterliche Theologie kommt Thomas v. A. zu Wort; er unterstreicht eigens die Befreiung von allen Sündenstrafen, lehrt die Befreiung von der Erbsünde und betont den Fortbestand der Begierlichkeit; sie wird aber durch die Taufe »geschwächt« (203). Daraus zog dann Luther aufgrund seiner Identifizierung der Erbsünde mit der Begierlichkeit den Fehlschluss, dass die Sünde durch die Taufe nicht wirklich getilgt werde, was dann vom Konzil in Trient zurückwiesen wurde (204).

Z. kommt u.a. ausführlich auf die Kleinkindertaufe zu sprechen. Im vergangenen Jahrhundert »hat vor allem K. Barth die Kindertaufe einer scharfen Kritik unterzogen« (213) und eine neuerliche Diskussion über sie ausgelöst, die auch vor dem »katholischen Raum« nicht Halt machte (214). Dazu nimmt Z. eingehend Stellung. »Die erste Frage richtet sich an das Neue Testament: Kennt es die Taufe von Säuglingen?«

(215). Beide Aussagen, das Neue Testament kenne die Kindertaufe nicht, oder es kenne sie, lassen sich nicht befriedigend verifizieren, obwohl einiges zugunsten der Kindertaufe zu sprechen scheint« (218).

Wichtig zu beachten ist sodann, dass die Kindertaufe »in einem inneren Konnex mit der Erbsündelehre« steht (218); damit stellt sich »das Problem des Heils der nichtgetauft sterbenden Kinder« (219). Z. zeigt den beachtlichen Wandel auf, der sich hier vollzogen hat: von der pessimistischen Ansicht, die Augustinus vertrat, hin zu Aussagen der heutigen Kirche; die neue Sicht ist besonders greifbar im »Katechismus der katholischen Kirche«. Da heißt es zwar zunächst, dass »die Kirche sie (die ungetauft verstorbenen Kinder) nur der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen kann«; aber dann wird sogleich hinzugefügt: »Das große Erbarmen Gottes, der will, dass alle Menschen gerettet werden, und die zärtliche Liebe Jesu zu den Kindern... berechtigen uns zu der Hoffnung, dass es für die ohne Taufe gestorbenen Kinder einen Heilsweg gibt« (Nr. 261). Zwei unterschiedliche Reaktionen können sich daraus ergeben, eine negative und eine positive; die negative ist – : man »könnte die Notwendigkeit der Taufe eines Kindes für nicht mehr so drängend halten«; die positive Wirkung: es könnte »eine ängstliche Einstellung überwunden werden«, wodurch dann allerdings ein anderes fragliches Verhalten begünstigt wird: mit der Taufe zu warten, bis das »Kind« sich selbst dafür entscheiden kann. Auf diese Haltung antwortet Z. mit dem Hinweis auf die im neuen Kodex des Kirchenrechts eigens angesprochene elterliche Pflicht, »das Kind ›innerhalb der ersten Wochen‹ (was nicht strikt auszulegen ist) taufen zu lassen« (222).⁷

Nun sind Hinweise auf das Recht, erst recht auf das kirchliche, nicht allzu zugkräftig; da ist der Hinweis von Z. auf die »Universalität der Heilstat Christi« ungenügend besser: Wer diese »bedenkt, wird die Eintauchung auch des Kleinkindes in Jesus Christus verstehen und über die Tilgung der Erbsünde hinaus das Geschenk der überfließenden Gnade des zweiten Adam für das Kind wünschen«. Nicht die Ablehnung der Kindertaufe, sondern das Eintreten und Festhalten an ihr liegt »im wohlverstandenen ›Interesse‹ des Kindes« selbst (ebd.).

Der Eindruck dränge sich auf, bemerkt Z. zu Anfang seiner Darlegungen, »die Theologie der Firmung sei heute völlig unproblematisch«, denn erörtert werden Fragen »zunächst praktischer Art«. Dem kann er nicht ungeteilt zustimmen; denn dem, der näher zusieht, »wird bewusst, dass hinter diesen praktischen Fragen lehrhafte dogmatische Momente stehen« (227). Die Existenz eines eigenständigen Firmensakraments wurde schon in der Vergangenheit u. zw. nicht nur von den Reformatoren, sondern auch von ihren »Vorläufern«, den Waldensern bestritten, und in der Gegenwart wird sie mit Berufung auf den biblischen Befund in Frage gestellt. In seiner Untersuchung konzentriert sich Z. keineswegs nur auf die Analyse der beiden Stellen in der Apg, nämlich 8,14 ff. und 19,4 ff., die seit je als die klassischen biblischen Beweisstellen für die Firmung galten, sondern seine Ausführungen umfassen auch Aussagen im Markus- und Johannesevangelium, weitere Aussagen in der Apostelgeschichte, solche von Paulus sowie im Hebräerbrief, womit keineswegs das Gewicht

⁷ Diese Weisung ist in erster Linie ein Ausdruck der Heilssorge der Kirche.

der beiden klassischen Stellen nivelliert wird. Z. anerkennt zum einen: »Dem Neuen Testament zufolge scheinen Taufe und Geistempfang einmal zusammenzufallen, andermal zwei getrennte Riten zu sein.« Zum anderen unterstreicht er: »Die klare Unterscheidung von Taufe und Geistempfang/Firmung findet sich in der Apostelgeschichte. Am aufschlussreichsten ist die Samaria-Perikope (Apg 8,14–19)« (228).

Mit dem bloßen Nachweis, dass es das Sakrament der Firmung gibt, sind noch keineswegs alle Fragen beantwortet. Genauso notwendig und unerlässlich ist ein Aufweis, der überzeugt, in welcher Weise die Firmung auf Christus zurückgeht, eine Frage, die bereits »von den scholastischen Theologen diskutiert« wurde. Die großen Theologen der Hochscholastik wie Thomas v. A. und Bonaventura waren sich der Problematik in dieser Frage durchaus bewusst; ihre Antworten waren zurückhaltend, wie die von Z. angeführten Zitate zeigen. Kurz und eindeutig wird von Z. die entscheidende Schwierigkeit hinsichtlich einer unmittelbaren Einsetzung durch Christus beim Namen genannt: »das Fehlen eines entsprechenden Wortes Christi«; hinzu kommt »das Problem der konkreten Gestalt« (237). In Anbetracht dieser Schwierigkeiten und nach gründlicher Abwägung des biblischen Zeugnisses kommt Z. zu der Überzeugung: »Die Einsetzung der Firmung also geschah implizit bei der Taufe Jesu als einem typologischen Ereignis für alle Christen und wurde nach Ostern allmählich expliziert, als an der Taufe in Analogie zur Taufe Jesu (als Typos) das pneumatische Moment, das Geistereignis als eigenes, an der Auferstehung eigens zu betonendes Moment ... erfasst wurde.« (238 f.)

Dann werden die Fragen nach den Wirkungen der Firmung, dem Spender, dem Empfänger und dem Firmalter geklärt.

Keinen Leser wird es überraschen, dass die Entfaltung des Geheimnisses der *Eucharistie* den breitesten Raum im ganzen Werk einnimmt. Diese Tatsache bedingt der Gegenstand, die Eucharistie, selbst. Das zeigt schon die Überschrift an: »Die Eucharistie: Quelle und Höhepunkt«⁸; diese Aussage wird im ersten Satz des Abschnitts noch ausgeweitet: »Die Eucharistie ist Höhepunkt, Mitte, Aufgipfelung und Fülle« (257). Der erste Abschnitt stellt der Darstellungsart nach eher eine vorerst »globale« Beschreibung der Eucharistie dar: Ihre »geheimnisvolle Tiefe« sollen Väter-, Theologen- und sogar zwei Dichterzitate (P. Claudel, Luis de Leon [†1591]) aufzeigen. Der zweite Abschnitt: »Die Vollendung aller Opfer im Tod Christi« (259 ff.) schreitet von einer Definierung von Opfer fort zu einem Blick auf die antike Opferpraxis, die alttestamentliche Opferkritik bis zu den neuen Akzentsetzungen im Neuen Testament; da wird die Liebe »in die Mitte gestellt« (264), und die »geistigen Opfer« (1 Petr 2,5) werden betont (265).

Der letzte Schritt betrachtet die Eucharistie »unter der Perspektive des endzeitlichen Mahles« (267). War der jüdischen Mahlfeier die »Erinnerung an eine Heilstat Gottes und die Vorwegnahme künftigen Heils« eigen, so gilt für die Eucharistie: In ihr »wird unter wirklichkeitserfüllten Zeichen das Mahl Jesu mit seinen Jüngern vergegenwärtigt und das eschatologische Heil vorweggenommen« (268 f.).

⁸ Der Ausdruck »Quelle und Höhepunkt«, der im zitierten Konzilsdekret (PO 5) vorkommt, ist dort auf die »Evangelisation« bezogen.

Auf diese Hinführung folgt nun die detaillierte Untersuchung der Einzelaspekte und ihre Analyse. Ausgangspunkt, weil auch Grundlage, ist das neutestamentliche Zeugnis, und da wiederum an erster Stelle die synoptischen Einsetzungserichte sowie das Zeugnis im ersten Korintherbrief; ihre Zusammenschau und den Vergleich miteinander erleichtert eine eingefügte Synopse. Dadurch lässt sich zum einen »Übereinstimmung im Wesentlichen und in vielen Einzelheiten« leichter erkennen, zum anderen heben sich nun die Unterschiede zwischen dem petrinischen und dem paulinischen Überlieferungsstrang von einander deutlicher ab, womit zugleich das Erfassen ihres Gehalts erleichtert wird. An diese Analyse schließt sich die Ermittlung des Inhalts der für die Eucharistielehre wichtigen Brotrede in Joh 6 an (275 ff.), und zum Schluss werden noch weitere »zerstreute Aussagen zur Eucharistie« (281 ff.) angeführt und untersucht (Joh 19,34–36; 1 Kor 10,14–33 und 11,17–33).

»Abschließend« (so Z. selbst) wendet er sich der »Thematik Eucharistie – Sonntag – Gemeinde« (285) zu; weil aber, was er ausdrücklich betont, »das Neue Testament noch keine eindeutigen Linien erkennen lässt«, berücksichtigt er »noch einige Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts«. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Frage, ob am Sonntag die Eucharistie gefeiert wurde.

Nach der Sichtung der »Vielfalt von Angaben« lautet das zusammenfassende Ergebnis: »1) Im Neuen Testament und in der unmittelbar folgenden Literatur finden sich Ausdrücke, die ... bereits mehr oder weniger als feststehende Termini betrachtet werden dürfen, wie Danksagung (Eucharistie), Lobpreis (eulogia), Herrenmahl, Tisch des Herrn, erster Tag (Sonntag), am selben Ort, Zusammen(syn-)kommen. 2) Der ‚Herrentag‘ (Sonntag) birgt die reiche, heilsgeschichtliche Symbolik des ersten, dritten und achten Tages. Schon für die ersten Jahrzehnte nach den Heilsereignissen in Jerusalem lässt sich das Besondere dieses Tages nachweisen ... 3) Neben den kleinen Versammlungen (wie Mt 18,20) ... kannte die Kirche auch die Vollversammlung der Gemeinde.« (288). 4) Dass bei dieser Vollversammlung »immer auch die Eucharistie« gefeiert wurde, dafür sprächen »beträchtliche Gründe«, eine völlige Klarheit lasse sich aber nicht erreichen (289). »5) Diese Vollversammlung, die nicht ohne Eucharistie stattgefunden haben dürfte, wurde am ersten Tag gefeiert. Von einer Eucharistiefeier an anderen Tag wissen wir für die Anfangszeit nichts« (290).

Es werden dann die bleibenden Grundlagen gesichtet und die Spannung in der Geschichte zwischen symbolischem und realistischem Verständnis der Gegenwart Christi, dann die Klärung des Konzils von Trient geschildert. Ebenso wird die Bedeutung des Opfercharakters der Eucharistie herausgestellt, dazu noch weitere Themen wie die Dauer der Gegenwart Christi, Versuche der Neuinterpretation, priesterlose Gottesdienste, Kommunion und Sündenvergebung und der Zusammenhang von Eucharistie und Kirche.

Dann wird das Bußsakrament behandelt. Grund für seinen Niedergang sei das mangelnde Sündenbewusstsein. Die geschichtliche Entwicklung von der alten Exkommunikationsbuße bis zur Beichte und die Möglichkeit bzw. die Grenzen der Generalabsolution werden dann ausführlich behandelt. Auf die Vielfalt der einzelnen Themen kann hier nicht eingegangen werden.

Beim Sakrament der Krankensalbung vertritt Vf. im Sinn des Zweiten Vatikanums die mittlere Linie zwischen dem Sterbesakrament und dem Missbrauch einer

Massenspendung für alle alten Menschen. Beachtenswert ist die Position des Vf.s zur Spenderfrage: Die vielfältigen Örliten der alten Kirche im Westen können nicht als Sakrament verstanden werden, da der Jakobusbrief, ohne den es wohl kein Sakrament der Krankensalbung geben würde, bis zum 4. Jahrhundert im Abendland unbekannt war. Erst nach dem Bekanntwerden des Briefes setzte die Spenderdiskussion ein. Die Festsetzung, dass der Priester der ausschließliche Spender der Krankensalbung ist, hängt also eng zusammen mit der Anerkennung des Jakobusbriefes, der 5,14 auf die Amtsträger verweist. Die Ausführungen über den Empfänger, über die jedes magische Verständnis überwindende Wirkweise des Sakraments sind sehr lebensnah und schaffen einen inneren Zugang zum Sakrament.

Die Darlegungen über Weihesakrament beginnen mit einem Blick auf die konkrete Situation der Priester; sie kamen »in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts in eine Identitätskrise, von der sie sich nicht mehr ganz erholt haben.« Ebenfalls zutreffend ist sicher auch die Meinung, dass der tiefere Grund für diese Situation nicht nur »eine Zölibatskrise« ist – das ist sicher auch der Fall, was in gewisser Weise die zahllosen Laisierungen erklärt, auf die Z. ebenfalls hinweist –, sondern es »steckt wohl eine Glaubenskrise« dahinter. (463) Dass sie auch von theologischer – u. zw. katholischer – Seite wenigstens mitausgelöst wurde, dafür sprechen die zahlreichen Autoren und deren Äußerungen, die Z. zitiert. Er zeigt auch, wie hier exegetische Auffassungen ein besonderes Gewicht entfaltet haben; aber auch der Einfluss des »neuzeitlichen Funktionalismus« darf hier nicht unterschätzt werden, denn dieser »versteht sich als Überwindung der ontologischen Betrachtungsweise. Fragt diese nach dem Wesen einer Sache, nach ihrem An-sich, so geht es dem Funktionalismus pragmatisch vor allem um das Wofür und Wozu, um Nützlichkeit innerhalb eines Sozialsystems; ändert sich die Interessenlage, verliert eine Person ihre Bedeutung und muss ausgewechselt werden« (467).

Damit ist schon die Dringlichkeit angezeigt, dass der Nachweis dafür, dass das Grundgelegtsein des Amtes von der Schrift bezeugt wird, unter Beachtung der Ergebnisse der neuzeitlichen exegetischen Forschung zu geschehen hat, eine Aufgabe, die Z. auf den Seiten 469–484 leistet.

Seine ersten systematischen Überlegungen zum Priestertum stellt Z. unter das Stichwort »Vergegenwärtigung Christi, des Hauptes« (500). Dadurch hebt es sich vom allgemeinen Priestertum aller Getauften ab, und es wird deswegen vom Konzil »das hierarchische Priestertum« genannt (LG 10); nachdrücklich wird betont, dass die Priester »in der Person des Hauptes Christus« handeln (PO 2). Im Anschluss an diese Konzilsaussagen stellt Z. einen weiteren, ganz wichtigen Aspekt heraus: »Der Priester ... vertritt aber nicht nur Christus, das Haupt, sondern auch die Kirche; er handelt nicht nur in persona Christi, sondern ebenso in personae ecclesiae« (504). »Ausführlich« handelt Z. vom Diakonat, hat doch das Zweite Vaticanum das »ständige Diakonat« wieder neu belebt und eingeführt. Nur für die angehenden Priester ist der Diakonat weiterhin Durchgangsstufe zum Priestertum. Hinsichtlich der Bischofsweihe lehrt das letzte Konzil, dass durch sie »die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird« (LG 21); dass der Bischof dabei auch den »character episcopalis« empfängt, »kann – so die Auffassung von Z. – als gesichert gelten« (511).

Auf die Debatte um die Möglichkeit der Weihe von Frauen geht er ausführlich ein. Den Argumenten der Befürworter der Weihe von Frauen werden die lehramtlichen Aussagen entgegen gestellt, in denen sie abgelehnt wird. Selbst der »geraffte Überblick« über die Argumente zugunsten des Frauenpriestertums, den Z. bringt, zeigt nach ihm »die Fragwürdigkeit gängiger Argumentationen« auf; zum Schluss weist er darauf hin: »Letztlich bleibt aber noch zu bedenken, dass kein Dogma rein aus dem Befund der Schrift oder der Praxis der Tradition begründet werden kann, sondern noch der Prüfung und Entscheidung des Lehramts bedarf« (528). Dieses Urteil zeigt bereits an, wie wichtig und nötig die Bestimmung der »theologische(n) Qualifikation des Apostolischen Schreibens *Ordinatio Sacerdotalis* und des *Responsum*« ist. Schließlich wird noch die Möglichkeit des sakramentalen Diakonats der Frau behandelt.

Bei der Darstellung des Ehesakraments werden zunächst die Gründe für die Säkularisierung erörtert. Die Sakramentalität widerspricht jeder Leibfeindlichkeit: Das schöpfungstheologische: »Es war sehr gut« schließt auch die Zweigeschlechtlichkeit ein. Was das Schriftzeugnis betrifft, fällt schon die Erklärung des Verhältnisses Jahwe zu Israel unter dem Bild der Ehe besonders ins Gewicht. Dieser Bund wird im Neuen Testament vertieft. Ausführlich werden die Unauflöslichkeit und die sog. Unzuchtsklauseln besprochen. Das Verhalten der Kirche im Kampf für die Unauflöslichkeit der Ehe im Verlauf der Jahrhunderte wird geschildert. Dann werden die verschiedenen Aspekte (Spenderfrage, Gnade des Sakraments, Hüter der Ehe, »Probe-ehe«, Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten) dargestellt bzw. diskutiert – das letzte Kapitel gilt den Sakramentalien.

Zusammenfassende Wertung:

Das Werk von Anton Ziegenaus bietet in klarer Form die gesamte umfangreiche Lehre von den Sakramenten und entfaltet sie bis hinein in ihre vielfältigen Aspekte. Deswegen sind die Ausführungen im Kleindruck genauso beachtenswert und aufschlussreich wie der jeweilige großgedruckte Haupttext. Umfangreich ist das dogmengeschichtliche Material, das zu allen Einzelpunkten geboten wird und auf das nur sporadisch hingewiesen werden konnte.

Nochmals zu betonen ist, dass das Werk eine ganze Ekklesiologie enthält. Dadurch wird besonders deutlich, wie sehr die Sakramente eine Ausfaltung eines innersten Wesenszuges der Kirche selbst sind. Zugleich kommen auch Gliederungen der Kirche zur Sprache: z.B. der Ordensstand und die Laien, deren Darlegung üblicherweise in einer Dogmatik kaum vermutet und noch weniger erwartet wird.

Alle Gesichtspunkte, Fragen und Probleme werden in einer klaren Sprache ausgebreitet, bar jeder Überfrachtung mit Fachtermini und solchen Details, zu denen dann nur noch der Fachtheologe einen Zugang fände. Damit bietet sich das Werk von selbst einem weiten Leserkreis an, wird es zu einer wertvollen Handreichung auch für alle, die, ohne ein Theologiestudium an einer Universität absolviert zu haben, in kirchlichen und pastoralen Diensten stehen. Das gilt aber auch im Hinblick auf die Gläubigen allgemein. Alle dürften die zahlreichen Bezugnahmen auf Gegenwartsprobleme und die konkreten Ratschläge begrüßen.

Textausgaben

Josemaría Escrivá de Balaguer, Obras completas, Serie I : Obras publicadas, Volumen 1 : Camino. Edición crítico-histórica, hrsg. vom Instituto Histórico Josemaría Escrivá, bearbeitet von P. Rodríguez, Madrid: Ediciones Rialp 2002, ISBN 84-321-3390-6, 1195 Seiten.

Zur Heiligsprechung und zum 100. Geburtstag von Josemaría Escrivá de Balaguer, dem Gründer des Opus Dei, erschien der erste Band einer historisch-kritischen Ausgabe der Gesamtwerkes: *Camino* (deutsche Ausgabe: *Der Weg*). Herausgeber ist das *Instituto Histórico Josemaría Escrivá* in Rom. Der erste Band wurde erarbeitet von Pedro Rodríguez, einem ausgewiesenen Kenner der Gestalt des neuen Heiligen, Professor für Dogmatik an der Universität von Navarra/Spainien.

Das Institut plant die Herausgabe sämtlicher veröffentlichter und unveröffentlichter Werke, Briefe, Homilien etc. *Camino*, das wohl bekannteste Werk von Escrivá, eine Sammlung geistlicher Gedanken, ist der erste Band der ersten Serie *Obras publicadas*. Es sollen folgen: II. *Obras no publicadas*, III. *Epistolario*, IV. *Autógrafos*, V. *Predicación oral*. Umfang und Qualität des ersten Bandes zeugen von einem anspruchsvollen Plan, dessen Umsetzung sicher viele Jahre in Anspruch nehmen wird.

Der Band besteht aus vier Teilen. Vorangestellt ist ein Prolog des Prälaten des Opus Dei, Msgr. Javier Echevarría (S. XIII–XIV), ein Überblick über die geplante Werkausgabe (S. XV–XVI), ein Vorwort von Pedro Rodríguez (S. XVII–XX) und nach einem ausführlichen Abkürzungsverzeichnis eine tabellarische Chronologie des Lebens von Josemaría Escrivá (S. XXXI–XXXVI). Diese kurze Biographie ermöglicht es, jederzeit einzelne Ereignisse, die mit der Entstehung und Herausgabe des ersten Werkes in Zusammenhang stehen, nachzulesen. Gleichzeitig vermittelt sie einen ersten Einblick in die Bedeutung des Heiligen. Weiteres über sein Leben erfährt man im 1. Teil, der Allgemeinen Einleitung (*Introducción General*). Sie enthält Angaben zu Autor, Werk und Quellenlage, eine literarische Analyse (Gattung, Ziel und Aufbau von *Camino*) und zuletzt wird der Aufbau des kritischen Apparates und der Fußnoten kommentiert.

Das 2. (*Camino: historia de la redacción*) und 3. Kapitel (*Descripción y análisis de los materiales para la edición crítica*) des 1. Teils sind von grundlegender Bedeutung für das Verständnis und die Benutzung der historisch-kritischen Ausgabe im eigentlichen Textteil (Teil II). Das Buch *Camino* be-

sitzt eine längere Entstehungsgeschichte. Rodríguez hat die spannende Textgeschichte minutiös aufgearbeitet. Bereits 1934 veröffentlichte Escrivá unter dem Titel *Consideraciones Espirituales* eine Sammlung von Gedanken, die auf seinen persönlichen Aufzeichnungen basierten, den *Apuntes íntimos*, einer Art geistlichem Tagebuch, in dem er – ohne chronologische Vollständigkeit – Ereignisse seines familiären, geistlichen, intellektuellen und pastoralen Lebens kommentierte und göttliche Inspirationen und eigene Erfahrungen im Zusammenhang mit der Gründung des Opus Dei notierte. Die festgehaltenen Gedanken hat er später weiterverarbeitet. Rodríguez bietet eine Tabelle aller persönlichen Aufzeichnungen, mit Angabe des Datums. Escrivá benutzte einfache Hefte, um seine Gedanken niederzuschreiben. Das erste wurde von ihm selber wieder zerstört. Es wurde vor dem 11. 3. 1930 beschrieben und muss viele Einzelheiten seines inneren Lebens enthalten haben, die mit der Ursprungs-Gründung des Opus Dei, das er am 2. 10. 1928 – wie er selbst später sagte – »gesehen« hat, in Zusammenhang gestanden haben. Anfang der 30er Jahre sammelte er Menschen um sich, die sich von dem Ideal eines Lebens mit Gott mitten in der Welt angezogen fühlten. Dieser Kreis von ersten Mitgliedern und Freunden wurde durch den spanischen Bürgerkrieg auf eine harte Probe gestellt. Einen Teil von ihnen verlor Escrivá aus den Augen. Das erste Studentenheim, das er aufgebaut hatte, wurde zerstört. Aber andere Vertraute durchlitten mit ihm die für einen Priester und einen praktizierenden Katholiken lebensbedrohliche Situation. Sie wurden nach dem Krieg zu seinen Stützen bei dem Ausbau der apostolischen Tätigkeit, unter ihnen Alvaro del Portillo, sein erster Nachfolger im Amt des Generalpräsidenten und später Prälat. Aus den Jahren 1930–40 stammen die zugrunde liegenden Aufzeichnungen der *Apuntes íntimos*. Die ersten *Consideraciones Espirituales* wurden bereits 1932/33 als Rundbrief in zwei Teilen an alle versandt oder von Hand zu Hand weitergegeben. Unter dem Namen *Camino* erschienen sie 1939 neu, nachdem der Autor sie in seinem Versteck in Madrid und nach einer Flucht in Burgos überarbeitet hatte.

Den Hauptteil (S. 207–1017) bildet der Text von *Camino*, wobei zu jedem der 999 Punkte in einer unterschiedlich langen Kommentierung Zusatzinformationen zum biographischen Hintergrund, parallele Stellen aus anderen Texten von Escrivá oder aus der Heiligen Schrift etc. angegeben werden. Auch wenn die Kommentare bis zu mehreren Sei-

ten umfassen können, versuchen sie doch, vor allem den Text selber sprechen zu lassen. So hat man eine gute Form gefunden, einerseits interessante Querverbindungen aufzuzeigen, andererseits aber die Ausgabe nicht zu sehr zu überladen oder den Text selbst zu sehr zu deuten. Die Apparate am Fuß jeder Seite geben die Quellen und eventuelle Varianten der unterschiedlichen Manuskripte und Ausgaben an. Die Kommentierung wird durch zahlreiche, z. T. ausführliche Anmerkungen gestützt.

Am Ende des Bandes findet man Anhänge und Register sowohl zur Ausgabe von *Camino* von 1939 als auch zur kritischen Werkausgabe selbst, so z. B. alphabetische Stichwortverzeichnisse und ein Verzeichnis der verwendeten Bibelstellen. Eine gute Ergänzung stellt der vollständige Abdruck der beiden frühen Ausgaben dar: der vervielfältigten

Ausgabe von 1932/33, einschließlich der vom Autor angemerkten Verbesserungen, und der ersten gedruckten Ausgabe von 1934.

Insgesamt handelt es sich um ein sehr sorgfältig ausgearbeitetes Werk, das für jeden Forscher über *Camino* zur Grundlage geworden ist, das aber auch den Interessierten herausfordert, sich in die einzelnen Punkte des Textes und ihren Hintergrund zu vertiefen. Bereichert wird der Band durch eine Abbildung des Einbandes der Ausgabe von 1939, eine Porträtfotografie des Autors aus demselben Jahr und einige Faksimiles von Autografen des hl. Josemaría und einer Manuskriptseite. Insgesamt handelt es sich um einen sorgfältig erarbeiteten und qualitativ gestalteteten Band, der allerdings die Kenntnis der spanischen Sprache voraussetzt.

Ursula Bleyenbergh, Bad Tölz

Dogmatik

Muschaleck, Georg: Baustelle Kirche. Mit Berücksichtigung des Bauabschnittes »Kooperative Pastoral«. Eitensheim: Paul van Seth-Verlag 2003, 137 S., ISBN 3-927057-14-2, EUR 9,50.

Das in ein anschauliches Bildwort gefaßte Thema dieses kleinen Werkes behandelt die theologische und institutionelle Problematik, die sich unter dem verharmlosenden Kennwort der »Kooperativen Pastoral« verbirgt. In diesem von der Pastoral vertretenen Reformprojekt, das nichts Geringeres bezweckt als die grundsätzliche Ausweitung der Seelsorge auf alle (»die Ernennung vieler katholischer Christen, oder aller, zu Seelsorgern«: S. 95), wird hier einer theologischen Diagnose unterzogen, welche die Problematik dieses Unternehmens aufdeckt. Der Verfasser geht von den allgemein zugegebenen Nöten dieser »Verfallszeit« (S. 85) aus (Auflösung der Christologie, Umorientierung des Kultes, Verlust von Sünden- und Erlösungsbewußtsein, das Neu- und Mißverständnis der Ökumene, der Schwund des Glaubenswissens und der Glaubensbereitschaft, die um sich greifende Heimatlosigkeit in einer zeitangepaßten Kirche) und stellt diesen »inneren Verschiebungen« im Wesensbestand der Kirche eine im Glauben gründende, theologisch verantwortete Pastoral gegenüber. Diese versteht sich von Christus und vom apostolischen Amt her als Dienst und als »Verwaltung der Geheimnisse Gottes« (vgl. 1 Kor 4,1). Solche Verwaltung geht, im Priestertum Jesu Christi vorgebildet, wesentlich im biblisch begründeten Priesteramt weiter, das Christi Botschaft und sein Opfer

in der Zuwendung zur Welt vermittelt. Diese heilshaft-heiligende Vermittlung des Christumysteriums durch das priesterliche Amt, die durch nichts zu ersetzen ist, bedeutet eine Inanspruchnahme des ganzen Lebens, welche auch die Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen nahelegt. Dem sich hier erhebenden Vorwurf einer »isolierenden Überhöhung des [Priester]amtes« und einer angeblichen Unterprivilegierung des Laientums hält der Verf. die authentische neutestamentliche Lehre vom Allgemeinen Priestertum entgegen, die nicht eine Teilnahme am Amt beinhaltet, sondern die Selbsthingabe an die Herrschaft Jesu Christi und das Opfer des eigenen Lebens (vornehmlich in Beruf und Ehe). Auf dieses ursprüngliche Priestersein des Getauften beruft sich der gegenwärtige »Aufbruch der Laienschaft« zu Unrecht, wenn er mit einem Wiener Pfarrer gegen die römische Instruktion von 1998 erklärt: »Jetzt sind also alle Geistliche. Es gibt nicht Geistliche und Laien ...« (S. 84). Die daraus abgeleitete Folgerung, daß nun die »Gemeinde den pastoralen Dienst als ihre eigene Aufgabe« übernommen habe, bildet die letztintendierte Zielvorstellung der kooperativen Pastoral.

Auf die Frage nach der Notwendigkeit einer solchen neuartigen Pastoral antworten ihre Verfechter mit dem Hinweis auf das Fehlen des Priesternachwuchses, auf den Gläubigenmangel, auf die Ausweitung des Sozial- und Weltbezuges und die tiefere Einstiftung der Kirche in die Gesellschaft. Der Verf. weist demgegenüber in überlegener theologischer Gedankenführung, die von der bereits sichtbar gewordenen Entwicklung bestätigt wird, nach,

daß auf diesem Weg keines der angestrebten Reformziele zu erreichen ist: Der Priestermangel wird durch die Minimalisierung des priesterlichen Auftrages vergrößert; die leerwerdenden Kirchen werden durch eine angeblich lebenswertorientierte Seelsorge nicht gefüllt; die Anpassung an die Gesellschaft kann die zunehmende öffentliche Bedeutungslosigkeit der Kirche nicht beheben. Weil die Gründe für die Notwendigkeit der kooperativen Pastoral nicht überzeugen, ja geradezu eine Verschlimmerung der Situation der Kirche herbeiführen, bietet der Verf. einen anderen einsichtigen Erklärungsgrund zum Verständnis dieses Riesenschrittes der neuen Pastoral (in eine falsche Richtung) an: Es ist das aus der Psychologie bekannte Ausweichen des einzelnen wie der Gemeinschaft vor den wirklich vorhandenen schweren Problemen und ihren Lösungen. Diese liegen allein in dem Verlust des heilshaften Glaubens und der gnadenhaften Christuswahrheit, gegen den man als solchen mit den Mitteln des übernatürlichen Glaubens nicht mehr angehen will. Der Verf. formuliert unbeschönigt, worum es heute geht: Es ist »die Schlacht um den Glauben« (S. 111), der ein populistisch gewordenes Christentum ausweicht; es ist der »Verlust« oder die »Vernachlässigung des Mysteriums Jesu Christi«, an dessen Wiederaufrichtung sich die »reformierte« Pastoral und mit ihr große Teile der Kirche vorbeibewegen.

Vieles, was der Verf. darüber hinaus kritisch zu den territorialen Neuordnungen und zu den neu entwickelten Modellen einer Zusammenarbeit in der Gemeinde sagt, ist bedenkenswert, aber auch für weitere Untersuchungen offen. Die Vorschläge zu einer authentischen pastoralen Erneuerung, in der auch die Laien als Zeugen des Glaubens und als Kenner der Weltaufgaben ihren unersetzlichen Ort haben, sind beachtlich. So ist das Buch ein ernster, theologisch fundierter Appell zur wahren Erneuerung der Kirche, die auf dem von der neuen Pastoral verfolgten Weg nicht erreicht werden kann.

Leo Scheffczyk, München

Zielinski, Andrzy Kazimierz, SAC: Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Marias nach den Schriften des Pallottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und die Neuevangelisierung in Lateinamerika. Frankfurt a. M.: Peter Lang-Verlag 2000, 299 S., ISBN 3-631-368542., EUR 52,00.

Die vorliegende Arbeit des polnischen Pallottinerpaters A. K. Zielinski erstreckt sich, in genauer Entsprechung zum Titel, auf drei Felder: auf die der Spiritualität Pallottis verpflichtete marianische

Apostolatsidee, auf ihre theologische Reflexion in den mariologischen Werken H. M. Kösters und auf ihre prospektive Bedeutung für das Unternehmen der Neuevangelisierung in Lateinamerika. Dieser Dreiteilung folgt auch die Gliederung des Ganzen, die im ersten Teil die Lehrauffassung über »Apostel und Apostolat« (unter Aufnahme des Titels »Maria – Königin der Apostel«) und die Marienverehrung Pallottis referiert, um im Zentrum die vom Apostolatsgedanken bestimmte Mariologie H. M. Kösters zu rekonstruieren und im Zielpunkt die Bedeutung des Kösterschen Entwurfes für das Apostolat, zumal das der Laien, auf dem südamerikanischen Subkontinent zu entfalten. Eine kurze neutestamentliche Grundlegung des tragenden Apostel-Begriffes leitet (etwas unvermittelt) zum Apostolat der Gläubigen über, das danach mit der »Mitwirkung Marias im Apostolat« in Verbindung gebracht wird, wofür als biblische Voraussetzungen Job 19,25ff, Apg 1,14 und Offb 19,16 herangezogen werden. Bei der Erschließung des historischen Hintergrundes des (aus dem syrischen Bereich) stammenden Königin-Titels wird mit Recht vermerkt, daß der gemeinte Sinn nicht auf eine selbsteigene weibliche Herrschergestalt, sondern auf »die Mutter des Königs« geht.

Ausführlicher reflektiert der Verfasser den Einschlag des marianischen Gedankens im Leben und Werk Vinzenz Pallottis († 1850), der die Mitglieder seiner Gesellschaft zu »figli e apostoli« und der die Königin Maria zur Modellgestalt seines Apostolates erhob. Der Brückenschlag dieser marianischen Apostolatsidee zum Zweiten Vatikanum erfolgt nicht unberechtigt, insofern das Konzil den Titel »Maria, Königin der Apostel« zweimal mit starker Gewichtung gebraucht (Apostolicam Actuositatem, 4; Ad Gentes, 42).

Auf das so errichtete geschichtliche Fundament vermag der Verf. das mariologische Konzept des großen Pallottiner-Theologen Heinrich Maria Köster († 1993) aufzusetzen, das aus der Marienlehre der Neuzeit und ihrer Fortentwicklung nicht hinwegzudenken ist. Neben der bislang noch wenig hervorgehobenen biographischen Seite dieser hochgebildeten Theologengestalt, die bis zum Jahre 1964 eng mit der marianisch-apostolischen Bewegung von Schönstatt verbunden war, läßt der Verf. vor allem die mariologische Bedeutung H. M. Kösters hervortreten, die unstrittig vom marianischen Apostolatsgedanken inspiriert war, aber darüber hinaus einen originellen heilsgeschichtlich-mariologischen Gesamtentwurf kreierte, der von der auf dem Zweiten Vatikanum bevorzugten »Ekklesiotypik« inspiriert war, aber deshalb doch die christologische Grundrelation nicht vergaß. Es ist die auch mit dem Bundesgedanken verknüpfte Po-

sitionierung Marias als höchster Stellvertreterin der Menschheit, aber dies nicht in einem mittlerischen Vikariat (das Christus allein zukommt), sondern in gliedhafter Stellvertretung, welche die einzigartige Position Marias ausmacht. Diese Stellung Marias, die in dem stark beachteten Werk über »Die Magd des Herrn« grundgelegt (1947) und danach u. a. in »Unus Mediator« vertieft wurde, besagte, entgegen der physisch-instrumentalen Mitwirkung Marias an der Erlösung und eines Mitverdienstes (als *meritum de congruo*), ein Wirken in rezeptiver Kausalität innerhalb eines Bundes und einer Erlösungsordnung, in der die Repräsentation der Menschheit bei der Entgegennahme des Heiles beim Kreuzesgeschehen genau so in Kraft trat wie bei der Empfängnis des Erlösers. Gegen diesen (nicht zuletzt bei Thomas v. Aquin vorgebildeten) Neuentwurf erhoben sich nicht wenige Gegenstimmen, die u. a. auf Monophysitismus (mit Bezug auf das Ja-Wort Christi) und auf Aushöhlung des Gedankens vom Mittlertum Marias lauteten. Es handelte sich jedoch um Einwände, die dem neuen heilsgeschichtlich-ekkesiologischen wie auch dem (für das Apostolat bedeutsamen) personologischen Aspekt aufgrund der herrschenden aktiv-effizienten Corredemptrix-Vorstellung kein Verständnis entgegenzubringen vermochten.

Der Verf. handelt das zentrale mariologische Konzept Kösters, das dieser danach zu einem »mariologischen Systemgedanken« ausbaute, verhältnismäßig gerafft unter dem Thema »die schwierigen Punkte in der Mariologie von Heinrich Maria Köster« (S. 171–202) ab, um so dem Apostolatsgedanken seine beherrschende Stellung in der Abhandlung zu belassen. Er wird danach im dritten Teil des Werkes unter Berufung auf Köster auf die Pastoral und die Missionsarbeit in Lateinamerika angewendet. Das entspricht dem in die drei Bereiche gegliederten Plan der Arbeit, der hier sehr verständlich ausgearbeitet wurde. Im Hinblick auf die spezifisch mariologische Bedeutung des Neuansatzes Kösters läßt sich allerdings das Desiderat nach einer gänzlich eigenständigen und noch umfanglicheren Bearbeitung der marianischen Theologie Kösters vertreten. *Leo Scheffczyk, München*

De Villalmonde, Alejandro: Cristianismo sin pecado original, Ediciones Naturaleza y Gracia: Salamanca 1999, 396 S., ISBN 84-605-9112-3.

Alejandro de Villalmonde (*1921), spanischer Kapuzinerpater und emeritierter Dogmatikprofessor, ist seit über 30 Jahren bemüht, den christlichen Glauben von allen Spuren zu säubern, die mit paradisiischem Urstand, Sündenfall und Erbsünde zu-

sammenhängen. Das vorliegende, bereits 1978 angekündigte Werk zieht eine Quintessenz aus den schon bekannten Veröffentlichungen und möchte ein »Christentum frei von jeder Makel der Erbsünde« (S. 9) entwerfen, eingedenk einer Anregung von Herberg Haag: mit der Ausradierung der Erbsündenlehre »ist nicht nur ein Kapitel unserer Katechismen neu zu schreiben, sondern der ganze Katechismus« (Geleitwort zu U. Baumann, Erbsünde? Freiburg i. Br. 1970, 7; vgl. Villalmonde, S. 6. 10f). Der Gedanke des mittlerweile verstorbenen Schweizer Alttestamentlers zeigt immerhin, wie innig die Lehre von Paradies und Sündenfall mit der gesamten Heilsgeschichte und systematischen Glaubenslehre zusammenhängt. Diese innige Verknüpfung zeigt sich – ungewollt – auch in dem systematischen Vorschlag Villalmondes, der sich mit seinen inneren Widersprüchen selbst *ad absurdum* führt. Im Unterschied zum österlichen Exsultet, wonach die Schuld Adams die Größe des Erlösers offenbart, meint der spanische Kapuziner, die Erbsünde verdunkele das Geheimnis Christi (S. 12).

Das Buch gliedert sich in 17 Kapitel, deren zentrale Thesen der Fachwelt längst vertraut sind (vgl. schon die Übersicht von H. M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts, Regensburg 1983, 211f). Neu ist freilich die breitere Aufgliederung der Thematik. Bezüglich der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas wird kurz eingegangen auf die biblische Begründung (S. 48–65), auf die Dogmengeschichte vor dem Tridentinum (S. 67–80) und auf das Konzil von Trient (S. 81–99). Villalmonde stellt die Erbsünde als »Theologoumenon« dar, von dem nur die Absicht zu retten sei, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen herauszustellen, die nach Ansicht unseres Autors in der Geschöpflichkeit besteht. Breit herausgehoben wird die Lieblingsthese des »spanischen Herbert Haag«, alle Menschen würden, wie Maria, im Stande der heiligmenschenden Gnade in die Welt eintreten (S. 115–135). Angewandt wird die Ausradierung der Erbsünde auf die verschiedenen Bereiche der Glaubenslehre (S. 163–195) und der christlichen Moral (S. 197–219). Nachgegangen wird sodann unter anderem den Auswirkungen der Erbsündenlehre in der westlichen Kultur (S. 253–273) sowie im sozialen und politischen Denken (S. 275–290). Kurz zusammengefaßt wird das Verdikt gegen die Erbsünde in einigen Thesen, die entgegen ihrem Wortlaut im Titel als »offene Fragen« benannt werden (S. 349–353). Abgeschlossen wird das Werk durch eine Erklärung von Fachbegriffen, eine Bibliographie, ein Verzeichnis der Bibelzitate und ein Personenregister.

Die Fülle des Materials eignet sich durchaus

auch für eine Lektüre, die das Dargebotene entgegen der Absicht des Verfassers »gegen den Strich bürstet«. Deutlich wird die innige Verquickung der Protologie mit allen Bereichen der christlichen Lehre. Um den Rahmen einer Rezension nicht zu sprengen, seien für eine kritische Wertung paradigmatisch zwei Themen herausgegriffen: die Bedeutung der griechischen Erbsündenlehre und die Kompatibilität des Vorschlags Villalmontes mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens.

Im Kielwasser von Julius Gross, dessen vierbändige Geschichte der Erbsündenlehre (1960–1972) von einem rationalistischen Standpunkt aus den hl. Augustinus als »Erfinder« der Erbsünde brandmarkt, befindet sich auch der spanische Kapuziner (S. 73–76). Dogmengeschichtliche Details werden dabei galant übergangen: die Studie des italienischen Historikers P. F. Beatrice, dem ebenfalls die kirchliche Erbsündenlehre höchst unsympathisch ist, führt den Ursprung der Erbsündenlehre auf den »Enkratismus« des zweiten Jahrhunderts zurück, »entlastet« also Augustinus; Villalmonde nennt zwar Beatrice in einer Fußnote (S. 73, Anm. 39), läßt sich aber nicht von einer anderen Fassung der Dogmengeschichte beunruhigen. Bei einer näheren Untersuchung würde der Theologe vielleicht sogar auf den Modernisten J. Turmel stoßen, der die kirchliche Erbsündenlehre auf eine markionitische Interpolation der Paulusbrieve zurückführt – eine These, die heute niemand mehr ernst nimmt. Villalmonde bestreitet seine Ausführungen über »das Thema der Erbsündenlehre außerhalb der augustianischen Tradition« mit vier Seiten, die in den Fußnoten ohne die einschlägige Fachliteratur auskommen (S. 69–73). Für die Jahrhunderte vor Augustinus wird schlichtweg behauptet: für die Unmöglichkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen, würden die Kirchenväter »niemals auf die angeborene Verderbnis der menschlichen Natur verweisen, so wie sie die Theorie der Erbsünde vorstellt« (S. 69). Angesichts einer solchen Behauptung bleibt dem Rezensenten, dessen Habilitationsschrift die griechische Erbsündenlehre und deren systematische Auswertung betrifft, schlichtweg die Spucke weg. Man lese beispielsweise die bekannte Osterpredigt des Melito von Sardes aus dem zweiten Jahrhundert, die das Unheil und den Mangel des göttlichen Lebens als »Erbe der Söhne Adam« beschreibt (vgl. M. Hauke, Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier, Paderborn, 1993, 145–167). Frei von jeglichem Makel an störender Bibliographie ist ebenfalls (in den historischen Ausführungen über Augustinus: S. 73–76) die kurze Schilderung der »griechischen Väter«, welche die Notlage des

Menschen begründet sähen »im Verlust der Gabe der Unsterblichkeit (*Athanasia*)«. Unter den kurz angedeuteten Beispielen befindet sich Maximus Confessor: er spreche »vom Erbe Adams: Verlust der Unsterblichkeit, aber nicht von einer Erbsünde (*pecado original originado*)« (S. 75). Abgesehen von der Spannung zu der vorausgehenden Behauptung, wonach die Verbindung zwischen Adamsünde und Erlösungsbedürftigkeit auf Augustinus zugespitzt wird, bemüht sich der Autor nicht um eine inhaltliche Analyse der griechischen Aussagen zum gefallenem Zustand. Für die griechischen Väter geht der Verlust des göttlichen Lebens auf die Sünde Adams zurück; der geistige Tod steht nun aber in inniger Verbindung mit ähnlichen Aussagen, die etwa die Abwendung von Gott, die »Entfremdung« von ihm und den Verlust einer besonderen Gottähnlichkeit auf die Ursünde zurückführen. Hier eine inhaltliche Entsprechung zu dem Zustand zu sehen, den Augustinus »Tod der Seele« nennt, liegt durchaus nahe. Aber diese Verbindung widerspricht wohl der ideologischen Manie, für die unbequeme Erbsünde einen »Sündenbock« verantwortlich zu machen: Paulus, Markion, die Enkratiten oder eben (wie in diesem Fall) Augustinus.

Im Jubiläumjahr des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis Mariens ist zweifellos bemerkenswert, was der spanische Theologe zum Verhältnis zwischen dem Mariendogma und seiner Neuformulierung der christlichen Wahrheit ausführt (S. 79. 129–132. 158–160. 178f). Nach Villalmonde kommt jeder Mensch immer schon frei von jeglichem Makel der Erbsünde auf die Welt, ausgestattet mit der heiligmachenden Gnade (S. 115–135; S. 130: »*todo hombre, al llegar a la existencia, se encuentra en estado de Gracia y amistad con Dios, inmune de toda mancha del PO*«). Begründet ist diese Auffassung in einem sogenannten »Christozentrismus«, der die gesamte Menschheit immer schon in die Prädestination einschließt. Der Übergang vom »Paradies« zum »Sündenfall« geschieht dann durch die persönliche Sünde. Die Unbefleckte Empfängnis ist nach Villalmonde von jedem Hinweis auf die Erbsünde makellos zu säubern und zu deuten als herausragende Heiligkeit von Anfang an. Eine solche Heiligkeit, wenn auch in geringerem Ausmaße, komme aber allen menschlichen Wesen zu von ihrem Lebensursprung her: es gelte darum, den systematischen Schritt zu vollziehen vom marianischen Immaculatismus zum »inmaculatio universal« (S. 79). Diese Deutung widerspricht freilich bereits der Formulierung des marianischen Dogmas, in der von einem »Privileg« die Rede ist (vgl. DH 2803); wenn die ursprunghafte Heiligkeit allen Angehörigen der menschlichen Rasse zuteil wird, handelt es sich zweifellos nicht

mehr um ein Privileg oder (anders ausgedrückt) um eine besondere Gabe zum Dienst an der Erlösung der gesamten Menschheit. Wenn die universale Erlösungsbedürftigkeit nur an die persönliche Sünde gebunden wird, so stellt sich außerdem die Frage nach der Güte der Schöpfung und der Güte Gottes: wenn der Mensch aufgrund seines Menschseins unausweichlich sündigt, so fällt der Grund für diese »Fehlkonstruktion« auf Gott zurück. In der Tat führt Villalmonde die Erlösungsbedürftigkeit auf das Geschöpfsein zurück (S. 151: »La impotencia soteriológica ... radica en *ser creatural*, finito visto en su referencia al Infinito, a cuya participación ha sido llamado gratuitamente«). Die Anklage gegen Augustinus führt darum zurück zum Manichäismus, den der *doctor gratiae* überwinden konnte durch den Blick auf die Heilsgeschichte, die vom paradiesischen Urstand und vom Sündenfall aus zuläuft auf die Erlösung durch Jesus Christus, den neuen Adam, dem Maria als neue Eva zur Seite steht.

Neben den theologischen Mängeln »glänzt« das rezensierte Werk auch durch eine Fülle von formalen Unzulänglichkeiten. Karl Rahner, der zweimal kurz erwähnt wird, erscheint etwa im Personenverzeichnis als »Rahaner, J.« (S. 378). Die meist genannte Persönlichkeit im Namenverzeichnis ist (vor Augustinus und Villalmonde) übrigens »Adam« (S. 375), obwohl der spanische Kapuziner die geschichtliche Existenz der Stammeltern energisch in Abrede stellt. Das besprochene Werk hat wohl ein wichtiges Verdienst: der Versuch, ein »Christentum ohne Erbsünde« zu erstellen, führt zu einem derartigen Fiasko, daß aus den Trümmern des Absturzes die »adamitische Theologie« der biblischen und kirchlichen Überlieferung als strahlender Sieger emporsteigt.

Manfred Hauke, Lugano

Garuti, Adriano O.F.M.: Saggi di Ecumenismo, Edizioni Antonianum, Rom 2003, 177 S., ISBN 88-7257-055-7, 17,50 Euro.

Wie Vf. im Vorwort bemerkt, gelten als Haupthindernisse im kath.-orth. Dialog der Primat und der Uniatismus, wobei letzterer oft als Vorwand herhalten muss, die Fragen nicht energisch anzugehen. Das vorgelegte Werk bietet vier Einzelartikel zu ökumenischen Fragen.

Vom »Uniatismus als ökumenisches Problem« (L'Uniatismo come problema ecumenico), S. 15-118, handelt der erste Beitrag. Gegen den Uniatismus, eine oft abschätzig gebrauchte Titulierung, wird orthodoxerseits eingewandt, er sei überflüssig, weil nicht heilsnotwendig, Zeichen ungeklärter

Identität, nicht mehr Modell der Einheit; die Unierten sollten sich entweder ganz der lateinischen Kirche einverleiben oder der Orthodoxie. Ursprung und Entwicklung des Uniatismus werden zunächst in einem gedrängten und interessanten geschichtlichen Durchblick aufgezeigt: Nach dem Schisma von 1054 wurde die Trennung verschärft durch den wachsenden westlichen Zentralismus seit der Gregorianischen Reform (Investiturstreit), dann durch die Gewalttätigkeiten während der Kreuzzüge (lat. Patriarchat in Konstantinopel, Einsetzung lat. Patriarchen in Antiochien und Jerusalem); andererseits förderten die Konzilien von Lyon und Florenz und die Anerkennung der Möglichkeit, dass Angehörige verschiedener Riten einem einzigen Bischof unterstehen, die Chancen der Wiedervereinigung. Doch die heftige Ablehnung der auf Florenz mehr aus politischen als aus theologischen Motiven erreichten Einigung kann eher als 1054 als Vollzug des Schismas betrachtet werden, gerade wegen der breiten, bewussten und energischen Verwerfung der Einigung. Ebenso verschärfte der Westen die Spannung: Während bisher auch im Westen ein Bischof des orientalischen Ritus Jurisdiktion besitzen konnte, hob dies Pius IV. 1564 auf. Die Einstellung von Florenz wurde aufgegeben: In Rom wurde ein Kolleg zur Heranbildung unierter Kleriker gegründet. Alle nicht mit Rom Verbundenen (ob Heiden oder Orthodoxe) wurden gleichgestellt.

Diese verschiedenen Tendenzen führten zur Union von Brest (1596); dieser Uniatismus in der Ukraine führte zu Unionen bei Rumänen, Ruthenen, Melkiten, Armeniern und Syrern. Die Zeit der Latinisierung bzw. der Abwehr dauerte bis Leo XIII., der in einer Enzyklika zum ersten Mal die Gültigkeit der orthodoxen Sakramente, die reiche Vielfalt in der Einheit, die Privilegien der Patriarchen und die liturgischen Riten anerkannte. Am Ziel: eine Herde und ein Hirte, wurde aber klar festgehalten, ebenso von den folgenden Päpsten. Der Unionismus löste den nach Trient praktizierten Uniatismus ab.

Die Beziehung über »offizielle Kontakte« wurde durch das Zweite Vatikanum mit einer geänderten Ekklesiologie abgelöst: Einmal kam man den Orthodoxen einen Schritt in der Anerkennung ihrer Traditionen entgegen, zum anderen erkannte das Konzil den katholischen Orientalen die gleiche Würde wie der lateinischen Kirche zu. In den folgenden, seit 1980 häufigeren Dialogtreffen zwischen Orthodoxen und Katholiken erwies sich die Existenz der unierten Kirche als wesentlicher Streitpunkt; die Orthodoxen warfen den Katholiken Proselytismus und soteriologischen Exklusivismus vor und betonten ihre Gleichberechtigung als Schwesterkirche; nach dem Niedergang des Kom-

munismus beanspruchten die gewaltsam der Orthodoxie einverleibten Unierten ihre Unabhängigkeit und ihr früheres Eigentum. Die Katholiken betonten das Recht auf pastorale Betreuung ihrer Gläubigen, die nicht mit Proselytismus verwechselt werden darf. Das Dokument von Balamand erkannte die Teilnahme der Unierten am »Dialog der Liebe« an. Das Treffen von Baltimore (2000) stellte das Fehlen jeglicher Übereinkunft bezüglich der Unierten fest und brachte deshalb kein Dokument heraus.

Nach dem geschichtlichen Rückblick werden *considerazioni storico-dottrinali* angestellt. Das Florentinum, so der Vorwurf der Orthodoxen, hob den Primat, den Vorrang des lateinischen Ritus und die *reductio Graecorum* hervor, eine Entwicklung, die dann z. Zt. des Tridentinum ihren Höhepunkt erreichte. Die »Gegenreformation« habe im Osten die durch die Reformation erlittenen Verluste wettzumachen versucht. Die unierten Kirchen seien künstliche Gebilde. Demgegenüber wird festgestellt, dass »Uniatismus« verschieden gebraucht wird und einer begrifflichen Klärung bedarf. Die Union von Brest ist keiner vatikanischen Politik zur Spaltung der Orthodoxie entsprungen, sondern war eine freilich nur von der Minderheit gezogene, bei den Gedanken des Florentinum anknüpfende Konsequenz, um auf sichtbarer Ebene die Einheit mit den Gliedern des Leibes, der Kirche, und mit dem Haupt zu erreichen. Hinter dem Unionsstreben stand kein missionarischer Proselytismus, auch nicht die Absicht des Bruches (mit der Orthodoxie und ihrer Tradition), sondern die, als Vorhut der Einheit zu dienen; Rom selbst ist anfänglich dem Unionsbegehren mit einigen Vorbehalten begegnet. »Die Union von Brest und mit ihr die ganze Unionsbegegnung war das verspätete Resultat eines Unionsversuches, ehrlich gemeint, aber schlecht gelungen, begonnen auf dem Florentinum, auf dem Lateiner und Griechen noch eine Weise von Koexistenz zu erreichen hofften« (S. 68). Der Heilsexklusivismus der katholischen Kirche und später auch der Orthodoxie in der nachtrienter Zeit sprach allerdings gegen die Tradition der Schwester-Kirchen und förderte die Rückkehr-Ekklesiologie. Dieser Exklusivismus wurde erst klar nach dem Zweiten Vatikanum überwunden (ansatzweise schon unter Leo XIII.) und damit (so das Dokument von Balamand) auch der Proselytismus und die Rückkehrkeklesiologie. Jedoch gibt Vf. dagegen den unscharfen Gebrauch von »Proselytismus« zu bedenken: Die evangeliumsgemäße Mission dürfe nicht mit dieser Bezeichnung angeprangert werden und, auch wenn faktisch und konkret die orthodoxe Kirche das Heil vermittelt, könne das Bemühen, zur Einheit zu führen, nicht als Proselytismus beiseite geschoben werden. Schließlich ist die Einheit

mit der Universalen Kirche nicht ohne die Einheit mit dem Nachfolger Petri möglich, die bei den Unierten erreicht ist. Es gibt nach wie vor Glaubensdifferenzen (die Feststellungen der westlichen ökumenischen Konzilien, Kathedralentscheidungen der Päpste). Im Übrigen sei »Proselytismus« durchaus nicht nur von den Katholiken betrieben worden.

Im dritten Kapitel: »Implicazioni ecumeniche« erörtert Vf. einzelne Fragen im Hinblick auf die Unierten. Nach dem Zweiten Vatikanum spricht man von einer »ekklesiologischen Inkonsistenz« (*inconsistenza ecclesiologica*) der Orientalischen Katholischen Kirchen. Man sieht für sie drei Zukunftsperspektiven. 1.) Rückkehr in den Schoß der Orthodoxen Mutterkirche. 2.) Den Prozess der Latinisierung bewusst vorantreiben, bis man darin allmählich aufgeht. 3.) Wie bisher in der unierten Verlegenheit weitermachen. Vorschlag 1 vernachlässigt das Problem der sichtbaren Einheit der Kirche mit dem Nachfolger Petri und die Aufgabe der Unierten, eine Brückenfunktion zwischen Ost und West zu übernehmen und läuft, da katholische nicht-lateinische Kirchen nicht mehr existieren würden, Gefahr, das Katholische auf das Römische zu reduzieren. Die Unierten sind ein Stachel im Fleisch der Orthodoxen, indem sie auf die noch herzustellende sichtbare Einheit verweisen. Vorschlag 2 würde genau den Vorwurf der Orthodoxen gegen die Katholiken bestätigen, die Unierten zu unterdrücken; diese sollen gerade das östliche Erbe innerhalb der *ecclesia catholica* wahren. Vorschlag 3 scheint durch das Dokument von Balamand ausgeschlossen zu sein. Allerdings ist es verwunderlich, dass eine gemischt besetzte Kommission, die doch Seriosität beanspruchen will, die Fehlinterpretation von OE (Nr. 30) nicht bemerkt hat, wonach die katholischen Ostkirchen nur ein Provisorium wären: Die angestrebte Einigung mit der Orthodoxen Kirche würde jene nicht zu Orthodoxen machen, eher umgekehrt! Der Vorschlag von Mons. Elias Zoghby, eine doppelte Zugehörigkeit (katholisch-orthodox) anzustreben, wird ausführlich diskutiert, aber als ungenügend abgelehnt: Die Differenzen lassen sich nicht so überspielen. Andere Themen sind die Konzilien und Dogmen im Westen nach 1054. Der Vorschlag einer doppelten Zugehörigkeit stellte das Existenzrecht Unierner völlig in Frage, es gäbe dann keine einzige sichtbare Kirche mehr. So halten die katholischen Ostkirchen im Bewusstsein, dass noch eine wesentliche Lücke zwischen Katholiken und Orthodoxen besteht.

Der zweite Abschnitt handelt vom »Ursprung und Wesen der Patriarchate« (dogmengeschichtlich und kanonistisch). Zwar gab es gewisse Vor-

läufer für »Oberbischöfe«, etwa in der Gestalt des Titus, oder der sedes apostolicae, doch lehnt Vf. die Herleitung der Vollmacht der Patriarchen von einem Rechtsverzicht der Ortsbischöfe ab. Er versteht das Aufkommen der Triarchie (Rom, Alexandria, Antiochien) kurz nach dem 1. Konzil von Konstantinopel als Teilnahme am römischen Primat, genauer: als *vicaria romani pontificis*. Diese Vermutung wird auch durch die Verbindung Petrus-Antiochien gestützt. Steht dahinter auch eine Abwehrhaltung gegenüber Konstantinopel? Im kirchlichen Recht steht der Patriarch über den Metropolit und Bischöfen seines Bereiches, aber gemäß den Normen des von der obersten kirchlichen Autorität gebilligten Rechts (vgl. CCEO can. 55). Diese Bestimmung des CCEO soll keine Fessel der Orientalischen Kirche sein, sondern ist Ausdruck ihres Kirchenverständnisses. Im Hinblick auf die Einladung des Papstes, neue Formen der Ausübung des Primats zu suchen, könnte diese Sicht der Begründung des Patriarchats hilfreich sein.

Der dritte Abschnitt: Né »ritorno« né »Consenso differenziato«, handelt von verschiedenen Unklarheiten, die im ökumenischen Dialog nicht selten heruntergespielt werden.

Der vierte Abschnitt handelt von »möglichen neuen Formen der Ausübung des Primats im Licht von ›Ut unum sint‹«. Johannes Paul II. hob mehrmals anlässlich ökumenischer Treffen hervor, dass die Überzeugung der katholischen Kirche »in Treue zur apostolischen Überlieferung und zum Väterglauben, im Dienst des Bischofs von Rom, dem sichtbaren Zeichen und Garanten der Einheit bewahrt zu haben, für die meisten übrigen Christen eine große Schwierigkeit darstellt«. Der Papst ist sich bewusst, auf den Dienst des Nachfolgers Petri nicht verzichten zu können, bat aber um Vorschläge, wie er sein Amt ausüben solle. Letztlich geht es um die Integration von Vatikanum I und II, von Primat und Kollegialität. Im Einzelnen werden dann verschiedene Vorschläge zur Beteiligung der Bischöfe an der Beratung, zur Bischofssynode, zur Auswahl der Bischöfe und zur Bischofskonferenz gemacht und kritisch beleuchtet.

P. A. Garuti verbindet mit seiner hohen Belesenheit die Gabe, die Probleme schärfer zu beurteilen und zu ordnen als die meisten ökumenischen »Experten« in verschiedenen Kommissionen. Von ihm wünschte sich der Rezensent noch eine Klärung von »orthodoxer Kirche«: Kann man noch von einer einzigen orthodoxen Kirche (der Griechen, Russen, Ukrainer, Kopten) sprechen? Würde eine Vereinigung nicht nur einen Teil mit der katholischen Kirche verbinden, d.h. wieder zu etwas wie einen Uniatismus führen? Wird eine Einheit zwischen Orthodoxen und Uniarten in der Ukraine

nicht zuerst eine offene Aussprache voraussetzen und treten die katholischen Kommissionsmitglieder nicht zu leise auf? Dem Rezensenten scheint die Zeit für einen Erfolg versprechenden Dialog nicht reif zu sein; auch überzeugt ihn die These mancher Ökumeniker nicht, dass der Uniatismus überholt sei. Der Abstand zwischen Katholiken und Anglikanern und Protestanten wird zur Zeit nicht kleiner (siehe: Frauenordination; Homosexuelle als Bischöfe). Die Entwicklung führt hier eher zu einer Läuterung. Die orthodoxe Kirche befindet sich nach dem Niedergang des Kommunismus noch im Stadium der Restauration. Nach 1000 Jahren dogmengeschichtlichem Stillstand (und bei der Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit) werden ihr in einigen Jahren solche Probleme erwachsen, dass sie erst das Petrusamt schätzen lernen wird.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Scheffczyk, Leo: *Maria, Crocevia della Fede Cattolica (Collana di Mariologia, Band 1 [CdM 1]), Pregassona (Lugano): EUPress, 2002, 182 S., brosch., ISBN 88-88446-02-8, EUR 20,00.*

Das Verdienst, diese angezeigte Sammlung mariologischer Aufsätze des weithin bekannten Dogmatikers Leo Cardinal Scheffczyk zusammengestellt und ins Italienische übertragen zu haben, kommt Manfred Hauke zu – seit 1993 Professor für Dogmatik an der Facoltà di Teologia in Lugano (Schweiz). Hauke beabsichtigt in Bälde auch eine Gesamtdarstellung der Theologie Scheffczyks vorzulegen. Die vorliegende Veröffentlichung ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: 1. es stellt sich damit eine neue Theologische Reihe vor: »Collana di Mariologia« und 2. erstmals erscheint eine Sammlung von Aufsätzen zur Mariologie aus der Feder Scheffczyks auf Italienisch.

1. Collana di Mariologia – eine Neue Theologische Reihe:

Mit dieser Aufsatzsammlung stellt sich zugleich eine äußerst interessante, neue wissenschaftliche Reihe mariologischer Studien vor: »Collana di Mariologia«, der Facoltà di Teologia in Lugano (= FTL). Dort erscheint auch die bereits international vielbeachtete Lehrbuchreihe AMATECA. Auf Seiten 9f beschreibt der Herausgeber, Manfred Hauke, Anliegen und Scopus dieser Reihe. Weitere Werke sind in Planung. Der dritte Band dieser Reihe (Pietro Parrotta, »La Cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini«, vgl. unten) ist bereits erschienen.

Für wissenschaftliche Bibliotheken empfiehlt es sich, diese Reihe zu abonnieren; dies zumal der Herausgeber diese Reihe international anlegt und

beabsichtigt, auch in anderen Sprachen verfaßte Beiträge aufzunehmen. Der zweite Band wird eine wohl im Grundsätzlichen anzusiedelnde »Einführung in die Mariologie« sein, von Hauke verfaßt (S. 10). Der schon fest projektierte vierte Band handelt über das petrinische und marianische Prinzip in Balthasars Buch »*Der antirömische Affekt*« und hat Antonio Baldini zum Verfasser.

Der Herausgeber verweist in der Einleitung auf M. Schmaus (»In der Mariologie ... treffen die Stränge der Christologie, Ekklesiologie, Anthropologie und Eschatologie zusammen«), von Balthasar (»Ohne Mariologie ... wird die Kirche funktionalisiert«), C. Pozo (»Maria als Schnittpunkt der kath. Theologie«) und das II. Vatikanum (LG 61). Damit ist auch das zentrale Anliegen dieser Reihe bereits benannt: »Maria ... come ... un punto focale l'intera teologia« – Maria als Brennpunkt der gesamten Theologie (S. 9). Dies will besagen: recht verstandene Marienverehrung, Mariologie und systematische Theologie sind unauflösbar aufeinander verwiesen und bedingen sich wechselseitig. Der erste Band dieser Reihe thematisiert diesen stets in der Theologie neu zu bedenkenden Zusammenhang. Leo Scheffczyk als international ausgewiesener Fachmann auf diesem Gebiet – zumal als Mitherausgeber des bedeutenden »Marienlexikons« – verleiht dieser wissenschaftlichen Reihe besonderen Glanz und Autorität: fast 20% seiner theologischen Veröffentlichungen sind der Mariologie gewidmet.

2. Die Sammlung marianischer Studien Leo Scheffczyks »*Maria, Crocevia della Fede Cattolica*«:

Die vorliegenden Aufsätze zur Mariologie sind bereits ausnahmslos auf Deutsch erschienen. Durch diese Ausgabe werden sie nun auch italienischen Lesern erschlossen.

Der theologische Hintergrund zu vielen Bereichen, etwa zu den einzelnen marianischen Frömmigkeitsformen und Systematik, zum Zusammenhang von marianischer Mystik und Theologie bleibt oft im Schemenhaften stecken. Dem Vf. gelingt es in den vorliegenden Aufsätzen mit Eloquenz und wissenschaftlicher Genauigkeit, diese Zusammenhänge offenzulegen und sie für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Die Theologie bliebe unvollständig erfaßt, wenn sie der sie überhaupt erst ermöglichenden auch marianischen Dimensionen nicht gewahr wäre. Ja, sie wäre ihres schönsten Bestandteils beraubt, nämlich daß Gott auch in Maria wirkte und sich durch sie der Welt ausdrückte. Es ist das zentrale Anliegen des Vfs., diesen großen theologischen Bogen für die Gegenwart durchzubuchstabieren. Die Geheimnisse des Lebens Jesu sind der Aufweis zentraler Glaubens-

geheimnisse. Gemäß ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung gehört Maria hinzugedacht.

Hervorzuheben sind zu diesem Werk ferner zwei Aspekte:

1. Die äußerst lesenswerte Einleitung – mit kurzen, aber treffenden Pinselstrichen, von Hauke geschrieben – stellt eine aktuelle Zusammenfassung der Theologie Scheffczyks von seiner Dissertation (1952) bis in die unmittelbare Gegenwart dar (S. 11–39). Wer sich über Gestalt und Wirken Scheffczyks informieren möchte, kommt an diesen luziden Seiten nicht vorbei.

2. Eine aktuelle Bibliographie führt alle Werke Scheffczyks zur Mariologie (165–177) auf – eine erweiterte Fassung der in Leo Scheffczyk, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge (Mariologische Studien, XIII)* bereits erschienenen Bibliographie – sowie alle seine auf Italienisch bereits veröffentlichten Bücher und Artikel (177–179).

Das Buch gliedert sich in acht Aufsätze. Zunächst wird Maria als Exponentin des kath. Glaubens vorgestellt (41–49). Dem schließt sich eine Studie zur Stellung der Mariologie in der allgemeinen theologischen Forschung an (51–68). Darauf folgt die trinitarische Dimension des Marien Geheimnisses (69–79). Die Glaubensformel »Geboren aus der Jungfrau Maria« wird in Verbindung gebracht mit den Glaubensgeheimnissen Christus und Kirche (81–92). Ein weiterer Punkt ist die »Unbefleckte Empfängnis« als integraler Bestandteil des Glaubens (93–115). Dem folgen Überlegungen zum Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens im Ganzen des Glaubens (117–133). Von besonderem Interesse sind die zwei letzten Beiträge: die Mariologie als Aufgabe und als Impuls für die Ökumene (135–152) sowie Petrus und Maria: Hindernisse oder Helfer auf dem Weg zur Einheit? (153–164).

Die angezeigte Sammlung stellt eine sehr gelungene Auswahl von Studien Scheffczyks zur Mariologie dar. Der Rezensent erachtet es als wünschenswert, würde diese kostbare Sammlung auch in anderen Sprachen, wie Englisch, Französisch und Spanisch vorliegen.

Imre v. Gaál, München

Parrotta, Pietro: La Cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini (= CdM 3), Pregassona (Lugano): EUPress, 2002, 238 S. broch., ISBN 88-88446-01-X, EURO 25,00.

Es ist hoch aktuell, die Entwicklungslinien der Bezeichnung Mariens als Corredemptrix zu verfol-

gen. Es gibt eine Bewegung – »Vox Populi Mariae Mediatrice«, die es sich zum Ziel gemacht hat, die feierliche Dogmatisierung Mariens als Miterlöserin zu erreichen. Dieses Anliegen haben sich u.a. Card. Gagnon, Mark I. Miravalle, Ignace de la Potterie, Josef Seifert und John Macquarrie zu eigen gemacht. Nun liegt in der Reihe *Collana di Mariologia* als Band 3 eine Studie zum Mitwirken Mariens bei der Erlösung im Denken eines der bedeutendsten Mariologen des 20. Jahrhunderts: Gabriele Maria Roschini, vor.

Roschini kam am 19. Dezember 1900 als Alessandro Natale Roschini in Castel S. Elia zur Welt und trat – zunächst probeweise – bereits 1912 (!) in den Orden der Diener Mariens ein. 1918 fingen Noviziat und Studien in Rom an. Diese theologisch-philosophischen Studien schloß er schon 1923 mit einem Doktor der Philosophie ab. Noch im gleichen Jahr legte er die ewigen Gelübde ab. Im Jahr darauf empfing er die Priesterweihe. Von 1925 bis 1933 bekleidete er das Amt eines Priors des Klosters und Kollegs von Nepi. 1926–1929 war er auch Novizenmeister und 1929 bis 1933 Pfarrer der Kirche S. Pietro in Nepi. 1933 fing seine Lehrtätigkeit in Rom am Collegio internazionale S. Alessio Falconieri an. Nach einem Jahr erwarb er schon den Magistergrad in der Theologie. Zwischen 1939 und 1977 lehrte er dort Mariologie. Er gründete die Zeitschrift »Marianum«. 1953 wurde er zum Prokurator und Generalvikar gewählt. Am 12. September 1977 verstarb er.

Der Verfasser der angezeigten Arbeit, Pietro Parrotta, kam 1965 in Palermo zur Welt, wurde 1990 zum Priester geweiht, ist im Tessin inkardiniert und wirkt als Seelsorger im schönen Bleniotal. Mit der vorliegenden Arbeit – die dem jetzigen Papst gewidmet ist – doktorierte er im Jahr 2000 bei Manfred Hauke an der Facoltà di Teologia in Lugano.

Die vorliegende Dissertation, die als Band 3 der *Collana di Mariologia* erscheint, ist in der ersten Auflage bereits vergriffen. Eine Neuauflage erschien im Mai 2002.

Diese Studie der Mitwirkung Mariens an der Erlösung der Menschheit durch Jesus Christus ist nicht nur von Interesse, um das christliche Menschenbild zu akzentuieren. Sie ist auch von ökumenischer Signifikanz, wie die Gruppe von Dombes (1998) in ihrer eigenen Untersuchung belegt.

Nachdem der Vf. das Thema kontextualisiert hat, zeigt er das Leben und die Grundlinien des Denkens Roschinis auf (15–24). Daran schließt sich eine eingehende, geschichtliche Analyse seiner mariologischen Forschung an (25–86). Es ist bemerkenswert, daß der Vf. drei Abschnitte im Denken Roschinis unterscheidet: vor, während und nach

dem II. Vatikanischen Konzil. Dabei entwickelt der Vf. eine Genese des Begriffes »Miterlösung« (Corredenzione). Im vierten Kapitel (87–131) wird der Begriff der »Miterlösung« mit den Begriffen »Mitwirken« und »Mittlerschaft« verbunden. Diese Rolle Marias wird von Roschini als unmittelbar – »immediata« – benannt, weshalb er es als theologisch legitim ansieht, Maria den Titel Miterlöserin – »Corredentrice« – zu verleihen. Für ihn bezeichnet »Miterlöserin« nichts anderes als »Mitwirkung an der Erlösung«. Weder ergänzt Maria etwas an der Erlösung, noch handelt sie unabhängig von ihrem göttlichen Sohn. Es handelt sich hierbei um eine untergeordnete und abhängige Tätigkeit (»subordinata e dipendente«). So definiert, vermag sich der Begriff der Miterlösung niemals zu einer »marianischen Häresie« zu verselbständigen (131). In Anschluß daran untersucht der Vf. die Rezeption der Roschinischen Mariologie (133–141). Dabei wird u. a. auf die Reaktion von B. Gherardini abgehoben. Im 6. Kapitel (143–177) wird das Thema in Verbindung mit Lumen Gentium, *Marialis cultus* von Paul VI, *Redemptoris Mater* von Johannes Paul II, dem Weltkatechismus, Kongressen usw. gebracht. Der Vf. betont, da auch das Lehramt mit dem Begriff »Mitwirkung« statt »Miterlösung« arbeitet, sei die Frage noch nicht abgeschlossen. Im 7. Kapitel (179–201) wird der Frage nach dem möglichen Beitrag Roschinis für weiterführende Forschungen in diesem Bereich nachgegangen. Dabei wird auch die ökumenische Dimension dieser Frage in den Blick genommen. Es ist bezeichnend für die vorliegende Dissertation, daß der Vf. diese Frage nur mit und in der Kirche gelöst sehen möchte. Auf den Seiten 203 f wird die Studie zusammengefaßt. Die Mitwirkung oder Miterlösung ist aufgrund eines Querschnitts des biblischen Befunds, der lebendigen Tradition der Kirche vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil für den Vf. eine Tatsache. Ohne diese präjudizieren zu wollen, ist er auch bezüglich einer lehramtlichen Weiterentwicklung und Vertiefung dieser inhaltlichen Ansätze zuversichtlich, ohne auf dem Begriff der Miterlösung zu insistieren.

Ein kurzer, hilfreicher tabellarischer Lebenslauf Roschinis, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Personenregister und eine Bibliographie runden diese leistungswürdige Studie ab.

Imre v. Gaál, München

Moraltheologie – Sozialethik

Pinkaers, Servais: Christus und das Glück. Grundriss der christlichen Ethik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, XI. u. 108 S., ISBN 3-525-30142-1, Euro 12,90. (Übersetzt von Tobias Hoffmann).

Vorliegendes Werk des renommierten Fribourger Moraltheologen behandelt im ersten Teil die Quellen der christlichen Ethik und die Etappen ihrer Entwicklung und bietet im zweiten Teil einen Abriss der katholischen Sittellehre.

Die geschichtliche Perspektive geht vom Interesse der Apostel an einer Moralkatechese in der Treue zur Lehre Jesu aus. Bei der Bergpredigt, der ersten neutestamentlichen Quelle, wirkt sich die von der späteren Interpretation vorgenommenen Unterscheidung zwischen der rein gesetzmäßigen, allgemein gültigen Lehre und der angeblich nur für religiös elitär gedachten Paränese zur Vollkommenheit negativ aus. Das – von der antiken Philosophie betonte – Glück (das Gute) ist der Bergpredigt zufolge die Vollkommenheit und der Zustand der Seligpreisung. In der Moralkatechese (Paraklese) des Paulus wird durch das »in Christus« und »aus dem Geist« der christlichen Existenz die Gerechtigkeit der jüdischen Sittenlehre und die Weisheit der heidnischen Ethik überboten. Ferner wird die zweifache Grundlage Vernunft/Natur und Gnade/Glaube der Moral erkannt. Freilich wird auch hier später die Einheit durch die Trennung von Dogmatik (Glauben) und Moraltheologie (spirituelle Mahnung) und von Glaube und Werk gestört.

Die Kirchenväter bauen ihre reichhaltige Ethik darauf auf und weiter: Die Philosophie (die vier Kardinaltugenden!) und die Bibel (Glaube und Liebe, Gnade) werden als zusammenstimmende Einheit gesehen, vom Bischof in der Predigt gelehrt, als Geschenk erbeten und von existentiellen Zeugen (Märtyrer, Jungfrauen, Mönche) vorgelebt.

Die Ethik der Glückseligkeit und der Tugend wird für das Mittelalter an Thomas aufgewiesen, wobei allerdings die einzelnen Schulen und ihre führenden Vertreter aufgelistet werden. Das Verlangen nach Glück, das in der Gottesschau liegt, verbindet philosophische Ethik und die theologischen Tugenden.

Die folgende Morallehre der Neuzeit (ab Nominalismus) stellt die Pflicht in die Mitte, vernachlässigt aber die Gaben des Heiligen Geistes und die Gnade, die nunmehr in der Dogmatik behandelt wird. Ebenso wird die Frage nach der Glückseligkeit eingeklammert. Die spezielle Moral (Dekalog, Kirchengebote) wendet sich Ende des 17. Jahrhunderts dem Probabilismus zu, d.h. dem Problem der

Anwendung des Gesetzes im Fall des Zweifels. Die Kasuistik des Antonio Diana bietet z.B. 30.000 Fälle, andere Kompendien sind stark juristisch geprägt. Die Pflichtenethik weist zwar Verdienste auf, aber auch eine beträchtliche Verengung, weil sie das Streben nach Vollkommenheit und die Bestimmung des Menschen übersieht.

Die nachkonziliäre Zeit hat auf die früheren Epochen und die Schrift zurückgegriffen. Die Frage nach der christlichen Ethik wurde – so bei J. Fuchs – durch die Unterscheidung zwischen transzendentaler christlicher Haltung und kategorialen Handlungen beantwortet; damit wird allerdings im Konkreten der christliche Beitrag marginalisiert. Die Öffnung zur Welt führte zur Forderung nach der Autonomie der Ethik; eine christliche Ethik und damit ein Anspruch des Lehramts werden dabei letztlich geleugnet. Psychologie, Medizin, Genetik und Biologie warfen zudem neue Fragen auf. Dabei muss man klar zwischen der wissenschaftlichen Feststellung von Tatsachen und der Ethik, die sagt, was sein soll, unterscheiden. Die beiden Bereiche müssen fruchtbar zusammenarbeiten. Nach dem Konzil wurde stark das Problem der in sich schlechten Handlung und des Proportionalismus (Konsequentialismus) diskutiert: Ist der Wert einer Handlung als Mittel zum Erreichen des Zwecks zu sehen (Güterabwägung) oder unabhängig von der Wirkung absolut gut oder schlecht? Das Lehramt hat sich gegen den situationsbedingten Relativismus für das allgemeingültige Sittengesetz ausgesprochen. Der Katechismus der Katholischen Kirche überwindet in gelungener Weise die jeweils in der Geschichte aufgetretenen Defizite. Die neueren moraltheologischen Dokumente werden dargestellt.

Der zweite Teil bietet eine systematische Betrachtung. Das Ziel ist, die Ethik als reine sittliche Verpflichtung wieder mit dem Streben nach Glück zu verbinden. Das Glück besteht nicht im eigennützligen Streben nach Lust, sondern in der Freude, die empfindet, wer Gott großmütig und selbstlos verehrt und wenn der Freiheit das Gute aufscheint. In diesem Rahmen wird die Freude die Lust nicht zerstören, sondern verfeinern. Der Heilige Geist wirkt dann die Regungen der Liebe, das Streben nach Wahrheit und dem Guten. Gaben des Geistes vertiefen das äußere Gesetz zu einem inneren in der Liebe zu Christus und der Kirche. Zum Schluss wird das natürliche Sittengesetz mit den natürlichen Neigungen im Rahmen der Freiheit betrachtet.

Die kurze übersichtliche Darstellung der Moraltheologie zeigt die Probleme und Konsequenzen

einseitiger Ansätze auf und hilft, die Gegensätze zu überwinden. Die gedrängte Darstellung bietet allen an moraltheologischen Grundfragen Interessierten einen klaren und verständlichen Einblick. Der Verfasser kann aus der Fülle seines Wissens schöpfen und daher den Leser jedenfalls bereichern.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Schallenberg, Peter: Liebe und Subjektivität. Das Gelingen des Lebens im Schatten des »amour pur« als Programm theologischer Ethik. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 62), Münster: Aschendorff 2003, VI und 282 S., ISBN 3-402-03967-2 (geb.), Euro 39,00.

Der Verf. geht der Frage nach, inwiefern die Liebe zu Gott menschliches Handeln motiviert und sofern zu einer gegliederten Subjektivität beiträgt. Es geht um die selbstlose, »reine Liebe« – »amour pur«, die im 17. Jh. der französische Erzbischof Fénelon, einer augustinischen Tradition folgend, ausformuliert hat. Der Verf. zählt Fénelon zu den Vertretern der nominalistisch-individualistischen »neuzeitlichen Ethik des Subjekts« (beginnend mit Ignatius von Loyola: »Beginn der Individualmoral« und Franz von Sales: »Theologie der Individualmoral«) (vgl. II. Kap., S. 35 ff). Die heutige Postmoderne sieht der Verf. gekennzeichnet durch das Verschwinden des Subjekts, gerade »in der katholischen Moraltheologie« (ebd.). Der »autonomen Moral« Auers, die dieser Entwicklung entgegenzuwirken versuchte, steht der Verf., mit Demmer, teilweise kritisch gegenüber (vgl. I. Kap., S. 5ff, hier 21ff). Jedoch mit Mieth betont der Verf.: »Wer die Autonomie der Ethik leugnet, leugnet im Grunde die Menschlichkeit Christi, durch welche das Menschliche Kriterium der christlichen Existenz geworden ist« (III. Kap., S. 249f). »Paradigmen einer theologischen Ethik der reinen Liebe« sieht der Verf. bei Romano Guardini und Klaus Demmer gegeben (vgl. III. Kap., S. 171 ff).

Mit Salmann spricht der Verf. von der »positiven Deutung Fénelons seitens der Aufklärer«, d.h. von der »Nähe von mystischem und Aufgeklärtem Denken«, und schließt mit Salmann daraus: »Mystik und Aufklärung treffen sich im pathetischen Reinheitspathos des amour pur, einer indifferenten Liebe, die in ihre eigene Nichtigkeit einwilligt« (S. 95f). Weiter heißt es: obwohl die »Kantische Argumentation auf der Linie des Fénelonschen Antieudämonismus« liegt, geht es Fénelon nicht um den Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft, wie bei Kant, »sondern, in Folge der Überzeugung von der Wirklichkeit der Erbsünde«, um den Gegensatz von »Liebe und Selbstsucht« (S. 160 f).

Mit »Rückgriff auf Thomas von Aquin«, hatte ein Dominikaner, im Auftrag des Hl. Offiziums, ein Gutachten erstellt, das 1699 zur Verurteilung von 23 Sätzen Fénelons durch Papst Innozenz XII. beigetragen hat (vgl. S. 97 und 135) (vgl. Denzinger/Hünemann, Nr. 2351–2374). Der Verf. meint, in der theologischen Ethik sei fortan fast vollständig ein Rekurs auf die Grundgedanken Fénelons unterblieben (S. 97). Zuvor stellte der Verf. mit J. Splett fest, dass »bedürftige Liebe nicht schon Egoismus besagt« (S. 96), behauptet jedoch, dass die Unterscheidung von »bedürftiger Liebe (Eros) und wohlwollender Liebe (agape)« das neuzeitliche Problem nicht zu lösen vermag, denn das Wohlwollen könnte »durch die eigene Bedürftigkeit motiviert sein« (S. 96).

Hier muss man den Verf. fragen, ob dadurch die wohlwollende Liebe wertlos wird, wenn zuvor klargestellt wurde, dass die bedürftige Liebe nicht schon Egoismus bedeute. Denn genau das hatte Thomas von Aquin, gegenüber einem falschen Rigorismus, klargestellt. Er bezeichnete zwar die begehrende Liebe (amor concupiscentiae) bzw. die Selbstliebe (zu unterscheiden vom Egoismus) als »unvollkommene Liebe«, die in die »vollkommene Liebe« (amor benevolentiae) einmünden soll, was jedoch einen naturhaft bedingten Prozess kennzeichnet, der mit der Selbstliebe beginnt: »Der Engel wie der Mensch erstrebt naturhaft sein eigenes Gut und die eigene Vollkommenheit; und dies heißt, sich selber lieben« (Sth I q 60, a 3). Häring meint daher, die begehrende Liebe wäre als »heil-suchende« oder »hoffende Liebe« am zutreffendsten übersetzt (Das Gesetz Christi, I 91). Der Verf. unterstellt jedoch Häring ein »traditionell-naturrechtliches« und zudem »antireformatorisches« Denken wegen seiner Feststellung: »Die protestantische Ethik fühlt sich gerade darin der katholischen überlegen, dass sie das Lohn- und Strafmotiv völlig zurückdrängt. In Wirklichkeit ist es nicht eine Überlegenheit, sondern Dürftigkeit oder Wirklichkeitsfremdheit« (S. 164).

Im vorigen Jahrhundert hat der protestantische Theologe und spätere Bischof von Lund, Anders Nygren, die thomatische »Caritas-Sythese« abgelehnt mit Luthers Behauptung: »Lieben heißt, sich selber hassen« (zit. nach: Pieper, Über die Liebe, S. 97). Luther wollte die Agape in ihrer »unvermischten Reinheit« wiederherstellen. Der protestantische Ethiker, Helmut Thielicke, hat Nygrens Ausführungen weitgehend korrigiert, nicht nur in seinem Buch »Sex. Ethik der Geschlechtlichkeit« (vgl. S. 23), sondern auch in seiner »Theologischen Ethik« (vgl. I, § 1713). Der englische Schriftsteller C.S. Lewis, den der Verf. ebenfalls zitiert (vgl. S. 96), gab zu, er wollte ein Buch über die wohlwollende

Liebe (Agape) schreiben und die begehrende Liebe (Sexus und Eros) abwerten. Er entdeckte jedoch hierbei die »mittlerische Kraft« des Eros, ohne die sowohl der isolierte Sexus wie auch die isolierte Agape einer Fehlentwicklung ausgesetzt sei (zit. nach: Pieper, Über die Liebe, S. 95f. 146. 154. 168) (zur gesamten Problematik vgl. J. Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen. Bd. II. St. Ottilien 1997, S. 196ff: Die eine Liebe und ihre verschiedenen Gestalten: Sexus – Eros – Agape).

Als Ergebnis stellt der Verf. fest, die »reine Liebe« sei die »Form neuzeitlicher Existenzialtheik« des 18. Jahrhunderts. Im Bereich der Theologie vollziehe sich eine »entschlossene Kehrtwende vom System zum Individuum, vom System des dogmatischen Glaubens zur Motivation ethischer Religiosität, (...) eine Abwendung vom System der Gegenreformation« (S. 155). Aber es ist kaum das »genuin katholische Denken, sondern vielmehr ein protestantischer Pietismus oder eine protestantische Aufklärung, die Fénelons Gedanken aufnimmt« (S. 158f). »Die wechselhafte Rezeptionsgeschichte der Lehre Fénelons ist gerade im Blick auf die katholische Moraltheologie verheerend zu nennen« (162). Eine Wende brachte die Hinwendung der Moraltheologie zur Nachfolge Christi, zum »Paradigma der Nachfolge Christi«. Die Theologie habe damit die neuzeitliche Wende zum Subjekt denkerisch eingeholt (Demmer). Hierzu habe Romano Guardini mit seinem Buch »Der Herr« Bahnbrechendes geleistet (vgl. S. 249. 251).

Anderer Meinung über den »lutherischen Pietismus«, für den »das Maß (weil der Proberstein) des Glaubens« des »Menschen Existenz« bedeutet, war Hans Urs von Balthasar (Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 3. Aufl. 1966, S. 24f). Er stellt fest: auch die »katholische Theologie glaubte sich endlich dieses modern gewordenen Probersteins bedienen zu sollen und hat es um die Jahrhundertwende im sogenannten Modernismus getan, dessen zentraler Satz kurz gesagt darin liegt, dass der objektive dogmatische Satz an seiner Eingängigkeit, Wohltätigkeit und ergänzend-erfüllenden Funktion für das religiöse Subjekt gemessen wird.« Balthasar fügt hinzu: »Der modernistische und dynamistische Weg haben zweifellos ihre große christliche Vergangenheit« (S. 26) Schon die Väter betonten, »dass alle objektive Erlösung nichts nützt, wenn sie nicht subjektiv als Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus im Heiligen Geist erneuert.« Im Mittelalter haben Bernhard, Eckhart, Franziskus und »durchaus auch Thomas von Aquin« (sein desiderium naturale zur Anschauung Gottes, in: CG III, 25 sowie die Sehnsucht nach beatitudo perfecta, in: Sth I–II, 99, 2–3) dieses Anliegen vertreten. Der Unterschied besteht jedoch – nach Hans Urs von

Balthasar – darin: »Indes ist doch nie im Ernst das Kriterium der Offenbarungswahrheit in die Mitte des frommen menschlichen Subjekts gelegt« worden (S. 27).

Joachim Piegsa, Augsburg

Clemens Breuer, Christliche Sozialethik und Moraltheologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit, Paderborn, Verlag Schöningh, 2003, Abhandlungen zur Sozialethik Band 46, ISBN 3-506-70246-7, 393 Seiten, 52,00 Euro.

Die seit rund zehn Jahren anhaltenden Sparzwänge der Bundesländer haben gravierende Konsequenzen für die Universitäten und verschonen auch die theologischen Fakultäten nicht. Dies veranlasste die Deutsche Bischofskonferenz im Februar 1996 zu Überlegungen, ob es nicht im Fächerkanon der Katholischen Theologie entbehrliche Fächer gäbe. Ihr erstes Sparpapier hielt ausgerechnet die Christliche Gesellschaftslehre für entbehrlich, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts als eigenständige theologische Disziplin aus der Moraltheologie ausdifferenziert hatte. Sie sollte künftig wieder von den Moraltheologen »mitbetreut werden«. Erstaunlich war dieser kw-Vermerk, weil anlässlich der 100-Jahr-Feiern der ersten Sozialenzyklika *Rerum Novarum* gerade fünf Jahre zuvor die große Leistung der Christlichen Gesellschaftslehre weltweit gewürdigt worden war und Hans Maier noch bei einem Symposium des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax* in Rom zu dieser 100-Jahr-Feier im Beisein des Papstes die Würdigung in die rhetorische Frage kleidete: »Warum war die Kirche in ihrer Soziallehre so viel glücklicher, wirksamer, erfolgreicher, als in vielen anderen Appellen an die Menschen seit 100 Jahren – und dies bis in die Gegenwart hinein?«

Dass der Plan der Deutschen Bischofskonferenz wieder in den Schubladen verschwand, ist nicht zuletzt der Intervention des Papstes selbst zuzuschreiben, der in seiner Ansprache an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz während seiner Deutschlandreise im Juni 1996 sagte: »Die augenblicklichen Sparzwänge in eurem Land berühren auch den Universitäts- und Hochschulbereich ... Gewisse Fächer können nicht einfach ersatzlos gestrichen werden. So sind z. B. die Katholische Soziallehre und der Beitrag zu ihrer Entwicklung gerade im deutschsprachigen Raum Verpflichtung genug, ihr auch weiterhin den ihr zukommenden Stellenwert beizumessen«. Auch Kardinal Ratzinger meinte in einem Interview mit dem Rheinischen Merkur vom 30. 8. 1996, dass es angesichts der

Sparzwänge der theologischen Fakultäten sicher nicht der richtige Weg sei, das Fach Christliche Gesellschaftslehre zu streichen.

Dies ist der Hintergrund für Clemens Breuer, in seiner sozialetischen Trierer Habilitationsschrift dem Verhältnis zwischen den Disziplinen der Christlichen Gesellschaftslehre und der Moraltheologie nachzugehen. Mit seiner inzwischen in 2. Auflage erschienenen hervorragenden moraltheologischen Dissertation »Person von Anfang an?« (1995/2003) bringt er die besten Voraussetzungen für dieses Unterfangen mit. Seine leitende Fragestellung lautet: Kann und soll die katholische Kirche auf eine ihrer jüngeren Disziplinen, die sich an theologischen Ausbildungsorten im deutschsprachigen Raum nahezu etabliert hat und die gleichsam als Bindeglied zwischen Kirche und Welt dienen soll, verzichten?« Seine Antwort lautet ohne jede Einschränkung: Nein. Eine Rückführung der Sozialethik zur Moraltheologie würde »einen Rückzug der Kirche aus gesellschaftswissenschaftlichen Fragen einläuten und für diese einen immensen Bedeutungsverlust nach sich ziehen«.

Um diese Antwort zu begründen, holt Breuer weit aus. Er beschreibt in einem ersten Teil die Entstehung der Christlichen Sozialethik als eigenständiger Disziplin und die Entwicklung und Profilierung ihrer Lehrstühle seit der Errichtung der ersten Professur 1893 – zwei Jahre nach *Rerum Novarum* – für Franz Hitze an der Universität Münster. Im wesentlich längeren zweiten Teil werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Christlichen Sozialethik und der Moraltheologie systematisch entfaltet. Er erörtert die Entwicklung der naturrechtlichen Begründung moralischer Normen sowohl in der Christlichen Sozialethik als auch in der Moraltheologie im 20. Jahrhundert bis zum II. Vatikanischen Konzil. Er setzt sich kritisch mit den Entwicklungen in der Moraltheologie nach dem Konzil, insbesondere mit der »autonomen Moral« bei A. Auer, F. Böckle, B. Schüller und J. Gründel auseinander und stützt sich dabei nicht selten auf Arbeiten von Martin Rhonheimer, Eberhard Schockenhoff und die Enzyklika *Veritatis Splendor* (1993). Die Deutung des Autonomiebegriffes sei entscheidend für das gesamte Gebäude der Fundamentalmoral. Es sei falsch, den Bereich des Sittlichen in ein autonomes Weltethos einerseits und ein Heilsethos andererseits aufzuspalten. Die Vernunft habe sittliche Normen zu finden, nicht zu erfinden. Wahre Autonomie sei nicht von Gott gewährte Eigenkompetenz, sondern Partizipation an Gottes eigener Vollkommenheit.

Nicht weniger ausführlich würdigt Breuer neuere Entwicklungen der Sozialethik, die sich von einer naturrechtlichen Begründung sozialer Normen ab-

setzen und ihre Begründungsmodelle bei Kant (Korff) oder in der Habermaschchen Diskursethik (Höhn) suchen. Die Diskursethik, so Breuer, könne nicht umhin, »auf Vorgaben zurückzugreifen, die jedem Diskurs voraus liegen, womit sie sich jedoch zwangsläufig metaphysischer Grundlagen bedient«.

Als besondere Herausforderungen für die Methodologie der Christlichen Sozialethik behandelt Breuer zwei Entwicklungen: die politische Theologie von J. B. Metz und die Wirtschaftsethik, in der er die Ansätze von P. Koslowski, K. Homann, P. Ulrich und O. von Nell-Breuning unterscheidet. In der Politischen Theologie von Metz kritisiert er unter Rückgriff auf die grundlegende Arbeit von Ockenfels »Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis von Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie« die Unterordnung der Glaubenswahrheit unter die politische bzw. befreiende Praxis. Von den verschiedenen wirtschaftsethischen Ansätzen erfährt jener von Homann, der die Wirtschaftsethik auf eine reine Ordnungs- bzw. Institutionenethik beschränkt, die deutlichste Kritik, während der diskursethische Ansatz von Ulrich wegen seiner Ökonomismuskritik zunächst in die Nachbarschaft der Christlichen Sozialethik gerückt, dann aber wegen der diskursethischen Defizite und seiner durchgehenden Ablehnung fester Werte doch deutlicher Kritik unterzogen wird.

Es gelingt Breuer immer wieder, die Besonderheiten, die Stärken und auch die Schwächen der zahlreichen moraltheologischen und sozialetischen Ansätze herauszuarbeiten. Zu den Stärken der Arbeit gehört auch die Sichtung einer immensen Literatur. Breuer stützt sich bei der Auseinandersetzung mit den einzelnen Autoren in der Regel auf ein sehr breites Spektrum an Publikationen. Je größer das Spektrum der Positionen und Autoren, desto höher freilich das Risiko, auch einmal einen wichtigen Autor oder ein wichtiges Werk zu übersehen. Dieses Risiko hat Breuer insgesamt sehr gut gemeistert. Der Rezensent vermisst unter den für die Entwicklung der Christlichen Sozialethik wichtigen Autoren lediglich einen: Edgar Nawroth und unter den wichtigen Werken bei Oswald von Nell-Breuning lediglich die umfassende Besprechung von Nawroths viel diskutierter Dissertation »Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus« (1961), die ebenfalls 1961 in der Zeitschrift *Finanzarchiv* erschien und in der sich Nell-Breuning grundsätzlich zum Verhältnis der Christlichen Sozialethik zum Neoliberalismus, aber auch zur Methode der Auseinandersetzung der Christlichen Sozialethik mit einer anderen philosophischen bzw. wirtschaftsethischen Position äußert.

Bei der Vielzahl der mit großem Problembewusstsein erörterten sozialetischen Positionen geht Breuer allerdings noch ein anderes Risiko ein, das Risiko, die leitende Fragestellung in den Hintergrund zu drängen. Die leitende Fragestellung war die nach der Legitimität einer eigenständigen Christlichen Sozialethik im Fächerkanon der Katholischen Theologie und nach dem Verhältnis der Christlichen Sozialethik zur Moralthologie. Breuer greift sie erst am Ende seiner Arbeit wieder auf. Er begründet sein Plädoyer für die Eigenständigkeit der Christlichen Sozialethik mit deren Perspektive: sie beurteilt nicht individuelles Verhalten, sondern gesellschaftliche und politischen Institutionen hinsichtlich ihrer Gerechtigkeit. Sie fragt nach den strukturellen Bedingungen des Gemeinwohls, während die Moralthologie nach den individuellen Möglichkeitsbedingungen und Tugenden für ein gelingendes Leben fragt. Diese Perspektive

der Moralthologie schließt das soziale und politische Verhalten des Menschen durchaus ein. Sie zielt aber nicht auf die Institutionen und die Strukturen, die zu den Möglichkeitsbedingungen eines gelingenden Lebens gehören. Breuer zeigt aber auch, dass die Sozialethik sich nicht auf eine Institutionen- bzw. Ordnungsethik beschränken kann. Sie muss die Tugendethik im Blick behalten.

Am Ende der Rezension muss nochmals von den Sparzwängen die Rede sein. Sie belästigen nicht nur die Universitäten, sondern offenkundig auch die Verlage. Die zahlreichen Druckfehler lassen jedenfalls auf kräftige Einsparungen im Lektorat und bei den Korrekturen schließen. Sollte die Arbeit, wie Breuers Dissertation, eine zweite Auflage erfahren, wären auch ein Sach- und ein Personenregister von großem Nutzen.

Manfred Spieker, Osnabrück

Kirchenrecht

Pinto, Pio Vito (Hg.): *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana (= Studium Romanae Rotae – Corpus Iuris Canonici, III), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, 894 S., ISBN 88-209-7521-1, Euro 59,50.*

Mit dem hier anzuzeigenden dritten Band hat die unter dem ebenso anspruchsvollen wie nicht unproblematischen Titel »Corpus Iuris Canonici« erscheinende Reihe ihren Abschluss gefunden. Nach den kommentierten Ausgaben des »Codex Iuris Canonici« (Città del Vaticano 2001; vgl. FKTh 19 [2003], 237–238) und des »Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium« (Città del Vaticano 2001; vgl. FKTh 20 [2004], 79) wird in ihm die geltende Gesetzgebung über die kirchliche Zentralverwaltung und das päpstliche Gerichtswesen dargestellt und interpretiert, darunter an erster Stelle die Apostolische Konstitution Papst Johannes Pauls II. über die Neuordnung der Römischen Kurie »Pastor bonus« vom 28. Juni 1988 (1–275). Der gehaltvolle Band bietet darüber hinaus den kommentierten Text der Apostolischen Konstitution über die Vakanz des Apostolischen Stuhles und die Wahl des Papstes von Rom »Universi Dominici Gregis« vom 22. Februar 1996 (299–369), der unter der Bezeichnung »Regolamento Generale« firmierenden Ausführungsbestimmungen über die interne Ordnung und Arbeitsweise der Römischen Kurie in der geltenden Fassung vom 30. April 1999 (371–455) sowie der Normen über interne Ordnung und Arbeitsweise die Römische Rota vom 18. April 1994 (473–552).

Die genannten Dokumente werden in der Regel in ihrem lateinischen Urtext sowie einer italienischen Übersetzung dargeboten, während die ausführlichen, vornehmlich theologische und rechtsgeschichtliche Aspekte zur Sprache bringenden Einleitungen sowie die Kommentare zu den einzelnen Gesetzesbestimmungen allesamt in italienischer Sprache gehalten sind. Als deren Autoren scheinen – wie schon in den beiden vorausgehenden Bänden der Reihe – die Namen einiger der bekanntesten an den Päpstlichen Universitäten, den Päpstlichen Gerichtshöfen und der Römischen Kurie tätigen Kanonisten auf, die nicht zuletzt aufgrund ihrer praktischen Erfahrung als ausgewiesene Fachleute in Fragen der kirchlichen Zentralverwaltung und des päpstlichen Gerichtswesens gelten können. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass sich die Kommentare durchwegs nicht in abstrakter Theorie ergehen, sondern stets auch den rechtspraktischen Aspekt miteinbeziehen und insofern etwas vom nicht selten aus purer Ignoranz heraus geschmähten, in Wirklichkeit dagegen aus jahrhundertelanger Erfahrung schöpfenden kurialen Geist erkennbar werden lassen.

Allerdings kann nicht verschwiegen werden, dass den Kommentaren bisweilen eine gewisse Tendenz zur Schönfärberei anhaftet, etwa wenn bestimmte, von Seiten der Kirchenrechtswissenschaft intensiv und bisweilen mit großer Sorge diskutierten Fragen mit keinem Wort Erwähnung finden. Als Beispiel dafür kann auf die berühmt gewordene Nr. 75 von »Universi Dominici Gregis« verwiesen werden, in der für den Fall, dass ein Konklave auch

nach 33 Wahlgängen noch ohne Ergebnis geblieben ist, die absolute Mehrheit der wahlberechtigten Kardinäle darüber befinden kann, ob der künftige Nachfolger Petri statt der herkömmlichen Zweidrittelmehrheit überhaupt nur mehr die absolute Mehrheit der Stimmen benötigt. Der betreffende Kommentar verweist in diesem Zusammenhang zwar auf die »Verantwortung, welche die wahlberechtigten Kardinäle vor Gott und der Kirche tragen« (359, Übersetzung: WR), verschweigt jedoch die damit realistischerweise gegebene Gefahr, dass die Wahl des Nachfolgers Petri selbst von einer Minderheit der Wahlberechtigten absichtlich so lange blockiert bzw. hinaus gezögert werden könnte, bis der oben geschilderte Fall eintritt.

Ungeachtet derartiger Schönheitsfehler stellt das Werk eine insgesamt beeindruckende Leistung von Herausgeber, Autorenteam und Verlag dar. Dies gilt sowohl bezüglich der ungeheuren Materialfülle, die zusammengetragen und bearbeitet wurde, als auch für deren übersichtliche Präsentation. Verzeichnisse der Autoren und Mitarbeiter (XI–XIV), der verwendeten Abkürzungen (XV–XVI) und Quellen (XXIII–XXV), ein sorgfältig erarbeitetes Stichwortregister (827–869) sowie einschlägige Literaturhinweise (873–882) runden das auch in drucktechnischer Hinsicht überaus gelungene Werk ab.

Nicht unerwähnt bleiben können schließlich noch die umfangreichen und nützlichen Anhänge (561–826). Ein erster Teil umfasst eine Reihe an-

sonsten nur schwer zugänglicher Gesetzestexte und Ausführungsbestimmungen, die zwar nicht unmittelbar die Römischen Kurie und deren Tätigkeit zum Gegenstand haben, damit jedoch in zumindest mittelbarem Zusammenhang stehen. Das Spektrum der Dokumentation reicht vom Direktorium der Kongregation für die Bischöfe über die Adliminabesuche vom 28. Juni 1988 bis hin zu Kuriositäten wie den Normen über das Sozialversicherungs- und Pensionswesen der Kurienmitarbeiter. Einige Dokumente von vornehmlich rechtsgeschichtlicher Bedeutung wie die Apostolische Konstitution Sixtus V. »Immensa Aeterni Dei« vom 22. Januar 1588 über die Neuordnung der Römischen Kurie sind gleichfalls abgedruckt. Eine zweite Dokumentation nimmt auf den Vatikan als souveränes Staatsgefüge Bezug und gibt unter anderem den Text des neuen Grundgesetzes vom 26. November 2000 wieder.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das Werk eine echte Lücke füllt und vermutlich auf längere Sicht hin ohne Alternative bleiben wird. Abgesehen davon stellt es ein Quellenwerk dar, das nicht nur dem Kanonisten zuverlässige Orientierung über Verfassung, Tätigkeit und Geist der Römischen Kurie bietet, sondern die Aufmerksamkeit aller verdient, die mit dieser Thematik in irgendeiner Weise, ob in Theorie oder Praxis, befasst sind.

Wolfgang Rothe, St. Pölten

Philosophie – Theologie

Bucher, Alexius J. (Hrsg.): *Welche Philosophie braucht die Theologie?* (Eichstätter Studien NF 47), Regensburg: Pustet 2002, 311 S., ISBN 3-7917-1794-4, Euro 39,90.

Die einzelnen Beiträge des Buches basieren auf Vorträgen, die in der Osterwoche 2001 auf einem gleichnamigen Symposium an der Universität Eichstätt unter der Leitung des Herausgebers gehalten wurden. Referenten waren 14, zumeist junge Philosophen und Theologen. Im Vorfeld standen schon die Dispositionen der Beiträge im Internet zur Diskussion und vier Moderatoren leiteten nach den Themenbereichen »Geschichtliche Perspektive«, »Biblische Perspektive«, »Handlungsorientierte Perspektive« und »Sprachliche Perspektive« die Diskussionen. Sofern die Referenten nicht schon Lehrstühle innehatten, garantiert ihnen die Qualität der Beiträge früher oder später zumindest Listenplätze für einen solchen. Ob die dahinterstehende Theologie der Beiträge aber das Rigorose des Le-

bens bestehen wird, oder wie es ein Moderator (Raúl Fornet-Betancourt) ausdrückte »karfreitags-tauglich« ist, steht auf einem anderen Blatt. Zugegeben, es ist nicht ganz fair ein nach systematischen Maßstäben angelegtes Symposium an seiner Alltagstauglichkeit zu messen. Christliche Theologie, ja Religion überhaupt, kann sich allerdings einer solchen Meßlatte nicht ganz entwinden. Letztgenanntem Kriterium haben denn auch die Ausführungen einiger der Teilnehmer entsprochen: Das trifft insbesondere für den Beitrag des Fuldaer Dogmatikers Jörg Disse zu: »*Theologische und historisch-kritische Exegese. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*«. Der Versuchung einer sich selbständig machenden historisch-kritischen Kriteriologie, wie sie Gerd Lüdemann betreibt, zu verfallen, begegnet er mit einer sog. »theologischen Exegese«. Der Tendenz wissenschaftlichen Arbeitens zu ungebremster, kritizistischer Skepsis, einer »Hermeneutik des Verdachts«, setzt er mit Berufung auf Ricoeur eine »Hermeneutik des Vertrau-

entgegen. Das Credo der Kirche bleibt dadurch »alltagstauglich« und entgeht dann der Hybris mancher sich historisch-kritisch informiert Glaubender, es in der Schule oder auf der Kanzel in einem Gestus des Besserwissens umzudeuten. Das historisch-kritische Vorgehen des Bibelwissenschaftlers wird damit durch die theologische Exegese aber nicht schlicht niedergeschlagen, wie man vielleicht meinen könnte, sondern durch die theologische Exegese geleitet, den Sinn der biblischen Schriften historisch-kritisch zu erhellen.

Insbesondere der Beitrag des Bayreuther Bibelwissenschaftlers Joachim Kügler *Auf dem Weg zur Pluralitätsfähigkeit? Bibelwissenschaft im Spannungsfeld von Sozialkonstruktivismus, Rezeptionsästhetik und Offenbarungstheologie* nimmt zu Disses Thesen kritisch Stellung. Die insgesamt subtile Darstellung sieht Disses Einbringung der Hermeneutik des Vertrauens als nicht sonderlich hilfreich an (S. 146), erkennt aber auch, daß die Zeiten vorbei sein sollten, in denen die Bibelwissenschaften »dem Lehramt ... mit dem Habitus der Gewißheit entgegentreten« (S. 156) konnten. Aber auch er kommt nicht ohne Leitprinzip seiner Exegese aus, das dann wieder als im Grunde skeptisch zu beurteilen ist – eine Hermeneutik des Verdachts – wenn er als »die Aufgabe der Bibelwissenschaft ... die permanente Infragestellung von Sinnbildungsprozessen und die Hilfestellung zum besseren Lesen« (S. 157) nennt.

Alltagstauglichkeit verlangt man sicherlich am meisten von der praktischen Theologie. Es ist keine Frage, daß auch der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher in seinem Beitrag »In weiter Ferne, so nah. Zum Philosophiebedarf der Praktischen Theologie« selbige insinuierte, sich aber an die falsche Adresse richtet. Sein Beitrag scheint nach Auffassung des Rez. an religiös Unmusikalische, an die Gebildeten unter ihnen (der Religion) Verächtern gerichtet zu sein. Der Grundimpuls des Evangeliums, nämlich Mission, wird aufgegeben, nur noch Wohlgeleitensein, vielleicht noch Verständnis, eben bei seinen Verächtern, scheint das Ziel dieser Pastoraltheologie zu sein, man könnte auch sagen Pate dieser Pastoraltheologie ist der Synodenbeschluß, nicht Catechesi tradendae. Diese Art von Pastoraltheologie richtet sich in dieser Gesellschaft ein, kritisiert vielleicht ein wenig ihre ungerechten Strukturen mit der sozialetisch und humanen Botschaft Jesu (S. 183, Anm. 61), predigt aber keine Umkehr, hält ihr auch nicht das »Heilige« (wie im Beitrag des Grazer Philosophen Reinhold Esterbauer *Philosophie religiöser Erfahrung und Praktische Theologie*), die Tiefendimension der Wirklichkeit oder anders gewendet ihre Höhendimension (als Hinter- und Überwelt denunziert, S. 183)

entgegen. Das Heilige, als fascinosum et tremendum muß sich einer civilreligiösen Glattrasur mit Occams Rasiermesser unterziehen. Umkehr, Konversionen werden wahrscheinlich als Peinlichkeiten erlebt, sind sie doch ein Affront gegen die pastorale Leitlinie alles und jeden zu verstehen und damit Konversionen entbehrlich zu machen.

Ähnlich der Beitrag des Salzburger Dogmatikers Hans Joachim Sanders *Philosophie im Zeichen der Rede von Gott. Sieben Thesen über eine Machtfrage der Theologie*. Der Eindruck entsteht, daß Nietzsche Unüberholbares über diese Welt gesagt hat, daß eine universale Botschaft des Heils, nur noch dekonstruktivistisch – mit Berufung auf Foucault – in dem jeweiligen individuellen, privatistischen Tal des Lebens wirksam werden kann. Universale Normen, Regeln, ein Wesen der Dinge, erscheinen als Zumutung und Vergewaltigung des anders gestrickten, nicht der Norm entsprechenden, Individuums. Ja, Wesentliches kann geradezu umschlagen in sein Unwesen, Heiliges kann teuflisch werden, wogegen sich während des Symposions vor allem Reinhold Esterbauer und der Eichstätter Fundamentaltheologe Ulrich Willers wandten. Was viele Leser des Buches als Rätel ansehen werden, daß vor allem die vom Rez. kritisierten Beiträge ein Gespräch mit der modernen Philosophie von Nietzsche über Peirce bis zu Foucault sind, sieht der Rez. als Schwäche an und zwar nicht die Tatsache als solche, sondern daß einige Autoren sich von der zeitgenössischen Philosophie die Gesprächsregeln diktieren lassen, und so in die »Falle der Reflexion« tappen, wie es ein polnischer Philosoph (W. Chudy) einmal ausdrückte.

Eine Philosophie, die sich in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts an der Absurdität des Menschseins abarbeitete und im letzten Viertel an seiner schillernden Vielfalt bis zur Belanglosigkeit ergötzte, wird sich in ihren Vertretern nicht sonderlich darum kümmern, wenn ein christlicher Intellektueller sie »versteht«. Eine von philosophischer Hyperreflexion überfrachtete Theologie, die den schlichten Begriff von Realität eines Grundschulkindes z. B. in die Historizität des Mannes aus Nazareth verkompliziert, verscherzt die Chance des Anfangs neuen Denkens. Jedes Kind bietet nämlich die Chance, Denken neu zu beginnen. Auch wenn das Kindergartenkind schon Zeitgenosse ist, sollte diese religionspädagogische Chance nicht vertan werden. Das Kind ist von der ganzen Last philosophischer und theologischer Overkillkapazitäten in punkto Reflexion aus den letzten Jahrhunderten noch völlig unbelastet.

Es ist schade, daß die Beiträge der vier Moderatoren im Buch keinen Widerhall fanden. Sowohl Ulrich Willers als auch Rätel Fornet-Betancourt

scheinen nach Auffassung des Rez. in ihrer Weise die Beiträge der Referenten in o. g. Sinne kritisiert zu haben. Auch Maximilian Forschner brachte es in seinem Statement zu dem hervorragenden Beitrag von Thomas Böhm *Die innovative Rolle der Philosophie bei der Modellbildung christlicher Dogmen in der Alten Kirche* auf den Punkt: Wenn die Schärfe des Begriffes nur noch schneidet oder umgekehrt vielschneidig wird, sollte eine vertretbare Unschärfe gewählt werden, nämlich die Metapher.

Helmut Müller, Koblenz

Moretto, Daniele: Il dinamismo intellettuale davanti al Mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal (Dissertatio, series romana 33), Rom – Mailand: Pontificio Seminario Lombardo – Edizioni Glossa 2001, 399 S., ISBN 88-7105-131-9, Euro 23,24.

In das laufende Jahr 2004 fällt unter anderem der 200. Todestag Immanuel Kants und der 100. Geburtstag Karl Rahners. Angesichts beider Jubiläen, durch die Kantrezeption Rahners miteinander verwandt, scheint interessant eine kritische Besinnung auf den belgischen Philosophen Joseph Maréchal SJ (1878–1944), der (zusammen mit Pierre Rousset) die transzendente Methode des Königsberger Philosophen in die neuscholastische Philosophie einführte. Der epistemologische Ansatz Karl Rahners läßt sich ohne das Werk »Le point de départ de la métaphysique« (besonders den Bd. V, 1926) nicht hinreichend würdigen. Die an der Gregoriana bei John M. McDermott SJ erstellte theologische Doktorarbeit von Daniele Moretto schildert einfühlend die Reaktionen auf den Beitrag Maréchals folgendermaßen:

»Das philosophische Werk von Joseph Maréchal hat von Anfang an Aufsehen erregt und seine Leser geteilt in diejenigen, die seine Lösungen bekämpften, weil sie darin ein Nachgeben sahen gegenüber dem Kantianismus und dem Idealismus, und diejenigen, die dessen Geist bejubelten, weil sie meinten, er wolle den Thomismus mit dem modernen Denken versöhnen; die gegensätzlichen Reaktionen ... haben sich in der Zeit des Konzils und danach fortgesetzt: auf der einen Seite das inzwischen festgefügte Bild eines Maréchal, der den sogenannten »Transzendentalthomismus« begründet hat und dem entweder sämtliche theologische Katastrophen der letzten Jahre zuzuschreiben sind oder aber die Befreiung aus der Enge der Neuscholastik« (S. XVII; vgl. einige Beispiele: S. 279f, Anm. 3).

Angesichts dieser philosophischen Kontroverse möchte Moretto die Aufmerksamkeit auf einen weniger beachteten Gesichtspunkt richten, nämlich

die Beziehung zwischen Natur und Gnade, die ihm als das grundlegende Thema des Werkes von Maréchal erscheint (J. M. McDermott, Vorwort: S. III). Berücksichtigt werden dabei auch nicht gedruckte Quellen und vor allem der geschichtliche Werdegang im Denken des belgischen Philosophen. Zu bedenken ist dabei freilich, daß nach Moretto der denkerische Endpunkt bereits um die Mitte der 20er Jahre vorliegt (S. XVIII), also durch den genauestens vorbereiteten fünften Band des o. g. Werkes (1926) längst bekannt ist (vgl. S. 8, Anm. 8). »Die These, die wir vertreten, ist folgende: um das Jahr 1900 ist Maréchal von halbempirischen Positionen ausgegangen und hat sich dann an die kantianische Ausrichtung angenähert; gleichzeitig beginnt, zumindest ab 1908, eine fortschreitende und langsame Entfernung von Kant selbst, auf der Suche nach jenem realistischen Gleichgewicht von Thomas, der es ihm ermöglicht hat, das Problem des Übernatürlichen auf eine Weise anzugehen, die mit dem christlichen Dogma vereinbar ist« (S. XVIII). Nach Meinung des Doktorvaters ist der belgische Jesuit von einem realistischen Ansatz in der Erkenntnistheorie zu deuten und hat sich folglich »dem Transzendentalthomismus widersetzt, der gegenwärtig in vielen Bereichen der katholischen Theologie dominiert« (J. M. McDermott, Vorwort: S. IV; zur Absicht Maréchals, dem erkenntnistheoretischen Realismus zu folgen, vgl. Moretto selbst: S. 301–303).

Die in der Folge dargelegten Untersuchungen nähren freilich einige Zweifel an dieser Schlußfolgerung, so etwa die Hinweise auf die Kritik Maréchals an dem »scholastischen Intuitionismus« (S. 25). Dem Rezensenten scheint durchaus nicht klar, daß der belgische Philosoph »immer im Rahmen eines scholastischen Ansatzes geblieben ist« (S. 368). Eine solche These müßte begründet werden durch eine Gegenüberstellung mit Kant und Rahner (zumindest in der immer wieder thematisierten Erkenntnislehre), was aber die römische Doktorarbeit gerade vermeiden will (S. XVIII). Die Wiedergabe einer 1906 erstellten nicht gedruckten Arbeit über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, worin sich Maréchal »dem Problem einer katholischen kantianischen Theologie« stellt, weckt beispielsweise erhebliche Zweifel an dem »immer gegebenen« scholastischen Rahmen (vgl. S. 34–40). Ein befremdlicher Ansatz zeigt sich in dem Vorschlag des Philosophen, in der mystischen Erfahrung auf Erden bereits eine »vorübergehende« Gottesschau im eigentlichen Sinne anzunehmen, die dann auch noch gleichzeitig bestehen soll mit der theologischen Tugend des Glaubens (vgl. S. 373. 166; mit der Kritik Morettos: S. 123–129). Vielleicht erklären sich dergleichen Sonderbarkeiten durch den

wissenschaftlichen Werdegang des belgischen Jesuiten, der weder in Philosophie noch in Theologie promovierte, sondern in Biologie (vgl. S. 5). Eine kritischere Einschätzung des Beitrages von Maréchal findet sich (im Gefolge Hans Meyers: ThRv 1/1960) etwa bei W. Hoeres, Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie. Thomas von Aquin zwischen Rahner und Kant, Siegburg 2001, passim (vgl. Personenregister).

Die Arbeit von Moretto hat freilich das Verdienst, den denkerischen Beitrag Maréchals des näheren vorzustellen unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Natur und Gnade. Die Untersuchung beginnt mit einem Blick auf die ersten Werke des belgischen Philosophen (Kap. 1: S. 3–46). Dabei wird deutlich das leitende Motiv, die überlieferte Reflexion mit dem »modernen Denken« zu harmonisieren (S. 23), wobei »Modernität« vor allem mit den Beiträgen des Deutschen Idealismus gleichgesetzt wird. Interessant wäre hier ein Verweis gewesen auf das von Kardinal Mercier geformte »Löwener Milieu«: schon Mercier hat bekanntlich im Bereich der Erkenntnislehre Versöhnungsversuche zwischen Kant und Thomas übernommen mit umstrittenem Ausgang. Eigens beleuchtet Moretto die Darstellung Kants, dessen transzendentaler Ansatz durch Fichte weitergeführt wird (Kap. 2: S. 47–87; vgl. »Le point de départ ...«, Bd. IV). Durch den im logischen Urteil ansichtigen Erkenntnisdynamismus auf das Absolute hin möchte Maréchal den transzendentalen Ansatz Kants auf die Metaphysik hin öffnen. Ein weiteres Kapitel behandelt anhand einer Aufsatzreihe über das »Gefühl der Gegenwart« (1908–09) besonders die mystische Erkenntnis, durch die Maréchal über Kant hinaus einen wirklichen Kontakt des menschlichen Geistes mit der göttlichen Wirklichkeit belegen möchte (Kap. 3: S. 89–137). Insbesondere in der Darstellung des sogenannten »desiderium naturale videndi Deum« zeigt sich ein Akzent, der die Verbindung zwischen Natur und Übernatürlichem herausstreicht; die Aktivität des Menschen vor Gott wird stärker betont als die Rezeptivität (S. 131). Die Themen der Religionspsychologie, der spezifisch christlichen Mystik und der philosophischen Erkenntnislehre erfahren eine weitere Vertiefung in zwei Aufsätzen (1912) (Kap. 4: S. 139–184) und verschiedenen weiteren Publikationen (1913–20) vor dem Erscheinen des Hauptwerks über den Ausgangspunkt der Metaphysik (Kap. 5: S. 185–232). Während der Abfassung des »Point de départ ...« sind Arbeiten über das Spezifikum christlicher Mystik entstanden, die eigens beleuchtet werden (Kap. 6: S. 233–278) und die deutlicher als zuvor die Gratuität der Gnade betonen (S. 267). Die werkgeschichtliche Übersicht wird abgeschlossen durch

die Analyse des »Ausgangspunktes der Metaphysik« (»Le point de départ ...«), vor allem des entscheidenden fünften Bandes (Kap. 7: S. 279–364).

Bei der Darstellung des Verhältnisses von Natur und Gnade beschränkt sich der Verfasser im wesentlichen auf die Wiedergabe der Ansichten von Maréchal und verzichtet auf jedwede kritische Kontrolle von seiten der Thomasforschung (S. 324f). Daß es eine eigene Dissertation hierzu gibt, kann der kundige Leser zwar im Literaturverzeichnis entdecken (P. Dalleur, Maréchal, interprète de saint Thomas, Ateneo della S. Croce: Rom 1996), nicht aber in den zahlreichen Anmerkungen, die sich hieraus ergeben könnten. So wird etwa nebenbei referiert, daß man nach dem belgischen Jesuiten das »desiderium naturale videndi Deum« keineswegs mit einem »desiderium elicited« verwechseln dürfe (S. 348). Gerade dies aber gehört zum Ergebnis einer brillanten neueren Studie: für Thomas handelt es sich von der Sache her um ein »desiderium elicited«; bei einem »desiderium innatum«, vorgängig zu den individuellen Akten von Wille und Verstand, würde die Gratuität der Gnade kompromittiert. Im Sinne von Maréchal deuten das »desiderium naturale« insbesondere Jean Laporta und Henri de Lubac (L. Feingold, The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters, Apollinare Studi: Rom 2001; zu Maréchal insbesondere 325–328, 633).

Eine »Schlußbilanz« faßt am Ende die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit zusammen (Kap. 8: S. 365–378). Besonders hervorgehoben wird dabei der »personalistische Ansatz« des belgischen Jesuiten (S. 374f; vgl. 359–364), der in der Deutung von Moretto wohl stärker zum Ausdruck kommt, als dies in den Quellen zu sein scheint. Beachtenswert sind die reichhaltigen Angaben zu den Quellen (S. 383–388) und zur Sekundärliteratur (S. 388–399). In der Literaturliste finden sich auch mehrere Arbeiten über das Verhältnis von Rahner und Maréchal, obwohl Rahner selbst nicht aufgeführt wird (beispielsweise mit dem nicht geglückten Versuch der philosophischen Doktorarbeit »Geist in Welt«). Wünschenswert wäre ein Personenregister gewesen. Die Dissertation Morettos ist wertvoll als genetische und phänomenologische Bestandsaufnahme zum Denken Maréchals. Die systematische Stellungnahme zu manchen wichtigen fundamentaltheologischen und dogmatischen Sachfragen bleibt freilich dem Leser überlassen.

Manfred Hauke, Lugano

VETERA NOVIS PERFICERE

(Der Beitrag der (deutschen) Neuscholastik zur Versöhnung
der Kirche mit der Moderne

Von Nikolaus Lobkowicz¹, Eysfeld

Vor mehr als zehn Jahren hielt ich in den Vereinigten Staaten zwei Vorträge mit dem Titel »What happened to Thomism?²«, in denen ich der Frage nachging, warum es seit dem Zweiten Vatikanum um Thomas und allgemeiner um die Scholastik so still geworden ist, dass gegenwärtig auch und gerade Studierende des Faches »Katholische Theologie« kaum noch mit dem Werk etwa des *doctor angelicus* in Berührung kommen. Das Thema lag mir u. a. deshalb am Herzen, weil ich in den 50er Jahren Philosophie an einer der Hochburgen des Thomismus, in Fribourg in der Schweiz, studiert hatte³ und in den 60er Jahren als junger Dozent an der katholischen University of Notre Dame in Indiana erlebt habe, wie innerhalb weniger Jahre eine philosophische Richtung, die weltweit als *die* katholische galt, durch die sich im raschen Wechsel überholenden philosophischen Strömungen der Gegenwart ersetzt wurde. Als ich im Sommer 1960 in Notre Dame zu lehren begann, lasen viele Kollegen Wissenschaftstheorie noch an Hand der *Zweiten Analytik* und Psychologie an Hand von *De anima*⁴ und galten der Hegelianer, der noch bei Benedetto Croce studiert hatte und zugleich Rosmini verehrte (R. Caponigri) und der Vertreter der analytischen Philosophie (M. Fisk⁵) unter den rund 20 Kollegen des *Department of Philosophy* als Außenseiter, die sich eine *universitas catholica* halten musste, um nicht unnötig vorsintflutlich zu erscheinen; als ich sieben Jahre später nach München berufen wurde, gab es in Notre Dame nur noch ein oder zwei Thomisten, die Schwie-

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich 1998 bei einer Tagung hielt, die der Mediävist Harald Dickerhof an der Katholischen Universität Eichstätt anlässlich des 70. Geburtstages des Historikers Heinz Hürten organisiert hatte.

² Ein gekürzter Text ist im *Catholic Philosophical Quarterly* LXIX (1995), 3, 397–423 erschienen. Die Vorträge fanden auf Einladung von Ralph McInerney im Jacques Maritain Center der University of Notre Dame statt.

³ Mein wichtigster Lehrer, bei dem ich am Ende auch promovierte (über Heideggers Begriff des »Daseins«) war freilich der Dominikaner I. M. Bocheński, der – nicht zuletzt als Fachmann für moderne Logik – schon damals der »analytischen Philosophie« näher als Thomas v. Aquin stand.

⁴ Dass man Vorlesungen über Philosophie, die damals – wenn auch von Fach zu Fach in verschiedenem Umfang – in Notre Dame noch für alle Studenten verpflichtend waren, eher Texte von Aristoteles denn von Thomas zugrundelegte, hatte wohl vor allem damit zu tun, dass es sehr viel bessere englische Aristoteles- als Thomasübersetzungen gab. Auch mag die vor allem in Oxford gepflegte Aristotelesforschung nachgewirkt haben; freilich beherrschten die wenigsten Philosophieprofessoren Griechisch.

⁵ Auch er, den wir für seinen Scharfsinn bewunderten, war natürlich Katholik; paradoxerweise bewunderte er später als größten Philosophen einen der primitivsten Denker des 19. Jahrhunderts, Friedrich Engels.

rigkeiten hatten, für ihre Vorlesungen Studenten (Studentinnen gab es nicht, höchstens Nonnen, die als »geschlechtslos« galten) zu gewinnen.

Ich will hier nicht im einzelnen die Überlegungen wiederholen, aufgrund derer ich 1994 das fast lautlose Verschwinden des Thomismus nachzuvollziehen und zu erklären versuchte, sondern bloß eine Einsicht zusammenfassen, die mir kam, als ich meine Vorträge schrieb⁶. Sie lautet etwa so: das von Leo XIII. eingeleitete, freilich von vielen fast von Anfang an missverstandene historische Experiment der Erneuerung einer mittelalterlichen Philosophie ist gescheitert und musste wohl auch scheitern; dennoch war das Bekenntnis der Kirche zum Denken der Scholastik weise, denn es hat sie nicht etwa ins Mittelalter zurückgeworfen, sondern ihr längere Zeit erheblich den Weg in die Moderne erleichtert.

In der Tat ist die Stoßrichtung der Enzyklika *Aeterni patris* vom August 1879 fast von Anfang an in zweifacher Hinsicht missverstanden worden. Erstens ging es Leo XIII. nicht darum, den Thomismus zu *der* oder gar einzigen katholischen Philosophie zu erklären; was ihm vielmehr am Herzen lag und er auch in anderer Hinsicht vielfach förderte, war eine möglichst gute Ausbildung der Priester⁷. Auch und gerade Thomisten haben zu oft übersehen, dass seine Enzyklika und später die Äußerungen seiner Nachfolger über die Bedeutung des Aquinaten für die katholische Theologie und die christliche Philosophie (man begegnet ihnen auch noch nach dem Konzil⁸) immer nur das Theologiestudium, das ja bis vor wenigen Jahrzehnten den künftigen Priestern vorbehalten war, vor Augen hatte⁹. Zweitens enthielt diese Enzyklika nicht etwa die Weisung, von nun an blind Thomas zu folgen (und alle anderen Denker bis auf Aristoteles zu vergessen); im Kontext ihrer Zeit betrachtet, kann man

⁶ Neben einer historischen Analyse habe ich in diesen Vorträgen zu zeigen versucht, inwiefern die Behauptung, eine Philosophie sei »gestorben«, keinen historistischen Relativismus beinhaltet. Später habe ich dieses Thema grundsätzlich in einem Beitrag in der *Internationalen katholischen Zeitschrift »Communio«*, XXX (2001), 203–212, zu klären versucht.

⁷ Und zwar obwohl es in der Enzyklika vor allem um Philosophie geht – das Philosophiestudium der Theologen. Aus einem autorisierten Kommentar zur Enzyklika, der noch im selben Jahr in der *Civiltà Cattolica* erschien, geht klar hervor, dass Leo XIII. sich bewusst war, dass seine autoritative Hervorhebung einer bestimmten Philosophie der herrschenden Vorstellung von Philosophie widersprach, vgl. L. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, Mailand 1986, 275 ff.

⁸ So insbesondere Paul VI. im Brief *Lumen ecclesiae* anlässlich von Thomas' 700. Todestag an den Ordensgeneral der Dominikaner vom November 1974, vgl. *Insegnamenti di Paolo VI*, Vatikan 1963 ff., III, 445 ff., auch die Enzyklika Johannes Paul II. *Fides et ratio*. Für weitere Äußerungen von Johannes Paul II. vgl. den Index der monumental Biographie von G. Weigel, *Witness to Hope*, New York 1999.

⁹ Dies kommt u. a. im *Codex iuris canonici* zum Ausdruck; in jenem von 1917 heißt es (can. 1366, 2) über die Ausbildung der Priester, die Professoren, die den Priesteramtskandidaten Philosophie und Theologie lehren, sollten dies *omnino ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia* tun und sich gewissenhaft nach ihnen richten (*aeque sancte teneant*), vgl. die Ausgabe Freiburg–Regensburg, 1918, 356. Im neuen CIC aus dem Jahre 1983 dagegen wird Thomas ausdrücklich nur in Zusammenhang mit der Dogmatik erwähnt, die *s. Thoma praesertim magistro*, »vor allem unter Anleitung des hl. Thomas als Lehrer« gelehrt werden soll (can. 252, 3). Vom Philosophiestudium heißt es im neuen Kodex nur, es solle sich auf das *patrimonium philosophicum perenniter validum* stützen, »und auch Rücksicht auf die philosophische Forschung der fortschreitenden Zeit nehmen« (can. 251), vgl. die Ausgabe Kevelaer 1983, 107 u. 105. Die Kirche hat seit *Aeterni Patris* zwar gelegentlich Philosophen, die Atheisten oder Kirchenfeinde waren, so noch nach dem Zweiten Weltkrieg Jean Paul Sartre indiziert, aber m. W. nie namentlich katholische Laienphilosophen; dies war wohl auch der Grund, warum es – trotz vielfacher unberechtigter Verdächtigungen, er sei »Modernist« – nie zu einer Verurteilung von Maurice Blondel kam.

sie vielmehr als einen Versuch verstehen, der Kirche eine ernsthafte und fruchtbare Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken zu ermöglichen¹⁰. Dass er mit seiner Forderung *vetera novis augere et perficere* von Anfang an die Überwindung des Neothomismus und der Neoscholastik einläutete, konnten wohl weder Leo XIII. noch die Neuscholastiker, die ihm den Text der Enzyklika vorbereiteten, voraussehen.

Unter jenen, die dem Papst die ersten Skizzen der Enzyklika schrieben, war vermutlich auch ein deutscher Jesuit, der maßgeblich zur Herausbildung der später so bezeichneten »Neuscholastik« beigetragen hatte: Joseph Kleutgen (1811–83), der kurz vor dem Erscheinen der Enzyklika zum Studienpräfekten des Collegium Romanum bestellt worden war. In den drei Bänden seiner *Theologie der Vorzeit* und den zwei Bänden der *Philosophie der Vorzeit*, die alle im Jahrzehnt 1853–63 erschienen und in den Jahren 1867–78 neu aufgelegt wurden, hatte dieser auch aus heutiger Sicht erstaunlich belebte Theologe versucht, durch Rückgriff auf das Mittelalter einen philosophisch-theologischen Standpunkt zu finden, der eine zugleich wissenschaftliche und katholisch rechtgläubige Auseinandersetzung mit dem Denken der Neuzeit ermöglichte – einem Denken, deren letzte, schon innerhalb der Kirche wirkende Gestalten er in den Schriften des Münsteraner Dogmatikers Georg Hermes und des einflussreichen Wiener theologischen Privatgelehrten Anton Günther (und deren zahlreichen Schülern¹¹) zu entdecken meinte. Sogar der Ausdruck »Neuscholastik« ist bekanntlich indirekt durch ihn veranlasst worden; er wurde 1862 erstmals von zwei deutschen Theologen gebraucht, die gegen das römische Verständnis von Theologie und Philosophie polemisierten und dabei vor allem Kleutgens Schriften vor Augen hatten¹². »Neuscholastisch« war damals ein politisches Schlagwort¹³, das

¹⁰ Wie vor allem Arthur Fridolin Utz gezeigt hat, hat sich freilich Leo XIII in *Rerum novarum* selbst nicht an *Aeterni patris* gehalten: Die Begründung des Rechts auf Eigentum dieser Enzyklika folgt eher den Gedanken John Lockes den jenen des Aquinaten, vgl. seinen Kommentar zur IIa–IIae, 66, 1/2 in *Deutsche Thomas-Ausgabe* XVIII, 493–500. Dieser »katholische Liberalismus« geht u. a. auf den Jesuiten A. Taparelli zurück, dessen italienisches Buch über das Naturrecht aus dem Jahre 1840 schon 1845 ins Deutsche übersetzt worden war; der Jesuit M. Liberatore, der als einer der frühesten italienischen Neuscholastiker gilt, aber die Scholastik kaum kannte, griff diese Linie 1846 in seinen *Ethicae et juris naturae elementa* auf. Ebenso Taparelli wie Liberatore wirkten auch an der Entstehung von *Aeterni Patris* mit.

¹¹ Die *errores Georgii Hermes* wurden von Rom erst 1835 nach Hermes' Tod (1831) verurteilt. Günther, der sich, im Gegensatz etwa zu Frohschammer, sofort der römischen Verurteilung vom Juni 1857 unterwarf, vgl. Denzinger-Schönmetzer (1965), 2828 ff., beeinflusste die Gründung der Beuroner Benediktiner, vgl. P. Wenzel, *Der Freundeskreis um Anton Günther und die Errichtung Beurons*, Essen 1965. Kleutgen scheint ebenso an der Verurteilung Günthers wie jener Frohschammers entscheidend beteiligt gewesen zu sein.

¹² Jakob Frohschammer in der von ihm gegründeten Zeitschrift *Athenäum*, 1862, 2, 263; Alois von Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit*, München 1862, 63 ff. Ob Schmid den Ausdruck von Frohschammer übernommen hatte, ist nicht nachgewiesen. Beide, Frohschammer wie Schmid, waren Mitglieder der Theologischen Fakultät der Münchener Universität; wegen Aussagen über die Freiheit wissenschaftlicher Theologie wurde Frohschammers Zeitschrift zusammen mit zwei weiteren seiner Schriften auf den Index gesetzt; nachdem er sich nicht unterwarf, wurde er a divinis suspendiert. Seine Kollegen mit Döllinger an der Spitze distanzieren sich 1864 von ihm. Zu seinen Argumenten gegen die »romanisch-scholastische Richtung« vgl. den Artikel »Neuscholastik« in *Historisches Wörterbuch der Philosophie VI* (1984), 769 ff., auch Denzinger-Schönmetzer (1965), 2850–2861.

¹³ So sah es auch Kleutgen, vgl. *Zu meiner Rechtfertigung*, Münster 1868, 4.

die folgenden zwanzig Jahre fast das Selbe wie »ultramontan«, also »Rom-abhängig« bedeutete; erst die ab 1894 in Louvain vom späteren Kardinal Désiré Mercier herausgegebene *Revue néo-scholastique de philosophie* erreichte, dass der Ausdruck die wertneutrale Bedeutung »die mittelalterliche Scholastik erneuernd und fortsetzend« bekam.

Was man später als »Neuscholastik« bezeichnete (der Ausdruck wurde nie in den Verlautbarungen des hl. Stuhls gebraucht, auch Kleutgen verwahrte sich gegen ihn), entsprang also ursprünglich dem Bedürfnis, dem Eindringen irriger neuzeitlicher Ideen in den Theologieunterricht und damit die Priesterausbildung abzuwehren; nicht zu unrecht sah man den Grund dieses Eindringens in einer Theologie und in sie einführenden Philosophie, die zwar kirchliche Traditionen weiterzuführen meinte, in Wirklichkeit aber eklektisch zwischen Tradition und dem Rationalismus der Aufklärung schwankte¹⁴. Als Theologe sollte man die neuzeitliche Philosophie kennen und fähig sein, sich mit ihr auseinander zu setzen; aber man sollte einen klaren, artikulierten Standpunkt haben, um ihr nicht zu verfallen. So stand es in Italien, wo das Studium Thomas von Aquins schon kurz nach 1800 einsetzte, zumal im Kolleg der Lazaristen, das Kardinal Giulio Alberoni 1751 in Piacenza errichtet hatte, aber auch bei den Dominikanern in Neapel und Rom, bei denen ja das Thomas-Studium nie ganz abgerissen war, und später bei den Jesuiten, zumal in Rom. In Spanien, von wo die Jesuiten schon 1767 vertrieben wurden, setzte unter den Dominikanern eine ähnliche Entwicklung schon Ende des 18. Jahrhunderts ein, nachdem der Ordensgeneral Tomás de Boxador die Herausgabe einer sechsbändigen *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S.Thomae* veranlasst hatte. Nur in Frankreich und Belgien, die im 20. Jahrhundert mit zu den wichtigsten Ländern einer kreativen Neuscholastik wurden, und in England, wo Katholiken bis 1895 nicht an den Universitäten studieren durften, setzte die Neuscholastik sehr viel später, eigentlich erst nach dem Erscheinen von *Aeterni patris*, ein.

Im deutschsprachigen Raum war die Situation komplizierter, was einerseits mit dem protestantischen Erbe zu tun hatte, andererseits damit, dass der Deutsche Idealismus spekulative Philosophien mit einer deutlich religiösen Komponente entworfen hatte, die auch für Katholiken insofern nicht unattraktiv waren, als sie die christliche Tradition weit weniger rationalistisch deuteten denn die bis Mitte des 19. Jahrhunderts an Priesterseminaren übliche Theologie und Philosophie¹⁵. Auch wirkte in Deutschland die katholisierende, z. T. nachdrücklich katholische Romantik nach, die mehr an der spätmittelalterlichen Mystik als an der eigentlichen hochmittelalterlichen Scholastik interessiert war und deren Repräsentanten überdies vornehmlich Laien ohne großen Einfluss auf theologische Fakultäten waren. Eine gewisse Ausnahme ist allein Franz von Baader, der sich intensiv mit Thomas befasst, ihn sogar umfangreich exzerpiert hatte; doch schon die Beobachtung Hans Urs v. Balthasars

¹⁴ Insofern führte *Aeterni patris* nicht etwa eine Neuerung ein, sondern setzte eine seit dem Konzil von Trient immer wieder zu Tage tretende Tradition fort, vgl. die Dokumente im ersten Band von J. J. Berthier, *S. Thomas Aquinas »Doctor Communis« Ecclesiae*, Rom 1914.

¹⁵ Für Hegel vgl. u. a. die Dissertation meines Schülers H. Scheit, *Geist und Gemeinde*, München 1973.

aus dem Jahre 1937, Baader hätte als einziger seiner Zeit Hegel und Thomas von Aquin »ineins zu bauen versucht«¹⁶, macht verständlich, warum die beginnende Neuscholastik in ihm keinen Vorgänger sehen konnte¹⁷. Denn die deutsche Neuscholastik war und blieb die längste Zeit eine Angelegenheit der Theologen¹⁸; eine der wenigen Ausnahmen aus der Frühzeit der deutschen Neuscholastik war der – auch im Frankfurter Paulskirchenparlament wirkende – Philosoph Franz Jakob Clemens, von dem Albert Stöckl, der am Eichstätter Lyzeum lehrte und als Clemens' Nachfolger an die philosophisch-theologische Akademie in Münster berufen wurde, in seinem *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* aus dem Jahre 1870 schreibt, er hätte in Deutschland die Neuscholastik »angebahnt«¹⁹.

Angesichts großer Lücken in der Forschung²⁰ ist schwer herauszufinden, wie rasch sich die Neuscholastik in Deutschland ausbreitete und welches Echo sie jenseits der Grenzen der Priesterausbildung hatte; die wichtigsten Stätten waren Eichstätt, wo ja später auch der allerdings fast nur historisch arbeitende Martin Grabmann lehrte, ein Schüler des Eichstätter Dogmatikers Franz von Paula Morgott, der im Gegensatz zu Kleutgen schon ein ganz entschiedener Thomist war; die Lehrstätten der Jesuiten in Innsbruck und Maria Laach, und ab den 90er Jahren die Dominikaner in Fribourg in der Schweiz, von denen freilich nur einige Deutsche, Österreicher oder Schweizer waren. Auch die philosophische Sektion der Görres-Gesellschaft, die nacheinander von den Theologen Paul Leopold Haffner, Ludwig Schütz (dem Verfasser des in zweiter Auflage 1895 erschienenen, 1957 in den Vereinigten Staaten neu gedruckten und bis heute durchaus brauchbaren *Thomas-Lexikons*) und dann bis 1924 von Constantin Gutberlet geleitet wurde, war neuscholastisch, z. T. thomistisch orientiert. Einer der wenigen dieses Kreises, die eine öffentliche Wirksamkeit entwickelten, war der langjährige Präsident der Görres-Gesellschaft und spätere preußi-

¹⁶ H. U. v. Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 2. Aufl. Heidelberg 1947, 635.

¹⁷ Nur der frühverstorbene Paderborner Priester Hermann Ernst Plassner, der in den Jahren 1857–62 fünf Bände unter dem Titel *Die Schule des hl. Thomas von Aquino* veröffentlichte und danach kurz Rektor des Campo Santo Teutonico war, scheint von Baader beeinflusst worden zu sein. Plassner wird zuweilen als der Begründer des deutschen Neothomismus beschrieben.

¹⁸ Dies war auch in anderen Ländern nicht anders; lange Zeit wurde nur die *Geschichte* der mittelalterlichen Scholastik von Laien bearbeitet. Eine gewisse Ausnahme waren seit dem Zweiten Weltkrieg die Vereinigten Staaten, wo die vielen Katholischen Universitäten, an denen bis zum Konzil die »katholische Philosophie« wichtiger als die Theologie war (weil alle Studierenden entsprechende Vorlesungen hören mussten), eine größere Zahl engagierter Neuscholastiker, die Laien waren, hervorbrachten. Es wäre übrigens interessant, der Frage nachzugehen, inwiefern in den verschiedenen Ländern der Begriff »Neuscholastik« vornehmlich oder gar nur die Philosophie oder auch die Theologie umfasste.

¹⁹ *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mainz 1870, 836.

²⁰ Die Geschichte der deutschen Neuscholastik scheint – jedenfalls was Philosophie betrifft – weit weniger als jene in Italien und Frankreich erforscht worden zu sein. Die wichtigste Quellen sind derzeit in dem von H. M. Schmidinger redigierten 2. Band des von Emerich Coreth u. a. herausgegebenen, fast 3000 Seiten umfassenden dreibändigen Werkes *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz 1987ff., zusammengefasst. Die Einteilung dieser großartigen Enzyklopädie überzeugt freilich nicht völlig; so werden manche Autoren, die man als »neuscholastisch« beschreiben würde, unter den Deutschen etwa G. Siewerth, erst im dritten, nicht im zweiten, mit »Rückgriff auf das scholastische Erbe« überschriebenen Band dargestellt.

sche Ministerpräsident und Reichskanzler Georg von Hertling, der freilich vornehmlich als Historiker der Philosophie hervortrat; ab 1882 Ordinarius für Philosophie an der Universität München, gab er ab 1891 zusammen mit seinem späteren Nachfolger Clemens Baeumker die *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* heraus.

Überhaupt fällt auf, dass die deutsche Neuscholastik sich bis über den Ersten Weltkrieg hinaus vornehmlich auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte und daneben in der praktischen Philosophie, sehr viel weniger in Kerngebieten wie der Metaphysik und insofern auch in der Dogmatik hervorgetan hat²¹, und dass sie nur z. T. eindeutig thomistisch war. Was das Letztere betrifft, unterschied man seit der Jahrhundertwende eine »aristotelisch-thomistische« und eine »aristotelisch-scholastische« Richtung, wobei die Letztere eher an Suárez denn an Thomas anknüpfte (obwohl man nicht übersehen darf, dass Francesco Suárez – obwohl er von den Neothomisten nicht als solcher anerkannt wurde – sich als Thomist verstand²²). Die Jesuiten und das *Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* pflegten vornehmlich diese Tradition, die für die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Gegenwartsphilosophie und mit den modernen Wissenschaften offener als die Organe der eigentlichen Thomisten²³ waren. Eine wohl unbeabsichtigte Folge war, dass sich die deutsche Neuscholastik sehr viel weniger als die Italiener, Spanier, Franzosen und Belgier mit Problemen der Metaphysik (und damit verbunden der Logik und Semantik) befasste. Die mehr an Suárez orientierte Scholastik zumal der Jesuiten trat insbesondere auf Gebieten wie der Ethik und der Sozialphilosophie hervor, die Thomisten konzentrierten sich darauf, Thomas richtig auszulegen, letztlich also auf Philosophiegeschichte, und verzichteten damit weitgehend auf das eigentliche Philosophieren. Die Namen, die heute noch erwähnt werden, belegen dies; es sind meist Jesuiten: Viktor Cathrein, dessen *Philosophia moralis* kurz vor dem Zweiten Vatikanum zweimal wiederaufgelegt wurde; sein Lehrer, der Schweizer Theodor Meyer, der über Naturrecht schrieb, sich aber auch mit der Arbeiterfrage befasste;

²¹ In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, ich übersehe die Bedeutung des Naturrechts, wie sie sich in unserem Jahrhundert durchgesetzt habe. Vielleicht ist dies richtig. Man kann sich freilich fragen, ob es wirklich die Naturrechtsvorstellungen der Scholastiker und zumal jene von Thomas waren, die sich da durchsetzten. Wie wir spätestens seit Leo Strauss' *Natural Right and History*, Chicago 1950, wissen, ist die Geschichte des Naturrechtsdenkens ja sehr viel komplizierter, als man oft meint. Bei vielen Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass Katholiken, wenn sie von »Naturrecht« sprachen, nur den sehr allgemeinen – freilich auch zentralen – Gedanken vor Augen hatten, dass dem positiven Recht eine *lex divina* vorangeht, an die sich das Erstere halten müsse; trotz den großen Untersuchungen Johannes Messners (und den älteren Ausführungen Cathreins) war man kaum in der Lage, diesen Grundgedanken, der ja selbst Hobbes nicht fremd war, von den sehr viel subtileren Überlegungen der Scholastiker zu unterscheiden. Zudem begann nach dem Zweiten Weltkrieg sehr bald die Diskussion darüber, ob und in welchem Umfang Naturrecht »geschichtlich« sei, etwa bei M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949.

²² In Philosophievorlesungen an der Universität Fribourg war es – wie ich selbst erlebt habe – noch Mitte des 20. Jahrhunderts üblich, dass die Studenten mit den Füßen scharrrten, wann immer ein Dozent – nahezu ausnahmslos kritisch – Suárez erwähnte.

²³ Vor allem das seit 1887 von Ernst Commer herausgegebene, 1914 in *Divus Thomas* umbenannte *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*.

und Constantin Gutberlet (dieser freilich kein Jesuit), der Probleme an der Grenze zwischen Psychologie, Pädagogik und Ethik behandelte. In derselben Zeit, also zwischen der Jahrhundertwende und dem Ersten Weltkrieg, schrieb der 1915 gefallene französische Jesuit Pierre Rousselot seine Untersuchungen über Liebe und die Beziehung zwischen dem Willen und dem Intellekt, von denen einige so sehr der traditionellen Thomasdeutung widersprachen, dass die Jesuiten in Rom noch nach dem Zweiten Weltkrieg davor zurückscheuten, sie in eine Gesamtausgabe seiner Werke aufzunehmen²⁴; schrieben die spanischen Dominikaner Norberto del Prado das weit über sein Heimatland hinaus einflussreiche Werk *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*²⁵ und Santiago Ramirez an seiner mächtigen Studie über Analogie; begannen später berühmte Thomisten und Nichtthomisten wie Jacques Maritain, Henri de Lubac, der Gründer der Mailänder Università Cattolica di Santo Cuore Agostino Gemelli u. a., nicht zuletzt auch Joseph Maréchal, ihre ersten Werke zu veröffentlichen.

Warum die deutsche Neuscholastik verglichen mit der französischen, der spanischen und der italienischen so lange vergleichsweise zahm blieb, sich vor allem kaum den eigentlich interessanten spekulativen Fragen zuwandte, ist nicht leicht zu sagen; hier wäre mehr Forschung dringend nötig. Vielleicht schreckte man vor der Erinnerung an die spekulativen Systeme der Deutschen Idealisten zurück, vielleicht wusste man zu deutlich von den Problemen, die Kant, aber auch der Historismus etwa Diltheys²⁶ aufwarfen, vielleicht dachte man mehr an den Schulbetrieb der Seminare als an die Probleme selbst, vielleicht fehlten die Köpfe für dieserart Reflexionen. Möglicherweise hat sich in Deutschland auch ausgewirkt, dass außerhalb der eigentlichen Scholastik bedeutende katholische Gestalten auftauchten, Philosophen wie Max Scheler (der in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg zeitweise als *der* katholische Denker galt), spekulative Rechtswissenschaftler wie der ebenso geniale wie unselige Carl Schmitt, Theologen wie Romano Guardini, brillante katholische Publizisten wie Theodor Haecker, aber auch »unorthodoxe«, sich an die Scholastik bloß anlehrende, der Phänomenologie verpflichtete »christliche Philosophen« wie Dieter von Hildebrandt und Johannes Hessen und später Edith Stein, Peter Wust und Balduin Schwarz.

Die einzigen weit über Deutschland hinaus wirkenden deutschen Neuscholastiker²⁷ – von Joseph Pieper einmal abgesehen – waren im Grunde keine Neuscholastiker: Erich Przywara und Karl Rahner. Przywara, seiner Herkunft nach ein Pole mit einer deutschen Mutter, ein nicht nur ungemein belesener, sondern auch genialer

²⁴ Vgl. Henri Kardinal de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*, Freiburg 1996, 25 ff., 44.

²⁵ Diese „Fundamentalwahrheit« war die Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein.

²⁶ Dazu vgl. die im Herbst 1997 in Louvain bei Antoine Vergote eingereichte, überaus sorgfältige Dissertation des Schweizer Theologen Johannes Rüttsche, *Das Leben aus der Schrift verstehen. Wilhelm Diltheys Hermeneutik* (ich habe sie nur im Manuskript gelesen und kann deshalb nicht sagen, wo sie erschienen ist).

²⁷ Völlig unerforscht ist freilich die Wirkung von Neuscholastikern im weitesten Sinne des Wortes, die vor dem Nationalsozialismus in die Vereinigten Staaten flohen und dort an katholischen Universitäten unterkamen. Beispiele sind der an der Fordham University wirkende Dieter von Hildebrandt, sein Schüler Balduin Schwarz und dessen Schüler Joseph Seifert.

Mann (genial bis an die Grenze der Krankhaften) verstand sich zwar als Neuscholastiker; aber gerade sein berühmtestes Werk, die *Analogia entis* von 1932, weist ihn als einen Denker aus, der sich zwar von Thomas inspirieren ließ, aber die Grenzen ebenso des scholastischen wie der neuscholastischen Denkens radikal sprengte. In Deutschland wird unter seinem Einfluss oft übersehen, dass »Analogie« ebenso bei Aristoteles wie bei Thomas und letztlich der ganzen Scholastik ein im klassischen Sinne logisches, heute würden wir wohl sagen: sprachwissenschaftliches Problem betrifft: wie können wir über Gott, den »ganz Anderen«, mit Begriffen sprechen, die unserer Welterfahrung abgelauscht sind? Für Przywara dagegen wird die Analogie des Seins gleichsam zum metaphysischen Mittelpunkt des wahren Gottesglaubens oder – wie es im Titel einer von Przywaras großen Abhandlungen heißt – zur »katholischen Grundform«²⁸, einer Interpretation aller erwähnenswerten Wege des Seinsverständnisses von Heraklits »Der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe« (Fr. 60) bis zu den Worten Christi im Johannesevangelium: »Ich bin der Weg« (14, 6), und zugleich das entscheidende Argument gegen eine dialektische Versöhnung des Absoluten und des Endlichen in einem Dritten. Dass Przywara kein auch nur in entferntem Sinne typischer Neoscholastiker war, wird einem deutlich, wenn man beachtet, dass er ein Buch über John Henry Newman, ein anderes über »das Geheimnis Kierkegaards«, ein weiteres über »Kant heute« (alles vor dem Zweiten Weltkrieg) und schließlich 1959 ein Riesenwerk mit dem schlichten Titel *Mensch* veröffentlichte, in dem nahezu die gesamte Weltliteratur bis hinunter zu Kriminalromanen und der *science fiction* berücksichtigt wird. Nicht zu unrecht ist gelegentlich auf eine Art »Uferlosigkeit« von Przywaras Denken hingewiesen worden; er schrieb ja auch Gedichte, liebte klassische Musik (in Feldkirch war er vier Jahre lang Musikpräfekt) und befasste sich mit moderner Kunst.

Bei Karl Rahner, den man neben Hans Urs v. Balthasar als den bedeutendsten Hörer Przywaras ansehen kann, steht es noch ein wenig komplizierter. Zusammen mit den fast gleich alten Ordensbrüdern Johannes Baptist Lotz und Walter Brugger und dem um 15 Jahre jüngeren Emerich Coreth gilt er als einer jener Neuscholastiker, die einerseits Maréchal's Konfrontation der Scholastik mit Kant und dem Deutschen Idealismus fortsetzten und andererseits von Heidegger beeinflusst wurden (insofern gehören zu dieser Gruppe auch Gustav Siewerth und Max Müller²⁹, in seiner Weise auch Bernhard Welte, der freilich bei allem sprachlichen »Heideggern« auch von Jaspers beeinflusst war³⁰). Rahners ursprünglich 1939 in Innsbruck erschienene Dissertation *Geist in Welt* zählt ohne Zweifel mit zu den bedeutendsten neuscholastischen philosophischen Bemühungen um eine sorgfältige und zugleich kreative Thomas-Interpretation; aber wenn man vor allem sein riesiges theologisches Werk

²⁸ *Schriften*, hrsg. v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1962, III, 247: »Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform«. Przywaras Verständnis von „Analogie“ war ein zentrales Thema der Auseinandersetzung von Hans Urs von Balthasar mit Karl Barth, vgl. sein *Karl Barth*, 2. Aufl. 1962, 93 ff.

²⁹ Vgl. vor allem *Sein und Geist*, Tübingen 1940, erweitert Freiburg 1981, aber auch sein letztes Werk *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg 1971.

³⁰ Vgl. »Der philosophische Glaube bei Karls Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie«, *Symposion II* (1949).

verfolgt, hat man den Eindruck, Rahner hätte sein Leben lang fast verzweifelt versucht, das (neu)scholastische Denken hinter sich zu lassen und es sei ihm dennoch nicht gelungen – nicht gelungen vor allem deshalb, weil er im Gegensatz zu seinem Bruder Hugo, in dieser Hinsicht ganz neuscholastisch, keinen wahren Sinn für Geschichte entwickelte³¹ und er sich im Gegensatz zu Theologen wie v. Balthasar und Henri de Lubac, die deshalb eigentlich nie ein großes Bedürfnis empfanden, der großen Scholastik kritisch gegenüberzustehen (und sich, vor allem, in Thomas vorzüglich auskannten), nie ausführlicher mit den Kirchenvätern befasst hatte.

Damit bin ich – etwas verlegen über das Skizzenhafte meiner Darstellung – beim Punkt angelangt, an dem ich meine eingangs gemachte Bemerkung ausführen und begründen will, dass das »historische Experiment« Leo XIII. zwar von Anfang an den Kern seiner Selbstaufhebung enthielt, dennoch aber der Kirche bei ihrem Weg in die Moderne sehr behilflich war. Dass die Neuscholastik nur eine Zeit lang wirken konnte, hatte wohl vor allem zwei Gründe. Der erste ist, dass sie sich zunächst als katholische Abwehr gegen das Eindringen neuzeitlichen Denkens verstand und bald darauf zu einem Standpunkt der Auseinandersetzung der Kirche mit der neuzeitlichen Philosophie wurde. Aber dieser Standpunkt war eben über ein halbes Millennium alt – und da Thomas und ebenso etwa Duns Scotus große Denker waren, sogen ihre Synthesen bis in ihre feinsten Verästelungen hinein weltanschauliche, vor allem naturwissenschaftliche Elemente des Denkens ihrer Epoche auf³². Dies stellte die Neuscholastik vor eine letztlich ausweglose Alternative³³: entweder immer strenger historisch zu denken oder aber etwa Thomas so zu interpretieren, dass seine Zeitgebundenheit irrelevant wurde. Beides ist geschehen und beides hat zum Schei-

³¹ Ein interessantes Beispiel ist sein *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, in dem die »Selbstmitteilung Gottes« in Jesus Christus durch eine Art »transzendente Deduktion« eingeführt wird. Damit wird das Einmalige (und insofern Historische) der Menschwerdung Gottes verundeutlicht. Die Auseinandersetzung mit Karl Rahners Theologie ist zumal in Deutschland eine wichtige, aber noch kaum in Angriff genommene Aufgabe (Ansätze findet man in R. Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, Freiburg 1989). Dass man sich mit Rahner kritisch auseinandersetzen muss, besagt freilich nicht, dass man ihn – wie es in der jüngsten Zeit Ultrakonservative, die sich meist gar nicht eingehender mit ihm befasst haben, tun – als potentiellen Häretiker darstellen dürfte.

³² Dies ist mir neuerlich bewusst geworden, als ich mich – z. T. in Anschluss an J. M. Bocheńskis posthum erschienenen Buch *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*, München 2003 – in den letzten Monaten intensiv mit den *quinque viae* befasste, vgl. meinen Beitrag in L. R. Waas, Hrsg., *Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen* (Festschrift K. G. Ballestrem), Berlin 2004, 1–26. Eine weitere Analyse, die u. a. ausführlicher das *certo cognosci posse* der Konstitution des Ersten Vatikanum *Dei Filius* berücksichtigt, wird in der Festschrift für den emeritierten Salzburger Dogmatiker Ansgar Paus OSB erscheinen.

³³ Natürlich hätte es noch eine dritte Möglichkeit gegeben: Thomas oder auch Duns Scotus so um- und neu- zu denken, wie Thomas selbst es mit Aristoteles getan hatte. Aber dazu fehlten die Köpfe; für Theologen war es überdies angesichts des wachsamem Auges Roms nicht ungefährlich. Selbst ein so orthodoxer Denker wie Romano Guardini ist ja unter Pius XII. lange Zeit von Rom aus mit Bedenken beobachtet worden, vgl. H.-B. Gerl, *Romano Guardini*, Mainz 1985, 352 ff. – Bocheński pflegte in seinen Fribourger Vorlesungen den Hörern nahe zu legen, sie sollten A. N. Whitehead, den er nicht ohne Grund als den letzten großen Metaphysiker ansah, ähnlich wie Thomas Aristoteles umdeuten. In den Vereinigten Staaten ist es in der Tat zu solchen christlichen Whitehead-Umdeutungen gekommen; freilich sind die Philosophen, die dies versuchten, etwa (in Anschluß an Ch. Hartshorne) Lewis Ford, John Cobb und Elisabeth M. Kraus Protestanten, die wenig mit der Scholastik vertraut sind.

tern der Neuscholastik beigetragen: die historischen Untersuchungen ließen, während sie fortschritten, die Scholastiker immer zeitgebundener erscheinen, und damit immer weniger brauchbar als Grundlage heutigen Philosophierens; die Entkopplung von dem Zeitgebundenen dagegen führte dazu, dass die Neuscholastik immer abstrakter und blasser wurde. Letzteres könnte man durch eine Fülle von Beispielen illustrieren, ich beschränke mich auf zwei, die ich selber erlebt habe. Als ich in Fribourg Philosophie *secundum mentem Divi Thomae* studierte, bekam ich – obwohl ich auch Moraltheologie (bei T. Deman O.P.) belegt hatte – nie etwas vom Artikel in der Summa zu hören, in der Thomas sich fragt, *utrum haeretici sint tolerandi*, ob Häretiker zu dulden seien³⁴; es wäre ja auch für die Dominikaner-Professoren arg peinlich gewesen, in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts darstellen zu müssen, dass ihr mit Engeln vergleichbarer Meister meinte, die Häretiker müssten nicht nur exkommuniziert werden, sondern seien *iudicio saeculari a mundo exterminandi per mortem*, gleichsam wie Ratten oder Ungeziefer zu vertilgen (wobei natürlich *exterminare* wörtlich nicht etwa dasselbe wie das englische *to exterminate* oder das französische *exterminer*, sondern »über die Grenzen verjagen«, »verbannen« bedeutet). Wie sollte man rechtfertigen, dass bei einem so systematischen Denker wie Thomas *dieser* Gedanke zeitgebunden, z. B. die Tugendlehre oder gar der Hylemorphismus dagegen überzeitlich waren? Das andere Beispiel ist die Art und Weise, wie Thomisten auf der Realdistinktion zwischen Wesen und Existenz oder auf dem Begriffspaar »Akt und Potenz« insistierten, in dem z. B. der in Fribourg lehrende Schweizer Dominikaner Gallus Manser »das Wesen des Thomismus« sah³⁵. Natürlich vertrat auch Thomas, dass das Sein endlicher Wesen mit diesem nicht identisch sein kann, und kehrt das aristotelische Begriffspaar *δυναμις και ενεργεια* bei ihm (und ebenso bei Bonaventura oder Scotus) ständig wieder; aber beides ist in eine Fülle von Details eingebettet, von denen es gleichsam lebt – und die man im 19. und 20. Jahrhundert nicht ohne aufwendige Analysen wiedergeben konnte, zumal wenn man in Priesterseminaren mit frommen Hörern verschiedener Intelligenz konfrontiert war, die all das am Ende nur deshalb interessierte, weil sie Prüfungen ablegen mussten. In einer Weise lag – in Deutschland noch mehr als z. B. in Frankreich, wo es Maritain gelungen war, weit über den Kreis von Fachkollegen, ja der Katholiken hinaus ein interessantes Publikum zu finden³⁶ – das Problem darin, dass es nicht eine hinreichende Zahl hochqualifizierter Lehrer gab, um die beim näheren Zusehen überaus subtile mittelalterliche Scholastik adäquat vorzutragen.

Der zweite Grund, warum die Neuscholastik ab einer bestimmten, von Land zu Land etwas verschiedenen Zeit nur noch schwer vertretbar erschien, war, dass bei der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen und zeitgenössische Philosophie vielen Neuscholastikern immer deutlich wurde, dass man einerseits Buhmänner aufgebaut hatte und andererseits bestimmte Probleme, die in der Neuzeit aufgekommen

³⁴ *S. Th.* IIa–IIae, 11, 3.

³⁵ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg 1932, 3. Aufl. 1949.

³⁶ Ich halte Maritain nicht für einen großen Denker; sein großer Einfluss ist vor allem dadurch zu erklären, daß er ein sehr elegantes Französisch schrieb. In dieser einen Hinsicht ist er mit Joseph Pieper vergleichbar, der ebenfalls in viele Fremdsprachen übersetzt wurde.

waren oder sich von ihr her stellten, von der mittelalterlichen Scholastik her nicht zu lösen waren, weil die Scholastiker sich mit ihnen nicht befasst hatten, ja sich mit ihnen von den Vorstellungen des Mittelalters her gar nicht befassen konnten. Der oberste Buhmann war die längste Zeit Kant³⁷, weil er die Möglichkeit zu verbauen schien, über die erfahrbare Welt hinauszufolgern – bis einerseits Joseph Maréchal den tieferen Sinn seiner und Fichtes »transzendentaler Methode« erkannte und andererseits Neuscholastiker wie Gustav Siewerth³⁸, aber auch Walter Brugger³⁹ zu ihrem Erstaunen erkannten, dass Thomas Kant sehr viel verwandter war, als man lange Zeit gemeint hatte (worauf man sich z. B. Hegel zuwandte, mit dem man aber von der Neuscholastik her meist wenig anzufangen wusste⁴⁰). Die Themenkreise, denen man von der Hochscholastik her kaum gerecht werden konnte, waren z. B. Geschichte und Geschichtlichkeit, Alltagserfahrung und Alltagssprache, aber auch Kunst⁴¹ und die Demokratie. Die originellsten Arbeiten Jacques Maritains betreffen nicht zufällig diese beiden letzten Themen; da weder bei Thomas noch bei den Kommentatoren (unter denen sich Maritain vor allem an den Zeitgenossen von Descartes Jean Poincot alias Ioannes a St. Thoma hielt⁴²) viel zu finden war, schrieb er über diese Themen ungeachtet seiner Feindschaft gegenüber dem Denken der Neuzeit höchst originelle Bücher, die z. T. auch politisch, etwa in Chile, aber auch in den Vereinigten Staaten, wirksam wurden.

Es scheint mir freilich noch einen weiteren Grund zu geben, warum die Neuscholastik das Zweite Vatikanum nicht oder höchstens in Bruchstücken überlebt hat: die Wiederentdeckung des Reichtums kirchlichen Denkens vor Albertus Magnus und Thomas. Diese Entdeckung wurde u. a. dadurch bewirkt, dass die theologi-

³⁷ Wie sehr Kants Philosophie eben doch eine verborgene Metaphysik enthält, hat insbesondere Norbert Fischer gezeigt, vgl. etwa N. Fischer/Dieter Hatrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*, Paderborn 1999.

³⁸ Vor allem *Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Freiburg 1948, und gegen Ende seines Lebens *Vom Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.

³⁹ Vgl. *Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie*, München 1984 (Aufsätze von 1933 bis 1979). Eines der großen Verdienste Brugger ist, dass er aufweisen konnte, wie Kants »synthetischen Urteilen a priori« in der Scholastik die *propositiones per se notae* entsprachen. Damit wurde noch klarer, dass Kants »kopernikanische Wende« letztlich durch ein Problem veranlasst worden war, dass die philosophische Tradition schon gelöst hatte (wie befriedigend, ist freilich eine andere Frage).

⁴⁰ Der einzige, der dies in bedeutsamer Weise schaffte, war der französische Jesuit Gaston Fessard (1897–1978), der heute leider selbst in Frankreich fast vergessen ist. Er interpretierte Hegel nicht eigentlich von der Neuscholastik her, sondern mit den *Exerzitien* des Ignatius von Loyola vor den Augen, vgl. u. a. sein zweibändiges Werk *De l'actualité historique*, Paris 1959. Fessard ist u. a. dadurch berühmt geworden, daß er sich vor dem Zweiten Weltkrieg gegen den Nationalsozialismus, nach dem Krieg gegen den Kommunismus und am Ende gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung bzw. der Revolution wandte – und dabei stets die Spiritualität des Ordensgründers in den Augen behielt. – Die Neuscholastik hat sich nicht oft, aber fast immer in interessanter Weise mit Hegel auseinandergesetzt, so – von Przywara abgesehen – schon Mitte des 19. Jahrhunderts der Schüler G. Sanseverinos Pascuale Gallupi, später der holländische Dominikaner V. Kuiper (dessen Vorlesungen ich in den 50er Jahren hören konnte) und der eigenwillige Jesuiten-Scotist Caspar Nink.

⁴¹ Vgl. allerdings die von Paul Wilpert betreute Dissertation des Amerikaners Francis J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, Berlin 1961.

⁴² So ist z. B. sein einflussreiches *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947, auf lange Strecken eine Paraphrase von Abschnitten des *Cursus Philosophicus*.

sche Jesuiten fakultät in Lyon-Fourvière (an der z. B. auch v. Balthasar studiert hatte⁴³) von ihren Nachwuchskräften verlangte, sich in wenigstens einen Kirchenvater, nicht selten einen griechischen, zu vertiefen. Dadurch kamen die zahllosen christlichen Denker, deren Texte Mitte des vergangenen Jahrhunderts Jacques Paul Migne in den 383 Bänden des *Patrologiae cursus completus* versammelt hatte, zu einem neuen Leben; angesichts der Fülle und Lebendigkeit dieser Texte wurde plötzlich deutlich, wie rationalistisch hölzern ein großer Teil der Hochscholastik war und wie viel der christlichen Denktradition, bloß weil z. B. Thomas sie nicht kannte, die Neuscholastik übersehen hatte. Es war kein Zufall, dass Thomisten wie der in Rom wirkende Dominikaner Réginald Garrigou-Lagrange Jesuiten, die sich wie Henri de Lubac oder auch Hans Urs von Balthasar von dieser älteren Tradition inspirieren ließen, geradezu hassten und auf den Index zu bringen versuchten; ihre Veröffentlichungen machten ja deutlich, dass Thomas nicht nur nicht die neuzeitliche Philosophie kennen konnte (diese galt ja im Wesentlichen als ein Irrweg), sondern auch nur Bruchstücke des vor- und frühmittelalterlichen christlichen Denkens integriert hatte. Ein – freilich in die entgegengesetzte Richtung wirkendes – Echo dieser Entwicklung war der Ausruf Kardinal Légers »Vae Ecclesiae unius doctoris!«, »Wehe der Kirche eines einzigen Gelehrten!«, als im Verlauf des Konzils bei der Diskussion über den Abschnitt 15 des Dekrets *Optatam totius* über die Ausbildung der Priester mehrere Bischöfe danach drängten, nicht nur von einem *patrimonium philosophicum perenniter validum* zu sprechen, sondern Thomas beim Namen zu nennen⁴⁴.

Bei der Neuscholastik deutschsprachiger Länder wird man noch einiges andere berücksichtigen müssen. Sicher spielte eine Rolle, dass in Deutschland und Österreich, im Gegensatz zu fast allen anderen europäischen Ländern, Theologie an den staatlichen Universitäten gelehrt wurde, wobei überdies die für Theologen bestimmte Philosophie nicht selten an den philosophischen Fakultäten gelehrt wurde (so in München nach dem Zweiten Weltkrieg lange Zeit von Alois Dempf); die Neuscholastiker hatten an den Universitäten Schwierigkeiten, sich durchzusetzen und wichen deshalb in die Philosophiegeschichte aus. Hinzu kam, dass seit der Jahrhundertwende mit die namhaftesten europäischen Philosophen Deutsche waren und einige von ihnen – so insbesondere Heidegger, aber wohl auch Nicolai Hartmann – mit der mittelalterlichen Scholastik vertraut waren und viele deren Gedanken in ihr nichtscholastisches Denken einbezogen; dies förderte zwar die Vorstellung, dass die Scholastik anständig philosophiert hatte, erschwerte aber die Auffassung, die Neuscholastik sei *die* wahre Philosophie. Manchen in ihrer Weise bedeutenden Laien-Neuscholastikern, so z. B. Gustav Siewerth, gelang es nie, eine Universitätsprofessur zu erringen, andere konnten eine Berufung selbst auf Konkordatslehrstühle nur erhoffen, wenn sie sich entweder durch historische Studien profilierten oder aber an nichtscholastische Denker anknüpften. All dies wäre einer freilich nicht einfachen weiteren Forschung wert.

⁴³ Seine in Salzburg in den späten 30er Jahren erschienene Origenes-Auswahl und die Auslegung des Hoheliedes von Gregor von Nyssa waren Früchte dieser Studienjahre.

⁴⁴ *Acta synodalia* etc. III/VII, 709.

Dass die Neuscholastik seit dem Zweiten Vatikanum teils untergegangen, teils auch und gerade in der Kirche an Bedeutung verloren hat, besagt freilich nicht, dass die rund 80 Jahre, in denen sie gewirkt hat, für die Kirche ein Irrweg waren. An erster Stelle machte die Neuscholastik kirchliches Denken schon allein dadurch akademisch hoffähig, sie mit einem rückblickend schier unglaublichen Aufwand die philosophischen und theologischen Schätze des Mittelalters hob; schon sehr bald nach *Aeterni patris* konnte man in dieser Hinsicht nur noch schwer von einem »finsternen Mittelalter« sprechen⁴⁵. Wenn sich heute – von Forschungsstellen wie dem Münchener Grabmann-Institut, dem Kölner Thomas-Institut oder z. B. dem von Étienne Gilson begründete Institute of Medieval Studies in Toronto einmal abgesehen – keine größere Universität mehr erlauben kann, unter ihren Philosophen nicht auch einen Fachmann für das Mittelalter zu führen, ist dies fast ausschließlich das Verdienst der Neuscholastik, die sich ja bei ihren Forschungen fast nie auf Thomas und Suárez beschränkt hat, sondern nach und nach nahezu alles Erwähnenswerte zumal des 13./14. Jahrhunderts in kritischen Editionen herausgab⁴⁶. Unter denjenigen, die sich um die einschlägige Forschung verdient gemacht haben, sind auffallend viele Deutsche, von Heinrich Denifle, Franz Ehrle und Clemens Baeumker über Martin Grabmann, Bernhard Geyer (dem Verfasser des zweiten »Überweg«-Bandes von 1927) und Josef Koch bis zu Zeitgenossen wie Ludger Oeing-Hanhoff, Wolfgang Kluxen, Werner Dettloff oder jüngst der längere Zeit in Hannover wirkende Dominikaner Richard Schenk, der freilich in Amerika aufgewachsen ist.

Etwas schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob auch die systematische Lehre der Neuscholastiker dazu beigetragen hat, Katholiken als wissenschaftliche Gesprächspartner zu achten. Die Antwort auf diese Frage fällt deshalb schwer, weil zumal in Deutschland dieserart Lehre kaum je an den staatlichen Universitäten stattfand, und weil sich schon damals an den deutschsprachigen Universitäten weitgehend die Praxis durchgesetzt hatte, Philosophie anhand von Texten aus deren Geschichte zu lehren⁴⁷. Als Thema eines systematischen Philosophieunterrichts kam die Neuscholastik – außer in Rom, Louvain, Fribourg und den französischen Instituts catholiques – fast nur an den Ausbildungsstätten der Orden und philosophisch-theo-

⁴⁵ Wie wenig man bis dahin vom Mittelalter wusste, kann man z. B. dem 1867 erschienenen 3. Band von Carl Prantls *Geschichte der Logik im Abendlande* ablesen; nicht nur bezeichnet er es als einen »grossen Irrthum«, Thomas »für einen selbständigen Denker zu halten«, sondern sieht er sich gezwungen, den Aquinaten nach der römischen Ausgabe von 1570 zu zitieren, vgl. 107ff. Für eine Beurteilung von Prantls Verständnis von Logik vgl. I. M. Bocheński *Formale Logik*, Freiburg 1956, 8ff.: als Sammlung von Texten ist das 1955 von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft neu aufgelegte Werk freilich immer noch unentbehrlich.

⁴⁶ Seltsamer Weise trifft dies am wenigsten für die in ihrer Zeit jeweils berühmten Thomaskommentatoren zu. Zwar enthält die *Leonina* die Kommentare Cajetans und des Sylvester von Ferrara zu den beiden *Summae*. Aber es gibt immer noch nicht eine Gesamtausgabe der Werke dieser beiden Kommentatoren, geschweige denn (mit Ausnahme des von Paban-Pègues 1899–1908 herausgegebenen Sentenzenkommentars) jener von Johannes Capreolus (den Grabmann 1944 als den »Fürsten der Thomisten« bezeichnete) oder zumindest der für die Theologie so wichtigen *Loci theologici* des Melchior Cano.

⁴⁷ Die einzigen Ausnahmen waren die Phänomenologen (und deren »existentialistischen« Schüler) und die Neopositivisten bzw. logischen Deterministen (und die Wissenschaftstheoretiker); die Letzteren (der »Wiener Kreis«) wirkten freilich lange vor allem in Ländern der k.u.k.-Monarchie.

logischen Hochschulen zum Tragen. Damit wurde zwar das Ziel erreicht, das *Aeterni patris* vor Augen hatte, nämlich eine wissenschaftlich fundierte Priesterausbildung, hatte jedoch die Neuscholastik einen vergleichsweise geringen Einfluss jenseits der Grenzen der Seminare. Manche dieser Seminare und Hochschulen nahmen zwar auch Laien auf⁴⁸; und schon vor dem Ersten Weltkrieg begannen gebildete und vor allem wohlhabendere katholische Eltern ihre Söhne, seltener Töchter, für ein paar Semester nach Louvain oder Fribourg, zuweilen auch nach Le Saulchoir zu schicken, damit sie sich – bevor sie Jura oder Wirtschaftswissenschaften studierten – eine solide Grundlegung ihres Glaubens aneigneten. Inwiefern dieser Elternwunsch in Erfüllung ging, ist allerdings eine andere Frage: zwar waren die jungen Menschen eine Zeit lang von der »kathedralenen« Transparenz⁴⁹ der Scholastik und Neuscholastik fasziniert, aber was sie da lernten, hatte nur wenig mit ihrem Glauben zu tun und hatte vor allem sehr wenig Beziehung zur Welt, in der sie außerhalb der Hochschulen lebten. Die Neuscholastik brachte zumal an den deutschen Lehrstätten nur wenig, was das Herz erwärmen (nicht bloß: den Verstand erleuchten) konnte; in dieser Hinsicht konnte man z. B. in Fribourg auch einen wichtigen Unterschied zwischen den französischen und den deutschen Dominikanern beobachten. Während die Letzteren vornehmlich gelehrt waren, strahlten die Ersteren darüber hinaus eine Spiritualität aus, die das Erbe der Erneuerung ihres Ordens durch Henri Lacordaire war⁵⁰.

Allerdings wirkte die Neuscholastik auf die Dauer auch in Deutschland eben doch über die Kreise der Theologen hinaus; man kann dies u. a. an der Zahl von Universitätsprofessoren ablesen, die sich Thomas und überhaupt der Scholastik verpflichtet fühlten. Zwar hatten viele von ihnen zur eigentlichen Neuscholastik ein etwas gespaltenes Verhältnis; sie schien ihnen zu doktrinär, zu sehr vereinfachend, zu wenig auf die Probleme der zeitgenössischen Philosophie ausgerichtet. Dennoch bewirkte ihr Unterricht, dass vor allem das Denken Thomas von Aquins nicht mehr als völlig veraltet und insofern ein Thomas-Studium als im Grunde abwegig galt. Wenn man an Alois Dempf, Max Müller (der stark von Heidegger beeinflusst war) und Hermann Krings in München, an Bernhard Lakebrink (der sich vor allem mit Hegel

⁴⁸ Als erstes Merciers 1889 errichtetes *Institut supérieur de philosophie* an der Universität Louvain. Schon im Wintersemester 1899/1900 studierten an ihm neben 33 Klerikern 14 Laien.

⁴⁹ So Ida Görres in einer autobiographischen Skizze, die ich nicht mehr finden kann.

⁵⁰ Lacordaire, der 1840 die während der Französischen Revolution (1790) verbotene französische Dominikanerprovinz neu ins Leben rief und einige Jahre ihr Oberer war, stand ursprünglich de Lamennais nahe; obwohl er sich im Gegensatz zu diesem der römischen Verurteilung der von ihm mitredigierten Zeitschrift *L'Avenir* beugte, blieb er sein Leben lang seiner Vorstellung von einer intellektuell christlichen Durchdringung moderner kultureller und politischer Entwicklungen treu; so war er Republikaner und ließ er sich – zum Entsetzen mancher französischer Bischöfe – sogar für einige Jahre als Abgeordneter von Marseille in die *Assemblée nationale* wählen. Nicht selten wird er als ein Vorbild eines »katholischen Liberalismus«, freilich eines kulturell-politischen, nicht eines ethischen, genannt. Seine Spiritualität, die auf ein integrales Christsein inmitten einer säkularisierten Welt abzielte, ohne deshalb im mindesten »traditionalistisch« oder »integralistisch« zu sein, wirkte sich u. a. auch in Polen, nicht jedoch in Deutschland aus. Die Folge war, dass für französische und polnische Dominikaner später der Rückgriff auf Thomas auch eine ausgeprägt spirituelle Komponente hatte, die bei deutschen und österreichischen Dominikanern nicht zu bemerken war.

auseinander setzte) in Freiburg, an Wolfgang Kluxen in Bonn, aber auch an Helmut Kuhn und nicht zuletzt an Joseph Pieper (zurück)denkt, wird einem bewusst, wie viel der Rückgriff auf das scholastische Erbe bewirkt hat.

Er hat u.a. etwas bewirkt, wovon man selten spricht und das auch nicht einfach zu beschreiben ist: einen wichtigen Beitrag zu so etwas wie einer »intellektuellen Identität« gebildeter Katholiken. Man konnte gleichsam stolz darauf sein, eine eigene »katholische Philosophie« zu besitzen, von der andere nur wenig wussten. Dieser – freilich nicht ganz unproblematische⁵¹ – Beitrag der Neuscholastik zur katholischen Identität hat bis heute nicht völlig seine Bedeutung verloren. Auch (und vielfach gerade) jene, die – um den Titel von Balthasars Büchlein aus dem Jahre 1952 zu gebrauchen – zur »Schleifung der Bastionen« beitrugen, denen das scholastische Erbe zu rational-abstrakt war und die deshalb zu seiner Sprengung und am Ende seiner Überwindung beitrugen, hatten nie vergessen, was sie an der Scholastik, zumal am Aquinaten hatten. Theologen wie Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar, die bis kurz vor dem *Vaticanum* – weil sie nicht einfach Neuscholastiker waren – fast als kirchliche Rebellen galten, waren hervorragende Thomas-Kenner, kannten ihn in mancher Hinsicht besser als die Thomisten, weil sie sich an seine Texte mit »unthomistischen« Fragen wandten, die sie zwangen, diese Texte besonders sorgfältig – und zugleich von der Gegenwart her – zu lesen. In dieser Hinsicht ist es – man kann es kaum anders darstellen – wahrhaftig eine Tragödie, dass junge Theologen heute oft kaum noch mit Thomas in Berührung kommen⁵². Kardinal Légers Warnung vor einer *ecclesia unius doctoris* war sicher berechtigt, zumal wenn man an das aggressiv oder ängstlich Engstirnige so mancher Neuscholastiker zurückdenkt⁵³;

⁵¹ Nicht unproblematisch deshalb, weil er die Tradition des 19. Jahrhunderts fortsetzt, die Erneuerung des Christlichen vornehmlich als Aufforderung zur Errichtung einer »katholischen Parallelwelt« zu missverstehen: wie es neben weltlichen auch katholische Krankenhäuser, Studentenverbindungen, Vereine usw. gibt, gibt es dann neben der säkularen eben auch eine »katholische Philosophie«. Zumal in Deutschland hat man vielfach immer noch nicht begriffen, was *Lumen gentium* 31 meinte, wenn es von einer »eigenen Berufung« der Laien sprach (»in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen«). Der Wirbel, den im Spätherbst 1997 das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Zusammenhang mit der römischen Instruktion zur Mitwirkung der Laien am Dienst der Priester bewirkte, war einmal mehr ein Beispiel dafür, wie wenig man in Deutschland begriffen hat, worum es eigentlich geht, vgl. den ironischen Beitrag von Heinz Hürten in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* XXVII (1998), 2, 95 ff.

⁵² In einer Weise war dies freilich meist auch im neuscholastischen Unterricht der Fall: man hörte systematische Vorlesungen, die sich der Dozent vorbereitet hatte und kam höchstens in einzelnen Seminaren mit Thomas-Texten in Berührung. Dies ergab sich u. a. daraus, dass die neuscholastische Einteilung der Philosophie eher an späcartesianische als an mittelalterliche Traditionen anknüpfte. Schon allein die Trennung der *ontologia* von der *theologia naturalis* und erst recht der *epistemologia* bzw. *criteriologia* war im Grunde absurd; es war nicht zuletzt Heidegger, der sich ja mit einer Arbeit über Duns Scotus habilitiert hatte, der die Neuscholastiker daran erinnern musste. Ich selbst begann Thomas erst in den Vereinigten Staaten gründlich zu lesen – nach abgeschlossener Fribourger Promotion.

⁵³ Inwiefern solche Engstirnigkeit etwas mit dem »Modernismusstreit« zu tun hat, kann ich hier nicht erörtern. Zweifellos hatten jedoch Neuscholastiker, zumal Thomisten, wenn sie Gegner in kirchlichen Kreisen bekämpften, oft die Enzyklika Pius X. *Pascendi dominici* aus dem Jahre 1907 vor Augen. Wie Étienne Gilson 1964 an de Lubac schrieb, konnten er und Maritain sich nur deshalb so weit fortwagen, weil sie Laien waren, vgl. die Memoiren Kardinal de Lubacs, 421: »Meine große Stärke ist leider, nicht Priester zu sein«.

doch besteht heute die Gefahr, dass wir uns, was die Möglichkeit eines spezifisch christlichen Philosophierens betrifft (mag nun der Begriff an ein hölzernen Eisen erinnern oder nicht), einer *ecclesia nullius doctoris* nähern, was auf die Dauer auch der Dogmatik zu ernsthaftem Schaden gereichen könnte. Denn in einer Weise kann das theologische Kernfach Dogmatik auf eine gründliche Kenntnis der Grundbegriffe und zentralen Gedanken der Scholastik nicht verzichten⁵⁴; zuviel davon, was z. B. im »Denzinger-Hünemann« zusammengefasst ist, ist in solche Begriffe gegossen⁵⁵.

⁵⁴ Mit dieser Bedeutung für die Dogmatik ist freilich für die Philosophie ein Grundproblem des ganzen Rückgriffs auf das scholastische Erbe verbunden: aus einsichtigen Gründen ist die Neuscholastik ein *katholisches* Phänomen geblieben. Die einzige bedeutsame Ausnahme war der Amerikaner Mortimer Adler, ein Protestant, der in den 30er Jahren die Reform der University of Chicago einleitete, vgl. u.a. seinen seinerzeit vielbeachteten Aufsatz »The Demonstration of God's Existence« in *The Thomist* (New York) V (1943), 1, 188–218.

⁵⁵ Eine interessante Frage, die m.W. nie ausdrücklich diskutiert worden ist, lautet: sind die Begriffe, in denen verbindliche Äußerungen der Kirche formuliert wurden, sozusagen »mitdogmatisiert«? In einer Weise wäre diese Vorstellung unsinnig; aber dann stellt sich die Frage, welche Kriterien der Theologe heranziehen soll, um zu überprüfen, ob seine Neuformulierungen wirklich dem Inhalt der Glaubensaussage entsprechen. Sich auf die hl. Schrift zu berufen, genügt da nicht; Dogmen sind ja Interpretationen des AT und NT – Interpretationen, die oft eine lange Vorgeschichte haben, die ihrerseits in der Westkirche in jeweils bestimmten Varianten des Lateins zum Tragen kamen. Wie es ungewollt fast komisch wurde, wenn Neuscholastiker versuchten, in lateinischen Lehrbüchern die Sprache der modernen Philosophie zu gebrauchen, kann man einem – in seiner Weise verdienstvollen – Buch von J. B. Lotz entnehmen, dessen Titel allein schon ein Unikum ist: *Metaphysica operationis humanae, methodo transcendentali explicata*, Rom 1958.

Der Sohn Gottes: In der Geschichte empfangen von Maria, der Unbefleckten Jungfrau

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Papst Leo I. spricht in seinem Schreiben an Flavian im Hinblick auf die Menschwerdung des ewigen Sohnes aus der Jungfrau Maria von illa generatio singulariter mirabilis et mirabiliter singularis, von jener einzigartig wunderbaren und wunderbar einzigartigen Zeugung (DH 292). Die Menschwerdung des ewigen Sohnes ist ein einmaliges und einzigartiges Ereignis in der Weltgeschichte, die dadurch ihre »Fülle« (vgl. Gal 4, 4) und ihren Höhepunkt erlangt hat.

Dieses negotium saeculare ist nicht nur einzigartig wunderbar wegen der Empfängnis Jesu durch eine Jungfrau, sondern auch wunderbar einzigartig, denn das Geschehen übersteigt jegliche menschliche Erfahrung und jede Vorstellung. Dass der unendliche, unbegrenzte, ewige Gott in die Zeit eingehen kann, der Absolute in die Geschichte, übersteigt menschliches Fassungsvermögen.

I. Die Verslossenheit des Menschen angesichts der Selbstoffenbarung Gottes

»Gott hat über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen« (Apg 17,30) und sich den Menschen geoffenbart. Aber diese zeigten sich im Unglauben verstockt. Das Wort, »durch das alles geworden ist«, und das das Licht der Menschen war, »leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen« (Joh 1, 3 ff). Der Menschensohn fand keinen Glauben (vgl. Lk 18, 8; Mt 11, 20ff). Das »ungläubige Geschlecht« (Mk 9, 19) war gleichgültig (vgl. Mt 11,16ff), hatte angeblich wichtigeres zu tun als der Einladung zum großen Gastmahl (vgl. Mt 22, 1–14; Lk 14, 19ff) zu folgen. Das egoistische Verlangen nach den Gütern dieser Welt und die Sünde verhinderten die Aufnahme des Wortes Gottes.

Paulus stellt in Röm 5, 12–21 Adam und Christus gegenüber. Der Ungehorsam des einen hat die vielen zu Sündern gemacht. Die Herrschaft der Sünde führt zum Tod, während die Gemeinschaft mit Christus Leben und Auferstehung bewirkt (vgl. Röm 6, 4ff). Später wurde aus diesen Stellen die Lehre von der Erbsünde entwickelt. Alle Menschen sind Sklaven der Sünde. Wo sie herrscht, wird gläubige Offenheit geschwächt oder verhindert. Wenn nun Maria auch unter der Macht der Sünde gestanden wäre, hätte niemand den ewigen Sohn mit Freude aufgenommen. Das wäre seiner unwürdig gewesen. Die Unbefleckte Empfangene konnte ihr Fiat ohne Vorbehalt sprechen. Im Tagesgebet des Festes der Immaculata Conceptio heißt es: »Gott, du hast die selige Jungfrau Maria ... vor jeder Sünde bewahrt, um deinem Sohn eine würdige Wohnung zu bereiten.«

Sieht man einmal von der Frage der Leidens(un)fähigkeit Gottes ab, darf man sagen: Für den Sohn war die Menschwerdung eine Entäußerung und Entleerung (Kenose), sie war ein Eintritt in eine von der Sünde beherrschten Welt. Die Sünde wird sein Leben belasten und schließlich zu seinem Tod führen. Gott aber wollte seinem Sohn eine würdige Wohnung bereiten, indem er seine Mutter vor jeder Sünde bewahrte. Dass die Finsternis das Licht nicht ergriffen hat oder dass der Menschensohn keinen Glauben gefunden hat, sollte wenigstens im Hinblick auf die Mutter eine eindeutige Ausnahme erfahren. In der Person der Immaculata und durch sie empfängt der Sohn die würdige Aufnahme in der Geschichte.

II. Maria empfängt als Stellvertreterin der Menschheit den Sohn Gottes

Auch wenn der Sünder in einer Abwehrhaltung gegenüber Gott steht und ihn nicht aufnehmen will, bleibt doch zu bedenken, dass auch der Sünder in seinem Sein auf Gott hin, genauer: auf die Menschwerdung und Erlösung hin angelegt ist. Kein Geschöpf kann die Tatsache austreichen, dass es durch das Wort geworden ist (vgl. Joh 1, 3) und alles auf ihn hin, d. h. auf Jesus Christus, geschaffen ist und in ihm seinen Bestand hat (vgl. Kol 1, 16f). Das Sein kann nicht im dualistischen Sinn als gespalten oder als schlecht betrachtet werden. Die Schöpfung ist zwar der Nichtigkeit unterworfen, harrt aber und wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes und hofft, von der Knechtung an die Vergänglichkeit befreit zu werden (vgl. Röm 8, 19ff). Die Schöpfung hat trotz der Sünde den ursprünglich guten Kern bewahrt und sich eine Sehnsucht nach der Erlösung bewahrt. Diese Sehnsucht hat der Schöpfer gleich nach dem Sündenfall verstärkt, da er im sog. Protoevangelium (Gen 3, 15) zwar den Kampf zwischen der Schlange und der Frau verhieß, deren Same aber der Schlange den Kopf zertreten wird. Maria kämpft durch ihren Sohn gegen die Bedrohung der ganzen Menschheit. Als neue Eva, wie Maria seit Justin († 165) genannt wird, leitet sie einen Wendepunkt in der Heilsgeschichte ein, als neue Stammutter, der eine Bedeutung für die gesamte Menschheit zukommt. Hat die erste Eva durch ihren Ungehorsam über alle den Tod gebracht, so brachte die zweite für alle das Leben, sie löst den durch die erste in der Geschichte verursachten Knoten. Maria verhilft den Menschen zur Erfüllung ihrer tiefsten und eigentlichen, oft unbewussten Sehnsucht und der Geschichte zu ihrer Sinnrichtung, indem sie den Erlöser aufnimmt.

Aus diesem Grund lässt sich sagen, dass Maria den ewigen Sohn für die Menschheit und im Namen der Menschheit in der Geschichte empfangen hat. Petrus Chrysologus nennt die Empfängnis des Sohnes Gottes durch Maria Ziel und Aufgabe der Jahrhunderte (*negotium saeculare*)¹. Maria hat diese Aufgabe bei ihrem Fiat, bei der Verkündigung übernommen. Die Bedeutung des Fiats kommt in den Worten des Ambrosius Autpertus (?) († 784) zum Ausdruck, der Maria auffordert, den Engel mit seiner Antwort nicht länger hinzuhalten: »Gott steht vor der Tür und erwartet den Engel, den du hinhältst. O selige Jungfrau, die ganze sündenverhaftende Welt bittet

¹ Vgl. dazu: H. M. Köster, *Die Frau, die Christi Mutter war*, Aschaffenburg 1961, 91–102.

dich, doch zuzustimmen. Dich macht die Welt beim Herrn zum Unterpfand ihres Glaubens, durch dich, so bittet sie, »möge« das Unrecht ihrer Stammeltern abgewaschen werden ... Sprich das Wort der Entgegnung und nimm den Sohn an«². Die Menschheit und die Stammeltern warten auf das Jawort Mariens, damit die Erlösung geschehen kann. Maria spricht ihr Jawort nicht nur für die Menschheit, sondern stellvertretend als ihre Sprecherin. Noch dramatischer gestaltet Bernhard von Clairvaux († 1153) das flehentliche Warten der Menschheit auf die Zustimmung Mariens. »Es erwartet deine Antwort der Engel, ... es warten auch wir ... sobald du zustimmst, sind wir frei ... Dies erbittet ... Adam und seine bedauernswerten Nachkommen, dies Abraham, dies David ... Die ganze Welt, vor dir auf die Knie geworfen, wartet ... Siehe, der, auf den alle Völker harren, klopft draußen an die Türe ... auf, eile hin, tu auf...« (PL 183, 83f). Die vielleicht unbewusste Sehnsucht der Völker bedarf des Jaworts Mariens. Die heilsgeschichtliche Stellvertretung hebt im 11. Jahrhundert schon Jakobus Monachus hervor, wenn er mit Blick auf die Verkündigung zu Gott sagt: »Du gewährst sie (= Maria) unserem Geschlecht als Mund (= Sprecherin)« (PG 127, 598 A). Die sündenverhaftete Menschheit durchbricht in Maria ihre Verschlussheit: »Die Ohren des Menschengeschlechts sind nun geöffnet und die Stummheit aus der ersten Verhärtung verwandelte sich da in seliges Rufen« (PG 127, 638 A). Thomas von Aquin sieht als erster die Rolle Mariens vor dem Verkündigungsendel förmlich als Stellvertretung: »In der Verkündigung erwartete man die Zustimmung der Jungfrau an Stelle des ganzen Menschengeschlechts«³. Nach Leo XIII. hat Maria bei der Verkündigung »in Person die Rolle des Menschengeschlechts«⁴ übernommen.

Die Vertretung der Menschheit durch Maria zeigt sich noch in einer weiteren Hinsicht. Die menschliche Natur, die Gottes Sohn bei der Inkarnation angenommen hat, hat er von Maria bekommen. Das »Geboren aus der Frau« (Gal 4, 4) bezieht sich auf die menschliche Entstehung Jesu. »Aus Maria« und »aus der Menschheit« bedeutet für Athanasius († 373) und für Ambrosius († 397) dasselbe⁵. Nach Ambrosius hat Jesus seine caro (= seine menschliche Natur) von der caro Mariens und über sie auch unsere caro angenommen. Mensch wie wir ist er, weil er eine menschliche Mutter hat⁶. Maria hat durch ihr Jawort, von dem die Inkarnation abhängig gemacht wird und das deswegen weit über die Privatsphäre hinausreicht, als Vertreterin des Menschengeschlechts unsere Natur dem Gottessohn vermittelt. Der irenäische Gedanke vor der Rekapitulation klingt an, wenn Ambrosius sagt, dass Gottes Sohn die menschliche Natur, die von Maria geboren wurde, aus uns genommen hat, um das eigene für uns zum Opfer darzubringen, um uns aus unserem zu erlösen⁷. Ambrosius

² PL 39, 1986.

³ STh III q. 30 a 1.

⁴ Ep. Encyclica »Octobri Mense«: vgl. R. Graber – A. Ziegenaus, Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II., Regensburg ³1997, 54.

⁵ Vgl. H. M. Köster, S. 100.

⁶ Vgl. J. Huhn, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius, Würzburg 1954, 180–186.

⁷ Vgl. PL 16, 832, bzw. J. Huhn, 184.

übernahm zudem die im Osten stark verbreitete Auffassung von der Einheit der Menschennatur, so dass das Gesamtgeschlecht in der Inkarnation von der Jungfrau übernommen wurde. Maria hat für die gesamte Menschheit dem ewigen Sohn die menschliche Natur vermittelt und damit die gesamte Menschheit mit ihm verbunden. Für das Menschengeschlecht und in seiner Vertretung hat Maria »die Erlösung«, »das Heil der Welt« (als Verbindung von Gottheit und Menschheit), »das Leben« geboren.

Die Menschwerdung wird bei den Vätern häufig unter dem Bild der Ehe, der Vermählung gesehen. Maria hat die Einigung von menschlicher und göttlicher Natur und damit von Erde und Himmel bewirkt, war gleichsam Werkstatt oder Brautgemach für diese Einigung. Proklos von Konstantinopel († 446) spricht in ähnlichem Sinn: »Gabriel wurde gesandt, um ein Verlöbnis zwischen Schöpfer und Schöpfung zu stiften«⁸. Das Menschengeschlecht, das mit und durch Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben wurde, wird in Fortführung der Eva-Maria-Parallele durch die neue Eva wieder mit Gott verbunden⁹. Damit Maria diese Aufgabe recht erfüllt, wurde sie für diesen Dienst von Gott vorbereitet und vor jeder Sünde bewahrt.

Maria hat als sündelose viel stärker als die von der Sünde verwirrten und verstärkten Evaskinder die eigentliche Sehnsucht des Menschen gespürt, die sie mehr unbewusst und in ungeklärter Weise ahnten, und hat im Blick auf diese Sehnsucht ihr Fiat im Namen der Menschen gesprochen und so zur Menschwerdung des ewigen Sohnes und zur Verbindung von Gott und Menschen beigetragen. Die neue Eva hat damit die Geschichte zu ihrem Höhepunkt und Wendepunkt geführt.

III. Der Empfang und die Einführung des Sohnes in die Geschichte

Der Mensch ist ein Wesen mit Geschichte. Er hat nicht nur Geschichte, sondern lebt geschichtlich. Was aber ist Geschichte?

Im Deutschen leitet sich Geschichte von »Geschehen« her. Ist aber jedes Geschehen schon Geschichte? Ein Tier hat keine Geschichte, obwohl viel in seinem Leben geschehen mag. Das Tier lebt streng nach seinem Lebensplan. Gerät dieser in strengem Gegensatz zu den Umweltsbedingungen, geht das Tier zugrunde. Das griechische ἱστορία (mit seinen Ableitungen in romanischen Sprachen: storia, histoire, history) hängt zusammen mit ἵστωρ = der Kundige und mit den Stamm εἶδ = sehen, wissen. Ein in diesem Sinn Kundiger erforscht die Zusammenhänge in der Natur wie Sonnenfinsternis, Magnetismus oder Nilüberschwemmung¹⁰. Heraklit wertet diese Art von Erkundung als Vielwisserei ab; er sucht die Erklärung der Phänomene aus einem Weltgesetz. Das Fach Geschichte galt häufig gar nicht als Wissenschaft, weil es sich mit Individuellem und Einmaligem und nicht mit Gesetzmäßigkeiten befas-

⁸ PG 10, 1172

⁹ Vgl. J. Huhn, 181.

¹⁰ Vgl. »Geschichte«: Historisches Wörterbuch der Philosophie III, 344 ff (Beiträge von F. P. Hager; G. Scholtz; M. Halm u. a.)

ste. Thukydides versuchte dagegen schon die geheimen Gesetze der Begebenheiten zu begreifen, nämlich die Einzelheiten als Teil eines Ganzen und das Allgemeine im Einzelnen¹¹. Was im Altertum teilweise abwertend gesehen wurde, wurde nun gerade im 19. Jahrhundert positiv gewürdigt: Geschichte besagt im Gegensatz zur gesetzmäßigen Starre Leben und Vielfalt, und zwar aufgrund der Freiheit und Entscheidungsmöglichkeit der Person. Freiheit und Entscheidung realisieren sich aber immer in der Zeit. Das freie Schöpfertum des Menschen wurde aber im Historismus überzogen, als wäre der Mensch absolut frei und keinen überzeitlichen Wahrheiten und sittlichen Forderungen unterstellt. Diese gäbe es nicht, sie wären nur zeitbedingt und Ausdruck und Folge von allgemein empfundenen Lebensbedürfnissen; ändern sich diese, würde auch die sittliche Forderung schwinden. Geschichtlich bedeutet dann bedingt, veränderlich und relativ. Was will nun die Rede vom Eintritt des ewigen Sohnes in die Geschichte besagen?

Im 5. Jahrhundert wurde im Zusammenhang der Diskussion um die beiden Naturen Christi (Chalkedon) die Frage intensiv erörtert, ob die Menschwerdung – Joh 1, 14: das Wort wurde Fleisch – und die Entäußerung (Phil 2, 7: Kenose) ein Ereignis mit einer Art Seinsminderung für den ewigen Sohn besagen¹². Die Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes wurden weniger aufgrund des Einflusses der griechischen Philosophie gelehrt, sondern aufgrund christologischer Überlegungen: Hätte sich der Logos bei der Menschwerdung verändert, wäre er nicht mehr das geblieben, was er vorher war, und hätte nicht den Vater offenbaren können. Die zur Einheit von göttlicher und menschlicher Natur nötige Einigung geschah auf der Seite des Menschen, der erhöht wurde. So führt Leo I. aus: »Er nahm Knechtsgestalt an ... und erhöhte das Menschliche, ohne das Göttliche zu mindern, weil jene Entäußerung, in der sich das Unsichtbare sichtbar darbot ... eine Herablassung des Erbarmens, nicht ein Verlust der Macht war« (DH 293). Die »Entäußerung« (Phil 2, 7a) präziserte Theodoret von Cyrus durch Phil 2, 7b: Er entäußerte sich, indem er Knechtsgestalt »annahm«.

Da sich das Göttliche nicht ändert, bricht in Jesus Christus das Absolute in die Geschichte ein und das Menschlich-Relative wird zu Gott hin erhöht, ohne jedoch das Eigentlich-Menschliche z.B. menschliches Wollen, Empfinden und Sich-Entwickeln zu verlieren. So musste Jesus lernen, z. B. seine Sprache – im Deutschen spricht man von der Muttersprache! – und die Fähigkeit, bestimmte Erfahrungen in entsprechende Worte zu kleiden, z.B. dass seine Erfahrungen Gottes am treffendsten mit »Abba« ausgedrückt wird. Ohne Sprache – hier das Aramäische – kann kein Mensch geistig reifen. Jeder Mensch lebt ferner in einer konkreten Umgebung und in einer Familie; deshalb heißt er »Jesus von Nazareth«. Lk 2, 51 ff fasst dies in die Worte: Jesus »zog mit ihnen hinab, kam nach Nazareth und war ihnen untertan ... Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen.« Die Offenbarung

¹¹ Vgl. H. Erbse, Zur Geschichtsbetrachtung des Thukydides: H. Herter (Hrsg.), Thukydides, Darmstadt 1968, 594–619.

¹² Vgl. A. Ziegenaus, Immutabilità di Dio: Contributi della Cristologia della Chiesa Antica: M. Hauke – P. Pagani (Hrsg.), Eternità e Libertà, Milano 1998, 44–56; ferner: L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, katholische Dogmatik IV 317f.

geschah konkret: Gottes ewiger Sohn offenbart sich und den Vater in der Geschichte und mit der Geschichte, durch die Denkformen der damaligen Zeit mit ihrem begrenzten Wissensstand, die Paulus als »die Fülle der Zeit« (Gal 4, 4) kennzeichnete, in dem aramäisch sprechenden Jesus von Nazareth, der »für den Sohn Josefs gehalten wurde« (Lk 3, 23) und »Zimmermann, der Sohn der Maria« (Mk 6, 3) war und unter der Regierungszeit des Kaisers Augustus (vgl. Lk 2, 1) –, des Tiberius und des Statthalters Pontius Pilatus (vgl. Lk 3, 1ff) geboren wurde, bzw. wirkte.

In diese Geschichte, in diese durch das Handeln einmaliger, freier Persönlichkeiten geprägten Situation, ist Gottes Sohn eingetreten. Aber diese Geschichte ist nicht, wie es der Historismus sieht, geprägt von Menschen mit einer absoluten Freiheit, die nach eigenem Wollen und Gutdünken, abhängig höchstens von ihren Lebensbedürfnissen, die Werte und Maxime ihres Handelns festlegen; ihre Freiheit ist bestimmt durch vorgegebene Wahrheiten und daher nur relativ, begrenzt. In diese geschichtliche Situation ist Gottes Sohn eingetreten, als absolute Größe, als das Licht (Joh 1, 4.9; Mt 4, 16), als die Wahrheit, das Leben und die Auferstehung (vgl. Joh 11, 25; 14, 6).

Da unser Erlöser Gott ist, besteht für die Gläubigen immer die Gefahr eines gewissen Monophysitismus. Sie sehen Jesus Christus vor allem als Gottes Sohn, die menschliche Komponente wird dann verkürzt. Im Gegensatz dazu sehen aber auch viele in Jesus in erster Linie den vorbildlichen Menschen. Diese Einseitigkeiten sind alt: Schon Ignatius von Antiochien muss gegen diese zwei Grundströmungen von Häresie kämpfen, gegen den Judaismus, der die göttliche Natur Jesu leugnet, und gegen die Gnosis, welche die wahre und unverkürzte Menschwerdung in Frage stellte. Das tat auch Markion, demzufolge Jesus als junger Mensch einfach da war, ohne eine menschliche Geburt. Im 4. Jahrhundert sahen Arius und Apollinaris in Jesus Christus nur einen menschlichen Leib, in dem der Logos die Funktion der Geistseele eingenommen hat. Der Logos habe also alle Handlungen Jesu bestimmt. Das Konzil von Chalkedon (451) lehrte dagegen das volle Gott- und Menschsein des Erlösers, seine beiden Naturen. Der Monophysitismus ist damit verworfen. Aus den Zwei-Naturen folgte dann die Lehre von den beiden Willen in Christus.

Diese theologischen Daten erlauben den Schluss, dass Jesus Christus trotz der hypostatischen Union in allem uns gleich war, außer der Sünde (vgl. Hebr. 4, 15): Er musste daher auch in seinen geistigen und gemüthhaften Anlagen gebildet werden.

Maria fiel nun als Mutter die Aufgabe zu, Jesus nicht nur das leibliche Leben zu bereiten – *caro de carne Mariae* –, sondern in die geschichtliche Situation einzuführen, in die Sprache und in das rechte Fühlen, und eine der Herkunft Christi gemäße Atmosphäre zu schaffen. Auch für den Menschen Jesus, den wir trotz der hypostatischen Union nicht gleichsam als »Wunderkind« betrachten dürfen und der eine menschliche Reifung mitmachte, gilt das von vielen behauptete Gesetz, dass schon in den ersten Kindheitsjahren die Weichen für das Verhalten des Erwachsenen gestellt werden.

Nun berichten die Evangelien fast nichts über Jesu Leben bis zur Zeit seines öffentlichen Auftretens¹³. Die Zeit vorher hat verständlicherweise immer neugieriges Interesse geweckt. Wie hat der Mensch gelebt, der von Anfang an Gottes Sohn ist?

¹³ Vgl. A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik* (hrsg. v. L. Scheffczyk – A. Ziegenaus) Bd. IV, 372–377.

Die apokryphen Evangelien, im Kern auf das 2. und 3. Jahrhundert zurückgehend, haben mit viel Fantasie diese Erkenntnislücken im Leben Jesu und Mariens auszufüllen versucht. Wenn nun die Weise der Aufnahme des menschengewordenen Jesus in die Geschichte und die Einführung in die Geschichte durch Maria thematisiert werden sollen, muss das Thema des verborgenen Lebens Jesu aufgegriffen werden. Die Tatsache, dass die kanonischen Evangelien darüber schweigen, möge als Mahnung an die fromme Fantasie erkannt werden, nicht den Schleier des Geheimnisses gewaltsam lüften zu wollen. Wir werden keine Einzelheiten erkennen, sondern nur allgemeine Überlegungen anstellen können. Die Methode soll sein, angesichts der vollen Menschheit Jesu, die durch die hypostatische Einheit mit dem ewigen Sohn nicht gemindert, sondern erhöht wird, aus dem öffentlichen Wirken und Reden Jesu auf die Zeit seiner ersten Lebensjahre und damit auch auf die Art und Weise des Einflusses seiner Mutter Maria rückzuschließen. Zwar handeln den beiden Willen Jesu Christi gemäß seine Gottheit und Menschheit jeweils entsprechend ihrer eigenen Natur, aber die beiden stehen nicht in einem Gegensatz, sondern werden durch die Einheit in der Person und die Transzendenzfähigkeit der menschlichen Natur zu einem gemeinsamen Handeln bewegt. Jesu Handeln ist aber vom geschichtlich bestimmten Einfluss der Mutter geprägt.

Um Züge des verborgenen Lebens Jesu herauszuarbeiten, sei einmal auf seine Demut verwiesen: Er »erniedrigt (ἐταπεινώσεν) sich« und »wurde gehorsam bis in den Tod, den Tod am Kreuz« (Phil 2, 8). Auch Maria spricht von der »Demut seiner Magd« (Lk 1, 48) und »der Magd des Herrn«, an der Gottes Wille geschehen möge (Lk 1, 38). Dass Jesus »untertan« (Lk 2, 51) und in seinem Leiden »den Gehorsam lernte« (Hebr 5, 8), belegt den menschlichen Fortschritt dessen, der seit Ewigkeit Sohn ist. Die christliche Armut ist ferner in der Menschwerdung dessen, der »reich« war und unseretwegen »arm« geworden ist, begründet, damit wir »durch seine Armut reich würden« (2 Kor 8, 9), doch brachte Maria die besten Voraussetzungen mit, ihrem Sohn diese Haltung zu vermitteln, denn sie verkündete das von ihr selbst erfahrene Grundgesetz des Reiches Gottes, dass »Reiche« leer ausgehen und »Hungri-ge mit Gütern erfüllt« werden.

Wenn angenommen werden darf, dass Jesus nichts gelehrt hat, was er nicht selbst getan hat, lassen sich von seiner öffentlichen Verkündigung her viele Rückschlüsse auf sein verborgenes Leben ziehen. So mahnte Jesus »im Verborgenen«, das der Vater sucht, die guten Werke, nämlich Almosen, Beten und Fasten, zu tun (vgl. Mt 6, 1–18). Jesus hat entsprechend auch häufig in der Nacht gebetet (Mk 1, 35; 6, 46; 14, 32ff; 6, 12; 9, 18). Ist die Verklärung auf dem Berg (vgl. Mk 9, 2ff) nicht die Offenbarung seines eigentlichen Seins, das er sonst verborgen hielt. Wenn Jesus fernerhin die geladenen Gäste mahnt, den »letzten Platz« bei der Hochzeit zu suchen (vgl. Lk 14, 17ff) und die Armen und Krüppeln, die keine Gegengabe bringen können einzuladen (vgl. Lk 14, 12ff), so hat dies er selbst vorgelebt, denn der Platz des Gottessohnes war vergleichsweise der letzte und er hat nicht die Gesellschaft der Vornehmen gesucht. Auch die Entschiedenheit, die Jesus erwartet, etwa bei der Nachfolge (Lk 14, 26ff; 9, 57ff) oder der Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. Mk 10, 2ff) oder der Eindeutigkeit der Rede (vgl. Mt 5, 37), hat er selbst gelebt.

Auch wenn der menschliche Wille Jesu vom göttlichen überformt wurde, musste der menschliche lernen, reifen und gebildet werden. Die menschliche Natur empfand Hunger (vgl. Lk 4, 2), Durst (vgl. Joh 19, 28), Müdigkeit (vgl. Joh 4, 6) und Angst (vgl. Mk 14, 53). Sollte er, wenn er die Nacht hindurch gebetet hat, am Morgen nicht müde gewesen sein? Die Annahme wäre falsch, aufgrund der hypostatischen Union wären ihm alle Willenskräfte in »die Wiege gelegt« worden. Jesus musste sprechen und die Schönheit der Natur (vgl. Mt 6, 28f) sehen lernen.

Zweifellos kann sich der Mensch auch durch eigenes Bemühen bilden, aber die Anlagen werden meistens von außen geweckt. Dies tat bei Jesus vor allem seine Mutter. Sie war aber in keinem Fall ein bloßes mechanisches Werkzeug, ein Instrument zur Realisierung der erlöserischen Menschwerdung des ewigen Sohnes, sondern wirkte dabei mit allen ihren personalen Kräften. Natürlich bedurfte sie für ihre Mutterschaft, für ihre singuläre Gottesmutterschaft nämlich, besonderer Voraussetzungen; diese bestanden vor allem in der Bewahrung vor der Erbsünde und vor allen persönlichen Sünden. Im Gegensatz zu den übrigen Menschen gibt es zwischen der Unbefleckten Jungfrau und Jesus Christus eine wechselseitige Wirkung: Sie empfängt den ewigen Sohn und führt ihn in die Geschichte ein, aber der Sohn hat sich zuerst diese Frau als würdige, ihm entsprechende Mutter bereitet.

Wenn die Mutter ihren Sohn in das Denken ihrer Zeit einführt, ihm die aramäische Sprache und den Blick für die Schönheit der Natur vermittelt, wenn sie ihn »erzieht« zur Demut, zu solcher Armut, dass er nicht weiß, wohin er das Haupt legen soll, während die Füchse ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester haben (vgl. Lk 9, 58), zur Bereitschaft, den letzten Platz einzunehmen, zu einem Leben, das meistens in der Verborgenheit verlief, zum gehorsamen Leben auf den Vater hin – bis zum Leiden am Kreuz –, so verfremdet sie ihn nicht, sondern hilft seinem Sein als menschengewordenem Sohn Gottes zur Entfaltung. Aufgrund seiner Menschwerdung lebte der ewige Sohn immer arm – nicht unbedingt vergleichsweise, sondern aufgrund der Spannung zwischen dem, was er war, und dem, was er wurde – verborgen, auf dem letzten Platz usw. Dies hat Maria in ihrem mütterlichen Dienst zur Ausfaltung gebracht.

Damit aber Maria diesen mütterlichen Dienst in einer dem Sohn Gottes würdigen Weise ausüben konnte, wurde sie dazu bereitet. Die Sündenlose konnte ein Leben des Gehorsams führen, das nie durch einen Gegensatz zu Gott getrübt war, sie war die demütige Magd. Sie lebte in der Verborgenheit; wenigstens steht fest, dass sie im Neuen Testament selten auftritt und im Hintergrund steht. Maria war zudem schon vor der Kreuzigung ihres Sohnes häufig mit dem Leid vertraut gemacht worden. Auch wenn wir nichts von ihrem früheren Leben wissen, darf man ihr zudem schon im Hinblick auf ihre Compassio und Miterlöserschaft eine starke Leidensfähigkeit zusprechen, in Analogie zu ihrem Sohn. So war Maria vorbereitet, dass ihr Leben der Sendung Jesu und ihrer Entfaltung nicht im Wege stand, sondern sie förderte. Sie war ja von Ewigkeit auserwählt – »durch ein und dasselbe Dekret mit der Menschwerdung«¹⁴ – Mutter des Erlösers, Gottesmutter zu werden.

¹⁴ Pius IX., *Ineffabilis Deus*; ferner Pius XII., *Munificentissimus Deus*.

Maria ist durch eine besondere Nähe zu ihrem Sohn bestimmt. Sie ist, wie aus der Parallelisierung von Eva und Maria hervorgeht seine Hilfe (vgl. Gen 2, 18.20) und Gefährtin (vgl. Gen 3, 12). Wegen ihrer Auserwählung zur Gottesmutter wurde sie vor der Erbsünde bewahrt und im Guten zur Sündenlosigkeit befestigt¹⁵ (*confirmatio in gratia*), trotzdem steht fest, dass Maria frei war und nicht von der Gnade gleichsam gefesselt, denn die Gnade hebt nicht die Freiheit auf, sondern vollendet sie. So war Maria eine freie, in der Geschichte handelnde Person, gerade als sie im Namen der Menschheit im *negotium saeculare* das *Fiat* gesprochen hat, zu dem sie auch schweren Herzens unter dem Kreuz gestanden ist.

IV. Die entsprechende Mutter

Mutterschaft ist nicht nur eine biologische Aufgabe. Das mag beim Tier stimmen, wo die Mutter das Leben gibt und dann noch das Junge mit Nahrung versorgt und gegen Feinde schützt. Aber dem Jungen ist schon ein fertiger Lebensplan angeboren, den es im Verlauf ihres Wachsens immer mehr verwirklicht. Dem Menschen jedoch fehlt ein solcher angeborener Lebensplan. Als geistiges Wesen ist er frei, kann und muss sich entscheiden und lernen. Mutterschaft geht weit über das Biologische hinaus und schließt auch die Bildung des Denkens, Wollens und Fühlens mit ein. Menschliche Mutterschaft ist deswegen keineswegs mit der Geburt und der Nahrungsversorgung abgeschlossen. Im gewissen Sinn lässt sich sogar behaupten: Die eigentliche Aufgabe und Herausforderung beginnt erst bei der geistigen Formung des Kindes. Dieses Gesetz gilt auch für das Kind Maria: Ohne eine historisch verlässliche Überlieferung hat dies frommer Glaube mit der Verehrung der Eltern Mariens, vor allem der Mutter Anna, die ihr Kind unterrichtet, zum Ausdruck gebracht.

Dieses Gesetz gilt auch – *mutatis mutandis* – für Jesus. Wir kennen ihn nur ab seinem öffentlichen Auftreten und sehen ihn vor allem als eine Gestalt, die unbedingte Nachfolge seiner Person fordert und die als einzige den Willen des Vaters kennt und deshalb offenbaren kann (vgl. Joh 1, 18; Mt 11, 27). Da wir nur den mit Vollmacht handelnden Jesus kennen, besteht die Gefahr einer monophysitischen Verkürzung. Wir sind dann überrascht, zu hören, dass Jesus auch geistig von Maria geformt wurde. Wir vergessen, dass er auch voll Mensch war und deshalb von seiner Mutter nicht nur geboren, sondern auch in das menschliche, geschichtliche Leben eingeführt werden musste. Zu dem wissen wir fast nichts über das Leben des Kindes Jesus. Die apokryphen Schriften heben schon die Wundertätigkeit des Kindes hervor, aber das ist menschliche Dichtung. In diesem Beitrag wurde versucht, vom öffentlichen Wirken Jesu Grundzüge seines verborgenen Lebens herauszuarbeiten.

Wenn ein Kind zu formen nicht heißt, ihm die eigene (= des Erziehers) Weltsicht aufzudrängen und es so zu verfremden, sondern vielmehr die ihm eigene Begabung zu fördern, hat Maria ihre Aufgabe bestens erfüllt. Eine fehlgerichtete Beeinflussung ist schon deshalb auszuschließen, weil die Unbefleckt Empfangene, wie gezeigt

¹⁵ Vgl. A. Ziegenaus, *Befestigung in der Gnade: Marienlexikon* 1, 399 f.

wurde, nach Wertvorstellungen lebte die in der Menschwerdung des ewigen Sohnes grundgelegt sind.

Das seelisch-geistig bildende Muttersein Mariens endete, wie es scheint, ungefähr mit der Perikope des Zwölfjährigen im Tempel. Die Mutter wurde Jüngerin ihres Sohnes, der den Einbruch des Absoluten in die Geschichte auch für sie markiert und ihren Blick auf den hin öffnete, den er als Abba offenbarte. In der Aneignung der Offenbarung hat die Jüngerin den Sohn in sich nachgeformt, so dass die Jungfrau – Mutter nicht nur objektiv, sondern auch existentiell eine Ikone des Gott-Menschen ist.

¹⁰ Vgl. A. Ziegenaus, *Bekehrung nach Ostern*, München 1969, S. 107f. und 110f.

Erfahrungen mit der Natürlichen Empfängnisregelung auf der Basis von Humanae vitae

Von Elisabeth Rötzer, Vöcklabruck*

I. Die Problemstellung

Humanae vitae (HV) ist das päpstliche Lehrschreiben von Papst Paul VI., erschienen am 25. Juli 1968, und es trägt den Titel: »Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens« – des menschlichen Lebens – in lateinischer Sprache, in der die Enzyklika abgefaßt ist, heißt dies Humanae vitae. Diese Enzyklika befaßt sich mit der Frage, wie Mann und Frau als Ehepaar in der Weitergabe des menschlichen Lebens *freie und bewußte Mitarbeiter des Schöpfergottes* sein können. Und diese Enzyklika wird uns dann besonders im zweiten Teil des Referates begleiten.

Und Natürliche Empfängnisregelung (NER)?

NER ist ein Weg, der es erlaubt, eine Schwangerschaft anzustreben oder zu vermeiden.

NER beruht auf der wissenschaftlich gesicherten Tatsache, daß es im Zyklus der Frau wenige fruchtbare Tage gibt und die Mehrzahl der Tage des Zyklus unfruchtbar sind.

Wenn ein Ehepaar die Zeichen der Fruchtbarkeit erkennt und zu deuten versteht, kann es bewußt eine Schwangerschaft anstreben oder diese – bei Vorliegen von wichtigen Gründen – auch jahrelang vermeiden.

Dieses Zyklusgeschehen im Wechsel von fruchtbarer und unfruchtbarer Zeit ist in mir als Frau gegeben, ja hineingelegt worden vom Schöpfer.

Und diese Tatsache führt uns zur Lebensaufgabe meines Vaters, zu seiner Überzeugung von Beginn seiner Ehe an, die da lautet:

»Wenn die kirchliche Lehre wahr ist, dann muß sie auch lebbar sein!«

Diese tiefe Glaubensüberzeugung, daß Glaube und Wissen keine Gegensätze sind, führte ihn mit Hilfe seiner Frau dazu, seit 1951 eine Vorgangsweise der NER zu entwickeln, die nichts mehr mit den veralteten Rechenregeln von KNAUS-OGINO zu tun hat, sondern die als sympto-thermale Methode in die Lehrbücher der Gynäkologie aufgenommen wurde¹, eine Vorgangsweise, die höchste Zuverlässigkeit erlaubt.

* Referat auf der 16. Theologischen Sommerakademie in Aigen i. M. 2004.

¹ Z.B. Döring, G. K.: Empfängnisverhütung, Ein Leitfaden für Ärzte und Studenten, 12. Aufl., Thieme Verlag 1990, Seite 24.

E. Raith, P. Frank, G. Freundl: Natürliche Familienplanung heute. 3. Aufl. Springer-Verlag 1999, Seite 9.
Wulf, K.-H., Schmidt-Matthiesen H.: Klinik der Frauenheilkunde und Geburtshilfe, Handbuch in 12 Bänden, Band 2, 3. Aufl. 1996, Seite 256, Verlag Urban & Schwarzenberg.

Diedrich, K. (Hrsg.): Gynäkologie und Geburtshilfe, Springer, Berlin 2000, S. 64.

Die sympto-thermale Methode: Kurzinformation für Ärztinnen und Ärzte mit Literatur bei INER-Österreich, E. Rötzer, Vorstadt 6, A-4840 Vöcklabruck, erhältlich.

Und: Wie bin ich zu dieser Arbeit der NER gekommen? Durch Einladungen zu internationalen Kongressen erhielt mein Vater im Jahr 1974 von einer amerikanischen Stiftung den Auftrag, eine Studie über die Zuverlässigkeit der NER durchzuführen. Meine Aufgabe war es, fast 16.000 Zyklusaufzeichnungen nach verschiedenen Gesichtspunkten und Fragestellungen wissenschaftlich durchzuarbeiten, und dies wurde der Beginn für meine Tätigkeit, bei der ich immer mehr in die umfassende Arbeit hineinwachsen durfte, wobei mein Vater mein Lehrer in allem war!

Zu meinen Aufgaben seit 30 Jahren gehören persönliche Beratungsgespräche, die Korrespondenz mit Tausenden von Frauen und Ehepaaren, die Ausbildung von Lehrkräften für die NER, und ich darf Ihnen einige der verschiedenen persönlichen Situationen nennen, die mir im Laufe dieser Arbeit begegnen:

- Bei jedem Gespräch, in jeder Beratung ist es ganz wichtig offen zu sein und hinzuhören: in welcher Situation steht diese konkrete Person?
- Denken wir an die Situation, wenn eine Schwangerschaft aus lebenswichtigen Gründen nicht verantwortet werden kann; wie dankbar bin ich bei diesen Beratungen, wissen zu dürfen, daß es im Zyklusgeschehen der Frau eine sicher unfruchtbare Zeit gibt, die mit ganz exakten Auswertungsregeln bestimmt werden kann² – ja, wir dürfen diese Ehepaare beraten, z. B. nach Krebsoperationen, und von diesen Ehepaaren kommt die dankbare Aussage über »das Geschenk der sicher unfruchtbaren Zeit im Zyklus der Frau« – kein Verhütungsmittel erreicht diese Zuverlässigkeit! Ich bin voll Dankbarkeit Gott gegenüber, der in Seiner Schöpfung auch diese Zeiten schenkt! ER ist treu, ER läßt diese Ehepaare in ihrer schwierigen Situation nicht im Stich, ER macht keine halben Sachen, sondern ER ist es, der auch diese Phasen der sicher unfruchtbaren Zeit im Zyklusablauf der Frau schenkt.
- Viele Anfragen erhalten wir zum Thema »Kinderwunsch«: Wir dürfen mit dem Weg der NER aufzeigen, wo im Zyklus der Frau die beste fruchtbare Zeit liegt³!
- Es kommt aber auch die Frage nach dem *unerfüllten Kinderwunsch* – klingt da in der Beratung nicht bereits die Frage auf: was darf der Mensch tun? welches *Menschenbild* haben wir vor Augen? Diese Beratungen gehören zu den sensibelsten überhaupt und ich bin sehr dankbar, daß von Wien ausgehend sich eine Gebetsgruppe gerade zum Thema »Unerfüllter Kinderwunsch« gebildet hat, die diese Ehepaare im Gebet begleiten möchte⁴.
- Oder es kommt die Frage – ich habe einen unregelmäßigen Zyklus – kann ich da überhaupt NER leben? wie soll dieser Weg da möglich sein? wie leben wir NER in der Stillzeit, in den Wechseljahren, bei Schichtdienst...? Konkrete Anleitungen dienen als Begleitung für diese unterschiedlichen Situationen⁵.

² Zuverlässigkeit der NER: siehe (1) und (18).

Rötzer, J.: Erweiterte Basaltemperaturmessung und Empfängnisregelung. Arch. Gynäk. 206 (1968) 195–214.

³ Siehe auch die Homepage www.zgow.de/kinderwunsch.

⁴ Kontaktadresse für das Kinderwunschgebet: iner.kinderwunschgebet@gmx.net

⁵ Verschiedene Merkblätter für verschiedene Situationen erhältlich bei INER (Institut für Natürliche Empfängnisregelung) Prof. Dr. med. Josef Rötzer e.V., Vorstadt 6, A-4840 Vöcklabruck, www.iner.org

- Die Frage ist dabei auch immer: welche Zuverlässigkeit erwarten jene, die diesen Weg gehen möchten? Wichtig ist, daß die Menschen gut informiert sind über diesen Weg, sei es, daß sie einen Grundkurs besuchen, und *es ist vor allem auch notwendig, das gleichnamige Buch NER* nicht nur zu kennen, sondern sich den Inhalt auch zu erarbeiten und anzueignen. Dieses Buch liegt derzeit in der 37. Auflage vor, und mein Vater hat bei jeder Neuauflage jene Erfahrungen mit eingearbeitet, die ihm Frauen und Ehepaare berichtet haben. Wie schön, wenn dann ein Ehepaar, das diesen Weg schon Jahre miteinander geht, sagen darf: »Das Schönste für uns an der Natürlichen Empfängnisregelung: wir mußten nie an der Zuverlässigkeit zweifeln – weil wir sie selber bestimmten!«⁶
- In unserem Beratungsdienst begegnet uns auch die Frage: Wie leben wir eine notwendig gewordene längere Zeit der Enthaltbarkeit? Denken wir z.B. an länger dauernde Krankheiten – wie leben wir als Ehepaar dann unsere Fruchtbarkeit? unsere Sexualität? Da darf ich das Zeugnis von unserem Mitarbeiterhepaar Fam. Eisl andeuten: jede Schwangerschaft – Familie Eisl hat vier Kinder – war mit großen gesundheitlichen Problemen verbunden, die eine lange Zeit an Enthaltbarkeit erfordert hat; wie dankbar waren Maria und Heinrich Eisl, daß Heinrich als junger Mann gerade durch das Leben mit der NER gelernt hatte, mit seiner Sexualität verantwortungsbewußt und in Selbstbeherrschung umzugehen!
- Wir dürfen immer mehr Frauen begleiten, die sich selbst und den eigenen Zyklus kennenlernen möchten, als Teil ihres Personseins! Mit Freude denke ich dabei auch an unsere Mitarbeiterinnen, die mit Ordensfrauen über dieses Annehmen des Leibes in seiner ganzen Fülle sprechen. Wie wahr ist das Wort: Seit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gibt es keine Leibfeindlichkeit!
- Mütter, ja Eltern, fragen wegen ihrer Töchter an – das führt uns verstärkt zur Jugendarbeit und zu dem großen Themenbereich *Familie und Erziehung zur Liebe!* In der »Bewegung Hauskirche« unseres Familienbischofs DDr. Klaus Küng gibt es dazu einen eigenen Arbeitskreis, der sich auch mit wertvollen Alternativen zur heutigen Sexualaufklärung befaßt⁷.
- Und es begegnen uns in unserer Arbeit Ehepaare, die auf diesem Weg noch »getrennte« Wege gehen – einer möchte NER leben, der andere nicht, was tun? – Da darf ich Sie auf eine wunderbare Kleinschrift aufmerksam machen mit dem Titel: »In der Familie – allein im Glauben«, die ein Kapitel zu diesem Themenbereich enthält. Unser Familienbischof DDr. Klaus Küng schreibt im Vorwort: »Die Broschüre *In der Familie – allein im Glauben* ist eine Kostbarkeit geworden. Sie ist die reife Frucht persönlicher Lebenserfahrung und zeigt, daß Schwierigkeiten und Leiden, die im Glauben an Gott durchgetragen werden, oft tiefere Einsichten vermitteln als viele Studien«⁸.

⁶ in: LEBEN. Informationen und Berichte, Ehe- und Familienzentrum Feldkirch, Ausgabe Nr. 32/November 1998, S.7.

⁷ »Bewegung Hauskirche«, Informationen: Sekretariat des Familienbischofs DDr. Klaus Küng, Hirschgraben 2, A-6800 Feldkirch, Internet: www.hauskirche.at

⁸ Bestelladresse der Broschüre siehe (7) und (32).

Fragen, die sich immer wieder stellen sind auch:

- wie gehe ich mit meinem *Frau-sein*, mit meinem *Mann-sein* um?
- wie gehe ich mit meiner Fruchtbarkeit um? ist sie mir Freude oder Last? ist sie mir Geschenk oder möchte ich sie loswerden?

Ich möchte diese Fragen nun einfach zum Nachdenken stehen lassen und mit Ihnen einen kurzen Weg durch die Geschichte der NER gehen, verknüpft mit der kirchlichen Lehre. Ich wähle hier wirklich nur ein paar Ereignisse aus – die Geschichte der NER wäre ja ein eigenes Thema⁹.

Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein, wußte man nicht, daß es bei der Frau einen Wechsel von fruchtbaren und unfruchtbaren Tagen im Zyklus gibt.

Die ersten Überlegungen in die Richtung, daß es fruchtbare und unfruchtbare Tage geben könnte, stammen von den Ärzten Bischoff, Reichert und *Dr. Capellmann*¹⁰, letzterer nahm an, daß diese fruchtbare Zeit sich um die Blutung herum einordnen ließe – was nach heutigen Erkenntnissen nicht zutrifft, aber es waren die ersten Hinweise darauf, daß es den Wechsel von fruchtbarer und unfruchtbarer Zeit im Zyklus der Frau gibt.

Diese Frage wurde damals bereits in den Beichtstuhl hineingetragen, und dies wiederum führte zu einer ersten Anfrage in *Rom*, ob es erlaubt sei, dieses Wissen der Wahl der Zeiten in der Ehe zu leben. Die Antwort stammt vom 16. Juni 1880 – Frage und Antwort sind nachzulesen bei *Denzinger/Schönmetzer Nr. 3148- ja, Ehepaare, die diesen Weg gehen, sollen nicht beunruhigt werden und der Beichtvater könne auch – mit aller Vorsicht – (»caute tamen«) auf diesen Weg hinweisen!* Vom ersten Nach-Denken, daß es diese Zeitwahl geben könnte, stand die Kirche positiv dazu.

Die Namen Knaus-Ogino¹¹ werden möglicherweise noch vielen von Ihnen ein Begriff sein, sie haben für die Zyklusforschung Bleibendes entdeckt; aber die von ihnen entwickelten Rechenregeln sind für die Empfängnisregelung schon lang überholt und überaltet und sie werden heute bei der modernen Form der NER nicht mehr verwendet.

In den Jahren 1929/1930 begegnet uns in der Geschichte der NER eine wichtige Priesterpersönlichkeit, nämlich Pfarrer Wilhelm Hillebrand aus der Diözese Aachen. Ich möchte mit dem Bericht über Pfarrer Hillebrand gerade auch die Priester ein wenig »anspornen«, sich dieses wichtigen Themenbereiches von NER anzunehmen.

Es war die schwierige Zeit der Weltwirtschaftskrise und Pfarrer Hillebrand wollte seinen Ehepaaren helfen, mit Freude und gutem Gewissen ihre Ehe leben zu können! Er wußte nur aus einem Buch vom Beginn des 20. Jahrhunderts¹², daß es eine Körpertemperatur der Frau gibt, die im Laufe des Zyklus von einer Tieflage in eine

⁹ Rötzer, Josef: Zur Geschichte der Natürlichen Empfängnisregelung. Referat gehalten am International Congress on Certainties and Doubts in Natural Family Planning Today, Mailand, 9.–11. December 1988 (Text ergänzt und erweitert im Juni 1997 und erhältlich bei INER)

¹⁰ C. Capellmann, Dirigierender Arzt des Klosters Marienberg bei Aachen: Fakultative Sterilität ohne Verletzung des Sittengesetzes, 1883
z. B. Knaus H., Die Physiologie der Zeugung des Menschen. 1. Aufl. 1934, 4. Aufl., Wilhelm Maudrich, Wien 1953

¹¹ Ogino, K., Ovulationstermin und Konzeptionstermin. Zbl.Gynäk. 54 (1930) 464–479

¹² van de Velde, Die vollkommene Ehe.

Hochlage übergeht, und daß die ausgeprägte Temperaturhochlage eine unfruchtbare Zeit bedeutet! Seine beiden leiblichen Schwestern mußten als erste versuchen, wie dieses Messen der Temperatur gehe¹³.

Die von Pfarrer Hillebrand betreuten Ehepaare beobachteten diese Temperaturkurve und so konnte Pfarrer Hillebrand wichtige Hilfen geben!

Der leibliche Bruder von Pfarrer Hillebrand war Arzt und Dr. Hubert Hillebrand schrieb ein Buch über diese Tätigkeit seines Priesterbruders mit dem Titel, der schon das Programm andeutet: »Zwischen ärztlicher und seelsorglicher Ehehilfe«¹⁴

Für seine wertvolle Tätigkeit auf dem Gebiet der Empfängnisregelung erhielt Pfarrer Wilhelm Hillebrand 1959 den Doktor honoris causae der medizinischen Fakultät der Universität Köln.

Bereits 1950 verwendete Prof. Döring von München, ein Pionier auf dem Gebiet der Temperaturmessung, in seiner wissenschaftlichen Arbeit die Unterlagen von jenen Ehepaaren, die von Pfarrer Wilhelm Hillebrand betreut worden sind¹⁵. Anlässlich des 90. Geburtstages von Pfarrer Hillebrand im Jänner 1982 schrieb Prof. Döring einen wunderbaren Artikel über diese Priesterpersönlichkeit. Der Titel lautet: »Landpfarrer wußte mehr als Frauenärzte! Ein Pionier im Sinne der Natur«¹⁶

II. Die Arbeit von Josef Rötzer:

Mein Vater begann 1951 mit der Arbeit auf diesem Gebiet. Auch hier spielt eine Priesterpersönlichkeit eine wichtige Rolle, und zwar der Jesuitenpater Dr. Felix Löbe, ein Priesterfreund meiner Eltern. P. Löbe entdeckte auf der Frühjahrsmesse im März 1951 in Wien ein neues Frauenthermometer mit einer Seite Begleittext. Diesen Text sandte er meinem Vater mit der Anmerkung: »Damit muß du dich jetzt befassen!«

Befassen mußte sich nicht nur mein Vater, sondern auch meine Mutter, und ihrer ausgezeichneten Beobachtungsgabe ist der weitere Weg zu verdanken. Sie erkannte, daß um die Zeit des Temperaturanstieges verschiedene körperliche Zeichen zu beobachten sind: ein kurzdauernder Schmerz im Unterleib und ein vermehrter Abgang einer schleimigen Flüssigkeit aus der Scheide.

Über diese Absonderung des Zervixschleimes als wichtigstes Zeichen der fruchtbaren Tage der Frau gab es wohl in der medizinischen Literatur viele Hinweise¹⁷, aber es wurde sehr stark bezweifelt, ob Frauen diesen Zervixschleim beobachten könnten...

¹³ Hillebrand Antonie, (Schwester von W. Hillebrand): Korrespondenz, persönliche Mitteilung an Dr. Josef Rötzer, 1967.

¹⁴ Zwischen ärztlicher und seelsorglicher Ehehilfe. Das Werk von Dr. med. h.c. Wilhelm Hillebrand. Herausgegeben von Hubert Hillebrand. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz, 1962.

¹⁵ G. K. Döring, Ein Beitrag zur Frage der periodischen Fruchtbarkeit der Frau auf Grund von Erfahrungen der Zyklusanalyse mit Hilfe der Temperaturmessung. Geburtsh. Frauenheilk. 10 (1950) 515–521.

¹⁶ Prof. Dr. med. Gerhard Döring, München: Landpfarrer wußte mehr als Frauenärzte. Ein Pionier im Sinne der Natur. neue bildpost, Sonntag, 14. Februar 1982, Seite 6.

¹⁷ Bergmann, P.: Sexual cycle, time of ovulation, and time of optimum fertility in women. Acta obstet.gynec.scand. 29 (1950), Suppl. 4, 1–139.

»Wenn meine Frau mir dies spontan mitteilt, warum sollten es dann nicht auch andere Frauen beobachten können, noch dazu wenn man ihnen die Anleitung dazu gibt?« war die berechtigte Frage meines Vaters, die zum Beginn einer lebenslangen Beschäftigung mit der NER führen sollte, in deren Verlaufe er vielen Tausenden von Ehepaaren helfen konnte und kann.

Seit März 1951 erarbeitet mein Vater neue Erkenntnisse für die praktische Anwendung der Natürlichen Empfängnisregelung, und seine Hauptarbeitsgebiete umfassen dabei:

- Erstellen der Grundlagenliteratur und weiterführenden Literatur für die symptomthermale Vorgangsweise¹⁸
- Beratungsdienste, Forschungsarbeiten und Ausbildung von Lehrkräften über Natürliche Empfängnisregelung¹⁹
- aber auch Beiträge einer medizinischen Anthropologie in der Bedeutung für das biblische und christliche Menschenbild; das wäre ein eigener, sehr interessanter Themenbereich – was kann uns die Gehirnforschung über das Menschenbild sagen?²⁰

1951 hat *ein* Ehepaar mit diesem Weg der NER begonnen, heute liegt das gleichnamige Buch »Natürliche Empfängnisregelung« in der 37. Auflage und in 16 Sprachen vor und über tausend Mitarbeiter wurden ausgebildet – eine Ermutigung für uns, wie wichtig *eine* Person oder ein Ehepaar ist, wenn es den Willen Gottes erfüllt!

Und wenn ich auf das Motto meiner Eltern zurückkommen darf: »Wenn die kirchliche Lehre wahr ist, dann muß sie auch lebbar sein«, stehen wir wieder bei der Verknüpfung von Wissenschaft und kirchlicher Lehre.

Und es war 1951 als Papst Pius XII. zwei wegweisende Ansprachen zum Themenbereich der verantworteten Elternschaft hielt, wobei in die zweite Ansprache vom November 1951 die guten ersten Erfahrungen meiner Eltern mit der NER bereits eingeflossen sind.

Hören wir aus jeder dieser Ansprache von 1951 einen Text:

- »Über Mutterschaft und Geburtenregelung«. Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses der Katholischen Hebammen Italiens am 29. Oktober 1951. Über die Erlaubtheit der Beobachtung der unfruchtbaren Tage, etwas was damals gegen die

¹⁸ Rötzer, J.: Natürliche Empfängnisregelung. Die symptomthermale Methode – Der partnerschaftliche Weg. Herder, 28. Auflage 2003. (Damit sind seit 1965 37 Auflagen des Leitfadens erschienen.)

Rötzer, J.: Der persönliche Zyklus der Frau. Von der Vorpubertät bis in die Wechseljahre. Herder 1999.

¹⁹ Zur Förderung der Natürlichen Empfängnisregelung wurde 1986 das Institut für Natürliche Empfängnisregelung Prof. Dr. med. Rötzer (INER) zunächst für den deutschen Sprachraum (Deutschland, Österreich, Schweiz mit Fürstentum Liechtenstein, Deutsch-Südtirol in Italien) gegründet, zu dessen Hauptaufgaben die Ausbildung und Fortbildung von Multiplikatoren zählt. Begegnungen mit anderen Ländern haben dazu geführt, daß es auch zur Bildung von INER Italia, INER Polen, INER Paraguay und zuletzt im Mai 2004 von INER Georgien kam. Im Aufbau begriffen sind INER Kroatien und INER Rumänien. INER Mitglieder arbeiten in mehr als 20 weiteren Ländern weltweit.

²⁰ J. Rötzer, Menschenbild, Sexualität und Ehe, Grundriß einer evolutiven Anthropologie. Theologische Brennpunkte, Band 21/22, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main, 1969.

J. Rötzer, Die verantwortliche Weitergabe des Lebens in medizinisch-anthropologischer Sicht. Menschenbild und Empfängnisregelung. Beitrag der Hirnforschung zur Wesensbestimmung des Menschen. Internationaler Kongreß der Europäischen Ärztekongresse in Meran vom 28. 4. bis 1. 5. 1989.

Mehrheit der Theologenmeinung gerichtet war, die meinten, daß das Ehepaar nicht mitarbeiten dürfe beim Schöpfungsauftrag Gottes, sondern alles »geschehen« lassen müsse, Kinder kommen, wie sie kommen...

Nun der Text aus 1951:

»Derselbe Schöpfer, der sich in seiner Güte und Weisheit zur Erhaltung des Menschengeschlechtes des Zusammenwirkens von Mann und Frau bedient, die er zur Ehe verbindet, hat es auch so eingerichtet, daß die Ehegatten in der geschlechtlichen Funktion eine Lust und Glückseligkeit in Körper und Geist empfinden. Die Ehegatten tun daher nichts Schlechtes, wenn sie diese Lust suchen und genießen. Sie nehmen nur entgegen, was ihnen der Schöpfer bestimmt hat«²¹ eine Lust und Glückseligkeit in Körper und Geist – welch wunderbarer Satz!!

- Die zweite Ansprache trägt den Titel »Über die Heiligkeit des keimenden Lebens«, eine Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses der »Front der Familie« am 26. November 1951

»Andererseits fühlt die Kirche Teilnahme und Verständnis für die wirklichen Schwierigkeiten des Ehelebens in unserer heutigen Zeit. Deswegen haben Wir in Unserer letzten Ansprache über die Ehemoral die Berechtigung und zugleich die tatsächlich weitgesteckten Grenzen für eine Regulierung der Nachkommenschaft herausgestellt, die – im Gegensatz zur sogenannten »Geburtenkontrolle« – mit dem Gesetz Gottes vereinbar ist. Man kann sogar hoffen – doch überläßt hier die Kirche das Urteil natürlich der medizinischen Wissenschaft -, daß es gelingt, diesem erlaubten Verhalten eine genügend sichere Grundlage zu geben, und die neuesten Berichte scheinen eine solche Hoffnung zu bestätigen.«²²

Dieser letzte Satz geht auf die ersten Erfahrungen meiner Eltern zurück, und wie sehr hat sich in den nächsten Jahren diese Hoffnung bestätigt! Mit dem Erscheinen des ersten Lehrbuches meines Vaters 1965²³ war diese zuverlässige Grundlage endgültig gegeben.

Die kirchliche Ehelehre, wie sie in den Ansprachen 1951 dargelegt wurde, wurde im Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigt. Die wichtigsten Ausführungen zur Verantworteten Elternschaft finden wir im Dekret über die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute – »Gaudium et spes« (»Freude und Hoffnung«) Nr. 50 und 51.

Nach dem Konzil wurde im Auftrag von Papst Paul VI. eine Kommission eingerichtet, die sich in besonderer Weise mit der Frage der verantworteten Elternschaft beschäftigte und so nähern wir uns dem Erscheinen der Enzyklika Humanae vitae im Juli 1968.

²¹ Über Mutterschaft und Geburtenregelung. Ansprache Pius' XII. an die Teilnehmer des Kongresses der Katholischen Hebammen am 29. Oktober 1951. In: Der Papst über die Ehe. Eine Sammlung von päpstlichen Kundgebungen. Herausgegeben von Josef Miller S. J., 2. erw. Auflage 1959, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien – München, Seite 100 (Übersetzung durch die Pressestelle des Vatikans).

²² Über die Heiligkeit des keimenden Lebens. Ansprache Papst Pius' XII. an die Teilnehmer des Kongresses der »Front der Familie« am 26. November 1951 (aus »Orbis Catholicus« – Herder Korrespondenz 5. Jg., S. 179). In: Der Papst über die Ehe, Hrsg. Josef Miller SJ. Tyrolia Innsbruck 1959, Seite 112/113.

²³ Rötzer, J.: Kinderzahl und Liebesehe. Ein Leitfadens zur Regelung der Empfängnis. Herder, Wien 1965, 9 Auflagen. (Als Fortsetzung dieses Leitfadens erschien 1979 das Buch »Natürliche Geburtenregelung«).

Warum kam es besonders in den deutschsprachigen Ländern zu einer massiven Abwehr dieser Enzyklika?

Die Zeit vor dem Erscheinen der Enzyklika HV ist von einem Umbruch gekennzeichnet, auch innerhalb der Kirche: in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts konnte Romano Guardini den hoffnungsfrohen Satz prägen: »Die Kirche erwacht in den Seelen«, die Kirche als Mutter und Lehrmeisterin, wie auch der Titel einer Enzyklika von Papst Johannes XXIII aus dem Jahr 1961 lautet; und doch sind die 60er Jahre geprägt von einem »antirömischen Affekt«, wie der große Theologe des 20. Jh., Hans Urs von Balthasar, eines seiner Bücher übertitelte – wie kam es dazu? Es gibt Berufenere als ich, eine Analyse dieser Zeit vorzunehmen. Tatsache ist, daß sich in den deutschsprachigen Ländern eine Tendenz unter den Moralthologen entwickelt hat, die Lehre der Kirche abzulehnen, ja sie ändern zu wollen. Ich muß dies anhand der Geschichte meines Vaters belegen:

In der Vorbereitungszeit auf das Erscheinen der Enzyklika war mein Vater bei verschiedensten Veranstaltungen der Katholischen Deutschen Ärztarbeit in Zusammenarbeit mit Moralthologen eingeladen. Der große Bruch kam bei einer Studententagung im Januar 1967 in Bad Godesberg. Anwesend waren fast alle Lehrstuhlinhaber der Moralthologie und maßgebliche Vertreter der Katholischen Deutschen Ärztarbeit.

Im Arbeitskreis mit den Ärzten war es meinem Vater gelungen, eine Einigung unter den Ärzten zu erreichen, daß der Weg der NER aus medizinischer Sicht der beste sei, er ist ja ohne schädliche Nebenwirkungen und führt zu keinen medizinischen Problemen; und wenn es gelingt, Mitarbeiter auszubilden und in Pfarren Beratungsstellen aufzubauen, wird dieser Weg für immer mehr Ehepaare lebbar werden.

Im Plenum wurde diese Einigung zerstört durch den ausgesprochenen Leitsatz der Moralthologen unter Führung von Prof. Franz Böckle, der sinngemäß lautete: »Wenn wir wollen, daß die Lehre der Kirche lebbar ist, müßten wir den Vorschlag von Rötzer aufgreifen; da wir aber der Meinung sind, daß die Lehre geändert gehört, wollen wir, daß die Ehepaare einen anderen Weg wählen, wir müssen sie sogar dazu ermutigen, und wenn dann die Ehepaare die Lehre nicht mehr leben, muß die Kirche ihre Lehre ändern.«

Die Teilnehmer dieses Kongresses 1967 verfaßten einen Brief nach Rom mit der Aufforderung die Lehre der Kirche zu ändern, und mein Vater war der einzige bei dieser Veranstaltung, der diesen Brief nicht unterschrieben hatte, und die Folge war, daß er zu keinen weiteren Veranstaltungen eingeladen wurde, Bildungshäuser blieben für seine Kurse verschlossen, und Widerstände sind bis heute noch geblieben²⁴.

Im Grunde ist es eigentlich unvorstellbar, daß man Ehepaaren ein Wissen vorenthielt, ja verweigerte, denn ohne diesem Wissen konnten und können die Ehepaare in der Frage der Empfängnisregelung keine verantwortliche Entscheidung treffen!

Einschub: 1967 war der Vorschlag meines Vaters, Mitarbeiter auszubilden und Beratungsstellen in den Pfarren aufzubauen. Darf ich an dieser Stelle alle Priester ermutigen, zu überlegen, sollten nicht auch wir in unserer Pfarre diese Information der NER weitergeben? Es sind

²⁴ Persönliche Mitteilung Prof. Dr. Josef Rötzer.

unter uns hier im Saal eine ganze Reihe von ausgebildeten Mitarbeitern, Frauen, Ehepaare, die bereit sind, Informationsveranstaltungen durchzuführen – lassen Sie diese konkrete Möglichkeit der Kontaktaufnahme nicht vorübergehen! Vielleicht können wir in der anschließenden Diskussion noch näher darauf eingehen...

Heute stehen wir in der Situation einer ganz neuen Generation, die offen geworden ist und wissen möchte: was lehrt eigentlich die Kirche in der Frage der Weitergabe des Lebens? Wir dürfen erleben, daß genau diese Lehre der Kirche, die Enzyklika HV, neu entdeckt wird und mit ein Anlaß für Konversionen ist, ich darf hier Kimberley und Scott Hahn erwähnen mit ihrem überaus lesenswerten Buch »Unser Weg nach Rom«²⁵, Christa Meves oder den Arzt Dr. Siegfried Ernst. Einer seiner engsten Mitarbeiter, ein Baptist – kein Katholik! –, und zwar Dipl. Ing. Peter Pioch, hat eine wunderbare Homepage über die Enzyklika HV eingerichtet unter dem Titel: www.humanae-vitae.de.

Die Enzyklika »Humanae vitae« erschien am 25. Juli 1968 und sie beginnt mit folgenden Worten:

»Die überaus ernste Aufgabe, menschliches Leben weiterzugeben, durch die die Gatten freie und bewußte Mitarbeiter des Schöpfergottes sind, erfüllt sie immer mit großer Freude; doch ist die Freude vielfach mit nicht geringen Schwierigkeiten und Bedrängnissen verbunden«²⁶.

Ja, dieser Weg ist nicht immer einfach zu gehen, wir brauchen darum gar nicht herumzureden! Doch was bedeutet es, Zeiten der Enthaltensamkeit einzuhalten?

Entgehen wir nicht mit diesen Phasen in unserem Leben einer Gefahr unserer Zeit, die alles einebnen möchte, die keine Unterschiede mehr kennt? und um ein einfaches Beispiel zu nennen, den Unterschied zwischen Werktag und Sonntag? Wird aber unser Leben nicht viel reicher und tiefer durch den Wechsel von Warten Können und Erfüllen?

So wie Ehepaare sagen – die enthaltsame Zeit erinnert uns an die Zeit der Verlobung, wo wir so erfinderisch waren in den Ausdrucksformen unserer Liebe, wo wir uns einerseits ganz behutsam immer näher kennenlernen durften, wo wir mit immer größerer Sehnsucht aufeinander warteten, und wie schön ist dann wieder in jedem Zyklus die Zeit, wo wir uns mit ganzer Hingabe voll schenken können.

Wie tief ist die Dimension des Ein-Fleisch-Werdens!

Im körperlichen Bereich gibt es keine tiefere Ausdrucksmöglichkeit der Liebe, die Frau umfängt dabei ihren Mann und sie nimmt ihn ganz in sich auf, sie nimmt seine Samenflüssigkeit in sich auf. Ja, die Scheide der Frau ist eine ausgezeichnete Möglichkeit, Stoffe aufzunehmen (was ja in der Medizin durch die Scheidenzäpfchen »genutzt« wird!), es ist eine große Resorptionsfähigkeit der Scheidenauskleidung gegeben, so daß die Inhaltsstoffe des Sperma über die Scheidenwand in den Körper der Frau übergehen. Ehemänner berichten, daß sie selbst nach dem Einswerden den Geruch des Sperma in der Ausatemungsluft ihrer Frau wahrnehmen können.

²⁵ Hahn, Scott und Kimberley: Unser Weg nach Rom. 3. Aufl., Stein am Rhein, Christiana-Verlag 2000.

²⁶ Enzyklika »Humanae vitae« über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens. Lateinisch – deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. © Paulinus Verlag Trier 1968.

Und die Samenflüssigkeit des Mannes hat entspannende, lösende, beruhigende Inhaltsstoffe für die Frau²⁷; ja, es ist die wunderbare Aussage zulässig, daß die Samenflüssigkeit des Ehemannes für die Ehefrau ein Schönheitsmittel darstellt.

Über das Ein-Fleisch-Werden schreibt Christa Meves, daß die »*leibliche Vereinigung eine grandiose Verwirklichung der Liebe ist. (...) Es gibt auf Erden keine großartigere Möglichkeit der Einigkeit von Geist, Körper und Seele, von Gegenwart und Zukunft, von Erfüllung und Hoffnung. Es macht selig und dankbar, sich gegenseitig so beschenken zu dürfen.*«²⁸

Jedes Ehepaar darf in seinem Herzen diese Frage bewegen: sind wir uns – trotz aller möglichen Beschränktheit des eigenen Erlebens – der wunderbaren Dimension bewußt, die vom Schöpfer in das Ein-Fleisch-Werden gelegt ist?

Ich darf Ihnen aus meinem Gespräch mit unserem Mitarbeiterhepaar Familie Eisl noch etwas weitersagen, ja, ich habe geradezu den Auftrag von ihnen dazu bekommen. Sie sagen uns:

Wir brauchen eine große Ehrlichkeit in der Verkündigung der Lehre von NER: auch wir fallen, aber wir möchten den heiligen Weg gehen, den schönen Weg der Liebe gehen.

Weil wir enthaltsam leben und in dieser Zeit auch kämpfen müssen, ist noch so viel Erotik in unserer Liebe, so eine tiefe Verliebtheit, Spannung ...

Ja, es ist eine Demütigung, wenn wir selbst zugeben, daß wir in der Zeit der Enthaltbarkeit gefallen sind, nicht immer bestanden haben, aber wir haben da dieses wunderbare Sakrament der Beichte, in das wir dieses Fallen immer wieder hineinlegen dürfen!

Der Herr ist unter dem Kreuz, unter der Last unserer Sünden, gefallen und ER ist wieder aufgestanden.

Wir fallen und wir kämpfen und wir versuchen wieder aufzustehen.

Es fällt oft schwer, aber wir dürfen dadurch immer mehr die Schönheit dieses Weges erkennen, und durch dieses Üben fällt uns diese Zeit der Enthaltbarkeit immer leichter.

Auch stellt sich für Eltern die Frage der Erziehung ihrer Kinder – befähigt uns als Eltern nicht dieser Weg des Warten – Könnens auch mit einer ganz positiven Autorität unseren Kindern gegenüber? ist es nicht erst dann möglich, den Kindern zu lehren, wie wichtig es ist, »mit unerfüllten Wünschen leben«, wie Walter Trobisch, ein evangelischer Pastor und begnadeter Eheberater, sein Buch für die Jugend übertitelt hat?²⁹

Ist es nicht auch so, daß dadurch, daß wir uns beherrschen lernen, wir den aufsteigenden Trieb in unsere Gesamtperson integrieren können?

Und werden wir nicht auch erst dadurch immer freier im Handeln?

²⁷ P. G. Ney, The intravaginal absorption of male generated hormones and their possible effect on female behavior. In: Medical Hypotheses 20: 221–251, 1986.

²⁸ Christa Meves, Ehe-Alphabet. 36. Aufl., Christiana Verlag 1997.

²⁹ Walter Trobisch, Mit unerfüllten Wünschen leben. Editions Trobisch (1. Aufl. 1978) 1997.

Und wenn wir diese Integration durch Selbsterziehung nicht einüben und nicht lernen, ist es dann nicht so, daß uns der Trieb beherrscht und wir Getriebene werden?³⁰

Wenn wir uns umhören, ja auch verschiedene Umfragen bei Jugendlichen und Erwachsenen aufmerksam verfolgen,

ist da nicht die Sehnsucht nach Glück zu zweit da?

die Sehnsucht nach Gelingen der Ehe?

die Sehnsucht nach Treue?

Warum scheitern so viele Ehen, (trotz oder vielleicht auch wegen aller Sexualaufklärung und aller Verhütungsmittel?)

Wie kann die Liebe zwischen Mann und Frau auf Dauer gelingen?

Wie ist die Frage gerade auch guter christlicher Jugendlicher zu beantworten, die sagen, sie hätten Angst vor der Ehe, weil sie in ihrem Umfeld derart viel Leid und Unglück erleben?

Liegt es nicht auch an uns, wieder Mut zu machen zur Ehe? zur Familie?

Ja, die Kirche gibt uns in *Humanae vitae* die positive Sicht Gottes für die Ehe weiter, wir sind ja nach Seinem Bild geschaffen, als Mann und Frau!!

HV gibt uns die positive Sicht von Sexualität, von Liebe und Fruchtbarkeit, die ja nicht zufällig zusammengewürfelt sind, sondern vom Schöpfergott von Anfang an in den Menschen hineingelegt sind.

Liebende Vereinigung und Fruchtbarkeit gehören zusammen und auch hier gilt: Was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen!

So spricht die Enzyklika im Punkt 9 von der Eigenart der ehelichen Liebe und Papst Paul VI. führt in vier Punkten folgende Gedanken aus:

1. Die eheliche Liebe ist vollmenschlich, sie ist sinnhaft und geistig zugleich

2. die eheliche Liebe ist Liebe, die aufs Ganze geht, sie liebt den anderen um seiner selbst willen, ohne Vorbehalte

3. die eheliche Liebe ist treu und ausschließlich und

4. die eheliche Liebe ist fruchtbar.

Im Punkt 10 der Enzyklika wird das Thema der verantworteten Elternschaft ausgeführt: was bedeutet dies?

Papst Paul VI. führt hier einige Punkte an, unter anderem sagt er uns hier: »verantwortungsbewußte Elternschaft bedeutet, daß man entweder, nach klug abwägender Überlegung, sich hochherzig zu einem größeren Kinderreichtum entschließt, oder bei ernststen Gründen und unter Beobachtung des Sittengesetzes zur Entscheidung kommt, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten.«³¹

Jedes gläubige Ehepaar entscheidet im Angesicht Gottes darüber, wie vielen Kindern es das Leben schenken kann – Gott und das Ehepaar – und sonst niemand hat in diese Frage des Ehepaares hineinzureden!

So bleibt es auch Ziel unserer NER-Arbeit, daß jedes Ehepaar in Eigenverantwortung – ohne von außen von wem auch immer bedrängt zu werden – verantwortete Elternschaft leben kann.

³⁰ Vgl. oben Fußnote 20.

³¹ Vgl. oben Fußnote 26.

Und wir sehen diese Möglichkeit der verantworteten Elternschaft, die im Zyklusgeschehen der Frau von Gott dem Schöpfer hineingelegt ist, als den Weg an, wie er im Plan Gottes für die Ehe vorgesehen ist. Und dieser Weg erweist sich als befreiender Weg, gerade auch für Menschen in den sogenannten »Entwicklungsländern«.

Warum erwähne ich die Entwicklungsländer hier?

Wenn die Treue zum Schöpfungsplan Gottes, wie sie in Punkt 13 der Enzyklika dargelegt wird, nicht mehr gegeben ist, dann kommt es zu weitreichenden ernststen Folgen, die im Punkt 17 der Enzyklika angesprochen werden, und die sich seit Erscheinen der Enzyklika in erschreckendem Ausmaß bestätigt haben. Ja, im Punkt 17 der Enzyklika sind prophetische Worte über die ernststen Folgen der Methoden einer künstlichen Geburtenregelung zu finden.

Die Folgen betreffen nicht nur den einzelnen Menschen, den jungen Menschen, die Frau oder das einzelne Ehepaar, sondern die Folgen gehen weit darüber hinaus, bis tief in die Gesellschaft hinein:

- Staatliche Stellen greifen ein
- Verknüpfung von Entwicklungshilfe mit Geburtenkontrolle
- Sterilisationskampagnen
- Zwang zur Ein-Kind-Familie,
- vieles könnte man hier anführen.....

Wenn die Fruchtbarkeit aus der ehelichen Liebe herausgelöst wird, führt dies auch zur Zeugung im Labor, es führt zur heutigen brennenden ethischen Frage der Forschung an Embryonen, an Auslese und Zerstörung »unwerten« Lebens bereits im frühesten Stadium – ja auch dies sind Themenbereiche, die in der Ablehnung der Lehre von HV ihre Wurzel haben.

Ich möchte Ihnen nun aber ein wunderbares Zeugnis erzählen, wie NER gerade auch bei den Ärmsten der Armen gelebt werden kann, welcher Reichtum und Segen durch die Befolgung der kirchlichen Lehre erwachsen kann.

III. Mutter Teresa und die NER:

Am 11. Dezember 1979 hielt Mutter Teresa ihre Nobelpreisrede in Oslo, Norwegen. Viel Raum nahm in dieser Rede das Thema »Abtreibung« ein, die Mutter Teresa als den größten Feind des Friedens bezeichnete. Mit einfachen und sehr eindringlichen Worten sprach sie über dieses Thema und wie sie und ihre Schwestern versuchen, diesem Übel der Abtreibung zu begegnen. Dabei wies sie zwei Wege auf, die sie beschreiten: Der eine Weg ist die Adoption, und dann fährt sie in ihrer in englischer Sprache gehaltenen Rede fort:

»And also, we are doing another thing which is very beautiful. We are teaching our beggars, our leprosy patients, our slum dwellers, our people of the street, natural family planning. And in Calcutta alone in six years – it is all in Calcutta – we have had 61273 babies less from the families who would have had, but because they practice this natural way of abstaining, of self-control, out of love for each other. We teach them the temperature method, which is very beautiful, very simple. And our

poor people understand. And you know what they have told me? Our family is healthy, our family is united, and we can have a baby whenever we want. So clear – those people in the street, those beggars – and I think that if our people can do like that how much more you and all the others who can know the ways and means without destroying the life God has created in us.

The poor people are very great people. They can teach us so many beautiful things. The other day one of them came to thank, and said: You people who have evolved chastity, you are the best people to teach us family planning. Because it is nothing more than self-control out of love for each other. And I think they said a beautiful sentence. And these are people who maybe have nothing to eat, maybe they have not a home where to live, but they are great people.»³²

Wie kamen Mutter Teresa und ihre Schwestern dazu, diesen Weg der NER den Armen der Ärmsten zu lehren? Der Beginn war 1967 – im selben Jahr, als die deutschen Moraltheologen beschlossen haben, die Lehre der Kirche abzulehnen und den Ehepaaren das Wissen um die Lebbarkeit dieser Lehre vorzuenthalten!

1967 trat eine junge indische Frau in den Orden der Mutter Teresa ein, die auf der Insel Mauritius bei dem Arztehepaar Francois und Michele Guy in NER ausgebildet worden ist. Ihr Ordensname ist Sr.M. Paulette. Mit Erlaubnis von Mutter Teresa begann Sr.M.Paulette ihre NER-Arbeit in Calcutta mit 7 Ehepaaren, und ab 1969 wurde mit der systematischen Betreuung von Familien begonnen.

Im Rahmen der Weltbischofssynode 1980 in Rom, die zu dem apostolischen Schreiben von 1981 mit dem Titel »Über die Aufgaben der christlichen Familien in der Welt von heute« – Familiaris consortio führte, konnte mein Vater, der als Auditor geladen war, mehrmals mit Mutter Teresa persönlich sprechen, und bei dieser Synode wurde auch ein Handbuch³³ über diesen Weg vorgelegt, in dem nachzulesen ist, wie die Arbeit in Indien weiterging:

Wie im Zeitraum vom September 1969 bis Anfang 1980 108 Zentren in Calcutta errichtet wurden mit 120 Lehrkräften und 20 Schwestern, die diese Arbeit betreuen. Die ausgebildeten Helferinnen wurden in verschiedene Teile Indiens gesandt, um auch dort diese NER-Arbeit zu verrichten. Monatlich wurden 400 bis 500 neue Klienten akzeptiert.

Bei der Weltbischofssynode konnte Mutter Teresa auch voll tiefer Freude folgendes berichten: Unter Indira Ghandi wurde in Indien landesweit eine massive Sterilisationskampagne durchgeführt. Mutter Teresa ist es gelungen, vom Staat zu erreichen, daß jene Ehepaare, die von ihren Schwestern in der NER unterrichtet worden sind, einen Lichtbild-Ausweis erhielten, der sie vor dieser Sterilisation bewahrte. »Keines unserer Ehepaare wurde berührt!« so formulierte Mutter Teresa diese Tatsache in ihrem Gespräch mit meinem Vater.

³² Nobelpreisrede von Mutter Teresa, veröffentlicht in: origins, NC documentary service, January 10, 1980, Vol9, No 30; Adresse: National Catholic News Service, 1312 Mass.ave. N.W., Washington, D.C. 10005, USA.

³³ NATURAL FAMILY PANNING – Nature's Way – God's Way. St.Cloud Chancery, St.Cloud, Minnesota 56321 June 24, 1980, © 1980 by De Rance, Inc., Library of Congress Number: 80-68800.

Eingebettet ist diese Arbeit der Natürlichen Empfängnisregelung in die Gesamtsicht vom Menschen als Geschöpf Gottes, von IHM geliebt und zur Liebe berufen. So ist für Mutter Teresa der Weg der NER eine Antwort des Menschen auf diese Liebe Gottes. Dazu schreibt sie in ihrem Vorwort zum Handbuch (31) über die NER: »*Natural Family Planning involves acceptance by the couple of a way of life of conjugal harmony and devotion to their children, which makes of their life something beautiful for God*«

Mutter Teresa, die am 19. Oktober 2003 seliggesprochen worden ist, haben wir als Schutzpatronin für unsere Arbeit auserkoren.

Je mehr ich persönlich die kirchliche Lehre zu Ehe und Familie kennenlernen durfte, desto dankbarer wurde ich Gott gegenüber, wie wunderbar ER alles eingerichtet hat!

Ja, die Kirche bleibt der Garant der wahren Werte des Menschen, wie Papst Paul VI. in Punkt 18 der Enzyklika HV ausführt!

Es ist gut, daß Gott uns in unserem Heiligen Vater, Papst Johannes Paul II., einen unermüdlichen Rufer für die Würde jedes Menschen geschenkt hat, für die Würde der Frau, des Mannes, des Kindes, der Ehe!

Es ist gut, daß wir in Österreich einen Familienbischof haben dürfen, der sich mit ganzem Herzen dieser kirchlichen Lehre verschrieben hat, und Bischof DDr. Klaus Küng versucht in der von ihm ins Leben gerufenen »Bewegung Hauskirche«, diese Lehre den Menschen immer vertrauter werden zu lassen³⁴!

Und es ist gut, daß es ein Referat für Ehe und Familie gibt, wie dasjenige in der Erzdiözese Salzburg, das in aller Vielfalt und Schönheit diese Lehre lebendig weitergibt³⁵!

Und es ist gut, daß sich immer mehr Bewegungen innerhalb der Katholischen Kirche mit offenem Herzen dieser Lehre über HV verschreiben und für die von ihnen betreuten Jugendlichen und Familien lebbar machen möchten!

All das soll für uns Ermutigung sein, diese Lehre von HV immer mehr zu vertiefen und sie als *Plan Gottes für die Ehe und Familie* zu verkünden!

Ich möchte mein Referat mit zwei Aussagen beenden:

Die eine Aussage stammt von einer Ehefrau und Familienmutter, die ich seit gut 10 Jahren begleiten darf und die mir für diesen Vortrag folgende Zeilen geschrieben hat:

»*Liebe Elisabeth! Auf Deinen Wunsch hin versuche ich meine »geistlichen Ergüsse« zu Papier zu bringen: Gott entfaltet seine Herrlichkeit nur, wenn wir IHM aufmachen. Erst wenn ER bei uns ohne Störungen gelandet ist, »packt Er aus«.*

Also erst wenn wir uns auf die NER richtig einlassen, werden uns die Früchte, die daraus wachsen, richtig bewußt.

Daß einem dann die Kinder nicht »passieren«, sondern man sie »herbeiliebt«, sich nach ihnen sehnt, ist eine der schönsten Früchte von NER!«

³⁴ Vgl. oben Fußnote 7.

³⁵ Referat für Ehe und Familie der Erzdiözese Salzburg, Dreifaltigkeitsgasse 12, A-5020 Salzburg, e-mail: familie@kirchen.net, Internet: www.kirchen.net/familie.

Die zweite Aussage ist ein Satz aus dem letzten Punkt der Enzyklika HV – Nr. 31³⁶:

*»Nur wenn der Mensch sich an die
von Gott
in seine Natur eingeschriebenen
und darum weise und liebevoll
zu achtenden Gesetze hält,
kann er zum wahren, sehnlichst erstrebten Glück gelangen.«*

³⁶ Vgl. oben Fußnote 26.

Diözesan- und Pastoralräte in Deutschland || eine Bestandsaufnahme¹

Von Heike Künzel, Münster

Diözesanräte gibt es in Deutschland seit etwa 150 Jahren. 1998 wurden 150 Jahre Deutsche Katholikentage gefeiert. Die ersten Katholikentage waren Treffen von engagierten Katholiken, Laien und Klerikern, die die katholische Vereins- und Verbändearbeit in Deutschland koordinieren wollten. Die Koordination fand zuerst auf nationaler und dann auch auf diözesaner Ebene statt. Die diözesanen Entwicklungen sind je nach Diözese unterschiedlich verlaufen. Diözesanräte gibt es heute in allen Diözesen, außer der Erzdiözese Hamburg.

Neben dem Diözesanrat existiert in 17 Diözesen auch ein Pastoralrat. Beide Räte befassen sich vielfach mit ein und demselben Themenkreis und sind ähnlich zusammengesetzt.

I. Unversalkirchliche Grundlagen: das Zweite Vatikanische Konzil

Wie vieles in den letzten 40 Jahren sind auch die Diözesan- und Pastoralräte unversalkirchlich auf das Zweite Vatikanische Konzil zurück zu führen.

1. Der Diözesanrat

Jeder deutsche Diözesanrat beruft sich in seiner Satzung auf Nr. 26 des Laiendekrets *Apostolicam Actuositatem*.² Es fordert, dass es »Räte« geben soll, die wo immer Kleriker und Ordensleute mit Laien zusammenarbeiten, die apostolische Arbeit der Kirche im Hinblick auf die Verkündigung und Heiligung unterstützen. Diese Räte können auch der Koordination der Arbeit der verschiedenen Vereinigungen und Werke dienen.

Die vom Laiendekret geforderten Räte sollen dort eingerichtet werden, wo es möglich ist. Sie sind nicht verpflichtend vorgeschrieben. Dem Konzilstext ist nicht

¹ Erweiterte und um Fußnoten ergänzte Fassung eines Vortrags, der vor den Vertretern der Diözesanräte im Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 13. 02. 2004 in Stuttgart Hohenheim gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

² AA 26: »*In dioecesisibus, in quantum fieri potest, habeantur consilia quae operam apostolicam Ecclesiae, sive in campo evangelizationis et sanctificationis sive in campo caritativo, sociali et aliis, adiuvent, cooperantibus convenienter clericis et religiosis cum laicis. Haec consilia poterunt variarum laicorum consociationum et inceptorum mutuae coordinationi inservire, salva uniuscuiusque indole propria et autonomia.*

Huiusmodi consilia habeantur, si fieri potest, etiam in ambitu paroeciali vel interparoeciali, interdioecetano, necnon in ordine nationali vel internationali.«

zu entnehmen, wer diese Räte einrichten soll. Ebenso bleibt unbestimmt, wer Mitglied in diesen Räten sein soll, wie diese Mitglieder bestimmt werden sollen, oder wer den Vorsitz innehaben soll. Vom Diözesanbischof³ ist nicht die Rede.

2. Der Pastoralrat

Die Pastoralräte haben ihre konziliare Grundlage im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, *Christus Dominus* Nr. 27.

Das Zweite Vatikanische Konzil wünscht ein *consilium pastorale*, einen Pastoralrat.⁴ Er soll auf diözesaner Ebene eingerichtet werden, was dazu führte, dass der Pastoralrat auch als Diözesanpastoralrat bezeichnet wird. Auch der Pastoralrat ist fakultativ: Sofern es möglich ist, soll er eingerichtet werden. Mitglieder sollen besonders ausgewählte Kleriker, Ordensleute und Laien sein. Es bleibt unbestimmt, wer die Mitglieder bestimmen soll. Die Stellung des Bischofs ist klar definiert: Er soll den Vorsitz übernehmen. Der Pastoralrat soll alle Seelsorgeangelegenheiten auf der diözesanen Ebene beraten. Eine Entscheidungskompetenz sieht das Konzil für den Pastoralrat nicht vor.

Dem Bischof kommt allein durch die Vorsitzfunktion schon eine herausgehobene Stellung zu. Sie wird dadurch verstärkt, dass der Bischof entscheidet, ob ein Pastoralrat eingerichtet wird oder nicht. Außerdem ist der Bischof derjenige, dem die Arbeit des Pastoralrates dient: Der Bischof wird in den Seelsorgeangelegenheiten in der Diözese beraten.

3. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Vorgaben des Konzils zum Diözesanrat und zum Pastoralrat unterschiedlich sind. Für den Pastoralrat werden viele Punkte angesprochen, die beim Diözesanrat ungeregelt bleiben. Die den beiden Räten zugewiesenen Aufgaben lassen erkennen, dass das Konzil zwei verschiedene Gremien vorgesehen hatte.

II. Ausgestaltung der konziliaren Vorgaben in Deutschland

Die Umsetzung der konziliaren Vorgaben musste in den Diözesen erfolgen. Die Diözesen konnten bei der Umsetzung auf Vorschläge der Bischofskonferenz und der Würzburger Synode zurückgreifen. Bei den Empfehlungen bzw. Vorschlägen der Bischofskonferenz und den Beschlüssen der Würzburger Synode handelt es sich immer um Modelle. Sie wurden nicht unmittelbar für die Diözesen geltendes Recht. Nichts desto trotz lohnt es, die Modelle der Bischofskonferenz von 1967 und die Be-

³ Der Diözesanbischof wird im Folgenden Text kurz mit Bischof bezeichnet.

⁴ CD 27 V: »*Valde optandum est ut in unaquaque dioecesi peculiare instituaturs Consilium pastorale, cui Episcopus dioecesanus ipse praesit et in quo clerici, religiosi et laici, specialiter delecti, partes habeant. Huius Consilii erit, ea quae ad pastoralia opera spectant investigare, perpendere atque de eis practicas expromere conclusiones.*«

schlüsse der Würzburger Synode anzusehen, da diese Formulierungsvorschläge vielfach Eingang in die diözesanen Satzungen gefunden haben.

1. Vorschläge der Deutschen Bischofskonferenz

a) Der Pastoralrat

In der Herbstvollversammlung 1967 gibt die Deutsche Bischofskonferenz Empfehlungen zur Errichtung von Priester- und Seelsorgerat.⁵ Mit Seelsorgerat ist der Pastoralrat nach CD 27 gemeint. Die Bezeichnung Pastoralrat oder Diözesanpastoralrat, da es sich um einen Pastoralrat auf diözesaner Ebene handelt, setzt sich erst mit der Zeit durch.

Der Pastoralrat soll nach der Vorstellung der Bischofskonferenz den Bischof in Fragen des kirchlichen Heildienstes beraten und unterstützen. Die Mitglieder des Pastoralrates soll der Bischof selbst bestimmen und zwar nach Vorschlägen des Priesterrates und des Diözesanrates. Der Bischof ist von Rechts wegen der Vorsitzende. Er soll den Pastoralrat einberufen und die Tagesordnung bestimmen.

Mit diesen Empfehlungen nimmt die Bischofskonferenz die Vorgaben aus CD 27 voll auf. Der Pastoralrat ist ein auf den Bischof zugeschnittenes Beratungsgremium.

b) Der Diözesanrat

Die Deutsche Bischofskonferenz macht auch Vorschläge zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats.⁶ Sie beauftragt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit der Umsetzung der pastoralen Vorschläge in einer Mustersatzung.⁷ In der Mustersatzung ist keine verpflichtende Bildung von Diözesanräten vorgesehen, sie bleiben weiterhin fakultativ. Es bleibt immer noch ungeklärt, wer die Diözesanräte einrichten soll. Die Mitglieder der Diözesanräte sollen aus den unteren Ebenen kommen, beispielsweise aus den Dekanatsräten und den katholischen Organisationen. Zusätzlich sollen katholische Persönlichkeiten benannt werden können.

»Aufgabe dieser Räte ist es, entsprechend N. 26 des Dekrets über das Apostolat der Laien, in Beratung oder Unterstützung der jeweiligen Träger des kirchlichen Amtes alle Kräfte des Laienapostolats zu koordinieren, gemeinsame Unternehmungen der Katholiken durchzuführen oder zu unterstützen, Anliegen der Katholiken in der Öffentlichkeit zu vertreten und die Arbeit aller Gruppen und Zusammenschlüsse des Laienapostolats zu inspirieren.«⁸ Zu diesen Aufgaben kommt in der Mustersatzung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken noch die Beratung des Bischofs und der Diözesanverwaltung hinzu.

c) Zusammenfassung

Die Bischofskonferenz empfiehlt 1967 die Einrichtung von Pastoral- und Diözesanräten. Die Vorstellungen zum Pastoralrat halten sich im Rahmen des Konzilsbe-

⁵ Veröffentlicht in: NKD 13, 89–91; NKD 44, 68–69; NKD 54, 63–35.

⁶ Veröffentlicht in: NKD 13, 93–95 und AfkathKR 136 (1967) 523–525 [Vorschläge Laienapostolat].

⁷ Veröffentlicht in: AfkathKR 136 (1967) 525–532.

⁸ Vorschläge Laienapostolat I.

schlusses. Für den Diözesanrat werden die rudimentären Vorgaben aus AA 26 erweitert. Dabei wird dem Diözesanrat erstmals eine Aufgabe des Pastoralrates zugewiesen, nämlich die Beratung des Bischofs.

2. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1972–1975) wollte die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland fördern.⁹ Im Beschluss »Die Verantwortung des gesamten Gottesvolkes für die Sendung der Kirche«¹⁰, sind sowohl der Pastoralrat als auch der Diözesanrat verpflichtend vorgesehen.

a) Der Pastoralrat

Die Vorgaben für den Pastoralrat werden weiter ausgestaltet. Die Gemeinsame Synode möchte ihn auf jeden Fall in den Diözesen eingerichtet wissen. Sie sieht ihn als obligatorisch an. Die Zusammensetzung wird näher geregelt. So sollen auf jeden Fall der Generalvikar und der Weihbischof bzw. die Weihbischöfe Mitglieder des Pastoralrates sein. Folgende Aufgaben sieht die Würzburger Synode vor: Mitwirkung bei der Festlegung der Schwerpunkte und Richtlinien für den Heildienst, Koordinierung der seelsorglichen Aktivitäten im Bistum, Festlegung von Grundsätzen für den Einsatz und für die Weiterbildung der im pastoralen Dienst stehenden Personen, Festlegung der pastoralen Grundsätze für die Aufstellung des Haushalts, allgemeine Unterstützung des Bischofs in seinem Leitungsamt, Beratung bei der Errichtung wichtiger diözesaner Ämter, Mitwirkung im Verfahren für die Bestellung des Bischofs und der Weihbischöfe im Rahmen des jeweils geltenden Rechts, Beratung von Anfragen des Diözesanrates der jeweiligen Diözese, Beratung von Fragen, die auf überdiözesaner Ebene behandelt werden (SB RuV 3.3.10.1)

Der Bischof soll den Vorsitz übernehmen, den Pastoralrat einberufen und die Tagesordnung bestimmen. Die Beschlüsse des Pastoralrates benötigen zur Wirksamkeit ein Gesetz bzw. eine entsprechende Verfügung des Bischofs. Der Pastoralrat kann also allein und aus sich heraus Dritten gegenüber nicht handeln.

b) Der Diözesanrat

Auch der Diözesanrat soll in den Diözesen verpflichtend eingerichtet werden, zumal, wenn der Bischof dem entsprechenden Beschluss der Gemeinsamen Synode

⁹ Vgl. Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland; veröffentlicht in: Bertsch, Ludwig u. a. (Hrsg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I*, 3. Auflage Freiburg, Basel, Wien 1976, Art. 1.

¹⁰ Beschluss Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche vom 10. 05. 1976; abgedruckt in: Bertsch, Ludwig u. a. (Hrsg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I*, 3. Auflage Freiburg, Basel, Wien 1976, 651–677; abgekürzt SB RuV.

Rechtskraft verliehen hat.¹¹ Der Diözesanrat soll sich aus Vertretern von Räten und Verbänden sowie aus Einzelpersonen zusammensetzen. Der Bischof selbst ist nicht Mitglied im Diözesanrat, sondern wird durch einen bischöflichen Beauftragten vertreten. Der Diözesanrat soll folgende Aufgaben wahrnehmen: a) die Entwicklungen im gesellschaftlichen, staatlichen und kirchlichen Leben beobachten und die Anliegen der Katholiken des Bistums in der Öffentlichkeit vertreten; b) Anregungen für das Wirken der Katholiken im Bistum und in der Gesellschaft geben und die in ihm zusammengeschlossenen Kräfte aufeinander abstimmen und fördern; c) zu Fragen des öffentlichen und kirchlichen Lebens Stellung nehmen, Anregungen an den Diözesanpastoralrat in diesen Fragen geben sowie den Bischof und den Diözesanpastoralrat beraten; d) gemeinsame Initiativen und Veranstaltungen der Katholiken des Bistums vorbereiten und durchführen; e) die Mitglieder für den Diözesanpastoralrat ... wählen, f) Die Vertreter des Bistums in das Zentralkomitee der deutschen Katholiken wählen und die Anliegen und Aufgaben der Katholiken des Bistums auf überdiözesaner Ebene wahrnehmen. (SB RuV 3.4.2)

Der Diözesanrat soll durch die Diözese finanziert werden. Er bindet durch seine Beschlüsse niemanden.

c) Zusammenfassung

Nach den Beschlüssen der Würzburger Synode müssen Pastoralrat und Diözesanrat eingerichtet werden. Die Aufgaben sind für den Pastoralrat die Beratung der pastoralen Angelegenheiten der Diözese und für den Diözesanrat die Förderung der apostolischen Tätigkeit und die Koordination des Laienapostolats. Beide Räte sollen den Bischof beraten, der jedoch jeweils eine unterschiedliche Stellung einnimmt. Im Pastoralrat ist der Bischof integraler Bestandteil, während er an der Arbeit des Diözesanrates nicht direkt teilnimmt.

III. Der CIC von 1983

1983 erließ der universalkirchliche Gesetzgeber ein neues Gesetzbuch für die lateinische Kirche. Dieses Gesetzbuch, der *Codex Iuris Canonici*, erhebt selbst den Anspruch, die Anregungen des Konzils in Recht zu übersetzen. Im Folgenden soll dargestellt werden, wie die Anregungen aus AA 26 und CD 27 aufgenommen wurden.¹²

Der Codex regelt den Pastoralrat in den cc. 511–514 im Buch über das Volk Gottes. Er ordnet ihn unter der Überschrift die Innere Ordnung der Teilkirchen ein.

¹¹ Wie in den (Erz-) Diözesen Bamberg, Hildesheim, Freiburg, Fulda, München Passau, Rottenburg-Stuttgart und Mainz; unter Vorbehalt nach Beratung erlassener Weisung sind in folgenden Diözesen die Beschlüsse veröffentlicht: Essen, Speyer, Trier und Würzburg. In folgenden (Erz-) Diözesen wurde der Beschluss nur veröffentlicht: Aachen, Augsburg, Eichstätt, Limburg, Münster, Osnabrück, Paderborn, Berlin, Köln und Regensburg.

¹² Vgl. die ausführliche Untersuchung der Umsetzung in: Künzel, Heike, *Apostolatsrat und Diözesanpastoralrat. Geschichte, kodikarische Vorgaben und Ausgestaltung in Deutschland*. BzMK 36, Essen 2002.

Der Pastoralrat ist fakultativ. Ob er eingerichtet wird oder nicht, entscheidet der Bischof. Wenn die Verhältnisse in der Diözese einen Pastoralrat anraten, soll der Bischof ihn einrichten. Er ist jedoch frei, dies zu tun oder zu lassen.¹³

Der lateinischen Begriff *consilium* bedeutet soviel wie Rat im Sinne von jemandem einen Rat erteilen. Der Codex kennt verschiedene Räte auf der diözesanen Ebene, den Priesterrat, den Vermögensverwaltungsrat und eben auch den Pastoralrat. Alle Räte auf der diözesanen Ebene sollen den Bischof beraten, ihm bei seiner Aufgabe zur Seite stehen. Die Leitung der Diözese muss der Bischof aber allein verantworten. Deshalb kann der Pastoralrat den Bischof rechtlich nicht durch Beschlüsse binden.

Die Besonderheit des Pastoralrates ist seine Zusammensetzung in Kombination mit der Aufgabenumschreibung. Im Pastoralrat sind Gläubige aus der gesamten Diözese vertreten, die die Zusammensetzung der Gläubigen in der Diözese widerspiegeln sollen (c. 512 § 2). Sie sollen nach Möglichkeit nicht im Dienst des Bischofs stehen. So wird eine externe und unabhängige Beratung des Bischofs gesichert. Der Pastoralrat soll den Bischof in den Seelsorgeangelegenheiten der Diözese beraten. Diese Aufgabenumschreibung ist sehr weit formuliert. Der Bischof braucht sich nicht auf bestimmte Aspekte zu beschränken, wenn er den Pastoralrat um Rat bittet.

Der Codex gibt in c. 511 einen Dreischritt vor, wie der Pastoralrat seine Arbeit angehen soll: Der Pastoralrat soll eine Situationsanalyse erstellen, er soll Argumentationen aufbauen, wie ein Handeln aussehen könnte und dabei unterschiedliche Modelle durchdenken. Als Ergebnis soll der Pastoralrat dem Bischof eine Handlungsoption präsentieren, die ihm als die geeignetste erscheint.¹⁴

Neben der Beratung des Bischofs muss der Pastoralrat gemäß c. 443 § 5 Teilnehmer am Provinzialkonzil und gemäß c. 463 § 1 n. 5 Teilnehmer an der Diözesansynode bestimmen, wenn diese beiden Versammlungen einberufen werden.

Der Bischof nimmt im Pastoralrat eine besondere Position ein. Er entscheidet, ob ein Pastoralrat eingerichtet wird oder nicht. Er führt auch den Vorsitz, wenn er den Pastoralrat einberufen hat (c. 514 § 1). Er bestimmt allein über die Veröffentlichung der Ergebnisse der Beratungen (c. 514 § 1).

Der Bischof ist Voraussetzung für den Pastoralrat. Wenn in einer Diözese kein Bischof da ist, kann auch kein Bischof beraten werden. Wenn der Bischof fehlt, kann der Pastoralrat seine Aufgabe nicht erfüllen und wird von Rechts wegen aufgelöst (c. 513 § 2).

Der Pastoralrat kann kurz definiert werden als ein Beratungsgremium des Bischofs in pastoralen Fragen, das aus Gläubigen der Diözese zusammengesetzt ist.

Einen Diözesanrat sieht der Codex nicht vor.¹⁵

IV. Pastoral- und Diözesanräte in den deutschen Diözesen

Es gibt keine bundesweit einheitliche Regelung für die Diözesan- und Pastoralräte, sondern jede Diözese hat eine eigene Regelung. In 15 der 27 deutschen Diözesen

¹³ Vgl. Künzel, Apostolatsrat, 94–96.

¹⁴ Vgl. Künzel, Apostolatsrat, 103–106.

¹⁵ Zur möglichen Einordnung der bestehenden Diözesanräte vgl. Künzel, Apostolatsrat, 228–234.

bestehen sowohl ein Pastoralrat als auch ein Diözesanrat.¹⁶ Acht Diözesen haben einen Diözesanrat, aber keinen Pastoralrat¹⁷, eine Diözese, nämlich das Erzbistum Hamburg, hat einen Pastoralrat aber keinen Diözesanrat. In Limburg und in Rottenburg-Stuttgart¹⁸ existieren Räte, die weder reine Diözesan- noch reine Pastoralräte sind.

Bis in die Wortwahl hinein vergleichbar sind die unterschiedlichen Regelungen dadurch, dass sich einige Satzungen an die Formulierungsvorschläge der Würzburger Synode oder der Deutschen Bischofskonferenz halten. Im Folgenden sollen Aufgaben, Kompetenzen und die Stellung des Bischofs in beiden Rätetypen betrachtet werden. Der exemplarischen Darstellung liegen für die Pastoralräte die Statuten und Satzungen der Erzdiözesen Bamberg¹⁹, Hamburg²⁰ und Paderborn²¹, für die Diözesanräte die Statuten und Satzungen der Diözesen Aachen²², Augsburg²³ und Görlitz²⁴ zugrunde.²⁵

1. Der Pastoralrat

Pastoralräte bestehen in 16 deutschen Diözesen. Die Formulierung ihrer Aufgaben in den Satzungen übernehmen die Aufgabenformulierung der Gemeinsamen Synode zumeist wörtlich, manchmal auch nur sinngemäß. Die in den Satzungen genannten Aufgaben des Pastoralrates können so zusammengefasst werden: allgemeine Beratung des Bischofs, Beratung bei der Errichtung wichtiger diözesaner Ämter, Mitwirkung bei der Bestellung des Bischofs und der Weihbischöfe im Rahmen des jeweils geltenden Rechtes, Beratung von Anträgen und Anfragen des Diözesanrates, sowie Beratung von Fragen, die auf überdiözesaner Ebene behandelt werden.

Die Beratung des Bischofs nimmt einen großen Anteil ein, verschiedene Formulierungen drücken dies aus: Zum Beispiel Mitwirkung bei der Festlegung der

¹⁶ Das sind die (Erz-) Diözesen Aachen, Augsburg, Bamberg, Berlin, Dresden – Meißen, Eichstätt, Essen, Freiburg, Fulda, Köln, Mainz, Münster, Speyer, Trier und Würzburg.

¹⁷ Das sind die (Erz-) Diözesen Erfurt, Görlitz, Hildesheim, Magdeburg, München und Freising, Osnabrück, Passau und Regensburg.

¹⁸ Vgl. Geier, Michael, Das Rottenburger Modell. Eine kirchenrechtliche Untersuchung über das Rätensystem der Diözese Rottenburg – Stuttgart, Tübingen 1998.

¹⁹ Der Erzbischof von Bamberg, Elmar Maria Kredel, Satzung für den Diözesanpastoralrat im Erzbistum Bamberg vom 01. 03. 1979 in der Fassung vom 03. 03. 1988, Typoskript [Satz DPR-BA].

²⁰ Der Erzbischof von Hamburg, Ludwig Averkamp, Satzung des Diözesanpastoralrates im Erzbistum Hamburg vom 07. 05. 1997; in: Kirchliches Amtsblatt des Erzbistums Hamburg 3 (1997) 84–86 [Satz DPR-HH].

²¹ Der Erzbischof von Paderborn, Johannes Joachim Degenhardt, Regelung des Diözesantages vom 15. 02. 1986 in der Fassung vom 23. 07. 1998; in: Kirchliches Amtsblatt für das Erzbistum Paderborn 129 (1986) 47–48 und 141 (1998) 87 [R DT-PB].

²² Der Bischof von Aachen, Klaus Hemmerle, Satzung des Diözesanrates vom 23. 12. 1993; in: Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen. Amtsblatt des Bistums Aachen 64 (1994) 4–6 [Satz DR-AC].

²³ Der Bischof von Augsburg, Viktor Josef Dammertz, Satzung für den Diözesanrat der Katholiken im Bistum Augsburg vom 8. 12. 1996; in: Amtsblatt für die Diözese Augsburg 106 (1996) 530–536 [Stat DR-A].

²⁴ Der Bischof von Görlitz, Rudolf Müller, Satzung des Diözesanrates der Katholiken im Bistum Görlitz vom 14. 03. 1996; in: Amtsblatt 1996 Nr. 55 [Satz DR-GÖ].

²⁵ Eine vollständige Analyse aller Satzungen und Statuten der Diözesanräte und Pastoralräte in Deutschland bietet Künzel, Apostolatsrat, 123–153; 185–234.

Schwerpunkte und Richtlinien für den Heildienst²⁶, Koordinierung der seelsorglichen Aktivitäten des Bistums²⁷, Festlegung von Grundsätzen für den Einsatz und die Weiterbildung der im pastoralen Dienst stehenden Personen²⁸, oder Festlegung der pastoralen Grundsätze für die Erstellung des Haushalts²⁹. Die Formulierung »allgemeine Unterstützung des Bischofs in seinem Leitungsamt«³⁰ ist als übergreifende Aufgabe des Pastoralrates zu verstehen, die sicherstellen soll, dass alle Fragen dort behandelt werden können.

Die Beratung bei der Errichtung wichtiger diözesaner Ämter³¹ betrifft wieder die Beratung in pastoralen Fragen, wenn mit »Ämter« Planstellen gemeint sind, etwa Referenten in der Jugendseelsorge. Ausdrücklich wird in den Satzungen nur die Beratung bei der Errichtung der Ämter genannt. Eine entsprechende Beratung bei Abschaffung solcher Ämter fehlt in den Satzungen, ist aber in der heutigen Zeit und der derzeitigen Situation mit knapper werdenden Mitteln unverzichtbar.

Eine Mitwirkung bei der Bestellung des Bischofs und der Weihbischöfe »im Rahmen des jeweils geltenden Rechtes«³² ist schon deshalb problematisch, weil das geltende Recht eine solche Mitwirkung gar nicht vorsieht. Die Mitwirkung bei der Bestellung des Diözesanbischofs ist auch praktisch unmöglich, da der Pastoralrat mit Eintritt der Sedisvakanz erlischt (c. 513 § 2). Die hinter dieser Aufgabe zu vermutende Absicht, nämlich den Pastoralrat als Vertretungsorgan der Diözesanen Dritten gegenüber zu stilisieren, widerspricht der kodikarischen Konzeption.

Weiter wird dem Pastoralrat in vielen Diözesen die Beratung von Anträgen und Anfragen des Diözesanrates³³ zugeschrieben. Diese Aufgabe kann er im Grunde genommen nur dann wahrnehmen, wenn der Bischof sie zuweist, was aber mit der Festlegung in der Satzung als gegeben angesehen werden dürfte.

Auch die Beratung von Fragen, die auf überdiözesaner Ebene behandelt werden³⁴ ist genau genommen keine Aufgabe des Pastoralrates, da er sich mit den pastoralen Fragen auf diözesaner Ebene beschäftigen soll. Möglich ist jedoch eine Beratung des Bischofs in diesen Fragen, wenn die Diözese auch betroffen ist, das heißt eine universalkirchlich relevante Frage angesprochen ist, die konkrete Auswirkungen auf die Diözese hat.

Grundsätzlich kommt dem Pastoralrat nur ein Beratungsrecht zu. Einzig in der Diözese Münster hat sich der Bischof bei der Besetzung wichtiger diözesaner Lei-

²⁶ SB RuV 3.3.1 a). So wörtlich Satz DPR-BA § 2 II a; Stat DPR-PB § 1 II a. Andere Formulierung in Satz DPR-HH § 2 Nr. 4.

²⁷ SB RuV 3.3.1 b). So wörtlich Satz DPR-BA § 2 II b; Stat DPR-PB § 1 II b. Andere Formulierung in Satz DPR-HH § 2 III.

²⁸ SB RuV 3.3.1 c). So wörtlich Satz DPR-BA § 2 II c; Stat DPR-PB § 1 II c. Andere Formulierung in Satz DPR-HH § 2 V.

²⁹ SB RuV 3.3.1 d). So wörtlich Satz DPR-BA § 2 II d; Stat DPR-PB § 1 II d. Andere Formulierung in Satz DPR-HH § 2 VI.

³⁰ SB RuV 3.3.1 e). So wörtlich Satz DPR-BA § 2 II e; Satz DPR-HH § 2 I; Stat DPR-PB § 1 II e.

³¹ SB RuV 3.3.1 f). So wörtlich Satz DPR-BA § 2 II f; Stat DPR-PB § 1 II f.

³² SB RuV 3.3.1 g). So wörtlich Satz DPR-BA § 2 II g; Stat DPR-PB § 1 II g.

³³ SB RuV 3.3.1 h). So wörtlich Satz DPR-BA § 2 II h.

³⁴ SB RuV 3.3.1 i). So wörtlich Satz DPR-BA § 2 II i; Stat DPR-PB § 1 II i. Andere Formulierung in Satz DPR-HH § 2 VIII.

tungsämter, mit Ausnahme des Generalvikars, an eine Zustimmung des Pastoralrates gebunden. Die »Zustimmung« ist dabei als Nicht-Ablehnung ausgestaltet: Wenn 2/3 der Pastoralratsmitglieder gegen einen Personalvorschlag ein Veto einlegen, wird der Bischof diese Stelle nicht mit diesem Bewerber besetzen.

Wie der Bischof mit den Beschlüssen des Pastoralrates umgehen soll, ist unterschiedlich geregelt. Dabei gibt es zwei Grundmodelle: Entweder beschließt der Pastoralrat frei und der Bischof erklärt hinterher, was er mit einem Beschluss zu tun gedenkt. Oder der Bischof ist in der Phase der Entscheidungsfindung so beteiligt, dass er erklärt, dass er einen Beschluss nicht annehmen kann.³⁵ Erklärt der Bischof, dass er einen Beschluss nicht annehmen kann, kann dieser Beschluss so vom Pastoralrat nicht gefällt werden. Diese Konstruktion wahrt zwar nach außen hin die Harmonie im Pastoralrat. Sie ist jedoch inkonsequent, wenn man bedenkt, dass der Bischof vom Pastoralrat beraten und nicht rechtlich gebunden wird (c. 514 § 1).

Die Stellung des Bischofs, das ist in den vorhergehenden Ausführungen bereits angeklungen, ist verhältnismäßig stark. Ohne den Bischof gibt es keinen Pastoralrat. Das betrifft die faktische Existenz, aber auch die tatsächliche Arbeit, da der Bischof das Recht zur Einberufung des Pastoralrates hat. Er kann – je nach Satzung – sogar Beschlüsse des Pastoralrates verhindern. Auch für die Veröffentlichung der Beratungen ist der Bischof allein zuständig (c. 514 § 1).

Die Wirksamkeit der Arbeit des Pastoralrates in der Diözese ist abhängig davon, wie der Bischof die Beratung des Pastoralrates annimmt. Außerdem ist die Zusammensetzung für die Wirkung des Pastoralrates wichtig. In einigen Diözesen treffen sich im Pastoralrat Vertreter aus allen anderen diözesanen Gremien, und der Pastoralrat wird so eine Art Übergremium. Er dient dann als Knotenpunkt der Arbeit der verschiedenen diözesanen Gremien. Das ist zwar universalrechtlich nicht vorgesehen, aber eine mögliche Ausgestaltungsform.³⁶

2. Der Diözesanrat

Diözesanräte bestehen in 26 der 27 deutschen Diözesen. Nur das Erzbistum Hamburg kennt keinen Diözesanrat, sondern nur einen Pastoralrat, in dem ein gesellschaftspolitischer Ausschuss die Aufgaben des Diözesanrates wahrnimmt. De facto tritt dieser Ausschuss jedoch nur zusammen, um die Vertreter des Rates in das Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu wählen.

In den meisten deutschen Diözesen heißt Diözesanrat auch Diözesanrat. In den Diözesen Erfurt und Mainz firmiert er unter dem Titel Katholikenrat, in der Diözese Münster wird der Diözesanrat als Diözesankomitee bezeichnet und in der Erzdiözese Paderborn als Diözesantag. Allen Gremien gemeinsam ist, dass der Codex Iuris Canonici sie nicht kennt. Sie sind allesamt diözesane Eigengewächse.

Die Diözesanräte sehen ihre Grundlage im Laiendekret und den Beschlüssen der Würzburger Synode. Sie sehen sich als »vom Bischof anerkanntes Organ im Sinne

³⁵ Das ist in den Erzdiözesen Hamburg und Freiburg und in der Diözese Trier der Fall.

³⁶ Einen Vorschlag zur Ausgestaltung des Pastoralrates unterbreitet Künzel, Apostolatsrat, 243–252.

von AA 26³⁷, und sie fällen Beschlüsse »in eigener Verantwortung«³⁸. Das impliziert, dass keine Bindung an Dritte gegeben ist und die Autorität, mit der Beschlüsse gefällt werden, nur aus der Eigenkompetenz der Diözesanräte kommt.

Allgemein können die Aufgaben der Diözesanräte so umschrieben werden: Förderung apostolischer und karitativer Tätigkeit sowie Verwirklichung des Weltauftrages der Laien. Im Detail sind die Aufgaben unterschiedlich formuliert. Dabei werden zwei Bereiche abgedeckt: Einmal der innerkirchliche Bereich und dann der Bereich, der Kirche und Gesellschaft gleichermaßen betrifft.

Nach den Vorgaben der Statuten soll im innerkirchlichen Rahmen der Diözesanrat den Bischof³⁹ und die Diözesanverwaltung beraten⁴⁰, die im Rat zusammenschlossenen Räte und Verbände⁴¹ sowie das Laienapostolat allgemein koordinieren⁴², den Weltauftrag der Laien⁴³ und die apostolische Tätigkeit fördern⁴⁴, Initiativen⁴⁵ und Veranstaltungen⁴⁶ von Katholiken vorbereiten und durchführen, Anregungen und Stellungnahmen zum kirchlichen Leben abgeben⁴⁷, Anliegen und Aufgaben der Katholiken auf überdiözesaner Ebene wahrnehmen⁴⁸ sowie Vertreter in das Zentralkomitee der deutschen Katholiken wählen⁴⁹.

Er soll Anregungen und Stellungnahmen zum staatlichen Leben geben⁵⁰ und die Anliegen der Katholiken in der Öffentlichkeit vertreten⁵¹.

Der Diözesanrat ist aus Vertretern der Vereinigungen und Vertretern der nächstunteren Ebene, der Dekanatsräte, zusammengesetzt.⁵²

Dem Diözesanrat kann das universalkirchliche Recht keine Kompetenzen zugestehen, weil es den Diözesanrat gar nicht kennt. Damit kann der Diözesanrat mit seinen Beschlüssen nur diejenigen binden, die sich binden lassen, das heißt, die dem Diözesanrat Kompetenzen eingeräumt haben. Aus sich heraus hat der Diözesanrat anderen gegenüber keine Kompetenzen. Auch der Bischof und die Diözesanverwaltung können nur beraten werden, wenn sie dieser Beratung zustimmen.

Der Diözesanrat ist vom Bischof relativ unabhängig. Der Bischof ist weder Mitglied im Diözesanrat, noch notwendig zu seiner Entstehung. Viele Diözesanräte wünschen jedoch eine Mitwirkung des Bischofs bei Satzungsgebung und Satzungs-

³⁷ Satz DR-AC § 1 II; Stat DR-A § 1 I; Satz DR-GÖ § 1 I 2.

³⁸ Satz DR-AC § 1 III; Stat DR-A § 1 I; Satz DR-GÖ 1 III 1.

³⁹ Satz DR-AC § 2 f; Stat DR-A § 2 b; Satz DR-GÖ § 2 Nr. 1.

⁴⁰ Satz DR-AC § 2 f; Stat DR-A § 2 b.

⁴¹ Satz DR-AC § 2 e; Satz DR-GÖ § 2 Nr. 2.

⁴² Satz DR-AC § 1 II; Stat DR-A § 1 I; Satz DR-GÖ § 1 II 1.

⁴³ Stat DR-A § 1 I.

⁴⁴ Satz DR-AC § 1 II; Stat DR-A § 1 I. Förderung des Laienapostolats: Satz DR-GÖ § 1 II 1.

⁴⁵ Satz DR-AC § 2 c; Stat DR-A § 2 d (Entwicklung oder Aufgreifen der Initiativen der Katholiken); Satz DR-GÖ § 2 Nr. 5.

⁴⁶ Satz DR-AC § 2 c; Stat DR-A § 2 d; Satz DR-GÖ § 2 Nr. 5.

⁴⁷ Stat DR-A § 2 c.

⁴⁸ Satz DR-AC § 2 h; Satz DR-GÖ § 2 Nr. 4.

⁴⁹ Satz DR-AC §§ 2 h, 5 VII; Stat DR-A §§ 2 g, 5 V; Satz DR-GÖ §§ 2 IV, 5 IV.

⁵⁰ Satz DR-AC § 2 a; Stat DR-A § 2 c.

⁵¹ Satz DR-AC § 2 d; Stat DR-A § 2 a.

⁵² Satz DR-AC § 1 I; Satz DR-GÖ § 1 I 1.

änderung. In der Diözese Aachen hat der Bischof die Satzung des Diözesanrates genehmigt und in Kraft gesetzt, in der Diözese Augsburg wurden die Statuten in Kraft gesetzt und in der Diözese Görlitz genehmigt.⁵³ Damit geben die Diözesanräte dem Bischof gewisse Einflussmöglichkeiten. Weitere Einflussmöglichkeiten ergeben sich durch die Finanzierung der Diözesanräte aus dem Diözesanhaushalt. Zusätzlich entsendet der Bischof einen bischöflichen Berater oder Assistenten in den Diözesanrat, der zumeist die Aufgabe hat, den Kontakt zwischen Bischof und Diözesanrat zu halten, die Anliegen des Bischofs in den Diözesanrat einzubringen und in theologischen und geistlichen Fragen zu beraten.⁵⁴

Zusammenfassend kann der Diözesanrat als Versammlung von Personen bezeichnet werden, die die Anliegen der sie entsendenden Räte und Vereinigungen in Kirche und Gesellschaft vertreten wollen.

3. Zusammenfassung

Beim Vergleich von Pastoralrat und Diözesanrat fällt auf, dass beide teilweise identische Aufgaben haben. Der Kernbereich der Überschneidung ist die Beratung des Bischofs. Die Kompetenz des Pastoralrates liegt in der Beratung des Bischofs, er hat keine weiter gehenden Befugnisse. Der Diözesanrat kann nur diejenigen beraten und für diejenigen handeln, die ihm entsprechende Kompetenzen zugestanden haben. Dem Diözesanrat stehen aus dem universalkirchlichen Recht keine Kompetenzen zu. Die Stellung des Bischofs ist unterschiedlich: Der Pastoralrat ist ein Rat des Bischofs und ohne ihn undenkbar, der Diözesanrat hingegen ist unabhängig vom Bischof. Beide Räte haben ihren Platz in der Diözese und ihre eigenen Möglichkeiten zum Heil der Menschen beizutragen.

⁵³ Satz DR-AC § 11 I; Stat DR-A § 14 S 1; Satz DR-GÖ § 11 II 1.

⁵⁴ Vgl. Künzel, Apostolatsrat, 221-223.

Herz Jesu, ich vertraue auf Dich

|| *Kaiser Karl I. von Österreich und seine Beziehung zum Herzen des Herrn*

Von Ildefons M. Fux, Neulengbach

Über der Gestalt Kaiser Karls I. von Österreich (als König von Ungarn Karl IV.), des letzten regierenden Habsburgers, lag die Jahrzehnte hindurch ein nicht unbeachtlicher Schatten. Zwar beschäftigte er die Publizistik und es erschienen auch da und dort biographische Darstellungen, doch schienen sie insgesamt dem Vorwurf des Tendenziösen ausgesetzt. Als legitimistisch-monarchistischen Kreisen entstammend, machten sie sich mangelnder Objektivität verdächtig bzw. umgekehrt der Verfälschung, der Rufschädigung bis hin zur Kriminalisierung aus politisch-weltanschaulicher Motivation. Auch für Christen bedeutete die Beschäftigung mit dem Toten von Madeira nicht unbedingt, den Zug in die Zukunft zu besteigen. Nun sind in der jüngsten Vergangenheit durchaus ernstzunehmende Arbeiten biographischer Art erschienen, doch sind es im Bemühen, dem Kaiser Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, vor allem äußerlich sichtbare Bereiche, die beleuchtet werden, der Gerechtigkeitssinn dieses Souveräns etwa, oder sein Friedenswille bzw. sein soziales Verantwortungsbewusstsein¹. Seit der Ankündigung der für den 3. Oktober 2004 anberaumten Beauftragung sind freilich auch (erste) Versuche, die Spiritualität des neuen Seligen in den Blick zu nehmen, feststellbar².

Bei Karl von Österreich gibt es selbstverständlich auch eine Innenseite, die ihn der theologischen Wissenschaft zuweist, denn im Inneren walten die Kräfte der Gnade, die zu geschichtsmächtigen Kräften und so zur Seele der äußerlich-registrierbaren Phänomene werden. Man muss also in die *Krypta des Herzens*³ hinabsteigen und sich um eine »Innensicht« dieses Begnadeten bemühen, die allein die Wirklichkeit aufschließen kann, ohne freilich das Geheimnis völlig aufzuheben. So soll im Folgenden versucht werden, das Verhältnis Karls zum Herzen Jesu, zur Mitte der Christus-Wirklichkeit, ans Licht zu heben und so sein geistliches Profil hervortreten zu lassen, ohne analytisch das zu isolieren, was in lebendiger Einheit organisch verbunden war und auch so verstanden sein will. Das Wahrnehmbare an der Herz-Jesu-Verehrung lässt bei Karl auf eine außerordentliche, den Durchschnitt weit übersteigende Tiefe und Fülle schließen. Damit ist auch die Hoffnung verbunden, im Verständnis der Pietas des neuen Seligen der Gefahr zu entgehen, einzelne Elemente lediglich in einem losen Nebeneinander und nicht in ihrer inneren Einheit zu begreifen.

¹ Eine umfassende Bibliographie vor allem neuerer Erscheinungen bietet Peter Broucek, *Karl I.(IV.)*. Der politische Weg des letzten Herrschers der Donaumonarchie, Wien, Köln, Weimar 1997

² So im Sammelband: *Kaiser Karl I. (IV.) als Christ, Staatsmann, Ehemann und Familienvater*, Hg. Jan Mikrut, Wien 2004.

³ Vgl. Gustav Siewerth, *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln 1953, S. 56 (Christ heute III,7)

Dabei sind die Akten des Seligsprechungsprozesses, wie sie seit 1994 in der sogenannten »Positio«⁴ gedruckt vorliegen und öffentlich zugänglich sind, eine höchst bedeutsame Hilfe. Sie bestätigen durch die Fülle der nunmehr verfügbaren Zeugenaussagen traditionelle Inhalte und bereichern sie in staunenswerter Weise. Sie auszuwerten soll nun im Folgenden vorzüglich versucht werden.

Als Pius IX. (1846–1877) im Jahre 1856 das Herz-Jesu-Fest auf die ganze Kirche ausdehnte und 1864 die Seherin von Paray-le-Monial, Margareta Maria Alacoque (1647–1690), zur Ehre der Altäre erhob, war dies ein mächtiger Ansporn für die katholische Christenheit, sich dem Heiligsten Herzen Jesu zuzuwenden.⁵ Zwischen 1876 und 1892, während sich die Herz-Jesu-Basilika auf dem Montmartre in Paris noch in Bau befand, betrug die Zahl der Wallfahrten dorthin nicht weniger als 3400⁶. In diese positive Strömung fällt auch die Geburt jenes Erzherzogs, der später als Karl I. der letzte regierende Kaiser Österreichs und als Karl IV. der letzte König Ungarns werden sollte. Wenn auch die kirchlichen Zeitverhältnisse bedacht werden müssen, wenn die Frömmigkeitstradition des Hauses Habsburg nicht übersehen werden darf,⁷ bleibt die ausgeprägte Herz-Jesu-Verehrung Karls dennoch ein Geheimnis der Gnade, das unsere Aufmerksamkeit verdient. Einzelne Hinweise historischer Art sollen helfen, ein wenigstens ungefähres Bild darüber zu gewinnen.

Geboren am 17. August 1887 in Persenbeug, gleichsam zu Füßen des Marienheiligums am »Taferlberg«, erhielt Karl von seiner frommen Mutter Maria Josefa von Sachsen (1867–1944) und seinen Hauslehrern eine gediegene katholische Erziehung, die ihn lehrte, Jesus zu lieben. Der Altar, der Tabernakel, das Herz, die Unbefleckte Mutter, – das alles war tief aufgenommen in die Seele des heranwachsenden Kindes. Seine Erzieherin Miss Bride Casey, die Karl in den Jahren 1892–1895 betreute, war katholische Irländerin. *Trotz ihrer kleinen, zarten Gestalt wusste sie einen großen Respekt einzuflößen*⁹, sie verkörperte tiefe und warmherzige Frömmigkeit und repräsentierte die spirituelle Prägung ihres Heimatlandes: die Liebe zu Maria, zur Eucharistie und zum Heiligsten Herzen Jesu. Man bedenke, dass wenig später die Tramway-Waggons in Dublin mit Herz-Jesu-Bildern ausgestattet waren und die Polizei der Stadt einen Eid auf das Heiligste Herz abzulegen hatte.¹⁰ Die auf Miss Casey folgenden Erzieher und Lehrer wirkten in ähnlicher Weise.

⁴ Herausgegeben von der Congregatio de Causis Sanctorum. Die »Causa Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Caroli e Domo Austriae Imperatoris ac Regis (1887–1922)« trägt die Protokoll-Nr. 622 und ist für unsere Untersuchung vor allem in vol.I. wichtig: Positio super virtutibus et fama sanctitatis, Roma 1994. Dieser erste Band umfasst insgesamt 1546 Seiten; im Kern das Summarium testificale (zit.: Summ. test.)

⁵ Vgl. Josef Stierli, Die Entfaltung der kirchlichen Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit, in: Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung, hg. von Josef Stierli, Freiburg 1954, S.137–165

⁶ Die Geschichte des Christentums, Bd. 11: Liberalismus, Industrialismus, Expansion Europas (1830–1914), Freiburg, Basel, Wien 1997, S. 347

⁷ Vgl. Anna Coreth, Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock, Wien ²1982. – Manfred Wiedenhorn, Die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in Österreich, Dipl.arb. Univ. Wien, 1992 (masch.)

⁸ G. Gugitz, Art. »Maria Taferl«, in: Marienlexikon, Bd. 4, St. Ottilien 1992, S. 295

⁹ (Ehg. Maria Annuntiata) Aus Kaiser Karls Kindheit, in: Jahrbuch der Gebetsliga 1980, Wien 1980, S. 5–13, hier S. 9

¹⁰ Vgl. Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 59, Innsbruck 1923, S. 122

Am 8. September 1896 beichtete das Kind Karl erstmals bei seinem Religionslehrer P. Norbert Geggerle OP. in Ödenburg¹¹, der ihm 1896 auch das karmelitanische Skapulier überreichte¹², und am 19. November 1898 empfing der Erzherzog zum ersten Mal den Leib des Herrn aus der Hand Weihbischof Dr. Godfried Marschalls (1840–1911) in der Schlosskapelle in Wartholz¹³. Als Andenken daran erhielt er von seinem Vater Erzherzog Otto (1865–1906) ein Kruzifix, das er dann immer in seinem Zimmer verwahrte.¹⁴

Das war zu jener Zeit, da sich die selige Maria vom Göttlichen Herzen Droste zu Vischering (1863–1899) bereits intensiv bei Papst Leo XIII. um die Weltweihe an das Heiligste Herz Jesu bemühte¹⁵, die der Heilige Vater dann tatsächlich am 11. Juni 1899 vornahm. Die Sinndeutung dieser Weihe gab der Papst selbst in der Enzyklika »Annum Sacrum« vom 25. Mai 1899.¹⁶

Die Aufforderung, die Diözesen sollten sich in eigenen Akten diese Weihe aneignen und ihr »beitreten«, blieb auch in Wien nicht ungehört. Am 11. Juni hatten sich Kaiser Franz Joseph und der Hof im überfüllten Stephansdom eingefunden und mit Klerus und Volk den Weiheakt vollzogen.¹⁷ Der fast zwölfjährige Erzherzog Karl fehlte dabei, da er gerade an starkem Keuchhusten litt. Er ging aber im Schloss Wartholz in die Hauskapelle, um dort mit der Gräfin Sophie Wallis, die bei ihm zurückgeblieben war, das Weihegebet zu sprechen.¹⁸ Die Gnade dieses Tages und des Hingabeaktes war nicht umsonst gegeben worden, denn nun lässt sich beobachten, dass die Herz-Jesu-Freitage und das Herz-Jesu-Fest mit besonderer Feierlichkeit begangen wurden, dass der zukünftige Kaiser Zugang fand zur Herz-Jesu-Litanei und zu den Tagzeiten des Göttlichen Herzens, die man oft in seinen Händen sah¹⁹. Der Jüngling pflegte sich in den »Sendboten des Göttlichen Herzens Jesu«, der ab 1865 von den Innsbrucker Jesuiten herausgegeben wurde, zu vertiefen und suchte auch andere da-

¹¹ Kaiser Karl. Persönliche Aufzeichnungen, Zeugnisse und Dokumente, hg. von Erich Feigl, Wien 1984, S. 78 (C. Pallavicini)

¹² Ansprache P. Geggerles an Erzherzog Karl anlässlich der Überreichung des Skapuliers (1896), in: Jahrbuch der Gebetsliga 1983, S. 39–42

¹³ Jahrbuch der Gebetsliga 1980, S. 12. – Positio, Summ. test. p. 63; Informatio p. 48 f. – Zu Füßen von Rax und Schneeberg im Gemeindegebiet von Reichenau an der Semmeringbahn gelegen, war die Villa Wartholz 1870–1872 nach Plänen von Heinrich von Ferstel erbaut worden. Sh. Dehio-Handbuch der Kunstdenkmäler Österreichs, Niederösterreich südlich der Donau Teil 2, Horn, Wien 2003, S. 1827–1829. – Weiters Gerhard Zens, Kulturhistorische Studien zur Geschichte der Marktgemeinde Reichenau a/d Rax, philDiss Univ. Wien 1977 (masch.) S. 192–220 (Schloss Wartholz als kaiserliche Residenz).

¹⁴ Positio, Informatio p. 49

¹⁵ Vgl. Max Bierbaum, Maria vom Göttlichen Herzen Droste zu Vischering. Ein Lebensbild, Freiburg, Basel, Wien 1966, S. 199–218. – Constantin Becker, Art. »Marie du Divin Coeur«, in: Dictionnaire du Spiritualité t. 10, Paris 1980, col. 485–486

¹⁶ Acta Sanctae Sedis 31, Romae 1898/99, p. 646–652. – Deutsche Übersetzung bei Friedrich Schwendimann, Herz-Jesu-Verehrung und Seelsorge, Luzern 1942, S. 258–264

¹⁷ Franz Loidl, Geschichte des Erzbistums Wien, Wien, München 1983, S. 268. – Vgl. Ildefons M. Fux, Dein sind wir, dein wollen wir sein. 100 Jahre Weltweihe. Gottgeweiht. Zeitschrift zur Vertiefung geistlichen Lebens 12, 1999, S. 27–30

¹⁸ Stephan E. Sommer, Kaiser Karl von Österreich, in: Jahrbuch der Gebetsliga 1989, S. 25

¹⁹ Vgl. Korrespondenzblatt der Priestervereinigung »Associatio perseverantiae sacerdotalis« 43, Wien 1922, S. 74

für als Abonnenten zu gewinnen.²⁰ Gewiss war es dem Erzherzog und den Frommen seiner Umgebung nicht unbekannt geblieben, dass sich fast zur selben Zeit, genauerhin am 10. Mai 1899, die ganze Familie eines hochadeligen Verwandten, nämlich jene des Erzherzogs Karl Stephan (1860–1933)²¹, auf der Adria-Insel Lussin und in Zusammenhang mit der ersten hl. Kommunion der beiden Töchter Eleonora und Renata in der Pfarrkirche des Ortes dem Herzen Christi geweiht hatte.²²

Etwas Vergleichbares wird sich am Schutzengelfest des Jahres 1918, am 2. Oktober also, in der Schlosskapelle in Wartholz ereignen. Es war der Tag, an dem der sechsjährige Kronprinz Erzherzog Otto zum ersten Mal die Eucharistie empfangen sollte.²³ Der Kaiser selbst betete die Konsekrationsformel vor, und es heißt, er habe dies mit Festigkeit und Glut getan und seine ganze Seele in diese Worte gelegt.²⁴ Die Chronik der Pfarre Reichenau hält darüber fest:

Alle Schulkinder von Reichenau gingen am selben Tag zur hl. Kommunion um 8.30 Uhr in der Schlosskapelle im kaiserlichen Schloss Wartholz. Bischof Dr. Ernst Seydl las die hl. Messe. Kardinal Piffl war anwesend. Es assistierte Dr. Heinrich Giese von St. Gabriel als Katechet des Kronprinzen. Die Kaiserin hatte ihn selbst unterrichtet und betete mit ihm die Tugendakte. Die ganze kaiserliche Familie ging gleichzeitig zur hl. Kommunion, zuerst der Prinz, dann der Kaiser und die Kaiserin. Das ganze Hofpersonal hatte Exerzitien gemacht und kommunizierte denselben Tag. Auch Pfarrer Goldstein hatte die Auszeichnung, assistieren zu dürfen. Bei diesem kaiserlichen Familienfest wurde vor obiger Herz-Jesu-Statue durch die kaiserliche Familie eine Weihe des Kaiserhauses vorgenommen.²⁵

In ihrer Zeugenaussage im Rahmen des Informativprozesses hat Ihre Majestät Zita zu Protokoll gegeben, Kaiser Karl habe damals an diesem 2. Oktober auch alle Völker der Monarchie in den Weiheakt eingeschlossen. Er sei auch fest entschlossen gewesen, diese Weihe offiziell und öffentlich zu wiederholen, aber durch die Novemberrevolution daran gehindert worden.²⁶ Ja, er hatte damals sogar daran gedacht, das Herz-Jesu-Fest nach Friedensschluss zum staatlichen Feiertag zu erklären.²⁷ Dazu ist es freilich nicht mehr gekommen. Doch wird er diesen Konsekrationsakt im Rahmen seiner Familie dann an jedem Herz-Jesu-Freitag erneuern.²⁸

So überrascht es nicht, ihn schon vorher als Pilger zum Herz-Jesu-Heiligtum in Hall in Tirol²⁹ zu sehen. Er hatte bereits am 30. Juli 1914 die Absicht gehabt, der

²⁰ Positio, Summ. test. p. 181

²¹ Vgl. Die Habsburger. Ein biographisches Lexikon, hg. von Brigitte Hamann, Wien 1988, S. 225–227

²² Weihe einer erzhertzoglichen Familie an das heiligste Herz Jesu unseres Herrn, in: Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 35, 1899, S. 261–266

²³ Das Andenken-Bildchen wiedergegeben bei Stephan Baier, Eva Demmerle, Otto von Habsburg. Die Biografie, Wien 2002, S. 59

²⁴ Positio, Summ. test. p. 865

²⁵ Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte 15, Wien 1974, S. 43. – Die Herz-Jesu-Statue stand links vom Altar und war in der Chronik abgebildet. – Vgl. Positio, Summ. test. p. 32

²⁶ Positio, Summ. test. p. 556; vgl. p. 162f.

²⁷ Positio, Summ. test. p. 444

²⁸ Positio, Summ. test. p. 556

²⁹ Vgl. Franz R. Vorderwinkler, Kirchen, Klöster, Pilgerwege. Sakrales Kulturgut in Tirol, Steyr 1998, S. 92–97

Weihe der Kirche beizuwohnen, war aber durch den Ausbruch des Weltkrieges davon abgehalten worden. Bei seinem ersten Besuch in Tirol holte der Thronfolger die Wallfahrt nach, und eine Photographie vom 23. Juni 1915 zeigt den Diener Gottes vor dem Allerheiligsten in tiefer Andacht versunken. Er besuchte auch die Grabstätte der Gründerin des Haller Damenstiftes, der ehrwürdigen Erzherzogin Magdalena (1532–1590), deren Wahlspruch es gewesen war, von der Tugend der Hoffnung nicht zu lassen: *Ich hoff' zu Gott!*³⁰ Wenige Tage später kam der Diener Gottes erneut nach Hall, um an einem Requiem für den im Jahr zuvor ermordeten Erzherzog Franz Ferdinand³¹ teilzunehmen (28. Juni 1915)³². Eine den beiden Habsburgern gemeinsame Gedenktafel in der Basilika erinnert an *das erste und letzte Opfer des Weltkrieges*.³³

Die Beziehungen Karls zum Land Tirol sind mitgeprägt vom Herz-Jesu-Geheimnis. Er sprach von seinem *lieben, kleinen Herz-Jesu-Land*³⁴, und als ihn einmal die Behördenvertreter Innsbrucks in ihrer Stadt willkommen hießen, erinnerte er sie in seiner antwortenden Ansprache an das Vertrauen, das die Tiroler in das Heiligste Herz Jesu haben sollten. Es sei ja das Haupt, der *Souverän* des Tiroler Bundes, der *Bundesherr*. Die deutsch-nationalen Kreise hatten mit diesen Worten wenig Freude, doch umso mehr die vielen aus dem Volke.³⁵ Nach Friedensschluss wollte er auch seinen Einfluss dahingehend geltend machen, dass die Priesterseminare der Monarchie nach dem Vorbild des Innsbrucker Canisianums geführt würden, denn an der Herz-Jesu-Verehrung der »Canisianer« hatte er besondere Freude.³⁶ Die Verbindungen mit dem Land Tirol blieben auch in seinem Schweizer Exil aufrecht. Als Maria Rumer, eine Kunsthistorikerin aus Innsbruck, den Seligen in Hertenstein besuchte, wollte sie ihm gegenüber ein Treueversprechen ablegen. Karl ließ das nicht zu, da er erfahren hatte, sie habe Jungfräulichkeit gelobt und sei also eine Gottgeweihte. So sprach sie dann in der Hauskapelle in seiner Gegenwart und im Beisein von Bischof Seydl die Tiroler Bündnisformel.³⁷

Aus Obigem wird bereits deutlich, dass auch der selige Karl von Österreich die Verehrung des Heiligsten Herzens und die Anbetung Jesu im Altarsakrament nicht in einem getrennten Nebeneinander verstanden hatte, sondern in ihrer Einheit und Verbundenheit. Der spätere Kaiser hatte offensichtlich bereits damals die ganze Jesus-

³⁰ Vgl. Jahrbuch der Gebetsliga 1991, S. 40f. – Die Habsburger. Ein biographisches Lexikon (wie A. 21), S. 271 (Porträt). – Josef Engel, Fünf auserlesene Verehrerinnen des allerheiligsten Sakramentes aus dem Hause Habsburg, Innsbruck 1912, S. 12–23. – Josef Hättenschwiller, Die Herz-Jesu-Stiftung in Hall, Innsbruck 21931, S. 1–15.

³¹ Über dessen Herz-Jesu-Verehrung vgl.: Die Herz-Jesu-Verehrung in der Familie des ermordeten österreichischen Thronfolgerpaares, in: Jahrbuch der feierlichen Familienweihe an das heiligste Herz Jesu 1919, Berlin 1918, S. 89f.

³² (Josef Hättenschwiller), Ein Palmzweig auf das Grab eines Verbannten, Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 58, 1922, S. 90. – Josef Gelmi, Kaiser Karl und Tirol, in: Kaiser I. (IV.) (wie A. 2) S. 173–200 (hier S. 186)

³³ Abgebildet bei Hättenschwiller, Herz-Jesu-Stiftung S. 67.

³⁴ Positio, Summ. test. p. 865f.

³⁵ Positio, Summ. test. p. 212, 584; vgl. 403, 600

³⁶ Positio, Summ. test. p. 217

³⁷ Positio, Summ. test. p. 297

Wirklichkeit im Blick, und dieses Mit- und Ineinander in der Zuwendung zum Göttlichen Herzen und zur Eucharistie wird sich noch öfter beobachten lassen. Die beiden beherrschenden Dimensionen seines Frömmigkeitslebens waren auf die Eucharistie und auf das Heiligste Herz bezogen. Im Altarssakrament wusste er das leidende und liebende Herz Jesu gegenwärtig.³⁸

Ein bisher wenig bekanntes Detail, das sich in der Chronik der Barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuz in Laxenburg³⁹ unter dem 9. Jänner 1918 aufgezeichnet findet, sei hier mitgeteilt:

Der kaiserliche Hof hat in Laxenburg im »Blauen Hof« Wohnung genommen und S. Majestät, Kaiser Karl, fährt jeden Tag mit seinem Auto um 8 Uhr nach Baden ins Kriegskabinett und da sieht er immer, wenn er an der Kapelle vorbeifährt, fromm zum Fenster hinauf, um das Allerheiligste zu grüßen. Auch heute macht er es so ... (Diese Anbetungskapelle befand sich damals in der Nord-West-Ecke des Klostertraktes im 1. Stock.)

Das fügt sich gut in das überlieferte und bekannte Bild ein: Der Kaiser fuhr an keiner Kirche vorbei, ohne Jesus im Sakrament zu grüßen und ihm Ehre zu erweisen.⁴⁰ Dies lehrte er auch seine Kinder: Sie sollten ein Kreuzzeichen machen, wenn sie im Wagen an einer Kirche vorbeikämen.⁴¹

Für den *eucharistischen Kaiser*, wie Exzellenz Fischer-Colbry, Bischof von Kosi-ce, ihn nannte, zählten die Herz-Jesu-Litanei und die Tagzeiten des Herzens Jesu zu seinen bevorzugten Gebeten.⁴² Er bestand darauf, bei der Silvesterandacht 1918 in Schloss Eckartsau das *Te Deum* zu singen,⁴³ und sprach auf dem Weg in das Schweizer Exil das Wort: *Heiligstes Herz Jesu, ich vertraue auf dich!*⁴⁴ Er wird diesen Akt des Vertrauens immer im Herzen tragen.

In der Kapelle der Villa Prangins am Genfer See, wo die kaiserliche Familie Asyl gefunden hatte, gibt es dann eine Herz-Jesu-Statue, vor der ständig eine Lampe brennt. Der Herz-Jesu-Freitag wird jeweils in Feierlichkeit begangen: Am Morgen die hl. Messe als *missa cantata*, zelebriert von Bischof Dr. Ernst Seydl und mit den beiden Erzherzogen Otto und Robert als Ministranten.⁴⁵ Der kleine Karl Ludwig spricht laut sein Gebet: *Heiligstes Herz Jesu, ich vertraue auf dich. Erbarme dich des Vaterlandes, schließe alle Lieben in dein Herz und bring uns alle bald wieder glücklich nach Hause zurück!* Am Abend, bei der Segensandacht, wird die Litanei gebetet und das Weihegebet gesprochen. Dann erklingt das Bundeslied: *Auf, zum*

³⁸ *Le due devozioni-cardinali nella vita del Servo di Dio spettavano alla Santissima Eucaristia ed al Sacratissimo Cuore di Gesù. Da queste due devozioni sgorgava l'intera vita spirituale sua: il sofferente e l'amante Cuore di Gesù nella Santissima Eucaristia ...* Positio, Summ.test. p. 555 (deposizione di Zita).

³⁹ Seit 1913 Provinzhaus der Provinz Wien-Niederösterreich.

⁴⁰ Positio, Summ. test. p. 94

⁴¹ Positio, Summ. test. p. 211

⁴² Positio, Summ. test. p. 160, 556, 606, 790, 872

⁴³ Rudolf Graber, Die Marienliebe Kaiser Karls. Predigt, in: Jahrbuch der Gebetsliga 1957, S. 15. – Positio, Summ. test. p. 602. – Nach dem zweiten Restaurationsversuch betete Karl das *Te Deum* täglich. Positio, Summ.test. p. 226, 230, 249, 341, 390f., 602f., 615, 688, 728f.

⁴⁴ Positio p. 556

⁴⁵ Vgl. Positio, Summ. test. p. 86, 333, 351, 563

*Schwure, Volk und Land!*⁴⁶ Darüber hinaus gab es an jedem Freitag eine eigene Herz-Jesu-Andacht in der Hauskapelle.⁴⁷

Im Kinderzimmer finden wir einen kleinen Hausaltar und auf diesem ein Herz-Jesu-Bild, vor dem die Kinder ihre Gebete verrichteten.⁴⁸ Doch nicht nur die Kinder fanden Hilfe durch das Anschaubare. Der Kaiser selbst hatte auf seinem Schreibtisch ein Herz-Jesu-Bild⁴⁹, ebenso in der Nähe seines Bettes⁵⁰. Er ließ auch Herz-Jesu-Bilder für seine Schwiegermutter, für seine Schwäger und Schwägerinnen malen und in Silber rahmen und verwendete sie so als Weihnachtsgeschenke.⁵¹

Die oben erwähnte Herz-Jesu-Statue übersiedelte mit der kaiserlichen Familie nach Hertenstein am Vierwaldstättersee, als der Kanton Waadt die Aufenthaltsgenehmigung für die kaiserliche Familie zurückgezogen hatte. Auch hier richtet Karl sogleich eine Hauskapelle ein, an deren Wand die gestickte Inschrift zu lesen war: *Heiligstes Herz Jesu, ich vertraue auf dich!*⁵² Immer wieder fiel die tiefe Sammlung des Kaisers auf, wenn er betete. Man hatte den Eindruck: *Hier kniet ein Engel.*⁵³

Beim zweiten Restaurationsversuch flog Karl in Begleitung seiner Gemahlin nach Ödenburg (20. Oktober 1921) und bezeichnenderweise hatte das Paar die Herz-Jesu-Statue aus der Kapelle von Hertenstein mit sich genommen.⁵⁴ Sie begleitete dann die Exilanten nach Madeira und ist dann wieder in der Kapelle der Villa in Lequeitio in Portugal zu finden, wo nach dem Tod Karls seiner Frau und seinen Kindern eine Bleibe gegönnt sein sollte.⁵⁵

Wir haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und gläubig angenommen (1 Joh 4,16a). Der Kaiser hat stets Zeugnis für die Wahrheit der Liebe Jesu abgelegt, *durch ein unbegrenztes Vertrauen auf seine Hilfe*⁵⁶. *Wenn er von Unserer Lieben Frau oder vom Heiligsten Herzen Jesu sprach, dann begann er zu strahlen*⁵⁷, und am 14. Februar 1919 schrieb er von Eckartsau aus an den Wiener Erzbischof Kardinal Gustav Piffel (1864–1932): *Das Heiligste Herz Jesu und die heiligste Mutter Gottes haben das Haus Habsburg immer beschützt und errettet,*⁵⁸ und im April desselben Jahres, bereits im Schweizer Exil, richtete er an Papst Benedikt XV. die Worte: *Ich verliere nicht den Mut und habe insbesondere das Vertrauen, dass das Heiligste Herz Jesu*

⁴⁶ Ernst Seydl, Ein Herz-Jesu-Freitag in der Villa Prangins, in: *Sendbote des göttlichen Herzens Jesu* 57, 1921, S. 41–43. – Positio, Summ. test. p. 154

⁴⁷ Positio, Summ. test. p. 67

⁴⁸ Positio, Summ. test. p. 102; vgl. 152

⁴⁹ Positio, Summ. test. p. 316

⁵⁰ Positio, Summ. test. p. 866

⁵¹ Ebd.

⁵² *Sendbote des göttlichen Herzens Jesu* 58, 1922, S. 90

⁵³ Positio, Summ. test. p. 95

⁵⁴ *Sendbote des göttlichen Herzens Jesu* 60, 1924, S. 60. – Die Verifizierung dieser Nachricht hat sich als schwierig erwiesen. Kaiserin Zita berichtet darüber nichts: *Unser Flug nach Ungarn*, in: Ernst J. Görlich, *Der letzte Kaiser – ein Heiliger?* Stein a. Rhein ³1988, S. 171–182

⁵⁵ *Sendbote des göttlichen Herzens Jesu* 60, 1924, S. 60

⁵⁶ Positio, Summ. test. p. 854

⁵⁷ Positio, Summ. test. p. 867

⁵⁸ Positio, *Super scriptis* p. 24

das Land, das ihm geweiht ist, nicht fallen lassen wird.⁵⁹ Aufforderungen, dem Herzen des Herrn ein unbegrenztes Vertrauen zu schenken, finden sich auch in Briefen an seine Gemahlin Zita⁶⁰, desgleichen in Gesprächen mit Bedrückten aller Art: Das Heiligste Herz Jesu wird helfen! – Er sagte das mit großer Überzeugung...⁶¹ Oder er ermutigte mit den Worten: Das Heiligste Herz Jesu wird das schon machen!⁶²

Diese Vertrauen auf die allmächtige Güte Christi erreichte auf Madeira seine Vollkommenheit und Vollendung. Er hoffte im Herzen seines Meisters die ersehnte Ruhe zu finden, in jenem Herzen, *das immer seine Zuflucht, sein Vertrauen, seine absolute Hoffnung gewesen war.*⁶³ Er betete täglich den Rosenkranz und die drei Litaneien: zum Heiligsten Herzen Jesu, die Lauretanische und die Litanei vom hl. Joseph; ferner das Te Deum und Psalm 90 (91).⁶⁴ Immer hörte man, wie er in seiner Todeskrankheit das Herz Jesu anrief.⁶⁵ Seine Kinder empfahl er einzeln und namentlich der Liebe des Göttlichen Herzens.⁶⁶ Unter dem Kopfpolster des Todkranken lag ein Herz-Jesu-Bild⁶⁷, und immer wieder küsste er dieses Bild, wenn es ihm an die Lippen gehalten wurde⁶⁸. Am Morgen des 31. März 1922, als Gräfin Mensdorff den Sterbenden umbettete, hörte sie dessen Worte: *Es ist doch gut, das es ein Vertrauen auf das Heiligste Herz Jesu gibt. Sonst wäre das alles nicht zu ertragen.*⁶⁹ Und eines seiner letzten Worte an seine Gemahlin war gewesen: *Im Herzen Jesu werden wir uns wiedersehen!*⁷⁰

Mit sicherem Instinkt wurde deshalb das Gebet um Seligsprechung Kaiser Karls aus dem Jahr 1964 als Gebet zum Herzen Jesu formuliert:

*O Herz Jesu, dem nur eines unmöglich ist, kein Mitleid mit den Elenden zu haben, habe doch Mitleid mit uns und gewähre uns die Gnade der baldigen Seligsprechung des Dieners Gottes Karl aus dem Hause Österreich, um die wir dich bitten durch das unbefleckte und betrübte Herz deiner heiligen Mutter, die auch unsere Mutter ist und der du nichts abschlagen kannst. Amen.*⁷¹

Die Bitte um Seligsprechung ist am 3. Oktober 2004 erhört worden. Karl hat seinen Thron verloren, doch nun die Ehre der Altäre erlangt – ein »Ort«, von dem aus er seinen Völkern in viel ausgedehnterer Weise dienen kann, als es zur Zeit seines irdischen Lebens möglich gewesen wäre.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Positio, Summ. test. p. 600

⁶¹ Positio, Summ. test. p. 605

⁶² Positio, Summ. test. p. 226

⁶³ Positio, Summ. test. p. 872

⁶⁴ Positio, Summ. test. p. 611; vgl. p. 821

⁶⁵ Positio, Summ. test. p. 437; 393f.

⁶⁶ Positio, Summ. test. p. 438

⁶⁷ Feigl (wie A. 11) S. 534

⁶⁸ Giovanna Brizi, Das religiöse Leben des Kaisers Karl, in: Kaiser Karl I. (wie A. 2) S. 35–90, hier S. 88

⁶⁹ Hans Karl Zessner-Spitzenberg, Ein Kaiser stirbt, Altenstadt (1963) S. (23). – Vgl. Positio, Summ. test. p. 160, 384. – Geänderter Wortlaut bei Feigl (wie A. 11) S. 534

⁷⁰ Positio, Summ. test. p. 556

⁷¹ Mit Druckerlaubnis des Erzb. Ordinariates Wien vom 23. Mai 1964. Jahrbuch der Gebetsliga 1965, S. 13

Von der Gnade Mensch zu sein.

Anmerkungen zum Dogma der Immaculata Conceptio

Von Christian Schaller, München-Regensburg

In diesem Jahr jährt sich zum 150. Male das Datum der feierlichen Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Grund genug, um an den Anfang dieses Jubiläumsjahres einige Anmerkungen zu stellen, die eine eingehende Beschäftigung mit diesem Thema im Laufe des kommenden Jahres initiieren sollen. Die folgenden Ausführungen sollen von daher nur schlaglichtartig, gleich einer Sammlung von anstehenden Problemen, aufzeigen, in welche Richtung eine theologische Erörterung gehen sollte. Zu erläutern, dass sich hierbei die Mariologie von jeder oftmals rein äußerlichen Frömmigkeit als maßgeblicher Baustein der Anthropologie zu erkennen gibt, soll das angelegte Ziel dieses kleinen Beitrags sein.

Genese und Inhalt des Dogmas

Der endgültigen Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis gingen Konsultationen von Theologen und eine weltweite Befragung des Episkopats voraus. Bereits 1849 sandte Pius die Enzyklika »Ubi primum« an den katholischen Episkopat, um dessen Meinung um die vorgesehene Definition zu erfragen. Von den 603 angefragten Bischöfen sprachen sich 546 für die Definition aus. In den folgenden Jahren wurden konkrete Textentwürfe erstellt, an denen der Papst selbst mitarbeitete.¹

Am 8. Dezember 1854 verkündete schließlich Papst Pius IX. in feierlicher Weise: »Die Lehre, dass die allerseligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis aufgrund einer besonderen Gnade und Auszeichnung von Seiten des allmächtigen Gottes in Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, des Erlösers des menschlichen Geschlechtes, von jeder Makel der Erbsünde bewahrt geblieben ist, ist von Gott geoffenbart und muss deshalb von allen Gläubigen fest und unabänderlich geglaubt werden.«² Es geht also, um alle Missverständnisse schon im Vorfeld auszuräumen, um das Ereignis der passiven Empfängnis Marias durch ihre Mutter Anna, d.h., dass der Gegenstand des Dogmas der Lebensbeginn Marias ist und nicht die Empfängnis Jesu, was immer wieder verwechselt wird.

¹ In der meist grundlegend negativen Beurteilung der Gestalt Pius IX. durch die Theologie und Kirchengeschichte dürfte auch der Grund für das Ausblenden seiner lehramtlichen Verkündigung liegen. Zu Leben und Werk des seligen Papstes sei aus der Fülle der Literatur ausgewählt: R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX.*, Paris 1962; G. Martina, *Pio IX.*, 3 Bde, Rom 1974–1990; K. Schatz, *Pius IX.*, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Das Papsttum II*, Stuttgart 1985, 184–202; R. De Mattei, *Pio IX.*, Casale Monferrato 2000; A. Esser, *Ein Historikerstreit um Pius IX.*, in: *Die Neue Ordnung* 56 (2002), Nr. 6; C. Schaller, *Zeugen des Glaubens. Pius IX. begegnen*, Augsburg 2003.

² Pius IX, *Bulle Ineffabilis Deus vom 8. Dezember 1854* (DH 2803).

Mariologie als theologische Grundbestimmung des Menschen

Mit den Themen der Mariologie ist der aufgeklärte Mensch nur ungerne konfrontiert. Scheint es sich auf den ersten Blick um eine mythische Verklärung eines Menschen zu handeln oder um religionsgeschichtliche Überlegungen, die in Legendenbildung mündeten.³ Selbst die universitäre Theologie drängt die Mariologie in ein unbeleuchtetes Schattendasein, gilt sie doch einer emanzipierten Gesellschaftsordnung als antiquiertes Frauenbild. Nun kann eine solche Beurteilung dem eigentlichen Inhalt der von Pius dogmatisierten Lehre keinesfalls gerecht werden.⁴ In Maria und an den ihr widerfahrenen Gnadenwirkungen kommt nichts geringeres zu Tage als unser eigenes Menschsein, das sich für Gott entscheiden muss sowie eine neue Perspektive des Christusgeheimnisses. Wird die Mariologie aus der einseitigen Konzentration auf die Person Marias und der damit einhergehenden (teilweise) überfrachteten Marienfrömmigkeit in diesen größeren anthropologischen Zusammenhang gestellt, wird sie auch in einer skeptischen Umwelt leichter verständlich. *Es geht um den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott und um die schöpfungsgemäße Relation zum eigenen Schöpfer.*⁵ Nicht nur um ein »Frauenbild«, sondern um die Erfahrung wahren Menschseins vor Gott. Da ist nicht nur in Kategorien zu denken wie Demut und Gehorsam, sondern v.a. an die existentielle Hinordnung und Überantwortung des Menschen an den Willen Gottes. Das anzunehmen, was Gott von uns Menschen will: Die eigene Existenz in der Relation zum Schöpfer und Erlöser erstmals in ihrem unbedingten Charakter zur Kenntnis zu nehmen und sein Leben in dieser freimachenden Abhängigkeit von Gott zu gestalten. Das geht Mann und Frau in gleicher Weise an. Mariologie lehrt uns wahres Menschsein. Sie wird damit zum Idealfall christlicher Lebensgestaltung und gelingender Lebensinterpretation. Auf Gott vertrauen und sein Leben als Beziehung zu Gott erfahren, sind die Eckdaten der Mariologie, die jeden Menschen als Vorbild dienen.

Die christologische Zentrierung der Mariologie

Ihre radikale Sündenfreiheit ist begründet in der Menschwerdung ihres Sohnes, des Sohnes Gottes. Im Ereignis der Inkarnation wird ein neues Kapitel der Ge-

³ Ausführlich hat sich damit G. L. Müller, *Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes* (= Mariologische Studien XV), Regensburg ²2003, 116–225 beschäftigt.

⁴ Einen erweiterten Zugang für den modernen Menschen zur Mariologie bieten J. Ratzinger, *Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln ³1978; K. H. Menke, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999; L. Scheffczyk, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (= *Mariologische Studien XIII*), Regensburg 2000; Ders., *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003; G. L. Müller, *Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes*, Regensburg ²2003.

⁵ Vgl. G. L. Müller, *Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes*, 227: »Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias, d.h. ihrem Eintritt ohne die Erbschuld ins individuelle Dasein durch die Erlösungstat Christi, sagt im Prinzip nur, dass vom Menschen nicht gesprochen werden kann ohne seine theologische Bestimmung.«

schichte Gottes mit den Menschen aufgeschlagen. Die Fülle der Gnade und Wahrheit (vgl. Joh 1,17) ist die Charakterisierung für die neue Schöpfung, die durch seine Menschwerdung angebrochen ist. Und Maria als seine Mutter ist die, die als Erste in die von Christus gesetzte neue Ordnung der Erlösung einbezogen wird. Christologisch gedeutet bedeutet das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis in einem ersten Schritt die Bestätigung Christi als den eigentlichen Spender aller Gnaden, der als einziger in der Lage ist, die Menschheit zu ihrer eigentlichen Bestimmung zu führen. Die Sündelosigkeit Marias ist nicht Voraussetzung für das Sein des Gottmenschen, sondern genau umgekehrt, ein Ausfluss von ihm auf die Person der Mutter des Erlösers.⁶

Maria ist damit zum sichtbaren Zeichen des heilschaffenden und erlösenden Handelns Gottes an uns Menschen geworden. Wahres Menschsein liegt nun darin gegründet, folgt man der zustimmenden Lebensgeste Marias, als erlöster Mensch auf Christus als den Erlöser zu verweisen und Erlösung als etwas zu erkennen und zu bezeugen, das wir nicht selbst »machen« können, sondern das uns von Gott geschenkt wird. Dabei ist die existentielle, buchstäbliche »Bejahung« Marias im von ihr gesprochenen »fiat« eine ihr Wesen umfassende Annahme des erlösenden Heilswillens Gottes.

»Propter honorem Domini – propter nostram salutem«

Die Kirchenväter, allen voran der Heilige Augustinus, gaben als den entscheidenden Grund für das Privileg Marias an, es sei geschehen, damit der Ehre Gottes genüge getan wird (»propter honorem domini«). Ihre unbefleckte Natur mag als die beste Disposition und adäquate Entsprechung für die Sündelosigkeit des Gottessohnes gesehen werden, sie ist jedoch keinesfalls ihre notwendige Bestimmung. In der Gestalt der Gottesmutter entbirgt sich v.a. das erlösende und heilschaffende Handeln Christi selbst, dessen Erlösungsgnade sich nicht an zeitliche oder räumliche Vorgaben und Begrenzungen halten muss. Die Vorerlösung, die sich an seiner Mutter ablesen lässt, bekräftigt noch einmal die Außergewöhnlichkeit und Einzigkeit des Geschehens in der Inkarnation. Maria empfing ihre Sündelosigkeit durch das Erlösungshandeln ihres Sohnes gleichsam im Voraus,⁷ Jesus hingegen wurde in der hypostatischen Einigung aus eigenem göttlichen Willen ein sündeloser Mensch. *Das Dogma hebt also nicht die Einzigkeit Christi auf, sondern versucht diese durch die bestehende Differenz zwischen ihm und seiner Mutter zu betonen. Erlösung durch Christus erhält von hier eine neue Komponente. Sie findet im Horizont der menschlichen Geschichte und*

⁶ Vgl. L. Scheffczyk, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, 163: »Nicht die Erbsündenfreiheit Marias hat dem Gottmenschen die Sündelosigkeit seiner menschlichen Natur vermittelt, sondern der aufgrund der schöpferischen Vereinigung schlechthin Sündenlose hat im Hinblick auf die Erlösung seiner Mutter die Erbsündenfreiheit erbracht. Dieser Zusammenhang gibt die Erkenntnis frei, dass die UE (=Unbefleckte Empfängnis, Anm. des Autors) nicht zuerst und wesentlich eine Bedingung für das Sein und das Werk des Gottmenschen ist, sondern ein Ausfluss dieser Person und ihres Werkes auf die Mutter.«

⁷ Vgl. L. Scheffczyk, *Die Mariengestalt* (wie Anm. 5), 166.

der menschlichen Bedingungen von Leiblichkeit, freier Entscheidung und willentlicher Zustimmung zum Heilsangebot Gottes statt. Nur Gott konnte den Menschen erlösen. Aber die als neuer Bund angebotene Gnade des Heils bedurfte der aktiven Stellungnahme durch den Menschen. Der Bund musste Aufnahme finden bei den Menschen, damit Erlösung in die Welt eintreten konnte. Weil es sich hier um das universale Erlösungsgeschehen, das allen Menschen gilt, handelt, steht Maria auch in einer besonderen Beziehung zu ihrem Sohn, die über das privat-häusliche und biologisch-natürliche hinausgeht. Sie hat als von Gott privilegierter Mensch nicht nur einen berühmten Menschen geboren, sondern den zu unserer Erlösung menschengewordenen Gott. Damit sie die leibliche Mutter des Erlösers werden konnte, musste sie sich und ihr Leben zur vollkommenen Verfügung Gott überantworten. Die Dimension, die dabei eröffnet wird, ist die personale Struktur der Erlösung. Individuell und personal wird der Mensch von Gott angesprochen und ebenso personal soll die Reaktion des Menschen sein. Das Erlösungsereignis in Jesus Christus ist keine forensisch aufgesetzte Verordnung, sondern ein universales und dennoch personales Angebot, das aus der überbordenden Liebe Gottes entsprungen, das aber den menschlichen Willen nicht überflutet, sondern ihn zu einer definitiven – existentiellen Entscheidung drängt.

Ihr unbedingtes »Ja«, das sie bei der Verkündigung gesprochen hat, war keine bloße Einverständniserklärung die leibliche Mutter Jesu zu werden, sondern Ausdruck ihrer Lebensentscheidung, sich ganz und uneingeschränkt der Gnade Gottes zu überantworten. Wäre sie im Stand der Sünde gewesen, hätte sie die Kraft der Gnade nur eingeschränkt empfangen können, weil jede Sünde den Menschen von Gott entfernt. Als unbefleckt Empfangene hingegen konnte sie die unzerbrüchliche und uneingeschränkte Überantwortung vollziehen. Zugleich erhellt das Dogma, dass die Gnade Gottes für den Menschen Eröffnung, Ermöglichung und Steigerung seiner durch die Sünde beeinträchtigten Freiheit ist. Was kann wahres Menschsein besser beschreiben, als wenn er sich uneingeschränkt auf seine eigentliche Disposition als Geschöpf Gottes einlässt?

Natur und Gnade

Der einzig richtige Zugang zum Geheimnis der unbefleckten Empfängnis Marias erfolgt über theologische Interpretamente. Blenden wir die Maßstäbe der Zeitlichkeit und der Polarisierung zwischen sichtbarer Natur und unsichtbarer Gnade einmal aus, so ergibt sich in unserem Fall das Ineinanderfallen von Natur und Gnade, was einer immanentistisch geformten und sich dem Naturalismus verschriebenen Geistigkeit des 19. Jahrhundert und derer von heute so große Probleme bereitet.⁸ Maria

⁸ Interessant dabei ist, dass sich gerade die im 20. Jahrhundert – mit seiner voranschreitenden und gemeinhin erschreckenden Reduzierung der Wirklichkeit auf die blanke Materie – herauskristallisierenden Phänomene des »Überirdischen« und die Anzeichen einer neuen, wenn auch synkretistischen Religiosität, als legitime Formen des Religiösen gelten, die Kirche mit ihrem sakramentalem Wesen jedoch als rein gesellschaftliche Größe ohne Bezug zur Transzendenz abgelehnt wird.

wurde nicht irgendwann einmal von bestehender Sündhaftigkeit befreit, sondern ihre irdische Existenz ist von Beginn an eine Verbindung von Natur und Gnade. Die Gnade wirkte auf die Natur und beeinflusste sie dahingehend, dass Maria ohne Schuld empfangen werden konnte. Die durch die Gnade gestaltete Natur wird von der Definitionsbulle als eine »Fülle an Unschuld und Heiligkeit« beschrieben, »wie man sie sich unter Gott in keiner Weise größer vorstellen kann und wie sie außer Gott niemand in Gedanken erfassen kann«. ⁹ Die »Höchsterlösung«, die Gott durch die Gnade an Maria vollzogen hat, spiegelt die uneingeschränkte sich in Liebe dem Menschen (der Natur) zuwendende Erlösungskraft Christi und lässt erahnen welche Dynamik und Vielschichtigkeit das in Christus begonnene Heilswerk besitzt, welches sich nicht einfach in den Kategorien von Tilgung und Begleichung erschöpft.

Maria – Urbild der Kirche: Die ekklesiologische Dimension

Man säße im berühmten Elfenbeinturm der Theologie, wenn nicht eine Konsequenz für die persönliche Lebensgestaltung des Christen aus den hier nur kurz angerissenen Themen, die mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis verbunden sind, gezogen werden könnte. Sinnenfälliger Ausdruck unseres Christ-Seins ist das Eingebundensein in die Kirche. In der Kirche verwirklicht sich auf sakramentale Weise die Erfüllung der Botschaft vom Reiche Gottes. Gleichzeitig ist die Kirche dazu berufen, das Reich Gottes zu verkündigen und gegenwärtig zu setzen.

Maria als Urbild der Kirche und des gläubigen Menschen gibt uns eine Anleitung zum wahren Christ-Sein in der Kirche. Oftmals wird das Objekt der Verkündigung, Christus, seine Botschaft und seine Person als ein Produkt gehandelt, das von den Anbietern mit höchster Effizienz verkauft werden soll. Somit wird die Verantwortung für die Umsetzung des Reiches Gottes auf die Institution Kirche delegiert und stillschweigend vorausgesetzt, dass man selber bereits als echter Christ zu gelten habe. Maria hingegen hat durch ihr durch die Gnade gewirktes uneingeschränktes Ja zum Heilshandeln Gottes uns einen anderen Weg gewiesen: Ihre Haltung des demütigen Glaubens, des Gehorsams gegenüber dem Willen Gottes und ihre Bereitschaft sich in den selbstlosen Dienst für das Erlösungshandeln ihres Sohnes zu stellen, ist die konkrete und personale Umsetzung des Reiches Gottes auf Erden. In ihrer Schuldlosigkeit zeigt sie dem Menschen, was es heißt, sich von der Gnade Gottes ansprechen zu lassen und darauf mit der vollkommenen Zustimmung und Bereitschaft zur Annahme zu reagieren. Daraus resultiert Heil, das ist der Grund unserer Erlösung und stellt den Menschen in eine neue und einzigartige Relation zu Gott. ¹⁰

Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis, das Pius IX. vor rund 150 Jahren definierte, kann nicht auf eine naive und kindliche Marienfrömmigkeit reduziert werden. Die christologische und soteriologische Dichte betrifft den Menschen und eröffnet ihm Einblicke in das Erlösungsgeschehen, das in Jesus Christus in die Ge-

⁹ DH 2801

¹⁰ Vgl. Johannes Paul II, *Enzyklika Ecclesia de Eucharistia vom 17. April 2003*, VI. Kap.

schichte eingetreten ist. Auch der Mensch in seiner Disponiertheit vor Gott wird zum Thema. Er ist nicht nur biologische Summe, sondern durch seinen Geist ausgerichtet auf die Gnade, die Gott ihm schenken möchte und die er, um zu seiner eigentlichen Bestimmung zu kommen, annehmen muss. Dann ist er erlöst, wie Maria, die Vorerlöste, die hinsichtlich ihrer Gottesbeziehung zum Idealtyp des Menschen wird.

Pius bekräftigte durch die Dogmatisierung, besonders im Bezug auf die Relation von Gnade und Natur und der positiven Hervorhebung der Gnade auch seine Einstellung gegenüber dem blanken Naturalismus, der für ihn die Quelle aller modernen Irrtümer war.

Das Jahr 1854 bildet aber auch einen Meilenstein auf dem Weg zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, die seit der Mitte des Jahrhunderts von mehreren Seiten massiv eingefordert wurde. Erstmals in der Geschichte der Kirche wurde, auf dem Hintergrund einer Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, vom Lehramt der Kirche eine unfehlbare Entscheidung getroffen und diese in Form der »Ex-cathedra-Entscheidungen« verkündet.¹¹

Die vorangestellten Überlegungen haben keinesfalls den Anspruch, die einzelnen Elemente des Dogmas in ihrer Tiefe ausgelotet zu haben. Vielmehr sollten durch die Hinweise auf die dem Dogma zugrundeliegenden Themen Anstöße zum Weiterdenken gegeben werden. Die Mariologie auf ihre eigentliche Intention zurückzuführen, ist eine besondere Form der eingehenden Beschäftigung mit dem Menschen und seinem Sein. Die vertrauensvolle Hingabe des Menschen an den unbedingten Heilswillen Gottes wird dadurch gleichsam zur Signatur des Heils, zum gelingenden Leben in Gott.

¹¹ Zum weiten Feld der päpstlichen Unfehlbarkeit vgl. U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982; J. De Maistre, *Du Pape*, 2 Bde, Lyon 1819; (dt. 1923); K. Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanischen Konzil*, Rom 1975; Ders., *Der Päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990; G. Winkler, *Das Papsttum. Entwicklung der Amtsgewalt von der Antike bis zur Gegenwart*, Innsbruck 2002; Janus, *Der Papst und das Concil. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà*, Leipzig 1869; H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975.

Dogmatik

Hauke, Manfred: *Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo Cardinal Scheffczyk*. Buttenwiesen: Stella-Maris-Verlag 2003, 159 S., ISBN 3-934225-31-4, EUR 7,50.

Im Jahr 2001 wurde der damals 81-jährige Münchner Dogmatikprofessor Leo Scheffczyk in den Kardinalsstand erhoben, nicht weil er eine neue bischöfliche Leitungsfunktion übernommen hätte, sondern um »seine einzigartigen persönlichen Verdienste um die wissenschaftliche Förderung des katholischen Glaubens« (8) zu würdigen. Manfred Hauke unternimmt im vorliegenden Werk den Versuch, in einem »ersten Einblick« die Theologie Cardinal Scheffczyks für ein breites Publikum verständlich darzulegen. Es ist hervorgegangen aus Vorträgen, die Vf. im Jahr 2002 für Radio Horeb gehalten hat.

In zwölf Kapiteln breitet Hauke die Gedankenwelt Scheffczyks aus. Nach einer »biographischen Einführung« (10–23) beschäftigen sich zwei Kapitel mit der Frage »Was ist eigentlich katholisch?« (24–47). Als Elemente des Katholischen benennt Hauke die »Liebe zur Ganzheitlichkeit und zur Fülle« (27), die sich in der Suche nach einer organischen Zusammenschau sowohl der einzelnen Glaubenswahrheiten als auch von Glauben und Leben ausdrückt. Dieser Einheitspunkt findet sich in der Inkarnation des Gottessohnes, wodurch das »Gottmenschliche als Urstruktur des Katholischen« (46) zu fassen ist. Aus dem gottmenschlichen Wirken Jesu Christi ergeben sich als »Formelemente des Katholischen« das *et* – *et* als Formel für das vielfältige Zusammenwirken von Gott und Mensch (32); dann der »Universale Anspruch des Katholischseins« (36); der *Heilsrealismus*, der im Gegensatz zu einem nur existentialen Existenz- oder Denkanstoß personale Bindung und Verbundenheit mit Jesus Christus ermöglicht (44). Schließlich ergeben sich aus der gottmenschlichen Struktur die »Bedeutung des Geheimnisses«, das im Gegensatz zum Paradox zwar der Vernunft zugänglich ist, aber doch über sie hinausweist, und die »sakramentale Struktur des Katholischen«, wo wie bei Christus selbst, in dem sichtbarer Mensch und unsichtbarer Gott verbunden sind, »ein sichtbares Zeichen ... aufgrund seines Ursprungs in Christus die unsichtbare Gnade« vermittelt (45).

Das vierte Kapitel entfaltet diese Grundstruktur des Gottmenschlichen im Blick auf die Kirche (48–58), die immer aus der Spannung des *et* – *et*

lebt. Die Grundlagen und Grundzüge der Marienverehrung im Denken Scheffczyks arbeitet das fünfte Kapitel heraus (59–69). Hier geht es um die ökumenische Frage, die Bedeutung der Marienverehrung für das katholische Leben und die Grunddogmen der Mariologie: die Jungfräulichkeit und die Gottesmutterchaft Mariens. Aus diesen theologischen Überlegungen ergeben sich wieder Hinweise auf die Praxis des Glaubens, etwa die »Weihe an das unbefleckte Herz Mariens«.

Die ausdrückliche Frage nach Gott und Mensch bestimmt die folgenden Kapitel. Der sechste Abschnitt entfaltet Scheffczyks Theologie von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (70–81). Angesichts der gegenwärtigen Frage nach der Begründung der Menschwürde lassen sich hier kurze, aber die wichtigsten Aspekte umfassende Antworten finden. Nicht weniger Energie als auf die Frage nach dem Menschen hat Scheffczyk auf die Frage nach Gott verwendet. Kann angesichts einer Gott-ist-tot-Theologie noch von einem heilsgeschichtlich handelnden persönlichen, gar von einem Dreifaltigen Gott gesprochen werden? Dies ist Thema des siebten Kapitels (82–92). Die folgenden Kapitel werfen jeweils einen Blick auf die Antwort Scheffczyks auf weitere Fragen der modernen Welt: Wie verhalten sich Ehesakrament und Eucharistie zueinander? (93–104); Sind Engel Gestalten der Mythologie oder des Glaubens? (105–115); Erlöst der Mensch sich selbst oder wird er erlöst von Gott? – Das Gespräch mit dem Buddhismus (116–127); Was ist vom Glauben an die Reinkarnation zu halten? (128–138).

Im letzten Abschnitt verbindet Hauke »Die ›Unbefleckte Empfängnis‹ Mariens und die Zukunft der Kirche« (139–153). Hier wird zunächst die von Scheffczyk immer wieder thematisierte »Unbefleckte Empfängnis« Mariens in ihrem systematischen Zusammenhang bedacht: Mit Irenäus wird Maria als neue Eva bezeichnet, die durch ihren Glauben den Knoten der Eva gelöst hat. Maria als Vorerlöste hat die Aufgabe, durch ihr Ja-Wort mitzuwirken am Werk der Erlösung. Scheffczyk: »Der letzte Sinn der Bewahrung der Gottesmutter von der universalen Menschheitsünde (lässt sich) daran erkennen, dass ihr auf diese Weise ein wirkliches Mittun an der Erlösung durch Jesus Christus ermöglicht wurde ... Die christliche Tradition hat ... diesen Sachverhalt durch die Verleihung des Titels ›Mitterlöserin‹ an Maria hervorheben wollen« (146). Von hier spannt Hauke den Bogen zur gegenwärtigen Situation der Kirche: »Der Blick auf

Maria, ohne Sünde empfangen, gibt die Kraft, in der oft trüben Situation unserer Gegenwart durchzuhalten« (148). Dabei legt er mit Scheffczyk »den Finger nicht zuletzt auf einen sensiblen Nerv, der vielen Einzelproblemen zugrunde liegt: das Verhältnis von Kirche und Welt. Aufgrund der Erbsünde finden wir in der real existierenden Schöpfung ein Übergewicht des Bösen. Diese von der Heiligen Schrift deutlich gesehene Tatsache wurde in der Nachkonzilszeit weithin beiseite geschoben von einer optimistischen Anpassungsstrategie. Vergessen wurde die Mahnung des Konzils, »dass die Öffnung zur Welt keine Anpassung an sie werden dürfe.« (150f). So mag der Blick auf Maria die Krise in ihren Ursachen erkennen und überwinden helfen, denn Mariens »wurzelhafte und unverlierbare ›Sündenlosigkeit und Heiligkeit‹ strahlen aus ›sowohl aus dem Urgrund wie von der Spitze der Kirche auf die ganze Gemeinde der Erlösten.« (153).

In einem den Band abschließenden »Vademecum« (154–159) bietet Vf. Hinweise auf die wichtigste Literatur von und über Leo Cardinal Scheffczyk.

Manfred Hauke ist mit diesem Bändchen nicht nur ein gut verständlicher Einblick in das theologische Denken Cardinal Scheffczyks gelungen, sondern zugleich eine Einführung in die Zusammenhänge katholischer Glaubenswelt. Ihm kann nur eine weite Verbreitung gewünscht werden.

Michael Kreuzer, Augsburg

Barth, Hans-Martin: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 862 S. Kt., EUR 49,95. ISBN 3-579-05325-6. 2. korr. Auflage.

Durch »die multikulturelle und multireligiöse Situation« sieht sich Vf., Professor für evangelische Dogmatik und Religionsphilosophie in Marburg, herausgefordert »zur Reflexion des eigenen Standorts und zum Versuch einer Verhältnisbestimmung« von Christentum und nichtchristlichen Religionen. Die Fülle des Materials erschien ihm, wie er im Vorwort vermerkt, mitunter zu groß und die methodologische Problematik zu schwierig. Die Öffnung der christlichen Dogmatik gegenüber »interreligiösen Perspektiven« erfolgt nach der folgenden Strukturierung: Zunächst entfaltet Vf., dem Aufbau der traditionellen dogmatischen Loci folgend, die von ihm selber und anderen vertretenen Positionen. In dem ausführlichen »Vorklärungen« benannten Abschnitt macht Vf. deutlich, in welcher Weise er die nichtchristlichen Religionen in der

Entfaltung seiner Dogmatik fruchtbar werden lassen möchte. Dabei grenzt er sich ab gegenüber früheren rein religionsgeschichtlichen Vergleichen, übergreifenden Abstrakten einer »Welteinheitsreligion« und »pluralitätskonformer Apologetik«. Welches ist die Zielsetzung dieser »evangelischen Dogmatik im Kontext nichtchristlicher Religionen«? Gefordert ist eine »ökumenische Dogmatik«, deren Weiterentwicklung in diesem Kontext zu erfolgen hat. In ihm soll sich »die Christenheit neu wahrnehmen und ihren Platz bestimmen«. Dazu dient Vf. der »trinitarische Ansatz«, der aber nicht missverstanden werden darf »als verkappter Absolutheitsanspruch des Christentums«, »nicht der Vereinnahmung nichtchristlicher Traditionen durch die Christenheit« dienen darf (S. 64f.).

Die Durchführung des Vorhabens erfolgt jeweils in drei Schritten; gegliedert nach dem Aufbau einer evangelischen Dogmatik. Diese Gliederung beinhaltet die Abschnitte über das Glaubensverständnis, die Begründung des Glaubens, über Gott, Jesus Christus und Heiligen Geist, über Welt und Mensch, Erlösung und Eschatologie. Die einzelnen dogmatischen Loci werden, der Zielsetzung des Bandes entsprechend, in der folgenden Weise gegliedert: Zunächst legt Vf. z. T. unter Bezugnahme auf andere dogmatische Positionen und nichttheologische Stimmen der Gegenwart seine eigene Position dar. Dem folgt eine Auswahl »außerchristlicher Entsprechungen« in Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus, gefolgt von einer Anwendung und dialogischen Auswertung dieser »komplementären Entsprechungen«. Der Ertrag jedes dieser Abschnitte wird in Thesenform zusammengefasst und auf diese Weise dem Lehrbuchcharakter des Bandes Rechnung getragen.

Dabei zeigen sich in den einzelnen Abschnitten die Möglichkeiten und Grenzen dieser korrelationsmethodischen Behandlung der verschiedenen nichtchristlichen »Entsprechungen«. So etwa, wenn dem dogmatischen Locus »De fide« aus den vedischen Traditionen Indiens die upanishadische Formel *vidya* für die innere Schau des Erleuchteten zugeordnet wird. Was in Bezug auf den Vergleich des Glaubensbegriffs in Judentum und Islam auf Grund der personalen Beziehung des Gläubigen möglich erscheint, muß dabei als Grenzüberschreitung *eis allo genos* erscheinen. Solcher Vergleich wird dadurch ermöglicht, daß er in modernen Baghavadgita-Übersetzungen für die vedische religiöse Grundkategorie der *vidya* bereits in apologetischer Absicht eingesetzte Begriff »Glaube« unkritisch übernommen wird. S. Radhakrishnan wird u. a. auf diese Weise zum Kronzeugen für ein *fides*-Verständnis, das sich ergänzend und erfüllend dem

neutestamentlichen Glaubenszeugnis an die Seite stellen lässt.

Vf. unterscheidet drei »Bezugsmöglichkeiten«, die sich bei seinem Versuch einer korrespondierenden Betrachtung der Glaubensbegriffe ergeben: »Offenkundige Gemeinsamkeiten«, »komplementäre Ergänzung« und »spezifische Elemente, die sich einer Zuordnung zu widersetzen scheinen« (105). Diese Kategorisierung wird in den einzelnen dogmatischen Loci unterschiedlich angewendet. In welcher Weise dieses geschieht, soll am Beispiel des christlichen »Glaubensbegriffs« näher dargestellt werden. Unter »strukturellen Gemeinsamkeiten« werden alle »Glaubensverständnisse« subsumiert, die sich »in irgendeiner Weise auf Inhalte« beziehen. Um religionsübergreifend von »Glauben« sprechen zu können, bedient sich Vf. einer »Distinktion« zwischen dem sog. »Alpha-Glauben« und einem sog. »Omega-Glauben«. Ersterer bezeichnet die im christlichen dogmatischen Verständnis einen »an artikulierbaren Inhalten orientierten Glauben« (S.117, 76). Der Begriff »Omega-Glaube« dagegen wird »einem als ein radikales Sich-Verlassen verstandenen Glauben« zuerkannt. Dass sich meinem Verständnis nach die der christlichen dogmatischen Tradition eigene Unterscheidung von *fides, qua creditur* und *fides, quae creditur* für das Konstrukt dieser Unterscheidung nicht in Anspruch nehmen lässt, wie Vf. es tut, soll hier außer Acht bleiben. Für seine Absicht jedoch ist es entscheidend, ob sich im Blick auf die angestrebte Beziehung zwischen dem Wesen des christlichen Credo und den religiösen Haltungen anderer Religionen ein gemeinsamer, sie umgreifender Glaubensbegriff mit Hilfe solcher struktureller Unterscheidungen postulieren lässt. Er sucht im Sinne einer dogmatischen Grundlegung eine kategoriale Bestimmung von Glauben, die ihm mit Hilfe des gemeinsamen Oberbegriffs die angestrebte »komplementäre Entsprechung« ermöglicht. Dass die von ihm vorgenommene Unterscheidung von Alpha- und Omega-Glauben dafür nicht tragfähig ist, wird ihm selber immer wieder bewusst, wo es um die konkrete Gestalt von religiösen Ausdrucksweisen und Verhaltensformen in den verschiedenen Religionen, insbesondere in den Religionen des Ostens geht.

Die Grundphänomene hinduistischer und buddhistischer religiöser Vorstellungen und die ihnen entsprechenden Verhaltensweisen lassen sich schwerlich unter einen gemeinsamen Glaubensbegriff bringen. Wenn in Bezug auf die Erscheinungsformen im Buddhismus (der in seinen eigenen Entwicklungen und Traditionen höchst differenziert zu sehen ist, und vom Vf. in den jeweiligen Bezie-

hungsfeldern auch nach unterschiedlichen Aspekten herangezogen wird) festgestellt wird, dass er den christlichen Glauben darin ergänzen kann, dass ich mich »dem Offenen überlassen, ja dem Nichts vertrauen« kann (»Ich hoffe nichts, ich fürchte nichts, in bin frei« – S. 110), so werden darin die Grenzen für das »Erwachen christlichen Glaubens unter interreligiöser Perspektive« (S. 134ff.) deutlich. Was bedeutet dann eine Aussage wie diese: »Auch die Anhänger und Anhängerinnen nichtchristlicher Religionen und Weltanschauungen gehören zu »uns«, die »wir« – jeder auf seine Weise – auch »Gott« hören und von ihm reden wollen« (135)? Genügt dazu bereits die Tatsache, »daß sich Glaube immer innerhalb einer Gemeinschaft herausbildet«? Die Gemeinschaft, die hier vorausgesetzt wird, kann allein die des *homo creatus* sein, der in seinen unterschiedlichsten und auch gegensätzlichen Gemeinschaftsformen der nichtchristlichen Religionen dieser seiner Ursprungsbezogenheit Ausdruck verleiht. Die religionssoziologischen Phänomene religiöser Gemeinschaftsbildungen lassen sich allemal vergleichen. Die sie begründenden religiösen Inhalte (»Glaubensweisen«) keineswegs. In dem Kapitel über »das Selbstverständnis der Kirche« (S. 662ff.) und die »vergleichbare(n) Selbstverständnisse außerchristlicher religiöser Gemeinschaften« wird diese Ambivalenz des Begriffs in seiner Ausdehnung auf die Sozialisierungen in den anderen Religionen im einzelnen deutlich. Die Konkretionen, in denen sich der sog. Omega-Glaube anderer Religionen für eine Anreicherung, Korrektur oder Belebung christlicher Glaubensinhalte eignet, lässt sich dann eben doch nicht auf die Glaubensinhalte selber beziehen. Darum sollte es wie bei bisherigen christlichen theologischen Dialogbezügen zu außerchristlichen Religionen bei dem möglichen Vergleich mit ihren Erscheinungsformen und deren anderen religiösen Grundlagen und Begründungsinhalten bleiben. Sonst kommt es notwendiger Weise zu widersprüchlichen Aussagen wie diesen: »Kirche lebt ganz und gar von Vorgaben, die der dreieinige Gott gewährt ... Geschöpf des Wortes Gottes von Jesus Christus«, und: »Die Kirche muß trotz ihrer spezifischen Konstitutionsbedingungen ihre Entstehung auf denselben Prozeß zurückführen, aus dem auch die nichtchristlichen Religionen hervorgegangen sind« (S. 712f.).

Was hinsichtlich der dogmatischen Vergleiche im Blick auf das Glaubensverständnis und die Kirche kritisch eingewendet werden muss, gilt auch für die übrigen in diesem Band behandelten dogmatischen Themen: Die Funktion heiligen Schrifttums als »Vermittlung von Wahrheitsgewissheit«

(S. 175–222), die Gotteseckentnis, Jesus Christus und die »außerchristlichen Mittlergestalten«, die außerchristlichen »Entsprechungen« zur Pneumatologie (424–438), die eschatologischen Entsprechungen zur christlichen Erlösungslehre (S. 562–5759) sowie für christliche und außerchristliche Eschatologie (S. 727–803).

Gegenüber dem Versuch, die wesentlichen Inhalte der angesprochenen nichtchristlichen Religionen (Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus) in gleicher Weise auf die Hauptartikel einer christlichen Dogmatik zu beziehen, muss die Frage gestellt werden nach den unterschiedlichen Voraussetzungen, die diese Religionen je in sich dafür bieten. Das zeigt sich schon darin, dass die Vergleiche mit Judentum und Islam in den einzelnen Abschnitten auf Grund ihrer heilsgeschichtlichen Orientierung anders angelegt sind als die mit den Religionen des Ostens. Der dialogische Ertrag und Lernprozess, auf den Vf. in allen Kapiteln für seine Dogmatik abzielt, entbirgt in dieser Hinsicht seine Fragwürdigkeit. Der Preis, der dafür entrichtet werden muss, ist eine von den Phänomenen dieser Religionen selber letztlich abgehobene Annäherung, die sie dafür erst geeignet erscheinen läßt.

Was sich in der bereits erwähnten Zuordnung der wesensverschiedenen religiösen Grundhaltungen zum Glaubensbegriff zeigt, wiederholt sich in jedem einzelnen der behandelten dogmatischen Themenbereiche von der Gottesfrage über die Christologie und Pneumatologie bis zur Eschatologie. Was hier im einzelnen nicht belegt werden kann, soll wenigstens am Beispiel der Eschatologie kurz erläutert werden. Die fragwürdige Auswertung hinduistischer und buddhistischer Reinkarnationsvorstellungen zugunsten einer Erweiterung der endzeitlichen christlichen Hoffnung zu einer »integralen Eschatologie« macht den hier angemerkten Problemefund deutlich. Es wird zwar jeweils auf das Besondere der christlichen Eschatologie hingewiesen. Diese wird aber weitergeführt im Sinne einer von Impulsen anderer Religionen zu erwartenden Erweiterung. So etwa im Dialog mit dem Buddhismus: »Der Christ ... könnte immerhin darauf aufmerksam werden, daß zu seiner Identität Daseinsfaktoren gehören, die seine Identität zwar mitbestimmen, die sich aber seinem Identitätsbewußtsein auch entziehen. Vieles, was sich im Haushalt der Zellen, im Dahingleiten der Hirnströme tut, läßt sich durch Identitätsbewußtsein nicht einholen, weil es Voraussetzung für die Bildung von Identitätsbewußtsein ist« (S. 768f.). Wie, so fragen wir, läßt sich die für die gesamte buddhistische Denkweise bestimmende Lehre von den Daseinsfaktoren fruchtbar machen für eine »Lehre von den letzten

Dingen« in ihrer trinitarischen Begründung? Das wesentlich Andere und sich Ausschließende läßt sich auch um dies Dialoges willen nicht unter der gemeinsamen Kategorie einer »Hoffnung über den Tod hinaus« ausblenden.

Mit diesem Lehrbuch für Dogmatik hat sich Vf. ein Mehrfaches vorgenommen. Zunächst will er in den einzelnen Kapiteln ein *Repetitorium der evangelischen Dogmatik* hinsichtlich der »wichtigsten Elemente des traditionellen Verständnisses« bieten. Ob und inwieweit er dieser Zielsetzung gerecht wird, unterliegt keiner Beurteilung in dieser Besprechung im »Forum Katholische Theologie«. Die Benutzung des Lehrbuches »als Nachschlagewerk (bei der Suche nach den wichtigsten außerchristlichen Entsprechungen zu den Hauptaussagen des christlichen Glaubens)« (Vorwort, S. 8) bedingt jenen an Beispielen benannten eklektischen Umgang mit fremdreligiösen Inhalten und Einzelphänomenen, von denen Vf. überzeugt ist, dass sie für eine evangelische Dogmatik geeignete »Entsprechungen« abzugeben vermögen. Dieses Grundanliegen bestimmt das Konzept des Lehrbuches. Mit der Bejahung und Verneinung der Voraussetzung, dass die wesensbestimmenden Inhalte und Grundüberzeugungen dieser Religionen solche Entsprechungen überhaupt zulassen, steht und fällt die hier angestrebte Konzeption dieses dogmatischen Lehrbuches. Die Verneinung, für deren Begründung hier nur wenige Hinweise gegeben werden konnten, hat dann auch Konsequenzen für die daraus folgende »vertiefte Wahrnehmung des christlichen Glaubens« und die »Anregungen zum interreligiösen Dialog«. Dieser wird über einzelne interreligiöse Entsprechungen hinaus allein im Bezug auf das unterscheidende Ganze in einzelnen Religionen geführt werden können. Das bedeutet dann zugleich, dass die angezielte »vertiefte Wahrnehmung des christlichen Glaubens« bezogen bleibt auf die Wahrheit, die im ewigen Logos in Jesus Christus offenbar wurde.

Dass Vf. als christlicher Theologe dieses nicht allein in den einleitenden Abschnitten der »traditionellen« Dogmatik im Auge hat, wird in den verschiedenen Zusammenhängen stets betont, so wenn er sich gegen eine »Deabsolutierung der Christologie« (R. Bernhardt) (S. 408) ausspricht. Mit der Forderung einer »neue(n) Universalisierung der Christologie« aber verbinden sich wieder Inhalte nichtchristlicher Religionen, die einer Christologie, die dafür »offen bleiben« muß, zugute kommen sollen. Wo aber findet diese Offenheit ihre Grenze? Bleibt »das hinduistische Konzept des Avatar ... ebenso wie die Vorstellung eines sich immer neu aktivierenden Buddha-Prinzips« wirklich nur »hin-

ter dem christlichen Verständnis von Inkarnation zurück«? Die Forderungen, die Vf. hinsichtlich solcher ergänzungsbedürftigen Christologie erhebt, lauten anders: »Dies sollte jedoch nicht daran hindern, den Inkarnationsgedanken« (! – kursive Hervorhebung von mir) »von seinem theistischen Hintergrund zu lösen und ihn metatheistisch zu artikulieren« (S. 409). Solche thesenförmigen Postulate lassen berechtigterweise die Frage aufkommen, worauf die geforderte Universalisierung des Christusbekenntnisses letztlich hinausläuft.

Über die hier skizzierte kritische Befragung dieses Entwurfs einer interreligiösen Entscheidungsdogmatik hinaus bleibt die Leistung anzuerkennen, die mit diesem 862-seitigen Band erbracht wurde. Sieht man von dem unberücksichtigt gebliebenen Buch von Bertram Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Freiburg 1995) und manchen anderen vorgängigen, aber nicht erwähnten theologischen Dialogbeiträgen zu Themen anderer Religionen ab, so hat der Vf. es erstmals unternommen, diese Themen (in Auswahl) in den Rahmen einer Gesamtdogmatik zu bringen. *Horst Bürkle, Starnberg*

Simonis, Walter: Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre, Düsseldorf: Patmos 2004, 292 S., ISBN 3-491-70375-1, Euro 24,90.

Ein Buch, das auf 292 Seiten sich dem Anspruch stellt, eine Gottes- und Schöpfungslehre zu bieten, und auch in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft als Lizenzausgabe erscheint, verdient rein aus dem Blickwinkel des Wissenschaftlers Aufmerksamkeit. Da muss als erster Kritikpunkt angeführt werden, dass sich keinerlei Fußnoten und auch keine Bibliographie findet. Die wenigen Verweise innerhalb des Textes beziehen sich meist auf andere Bücher des Autors. Das ist erstaunlich, wenn man als Vergleich andere Beiträge dieses Umfangs zur Gottes- und Schöpfungslehre heranzieht.

Diese Rezension möchte aber das Hauptaugenmerk auf etwas anderes legen. Walter Simonis ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Mit gutem Grund darf ein Leser daher annehmen, dass die Thematik auf der Grundlage des katholischen Glaubens angegangen werde. Dem ist aber nicht so. Das 292 Seiten umfassende Buch propagiert vielmehr eine »neue« Religion, in dezidiertster Abkehr vom christlichen Glauben. Die Schöpfungsthematik erscheint geradezu als Aufhänger dafür.

Beginnen wir mit dem Grundmysterium des Christentums, das bei jedem Kreuzzeichen bekannt wird: ein Gott in drei Personen. Für Simonis ist »überholt und aufgehoben die traditionelle Vorstellung und Lehre von einem trinitarischen Sein und Wesen Gottes; sowohl als Lehre von einer ewigen immanenten Trinität oder Dreifaltigkeit als auch als Lehre von einer ökonomischen Trinität« (42). Er behauptet in Bezug auf die Trinitätstheologie:

»Indem wir diese haltlose Spekulation sich selbst überlassen, die sich gewissermaßen auf einen Abweg begeben hat, verbleiben wir lediglich auf der Hauptstraße des Glaubens, auf der sich die christliche Kirche in ihren ersten etwa hundert Jahren bewegt hat; und zwar, wie die unvoreingenommene Lektüre ihrer als Neues Testament bezeichneten Glaubenszeugnissen zeigt, ohne auch nur im Entferntesten an so etwas wie eine innergöttliche Trinität oder Dreifaltigkeit oder wie auch immer interpretierte Dreipersonlichkeit zu denken. Mit einem Wort: Der Glaube der Urkirche war streng monotheistisch ohne Aber und Wenn. (...) Von einem innergöttlichen, dreipersonalen Sein und Wesen wissen weder der Glaube noch das kirchliche Glaubensbekenntnis etwas zu bekennen« (42f.). Die Trinität ist für ihn eine »Kopfgeburt theologischen Denkens, das sich seit den Apologeten auf einen Nebenweg begab« (47), und er bekräftigt seine Überzeugung »dass sich die kirchliche Trinitätstheologie im ganzen auf einem Holzweg befindet« (48), denn: »Dem Unendlichen ist weder mit ›Personen‹ noch mit ›Relationen‹ beizukommen« (53). Weder die Aussagen zum Glauben der Urkirche noch zur Schrift noch in Bezug auf das Lehramt werden bewiesen.

Der Gott des Walter Simonis ist überhaupt nicht personal im traditionellen Verständnis. Es entspräche nicht dem Glauben, »mit dem Schöpfergott sozusagen ganz intim und persönlich auf Du und Du zu sein« (60). Dieser Gott sei mir nicht »so nahe, dass ich mit ihm auf Du und Du sein könnte« (ebd.). Zu welchen Konsequenzen solch ein Gottesbild führt, wird beim Kommentar zum »Vater Unser« deutlich. Die Anrede »Vater« sei keine personale Anrede, sondern »Bekenntnis der ›Väterlichkeit‹ Gottes, nicht wirkliches Anreden und Sprechen zu/mit ihm« (171).

Das Wort Gottes ist nicht der Logos, sondern allein die Schöpfung, »sein einziges Wort, mit dem er alles gesagt hat und sagt, was er überhaupt im Sinn hat« (66). Eine andere Offenbarung sei gar nicht möglich (vgl. 74f). Selbst Jesus Christus kann nur Geschöpf, ein reiner Mensch sein: »Von einem innergöttlichen Sohn hingegen kann hinsichtlich des Glaubens und der Theologie der Urkirche

schlechterdings keine Rede sein!« (50). Wiederum: ein Beweis für diese These wird nicht erbracht. Der Leser soll es ihm *glauben*!

Nur als Geschöpf sei Jesus Christus »Offenbarung Gottes«, sich darin nicht wesentlich von allen anderen Geschaffenen unterscheidend:

»Die ›ganze Natur‹, das wahre Menschsein ist ja ›ein Kontinuum‹. Sozusagen ein kleines ›Kontinuum‹ innerhalb des großen Kontinuums der großen Welt. Und wenn man, richtig!, sagt, Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes, dann ist, weil es eben ein Teil der ›Natur‹ ist, der Sache nach auch schon mitgesagt, dass auch die Welt Gottes Offenbarung ist. Offenbarung Gottes ist sie aber – sei es sie als ganze, seien es ihre einzelnen Wirklichkeiten weil und indem sie Gottes Schöpfung ist« (80).

Was Simonis im folgenden Zitat als neutestamentliche Christologie verkauft, ist natürlich *seine* Christologie: »›Etwas Besonderes‹, das konnte für die neutestamentliche Christologie selbstverständlich nicht heißen, Jesus Christus sei selbst Gott gewesen. Der neutestamentliche Glaube ist streng monotheistisch, auch da, wo an eine vorirdische, himmlische Präexistenz Jesu Christi gedacht wird [Paulus, Johannes]: Der präexistente Jesus Christus lebte zwar irgendwie schon vor seiner Menschwerdung im Himmel, bei Gott in seiner Herrlichkeit, er war aber auch da selbst nicht Gott; also ›nur‹ Geschöpf« (84).

Simonis leugnet weiters die Existenz von Engeln, die nur Produkte »unserer geistigen Phantasie« seien (131). Da sich aber deren Dasein sowohl in Schrift und Lehramt bezeugt findet, sieht sich Simonis zu folgendem »Beweis« veranlasst, die »theologisch-systematische Unmöglichkeit einer solchen Annahme« (229) darzulegen:

»Als wirkliche Engel kämen nur personale Wesen in Frage. ›Personalität‹ schließt ein, dass sie zumindest die Freiheit zu sittlicher Entscheidung für Gut und Böse haben, die der Mensch hat. In ihrer von Gott geschaffenen Freiheit hätten sich die einen Engel für Gott entschieden, während die anderen sich gegen Gott entschieden und zu bösen Engeln wurden. Das Sichentscheiden wäre ein einmaliger freier Willensakt gewesen, mit dem der Engel sein ganzes gottgeschaffenes Wesen bestimmte, gut oder böse, für oder gegen Gottes Willen zu existieren. Solche Engel kann Gott aber gar nicht schaffen.

Gott ist der allmächtige Schöpfer von allem. Allmacht besagt, dass er nicht nur das wirkliche Selbst*sein* ›macht‹, sondern auch das Sichverwirklichen, das Sichbewegen jedes Seienden erwirkt, bewegt. Auf *seiner* unendlichen Weise ›bewegt‹ Gott jedes Wollen, jeden freien Akt, von Anfang bis Ende.

Würde der allmächtige Gott ein Wesen mit der wirklichen Möglichkeit, sich gegen ihn zu entscheiden, schaffen, so wäre sein Schaffen im eigentlichen Sinne des Wortes selbstwidersprüchlich. Er ›machte‹ ein Geschöpf, dessen Wollen und Selbstverwirklichen, das ja von Gott selbst ›bewegt‹ wird!, sich gegen ihn selbst richtete. Oder aber: Gott müsste seine Allmacht, die alles geschöpfliche Wollen und Selbstverwirklichen erwirkt, suspendieren – was theologisch unsinnig ist. Schöpfungstheologisch gedacht ist also die Annahme der Wirklichkeit des Teufels unhaltbar.

Damit ist aber auch die Möglichkeit guter, nämlich sich frei für Gott entschieden habender Engel ausgeschlossen! Sollen sie personale, freie Wesen sein, so waren sie vor ihrem Sichentscheiden für Gott auf jeden Fall potentielle Teufel. Auch einen nur potentiellen Teufel kann Gott aber nicht ohne Selbstwiderspruch schaffen. Gottes Allmacht schließt a priori die wirkliche Möglichkeit eines Gegen-ihn-Wollens aus« (230).

Das ausführliche Zitat belegt, dass es für Simonis eine Entscheidung gegen Gott gar nicht (als wirkliche Möglichkeit) geben könne. Auch nicht für den Menschen. In Bezug auf die Situation vor der Übertretung des Gebotes im Paradies durch den ersten Menschen schreibt er: »Seine ›Tat‹ wird kein Sichempören gegen Gott sein. Gott kann gar kein Geschöpf schaffen, das sich gegen ihn empören könnte, das könnte nur ein ›Gegengott‹ sein. Dergleichen ist aber ausgeschlossen« (256).

Daher gibt es für Simonis das eigentlich sittlich Böse gar nicht, weil Gott die Freiheit des Menschen nicht zum Bösen bewegen könne: »Theologisch gesehen ist nun ausgeschlossen, überhaupt irgendein Wollen als in sich böse zu beurteilen, gleich ob es sich um nur natürlich triebhaftes oder um menschliches = freies Wollen handelt. Ausgeschlossen ist es mit der Allmachtsthese, denn sonst müsste man sagen: Gott, dessen gute Allmacht alles Wollen und Leben und Sichbewegen ›bewegt‹ = schafft, wollte (und wäre somit) böse« (135).

Aufgrund der Allmacht Gottes gäbe es ein Verbot, Handlungen als »in sich schlecht« zu beurteilen: Dieses »Verbot verlangt ja, hinter all den unzähligen Leiden, welche die menschliche Freiheitsgeschichte enthält, nicht bösen Willen, sondern ›nur‹ menschliches Irren zu sehen. Es verbietet, selbst den Hass, den Menschen gegeneinander hegen, als ein sich böses, böswilliges Wollen zu bestimmen« (138).

Das »malum morale« wird aufgelöst in das »malum physicum« und dieses Gott zugeschrieben, d.h. Gott ist Ursache alles Bösen und der Mensch kann gar nicht sündigen, sich höchstens irren!

»Freiheit bleibt als solche immer gut, die üblen Folgen welche auch sie nicht eigentlich will, sondern nur um ihrer selbst willen in Kauf nimmt, allenfalls als Mittel zu diesem Zweck betrachtet –, sie sind eben nur ›Natur‹. ›Natur‹ heißt nämlich theologisch: Schöpfung, geschaffen von Gott« (139).

Hölle kann es in dieser »Religion« ebenfalls nicht geben. Das System, demgemäß Gott »die mit eigenem Willen missbrauchte, böse gewordene Freiheit in der Hölle enden lässt«, sei »absurd und streng theologisch gedacht widersinnig« (146). »Der Gott dieses Systems ist kein allmächtiger Gott, der *immer alles* Wirkliche erwirkt. Er schafft geschöpfliche Freiheit, die dann nicht mehr in seiner Hand ist, sondern absolut und böse wird/ist; ja, die sich gegen ihn stellen können soll« (146). Für Simonis gibt es also keine wahre geschöpfliche Freiheit!

Bestehen bleibt allein das »Böse« als Natur, insbesondere als physisch-seelischer Schmerz: »Das in sich Böse ist der Schmerz« (146); »Schmerzen, Wehtun ist das ›Wesen‹ des Bösen, sein essentieller Kern« (147). Auch für diese These bleibt er einen Beweis schuldig.

Diese Schmerzen kann Gott zulassen, weil er selbst davon betroffen sei: »Heißt Unendlichkeit und Allmacht Gottes, dass alles und jede endliche Wirklichkeit, so wie sie ist, unmittelbar durch ihn, in ihm und mit ihm ist, kann ich aber nicht annehmen, dass er mich quält, so bleibt nur übrig anzunehmen, dass er genauso wie ich selbst gegen die Qualen ist, die mich quälen; d.h. auf seine Weise von ihnen betroffen ist und gegen sie protestiert; kurz gesagt: an meinen Qualen unmittelbar mitleidet« (149). Das Wesen Gottes ist daher »nicht nur unendlicher ›actus purus‹, sondern auch unendliche ›passio pura‹« (150).

Hier tun sich sofort die Fragen auf: Was heißt auf »seine Weise«? Was meint »unmittelbares Mitleiden«? Wie können »actus purus« und »passio pura« zusammen bestehen?

Mit der Brille »Böse = Schmerz« wird dann die Schrift »gelesen«. Aus dem Bericht vom Sündenfall wird unter der Hand eine mit der »Entdeckung« von Schmerz verbundene Freiheitsgeschichte: »Mit ›Schuld‹ im moralischen Sinn hat unsere Geschichte nichts zu tun. Sie handelt vom Erwachsen-, Geist- und Selbständigwerden des Menschen, vom Werden menschlicher Freiheit« (257). Aber um welche Freiheit geht es da?

Durch die Übertretung des Gebotes Gottes seien dann dem Menschen die Augen dafür aufgegangen, dass es in der Welt auch Böses, eben Schmerzen, gäbe: »Widerspenstig, karg und hart ›wurde‹ die

Natur im Prozess des Erkennens und selbstständig Urteilenwollens des Menschen über sie. (...) Sieht man die Natur nur als ein großes, einheitliches Allgemeines, so erscheint sie als ein wunderbar geordnetes Ganzes, in dem alles seinen sinnvollen Platz hat (...). In dem ›Augenblick‹, da man aber genauer zusieht, d.h. Einzelheiten erkennt = beurteilt, erkennt man auch ›Gut und Böse‹: Man erkennt, dass diese Natur im einzelnen durch aus eine auch harte, ja, grausame, karge, gefährliche Natur ist, mit der nicht zu spaßen ist« (266).

Aus dem »Sündenfall« wird ein Aufbruch zum Erforschen der Natur in ihren Einzelheiten! »Nur um das ›Erkennen von Gut und Böse‹ überhaupt geht es, also darum, die Wirklichkeit im einzelnen begreifen zu wollen. Dies erscheint dem Menschen als begehrenswert – und eben davor hatte Gott gewarnt: Freiheit, Selbständigkeit, eigenes Erkennen, das wird kein reines Vergnügen sein!« (264).

Aber für den Menschen war es ein notwendiger Schritt. »Auch dieser Prozess der Menschwerdung vom lebendigen Wesen zum Erkennenden ist Gottes Schöpfung. Er ist nicht sündhafter Abfall von Gott oder gar Aufstand gegen ihn. Vielmehr kommt erst mit ihm Gottes Erschaffen des Menschen zur Vollendung« (251).

Die Lehre von einer gnadenhaften Erhöhung der ersten Menschen wird in dieser Perspektive genauso obsolet wie die Lehre von der Erbsünde. Es geht nur um »Natur« und der Stellung zu ihr: »Vorher war die *Natur*, die Welt objektiv gesehen keine andere als jetzt. Aber der *Mensch* war zufrieden und hinreichend versorgt mit dem, was die Natur ihm bot. D.h. er lebte in Einheit, in Übereinstimmung mit ihr. Mit dem ›Erkennen von Gut und Böse‹ erhebt sich der Mensch über diese selbstgenügsame Ordnung; er steht ihr jedenfalls um einen Schritt gegenüber, will sich nicht mehr ganz der vorgegebenen Naturordnung fügen, sondern selbst verfügen. Er ist *anspruchsvoller* geworden. Doch gemessen an einem erhofften herrschaftlichen, machtvollen Dasein, erscheint und ist die bisherige Natur nun hart, karglich, ja widerspenstig« (273).

Zu den Schmerzen der Frau beim Gebären weiß Simonis zu sagen: »Mit den Schmerzen der Geburt erfährt die Frau also am eigenen Leibe den Gegensatz von Freiheit und Natur. Als Erkennenwollende ist sie schon gleichsam einen Schritt über Natur hinaus, aber nicht schlechthin frei von ihr. Und dieser eine Schritt lässt sie ihre eigene Natur als auch schmerzlich-grausam erfahren: Wäre sie ›eins mit der Natur geliebten‹, so wäre ihr Gebären so ›unproblematisch‹ wie das eines ›Muttertiers‹« (268).

Simonis behauptet, das II. Vatikanische Konzil habe den von ihm geforderten Mut, sich von der

Tradition zu verabschieden, gehabt, »insofern es in Lumen gentium faktisch die anderthalb Jahrtausende als *Glaubenslehre* verkündete und praktizierte Erbsündenlehre still schweigend der Vergangenheit« überantwortete (48f.). Einen Nachweis bleibt er schuldig!

Der Tod ist »nicht der ›Sold‹, der Preis, die Folge der Sünde« (282), er erscheint den ersten Menschen als feindlich, weil sie sich verliebt hatten: »Die ›Konsequenz‹ der Liebe ›Adams zu Eva‹ oder ›Evas zu Adam‹ ist aber nun die: Der Tod der/des Geliebten kann nur noch als ›feindlich‹ erfahren werden. Die Liebe selbst macht sich den Tod zum ›Tod-feind‹« (284). Und so wären wir wieder bei der Gleichsetzung von Böse = Schmerz: »Der Schmerz um den Tod des Geliebten ist aber nun das besonders Böse, das äußerste Böse, der ›letzte Feind‹« (286).

Erlösung ist in diesem Konzept nicht anders verstehbar als eine physische, Befreiung vom Schmerz. Der »Himmel«, in den ja dann alle nach dem Gesagten kommen müssen (etwas anderes ist in Simonis Konzept nicht vorstellbar), besteht nach ihm dann im Innewerden Gottes in der Schöpfung – nichts mehr! Die ganze Gnadenlehre ist damit ad acta gelegt!

»Der Unterschied zwischen ›Jenseits‹ und ›Diesseits‹ ist ›nur‹ der: Im Jenseits wird das Sein und Bleiben der Welt unmittelbar durch, aus, in und mit dem unendlichen Gott, also ihr totales Durchlichtetsein erlebt/erfahren; im Diesseits wird es nicht erlebt/erfahren« (93).

Taufe und Kirchengliedschaft sind in dieser Religion auch »nicht mehr heilsnotwendig, so wie es früher geglaubt und als Dogma gelehrt wurde« (253).

Aber selbst der Schöpfungsbegriff erfährt eine Umformung. Nach Simonis konnte Gott nur die Schöpfung schaffen, die wir vorfinden. »Gott ist aber kein Gott, der vor Möglichkeiten steht. Das ist sozusagen *seit Ewigkeit*, also *immer schon* vorbei. Gott weiß und will in seiner unendlichen Ewigkeit ›nur noch‹, was wirklich ist. Mit dem, was er wirklich will und weiß – und das ist die Wirklichkeit unserer Welt –, sind alle ›anderen Möglichkeiten‹ seit aller und in alle Ewigkeit für ihm gegenstandslos« (130). Die uns vorliegende Schöpfung wird so eng mit Gott selbst verbunden, dass Gott ihrer bedürftig erscheint: »Selbstverständlich ist die Schöpfung nicht Gott, sondern sozusagen das Andere Gottes. Aber sie ist und lebt in seiner Unendlichkeit, die eben sein schöpferisches Wesen ist und sie sein lässt. Das heißt: Gott selbst ist seine Beziehung zur Schöpfung, er selbst *ist* sein Sichbeziehen auf seine Welt« (44).

Weil diese Schöpfung immer gewesen sein muss, lehnt Simonis den Glauben an einen zeitlichen Anfang der Schöpfung ab. Er meint, »dass die Annahme eines zeitlichen erst einmal Angefangenhabens der Welt geradezu auszuschließen ist« (215). Weil Simonis es Gott abspricht, Kenntnis von nur möglichen Wirklichkeiten und solchen haben zu können, denen in einer freien Setzung eigenes Sein verliehen wird (und somit zeitlich beginnen), schließt er:

»Die Annahme eines wirklichen Begonnenhabens der Welt bleibt also unvereinbar mit der Annahme eines wirklich unendlichen Gottes« (219).

Ebenso lehnt Simonis eine weitere Lehre der Kirche ab: die direkte Erschaffung jeder menschlichen Seele. Die Seele würde sich vielmehr aus dem Leiblichen herausentwickeln:

»So will eben Gott die Welt und jeden Menschen, dass *er sich* entwickelt, dass er selbst entsteht und zu mehr *wird*. Genau so, wie es phänomenal der Fall ist. Sie [die Schöpfungstheologie] weiß jedenfalls nichts von einer menschlichen Seele, die etwas Eigenes neben dem Leiblich-Materiellen wäre, so dass von ihr dann schöpfungstheologisch gleichsam privilegierend zu sagen wäre: Sie, und zwar *nur* sie sei unmittelbar von Gott geschaffen« (247).

Es ist hier nicht der Raum, diese und die bereits erwähnten Thesen einer ausführlichen Kritik zu unterziehen. Es sollte deutlich gemacht werden, dass sie dem Maßstab des Katholischen (und dieser darf an einen Professor für Katholische Dogmatik angelegt werden) nicht entsprechen. Auch die Art und Weise, wie der Autor *seine* Thesen darlegt bzw. anders lautend verwirft, wird in nicht wenigen Fällen dem Anspruch wissenschaftlichen Arbeitens nicht gerecht.

P. Martin Lugmayr, Wigratzbad

Albertus Magnus: Über den Menschen / De homine. Nach dem kritisch erstellten Text übersetzt und herausgegeben von Henryk Anzulewicz und Joachim R. Söder. Lateinisch-deutsch. Felix Meiner Verlag: Hamburg 2004; geb., 38,- ; ISBN 3-7873-1547-0.

»Maximus in theologia« nannten ihn seine Zeitgenossen, »nostri temporis stupor et miraculum« sein Schüler Ulrich von Straßburg. Die Nachwelt hat ihm dann schließlich den seltenen Beinamen Magnus: der Große gegeben. Die Rede ist von Albertus Magnus, dem Lehrer des hl. Thomas von Aquin und dem bedeutendsten Scholastiker deutscher Zunge. Der Ehrentitel freilich, der seine intel-

lektuelle Eigenart am besten zum Ausdruck bringt, dürfte der des *doctor universalis* sein. Zunächst möchte dieser ja dessen universelle Veranlagung zum Ausdruck bringen, mit der er sich nicht nur der Theologie, sondern auch den Naturwissenschaften, der Philosophie sowie der Mystik widmete. Dass er dies ganz bewusst und mit einem großen methodologischen Bewusstsein tat, wird nur den verwundern, der die mittelalterliche Scholastik nur durch Vorurteile zu sehen gewöhnt ist. So lesen wir etwa im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars: »Augustin ist in Sachen des Glaubens und der Sitte mehr zu glauben als den Philosophen. Wenn aber von Medizin die Rede ist, vertraue ich mehr Galen oder Hippokrates, und wenn über die Natur der Dinge die Rede ist, glaube ich mehr Aristoteles als einem anderen Naturkundigen.« Damit deutet der Titel aber auch ein weiteres Charakteristikum der Lehre des Albert an. Seine Fähigkeit, alle geistigen Richtungen, die in seiner Zeit prägend waren, von der augustianischen Theologie bis hin zum mächtig aufstrebenden Aristotelismus, in seinem Denken zu Worte kommen zu lassen und so zu seiner eigenen Denkform zu finden.

Dieser Universalismus zeigt sich auch in dem soeben in der Originalsprache wie in einer deutschen Übersetzung von Henryk Anzulewicz und Joachim R. Söder herausgegebenen Traktat *De homine – Über den Menschen*. Eigentlich bildet dieser Traktat einen Teil der zum Frühwerk Alberts gehörenden *Summa de creaturis* (Summe über die Schöpfung und Geschöpfe), stellt aber auch in seiner separaten Betrachtung einen geschlossenen Anthropologieentwurf dar.

Der lateinische Text basiert auf der kritischen Edition des Textes in der Gesamtausgabe der Werke des großen mittelalterlichen Denkers (*Editio Coloniensis* XXVII/2), die Übersetzung aus dem Lateinischen besorgten abwechselnd die beiden Herausgeber des Bändchens (jeweils gekennzeichnet). Dabei scheint es durchgehend gelungen zu sein, die Mitte zwischen der Originalsprache sowie der deutschen Sprache anzuzielen, sodass ein gleichzeitig gut verständlicher wie Respekt vor dem Original einhaltender Text entstanden ist. Im Unterschied zu der noch erscheinenden Ausgabe des Textes in den *Opera omnia* ist dem hier edierten Text nicht der ausführliche historisch-kritische, aber ein sorgsam gearbeiteter Quellenapparat beigegeben.

Als besonders hilfreich für das Textverständnis erweist sich die Einleitung Anzulewicz, der derzeit mit zu den weltweit besten Kennern des Werkes des hl. Albert zählen dürfte: nach einer kurzen Darstellung der Vita Alberts geht er ausführlich auf Textüberlieferung, Textkritik, Authentizität, den

Titel, die literarische Form und Gliederung, Entstehungszeit und -ort sowie Quellen der Schrift ein. Danach folgen ein kurzer Aufriss des Inhalts von *De homine* sowie Anmerkungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Angesichts der überragenden Bedeutung, die der Albertschüler Thomas für Philosophie und Theologie besitzt, interessiert im Hinblick auf die Rezeption natürlich der Einfluss der Anthropologie Alberts auf jene des Aquinaten in besonderer Weise. Anzulewicz stellt richtig fest, dass der Einfluss der Albertinischen Anthropologie auf die Anthropologie seines wichtigsten Schülers kaum erforscht ist (wenigstens zu nennen wäre hier freilich gewesen: J.A. Izquierdo Labeaga, *Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso*, in: *Alpha-Omega* 5 [2002] 255–288). Wer sich genauer mit jenem nun publizierten Traktat Alberts beschäftigt, sieht aber, wie viel Thomas für seine Anthropologie von Albert gelernt hat: Die für die Seelenlehre des Thomas zentrale Einsicht in die Einzigkeit der Substantialform des menschlichen Körpers findet sich bereits hier klar entfaltet. Und hierher hatte Thomas auch seine Kenntnisse über David von Dinant und dessen tragischen neuplatonisch-dialektischen Irrweg, der Gott mit dem *ens in potentia* identifizierte. Dennoch erkennt auch Anzulewicz die besondere Originalität des Thomas in der ganz spezifischen Verarbeitung der rezipierten Gedanken sowie der kritischen Distanz, die Thomas – in diesen Punkten stärker Aristoteles denn platonischen und neuplatonischen Ideen verpflichtet – gegenüber der Philosophie seines Lehrers in wesentlichen Punkten der Intellekt- und Erkenntnislehre einnimmt.

Albert selbst beginnt seinen Traktat – auch das typisch für die mittelalterliche Summenliteratur – mit einer knappen »Disposition« des Stoffes: Der Traktat ist in zwei Hauptteile gegliedert. Zuerst wird vom Zustand des Menschen in sich selbst (*secundum statum eius in seipso*), dann vom Menschen im Paradies und in seinem irdischen Lebensraum gehandelt.

Scholastische Klarheit zeigt die Gliederung des ersten Teiles: Zunächst werden sehr ausführlich die Substanz, die Vermögen, Eigenschaften und Tätigkeiten der Seele dargestellt, dann folgt eine Untersuchung des menschlichen Körpers, um schließlich die Ganzheit aus Seele und Körper zu betrachten. Dabei zeigt auch hier Albert wieder großes methodisches Problembewusstsein, indem er sich zuallererst sehr pünktlich und genau Rechenschaft darüber ablegt, weshalb die Substanz der Seele früher zu erörtern ist als ihre Teile oder der Körper oder die aus Verbindung von Seele und Körper hervorgegangene Ganzheit. Bereits bei der Analyse der mensch-

lichen Seele zeigt sich Albert wiederum als *doctor universalis*. Wenn auch Aristoteles hier – ganz deutlich auch an der Menge der Zitate zu sehen sowie an einem eigenen Abschnitt, der sehr ausführlich die Definitionen des Aristoteles von der Seele analysiert – die Führung innehat, so spielen doch dessen mittelalterliche Rezeption durch arabische und jüdische Gelehrte sowie Platon und v. a. auch theologische Quellen (Augustinus, Ps.-Dionysius u. a.) eine nicht zu unterschätzende Rolle. So entsteht, wie Anzulewicz feststellt, eine Synthese, in der »sowohl die zentralen philosophischen als auch die theologischen, durch Philosophen und insbesondere durch Aristoteles kaum reflektierten anthropologischen Fragen, wie die der Sensualität, des niederen und höheren Teils des Verstandes, des freien Wahlvermögens, der Synderesis und des Gewissens sowie der Gottebenbildlichkeit des Menschen, ihren Platz finden.« (XXXIX)

Ähnliches ließe sich zumal von der Untersuchung des menschlichen Körpers sagen, in der zwar biologische Aspekte berücksichtigt, aber stets unter entschieden theologischer Perspektive rezipiert werden. So leitet Albert diesen Abschnitt auch mit den Worten ein: Im folgenden wollen wir dazu übergehen, den Körper des Menschen zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, sofern er für den Theologen relevant ist: *quantum pertinet ad theologum*.« Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie die christliche Perspektive über jene aristotelische etwa in der Frage nach dem Verhältnis von Mann und Frau den Sieg davon trägt: »Auf die Frage, weshalb die Frau denn eher von der Rippe

genommen wurde als vom Fuß oder Kopf, antworten die Heiligen [gemeint sind damit nicht die Heiligen im strengen Sinne, sondern theologische Autoritäten der Vorzeit, hauptsächlich die Väter], dass sie wegen der in der Ehe geltenden Rechtsgleichheit und der Gleichheit des Verdienstes vom mittleren Teil des Menschen genommen wurde. Denn wäre sie vom Kopf genommen, glaubte man, sie sei Herrin und vornehmer; wäre sie aber vom Fuß genommen, glaubte man, sie sei Magd und von geringerem Wert.« (155)

Im zweiten Teil fällt ebenfalls auf, wie Albert sich zwar wieder gedanklich von Aristoteles führen lässt. Dort freilich, wo er einen Widerspruch zur Offenbarung (besonders zum Schöpfungsglauben, zeitlichem Ende der Welt) sieht, wird Aristoteles konsequent korrigiert oder im Sinne des *exponere reverenter* umgedeutet.

Wohl vor dem Hintergrund der These, der erste Hauptteil bilde den »eigentlichen anthropologischen Kern des Werkes« (XXXIX) und auch aufgrund der Kriterien, die durch den Erscheinungsort (Meiners Philosophische Bibliothek) vorgegeben waren, haben die Herausgeber allerdings auf eine Edition auch des zweiten Teiles von *De homine* verzichtet.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das die Quellen sowie die Sekundärliteratur zur Anthropologie des Albert bzw. zu seinem Traktat *De homine* aufführt sowie ein hilfreicher Index der Personen sowie der wichtigen, häufiger im lateinischen Text wiederkehrenden Termini (Sachverzeichnis) schließen den Band ab. David Berger, Köln

Mariologie

Perrella, Salvatore M.: *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia. Prefazione di Stefano de Fiores. Postfazione di Clodovis M. Boff, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo 2003, 327 S., ISBN 88-215-4834-1, Euro 17,00.*

Salvatore Maria Perrella, Mitglied des Servitenordens, zählt zu den bekanntesten italienischen Mariologen der Gegenwart. Seine neueste monographische Veröffentlichung über die Jungfräulichkeit Mariens verdient auch im deutschen Sprachraum eine aufmerksame Beachtung. Das Anliegen des Werkes wird gut auf den Punkt gebracht durch das Nachwort des Serviten und Befreiungstheologen Clodovis Boff (nicht zu verwechseln mit dessen Bruder Leonardo Boff). Boff zitiert, vielleicht nicht unbedingt selbstverständlich, zustimmend ein Dik-

tum Hans Urs von Balthasars aus dem Büchlein »Cordula oder der Ernstfall«: »Werden katholische Theologen so blind, dass sie nicht mehr sehen, wie die Jungfrauschaft Marias in den Mittelpunkt der Dogmatik hineinverknötet ist?« (275) Perrella selbst betont den symbolhaften Reichtum der Jungfräulichkeit Mariens, ohne dabei deren geschichtliche und biologische Prägung preisgeben zu wollen: es gibt eine innige Verbindung zwischen der *virginitas carnis, cordis et fidei* (vgl. 300). Für die Herausstellung dieses heilsrealistischen Standpunktes ist Perrella zu danken in einer Zeit, die nach wie vor von den Nachwehen eines deistischen Rationalismus geprägt ist, dem die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens und die leibliche Auferstehung Jesu aus dem Grabe ein Ärgernis sind.

Das Vorwort von Stefano de Fiores unternimmt eine kurze Bestandsaufnahme der Diskussion um

Maria als Jungfrau-Mutter im zeitgenössischen theologischen Kontext (5–21). Interessant ist bereits der Einstieg. Bei einer Fernsehumfrage unter Jugendlichen kam das Thema auf: »Hat für dich Jungfräulichkeit eine Bedeutung?« Die Mehrzahl der Befragten antwortete mit »Nein« und nur eine Minderheit mit »Ja«. Erstaunlich war freilich ein Wunsch, der beide Gruppen miteinander verband: es wäre großartig, die unberührte Frau zu finden, wobei die Jungfräulichkeit die gänzliche Zugehörigkeit in der Liebe ausdrückt. De Fiores sieht diese Beobachtung als Anzeichen einer Trendwende, die auch in der Theologie zum Zuge komme: die Jungfräulichkeit Mariens zeige sich nicht mehr als überholter Mythos, sondern werde wieder angenommen in seinem reichen christologischen, ekklesiologischen und anthropologischen Sinngehalt. In diese Neuaneignung im katholischen Bereich (1960–1980), III Die Theologen angesichts des Geheimnisses (1980–2000). Unter den lehramtlichen Stellungnahmen von Johannes Paul II. wird eine Ansprache in Capua (24. Mai 1992) besonders hervorgehoben, wonach Faktum und Bedeutung der Jungfräulichkeit Mariens untrennbar miteinander verbunden sind. Die Jungfräulichkeit der Gottesmutter ist ein theologisches und trinitarisches Thema, indem sie das Wirken Gottes in der innerweltlichen Wirklichkeit enthüllt. Es zeigen sich innige Verbindungen zum Geheimnis Christi, der Kirche und des Menschen. Diese Ansprache des Heiligen Vaters bildet gewissermaßen das Programm für die Darlegungen Perrellas.

Die Schrift Perrellas selbst gliedert sich in drei Teile: Maria zwischen Dogma und Theologie (31–64); Maria als jungfräuliche Mutter im Neuen Testament (65–136); Mutter und Jungfrau in den Kirchen (sic): gestern und heute (137–260). Das erste Kapitel zeichnet in aller Kürze die Diskussion um den dogmatischen Charakter der marianischen Glaubenswahrheiten nach, während das zweite Kapitel die biblischen Grundlagen in Augenschein nimmt. Dabei werden unter anderem auch namhafte exegetische Werke referiert, die im deutschen Sprachraum wenig bekannt sind und welche die *virginitas in partu* mit neutestamentlichen Stellen in Verbindung bringen (Joh 1,13; Lk 1,35: 101–105; insbesondere Aristide Serra). Das dritte Kapitel beleuchtet den Glauben an die Jungfräulichkeit unter ökumenischem Gesichtspunkt. Die wichtigsten systematischen Fragen werden hier besprochen.

Die Ausführungen Perrellas sind von großer Belesenheit geprägt. Die kritische systematische Synthese hätte freilich in manchen Stellen deutlicher ausfallen können.

Im ersten Kapitel referiert der Verfasser, anscheinend zustimmend, die Auffassung eines amerikanischen Ekklesiologen, wonach die Tradition über die *virginitas in partu* keinen wirklichen dogmatischen (verbindlichen) Wert besitze (54f); nur die von Papst Pius IX. und XII. verkündeten Dogmen seien klar und formell *de fide definita*, während die anderen Lehraussagen den allgemeinen Glaubenskonsens ausdrücken (56). Im dritten Kapitel, bei der genaueren Darlegung der Diskussion, weist Perrella freilich auf eine Entscheidung der Lateransynode 649, bei der Papst Martin I. den Glauben an die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens als notwendige Bedingung herausstellt für die Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri (201f). Die beiden gegensätzlichen Positionen werden nicht ausdiskutiert. Erst später wird (zu Recht) betont, dass eine universal bezugte Glaubenswahrheit (wie die ständige Jungfräulichkeit Mariens) auch ohne eine formelle dogmatische Definition anzunehmen ist (242). Nicht wirklich klar scheint die Bewertung der Debatte um die *virginitas in partu*: war die Geburt Mariens von Schmerzen begleitet, die das Leiden auf Kalvaria vorausnehmen und die Verletzung der Leibes manifestieren (208f)? Oder ist die schmerzlose Geburt eine Antizipation der Wunder Jesu und Vorzeichen der heiligen Welt des Eschaton (209f)?

Bezüglich der Geschichtlichkeit der Kindheits-evangelien äußert sich der Verfasser grundsätzlich positiv, referiert aber einige seltsame Thesen, ohne diese zu korrigieren. So wird etwa die Meinung des französischen Exegeten Marie-Emile Boismard OP angeführt, wonach der Evangelist Lukas Jesus für einen Menschen hält, der von einem menschlichen Vater empfangen wurde ohne Einwirken des Heiligen Geistes. Der Hinweis auf die Jungfrauengeburt stamme erst von dem Schlußredaktor des Evangeliums (91). Eine Fußnote weist ohne weiteren Kommentar auf die These, die Bethlehem als Geburtsort Jesu für ein »Theologoumenon« hält (27, Anm. 10). Perrella selbst teilt die Auffassung, welche die Marienfrage in Lk 1,34 (»Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?«) für ein literarisches Stilmittel erklärt (89). Die dem Wortlaut nähere Deutung als Jungfräulichkeitsgelübde, die sich schon in der alten Kirche findet, auch heute namhafte Fürsprecher findet und wiederholt von Johannes Paul II. vorgetragen worden ist, wird leider nicht näher beleuchtet.

Systematisch ausbaufähig sind die Hinweise Perrellas zur fundamentaltheologischen Frage des

Wunders. Der Ursprung des Wunders, so wird gesagt, liege allein in Gott, »auch wenn es vermittelt wird von Zweitursachen« (120). Was wäre denn dann die Zweitursache für den jungfräulichen Ursprung Jesu? Die theologische Diskussion über die (unpassende) »Zweitursachentheorie« zur Erklärung der Wunder ist hier offensichtlich nicht präsent.

Perrella geht nebenbei auf viele andere theologische Fragen ein, die sich nicht immer unmittelbar auf das gewählte Thema beziehen. Was sollen etwa die Bemerkungen zur Religionstheologie im Kapitel über die Jungfräulichkeit Mariens nach dem Neuen Testament? Der Autor teilt die (von der Glaubenskongregation zensurierte) Meinung des Jesuiten Jacques Dupuis, wonach die Pluralität der Religionen von Gott positiv gewollt sei (und es folglich schade wäre, wenn alle Menschen sich zu Christus bekehren würden) (133). Die Thora, das Evangelium und der Koran (!) erscheinen gleichermaßen als »Wort Gottes« und Frohe Botschaft (125), denn Judentum, Christentum und Islam werden als »drei Glauben« (»tre fedici«) nebeneinandergestellt. Die Instruktion »Dominus Iesus« (2000), welche die göttliche Tugend des Glaubens und menschliche Meinungen (wie die des Islam) klar voneinander abgrenzt, wird hier nicht berücksichtigt. »Dominus Iesus« und das Zweite Vatikanum finden auch keine Anwendung in dem Sprachgebrauch, der undifferenziert von christlichen »Kirchen« spricht (137ff und passim). Die Einzigkeit der Kirche, von der u. a. »Lumen gentium« 8 handelt, ist nicht mehr erkennbar in der Behauptung: »Die Kirche ... identifiziert sich nicht mit einer einzelnen Konfession oder Tradition, sondern findet ihren Ausdruck im dialogischen Austausch zwischen den getrennten Kirchen« (147). Die Rezeption der kirchlichen Lehre, die der Verfasser für die Jungfräulichkeit Mariens unternimmt, sollte sich lobenswerterweise auf den gesamten Bereich der Theologie ausdehnen. Die systematische Kohärenz der Ausführungen würde dadurch zweifellos gewinnen.

Perrellas Arbeit bildet freilich, trotz der angedeuteten Grenzen, eine wertvolle Fundgrube zum Thema der Jungfräulichkeit Mariens. Allein schon die reichhaltigen bibliographischen Hinweise sind verdienstvoll. Ein besonderes Lob verdient auch das Nachwort von Clodovis Boff über die »Bedeutung der Jungfräulichkeit Mariens für unsere Zeit« (273–293). Der Inhalt wird thesenartig zusammengefaßt: die Jungfräulichkeit Mariens verbürgt den Glauben an den Sohn Gottes (277), sie feiert alle Wundertaten Gottes in der Geschichte (280), sie läßt das tiefste Wesen der menschlichen Liebe verstehen (282), sie zeigt die Option Gottes für die Ar-

men (285), sie lehrt die Kirche die Treue zur Glaubenswahrheit (290). Den Schluß bildet eine »Bibliografia ragionata«, welche die wichtigsten neueren Veröffentlichungen in italienischer Sprache in aller Kürze kommentiert (295–303).

Manfred Hauke, Lugano

Hahn, Scott: *Die Königin des Himmels. Maria suchen und finden*, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004, 157 S., ISBN 3-936484-22-8, Euro 16,90.

Scott Hahn, ein ehemaliger presbyterianischer Theologe, ist hierzulande bereits bekannt durch die Übersetzung der brillant geschriebenen Schilderung seines Weges (und dem seiner Frau) zur katholischen Kirche (*Unser Weg nach Rom*, 2000) sowie eines originellen Büchleins, das die Messfeier mit dem biblischen Zeugnis der Offenbarung des Johannes in Verbindung bringt (*Das Mahl des Lammes*, 2003). Hahn ist derzeit Professor für Theologie und Bibelwissenschaft an der Franziskanischen Universität in Steubenville/Ohio. Die Fähigkeit des Bestsellerautors, den christlichen Glauben allgemein verständlich und ansprechend darzustellen, zeigt sich auch in seinem Werk über Maria. Das Buch bringt keine Neuigkeiten für die mariologische Wissenschaft, bietet aber einen guten Zugang zur Gottesmutter für einen weiteren Leserkreis. Für die Situation im deutschen Sprachraum ist dabei besonders anzuerkennen die ökumenische Kompetenz des Autors, der seine anezogene Aversion gegen die katholische Marienlehre auf ungewöhnliche Weise überwand, nämlich durch das Gebet des Rosenkranzes (!) (vgl. 13f).

Die Stärke des Buches liegt in dem biblischen Ausgangspunkt, der auch die typologische Exegese der Kirchenväter miteinbezieht. Maria erscheint, ausgehend vom Zeugnis des Johannesevangeliums, als »neue Eva« (30–43), als »Bundeslade« (mit Hinweis auf Offb 11,19 und die Perikope von der Heimsuchung Lk 1,39–56) (44–61) und als »Königinmutter« (62–75), ein Ausdruck, der zu Recht auf die Rolle der Mutter des davidischen Königs verweist, aber in seinem sprachlichen Gewand wohl etwas zu sehr an das englische Königshaus erinnert (Queen Mum). Das Büchlein bietet keine kurzgefaßte Mariologie (dafür sind viele Inhalte nicht oder nur rudimentär entfaltet). Die biblischen Darlegungen werden mitunter kritische Fragen auf, insbesondere bei der Auslegung von Offb 12: ist dieser Text wirklich bereits vom Literalsinn her ein Zeugnis für die »leibliche Auferstehung« Mariens (92), das obendrein »sagt, was Maria im Himmel tut« (104)? Pius XII., bei der dogmatischen Definition der Aufnahme Mariens, beruft sich für seinen

Schriftbeweis jedenfalls nicht auf den Wortsinn von Offb 12. Schwerwiegendere Probleme offenbaren sich bei den dogmengeschichtlichen Ausführungen: die Unbefleckte Empfängnis Mariens ist nach Hahn bezeugt bereits im 4. und 5. Jh. (Ephräm und Augustinus) (82) (das erste sichere Zeugnis für die ursprüngliche Heiligkeit Mariens bietet dagegen im 6. Jh. Theotechnus von Livias, während die systematische Darlegung in aller Klarheit sich erst im lateinischen Mittelalter findet: Wilhelm von Ockham und Duns Scotus); der Titel »Mutter der Kirche« wird aus »Ambrosius« zitiert (59; 152, Anm. 22) (ohne Quellenangabe, nur unter Hinweis auf die englische Ausgabe einer nicht mehr ganz aktuellen mariologischen Dogmengeschichte aus dem 19. Jh.; tatsächlich findet sich das erste Zeugnis des Titels erst im Mittelalter); unzureichend sind auch die Hinweise zur Geschichte des Rosenkranzes, über die angeblich wenig bekannt ist (143). Für den systematischen Ansatz stark verkürzt scheint die hemdsärmelige Beschreibung Gottes bzw. der Dreifaltigkeit als »Familie« (21. 100).

Wer sich als theologischer Laie gründlich über Mariologie informieren möchte, sollte eher zu den Werken von Scheffczyk (Maria, Mutter und Gefährtin, 2003) oder auch (mit stärker fachtheologischem Anspruch) von Ziegenaus (1998) greifen. Nichtsdestoweniger bietet das Büchlein von Hahn eine sympathische Hinführung zur katholischen Marienlehre. Besonders wichtig scheint hierbei die Einschätzung, dass authentischer ökumenischer Fortschritt nicht durch Kompromisse zustandekommt, sondern durch die Gnade Gottes auf die Fürsprache Mariens hin (vgl. 123). Aus gutem Grund schließt das kleine Werk mit einem Aufruf zum Gebet des Rosenkranzes (136–148).

Manfred Hauke, Lugano

Miravalle, Mark: With Jesus. The Story of Mary Cor-redemprix, Queenslip Publishin, ISBN 1-57918-241-0; 3 Dollar.

Der Autor, Mariologe an der Franziskaneruniversität von Steubenville widmet sein Werk Papst Johannes Paul II. Ed. Kardinal Gagnon drückt in seinem Vorwort die Hoffnung auf die Definition – sie sei nur noch eine Frage der Zeit – der Miterlöserschaft aus. Vf. legt die theologische Begründung dafür vor.

Zunächst wird das Protoevangelium (Gen 3,15) als Vorherverkündigung der Corredemprix herausgearbeitet. Im zweiten Schritt zeigt Vf., dass Maria nicht zwei Berufungen erfahren hat, eine zur Mutterschaft und die andere zum Leiden; das Mit-

sein (with Jesus) bezieht sich auf das ganze Leben Jesu. Ein Ja zu Gott ist immer (wie auch bei Priesterweihe oder Ehe) bedingungslos. Im Übrigen hat Mariens Leiden schon lange vor Kalvaria begonnen. Der co-redemprix begun folgt die co-redemprix fulfilled: Die Schmerzen Mariens unter dem Kreuz sind die Geburtswehen der Mutter aller Jünger. Anschließend wird die Eva-Maria-Parallele für den Miterlösergedanken ausgewertet. Das 6. Kapitel, überschrieben mit der Anrufung einer Litanei aus dem 10. Jahrhundert (»Holy redemprix, pray for us) durchforstet Hymnen und Einzelaussagen im Hinblick auf die Miterlöserin: Sie wird allmählich bewusst thematisiert (»Mitleidende«, »Mitgekruzigt«). Im 13. und 14. Jhd. finden sich bei Heiligen und Mystikern sogar Sätze wie: »Mein Sohn und Ich erlösten die Welt« (Birgit von Schweden) oder – in Fortführung der Eva-Maria-Parallele (vgl. Gen 2,20) »Helferin bei der Erlösung« (Ps-Albert). Das Wort Corredemprix begegnet allmählich häufiger, wobei das Präfix immer die Unterordnung zum Sohn unterstreichen soll. Das 17. Jhd. wird als the Golden Age of Mary Co-redemprix bezeichnet. Der Titel redemprix wurde allmählich durch Cor-redemprix ersetzt, wodurch die untergeordnete Mitwirkung Marias ausgedrückt werden sollte. Ebenso wurde die Weise des Verdienstes: de congruo bzw. de congnio, geklärt. Synonym wurden die Titel reparatrix und mediatrix gebraucht. Jesus und Maria hatten einen Willen und brachten ein einziges Opfer dar.

Anschließend wird die Lehre der Päpste des Marianischen Zeitalters dargestellt. Der Gebrauch des Titels durch das ordentliche Lehramt steht fest. Zuerst verwandten ihn römische Kongregationen, mit Pius XI. zuerst ein Papst. Die Sache ist klar gelehrt (wenn man noch den mediatrix- und cooperatrix-Titel hinzunimmt), doch scheint der Vf. die Texte zu stark im Sinn seiner Beweisabsicht zu deuten: So häufig sind die klaren Pro-Aussagen in wichtigen Dokumenten nicht. Pius XII. scheint dem Begriff *socia* sogar den Vorzug vor *corredemprix* zu geben. Der Titel, nicht die Sache scheint nach Ansicht des Rezensenten zurückhaltend gebraucht zu werden, wie auch später (S. 170) vermerkt wird. Der Begriff hat noch keine bevorzugte Geltung erlangt. Das Zweite Vatikanum hat den Titel aus ökumenischen Gründen nicht gebraucht (vgl. S. 171), obwohl es ihn für wahr hält. Vf. argumentiert dagegen, dass diese Rücksicht nicht zum Prinzip katholischer Theologie werden darf, denn dann dürften viele Termini nicht mehr gebraucht werden. Freilich, LG Nr. 56ff kann durchaus im Sinn einer *corredemptio* interpretiert werden. C. XIII (»The pope of Mary Co-redemprix«) gilt eigens der Lehre von Johannes Paul II.

Die vielen und tiefen Aussagen des Papstes, die Vf. zusammengetragen hat, zeigen, dass Mariens Beitrag nicht nur im Sinn der Austeilung der Erlösungsgnade zu verstehen ist, sondern auch der Erlangung der universalen Erlösungsgnade (not only in the distribution of the graces of Calvary, but also in the obtaining of universal redemptive graces: S. 198). Maria wirkt bei der Darbringung des Opfers Christi mit. Auch wenn die Texte den Papst als Vertreter der *corredemptio* ausweisen, fragt man sich dann doch, weshalb sich kein passender Text in *Redemptoris Mater*, der mariologischen Enzyklika des Papstes, findet. Anschließend werden Heilige als *vox populi* aus der jüngsten Zeit auf ihre Stellung zur *Corredemptio* befragt. Das 15. Kapitel handelt von »Fatima und Maria *corredemptrix*«.

»With Jesus« stellte die Geschichte Mariens mit Jesus dar, ihrem Sohn und dem Erlöser der Menschen, und zwar werden sowohl in chronologischer Hinsicht das allmähliche Bewusstwerden dieser Wahrheit aufgezeigt als auch die verschiedenen Perspektiven, aus denen sich die Anreicherung dieser Sicht vollzogen hat (Inkarnation, Eva-Maria-Parallele, Päpste, 2. Vatikanum usw.). Der Tradi-

tionsbeweis ist gelungen. Die *Corredemptio* wäre definierbar.

Eine systematische Behandlung, die nicht zum Thema gehörte, müsste allerdings noch stärker den Grund für die Verwendung von *socia* unter Pius XII. und das Fehlen des Titels in LG, c.8, und in *Redemptoris Mater* nachgehen. Waren es nur Opportunitätsgründe im Hinblick auf den ökumenischen Dialog? Auch stellt sich die Frage nach dem spezifischen Akzent einer solchen Definition, etwa im Vergleich zur »Neuen Eva«, und nach dem spirituellen »Nutzen« einer solchen Definition. Die Auffassung, in der heutigen innerkirchlichen Verworrenheit könnte mit der Definition ein Durchstarten gelingen, muss nicht unbedingt überzeugen.

Im deutschsprachigen Raum wird die Definition der *corredemptio* im Vergleich zu Nordamerika weniger stark gefordert. Miravalles klare und leserliche Monographie kann einem breiten Leserkreis empfohlen werden, aber auch Fachtheologen und -mariologen finden eine ausgezeichnete Zusammenfassung des jetzigen Argumentationsstands.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof em. 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, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

KR Dr. Ildefons M. Fux, Kohlreithstraße 20, A-3040 Neulengbach
 Dr. Heike Künzel, Linnebornstiege 2, D-48155 Münster
 Prof. Dr. Nikolaus Lobkowicz, Kirchberg 6, D-91804 Ensfeld
 Elisabeth Rötzer, Vorstadt 6, A-4840 Vöcklabruck
 Dr. Christian Schaller, Niedermünstergasse 1, D-93047 Regensburg

