

Gruppe von Büßern wird zur kirchlichen »Gemeinschaft« zugelassen und betet gemeinsam mit den anderen Christen, nimmt aber nicht teil an der »Darbringung«, also am eucharistischen Teil der Meßfeier. Da Scimmi selbst diese Tatsache erwähnt (S. 187), wird unverständlich, wieso dann die Deutung der kappadozischen Diakonissen als Laien von der unsicheren Lesart »metanoia« statt »koinonia« abhängen soll (S. 388).

Im Kapitel über »Hermeneutik und Kategorien des Verständnisses« (Kap. 16; S. 381–398) wendet sich Scimmi gegen Martimort, der den Unterschied zwischen Diakon und Diakonisse in den Weiheriten herausstellt. Die sehr unterschiedlichen Funktionen könnten ganz einfach von der damaligen niederen Stellung der Frau abhängen, ohne in irgendeiner Weise die gleiche diakonale Identität zu beeinträchtigen (S. 384). Die Autorin verwechselt dabei den Begriff »Amt« (den Martimort auch der Diakonin zuerkennt: Les diaconesses, 1982, 155: ministère) mit dem Weihesakrament, wenn sie behauptet, Martimort habe jedwedes »ministerium« der Diakonisse in Abrede gestellt (S. 385). Ein Teil der Quellen (vor allem die Apostolischen Konstitutionen und die byzantinische Weiheliturgie des 8. Jh.) kennt den weiblichen Diakonatsamt, das von dem des Diakons unterschieden wird, während anderswo die Diakonisse als gottgeweihte Person oder Laienhelferin erscheint. Die Konfusion zwischen institutionellem Amt, das (wie im Fall der mittelalterlichen Äbtissin) auch als Sakramentale erscheinen kann, und dem Sakrament des hierarchischen Ordo sollte in einer methodisch präzisen Studie nicht vorkommen. Anstatt die Konsequenzen aus der Zugehörigkeit des männlichen Diakons zum Weihesakrament zu ziehen, läßt die Autorin dazu ein, die gesamte Sakramententheologie auf den Kopf zu stellen, nämlich die traditionelle Begrifflichkeit zu hinterfragen, die das Weihesakrament als Einheit betrachtet (S. 390; vgl. die Zustimmung von Citrini: S. XIV).

Angesichts der rezensierten Studie scheint es hilfreich, an das Ergebnis der oben zitierten Studie der Internationalen Theologenkommission zu erinnern:

»Was die Ordination von Frauen zum Diakonatsamt betrifft, sei angemerkt, dass sich aus dem bisher Dargelegten zwei wichtige Hinweise ergeben: 1. Die Diakonissen, die in der Überlieferung der frühen Kirche erwähnt werden, sind – entsprechend dem, was der Ritus der Einsetzung und die ausgeübten Funktionen nahe legen – nicht schlicht und einfach mit den Diakonen gleichzusetzen; 2. die Einheit des Weihesakramentes, in der klaren Unterscheidung zwischen den Dienstämtern des Bi-

schofs und der Presbyter auf der einen und dem diakonalen Dienstamt auf der anderen Seite, wird durch die kirchliche Tradition stark betont, vor allem durch die Lehre des II. Vatikanum und die nachkonziliare Lehre des Lehramts. Im Licht dieser Momente, die in der vorliegenden historisch-theologischen Untersuchung herausgestellt wurden, kommt es dem Amt der Unterscheidung, das der Herr in seiner Kirche eingerichtet hat, zu, sich mit Autorität zu dieser Frage zu äußern« (Müller, op. cit., 92).
Manfred Hauke, Lugano

Leo Scheffczyk: Der Einziggeborene. Christusbekennnis und Christusverehrung (Quaestiones non Disputatae, Bd. 9) Siegburg 2004, ISBN 0943-478X, 232 S., Euro 12,-.

Kardinal Leo Scheffczyk, der mit Büchern wie »Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens« (1976), »Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit« (1982) und verschiedenen Aufsätzen wichtige Arbeiten zur Christologie vorgelegt hat, bietet in dieser Aufsatzsammlung eine Auswahl von Beiträgen, die sich mit der dogmengeschichtlichen Begründung des kirchlichen Christus-Glaubens sowie der aus dem Glauben erwachsenden Christusverehrung befassen, aber auch eine Diagnose defizitärer zeitgenössischer Christologien anstellen. Die besondere Relevanz dieses Anliegens ergibt sich für den Vf. aus dem Tatbestand, dass die Christologie dem Gläubigen »nicht nur eine theoretische Wahrheit« vermittelt, sondern auch »praktisch auf sein Ziel in Christus hinverweist« (8). Angesichts der gegenwärtigen Krise der Christologie scheint es dringend geboten, einen zwar nicht voraussetzungslosen, jedoch unverstellten Zugang zum ganzen Christusgeheimnis zu eröffnen, wozu gerade der Weg über das kirchliche Dogma den Blick freigibt.

Für die chalcedonensische Christologie sind es drei Größen, die die Wirklichkeit Christi ausmachen: die göttliche und menschliche Natur, in deren Mitte die Einheit der Person steht. Dabei resultiert die Person nicht als drittes Etwas aus der Vereinigung der beiden Naturen, sondern nimmt als von Ewigkeit beim Vater existierende die menschliche Natur auf, welche erst in der Zeit entsteht. Manche Theologen neigen heute zu der Auffassung, daß sich die reine und uns in allem solidarische Mitmenschlichkeit Jesu von Nazaret erst dann gewinnen lasse, wenn man seine Gestalt aus dem Dogma von Chalcedon herauslöse, das ihm ja gerade ein gott-menschliches Sein zuschreibe. Die Frage ist aber, ob man wirklich ein »reineres«, unkomplizierteres Menschsein erhält, wenn man es aus der

hypostatischen Vereinigung mit Gott herausnimmt, oder ob es nicht vielmehr »einfacher« ist, mit Gott Mensch zu sein, als getrennt von ihm – im Sinne des autonomen Menschen. Letzteres muß gerade deshalb der Fall sein, weil der Mensch Jesus durch seine Aufnahme in die Hypostase des Sohnes genau das realisiert, was Gott im Anfang mit dem Menschen wollte, den er im Angesicht seines Sohnes und in diesem Sohn geschaffen hat. Das heißt, in Jesus ereignet sich gerade durch die Hineinnahme seiner geschaffenen Menschennatur in die Person des Logos die vollkommene Identifikation von Urbild und Abbild.

Der Vf. macht verschiedene Gründe dafür namhaft, warum es seit Ende der 60er Jahre auch in der katholischen Theologie zu einer Abwertung von Chalcedon gekommen ist (91ff.):

Die schon bei Philipp Melachthon spürbare Dissoziation von Person und Werk Jesu (a), das Pochen auf die Wissenschaftlichkeit der historisch-kritischen Methode, die, wenn sie verabsolutiert wird, die Präsenz des Übernatürlichen im kategorialen Bereich ablehnt (b) und die Durchschlagkraft des religionsgeschichtlichen Gedankens vom höchst vollendeten, »eschatologischen« (94) Menschen (c). Dabei lässt sich die Beobachtung machen, dass Christus in jenen Theologen, die Chalcedon aufgeben, in »das alte Schema der jüdischen Prophetenauffassung« gezwungen wird (94), oder dass das religionsgeschichtliche Motiv vom »einen Gott und seinem Gesandten« (Küng) dominiert.

Wo die menschlichen Vollzüge und Eigenschaften nicht mehr von der Person des Logos getragen werden, kommt es oftmals zu einer Überfrachtung des Menschen Jesus mit grenzenlos überstiegenen Vorzügen, die ein bloßer Mensch gar nicht zu tragen im Stande wäre, ohne eine übermenschliche Verfremdung zu erfahren (98). »Allein das Dogma von Chalcedon schützt die Menschheit Christi vor einer neuen Mythologisierung« (99). Der Vf. hebt hervor, dass die rationalistischen Einwände gegen den Christus-Glauben der Kirche bis heute nicht wirklich aufgearbeitet worden sind (142–143).

Der rationalistischen Aushöhlung des Christusklaubens ist die Lehrverkündigung der Kirche entschieden entgegengetreten, angefangen von der Enzyklika »Pascendi dominici gregis«, über die Enzyklika »Quas Primas« Pius' XI. bis hin zu dem Lehrschreiben »Dominus Jesus«, die sich im Vergleich mit der Vergangenheit »neuen, problematischen Situationen gegenüber« sieht (144). Den Hintergrund für das Lehrschreiben bildet die Pluralistische Religionstheologie, für die alle Religionen »gleichgeartete Äußerungen eines Göttlichen« sind, das menschlichem Denken und Sprechen immer entzogen bleibt und »nicht in eine einzige

menschliche Ausdrucksform eingehen« kann (145). Der Vf. zeigt auf, wie etwa bei J. Hick, einem der Exponenten dieser Richtung, das personale Inkarnationsverständnis des christlichen Glaubens preisgegeben wird zugunsten vieler tatsächlicher und möglicher »Inkarnationen« des Göttlichen (145). So kann Hick immer wieder betonen:

»Wenn das Dogma von der Gottheit Jesu nicht mehr als wörtlicher Anspruch mit universalen Implikationen verstanden würde, sondern als binnenchristliche metaphorische Sprachregelung, würde ein Hindernis für die Beziehung zwischen dem Christentum und anderen Teilen der Menschheit abgetragen« (*The Metaphor of God Incarnate*, 88). »Die so verstandene Vorstellung von der Inkarnation Gottes im Leben Jesu ist daher nicht ein metaphysischer Anspruch über Jesus, er habe zwei Naturen gehabt, sondern eine metaphorische Feststellung von der Bedeutung eines Lebens ... In Jesus sehen wir einen Menschen, der in einem erstaunlich hohen Maß Gott wahrnahm und auf Gottes Gegenwart antwortete« (ebd., 106). »Aber wenn wir ... die Vorstellung von göttlicher Inkarnation metaphorisch verstehen, dann wird es völlig selbstverständlich zu sagen, dass alle großen religiösen Gestalten auf ihren verschiedenen Wegen das Ideal menschlichen Lebens »inkarniert« haben ...« (ebd., 98).

Jesus Christus tritt in diesem Konzept als eine der vielen historischen Gestalten in Erscheinung, in denen sich das Unendliche und Absolute zeigt, so die Erklärung Dominus Jesus (nr. 9). Ohne Anhalt in der Offenbarung wird das Heilswirken des göttlichen Logos dahingehend universalisiert, dass er unabhängig von der Fleischwerdung ein Wirken ausübt, das »jenseits seiner Menschheit«, »aber auch außerhalb der Kirche und ohne Bezug zu ihr« (nr. 9; 10) vor sich geht. Die religiöse Erfahrung eines Göttlichen in beliebigen Menschen wird hier zum absoluten Bezugspunkt der theologischen Reflexion und ersetzt die Hinordnung des Denkens auf die wirkliche heilsgeschichtliche Offenbarung:

»In der Regel gehe es um das »Berühren« des Göttlichen, um das »Inne werden Gottes«, das »erst wirkliche Humanität und »echte Menschwerdung des Menschen möglich« mache« (147f). So kann Vf. auch sagen: »In Ermangelung der Verifizierungsmöglichkeit der eigenen subjektivistischen Position muß die pluralistische Religionstheologie verständlicherweise alle Kraft auf die Widerlegung des christlich-christologischen Absolutheitsanspruches setzen, vor allem in der vom Konzil von Chalcedon verbindlich überlieferten Form« (155). Scheffczyk versäumt es nicht darauf hinzuweisen, dass die Pluralistische Religionstheologie J. Hicks und P. Schmidt-Leukels »als paradigmatisch für ei-

ne ganze Richtung christologischen Denkens« gelten kann und – über den Binnenraum theologischer Reflexion hinaus – nur das begrifflich auf den Punkt bringt, was heute einer allgemeinen Mentalität der Christen entspricht: dass es keine wirkliche Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes in die Konkretheit menschlicher Geschichte gibt, weil nicht sein kann, was nicht sein darf (149).

Demgegenüber bietet die Erklärung *Dominus Jesus*, die Begriffe wie »Einzigkeit«, »Universalität« oder »Absolutheit« für notwendig hält, um die – nicht von seiner Person ablösbare – Bedeutung (nicht eine bloße Bedeutsamkeit) Jesu Christi zur Sprache zu bringen, eine Sicht, die von der wirklichen Selbstoffenbarung Gottes ausgeht. Zuletzt verweist der Vf. darauf, dass die personale Wahrheit des Christusgeheimnisses sich auch »in Aussagesätzen, in den kirchlichen Dogmen« muss artikulieren können: »Für die Wahrheit des Christus-Dogmas von Chalkedon besagt dies, dass es auch in seinen ›metaphysischen‹ Begriffen, die durchaus einem modernen Verständnis geöffnet werden können, sinn-, erkenntnisträchtig und normativ bleibt. Es verhindert vor allem die Auflösung der göttlichen Person Jesu Christi in ein amorphes Ereignis ...« (159).

Von den Daten der genuin kirchlichen Christologie ausgehend, kann Vf. die Linien zur Christusverehrung und der »Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für Glauben und Leben des Christen« (169–184) ausziehen. Er tut es von einem geschichtlichen Aufriß her. In der ersten nachbiblischen Zeit christlichen Glaubensdenkens würdigen Ignatius v. Antiochien, Melito v. Sardes, Hippolyt und auch Origenes die Ereignisse des Lebens Jesu in ihrem Verborgenheitscharakter, aber auch in ihrer soteriologischen Relevanz: »Das Interesse an diesen Taten, die in typologischer Schriftdeutung schon aus dem Alten Testament erhoben werden, ist näherhin darauf gerichtet, in ihnen die Oikonomia Gottes, d.h. den Erlösungsplan des Vaters mit der Menschheit hervortreten zu lassen« (170). Während die Patristik und auch noch das Mittelalter ein hohes Interesse am heilsgeschichtlichen Zusammenhang und am »pro nobis« der Taten Jesu erkennen lassen, spielt die Christologie der Mysterien, d.h. das Aufmerken auf deren Christus totus in der neuzeitlichen Aufklärung, der rational-liberalen Betrachtungsweise, aber auch in der Kerygma-Theologie des 20. Jahrhunderts keine Rolle mehr. Programmatisch kann der von Vf. angeführte Satz R. Bultmanns gelten: »Aber der Christus kata sarka geht uns nichts an; wie es in Jesu Herzen ausgelesen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen« (178). Für eine existentielle Worttheologie, der es in erster Linie auf den »Anruf« ankommt, sind objektive Heilstatsachen und deren Vergegenwärti-

gung nicht von Bedeutung (ebd.).

Ungeachtet dessen ist die theologische und spirituelle Ausrichtung auf die Ereignisse des Lebens Jesu in ihrem Zusammenhang von bleibendem Wert: Die Werke Jesu »machen auch das Geheimnis des göttlichen Seins für das Erkennen des Menschen transparent« (183). Wer das ganze erlöserische Wirken Jesu in den Blick nimmt, dem geht auf, »in welcher Fülle von konkreten Geschehnissen sich die Erlösung des Menschen verwirklicht« (184). Dabei kann der Vf. folgende Momente hervorheben: das Gericht über die Sünde, die Wiederversöhnung mit Gott, den Dienst an Gott und den Menschen, die bis zum Tod gehende Hingabe und die Anteilgabe am Auferstehungsleben (ebd.). Sehr schön wird dem Leser auch der geistliche Gewinn dieser Vergegenwärtigung der Mysterien deutlich, bieten sie doch »die Möglichkeit einer inneren Angleichung an das gottmenschliche Leben Christi und einer Umgestaltung des eigenen Lebens« (184).

Kardinal Scheffczyk, der mit Reichtum der patristischen Theologie ebenso vertraut ist wie mit der scholastischen, der aber auch den Ansatz einer genuin heilsgeschichtlichen Betrachtung in sein Denken aufgenommen hat, versteht es, dem heutigen Leser eine verständliche und zeitgemäße Darstellung der Kerngehalte christlichen Glaubens zu bieten.

Michael Sticklebroeck, Wald