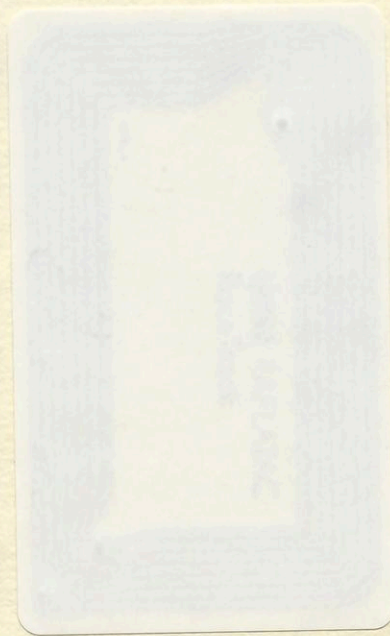




N12<523411460 021



ubTÜBINGEN



heute

B 51765

21. Jahrgang Heft 1/2005

TR

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von

Leo Scheffczyk

Kurt Krenn

Michael Sticklebroeck

Anton Ziegenaus

86

und

24 6462

210

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Marschler, Thomas: *Ideal und Realität des geistlichen Lebens in den lateinischen Predigten des Erzbischofs Federico Visconti von Pisa († 1277)* . . . 1
- B. Sala, Giovanni: *Die Enzyklika »Humanæ vitæ« – ein Plädoyer für die Würde und Verantwortung des Menschen (Teil I)* 17

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Cardinal Ratzinger, Joseph: *Die organische Entwicklung der Liturgie* 3
- Kreiml, Josef: *Das Gewissen und der Papst* 4
- Hartmann, Stefan: *Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum* 4

BUCHBESPRECHUNGEN 5

*Hagiographie – Christliche Archeologie/Patrologie – Geschichtstheologie
Geschichte – Christus und die Religionen – Dogmatik*

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

Beiträge und Korrespondenz an L. Scheffczyk,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.
Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei Schneider Druck GmbH und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.
Jahresabonnement € 25,-. Preis des Einzelheftes € 6,25. Porto Inland z. Zt. € 2,-, Ausland € 7,14.
Abbestellungen zum Jahresende, müssen bis spätestens 30. September beim Verlag eingehen.

Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.
Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit.
Rücksendung nur, wenn Rückporto beigelegt wird.

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

theol

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 21. Jahrgangs (2005)

TR
x



INHALTSVERZEICHNIS des 21. Jahrgangs (2005)

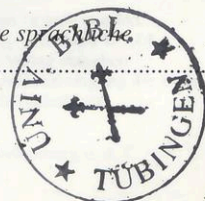
ABHANDLUNGEN

Lochbrunner, Manfred: <i>Wurzeln eines großen Lebenswerkes – Zu den vier Bänden »Aufsätze und kleine Schriften« der Romano-Guardini-Werkausgabe</i>	94
Marschler, Thomas: <i>Ideal und Realität des geistlichen Lebens in den lateinischen Predigten des Erzbischofs Federico Visconti von Pisa († 1277)</i>	1
Nebel, Johannes: <i>»Vi ordinationis« – Eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie</i>	254
Nothaas, Johannes: <i>Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1 Kor 11,2–16</i>	160
Reckinger, François: <i>Sinnvolle Zielsetzungen und Normen. Anfrage zur Regelung und Praxis des katholischen Ökumenismus</i>	182
Sala, Giovanni: <i>Die Enzyklika »Humanae vitae« – ein Plädoyer für die Würde und Verantwortung des Menschen (Teil 1)</i>	17
(Teil 2)	113*
Scheffczyk, Leo Cardinal: <i>Universalkirche und Ortskirche</i>	241
Stark, Thomas Heinrich: <i>Das christliche Vertrauen in die Vernunft</i>	81

BEITRÄGE UND BERICHTE

Berger, David: <i>Hoffnungslos veraltet oder zeitlos gültig – Zur Einführung in die Naturphilosophie des Aquinaten von Leo Elders</i>	213
Hartmann, Stefan: <i>Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum</i>	48
Hauke, Manfred: <i>Der amerikanische Feminismus und das Kirchenrecht – Kritische Randbemerkungen</i>	127
Kreiml, Josef: <i>Das Gewissen und der Papst – John Henry Newmans Brief an den Herzog von Norfolk</i>	40
Ders.: <i>Der interreligiöse Dialog</i>	136
Piegsa, Joachim: <i>Die entscheidende Frage für die weitere Intensivbehandlung und Organentnahme aus ethisch-medizinischer Sicht – Ist der Hirntod der Tod des ganzen Menschen?</i>	144
Ratzinger, Joseph Cardinal: <i>Die organische Entwicklung der Liturgie</i>	36
Rothe, Wolfgang F.: <i>Das Recht der Gläubigen auf die authentische Feier des Gottesdienstes nach can. 214 CIC</i>	254
Seitz, Wendelin Eugen: <i>»Voller Liebenswürdigkeit und Wahrheit« – Eine sprachliche Untersuchung zum Begriff χάρις im Johannesevangelium</i>	307

ZA 6462 – 21/22



Štrukelj, Anton: <i>Leben in Christus – Christliche Stände als lebendige Mitte der Theologie Hans Urs von Balthasars</i>	220
Ziegenaus, Anton: <i>Von den Erscheinungen zum kanonischen Prozess</i>	287

BUCHBESPRECHUNGEN

Alviar, J. José: <i>Escatología</i> (A. Ziegenaus)	232
Arinze, Francis Kardinal: <i>Brücken bauen</i> (J. Kreiml)	70
Binninger, Christoph: <i>»Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht« – Berufung zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika »Mystici Corporis«</i> (L. Scheffczyk)	71
Brandmüller, Walter: <i>Holocaust in der Slowakei und katholische Kirche</i> (H. G. Thümmel)	65
Crossan, John Dominic / Reed, Jonathan L.: <i>Jesus ausgraben – Zwischen den Steinen – hinter den Texten</i> (J. Kreiml)	61
Fiedrowicz, Michael: <i>Christen und Heiden</i> (S. Heid)	62
Garrigou-Lagrange, Réginald: <i>Mystik und christliche Vollendung</i> (P. Görg)	318
Haering, Stephan / Pimmer-Jüsten, Burghard / Rehak, Martin: <i>Statuten der deutschen Domkapitel</i> (W. Rees)	315
Haering, Stephan / Schmitz, Heribert (Hg.): <i>Lexikon des Kirchenrechts</i> (W. F. Rothe)	316
Hartmann, Stefan: <i>Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar</i> (M. Lochbrunner)	64
Johannes Paul II: <i>Versöhnung zwischen den Welten – Im Gespräch mit den Religionen</i> (J. Kreiml)	68
Kühn, Christoph: <i>Stärke unseren Glauben – Biblische Homilien</i> (M. Seybold)	319
Lustiger, Jean-Marie Kardinal: <i>Die Verheißung – Vom Alten zum Neuen Bund</i> (A. Ziegenaus)	63
Ders.: <i>Gotteswahl</i> (J. Kreiml)	77
Marschler, Thomas: <i>Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts</i> (W. F. Rothe)	155
May, Georg: <i>Die Ökumenismusfalle</i> (W. F. Rothe)	313
Müller, Gerhard-Ludwig / Serretti, Massimo (Hg.): <i>Einzigkeit und Universalität Jesu Christi – Im Dialog mit den Religionen</i> (J. Kreiml)	73
Mycek, Stanislaw: <i>Christianesimo e missione</i> (M. Lochbrunner)	233
Ortiz, César (Hg.): <i>Josemaría Escrivá – Profile einer Gründergestalt</i> (S. Hartmann)	58
Ratzinger, Joseph Cardinal: <i>Unterwegs zu Jesus Christus</i> (J. Kreiml)	75

Rahner, Karl: <i>Von der Unbegreiflichkeit Gottes – Erfahrungen eines katholischen Theologen</i> , hrsg. von Albert Raffelt (J. Kreiml)	79
Rigato, Maria-Luisa: <i>Il Titolo della croce di Gesu – Confronto tra i Vangeli e la Tavoletta-reliquie della Basilica Eleniana a Roma</i> (S. Heid)	58
Rothe, Wolfgang F.: <i>Ad plenam Communionem – Zur ekklesiologischen und verfassungsrechtlichen Positionsbestimmung des Ökumenismus</i> (W. Rees)	153
Scheffczyk, Leo Kardinal: <i>Der Einziggeborene – Christusbekenntnis und Christusverehrung</i> (M. Stickelbroeck)	237
Schwendenwein, Hugo: <i>Die Katholische Kirche – Aufbau und rechtliche Struktur</i> (W. Rees)	154
Scimmi, Moira: <i>Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo</i> (M. Hauke)	234
Stubenrauch, Bertram: <i>Dreifaltigkeit</i> (J. Kreiml)	158
Wagner, Gerhard: <i>Berufen zum Dienst in Kirche und Welt – Briefe eines Pfarrers</i> (M. Kreuzer)	318
Witt, Thomas: <i>Repraesentatio Sacrificii – Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970</i> (K. Küppers)	317
Ziegenaus, Anton (Hg.): <i>Totus Tuus – Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.</i> (J. Kreiml)	231

Ideal und Realität des geistlichen Lebens in den lateinischen Predigten des Erzbischofs Federico Visconti von Pisa († 1277)

Von Thomas Marschler, Bochum

I. Einleitung

Die unter Führung von Nicole Bériou in breiter Teamarbeit konzipierte und nach mehr als einem Jahrzehnt der Erarbeitung 2001 erschienene Gesamtausgabe der lateinischen Sermones des Pisaner Erzbischofs Federico Visconti¹ gehört ohne Zweifel zu den besonders eindrucksvollen Beispielen mediävistischer Editionstätigkeit der vergangenen Jahre. Neben philologischer und kodikologischer Exaktheit in der Textpräsentation beeindrucken die umfangreichen biographischen, historischen und textkritischen Einleitungen ebenso wie die hervorragende Kommentierung des Textes im Anmerkungsapparat, anschauliche Abbildungen aus dem Codex sowie akribische Register und Glossare. Daß sich die Mühe eines so sorgfältig erstellten, über tausend Seiten umgreifenden Editionsbandes gelohnt hat, erschließt sich dem Leser rasch aus verschiedenen Blickwinkeln.

(1) Schon die Lebensgeschichte des Autors, wie sie Bériou in ihrer Einleitung präsentiert², erweist den »vicecomes« als wichtige Gestalt im bewegten kirchlichen Leben Oberitaliens seit Mitte des 13. Jahrhunderts. Der familiäre Ursprung Federicos ist wie sein Geburtsjahr und -ort nicht sicher zu klären. Vermutlich gehörte er zum Pisaner Zweig der Familie Visconti Ricoveranza. Überliefert ist der Name seines Vaters, Enrico, und die Existenz dreier Brüder und einer Schwester. Ab 1217 wird Federico als junger Kleriker in Pisa urkundlich greifbar. Vielleicht ging er in den 20er Jahren zum Studium nach Bologna, bevor seit ca. 1230 seine kirchliche Karriere einsetzte. Seit diesem Jahr Kaplan des Kardinals Sinibaldo Fieschi, wurde er (noch ohne Priesterweihe) bald darauf Kanonikus in Pisa, ab 1235 residierend. Erst ein Jahr später erfolgte die Weihe zum Priester. Daß Federico in dieser Zeit seine Studien in Paris vervollständigt hat, kann nur vermutet werden. Sicher ist dagegen, daß der jun-

¹ Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253–1277). Edition critique par Nicole Bériou et Isabelle le Masne de Chermont avec la collaboration de Pascale Bourgain et Marina Innocenti. Avant-propos de André Vauchez et Emilio Cristiani = Sources et documents d'histoire du Moyen Âge, 3 (Rom 2001).

² Vgl. zum folgenden: E. Cristiani, L'arcivescovo Federico Visconti, Pisa e la Sardegna: ebd. 9–26; N. Bériou, Introduction historique: ebd., 29–277, zur Biographie: 29–74. Ergänzend: A. Murray, Archbishop and Mendicants in Thirteenth-Century Pisa: Elm, K. (Hg.), Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der Städtischen Gesellschaft = Berliner Historische Studien / Ordensstudien, 2 (Berlin 1981) 19–75, hier: 25–39.

ge Geistliche früh die Nähe zur römischen Kurie suchte. Diesen Kontakten dürfte es zu verdanken gewesen sein, daß er in den Jahren 1250–52 als Kaplan des Papstes Innozenz IV. anzutreffen ist, der ihn 1253 gegen Widerstände des Domkapitels zum Erzbischof von Pisa und damit zum Vorsteher einer großen Metropolitanprovinz³ ernannte. Federico fand seine Heimatstadt damals in einer desolaten Lage vor. Seit mehr als 12 Jahren stand Pisa wegen politischer Spannungen mit dem Papst unter dem Interdikt; nicht einmal die Bischofsweihe des neu ernannten Oberhirten war unter diesen Umständen möglich. Federico widmete sich sofort der schwierigen Vermittlungsaufgabe, vor allem als seit 1254 mit Alexander IV. ein persönlicher Bekannter den Stuhl Petri bestiegen hatte. 1257 erreichte der Erzbischof endlich – gegen eine Geldzahlung und die Auflage eines Krankenhausbaus – die Aufhebung des Interdikts, so daß im Sommer 1257 endlich seine Bischofsweihe vollzogen werden konnte. Es folgten zwischen 1257 und 1263 relativ ruhige Jahre im Verhältnis zwischen Pisa und Rom, in denen Federico den Schwerpunkt auf sein pastorales Wirken legte. Der vielleicht von ihm angeordnete Bau der berühmten Domkanzel ist ein ausdrucksstarkes Symbol für den enormen Wert, den er, wie seine eigenen Predigten immer wieder bezeugen, der Verkündigung des Gotteswortes zumaß. Eine 1258 einberufene Diözesansynode dokumentiert zudem seine Sorge um den Klerus. Bereits wenige Jahre später holten die politischen Realitäten den Pisaner Erzbischof erneut ein. Im aufgeflamten Streit zwischen Guelfen und Ghibellinen trafen Pisa, das auf der Seite der Staufer Manfred und Konradin stand, zwei weitere Male die Exkommunikation und das Interdikt Roms. Als Federico zu vermitteln suchte und dazu Konradin persönlich empfing, wurde er 1268 vom Papst aller erzbischöflichen Privilegien enthoben. Erst 1273 erfolgte seine Wiedereinsetzung und die Aufhebung des Interdikts durch Gregor X. Nachdem Federico sich noch an der Vorbereitung und Durchführung des Zweiten Konzils von Lyon (1273/74) beteiligt hatte – eine Predigt vor den Konzilsvätern ist erhalten –, starb er wenige Jahre später, am 1. Oktober 1277.

(2) Die in der einzigen, aber qualitativ hochwertigen Handschrift Florenz, Laur. Plut. XXXIII, sin. 1 überlieferten 106 Predigten, Predigtentwürfe, Ansprachen und pastoralen Notizen des Oberhirten sind seit rund 200 Jahren den Archivaren bekannt und wurden in jüngerer Zeit wegen des Reichtums ihrer Inhalte bereits häufig untersucht und zitiert⁴. Diverse Einzleditionen haben immer wieder das Interesse (lokal-)historischer und kunst- bzw. kulturgeschichtlicher Forschung an diesen Texten dokumentiert. Für die mittelalterliche Predigtforschung im engeren Sinn steht der exzeptionelle Wert der Sammlung ebenfalls längst fest. Dieser ist weniger in der formalen Gestaltung der Ansprachen oder den Quellen zu suchen, aus denen Visconti

³ Vgl. ebd. 24.

⁴ Die vor Erscheinen des kommentierten Editionsbandes greifbaren Studien, die ausdrücklich auf das Predigtwerk Federicos Bezug nehmen, sind zahlenmäßig recht überschaubar und werden in der Bibliographie des von Bériou herausgegebenen Bandes übersichtlich zusammengestellt (271f.). Hier sei über die bereits zitierte Studie von Murray, *Archbishop and Mendicants* (s. Anm. 2), bes. 20ff., nur verwiesen auf: P. Bourgain, *Les sermons de Federico Visconti comparés aux écrits de Fra Salimbene et Jacques de Voragine*: MEFRM 108 (1996) 243–257; J. B. Schneyer, *Das Predigtwirken des Erzbischofs Friedrich Visconti von Pisa (1254–1277) auf Grund der Rubriken des Cod. Florenz, Laur., Plut. 33, sin. 1*: RTAM 32 (1965) 307–332.

schöpfte, obwohl schon aus ihrer Betrachtung seine Predigten als beispielhafte Zeugnisse der Glaubensverkündigung vor Volk und Klerus (außerhalb des universitären Raumes) erkennbar werden, die pastorale Lebensnähe und »moderne« Ansprüche an Form und Inhalt zu verbinden wissen. Neben den üblichen Exempla aus Bibel und Legende, den Auslegungen, die Glosse und patristische Florilegien boten, sowie den theologischen Standardreferenzen (wie den Lombardussentenzen) hatte der Pisaner Prediger mit Schriften des Johannes von Rupella und Hugo von St. Cher, frühen Mendikantentheologen der Pariser Universität, äußerst »aktuelle« Predigthilfen zur Hand, die durch weitere gängige liturgische und kanonistische Quellen Ergänzung fanden⁵. Auch im Aufbau seiner Texte ist Visconti immer wieder (wenngleich nicht sklavisch) dem neuen, seit einigen Jahrzehnten auf dem Vormarsch befindlichen Schema des »Sermo« gefolgt, das im Ausgang von Thema (und häufig Prothema) Schriftverse in klarer Gliederung explizierte und zuweilen sogar nach scholastischer Art kleine systematische Quästionen einfügte, wie es ebenso in der Schriftkommentierung der Zeit üblich war.

(3) Der einzigartige Wert der in mehreren Schritten redaktionell zusammengetragenen Sermonessammlung⁶ Federico Viscontis liegt freilich, wie bereits J. B. Schneyer herausgestellt hat⁷, vor allem darin, daß sie mit einer außergewöhnlich gründlichen Rubrizierung verbunden ist, welche nicht nur die üblichen Angaben über die Stellung der Predigttexte innerhalb des liturgischen Jahres bietet, sondern darüber hinaus häufig auch Ort, Jahr, Zuhörerkreis oder besonderen Anlaß der Predigt vermerkt. Da die Texte zudem die gesamte Regierungszeit Federicos (und auch schon die geistliche Wirksamkeit zuvor, seit ca. 1230) umfassen, kann der Historiker mit ihrer Hilfe das pastorale Wirken des Predigers chronologisch exakt und sehr lebensnah, fast im Sinne eines Itinerars, erheben. Aus den Angaben zu Predigtorten läßt sich das Stadtbild des alten Pisa rekonstruieren, und die Vermerke über Anlässe der Ansprachen geben plastisch zu erkennen, was zu den offiziellen Aufgaben gehörte, die ein Bischof im 13. Jahrhundert wahrzunehmen hatte⁸. An erster Stelle freilich sind die in dieser exemplarischen Edition präsentierten Texte Zeugnis für den enormen pastoralen Eifer eines Oberhirten, der fast zeitgleich mit Theologen wie Bonaventura oder Thomas von Aquin lebte und an den bedeutenden Umwälzungen im religiösen Leben seiner Epoche wachen Anteil nahm. Die inhaltliche Erschlie-

⁵ Vgl. zu den Hilfsmitteln der Predigt im 13. Jahrhundert J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt* (Freiburg 1969) 178–185.

⁶ Zur Intention der Sammlung vgl. die Bemerkungen von N. Bériou, *Introduction historique* (s. Anm. 2), 118: »L'objectif ultime de Federico Visconti ne se laisse pas découvrir clairement. Il est plausible d'envisager qu'il destinait ce recueil à son successeur, comme le laisse entendre l'association des sermons, pour la plupart étroitement liés à des tâches proprement épiscopales, et de la relation de voyage en Sardaigne. Il reste de ce projet, nourri d'un sens aigu des responsabilités de son ministère, le miroir exemplaire de l'énergie, de l'intelligence et du savoir faire d'un clerc séculier de haut rang, au temps où s'épanouissait la prédication des frères mendiants.«

⁷ Vgl. Schneyer, *Das Predigtwirken* (s. Anm. 4); ders., *Geschichte der katholischen Predigt* (s. Anm. 5), 161: »Daß uns das ausgezeichnet rubrizierte Predigtwerk des Friedrich Visconti (...) erhalten ist, ist ein Glücksfall.«

⁸ Vgl. Bériou, *Introduction historique* (s. Anm. 2), 109–118.

Bung seiner Predigten ist darum mindestens ebenso sehr den Theologen wie den Historikern aufgetragen. Der vorliegende Artikel möchte einen ersten Beitrag dazu leisten, indem er ein Hauptthema des bischöflichen Verkündigungsdienstes Viscontis in den Blick nimmt: Ideal und Realität des geistlichen Lebens von Weltklerikern und Ordensleuten.

II. Mahnung und Weisung für den Klerus in den Predigten des Pisaner Erzbischofs

1. Tugenden des Klerikers

Die Sorge um Ausbildung und Lebensführung des Klerus gehörte neben Kirchenbau und Armenfürsorge zu den grundlegenden Anforderungen an einen mittelalterlichen Oberhirten, wie in den Heiligenviten der Zeit immer wieder erkennbar wird. Daß Federico Visconti sich dieses Anliegen sehr persönlich zu eigen gemacht hat, bezeugen nicht nur Reformsynoden⁹, sondern vor allem das Wort seiner Predigt. Weißen, Visitationen und Zusammenkünfte bei Priesterexequien waren neben den Synoden nur einige der Anlässe, die der Erzbischof nutzte, um seinen Klerikern ermutigende und mahnende Gedanken über ihren Stand und die damit verbundenen Verpflichtungen vorzutragen.

Wie in der mittelalterlichen Predigt üblich, versucht Federico das Ideal des geistlichen Lebens aus den jeweils vorgegebenen Schrifttexten unter wechselnden Leitworten zu entwerfen, mit deren Hilfe er seine Predigten gliedert. Gerne sind es Termini, mit denen die Pflichten des Geistlichen umschrieben werden. »Arbeit, Wissen und Eifer«¹⁰ braucht der Priester, wobei die Arbeit, wie anderswo präzisiert wird, aus der Haltung des Glaubens, näherhin des (durch die Liebe) »geformten«, geleistet werden soll¹¹. Denn die Übereinstimmung von Glauben und Werken nach dem Beispiel Christi ist gerade im Leben des Klerikers eine unersetzbare Notwendigkeit¹². »Nüchternheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit«¹³ werden als Tugenden des Prie-

⁹ Vgl. ebd. 48–55.

¹⁰ Vgl. VII. 3 (386): »Que autem respiciunt meritum sunt tria, sine quibus presbiter vel prelati bene preesse non potest, scilicet opus, scientia et zelus.« Die Predigten Federicos werden von uns im folgenden stets zitiert mit Numerierung und (in Klammern) Paginierung der kritischen Edition (s. Anm. 1).

¹¹ Vgl. I. 5 (330).

¹² Vgl. XCV. 2 (1001): »Si quis ministrat mihi, etc. Verba ista sunt magistri et pontificis domini nostri Iesu Christi, per que ostendit quales debent esse clerici qui veniunt ad recipiendum ordines et qui intendunt sibi in ecclesiis ministrare, dicens quod duo debent habere, scilicet fidem eius, idest de eo, et opera eius, idest similia operibus eius. Et qui hec habet, vere sibi ministrat et sequitur ipsum.«

¹³ Vgl. LXXI. 3 (889): »Que autem respiciunt meritum sunt tria, sine quibus presbiter bene preesse non potest, scilicet sobrietas, iustitia et pietas...«. Es folgt ein allgemein gehaltener Tugendsspiegel für Priester (anhand der drei genannten Stichworte) und eine Darstellung des zu erwartenden Lohnes. Die Tugend priesterlicher Gerechtigkeit findet eine ausführlichere Erläuterung und Untergliederung in LXVII. 2 (862f.): »Quod autem iustus esse debeat sacerdos vel minister Christi patet, quia debet sequi Christum, ex quo ei ministrat qui dixit: Si quis mihi ministrat, me sequatur, Ioh. XII (12, 26) (...). Est enim iustitia virtus qua redditur unicuique quod suum est: Deo scilicet tria, honorem, timorem et amorem; sibi duo, custodiam et disciplinam; proximo seu populo sibi commissio reddere debet et duo, scilicet consilium et auxilium.«

sters an anderer Stelle ebenso genannt wie »Reinheit des Herzens, Treue und Sorgfalt«¹⁴ oder ein guter Ruf und Gewissenhaftigkeit¹⁵. Für Federico verbinden sich somit im Ideal des geistlichen Lebens stets natürliche Charaktergaben des Menschen mit besonderen Auszeichnungen eines auf die Lehre Christi selbst zurückweisenden Glaubensvollzugs. Obwohl sich der Weltkleriker nicht in derselben Weise an die Befolgung der evangelischen Räte gebunden hat wie ein Ordensmann¹⁶, sind es doch auch für ihn die Weisungen des Herrn selbst, die ihn im Leben erst jenen Anspruch einholen lassen, der in seinem Namen enthalten ist: »sacerdos«, das bedeutet nach Gregor dem Großen: »sacer dux«¹⁸, zu sein, ein vorbildhafter Führer, der dem ihm anvertrauten Volk den rechten Weg weisen kann. Gestalten aus der hl. Schrift (wie den König David¹⁹) oder aus der Geschichte der Kirche (wie den heiligen Martin) kann der Prediger seinen Zuhörern dafür als lebendige Vorbilder vor Augen stellen. Daß die geistliche Existenz angesichts des hohen Ideals auch außergewöhnlicher Gefährdung ausgesetzt ist, weiß Federico durchaus. Doch darf die Tatsache, daß der Priester mehr als andere vom Teufel versucht wird²⁰, ihn nicht in seinem Streben entmutigen, am Ende doch wahrhaft »minister Christi« und nicht »minister diaboli« zu werden²¹.

2. Der Kampf des Bischofs gegen klerikale Laster

(1) Wenn der Erzbischof in der zuletzt genannten Gegenüberstellung die »Teufelsdiener« durch ihre »Unschamhaftigkeit, Ungläubigkeit und Faulheit«²² charakterisiert, dann sind damit bereits sehr konkret Grundtypen klerikalen Fehlverhaltens benannt, die in der geistlichen Literatur des Mittelalters fast ausnahmslos beklagt werden²³ und deren Bekämpfung zum Programm jedes Bischofs zählt, der

¹⁴ LXVIII. 8 (874): »Sequitur de ministris Christi, qui tribus virtutibus contrariis predictis vitiis sunt repleti, scilicet munditia cordis, fidelitate commissi et sollicitudine [officii].«

¹⁵ VI. 4 (378): »Duobus enim nos ministri Christi indigemus, fama scilicet et conscientia.«

¹⁶ Vgl. IV. 9 (369): »sunt clerici seculares habentes ordinem sacrum, et religiosi contemplativi tantum; quia, cum possent salvari in via lata mandatorum, restrinserunt se in semitam consiliorum, obligando se ad tria adminus, scilicet ad dicendum horas canonicas, ad continentiam et obedientiam; religiosi vero ad abdicationem proprietatis et alias suas constitutiones.«

¹⁷ Vgl. IX. 8 (407): »Nota etiam quod duo sunt necessaria in religioso, scilicet omnia dimittere et consilia adimplere...«.

¹⁸ Vgl. LXXVII. 1 (917): »Sacerdos dicitur »sacer dux«, quod quidem dicitur sacer dux, quia bene duxit gregem suum et militiam sibi commissam...«; vgl. Gregor d. Gr., Reg. past. II, 7: SC 381, p. 228, l. 158f.

¹⁹ Vgl. LXVI. 7 (854): »Nota ergo quod sacerdos sive diaconus vel subdiaconus ut ministret voluntati Dei, debet esse David secundum eius duplicem interpretationem, idest manu fortis et vultu desiderabilis; hic est enim ut primo sit manu fortis, et postea vultu desiderabilis« (wobei Federico letzteres im übertragenen Sinne versteht).

²⁰ Vgl. XLVIII. 19 (713): »Sed quare dyabolus persequitur precipue clericos et religiosos, ratio redditur Hab. 1 (1, 16) ubi dicitur: Cibis eius, cibis electus; ähnlich auch in LIV. 6 (753).

²¹ Vgl. zu dieser Entgegensetzung LXVIII. 4 (872).

²² Ebd.: »incontinentia vel immunditia, infidelitate et pigritia.«

²³ Viele Beispiele dafür bietet A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age, spécialement au XIIe siècle, d'après les manuscrits contemporains* (Paris 1886; ND Genf 1974). Zur durchgehend heftigen, zuweilen formelhaften Kleruskritik in der mittelalterlichen Predigt vgl. auch M. M. Davy, *Les sermons universitaires Parisiens de 1230-31* (Paris 1931) 82–120; J. B. Schneyer, *Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers = BGPhMA 39,4* (Münster 1962) 37–77; N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole. 2 Vol. = Collection des Études Augustiniennes, Série M.A. et Temps Modernes 31–32* (Paris 1998) 317–323.

sich um seine Mitarbeiter sorgt. Weitere Laster von geringerer Tragweite erwähnt Federico gegenüber seinen Priestern bei anderer Gelegenheit, wenn er von Neugier und falschem Ehrgeiz²⁴, von Gefallsucht und Zeitverschwendung²⁵ spricht. Im Kampf gegen solches Verhalten ist der Erzbischof wiederum alles andere als ein weltfremder Eiferer. Die Zerstreuung im Gebet, so erwähnt er einmal zum Trost der zum Stundengebet verpflichteten Kleriker, befällt den Menschen aufgrund seiner natürlichen Geneigtheit so häufig, daß es in der Vita des hl. Bernhard als Wunder vermerkt sei, daß dieser die sieben Bußpsalmen ohne jede Ablenkung verrichtet habe. Normalerweise könnten wir ohne Heuchelei noch nicht einmal von uns behaupten, ein einziges Vaterunser ohne Nebengedanken durchzustehen²⁶. Doch entschuldigt Federico aus dem Wissen um solche Schwächen nicht etwa die Resignation, sondern nimmt diese Tatsache zum Anlaß, immer neu an den Eifer und die Treue seiner Priester zu appellieren. Zur Verrichtung der kanonischen Horen (inklusive der nächtlichen), so lautet die Mahnung, sind alle, die eine Weihe empfangen haben, unter Todsünde verpflichtet²⁷, soweit kein gerechter Grund sie entschuldigt. Die Sorge der Kleriker muß darauf gerichtet sein, die Gebete nicht nur abzuleisten, sondern dies gerne, fromm und würdig zu tun; denn mit jeder Hore tritt man hin zum Zwiegespräch mit Gott.

Was für die Verrichtung der Gebetszeiten gilt, muß nach den Worten Federicos das ganze Leben des Geistlichen prägen. An erster Stelle steht die Sorge um die rechte innere Disposition in allem Tun, die geistliche Intention, doch dürfen daneben auch das äußere Auftreten des Klerikers²⁸ und die konkreten, auf das Sichtbare gerichteten Vollzüge seines Dienstes nicht vernachlässigt werden. Gerne erinnert der Bischof daran, daß die Kirche, die dem Klerus zur Verwaltung anvertraut ist, stets eine sichtbare und unsichtbare, weltliche und geistliche Größe

²⁴ Vgl. VII. 11 (391): »Due partes prelati sive presbiteri sunt intellectus et affectus. Intellectus consumitur igne curiositatis, affectus vero igne ambitionis et voluptatis«.

²⁵ Vgl. LXXVII. 6 (918 ff.), wobei besonders der schöne Abschnitt über den Wert der Zeit (n. 8 [920]) hervorzuheben ist, in dessen Zentrum das Bernhard-Wort steht: »Nil pretiosius tempore et nil vilius expenditur« (PL 183, 342A). Die exakte Einteilung der aufeinander folgenden Zeit wird dem Prediger zum Bild der fordernden Sorge Christi für uns: »Dominus enim dat nobis diem, computando non simul totam set successivum diem; scilicet per horas computat nobis tempus, et in horis momenta, ut cognoscamus quam discrete et etiam quam avarie prebeat nobis Christus...«.

²⁶ Vgl. I. 13 (334f.): »Et certe vix possunt quantumcumque religiosi sine aliis cogitationibus pure dicere horas. Et quia beatus Bernardus dixit septem psalmos penitentiales in oratione sine alia meditatione, pro miraculo fuit scriptum.« Es folgt ein sympathisches Exemplum für die besagte menschliche Schwäche: »Et quia quidam scholaris Parisiensis pappalardus commendabat se quod multotiens sine alia meditatione orabat, dixit ei socius suus quod, si vellet dicere unum Pater noster sine alia meditatione, quod daret sibi palafredum suum; quod ille dicere promisit. Et dum diceret et esset circa finem et deberet dicere et ne nos inducas, cepit cogitare si deberet habere sellam cum palafredo. Et sic confessus est perdidisse se palafredum, quia sine alia cogitatione explere non potuit Pater noster«.

²⁷ XCV.6 (1003). Vgl. daneben I. 10 (333): »Vigilare autem oportet non in sordibus, non in turpitudinibus, sed in orationibus, idest in horis canonicis persolvendis. Et hoc debet fieri tribus modis: primo, ut dicantur; secundo, ut devote dicantur; tertio, ut digne dicantur«.

²⁸ Federico mahnt z. B. die Pflege von Kleidern und Tonsur an: XCVIII. 6 (1029). Vgl. ähnlich XCIX. 13 (1039).

zugleich ist²⁹, und beide Dimensionen gilt es für den Priester zu berücksichtigen. Die Verwaltung der zeitlichen Kirchengüter³⁰ etwa ist ebenso seine Pflicht wie die zuverlässige Spendung der Sakramente³¹. Wiederum ist es der unmittelbare liturgische Vollzug, in dem die Doppelaspektivität der Kirche symbolisch zusammenfindet; hier muß darum auch der Priester das Innere wie das Äußere gleichermaßen ernstnehmen. So ist es einerseits für den Zelebranten der Messe unabdingbar, in der Haltung der Gottesfurcht und Reue an den Altar zu treten³². Jedoch muß der Kleriker andererseits nicht weniger darauf bedacht sein, daß er ordentlich gekleidet in die Kirche kommt, im Chor nicht wie ein Schmied an der Werkbank die Füße hochlegt oder sich nach der Elevation der konsekrierten Gaben hinsetzt, statt bis zum Ende des Kanons zu knien bzw. zu stehen – alles andere könnte den Laien anstößig sein und sie vielleicht sogar veranlassen, den Gottesdienst anderswo zu besuchen, wo solche Mißstände nicht vorkommen. Die Weltkleriker sind nach Federicos Worten gegenüber den Ordensleuten nicht zuletzt deswegen beim Volk so unbeliebt, weil sie in derartigen Nachlässigkeiten ihren Weiheversprechen untreu geworden sind³³. Die ihnen eigentlich aufgetragene liturgische Unterrichtung der Laien³⁴ werden sie durch solches Vorbild jedenfalls nicht ausüben können. Die Sorge um scheinbare Äußerlichkeiten in der Liturgie, wie das Brennen der Kerzen auf dem Altar und das Läuten der Glocken, sind nach Überzeugung des Bischofs in Wahrheit echtes Christuslob, Ausdruck des Glaubens an die Realität des eucharistischen Mysteriums und sehr handgreifliche Formen des Zeugnisses vor der

²⁹ XCIX. 14 (1039): »Circa vero ecclesiam dupliciter procedimus secundum quod duplex est ecclesia, scilicet materialis, que est ipsa lapidum congeries, et spiritualis, scilicet congregatio fidelium, nam ecclesia grece, latine vero congregatio fidelium dicitur, ut ait Uguccio in Derivationum summa.«

³⁰ Auch sie wird vom Erzbischof gelegentlich angesprochen; vgl. etwa VI. 6 (379f.); XCVIII. 7 (1029f.).

³¹ Vgl. XCVIII. 7 (1030), wo es um die Bereitschaft der Priester geht, auch in ländlichen Gebieten die Kranken und Sterbenden zur Sakramentspendung aufzusuchen, und zwar »omni hora die noctuque«. Nach Federico ist auf dem Land die Gefahr pastoraler Verwahrlosung besonders groß, wenn die Priester die Gläubigen nicht anhalten und ermahnen. Vgl. ähnlich XCIX. 14 (1040).

³² Vgl. LXVII. 5 (863): »Debet igitur sacerdos timere Dominum (...). Et propter hoc omnis sacerdos intrat ad missam cum timore cordis et tremore corporis, antequam intret ad altare ut conficiat corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi, peccata sua humiliter confitendo...«.

³³ Es lohnt sich, die schöne Passage aus I. 14 (335) im ausführlichen lateinischen Wortlaut zu zitieren: »Item devote debent dici exterius duobus modis: primo, ut intrent ad altare ad celebrandum divina cum habitu honesto, cotta scilicet vel capa sive camisia suprana; et quod existens in choro sit cum capa vel cotta vel pellicibus vel mantello extenso et cum tonsura congrua circa aures et corona condecanti, ut eius ordo et cura requirit; et non cum infula, quod pendalia appareant, vel guascappo sive etiam tabbarro, ut possit dicere quod dicitur in Ps.: Domine, dilexi decorem domus tue et locum tabernaculi vel habitationis glorie tue. Preterea debent etiam stare devote in choro, non tenendo unum pedem super sedile sive super sedio, sicut faber ferrarius qui tenet unum pedem super perticam follium, nec sedendo postquam est corpus Domini elevatum; sed potius debent stare flexis genibus vel erecti quousque dicatur »per omnia secula seculorum«, ut per hoc populus edificetur et ad devotionem provocetur, et ipsi clerici a Deo, cuius fedus custodiunt, honorentur et de virtute in virtutem, de dignitate in dignitatem (...) ut ipsi laici non habeant materiam declinandi ad alios religiosos qui, quasi angeli Dei, exeuntes de sacristiis suis, intrant ad altaria. Et quia huiusmodi devotionem seculares clerici non observant, ut in eorum ordinatione tacite promiserunt, habentur coram populo in contemptum«.

³⁴ Ein Beispiel dafür nennt XCIII. 3 (995f.).

Welt³⁵. Deswegen nutzt Federico Gelegenheiten wie die einer Visitation, um seinen Klerus – gerne mit Verweis auf Pariser Anordnungen und Vorbilder – zu Ordnung und Sauberkeit in der Kirche³⁶, Schutz der heiligen Gegenstände vor Mißbrauch³⁷ und liturgischer Korrektheit aufzufordern. Gelegentlich scheint es sogar, als sei der Verzicht auf die schönen »officia divina« dasjenige, was Federico am langjährigen Interdikt über Pisa vor allem schmerzt – ein Beweis dafür, daß die päpstliche Strafmaßnahme im 13. Jahrhundert bereits ihre ursprüngliche Dramatik verloren hat und im Alltag mit einer gewissen unaufgeregten Gelassenheit ertragen wird³⁸.

(2) Neben diesen Gebet, Kirchenverwaltung und Liturgie betreffenden Weisungen sind es erwartungsgemäß die Ermahnungen zur Einhaltung der zölibatären Standespflcht, die einen regelmäßigen Bestandteil in Federicos Worten an seine Kleriker bilden. Auch dieses undankbare Bemühen zählt nach seinen Worten zur Sorge um die »ecclesia spiritualis«³⁹, die dem Bischof aufgetragen ist. So klar wie das biblisch leicht zu illustrierende Ideal⁴⁰ ist freilich auch der Blick des Oberhirten auf die nüchterne Realität. »Wenige Priester sind es nämlich«, so legt er vor den Teilnehmern einer Synode zur Fastenzeit 1258 dar, »die, wie uns in unserer Diözese bekannt ist, keine Konkubine haben und die, was noch viel schlimmer ist, sie nicht öffentlich haben, nimmt man einmal die Alten aus: Auch sie haben nicht etwa die Sünden hinter sich gelassen, sondern eher entlassen die Sünden sie, weil sie dazu nicht mehr in der Lage sind [der ungeschönte lateinische Ausdruck lautet: »tamquam impotentes«]. Und es gibt einige Elende unter ihnen, die der Meinung sind, zwei Unverheiratete beginnen keine Todsünde, und die mit Julian dem Apostaten sagen, es handle sich um keine Schuld, da es ja etwas Natürliches sei und etwas Natürliches weder Verdienst noch Mißverdienst, weder Lob noch Tadel nach sich ziehe. Doch sie bedenken nicht, daß es sich um etwas Verbotenes handelt und darum eine Todsünde ist«⁴¹. So zelebrieren diese notorischen und bewußten Konkubinarier die hl. Messe, obwohl sie

³⁵ Vgl. LXVII. 9 (865f.), mit interessanten Informationen zum Verständnis der eucharistischen Konsekration und der daraus folgenden Frömmigkeit, bis zum konkreten Brauch der »Wandlungskerze«: »Secundo, quoad personam [sc. sacerdos] reddit ei [sc. Christo] honorem duobus modis. Primo quoad accensionem candele, secundo quoad pulsationem campane. Quoad accensionem candele, videlicet quia ipse statuit in ecclesia sua habere torquem candelarum accensum, quando ipse Filius Dei vivi et beate virginis Marie, descendens de celis a dextera Dei Patris sui, venit in altare sub specie panis et vini existens, quando scilicet, servata forma canonis, dicitur hoc verbum a sacerdote: »Hoc est corpus meum«. Et tandiu ibi manet donec sumitur a sacerdote vel alia persona, et in sumentis stomacho moratur quasi per horam et dimidiam, donec videlicet illa accidentia sive species panis et vini in stomacho consumuntur; que ordinatio candelarum fuit inventa Parisius non sine magna significatione.« Vgl. ebd. 11 (866).

³⁶ Vgl. etwa XCVIII. 7 (1029f.), Predigt zur Sardinien-Visitation des Jahres 1264.

³⁷ Vgl. XCIX. 14 (1040).

³⁸ »Et quia per interdictum civitatis ab istis delectationibus noster populus Pisanus excluditur, merito contristamur«: XCIII. 3 (996).

³⁹ Vgl. XCIX. 14 (1040).

⁴⁰ Vgl. II. 22 (358), mit Bezug auf Jes 52, 11.

⁴¹ I. 15 (336): »Pauci enim sunt sacerdotes, ut intelleximus in nostra diocesi, qui non teneant concubinam et, quod deterius est, eas publice tenent, exceptis senibus, qui quasi non peccata reliquerunt, sed eos potius tamquam impotentes peccata dimittunt...« [Es folgen verschiedene Schriftstellen gegen die »fornicatio«].

sich durch ihr Verhalten längst Suspension und Exkommunikation zugezogen haben⁴².

Genauso offen wie das verbotene Zusammenleben mit Personen des anderen Geschlechts spricht Federico das Thema der Homosexualität im Klerus an. Der »concupitus in masculinum«, so heißt es in der bereits zitierten Synodalphpredigt, sei ein »häufiges« Vergehen unter Geistlichen, was auf das Fehlen von Ehefrauen zurückgeführt wird. In ihrer Schändlichkeit übertrifft diese Form der Unzucht »gegen die Natur« nach Augustinus selbst den Beischlaf mit der eigenen Mutter. Wer die Schande vermeiden will, daß von solchen Lastern überhaupt gesprochen wird, muß nach den Worten des Bischofs schlicht dafür sorgen, daß sie nicht vorkommen⁴³.

Federico hat 1262–1264 einige Visitationen (u. a. auf Anweisung von Papst Alexander IV.) durchgeführt, zu denen uns Predigten überliefert sind⁴⁴. Auch bei diesen Pastoralreisen geht es vordringlich um die Behebung von Streit und sittlichem Fehlverhalten im Klerus, wobei Federico kirchenrechtlich korrekt die unterschiedliche Behandlung verborgener und offener Sünder hervorhebt⁴⁵. Eigene Ermahnungen gelten Klerikern und Ordensleuten in kommunitären Wohngemeinschaften, die erfahrungsgemäß besondere Probleme mit sich bringen und in denen das »bonum conformitatis« nicht selten durch die Streitlust und Eigenwilligkeit einzelner gefährdet ist⁴⁶.

Bei allen disziplinarischen Fragen unterstreicht der Bischof in den Ansprachen sein Wächteramt und die daraus erwachsende pastorale Sorge. Dennoch darf wohl angenommen werden, daß nachhaltige pastorale Erfolge gerade in puncto Zölibat trotz vieler Verweise auf kirchliche und göttliche Strafen und mancher präventiver Aufrufe zur Vorsicht im Umgang mit Frauen (»maxime quando sunt formose et religiose«!)⁴⁷ begrenzt geblieben sind.

3. Besondere Verpflichtungen der »praelati«

In ausdrücklicher Weise richtet Federico Visconti, wenn der Anlaß es erlaubt, das Wort an die »praelati«, die Träger eines Leitungsdienstes in der Kirche. Mit ihrem

⁴² Vgl. II. 24 (359f.): »Et ipsi non solum vident et concupiscunt et fornicantur, sed et concubinas publice in domo retinent, divino timore postposito, contempta excommunicatione iuris, domini Pape et nostra, quibus suspensi sunt a divinis officiis quoad se et quoad alios (...). Et, quod deterius est, incontinentiam suam palliare volentes, vano errore decepti, dicunt cum Apostata Iuliano solum cum soluta cohere et simplicem fornicationem non esse mortale peccatum, pro eo quod naturale est, etc.«

⁴³ I. 17 (337f.): »Et ista, karissimi, frequenter inter clericos committuntur, cum uxores non habeant ad quas declinent (...). Vis quod non dicantur? Non perpetrentur. Et vide abhominaciones, idest vitium contra naturam, quod dicitur abhominatio, quia maius peccatum est quam iacere cum matre, ut dicit Augustinus (...).«

⁴⁴ Vgl. LXXXVI ff. Vgl. dazu: R. Turtas, La visita di Federico Visconti, arcivescovo di Pisa, in Sardegna (23 marzo–27 giugno 1263): V. Ruggieri (Hg.), Eukosmia. Studi miscellanei per il 75. di Vincenzo Poggi S. J. (Soveria Mannelli 2003) 591–609.

⁴⁵ Vgl. XCVIII. 6 (1029): Die Visitation richtet sich gegen Priester »in odio, fornicatione vel adulterio«. Ähnlich XCIX. 13 (1038f.).

⁴⁶ Vgl. etwa die Bemerkungen in XIII. 10f. (447f.).

⁴⁷ Vgl. etwa XCVII. 31 (1022): »Et ideo non debemus habere nimiam familiaritatem cum muliere. Non enim est tuta familiaritas mulierum, maxime quando sunt formose et religiose: alliciunt enim, quia sunt formose, et non cavent, quia sunt religiose, unde dicitur Eccli. XXVI [19,2]: Vinum et mulieres apostatare faciunt etiam sapientes.«

besonderen Amt sind an sie auch besondere Anforderungen gestellt. Obwohl Federico weiß, daß er Männer vor sich hat, die um ihre Würde und Rechtsstellung in der Kirche wissen⁴⁸, unterläßt er auch ihnen gegenüber nicht das ermahnende Wort.

Zu den vornehmsten Aufgaben des kirchlichen Prälaten gehört die Predigt – davon ist der Erzbischof selbst überzeugt, und dies schärft er den ihm unterstehenden »praelati« wiederholt ein. »Wie wir also aus dem uns übertragenen Amt gehalten sind, euch zu predigen, so seid ihr gehalten, mit Hingabe zuzuhören«, lautet sein Anspruch an sich selbst wie an die Gläubigen⁴⁹. Der Prediger muß dabei stets an Adressaten und Ziel seiner Rede denken. Im Wort des Oberen erfahren die Guten Aufmunterung, die Bösen Ermahnung, alle zusammen Belehrung über das rechte Handeln als Christ⁵⁰. Daß dabei die »correctio« einen gewissen Vorrang innehat, bezeugt das lakonische Wort, die Bischöfe könnten erst dann mit dem Predigen aufhören, wenn die Leute aufhörten zu sündigen⁵¹. Um die von Christus übertragene Aufgabe wirklich erfüllen zu können, so gibt Federico den Mitarbeitern im Hirten- und Leitungsamt der Kirche gleichfalls zu verstehen, braucht es ein gesundes Selbstbewußtsein und zuweilen auch den Willen zum entschlossenen Durchgreifen, das den Worten Taten folgen läßt. Suspension und Exkommunikation etwa dürfen nach der Überzeugung des Bischofs nicht in jedem Fall bloß leere Drohungen bleiben⁵². Der Prälat, so die Variation eines früher schon zitierten Ternars, bedarf für solch mutiges und eindeutiges Handeln neben Wissen und Eifer des reifen Alters und der Autorität⁵³.

Wie letztere gegebenenfalls konkret einzusetzen ist, gibt der Erzbischof in seiner Predigt einer neugeweihten Äbtissin von S. Matteo in Soarta (Pisa) mit auf den Weg – womöglich im Blick auf konkrete Zustände ihres Klosters, über die wir nichts mehr wissen⁵⁴. Wenn gutes Zureden allein nichts hilft, so lautet sein Urteil, darf ein kirchlicher Oberer sogar körperliche Strafen und Züchtigungen gegen seine Untergebenen einsetzen. Schon der heilige Benedikt selbst hat einen Mönch erfolgreich mit der Rute gezüchtigt, der sich zuvor durch häufige sanfte Ermahnung nicht zur Umkehr führen lassen wollte⁵⁵. Bleibt auch diese Maßnahme ohne Wirkung, darf der Klosterobere nach Weisung des kirchlichen Rechts den Renitenten bei Wasser und

⁴⁸ Vgl. etwa XCIX. 10 (1038), eine Ansprache an die »canonici Pisani«.

⁴⁹ LXXX. 3 (934): »Sicut igitur nos tenemur vobis ex iuncto nobis officio predicare, sic vos tenemini cum devotione audire...«.

⁵⁰ LXXXIV. 5 (960): »Sic prelati deberent facere, quia debent tria subditis: bonis exortationem, malis correctionem, omnibus orationem et bonorum operum demonstrationem et doctrinam.«

⁵¹ Vgl. LVIII. 2 (782): »Sed quare precipit nobis non cessare predicare? Et est responsio quia homines non cessant peccare. Vultis ergo ut cessemus predicare? Cessent homines peccare!«

⁵² IV. 11 (373f.): »Et propter hoc multum verendum est nobis et vobis, karissimi, quia, cum intellexerimus de vestris subditis quod male et inhoneste vivant, et si aliquis vestrum, vos domini abbates, priores et plebani, clericos et subditos vestros peccantes verbis forte monetis et increpatis, quis vestrum aliquem suspendit, excommunicavit vel de Ecclesia eiecit? O utinam aliquis clericorum vestrorum de hoc fuisset nobis conquestus, scilicet quod aliquis vestrum eum propter crimen aliquod eiecisset, quia sic crederemus eum iudicium durissimum non timere! Sed quare hoc prelati non faciunt?«

⁵³ XXXVIII. 22 (628): »In prelato tria debent esse: etas vel auctoritas, scientia, vita et zelus.«

⁵⁴ Vgl. zum folgenden Predigt XC (977-982). Zum Kloster siehe die Hinweise im Ortsregister der Edition (1113).

⁵⁵ Vgl. XC. 4 (979): »Unde legimus, in Legenda beati Mauri, Benedictum monachum quemdam virga percutiendo sanasse quem crebra et leni admonitione curare non poterat...«.

Brot einkerkern⁵⁶. Federico wußte, daß solche Strenge auch zu seiner Zeit umstritten war. Wenn er sie dennoch sogar einer Klosterfrau für ihre Amtsführung nahelegt, gibt er einen Grund für seine Haltung an: Es wäre fatal, wenn ein kirchlicher Oberer sein Amt nur dem Namen nach ausübte. Ein solches Verhalten, so macht der Erzbischof mit einem griffigen Vergleich deutlich, wäre geradezu Etikettenschwindel. Mit dem Oberen verhielte es sich wie mit einem Wirtshaus, das auf einem Werbeschild Wein anpreist, den es in Wirklichkeit den durstig herbeieilenden Gästen gar nicht vorzusetzen vermag. Der Wirt müßte sich mit Recht die Frage gefallen lassen, warum er ein Zeichen aufhängt, das damit Bezeichnete aber nicht anbieten kann⁵⁷. Genauso ist nach Federico das Kloster ein Zeichen der Weltabsage, das die Büßer aufsuchen, um auf diesem Weg zu Christus zu gelangen. Stoßen sie am Ende nur auf ein Zeichen ohne Bezeichnetes, auf mönchische Gewänder ohne wahres mönchisches Leben, so ergeht es ihnen nicht besser als den Frauen des Ostermorgens, die ihren Herrn suchten, aber nur die Leinenbinden und leeren Tücher vorfanden. Enttäuscht werden sie in ihr altes Leben zurückkehren. Wer darum das Amt des Oberen annimmt, steht unter dem klaren Anspruch, es nicht zu einer geistlichen »Mogelpackung« verkommen zu lassen. Denn Religiösen, die ihre drei Gelübde nicht erfüllen, sind im Urteil Federicos schlichtweg »Schauspieler« (»mimi vel ioculatores«), die sich selbst und die Menschen täuschen⁵⁸. Der Kampf gegen das Ärgernis klösterlicher Scheinexistenz, das der Erzbischof auch an anderer Stelle mit scharfen Worten benennt⁵⁹, bleibt ein Auftrag des Abtes oder der Äbtissin, der entschlossen durchzuführen ist.

Mit der Mahnung zur Konsequenz gibt Federico der neuernannten Klostervorsteherin im gleichen Atemzug jedoch noch eine andere Weisung, und sie bezeugt die pastorale Klugheit des Erzbischofs, die niemals in Extreme abgeleitet. Kein Oberer darf dem Dünkel verfallen, sein Amt ohne den Rat und die Unterstützung der anderen im Kloster ausüben zu können. Denn spätestens, wenn eine Maßnahme scheitert, bedarf er selbst der Hilfe. Das »Vae soli!« des Kohelet gilt darum einem Klostervorsteher in höchstem Maße, und Federico leitet daraus ganz unmittelbar die Notwendigkeit bestimmter Dienste und Ämter im Konvent ab, die als »Säulen des Klosters« zu achten und zu würdigen eine Äbtissin gut beraten ist⁶⁰.

⁵⁶ Ebd. 6 (980): »Ceterum, si sic disciplinati non respiscunt, debent ab abbate vel abbatisa in ergastulum sive in carcere recludi...«.

⁵⁷ Ebd. 8 (980): »Et certe magnum vituperium est abbatisse esse positam signum vel signaculum et in se non habere signatum, sicut ponitur exemplum de tabernario sive vinario tenente circulum suspensum cum cassella mugioli sive tabernarie, in signum quod est ibi vinum ad vendendum, et cum transeuntes, videntes signum, declinant illuc cum festinatione, sitientes et petentes signatum, scilicet vinum, respondit tabernaria: 'Certe, domini, non est modo vinum', unde illi, reputantes sibi illud, cum dolore respondent: 'Quomodo cum mala fortuna possit esse, tenes hic signum sine signo?'«.

⁵⁸ Vgl. XLI. 10 (661).

⁵⁹ Vgl. XIX. 11 (499).

⁶⁰ Vgl. XC. 9 (981): »Non ergo debet aliquis homo vel aliqua mulier assumere signum, idest in prelaturam, a Deo, nisi proponat in se habere signatum, idest virtutes quas superius nominavimus. Verumtamen nec ipsa per se sufficit sine consilio et auxilio sororum suarum monasterium sibi commissum salubriter gubernare, nec debet de se sola presumere, quia, ut dicit Salomon, Eccles. III (4, 10): Ve soli, quia si ceciderit, supple: in gubernatione regiminis sui, non habet qui subleuet eum. Debet ergo habere de melioribus quatuor precipue officiales, scilicet priorissam, camerariam, sacristam et hostiarum, quasi quattuor columpnas quibus totum monasterium tam in spiritualibus quam in temporalibus subtenetur (...).«.

Strenge und Autorität, sofern notwendig – Dialog und friedliche Verständigung, wo immer möglich: dieses Ideal kirchlicher Leitungskompetenz hat Federico Visconti nicht bloß anderen vermittelt, sondern auch selbst in die Tat umgesetzt. Bestes Beispiel dafür ist der Ausgang eines mit Hilfe der Mendikanten durchgeführten Inquisitionsverfahrens gegen einen häretischen Kleriker, zu dem Federico eine Predigt hält⁶¹. Weil der Beschuldigte am Ende seine Irrtümer (u. a. über Christus, Eucharistie und Kirche) öffentlich widerrufen und Besserung gelobt hat, wird er rekonziliert, freilich nicht ohne die Mahnung, daß ein erneutes Fehlverhalten dauernde Kerkerhaft zur Folge hätte⁶².

Niemals hat Federico, so wird in der Charakterisierung und Ausübung seines Prälatenamtes deutlich, von anderen mehr verlangt als von sich selbst. Er wußte genau, daß Vorgesetzte, die selbst den Zölibat nicht halten oder zur Stunde des Morgengebets im Bett bleiben, ihre Untergebenen kaum glaubwürdig zum gegenteiligen Verhalten aufrufen können⁶³. Da jeder das Vorsteheramt freiwillig und wissentlich übernommen hat, gibt es keine Entschuldigung, wenn es später mangelhaft ausgeführt wird⁶⁴. Das Bewußtsein, als Bischof einem strengeren Gericht Gottes entgegenzugehen als alle übrigen Gläubigen, begleitet Federicos Worte und Taten⁶⁵. Denn die Hirten werden nicht nur über das eigene Verhalten, sondern auch über die Taten der ihnen Anbefohlenen Rechenschaft ablegen müssen. Wenn sie darum streng sind, dann immer auch in der Sorge um das eigene Heil, das sie mit der Vernachlässigung ihres Amtes gefährden würden⁶⁶: »Unterlasse nicht, Vorsteher, das Wort der Ermahnung und der wirksamen Zurechtweisung, damit du nicht mit Recht selbst bestraft wirst!«⁶⁷

III. *Federico Viscontis Nähe zu den Mendikantenorden*

Schon länger ist der Forschung aufgefallen, wie eng die pastorale Reformtätigkeit des Pisaner Erzbischofs und seine Sorge um den Klerus mit der Förderung der

⁶¹ Vgl. Sermo LXXXXII, »quem idem dominus fecit ad clerum Pisanum in reconciliatione cuiusdam heretici« (988–993).

⁶² Vgl. ebd. 7 (992f.).

⁶³ Vgl. IV. 11 (372f.): »Quomodo auderet prelatus incontinens, vel hora mattutinali dormiens, monere vel reprehendere subditum suum clericum vel laicum de incontinentia vel de sollicitudine vigilantie ad mattutinum et sic de aliis vitiis?« »Prelati nimis pomposi« müssen sich in XVII. 11 (478) Federicos Kritik gefallen lassen.

⁶⁴ Vgl. XIII. 2 (444): »Sed quare prelati negligens pro malefactis subditorum puniuntur? Et certe plana et aperta est responsio: quia placuit ei curam illius accipere, quando solliciti per se vel per suos procuravit ibi eligi et confirmationem accipere a prelato suo maiori.«

⁶⁵ Vgl. ausdrücklich IX. 22 (417).

⁶⁶ IV. 11 (372): »Vere iudicio durissimo iudicabuntur qui presunt, quia non solum de factis propriis, sed etiam de alienis, quando scilicet negligunt subditos corripere cum effectu (...). Efficaciter dicimus, quia non sufficit prelati verbo tantum corripere sine effectu.«

⁶⁷ XIII. 3 (444) mit Bezug auf das Prothema der Predigt (Jer 26, 2f.): »Noli ergo, o prelate, subtrahere verbum admonitionis et efficacis correctionis, ne tu ipse merito puniaris.«

Mendikantenorden, Dominikaner wie Franziskaner, verbunden waren⁶⁸. Die Ausbreitung der Bettelorden war schon seit den 1230er Jahren vor allem in Frankreich mit teils heftigen Konflikten verbunden⁶⁹, die im jahrzehntelangen Mendikantenstreit an der Pariser Universität in symbolträchtiger Weise kumulierten⁷⁰. Die Predigten Federicos dagegen präsentieren einen uneingeschränkten Unterstützer dieser jungen geistlichen Gemeinschaften⁷¹. Während sein Blick auf den eigenen Weltklerus, wie wir sahen, durchgängig von Kritik und Mahnungen bestimmt ist, bringen alle Äußerungen über die jungen Bettelorden geradezu enthusiastische Bewunderung zum Ausdruck und lassen erkennen, daß der Bischof allein in ihren Vertretern die zuverlässigen Mitarbeiter fand, die er für die Umsetzung seines bischöflichen Auftrags wünschte und brauchte. Neben ihrer Frömmigkeit⁷² und Gelehrsamkeit⁷³ ist es vor allem die bereits angesprochene Tatsache, daß die Ordensleute im Gegensatz zu den Säkularklerikern mit großer pastoraler Hingabe ihren Predigtauftrag ernstnehmen, welche sie weit mehr als diese befähigt, als Stellvertreter des Bischofs aufzutreten⁷⁴. In dieser Funktion nehmen sie auch das Amt des Inquisitors wahr und sorgen vor Ort dafür, daß Verstöße gegen den rechten Glauben (vor allem durch Kleriker) aufgedeckt und verfolgt werden. In einer Predigt anlässlich der Rekonkiliation eines der Häresie überführten Fraters schildert Federico im einzelnen,

⁶⁸ Vgl. dazu: Murray, Archbishop (s. Anm. 2); Bériou, Introduction historique (s. Anm. 2), 241ff.

⁶⁹ Vgl. dazu G. Melville, *Duo novae conversationis ordines*. Zur Wahrnehmung der frühen Mendikanten vor dem Problem institutioneller Neuartigkeit im mittelalterlichen Religiosentum: G. Melville / J. Oberste (Hgg.), *Die Bettelorden im Aufbau*. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum = *Vita Regularis* 11 (Münster 1999) 1–23; R. Sickert, *Zur Etablierung des Predigerordens in südfranzösischen Bischofsstädten*: ebd., 295–319.

⁷⁰ Vgl. F. X. Seppelt, *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts*: Kirchengeschichtliche Abhandlungen VI (Breslau 1908) 73–139; M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259* (Paris 1972); J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin* (Freiburg 1995) 94–114.

⁷¹ So lautet schon das Urteil bei H. Hefele, *Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im 13. Jahrhundert* = *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, 9 (Leipzig 1910) 88f. Zur Ausbreitung der Mendikanten in Oberitalien vgl. auch D. R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality* (Athens, Georgia 1989) 35–92.

⁷² Vgl. XLIV. 20 (679): »Item fugavit <sc. S. Dominicus> tenebras peccatorum a mentibus [hominum]; sic et cotidie fugant isti fratres Predicatores successores eius, quantum in eis est, quia, ut videtis, non cessant devote orare et missas celebrare et in quolibet die dominico, festivo, sabbatino, et die lune in mane pro mortuis publice predicare, et etiam private vos et alios admonere non cessant ut a tenebris peccatorum recedatis et illustremini gratiis, virtutibus et donis Spiritus sancti.«

⁷³ Vgl. X. 5 (420f.) mit dem Dank Federicos an einen Dominikaner, der als theologischer Magister in Pisa lehren will, oder die rühmende Erwähnung des Dominikaners Hugo von St. Cher in XLV. 7 (687). Der Einfluß seiner Schriften in Federicos Predigten ist insgesamt auffällig; vgl. Murray, Archbishop and Mendicans (Anm. 2), 31ff.

⁷⁴ Vgl. die Zusammenstellung dreier Hauptvorzüge der Mendikanten (Frömmigkeit, Predigt, Dienst für die Inquisition) in der Allegorese von XCII. 5 (991f.): »Dicuntur enim isti fratres celi tribus adminus de causis: prima, quia celestem vitam ducunt, ex eo quod eorum conversatio cum apostolo in celis est, Philip. III (3, 20); secunda, quia ut celi narrant, idest docent et predicant gloriam Dei, sicut dicit Ps. XVIII (18, 2); tertia, quia vocabuntur a Domino ad iudicium proferendum, sicut superius tactum est: Advocabit celum desursum, Ps. XLIII (49, 4).«

wie die Predigerbrüder seinen Fall zur Zufriedenheit des Bischofs behandelt haben⁷⁵.

Vor allem die Söhne des hl. Dominikus werden aus den genannten Gründen in der Darstellung des Predigers zu Vorbildern des wachsam und verkündigungseifrigen Prälaten⁷⁶. Federico Visconti betrachtet ihr Wirken geradezu als Erleichterung des eigenen bischöflichen Gewissens, das sich bewußt ist, die oberhirtliche Pflicht allein nur unvollkommen erfüllen zu können⁷⁷. Das selbstbewußte Urteil des Franziskanners Salimbene von Parma, wonach die Bischöfe ihrer pastoralen Pflicht überhaupt nur »cappis et caputiis« nachkommen könnten⁷⁸, hätte Federico vermutlich im Blick auf die eigene Amtsausübung problemlos bejaht. Die Verbindung von aktivem und kontemplativem Leben nähert das Ordensideal der Mendikanten in höchstem Maße dem Beispiel Christi selbst an⁷⁹ – hier übernimmt der Erzbischof ohne Einschränkung das spirituelle Selbstverständnis der jungen Bewegungen, wie es zum Hauptargument in der Kontroverse mit den »alten« monastischen Regeln und der in Fragen der Kirchenordnung konservativen Weltgeistlichkeit wurde und unter der Formel »contemplata aliis tradere« in der Summa des Thomas von Aquin seinen vielleicht eindrucksvollsten Niederschlag gefunden hat⁸⁰.

Die Gedenktage der beiden Ordensstifter Franziskus und Dominikus – den erstgenannten hatte Federico vielleicht selbst 1222 noch in Bologna erlebt⁸¹ – bieten dem Pisaner Oberhirten immer wieder Anlaß, die Bedeutung ihrer Gründungen in der Predigt hervorzuheben und zugleich zu Akzeptanz und Unterstützung der Mendikanten aufzurufen, die auch in Klerus und Volk seines Bistums keineswegs selbstverständlich waren. Was nach den Worten des Bischofs in Paris längst verwirklicht ist, nämlich ein freundschaftliches Verhältnis zu den neuen Orden als Selbstverständlichkeit für jeden »bonus clericus« und als Voraussetzung seines eigenen Ansehens sogar bei den weltlichen Obrigkeiten⁸², das wünscht sich Federico gleichermaßen für die eigene Diözese. Mag der Verweis auf die Situation in Paris auch angesichts des dort zu Federicos Lebzeiten keineswegs beendeten Mendikantenstreits

⁷⁵ Vgl. LXXXXII (988–993); die dadurch erfolgende Entlastung des Bischofs wird besonders betont ebd. 6 (992): »...de quo nos et alii ecclesiarum prelati possumus plurimum congaudere, quia in hoc nostrum officium execuntur et propter hoc nos de negligentia non poterimus a Domino reprehendi, unde a nobis et vobis sunt multipliciter honorandi et etiam in eorum necessitatibus adiuvandi.«

⁷⁶ Vgl. etwa XLV. 6 (686f.); ebd. 10 (688): »Tales debent esse prelati et predicatoris qualis fuit beatus Dominicus...«.

⁷⁷ Vgl. IV. 11 (371).

⁷⁸ Vgl. Salimbene, *Chronica* = MGH, *Scriptores*, 32 (Hannover 1913) 435.

⁷⁹ Vgl. IV. 4 (366): »Tale iudicium fiet et premium dabitur religiosis predicatoribus, quia in hoc quod predicant sunt activi et gerunt vices prelatorum, in eo vero quod student et orant sunt contemplativi, exemplo Christi qui erat diebus docens in templo, noctibus vero exiens morabatur in monte Oliveti, Lc. XXII a (21, 37).« Ganz ähnlich: IX. 22 (417).

⁸⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *S. th.* III, 40, 1, bes. ad 2.

⁸¹ Vgl. Murray, *Archbishop and Mendicants* (Anm. 2), 22f.

⁸² Vgl. LVIII. 11 (789): »O quanto honore et gratia fratres beati Francisci apud Deum et homines honorantur! Quis est enim homo valens, qui eorum amicitiam non habeat, se et eorum orationibus non commendat? Certe in Francia, apud Parisius, nullus bonus clericus per regem vel reginam poterat beneficio decorari nisi in fratrum amicitia permaneret, et de ipso regi bonum testimonium perhiberet.«

deutlich geschönt sein – der Aufruf zu Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber den im bischöflichen Auftrag wirkenden Ordensleuten durchzieht als ernstes Anliegen Federicos viele seiner Ansprachen⁸³. Die Weltgeistlichen sollen die Ordensleute als theologische Lehrer in ihren Schulen aufsuchen, um sich fortzubilden und das für die eigene Pastoral nötige Wissen zu vertiefen⁸⁴. Als »coadiutores praelatorum« soll der Klerus die Mendikanten aufnehmen wie den Bischof selbst⁸⁵. Neben Achtung wird dabei vom Erzbischof auch handfeste materielle Unterstützung für Lebensunterhalt und Verkündigung der Mönche erbeten⁸⁶. Einen großzügigen Pisaner Förderer der Dominikaner hat Federico sogar einmal namentlich in der Predigt erwähnt und seinen Zuhörern als Vorbild empfohlen⁸⁷. Der Verweis auf den göttlichen Lohn für solche Freigiebigkeit ist selbstverständlich⁸⁸.

IV. Resümee

Idealismus ohne Fanatismus, Realismus ohne Verbitterung – das sind vielleicht Kennzeichnungen, mit denen man die Sorge des Erzbischofs Federico Visconti um den Klerus seiner Diözese zusammenfassend charakterisieren kann. Seine Predigten stellen uns das ungebrochene Priesterideal des Mittelalters ebenso vor Augen wie die nur schwer zu verändernde Wirklichkeit klerikaler Existenz zu jener Zeit, die nicht selten erheblich anders aussah.

Es ist die hartnäckige Veränderungsresistenz des Weltklerus, die jene Begeisterung und Unterstützung für die neuen Orden erklärt, wie sie in Federicos Predigten durchgängig zu greifen sind. In ihnen spiegelt sich ein Stück der administrativen

⁸³ Vgl. LVII. 9 (777).

⁸⁴ Vgl. II. 23 (358f.); X. 6 (421); LIX. 13 (797); LXVII. 8 (864). Die Vielzahl der Belege zeigt, wie dankbar Federico für das Engagement der Ordensleute im theologischen Unterricht des Klerus war. Mit Nachdruck wendet sich der Erzbischof darum in diesen Texten gegen die offensichtlich vorherrschende Studienfaulheit und Gleichgültigkeit seiner Geistlichen und preist den Vorzug an, daß das zuvor unerreichbare Studium in Paris oder Bologna durch die gelehrten Ordensbrüder nun für alle vor Ort möglich und erschwinglich geworden ist. Vgl. dazu auch VII. 9 (388f.): »Et certe quilibet vestrum opus et zelum potest de facili optinere, sed scientiam, propter defectum pecunie et librorum ad eundum Bononiam, diceret se de facili habere non posse, cum non habeatur hodie scientia nisi per doctrinam; cessavit enim infusio scientie, que apostolorum tempore fuit facta... (...) Et ideo dedit nobis Deus doctores iustitie, scilicet magistros theologie de ordine fratrum Predicatorum et Minorum, qui ad vos existentes in terra vestra, gratis et sine pecunia descendere facient imbrem serotinum et etiam matutinum, Ioel II (2. 23), idest vos docebunt Testamentum Vetus et Novum, vel que ad humanitatem et divinitatem Christi pertinere noscuntur, vel que apta sunt simplicibus et provecis. Non ergo sitis, karissimi, pigri vel negligentes habere scientiam Dei, quam Deus vult supra holocausta, Os. VI (6, 6) (...)«.

⁸⁵ Vgl. IV. 11 (371): »...religiosi qui exercent officium prelatorum, idest qui predicationi intendunt; et tales debent ylariter recipi et honeste tractari, tamquam prelati, quorum vicem gerunt.«

⁸⁶ Vgl. XLIV. 23 (681): »Et non solum tenemur eis benefacere, ut dictum est, pro necessitatibus eorum, scilicet victus, vestitus, librorum et paramentorum eis thesaurorum ecclesie, sed etiam ad hedificationem ecclesie et aliarum domorum.«

⁸⁷ Vgl. XLIV. 25 (682): »Sumite ergo exemplum ab illo viro Sismundello...«.

⁸⁸ Vgl. LXXIX. 14 (932): »Videte, karissimi, quam sit utile benefacere huic operi et operi Sancti Francisci et etiam fratribus istis et illis...«.

Ohnmacht des mittelalterlichen Bischofs wider, der gegenüber seinem Klerus alles andere als ein Vorgesetzter mit effizient funktionierender Exekutive war, mit deren Hilfe er Ausbildung, sittliches Verhalten und seelsorglichen Eifer der weit verstreuten Geistlichkeit vor Ort zentralistisch zu überwachen und zu lenken vermocht hätte. Kirchenreform von innen, so läßt der Blick ins 13. Jahrhundert aber auch paradigmatisch für viele spätere Epochen der Kirchengeschichte deutlich werden, beginnt selten bei einem verweltlichten Säkularklerus, sondern wird meist von ihm behindert. Sie wird stattdessen angestoßen von geistlichen Gemeinschaften, die jenseits eingefahrener Geleise und träger Strukturen zum Kern der Botschaft Jesu zurückfinden wollen und die sich bemühen, durch intensives Studium, vertiefte Frömmigkeit und vorbildliche Pastoral spirituelle Ideale Realität werden zu lassen, die für die Majorität der Christen, auch der Priester, nur noch totes Wort und unerfüllter Anspruch sind.

Damit solche Reform aber mehr bleibt als das Programm kleiner Erneuerungsbewegungen, muß sie früher oder später mit Unterstützung der kirchlichen Hierarchie in die Breite des kirchlichen Lebens eindringen. Der Bischof bleibt das entscheidende Glied der Vermittlung und Fruchtbarmachung charismatischer Aufbrüche in die bestehenden Strukturen kirchlichen Alltags hinein, und so sehr er sich für jene begeistern darf, so sehr muß seine Sorge doch zugleich auf die Formung der Masse von Geistlichkeit und Volk gerichtet bleiben. Federico Visconti hat exakt dies als Aufgabe seines bischöflichen Wirkens begriffen und das einzige getan, was ein geistlicher Oberer, der ein solches Ziel verfolgte, unter den gegebenen Umständen tun konnte. Er hat sich für seine Amtsausübung einen Stab von unbedingt zuverlässigen Mitarbeitern zusammengestellt, die durch theologische Kompetenz und eigene vorbildliche Lebensführung in der Lage waren, offensichtlichen klerikalischen Mißständen im Rahmen des geltenden kirchlichen Rechts konsequent entgegenzutreten. Daneben hat der Bischof auf der Ebene spiritueller Erziehung immer wieder versucht, durch Erinnerung an die Weisung des Evangeliums und durch Verbesserung der theologisch-geistlichen Bildung echte innere Bereitschaft im Klerus an der Basis zu wecken, die eigenen Weiheversprechen ernstzunehmen. Priesterliche Existenz erschöpft sich dabei für Federico keineswegs in einem weltentrückten, blutleeren Spiritualismus, sondern gewinnt Gestalt im konkreten, »inkarnatorischen« Dienst, der aus dem Wissen um die »Äußeres« und »Inneres«, »Sichtbares« und »Unsichtbares« untrennbar verbindende Sakramentalität der Kirche auch das eigene Leben zur gelungenen Synthese von Haltung und Vollzug, von Absicht und Tat werden läßt. So sind Federico Viscontis Predigten nicht allein eine einzigartige Quelle mittelalterlicher Kirchengeschichte, sondern auch Zeugnis lebendiger katholischer Spiritualität und bleibend aktuelles Beispiel bischöflichen Handelns im Spannungsfeld zwischen geistlichem Ideal und volkskirchlicher Realität.

Die Enzyklika »*Humanae vitae*« † ein Plädoyer für die Würde und Verantwortung des Menschen (Teil 1)

Von Giovanni B. Sala S.J., München

1. Die lehrmäßige Tradition der Kirche vor einer neuen Frage

Der unmittelbare Anlaß zur Veröffentlichung der Enzyklika »*Humanae vitae*« [= HV] war die Entdeckung ovulationshemmender Präparate, mit denen es möglich wurde, eine Empfängnis zu verhindern und damit den sexuellen Verkehr von seinen (möglichen) prokreativen Folgen prinzipiell zu trennen. Diese Entdeckung geschah zu einer Zeit, in der eine allgemeine Verschlechterung des Sexualverhaltens, näherhin des Eheverhaltens, und eine Aufweichung der einschlägigen staatlichen Gesetzgebung bereits im Gange waren.

Die Enzyklika »*Casti Connubii*« von 1930 über die christliche Ehe hatte bereits den sog. »Ehe-Onanismus«, d.h. den Vollzug des ehelichen Aktes in einer Weise, die dessen prokreative Folge absichtlich vereitelt, verurteilt. Der Heilige Vater Pius XI. formulierte als Gebot des natürlichen Sittengesetzes, daß »jeder eheliche Akt« von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muß (DS 3717). Diese Lehre hat HV 11 in ihrem Anliegen, die Moraltradition der Kirche zu bewahren¹, wiederholt.

Die rasche Ausbreitung der »Pille« machte es unumgänglich, daß sich das II. Vatikanische Konzil mit dieser Frage befaßte (GS 50–51). Schließlich fällte der Heilige Vater sein endgültiges Urteil über die sittliche Qualifikation der Anwendung des neuen Mittels hinsichtlich der vom Konzil unter bestimmten Bedingungen als moralisch zulässig anerkannten Geburtenregelung in der auf den 25. Juli 1968 datierten Enzyklika HV.

Es war deshalb zu erwarten, daß der Kern der Enzyklika im Urteil darin bestehen würde, wie eine verantwortliche Elternschaft in dem Falle sittlich zu verwirklichen sei, in dem die Ehegatten aus ernststen Gründen »zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder« (HV 10 d) verzichten sollten. Die andere Seite der positiven Antwort auf die Frage nach einer prokreativen Verantwortung war, daß der Papst in Übereinstimmung mit der Tradition lehrte, daß die Empfängnisverhütung als Mittel dazu abzulehnen sei, weil sie »(ihrer) Natur nach die sittliche Ordnung verletzt«, d.h. daß sie ein in sich schlechter Akt (»*intrinsece inhonestus*«) ist (HV 14 d). Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß der Papst seine Verurteilung dieser Art von Geburtenregelung im Kontext einer verhältnismäßig ausführlichen Behandlung von Wesen und Würde der Ehe ausspricht, näherhin der ehelichen Liebe, welche ihre *spezifische*, den Eheleute vorbehaltene (GS 50 b) Erfüllung, im ehelichen Akt findet. Kurz gesagt: Die Offenheit auf die Weitergabe des Lebens bei einem jeden ehelichen Akt, in

¹ Vgl. auch die Ansprache von Papst Paul VI. in Castel Gandolfo am 31. Juli 1968, in der er sich auf »eine Tradition aus Jahrhunderten, aber auch aus neuester Zeit« beruft; dasselbe in HV 6 a.

dem die Ehegatten frei und verantwortlich ihre Liebe ausdrücken, ist *ein Erfordernis derselben spezifisch ehelichen Liebe*.

In seinen Ausführungen schöpft der Heilige Vater aus der Lehrtradition der Kirche, in der die unlösbare Verknüpfung beider dem ehelichen Akt innewohnenden Sinngehalte beständig anerkannt wurde – freilich nicht notwendig in der Weise der gegenwärtigen Thematisierung. Denn die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen (Gen 1, 27), dem die Weitergabe des Lebens anvertraut ist (ebd. 28), bildet zugleich jene grundlegende Form menschlicher Gemeinschaft, in der der Mensch eine ihm entsprechende Lebens-»Hilfe« (ebd. 2, 18) findet, mit der er »ein Fleisch« wird (ebd., 24), wobei diese Einheit eine Liebeseinheit ist (Eph. 5, 25–32).

In der Enzyklika finden sich die Elemente, die die »Vernunftgemäßheit« (HV 12d) der Lehre der Kirche begründen, der zufolge »der Mensch diese Verknüpfung nicht eigenmächtig auflösen darf« (HV 12a). Aber sie arbeitet keine eigene systematische Klärung dieses Grundprinzips im Rahmen einer entsprechenden Anthropologie aus, und sie weist auch nicht eigens nach, warum diese Verknüpfung für den einzelnen ehelichen Akt gilt, wie dies in der Moralverkündigung der Kirche gemeint ist. Eine solche rationale Klärung und ein solcher Beweis ist Aufgabe der Moraltheologie.

Dies stellt keinen Sonderfall dar. Man denke z.B. an die Erkennbarkeit der Existenz Gottes durch die menschliche Vernunft – eine der »praeambula fidei«. Die Kirche lehrt, im Anschluß an das Wort der Offenbarung (Röm 1, 20), daß »Gott, Ursprung und Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß erkannt werden kann« (DS 3004). Sie überläßt es aber den Gelehrten, eine philosophische Argumentation zu entwickeln, die diese Erkennbarkeit beweist. Beweisen bedeutet hier, die einzelnen rationalen Schritte zu analysieren, die zum Urteil führen, daß es einen Gott gibt. Der »common sense« vermag dieses Urteil durchaus gültig zu fällen, aber normalerweise ist er nicht imstande, seine eher intuitive Schlußfolgerung von der sichtbaren Welt her zu objektivieren und in ihrer Struktur zu durchschauen.

Ähnliches gilt in unserem Fall. Die Ehe als natürliche menschliche Institution – und damit auch ihre Offenheit für die Weitergabe des Lebens – gehört zu den natürlich erkennbaren Wahrheiten. Zugleich gehört sie zu den »göttlichen Dingen« (DS 3005)², die zwar »der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich sind«, für die aber, »bei dem gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes«, nämlich seiner sündigen Verfaßtheit, die göttliche Offenbarung moralisch (also relativ) nötig ist, damit sie »von allen ohne Schwierigkeit, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden können« (DS 3005). In diesem Sinne sagt die Enzyklika »Casti Connubii«, daß auch der Bereich der natürlichen Moral Gegenstand der Offenbarung sein kann und damit zum Lehrauftrag der Kirche gehört³.

² Zu den göttlichen Dingen gehören auch die moralischen Wahrheiten, da ja »die treue Befolgung des natürlichen Sittengesetzes allen Menschen zum ewigen Heil notwendig ist« (HV 4b). Vgl. auch die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre »Über die kirchliche Berufung des Theologen«, 16.

³ AAS 22 (1930) 580; dasselbe in HV 4b: »die Auslegung des natürlichen Sittengesetzes gehört zur Aufgabe des kirchlichen Lehramtes«.

2. Mit seiner Enzyklika hat der Papst das ordentliche und universale Lehramt der Kirche zur Geltung gebracht

Der Heilige Vater hat in seiner Verantwortung als »oberster Lehrer der Gesamtkirche« (LG 25 c) die Entscheidung über einen wichtigen Punkt der Moral getroffen, indem er eine jahrhundertelange Lehre der Kirche bestätigt hat. Während die theologische Lehre vom Gebrauch der Ehe (*usus matrimonii*) sich im Laufe der Jahrhunderte in einer verwickelten Art und Weise entfaltet hat, ist die theologische Lehre von der Empfängnisverhütung vergleichsweise einfach – zumindest im Hinblick auf die zentrale Frage nach ihrer moraltheologischen Qualifikation als schwere Sünde. »In der Beantwortung dieser Frage hat es nie irgendeine Änderung und kaum eine Entwicklung der Lehre gegeben. Die Art der Formulierung und Darlegung dieser Lehre haben sich entwickelt, aber nicht die Lehre selbst«⁴.

Deswegen muß man sagen, daß die Lehre von der inneren Schlechtigkeit der Kontrazeption zu jenem »ordinarium et universale magisterium« der Kirche gehört, von dem das I. Vatikanische Konzil spricht (DS 3011)⁵. Die dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche sagt ihrerseits zu dieser Lehrtätigkeit der Bischöfe als »mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer« (LG 25 a), daß sie, »wenn sie in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, (...) auf unfehlbare Weise die Lehre Christi« (LG 25b) verkündigen.

Hinsichtlich dieser Art des Lehramtes der Nachfolger der Apostel ist ein wichtiger Unterschied zur vorhin erwähnten Stelle des I. Vatikanischen Konzils zu beachten. Dieses sprach von einer »*fides divina et catholica*«, mit der »all das zu glauben ist, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche (...) durch ihr ordentliches und universales Lehramt als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird« (DS 3011). Das II. Vatikanische Konzil spricht ebenfalls von einer endgültigen und deshalb unfehlbaren Lehre des Gesamtepiskopats (diachronische Universalität), beschränkt aber die Unfehlbarkeit dieser Lehre nicht auf die (explizit oder implizit) formal geoffenbarten Wahrheiten, sondern bezieht sie auf sämtliche endgültigen Lehrentscheidungen, also auch auf das sog. »*obiectum secundarium*« des Lehramtes⁶. Zum letzteren gehören auch die Wahrheiten der natürlichen Moral, die, »aufgrund des Bandes, das zwischen der Schöpfungs- und Erlö-

⁴ Vgl. das sog. »Minderheitsgutachten« der päpstlichen Kommission für Geburtenregelung, in: *Herder Korrespondenz* 21 (1967) 422–443; hierzu S. 430.

⁵ Zu den folgenden Ausführungen über diese Art des Lehramtes der Kirche verweise ich auf meinen Aufsatz »Die Neufassung der »*Professio fidei*« und die Frage nach den von der Kirche »definitiv« vorgelegten Lehren«, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 203–227.

⁶ Gemeint sind die Lehrstücke, die zwar selber nicht im »*divinae revelationis depositum*« enthalten sind, die aber mit der »Hinterlage« so verbunden sind, daß diese nicht »rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden kann« (LG 25 c), ohne daß auch über die genannten, mit ihr verbundenen Lehren unfehlbare Entscheidungen getroffen werden können.

sungsordnung besteht«, um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen sind⁷. Demnach sagt das Konzil, daß die gemeinten Lehren »endgültig verpflichtend« sind (»definitive *tenenda*« und nicht »*credenda*«).

In der seit dem 1. März 1989 in Kraft getretenen neuen Formel der »Professio fidei«⁸ folgt dem nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis eine in drei Absätze gegliederte Schlußformel, die besser als die »Professio fidei« von 1967 – so heißt es im offiziellen Vorspann – »die Art der Wahrheit und der entsprechenden Zustimmung unterscheidet«. Der zweite Absatz bezieht sich auf die hier oben besprochene Lehre von LG 25 b über das ordentliche und universale Lehramt: »Firmiter etiam amplexor ac *retineo* omnia et singula quae circa doctrinam de fide et moribus ab eadem [Ecclesia] *definitive* proponuntur«.

Am 18. Mai 1998 hat Papst Johannes Paul II. ein Schreiben (»Motu proprio«) »Ad tuendam fidem« herausgegeben, um die Normen des Kirchenrechtes an die drei Schlußabsätze (näherhin an den zweiten) anzupassen. Außer der Bekanntmachung der juristischen, disziplinären und strafrechtlichen Bestimmung, die die zweite Kategorie betrifft, wird im Dokument auch der theologische Sinn des gelobten Festhaltens an den von der Kirche verkündeten Wahrheiten erläutert. Von besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht der »lehrmäßige Kommentar«, den die Glaubenskongregation am 29. Juni desselben Jahres veröffentlicht hat. In ihm heißt es u.a. in Nr. 8: »Was die Art der Zustimmung betrifft, die den Wahrheiten geschuldet wird, welche von der Kirche als von Gott geoffenbart (erster Absatz) oder als endgültig zu halten vorgelegt werden (zweiter Absatz), ist wichtig zu unterstreichen, daß es hinsichtlich des vollen und unwiderruflichen Charakters der Zustimmung, die den entsprechenden Lehren entgegenzubringen ist, keinen Unterschied gibt. Der Unterschied bezüglich der Zustimmung bezieht sich auf die übernatürliche Tugend des Glaubens: bei Wahrheiten des ersten Absatzes beruht die Zustimmung direkt auf dem Glauben an die Autorität des Wortes Gottes (de fide *credenda*); bei Wahrheiten des zweiten Absatzes stützt sich die Zustimmung auf den Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt, und auf die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes (de fide *tenenda*).«

Indem sich Paul VI. in einer schwerwiegenden Situation von Unsicherheit des Kirchenvolkes auf eine Wahrheit berufen hat, die der Heilige Geist der Kirche jahrhundertlang geschenkt hat, und sie durch einen geeigneten Lehrspruch als eine solche und damit als eine definitive bestätigt hat, hat er eine ihm allein zustehende Aufgabe als Haupt des Gesamtepiskopats wahrgenommen. Damit hat er auch gegen eine irreführende Tendenz, das *unfehlbare* Lehramt der Kirche mit der sogenannten *außerordentlichen* Ausübung desselben zu identifizieren, das ordentliche und universale Lehramt überhaupt als »die normale Form der kirchlichen Unfehlbarkeit«⁹ zum Tragen gebracht.

⁷ Vgl. die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über »Die kirchliche Berufung des Theologen«, 16.

⁸ AAS 81 (1989) 104–106.

⁹ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 165.

Diesen endgültigen und daher irreformablen Charakter der Lehre von HV hat Papst Johannes Paul II. dadurch bestätigt, daß er an jener Stelle der Enzyklika »*Veritatis splendor*«, 80, an der er von den Handlungen spricht, die »in sich« schlecht sind, zunächst die Handlungen auflistet, die bereits das II. Vatikanische Konzil beispielsweise als solche gebrandmarkt hatte, dann aber die »kontrazeptiven Praktiken« hinzufügt, die Papst Paul VI. bereits als in sich (»*intrinsece*«) unsittlich bezeichnet hatte (HV 14d)¹⁰. Dieselbe Lehre ist von Johannes Paul II. wiederholte Male bekräftigt worden.

3. Die gespaltene Rezeption von »*Humanae vitae*«

Bekanntlich ist die Reaktion auf die Lehrentscheidung Papst Pauls VI. in der Kirche und besonders bei den Theologen von Anfang an gespalten gewesen. Viele von denjenigen, die bereits vor der Veröffentlichung der Enzyklika zugunsten der Kontrazeption als sittlich zulässigem Weg zur Geburtenregelung eingetreten waren, meinten angesichts der Lehre des Papstes das deutliche Zutagetreten der »mangelnden argumentativen Tragfähigkeit der bisherigen Position« und damit das Sich-Aufdrängen »eines neuen Argumentationsmodelles« sehen zu können¹¹. Das neue Argumentationsmodell, an dem die Theologen arbeiteten, um die Falschheit von HV ans Licht zu bringen, ist kein anderes gewesen als die sogenannte »autonome Moral«. In ihr gilt die praktische Vernunft des Menschen als eine »schöpferische« Instanz der sittlichen Normen.

Zugleich entwickelte das neue Modell den »Teleologismus« als Methode zur Entdeckung der moralischen Normen. Ihm gemäß verleiht der intentionale Gegenstand der Wahl und der entsprechenden Handlung nicht ihre erste und fundamentale moralische Identität; es ist vielmehr die Abwägung der Resultate der Handlung – das Verhältnis nämlich der sich ergebenden vormoralischen Güter und Übel –, die die Richtigkeit einer Verhaltensweise bestimmt und damit angibt, worauf sich die sittlich gute Absicht des Subjektes beziehen soll. Da nun die Umstände einer Handlung und die beteiligten und einander konkurrierenden »physischen« Güter sehr verschieden sein können, so lassen sich keine absoluten, d.h. immer geltenden Verbotsnormen formulieren. Damit wurde die Lehre von HV, die die Kontrazeption wegen ihres intentionalen Gegenstandes zu den »in sich« unsittlichen Akten zählt (HV 14d), als gegenstandslos hingestellt.

Es gab aber auch katholische Denker, für die die päpstliche Bestätigung einer in der Kirche geltenden Tradition zum Anlaß wurde, nach einer expliziten und dem

¹⁰ Der Umstand, daß VS an dieser Stelle die Kontrazeption a) zum »*intrinsece malum*« zählt und b) für unzulässig auch als Mittel zur Förderung von Gütern »der Person, der Familie oder der Gesellschaft« hält, bedeutet, daß die Kontrazeption auch nicht als Mittel für eine verantwortliche Elternschaft erlaubt ist.

¹¹ So urteilte Alfons Auer, einer der damals führenden Moraltheologen in Deutschland, der auch bei der Erstellung des Gutachtens der Mehrheit der päpstlichen Expertenkommission für Geburtenregelung mitgewirkt hatte. Die zitierte Aussage findet sich in seinem Buch *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 1971, ²1984, 209, das für den neuen Kurs der Moraltheologie wegweisend gewirkt hat.

gegenwärtigen kulturellen Kontext angemessenen rationalen Erklärung der von der Enzyklika vertretenen »natürlichen« Wahrheit zu suchen. Die damit in Gang gebrachte philosophisch-ethische Untersuchung hat, durch »trial and error« wie es zu erwarten war, Früchte gezeitigt.

Mit den nun folgenden Ausführungen beabsichtige ich nicht, einen weiteren, eigenen Beitrag zum Klärungsprozeß zu liefern. Mir geht es um das bescheidene Ziel, einen der bereits vorliegenden Versuche bekannt zu machen, die unternommen worden sind, um jene »Vernunftgemäßheit« zu zeigen, die Papst Paul VI. für die Lehre von HV beansprucht hat (12b). Die Kritiker der Enzyklika haben in all den vorigen Jahren ständig die Behauptung wiederholt, HV sei ein Fall von »naturalistischem Trugschluß«, insofern ihre Norm für den Umgang mit der Sexualität in der Ehe nichts anderes sei als ein Pendant zu den biologischen Gesetzen, oder, anders ausgedrückt, die Kirche lehne die Empfängnisverhütung ab, weil sie die natürliche Struktur der Sexualität *künstlich* manipuliert.

Professor Martin Rhonheimer hat mit einer streng philosophischen Argumentation gezeigt, daß die Empfängnisverhütung den *ehelichen* Akt als Vollendung und Ausdruck ehelicher Liebe objektiv unmöglich macht. Denn sie beraubt diesen Akt des ihm wesentlichen prokreativen Sinngehalts, so daß in ihm, objektiv, die personale Liebe zweier Menschen, die sich zu einer Lebensgemeinschaft im Dienst am Leben verbunden haben, nicht zum Ausdruck gelangen kann. Die prokreative Dimension des ehelichen Aktes wird ja in der Kontrazeption aufgehoben. Der Des-Integrierung der Sexualität, deren Regelung nicht durch eine handlungsmäßige Integrierung des Sexualtriebes in die Subjektivität und damit in das verantwortliche Verhalten der Ehegatten geschieht, entspricht die Des-Integrierung der ehelichen Liebe, die in einem sinnlichen Akt ausgedrückt wird, welchem nur noch die Eigendynamik eines auf sich selbst bezogenen Sexualtriebes übrigbleibt. Man muß deshalb sagen, daß die Enzyklika auf der Ebene der Moralität und nicht auf einer »physizistischen« Ebene argumentiert.

Ich werde die scharfsinnige Analyse Rhonheimers, so gut ich kann, in ihren wesentlichen Schritten wiedergeben. Sie soll auch anderen helfen, deutlicher einzusehen, warum die Kontrazeption eine schwerwiegende Verletzung der Würde des Menschen darstellt. Rhonheimer ist in mehreren Anläufen auf dieses Thema eingegangen. Zunächst als Exkurs in seiner Studie über die »Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik« (Innsbruck 1987, 113–139). Das Besondere an diesem Versuch war, daß er auf der Basis einer ausführlichen Handlungstheorie unternommen wurde. Das ethische Urteil über die Kontrazeption setzt nämlich voraus, daß man genau weiß, was eine menschliche Handlung überhaupt ist. Später hat Rhonheimer die erste Fassung vervollständigt und systematisch besser gegliedert für ein Referat auf dem Internationalen Kongreß für Moraltheologie, Rom 1988¹². In einer nochmaligen Überarbeitung kam schließlich die Studie als eigene Monographie unter dem Titel: »Sexualität und Verantwortung. Empfängnis-

¹² Veröffentlicht in den Akten des Kongresses: »«*Humanae vitae*»: 20 anni dopo«, Milano 1989, 73–113

verhütung als ethisches Problem«, Wien 1995, heraus. Die nun folgenden Überlegungen beziehen sich zum großen Teil sinngemäß oder auch wörtlich auf dieses letzte Werk. Der Verweis auf die Stellen im einzelnen, die ich resümiere oder übernehme, wäre zu umständlich; der umfassende Verweis darf deshalb hier genügen.

Die philosophische Analyse Rhonheimers betrifft »nur« einen Aspekt der Frage nach einer verantwortlichen Elternschaft. Vom Standpunkt des christlichen Glaubens, der weiß, daß die Würde der Menschennatur in der noch wunderbareren Ordnung der Übernatur umfassen ist, wäre noch dem sakramentalen Charakter der Ehe Rechnung zu tragen sowie der heiligmachenden Gnade Christi, die zugleich auch heilende Kraft besitzt, damit wir den Erfordernissen des Naturgesetzes nachkommen können. Die christliche Moral überschreitet den Rahmen der natürlichen Ethik als Tugendethik; sie ist nicht mehr bloß Leistung des Menschen, sondern Antwort auf Gott, der ihm als sein Gut und Glück in Person entgegengekommen ist; sie ist dialogische Ethik¹³. Wenn nun Rhonheimer in seinem Aufsatz lediglich den »natürlichen« Aspekt der Frage behandelt hat, so deshalb, um die Rationalität der Lehre von HV zu klären, die durch eine hartnäckige Wiederholung von Mißdeutungen bei vielen Gläubigen verdunkelt worden ist. Damit soll auch gezeigt werden, daß der Papst nicht ein katholisches Sondergut in der Moral verkündete, sondern noch vor der Frage nach der »lex nova« des Evangeliums die Humanität des Menschen, seine Würde und seine Verantwortung, verteidigen wollte. Deshalb hat er sein autoritatives Wort »an die Christgläubigen des ganzen katholischen Erdkreises sowie an alle Menschen guten Willens« gerichtet.

4. Der von »*Humanae vitae*« direkt berücksichtigte Fall

Die Enzyklika spricht von der Kontrazeption in erster Linie im Rahmen der verantwortlichen Elternschaft. D.h. sie hat den Fall vor Augen, in dem die Eheleute ernste Gründe haben, »zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten« (HV 10d) und zu diesem erlaubten bzw. gesollten Ziel ein Mittel wählen, das die voraussichtlichen prokreativen Folgen ihres ehelichen Aktes verhindert (HV 14c). Obwohl vieles von dem, was die Enzyklika zu diesem Fall ausführt, allgemeine Geltung für das Sexualverhalten hat, soll hier um der Klarheit willen nur der soeben definierte Fall untersucht werden. Von diesem Fall von Empfängnisverhütung seien die relevanten Elemente eigens thematisiert:

a) Es handelt sich um eine menschliche Handlung (*actus humanus*), nicht um einen »*actus hominis*« im strikten Sinne, wobei letzterer einen Akt bezeichnet, dessen Träger zwar der Mensch ist, der aber nicht wissend und wollend vollzogen wird (z.B. das Wachsen der Haare, der Stoffwechsel usw.). Eine menschliche Handlung ist eine solche, die von unserer Freiheit abhängt (und für die wir deshalb verantwortlich sind), insofern sie selbst ein Akt des Wollens ist oder ein Akt, der vom Wollen ab-

¹³ Vgl. Josef Ratzinger, »Steht der Katechismus der Katholischen Kirche auf der Höhe der Zeit?«, in: Ders., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 162 f.

hängt. Menschliche Handlungen sind eo ipso moralische Handlungen (vgl. I.II, q.1, aa. 1 und 3)¹⁴. In ihnen liegt der moralische Wert einer Person, der einzig absolute Wert bzw. Unwert, von dem, christlich gesprochen, das Heil bzw. Unheil des Menschen abhängt.

b) Eine menschliche Handlung ist eine *intentionale* Handlung, und zwar in einem doppelten Sinn: 1) Sie hängt vom freien Wollen ab. Nun aber sind die Handlungen (des Erkennens und) des Begehrens sowohl auf der geistigen wie auch auf der sinnlichen Ebene intentionale Handlungen, insofern sie Tätigkeiten sind, die ein Objekt *intendieren*, erstreben. 2) Sie erhält ihre erste und fundamentale moralische Spezies vom *intendierten* Objekt, d.h. vom Objekt, wie es erkannt und als solches gewollt wird. Infolgedessen ist das eigentliche Objekt des Willens niemals ein Ding als bloß »physische« Realität, sondern das Ding, insofern es von der praktischen Vernunft auf der Suche nach dem für den Menschen Guten »durchformt«, d.h. verstanden und erstrebt wird. In diesem Sinne schreibt Thomas: »Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptis« (I.II, q.18, a.10), und weiter: »Voluntas non fertur in hoc [in das, was sie will], nisi secundum quod a ratione proponitur« (Ebd., q.19, a.5). Den sog. »vormoralischen« oder »nichtsittlichen« Gegenstand, von dem der Teleologismus spricht, der gewollt wird, ohne daß der Willensakt zunächst als moralisch qualifiziert wäre, gibt es nicht, bzw. er kann nicht gewollt werden.

Man kann zwar etwas zunächst rein »physisch« oder »technisch« betrachten und bewerten: Dieses Ding hat diese Eigenschaften, wirkt so und so, paßt zu gewissen Dingen usw. Man kann auch eine Wertskala unter den Dingen der Natur und den menschlichen Artefakten aufstellen, die unterschiedlich ausfällt, je nach dem Aspekt, der als Kriterium für die Bewertung verwendet wird. Sobald aber ein »physisches« Gut als Gegenstand unseres freien und verantwortlichen Wollens betrachtet wird, kommt die Relevanz des Gewollten als Gewolltes für die Person hinsichtlich der wesentlichen Aspekte ihrer Natur zum Tragen. Denn das Gute ist per definitionem das Objekt eines Strebens; da es sich nun beim Menschen um ein freiwilliges Streben handelt, prägt das Objekt, das den Willensakt spezifiziert, das Wollen selbst und damit die Person. Schon deshalb, weil etwas nur wegen seiner Gutheit für das wollende Subjekt erstrebt werden kann (ansonsten würde es nicht erstrebt werden), ist das Gewollte ein sittliches Gut für den Willen, und der Wille erhält durch dieses seine erste und fundamentale moralische Qualifikation. Kurzum, aus dem intentionalen Charakter des menschlichen Wollens und Tuns ergibt sich, daß das, was man will und tut, eo ipso ein sittlich qualifiziertes Objekt ist, das durch einen sittlich qualifizierten Akt gewollt wird.

Was der Mensch will, ist immer etwas, das von der praktischen Vernunft erkannt und in seinem Gutsein bewertet wird. Ob nun diese Bewertung richtig ist oder nicht, ist eine andere Frage; aber in jedem Fall findet sich das Wollen und das Handeln be-

¹⁴ Sämtliche Zitate ohne Angabe des Werkes beziehen sich auf die *Summa theologiae* des hl. Thomas von Aquin.

reits im Bereich der Moral und nicht mehr im Bereich der Natur mit ihren physischen Gütern. Damit ist gesagt, daß die Enzyklika HV, indem sie den ehelichen Akt unter der Perspektive untersucht, wie sich die Ehegatten intentional zu den diesem Akt innewohnenden Sinngehalten verhalten, durchgehend in einem »ethischen Kontext« argumentiert. Ihre Argumentation kommt zu dem Ergebnis, daß die absichtliche Ausschaltung des prokreativen Sinngehalts objektiv die Verwirklichung des unitiven Sinngehaltes durch den ehelichen Verkehr unmöglich macht. Darin unterscheidet sie sich von ihren Kritikern, die, indem sie vom intentionalen Moment des Aktes, mit dem jemand den sexuellen Verkehr unfruchtbar macht, absehen, den Akt als in »*genere naturae*« (in einem »physikalisch-biologischen« Kontext) betrachten, um erst vom Resultat der Handlung her (dem *ex hypothesi* gerechtfertigten Verzicht auf weitere Kinder) die Kontrazeption moralisch zu qualifizieren¹⁵.

c) Dadurch daß HV die Kontrazeption als eine intentionale Handlung berücksichtigt, die durch ihren intentionalen Gegenstand – den »*finis operis*« nach der traditionellen Terminologie – moralisch spezifiziert wird, betrifft ihre Verurteilung nicht eine Handlung, welche auf der rein medizinisch-technischen Ebene Kontrazeption genannt werden könnte, die aber als eine solche gar nicht intendiert wird. So z.B. eine Sportlerin, die ein ovulationshemmendes Präparat einnimmt, das die Regelblutung und damit eine Beeinträchtigung ihrer sportlichen Leistung verhindert. Sie hat ja keine Absicht, einen Sexualverkehr zu vollziehen! Ähnliches gilt im Falle einer Frau, die wegen der Gefahr einer Vergewaltigung eine Maßnahme trifft, die sie vor den Folgen eines ungewollten Sexualverkehrs schützen würde. In beiden Fällen ist die Handlung von ihrem intentionalen Gegenstand her gar keine Kontrazeption. Im ersten Falle hat das intendierte Objekt nichts mit der Fortpflanzung als Konsequenz eines Sexualverkehrs zu tun; im anderen Falle ist der aufgezwungene Sexualverkehr kein »*actus humanus*«¹⁶. Demnach bezieht HV ihre Norm auf eine Person, die den »ehelichen Akt« vollziehen will, dabei aber beabsichtigt (»*intendat*«), die Fortpflanzung zu verhindern (HV 14c).

Moralisch unzulässig ist in dem von HV untersuchten Fall *das Mittel* – die Kontrazeption als gewollte Verhinderung der möglichen Entstehung eines neuen Lebens –, nicht das Ziel. Denn die Enzyklika setzt bei den Ehegatten eine »verantwortliche Elternschaft« voraus, d.h. daß sie aus »ernsten Gründen« eine Schwangerschaft vermeiden wollen bzw. sollen. Nun aber rechtfertigt ein gutes Ziel nicht jegliches Mittel!

d) Die kontrazeptive Absicht beinhaltet, zumindest implizit, den Willen, die periodische Enthaltung als Mittel zur intendierten Vermeidung einer Schwangerschaft nicht zu wählen.

¹⁵ Für den Unterschied zwischen einer Handlung »*secundum speciem naturae*« und derselben »*secundum speciem moris*« vgl. I.II, q.1, a.3 ad 3; und auch q.18, aa 10 und 11.

¹⁶ Der »künstliche«, »unnatürliche« Charakter beider Handlungen bezüglich der Natur der Sexualität macht sie nicht zu sittlich unzulässigen Handlungen!

5. Das Untrennbarkeitsprinzip von »*Humanae vitae*« gründet auf der leib-geistigen Wesenseinheit des Menschen

Das Grundprinzip, worauf die Enzyklika HV ihre Lehre gründet, liegt darin, daß sie die zwei Sinngehalte des ehelichen Aktes – den unitiven und den prokreativen – für untrennbar hält: Ihre Verknüpfung darf nicht aufgelöst werden, weil dadurch beide Sinngehalte und damit der Sinngehalt des ehelichen Aktes als Akt ehelicher Liebe zerstört wird. Auf dieses Prinzip gründet dann die Enzyklika ihre Verurteilung der Kontrazeption, weil diese in einer absichtlichen Trennung beider Sinngehalte besteht. Im folgenden soll die Richtigkeit und Tragweite dieses Prinzips geklärt werden. Eine solche Abklärung verlangt eine anthropologische Untersuchung. Denn die Moral als Antwort auf die Frage nach dem freien und verantwortlichen Verhalten des Menschen setzt voraus, daß man weiß, was der Mensch ist. Das moralisch gute Verhalten ist ja das Verhalten, das dem Wesen des Menschen gemäß ist, so daß die Klärung dieses Wesens zur Klärung des zum Menschen passenden Verhaltens führt.

Der Mensch ist eine einzige Substanz, die aus Materie (dem durch Organe strukturierten Leib) und Form (der geistigen Seele als »*unica forma corporis*«) zusammengesetzt ist. Sein Leib ist deshalb *wesenhaft* in die Struktur des geistgeformten Lebens integriert. Infolgedessen ist der Träger oder das Subjekt *aller* Handlungen diese leib-geistige Einheit, in der Leib und Geist zusammenwirken (»*actiones sunt suppositorum et totorum*«: II,II, q. 58, a. 2). Da wir uns hier mit einem moralischen Problem befassen, nämlich mit dem Akt, wodurch die Eheleute menschliches Leben weitergeben, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die eigentlich menschlichen Handlungen, d.h. auf die Handlungen, die, seien sie solche, die wir gemeinhin geistige Akte nennen (Akte des intellektuellen Erkennens und des freien Begehrens), seien sie sinnliche Akte (Akte des sinnlichen Erkennens und Begehrens), in ihrem Vollzug unserem freien Willen unterstehen. Von all diesen Akten sind wir nicht bloß ontologische Subjekte (dies gilt auch für die »*actus hominis*«), sondern auch psychologische Subjekte: Wir sind uns ihrer bewußt, und ihr Vollzug hängt, wenn auch auf verschiedene Weise, von unserer Freiheit ab, so daß wir für sie verantwortlich sind.

Wenn nun Leib und Geist im Menschen ein einziges substantielles Wesen, eine Person bilden und wenn der Mensch ein einziges Prinzip all seiner Handlungen ist, so kann man in ihm nicht das *Personale* mit dem Geist gleichsetzen, um dann dieses Personale der *Natur* bzw. dem *Leiblichen* als etwas »*Unterpersonalem*«, bloß »*Dinglichem*« entgegenzustellen. Der Mensch ist zwar Person kraft seiner Geistigkeit¹⁷, aber die menschliche Person ist der *ganze* Mensch, auch wenn es wahr ist, daß die Handlungen des Menschen in verschiedenem Ausmaß an der Geistigkeit des Menschen teilhaben.

Vom »*Geistigen*« als dem »*Personalen*« und vom »*Leiblichen*« als dem »*Unterpersonalen*« (als bloßer »*Natur*«) zu sprechen, wie die Kritiker von HV oft tun, ver-

¹⁷ Die Geistigkeit im Menschen zeigt sich durch seine Rationalität, nämlich durch sein verstandes- und willensmäßiges Wirken, das sich auf die Realität auch jenseits der raumzeitlichen Grenzen der Materie erstreckt.

rät einen »Spiritualismus« und einen Dualismus, der dem Wesen des Menschen nicht gerecht wird. Denn der Mensch gehört nicht zur Gattung Geistwesen, sondern zur Gattung der sinnbegabten Lebewesen, der »animalia«. Aus ihrer falschen Anthropologie neigen dieselben Autoren dazu, den Leib als Werkzeug des Geistes und damit die leiblichen Strukturen als etwas Dinghaftes aufzufassen, in das der Mensch als Person eingreifen kann, um sie in seine vernünftige Lebensgestaltung aufzunehmen und zu »humanisieren«¹⁸.

Offenkundig sich auf eine solche dualistische Auffassung des Menschen stützend, behauptet z.B. Karl Rahner, daß die »Strukturen der Dinge« – wobei er sich näherhin auf diejenigen bezieht, die das »geschlechtliche Verhalten« betreffen –, »unter dem Menschen stehen«. Infolgedessen »mag der Mensch sie verändern, umbiegen, soweit er nur kann, er ist ihr Herr, nicht ihr Diener«¹⁹. Rahner will zwar zu recht auf die fundamentale Rolle der Liebe hinweisen, aber nach welchem Kriterium soll die personale Liebe etwa das sexuelle Verhalten gestalten, wenn das Geschlechtliche als wesentlicher Bestandteil der Person in sich selbst keinen eigenen Sinn hat?

Aufgrund der wesentlichen Einheit des menschlichen Kompositums ist dagegen zu sagen: Der Mensch ist weder Herr noch Diener seines Leibes; er *ist* Leib. Der Leib und die »leiblichen« Handlungen gehören von vornherein und unabdingbar zum menschlichen Subjekt als Person. Wenn nun Grundnorm für unser freies und verantwortliches Leben die Liebe in umfassendem Sinn ist, so ist diese *Liebe* als Liebe eines leib-geistigen Subjekts zugleich ein geistiges und leibliches Phänomen und hat deshalb immer *auch eine leibliche Dimension*. Dies bedeutet, daß auch eine materielle, sinnliche Handlung, insofern sie ein verantwortlicher Vollzug des Subjekts ist, durch die geistige Liebe »informiert« werden muß; sie muß *selber* (und nicht erst in dem durch sie erreichten Ziel) Ausdruck menschlicher Liebe sein –, aus sich selbst, in ihrer Eigenart, und nicht nur als Instrument der Liebe.

Gemäß der Einheit des menschlichen Seins lehnt die Kirche eine »reduktionistisch verstandene Natur« ab, die »auf eine Spaltung im Menschen selbst hinausläuft«. Folge einer solchen Auffassung ist, daß man »den menschlichen Leib wie Rohmaterial behandelt, bar jeglichen Sinnes und moralischen Wertes, solange die Freiheit [als Wirkweise des Geistes] es nicht in ihr Projekt eingebracht hat. Die menschliche Natur und der Leib erscheinen folglich als für die Wahlakte der Freiheit *notwendige*, aber der Person *äußerliche Voraussetzungen oder Bedingtheiten*. Ihre Dynamismen könnten nicht Bezugspunkte für die sittliche Entscheidung darstellen, da der Endzweck dieser Neigungen nur »physische« Güter wären« (»Veritatis splen-

¹⁸ Ein solches »Eingreifen« ist nicht mit der in diesem Aufsatz vertretenen willentlichen *Integrierung* des Leibes, zusammen mit seinen Dynamismen, in eine vom Geist entworfene und gewählte Lebensführung zu verwechseln. Denn im ersten Fall wird der Leib als etwas zunächst Fremdes für die einseitig als Geist aufgefaßte Person angesehen und entsprechend behandelt. Im zweiten Fall wird der Geist als formales Prinzip der einen menschlichen Substanz verstanden, wobei die Form ihrem Wesen nach auf die Materie (den Leib) angewiesen ist. Diese einheitliche Auffassung vom Menschen als Person bildet die Grundlage für das natürliche Sittengesetz bei Thomas von Aquin, wie wir weiter unten sehen werden.

¹⁹ K. Rahner, »Das Gebot der Liebe unter den anderen Geboten«, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, 507 f, 513 f.

dor«, 48). Im selben Sinne hatte bereits HV 10 b darauf hingewiesen, daß »die biologischen Gesetze ... zur menschlichen Person gehören« und sich dafür auf die Stelle des Traktats über die *lex naturalis* bei Thomas bezogen, wo dieser zeigt, daß die natürlichen Neigungen als menschliche Güter zum natürlichen Sittengesetz gehören, insofern sie »regulantur ratione« (I.II, q.94, a.2).

Aus der substantiellen Komposition des Menschen aus zwei metaphysischen Prinzipien folgt, daß sein ganzes Leben in das Leben des Geistes – das Spezifikum des Menschen als in die materielle Welt eingebundenes Wesen – integriert werden soll. Was nun die Akte des rein vegetativ-biologischen Lebens anbelangt (*actus hominis*), können sie von uns *nur als Objekt* erfaßt und indirekt von der Liebe gestaltet und damit in das personale Leben einbezogen werden.

Was die *Handlungen der Sinnlichkeit* betrifft, so ist hervorzuheben, daß sie als bewußte Handlungen zu unserer Subjektivität gehören, wenn auch zunächst auf der sinnlichen Stufe dieser Subjektivität. Diese Handlungen unterstehen, was ihre Ausübung und Gestaltung betrifft, weitgehend unserer Freiheit. Insofern sie also *bewußte* Handlungen sind, haben wir einen direkten Zugang zu ihrer Erkenntnis dadurch, daß wir den Vollzug unserer Subjektivität thematisieren; insofern sie *unter der Freiheit stehen*, können und sollen wir sie in unser freies und verantwortliches Leben integrieren. Sie sind also nicht bloß »Objekte«, die wir erkennen und »behandeln«, so wie wir z.B. für unsere rein biologischen Prozesse Sorge tragen. Das sinnliche Verhalten als bewußtes und freies Verhalten gehört bereits zum Verhalten ein und desselben Subjektes, welches auf der Ebene der Freiheit zum vollen »Besitz« seiner Subjektivität gelangt und als verantwortliches Subjekt seiner Lebensführung wirkt.

Die Konsequenz aus dieser einheitlichen Sicht des Menschen für unsere Frage nach dem ehelichen Akt ist: Der eheliche Akt als *actus humanus* ist nur dann sittlich gut, wenn er genau *als sexueller Akt* Vollzug und Ausdruck der Liebe als Grundnorm der Person ist. Negativ gesagt: Das Sexualverhalten kann nicht für das Wirken auf ein Objekt (das Organ der Sexualität und seine biologischen Prozesse) gehalten werden, das wir eben »behandeln«, so wie wir die biologischen Prozesse der Leber (*actus hominis*) behandeln, damit sie zum Wohl der Person reichen. Die Handlungen der Sexualität sind als *actus humani* zu vollziehen, als Momente der Person, die als ihr ontologisches und zugleich psychologisches Subjekt wirkt. Wenn nun das Wirken der Sexualität Vollzug und Ausdruck personaler Liebe sein soll, so muß die Sexualität *handlungsmäßig* in die Subjektivität des Menschen (durch die Tugend der ehelichen Keuschheit, wie wir sehen werden) integriert werden, da der Leib als ganzes bereits *seinsmäßig* Bestandteil des »Ich« ist.

6. Liebe und eheliche Liebe

Immer wieder wird gesagt, daß der Sexualverkehr zwischen Ehegatten, der an sich ein sinnlicher Akt ist, Ausdruck ihrer personalen Liebe ist und daß er gerade als solcher seine moralische Qualifikation und seine Würde erhält. Diese Aussage wird von niemandem bestritten; sie braucht dennoch eine sorgfältige Analyse, um zu er-

mitteln, warum und unter welchen Bedingungen es so ist. Es muß nämlich geklärt werden, was die Liebe überhaupt und was das Spezifikum der ehelichen Liebe ist. Erst auf der Grundlage dieser Klärung wird es möglich sein, die Kontroverse um HV zu lösen, ob nämlich der Sexualverkehr zwischen Eheleuten, die diesen Akt absichtlich unfruchtbar machen, echter Ausdruck ehelicher Liebe und damit moralisch gut sein kann.

6.1 Die zwischenmenschliche Liebe

Die Liebe im strengen Sinne des Terminus ist der geistige Willensakt, mit dem ein Mensch einen anderen Menschen um seiner selbst willen bejaht, d.h. ihn in dessen Eigenwert anerkennt, dessen Gut will (*bene-volentia*) und dieses Gut, soweit er kann, fördert. Wenn wir zunächst von der Liebe zu Gott absehen, so müssen wir sagen, daß es Liebe nur unter Menschen geben kann. Der Mensch ist Zweck in sich selbst, der niemals bloß als Mittel zu etwas anderem »gebraucht« werden darf. Dazu schreibt die Pastoralkonstitution »*Gaudium et spes*«, 24, daß der Mensch »auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist«. Gerade als ein solcher Eigenwert kann nur der Mensch geliebt, d.h. um seiner selbst willen bejaht werden.

Eine solche Bejahung eines anderen Menschen hat zunächst einmal nichts mit Sexualverkehr zu tun. In der Tat denken wir in den meisten Fällen von Liebe, von geliebter »*benevolentia*« zwischen Menschen, gar nicht an Sexualität und leibliche Vereinigung: Liebe zu den Eltern, Geschwistern, Freunden, Kameraden, Liebe zu den Menschen überhaupt. Dies ist auch dann wahr, wenn es sich um Liebe zwischen Personen verschiedenen Geschlechts handelt: Vater und Tochter, Bruder und Schwester, Freund und Freundin. Die Liebe als Bejahung eines Menschen in seiner Ganzheit hat eigene Ausdrucksformen auf der Ebene der Leiblichkeit. Kuß und Umarmung sind die am meisten typischen, aber nicht die einzigen; denn im ganzen äußeren Verhalten kann sich die Liebe zu einem Menschen äußern und konkretisieren.

Zu den Ausdrucksformen von Liebe zwischen den Menschen als leib-geistigen Wesen gehört der »bloße« Sexualverkehr nicht. Es ist deshalb eine reine Äquivokation, wenn man den Vollzug des Sexualtriebs mit seiner Dynamik auf sinnlichen Genuß schon als solchen, ohne daß zu diesem Akt eine andere, für die Liebe wesentliche Dimension hinzukommen würde, Liebe nennt. Es ist eigentlich nur Erotik. In der Tat kann es einen Sexualverkehr geben, der mit der Liebe als Akt, in dem sich das Wollen auf einen anderen Menschen in dessen Eigenwert hin transzendiert, nichts zu tun hat: Er und sie beabsichtigen lediglich die eigene sexuelle Befriedigung, nach der ihr Sexualtrieb strebt, ohne den leisesten Eindruck zu haben, sich gegenseitig zu täuschen, indem sie eine Geste setzen würden, die durch die Realität dessen, was diese Geste meint, nicht gedeckt ist. Sie kommen nicht einmal auf den Gedanken, daß der Sexualverkehr, den sie erstreben und tun, eigentlich Ausdruck eines Wohl-Wollens zugunsten des anderen und um des anderen willen ist. Der Sexualtrieb begehrt von seiner Natur her als sinnliches Streben nur das »für sich selbst Gute« – also das Gegenteil von Liebe als Selbsthingabe an den anderen. Die Dynamik des sinnlichen

Triebes ist an sich vom Willen des Menschen unabhängig, auch wenn sie, wie wir sehen werden, in den Kontext der leib-geistigen Person integriert, auf ein fundamentales menschliches Gut zielt – die Entstehung menschlichen Lebens – und damit Ausdruck der Bejahung einer Person werden kann.

Aus dem über die leib-geistige Wesenseinheit des Menschen Gesagten und aus dem Umstand, daß diese eine Substanz Träger all ihrer Akte ist, so daß in ihnen Leib und Geist zusammenwirken, ergibt sich, daß in der Liebe als geistigem Akt auch der Leib mitbeteiligt ist, nämlich mit Gefühlen und Affekten, die sowohl Vorwegnahme als auch Wirkung oder Resonanz der transzendenten Komponente der Liebe auf der sinnlichen Ebene sind. Die ganze liebende Person ist in der Bejahung des Geliebten mitbeteiligt, und dies äußert sich in ihrer Haltung, Geste und Sprache. Aber eine solche leiblich-affektive Dimension der Liebe sagt (noch) nichts über Sexualität. Die spontane Tendenz der Sexualität zu einer Person anderen Geschlechtes hat *eine andere Quelle*, Qualität und Finalität, die zunächst nichts mit Liebe zur Person als Bejahung derselben um ihretwillen zu tun hat.

6.2 Die eheliche Liebe

Um das Eigentümliche der *ehelichen* Liebe zu ermitteln, muß man zuerst wissen, was Ehe ist. Die Ehe, als Vereinigung von Mann und Frau, ist jene Urzelle der menschlichen Gesellschaft, deren Spezifikum in der Weitergabe menschlichen Lebens, dem fundamentalen menschlichen Gut, besteht. Dieses Gut bringt die Ehe durch die sexuelle Vereinigung zweier Menschen verschiedenen Geschlechts hervor. In diesem Sinne (und dies ist ihr eigentlicher Sinn!) ist die herkömmliche Lehre von der Zeugung (und Erziehung!) der Nachkommenschaft als »finis (primarius) matrimonii« eine Selbstverständlichkeit. Die prokreative Finalität und *sie allein* unterscheidet die Ehe von allen anderen Gemeinschaftsformen²⁰. Aus der Eigenart des zu erzeugenden Menschen in seiner leiblichen und geistigen Entwicklung sowie aus der Eigenart der Liebe zwischen den Ehegatten als gegenseitiger Selbsthingabe in der Ganzheit des eigenen leib-geistigen Seins ergibt sich, daß diese Lebensgemeinschaft auf Ausschließlichkeit ohne Vorbehalte bis zum Ende des Lebens angelegt ist (vgl. auch HV 9).

Das »bonum coniugum« (CIC, can. 1055) bzw. das »mutuum adiutorium« (nach dem früheren CIC, can. 1013), von dem in der Definition der Ehe die Rede ist, besagt zwar einen wesentlichen Zweck der Ehe, gehört aber zu ihr nicht als Spezifikum. Denn die »gegenseitige Hilfe« unter den Menschen hat viele Formen und kann auch außerhalb der Ehe geleistet werden, wie es tatsächlich der Fall ist. So ist z.B. das gemeinschaftliche Leben der Ordensleute auch eine solche gegenseitige Hilfe, oder der nicht seltene Fall zweier alleinstehender Frauen, die einen gemeinsamen Haushalt führen.

²⁰ Dies bedeutet, daß beim Menschen die Sexualität einen *ehelichen* Sinngehalt besitzt. Damit ist auch gesagt, daß der Sexualverkehr außerhalb der Ehe sittlich unzulässig ist, weil er dort seine volle anthropologische Wahrheit nicht erreicht.

Aus diesem Grund ist die traditionelle Lehre von der gegenseitigen Lebenshilfe als »*finis secundarius*« (so im früheren CIC)²¹ der Ehe völlig richtig und durch die Lehre des II. Vatikanischen Konzils (vgl. GS 47–52) mitnichten überholt, wie oft diese Lehre auch mißverstanden wurde und wird. Denn sie besagt keineswegs, daß die Liebe zwischen Eheleuten in dem Sinne zweitrangig sei, daß sie primär auf Fortpflanzung angelegt sei, so daß jeder Partner den anderen nur als Mittel im Hinblick auf das Kind lieben solle. Jegliche menschliche Liebe gilt vielmehr einer konkreten Person, die – wenn auch in verschiedenem Grad – um ihrer selbst willen geliebt wird. Die Rede von den Ehezwecken betrifft direkt die Ehe als Sozialinstitution und *setzt* die personale Liebe der Ehegatten, aus der die Ehe entsteht, *voraus* – eine Liebe, die im ehelichen Akt ihre Vollendung findet. Andererseits aber muß man auch sagen, daß das neue Leben, das aus dieser Liebe hervorgeht, die primäre Frucht dieser Liebe ist, die sie von allen anderen Arten von Liebe unterscheidet.

Die Lehre von den zwei Zwecken der Ehe und die Lehre von den zwei Sinngehalten des ehelichen Aktes hängen zwar zusammen, sind aber nicht identisch. Im ehelichen Akt ist der Aspekt der »Liebesvereinigung« der fundamentale, wobei mit dieser Liebesvereinigung *als eheliche Liebe* der prokreative Sinngehalt unzertrennlich verbunden ist. In diesem Sinne hat die Lehre von der untrennbaren Verknüpfung zweier gleichberechtigter (!) Sinngehalte des ehelichen Aktes keineswegs die Lehre von den zwei hierarchisch (!) geordneten Ehezwecken abgelöst.

Die sexuelle Begegnung, aus der ein neues Leben hervorgeht, findet sich nicht erst bei Menschen, sondern schon bei den Tieren, näherhin bei den Säugetieren, zu denen der Mensch als »animal« gehört. Nun tendiert der Sexualtrieb als sinnlicher Trieb aufgrund der eigenen Natur ausschließlich auf aktuelle Erfüllung, d.h. auf eine Befriedigung des eigenen Begehrens, die mit einem intensiven Lusterlebnis verbunden ist. Er ist also *selbstbezogen*. Bei den Tieren wird diese Selbstbezogenheit durch den Instinkt kompensiert, der die Tiere in einer Weise zur Paarung drängt, daß der natürlichen Hinordnung der Sexualität auf die Erhaltung der Spezies Genüge getan wird. Bei den Menschen macht sich der Sexualtrieb ebenfalls stark bemerkbar, es fehlt ihm aber ein Instinkt, der den Vollzug so steuert, daß das Gut der Weitergabe des Lebens schon dadurch gesichert ist. Anstatt eines Instinkts ist der Mensch mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet.

Auf der personalen Ebene des Menschen als »animal rationale« entsteht nun die »geistige« Liebe, also überhaupt menschliche Liebe, welche zwei Menschen unterschiedlichen Geschlechtes zur Gründung einer Lebensgemeinschaft führt, die durch eine ganz bestimmte Art von Liebe spezifiziert ist: *Die eheliche Liebe, die sexuell geprägt ist*. Innerhalb der Ehe findet die personal-geistige Liebe zwischen den Ehegatten im ehelichen Akt ihre intimste Vollendung und ihren eigentümlichen Ausdruck. In derselben Lebensgemeinschaft *erhält der Sexualtrieb eine neue Dimension* (oder besser eine Dimension, auf die er immer schon angelegt war), die die leibliche

²¹ Der CIC von 1918 sprach von »*finis primarius*« und »*finis secundarius*«, während das CIC von 1983 den Ehebund als »*ad bonum coniugum atque ad proles generationem et educationem ordinatum*« definiert, ohne diese Ziele als sekundäre bzw. primäre Finalität zu bezeichnen.

Vereinigung zu einem »actus humanus« macht, der der menschlichen Natur als objektiver Norm der Moralität angemessen ist. Denn die komplementäre Sexualität der Ehegatten wird zu einem *Prinzip der Selbsttranszendierung* auf der Ebene der Sinnlichkeit selbst, insofern ihre Betätigung der Weitergabe menschlichen Lebens dient.

Im Sexualakt, der vom vernunftgeleiteten Willen gewählt und vollzogen wird, ist das, was die Eheleute wollen und tun (der intentionale Gehalt ihrer Handlung), die gegenseitige, liebende Selbsthingabe an den anderen, und zwar in der Ganzheit der eigenen leib-geistigen Personalität. Man kann von einer doppelten, zusammenhängenden Selbsttranszendenz sprechen, die die eheliche Liebe kennzeichnet. Erstens, insofern diese Liebe Selbsthingabe an den Ehepartner ist. Zweitens, insofern dieselbe Selbsthingabe wegen der Natur und Komplementarität beider Geschlechter auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet ist, also auf Selbsttranszendenz zu der Person hin, die Frucht der gegenseitigen Selbsthingabe der Ehegatten ist. Deshalb kann diese liebende Selbsthingabe eine selbsttranszendierende Dimension – ohne die es keine Liebe gibt – *auch auf der Ebene der Sinnlichkeit* verwirklichen und zum Ausdruck bringen (denn nur auf der Ebene der Sinnlichkeit findet die Fortpflanzung statt). Der Ehemann liebt die Ehefrau und schenkt sich an sie als diejenige, die sie im ehelichen Akt ist, nämlich als potentielle Mutter; umgekehrt liebt die Ehefrau den Ehemann und schenkt sich an ihn als potentiellen Vater. Und beide, insofern sie »ein Fleisch« (vg. Gen 2,24 und Mt 19,6) und in diesem Sinne ein handelndes Subjekt sind, transzendieren sich selbst auf ihr potentielles Kind hin. Eine solche eheliche Liebe kann nur dann im Sexualakt adäquat zum Ausdruck gebracht werden, wenn dieser Akt seines prokreativen Sinngehaltes nicht beraubt wurde. Anders gesagt: *Weil der prokreative Sinngehalt des ehelichen Aktes eine Dynamik der Transzendenz ist, verleiht er der leiblichen Vereinigung von Mann und Frau die Möglichkeit, menschliche Liebe auszudrücken.*

Nicht im Sexualtrieb als solchem kommt die personale Liebe zum Ausdruck. Denn die Dynamik des sinnlichen Begehrens läuft derjenigen personaler Liebe als Selbsthingabe entgegen. Für das sexuelle Begehren wird der andere in dem Maße als »uninteressant« erfahren, in dem es befriedigt wird. In diesem Sinne wurde weiter oben gesagt, daß der Sexualtrieb an sich nichts mit Liebe zu tun hat. Aber innerhalb des ehelichen Aktes als Vollendung und Ausdruck der Liebe, die zwischen den Ehegatten besteht, stellt die sinnliche Befriedigung und ihr Lusterlebnis die affektiv-emotionale Erfüllung derselben Liebe als eheliche Liebe dar und ist deshalb ein menschliches Gut. Die (allgemeine) Liebe zwischen Mann und Frau wird zu einer spezifisch ehelichen Liebe erst in einer Handlung, nämlich im ehelichen Akt, in der die Komplementarität von unitivem und prokreativem Sinngehalt zum Tragen kommt. Ohne die bereits bestehende Liebe zwischen den Ehegatten gäbe es keine *Liebe*, die in dem Sinne zu ihrer Vollendung kommt, daß sie im ehelichen Akt auch die leibliche Dimension der Ehegatten umfaßt. Ohne die Offenheit auf die Weitergabe des Lebens hin könnte dieselbe Liebe sich nicht als eheliche Liebe vollziehen; vielmehr würden die vermeintliche personale Liebe zwischen den Ehegatten und der sexuelle Akt mit seiner auf sich selbst zurückfallenden Tendenz objektiv auseinander liegen. Von Vollendung und Ausdruck ehelicher Liebe könnte keine Rede sein.

6.3 Funktion und Sinngehalt des ehelichen Aktes

6.31 Die Untrennbarkeit der zwei Komponenten des Sinngehalts

HV besteht mit Nachdruck darauf, daß dem ehelichen Akt zwei Sinngehalte innewohnen – ein unitiver (liebender) und ein prokreativer – und daß sie unlösbar verknüpft sind (12a). Der Grund dafür ist, daß die spezifisch menschliche Bedeutung eines jeden von ihnen durch die Verknüpfung mit dem anderen mitkonstituiert ist²². Denn der unitive Sinngehalt ist eine *eheliche* Liebe, weil er Liebe zwischen zwei Personen unterschiedlichen Geschlechts ist, die sich zum Dienst am Leben verbunden haben; der prokreative Sinngehalt bezieht sich nicht auf ein bloß biologisches Geschehen, sondern auf den ehelichen Akt, insofern aus ihm als Liebeseinheit von Mann und Frau per se neues Leben entspringt. Nur in einer Liebesgemeinschaft geschieht die Fortpflanzung auf eine menschenwürdige Weise.

Der Umstand, daß nicht ein jeder Sexualakt fruchtbar ist, stellt kein Argument gegen die von der Enzyklika behauptete Untrennbarkeit dar. Denn sie spricht von zwei Sinngehalten (»significatio«), nicht von zwei Funktionen des ehelichen Aktes. Nur einem fruchtbaren Sexualakt kann eine prokreative *Funktion* zukommen; diese aber hängt von physiologischen Faktoren ab, die nicht immer gegeben sind. Der Grund der gemeinten Untrennbarkeit ist, wie schon gesagt, daß jeder der beiden Sinngehalte seine volle, spezifische Bedeutung gerade durch die Verbindung mit dem anderen erhält. Ihre absichtlich herbeigeführte Abkoppelung würde deshalb mit sich bringen, daß beide Sinngehalte und damit der Sinngehalt des ganzen Aktes als Akt ehelicher Liebe zerstört werden²³. Das heißt: Ein willentlich unfruchtbar gemachter Sexualakt kann, objektiv, die eheliche Liebe nicht zum Ausdruck bringen. Denn eheliche Liebe ist eine Liebe zwischen zwei Personen, die sich zum Dienst an der Weitergabe menschlichen Lebens in einer Lebensgemeinschaft verbunden haben²⁴. Dementsprechend heißt es in HV 12b: Nur »wenn beide wesentlichen Gesichtspunkte (...) beachtet werden, behält der Verkehr in der Ehe voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe und seine Hinordnung auf die erhabene Aufgabe der Elternschaft«.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das so verstandene Untrennbarkeitsprinzip zur Begründung jener Norm gehört, die die Enzyklika hinsichtlich einer verantwortlichen Elternschaft bekräftigen will: Die Bewahrung beider Sinngehalte ist an ihre Verknüpfung gebunden. Es geht also nicht um die Untrennbarkeit der prokreativen mit der unitiven Funktion, sondern um den intentionalen Gehalt jener menschlichen Handlung, die der eheliche Akt ist: Der Akt soll intentional auf die Zeugung neuen

²² Damit ist auf einen Einwand der Gegner von HV geantwortet. Diese anerkennen nämlich, daß im ehelichen Akt zwei Sinngehalte innewohnen, halten aber die Aussage der Enzyklika von ihrer unlösbaren Verknüpfung für nicht bewiesen, also für eine willkürliche, rein nominale Definition, die das voraussetzt, was zu beweisen wäre (vgl. L. M. Weber, »Exkurs über *Humanae vitae*«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 14 Ergänzung 14, Freiburg ²1968, 608).

²³ Es handelt sich also um eine *anthropologische* Untrennbarkeit der zwei Aspekte des ehelichen Aktes. Physisch sind die zwei »Funktionen« offenkundig trennbar.

²⁴ Der Dienst an der Weitergabe des Lebens ist die Finalität, die jene Gemeinschaft definiert, die Ehe genannt wird, und sie spezifisch von allen anderen Sozialgebilden unterscheidet.

Lebens hin offen sein. Die Enzyklika argumentiert nicht physizistisch, sondern moralisch; denn entscheidend für die moralische Qualifikation einer Handlung ist das, was der Handelnde will (vgl. oben 4 b). Nun aber besteht die Kontrazeption genau darin, daß man die natürliche Hinordnung des Sexualaktes auf die Weitergabe des Lebens willentlich aufhebt. Andererseits aber ist es immer möglich, was immer der physiologische Status der Zeugungspotenz sein mag, den ehelichen Akt so zu vollziehen, daß er »per se« auf ein neues Leben hingeordnet ist. Es geht um die Offenheit des Willens. Denn das, was man will, spezifiziert eine menschliche Handlung, nicht eine Naturgegebenheit (die aktuell gegebene physiologische Fruchtbarkeit), die nicht unserem Willen untersteht.

Das Anliegen der Enzyklika ist die Verteidigung ehelicher Sexualität als Ausdruck personaler Liebe in ihrem eigentümlichen Charakter von *ehelicher* Liebe. Kriterium und Rechtfertigung der von der Kirche gelehrten Norm ist das »bonum humanum« der ehelichen Liebe, nicht die Befolgung von Naturgesetzen. Die biologischen Gesetze sind aber insofern für die Norm relevant, als es bei der ehelichen Liebe um einen Akt geht, der genau wegen seiner naturalen Hinordnung auf die Fortpflanzung als ehelich zu qualifizieren ist.

6.32 Die Untrennbarkeit hat Gültigkeit auch auf der Ebene einzelner sexueller Akte

Wie bereits erwähnt, kann der sexuelle Verkehr zwischen den Ehegatten nur dann Vollendung und Ausdruck wahrer Liebe sein, wenn er für die Weitergabe des Lebens offen bleibt. Damit allein aber ist noch nicht bewiesen, daß die Empfängnisverhütung in dem Falle, der das direkte Thema der Enzyklika darstellt, ein sittlich unzulässiges Mittel zur Vermeidung einer Empfängnis ist. Denn, wie oben (Nr. 4) gesagt wurde, behandelt die Enzyklika die Kontrazeption im Rahmen der verantwortlichen Elternschaft. Sie hat deshalb den Fall vor Augen, in dem die Ehegatten aus angemessenen Gründen auf (weitere) Kinder verzichten sollen bzw. dürfen. Es wird also vorausgesetzt, daß sie grundsätzlich für die Weitergabe des Lebens offen sind (»Ganzheitsprinzip«. Vgl. HV 3 b, 14 d, 17 c). Wenn sie nun, um der Weitergabe des Lebens auf verantwortliche Weise zu dienen, die prokreative Funktion einzelner Sexualakte ausschalten (Kontrazeption), stellt sich die Frage, warum dadurch – wie HV meint – auch der prokreative Sinngehalt (als *intentionaler* Gehalt) ausgeschaltet wird, so daß der Sexualakt objektiv kein Vollzug und Ausdruck wahrer ehelicher Liebe sein kann. Sie rekurrieren doch auf die Kontrazeption gerade aus Verantwortung für das Leben. Warum ist nur die Enthaltung von jenen Akten, die voraussichtlich Zeugungsfolgen haben (= periodische Enthaltsamkeit), das sittlich vertretbare Verhalten, um prokreative Verantwortung zu leben (vgl. HV 16 b–c)? Es scheint naheliegend zu vermuten, daß die Enzyklika den Rekurs auf das Ganzheitsprinzip deshalb ablehnt, weil sie einfach die Moralität des ehelichen Aktes von der Respektierung der biologischen Strukturen der Sexualität abhängig macht.

Zur Antwort auf diese Frage und damit zur Widerlegung des Vorwurfs von Physizismus gegen HV soll im folgenden eigens bewiesen werden, daß die Untrennbarkeit der Komponenten des Sinngehalts des ehelichen Aktes Gültigkeit auch auf der Ebe-

ne der einzelnen sexuellen Akte hat. Dafür ist es nötig, die menschliche Handlung unter dem Gesichtspunkt der Ethik weiter zu analysieren (Handlungstheorie) – wobei dies von selbst zum Thema »natürliches Sittengesetz« führt. Dies soll im Anschluß an die Klärung des Begriffs »prokreative Verantwortung« geschehen. Es soll geklärt werden, daß in dem zur Debatte stehenden Fall das sittlich durchaus zulässige Ziel der Vermeidung einer (weiteren) Empfängnis nicht durch ein Mittel – die Empfängnisverhütung – erreicht werden darf, das gegen das natürliche Sittengesetz verstößt.

Die organische Entwicklung der Liturgie

Von Joseph Cardinal Ratzinger, Rom

Die Frage der rechten Feier der Liturgie ist in den letzten Jahrzehnten immer mehr zu einem zentralen Punkt des Streits um das II. Vatikanische Konzil, um seine Wertung und um die Weise seiner Aufnahme im Leben der Kirche geworden. Da gibt es die unerbittlichen Verteidiger der Reform, für die es einen unerträglichen Sündenfall bedeutet, dass unter bestimmten Bedingungen die Feier der heiligen Eucharistie nach der letzten Ausgabe des Missales vor dem Konzil – 1962 – wieder zugelassen worden ist. Zugleich freilich wird Liturgie als *semper reformanda* angesehen, so dass es am Ende die jeweilige »Gemeinde« ist, die »ihre« Liturgie macht, in der sie sich selbst ausdrückt. Ein protestantisches »Liturgisches Kompendium« hat kürzlich den Gottesdienst als »Reformprojekt« vorgestellt¹ und damit die Bewusstseinslage auch vieler katholischer Liturgiker ausgedrückt. Da gibt es dann umgekehrt die erbitterten Kritiker der Liturgiereform – nicht nur ihrer konkreten Durchführung, sondern auch ihrer konziliaren Grundlagen. Sie sehen das Heil nur in der vollkommenen Ablehnung der Reform. Zwischen den beiden Gruppen von radikalen Reformern und ihren radikalen Verneinern verlieren sich die Stimmen derer, die Liturgie als etwas Lebendiges und daher in Aufnahme und Abschließung auch Wachsendes und sich Erneuerndes ansehen, aber aus der gleichen Logik heraus auch darauf bestehen, dass Wachstum ohne Wahrung der Identität nicht sein kann und des weiteren betonen, dass rechte Entwicklung nur im sorgenden Achten auf die inneren Baugesetze dieses »Organismus« möglich ist: Wie ein Gärtner das Lebendige in seiner Entfaltung begleitet, auf seine eigenen Lebenskräfte und deren Gesetzmäßigkeit achtet, so müsse auch die Kirche ehrfürchtig den Weg der Liturgie durch die Zeiten begleiten, das Helfende und Heilende vom Gewalttätigen und Zerstörerischen unterscheiden.

Wenn es so ist, dann muss man die innere Bauart eines Ritus und seine Lebensgesetze zu erkunden versuchen, um so auch die rechten Wege zu finden, ihm seine Lebenskraft in den wechselnden Zeiten zu erhalten, zu stärken, zu erneuern. In diese Richtung des Denkens stellt sich das Buch von Alcuin Reid hinein.² Es sucht in einem Durchgang durch die Geschichte des römischen Ritus (Messe und Brevier) von den Anfängen bis zum Vorabend des II. Vatikanischen Konzils die Prinzipien liturgischer Entwicklung zu ermitteln und damit von der Geschichte – von ihren Abstiegen und Aufstiegen – her Maßstäbe zu finden, die jeder Reform zugrunde liegen müssen. Das Buch gliedert sich in drei Kapitel. Im ersten, sehr knapp gehaltenen Kapitel wird die Reformgeschichte des römischen Ritus von den Anfängen bis zum Ende des 19.

¹ Hrsg. von Chr. Grethlein/G. Ruddat, Göttingen 2003, 13–41.

² Vgl. A. Reid OSB: *The organic development of the Liturgy. The principles of liturgical reform and their relation to the twentieth century liturgical movement prior to the Second Vatican Council*, Farnborough: St. Michael's Abbey Press 2004, 333 S., ISBN 0-907077-43-9.

Jahrhunderts untersucht. Das zweite Kapitel ist der Liturgischen Bewegung bis 1948 gewidmet. Das weitaus längste – das dritte – behandelt die Liturgiereform unter Pius XII. bis zum Vorabend des II. Vatikanischen Konzils. Dieser Teil ist deswegen sehr nützlich, weil diese Phase liturgischer Reform weitgehend aus dem Gedächtnis verschwunden ist; aber gerade in ihr – wie natürlich auch in der Geschichte der Liturgischen Bewegung – spiegeln sich alle Fragen nach der rechten Weise der Reform, so dass von da aus auch Urteilsmaßstäbe gewonnen werden können. Dass der Autor vor der Schwelle des II. Vatikanischen Konzils Halt gemacht hat, war eine sehr weise Entscheidung. Er vermeidet es so, in den Streit einzutreten, der mit der Interpretation und der Rezeption des Konzils verbunden ist, und zeigt doch dessen geschichtlichen Ort und das Gefüge der verschiedenen Tendenzen auf, das für die Frage nach den Maßstäben der Reform grundlegend ist.

Am Schluss seines Buches benennt der Autor Prinzipien für die rechte Reform: Sie hält die Offenheit für Entwicklung und die Kontinuität mit der Tradition in geziemendem Ausgleich; sie weiß sich gebunden an eine objektive liturgische Tradition und achtet daher auf substantielle Kontinuität. Mit dem Katechismus der katholischen Kirche (KKK) betont der Autor, dass auch die höchste kirchliche Autorität die Liturgie nicht beliebig verändern kann, sondern Reform nur durchführen darf im Gehorsam des Glaubens und in ehrfürchtigem Achthaben auf das Geheimnis der Liturgie³. Als Nebenkriterien begegnen schließlich die Legitimität lokaler Liturgietraditionen sowie das Anliegen pastoraler Effizienz.

Einige der damit kurz angedeuteten Maßstäbe liturgischer Erneuerung möchte ich aus meiner persönlichen Sicht noch besonders unterstreichen. Ich beginne mit den letzten beiden Hauptkriterien. Es scheint mir sehr wichtig, dass der KKK mit der Begrenzung der Vollmachten der höchsten kirchlichen Autorität in Sachen Reform genau das Wesen von Primat wieder ins Gedächtnis ruft, wie es vom I. und II. Vatikanum gezeichnet worden war: Der Papst ist nicht ein absoluter Monarch, dessen Wille Gesetz ist, sondern er ist der Hüter der authentischen Tradition und damit der erste Garant des Gehorsams. Er kann nicht machen, was er will und kann daher auch jenen entgegentreten, die ihrerseits machen wollen, was ihnen im Sinn steht. Sein Gesetz ist nicht die Beliebigkeit, sondern der Glaubensgehorsam. Daher hat er der Liturgie gegenüber die Funktion des Gärtners, nicht des Technikers, der neue Maschinen baut und alte zum Gerümpel wirft. Der »Ritus«, die im Glauben und Leben der Kirche gereifte Gestalt des Betens und Feierns, ist kondensierte Gestalt der lebendigen Überlieferung, in der ein Ritenraum das Ganze seines Glaubens und Betens ausdrückt und so zugleich die Gemeinschaft der Generationen erlebbar wird, die Gemeinschaft mit den Betern vor uns und nach uns. So ist der Ritus eine Vor-Gabe an die Kirche, lebendige Gestalt von Paradosis.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die »substantielle Kontinuität« richtig zu interpretieren. Der Verfasser warnt uns ausdrücklich vor dem Irrweg, zu dem eine von der lebendigen liturgischen Gestalt abgelöste neuscholastische Sakramententheologie verführen könnte. Von ihr aus könnte man die »Substanz« auf Materie und

³ Vgl. KKK Nr. 1225; vgl. Reid, 289.

Form des Sakraments reduzieren und sagen: Brot und Wein sind die Materie des Sakraments, die Einsetzungsworte seine Form. Nur dies beides ist notwendig, alles andere kann geändert werden. An dieser Stelle können sich Modernisten und Traditionalisten die Hand reichen. Wenn nur die Materie da ist und die Einsetzungsworte gesprochen werden, dann steht alles zur freien Disposition. Nach dieser Devise handeln heute leider manche Priester, und die Theorien mancher Liturgiker gehen leider in die gleiche Richtung. Sie wollen den Ritus als etwas Starres überwinden und bauen ihre angeblich pastoralen Phantasiegebilde um diesen gerade noch gelassenen Kern herum, der damit entweder ins Magische abgedrängt wird oder überhaupt seinen Sinn verliert. Der Liturgischen Bewegung war es gerade darum gegangen, diesen Reduktionismus einer abstrakten Sakramententheologie zu überwinden und uns Liturgie als lebendiges Gefüge gestaltgewordener Tradition verstehen zu lehren, das man nicht in Stücke auseinanderreißen kann, sondern in seiner lebendigen Ganzheit sehen und leben muss. Wer wie ich in der Zeit der Liturgischen Bewegung am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils von dieser Einsicht berührt wurde, kann nur mit großer Trauer vor der Zerstörung genau dessen stehen, worum es gegangen war.

Noch zwei weitere im Buch von Alcuin Reid aufscheinende Einsichten möchte ich kurz kommentieren. Gleichermäßen falsch sind Archäologismus und pastoraler Pragmatismus, der übrigens häufig ein pastoraler Rationalismus ist. Beide könnte man als ein unheiliges Zwillingsspaar bezeichnen. Die Liturgiker der ersten Generation waren überwiegend Historiker. So neigten sie zum Archäologismus: Sie wollten die älteste Gestalt in ihrer Reinheit wieder ausgraben; die gegenwärtigen liturgischen Bücher mit den darin vorgegebenen Riten sahen sie als Ausdruck historischer Wucherungen an, in denen Missverständnisse und Unkenntnis des Vergangenen gewirkt hätten. Man versuchte, die älteste römische Liturgie zu rekonstruieren und sie von allen späteren Zutaten zu reinigen. Daran war manches richtig, aber Liturgiereform ist doch etwas anderes als Ausgräberarbeit und nicht alle Entwicklung des Lebendigen muss logisch nach einem rationalistisch-historistischen Maßstab sein. Dies ist auch der Grund, weshalb – wie der Verfasser zu Recht bemerkt – den Experten nicht das letzte Wort in der Liturgiereform zukommen darf. Experten und Hirten haben ihre je eigene Funktion (wie in der Politik Fachleute und Entscheidungsträger zwei verschiedene Ebenen darstellen). Die Erkenntnisse der Gelehrten sind wichtig, aber sie können nicht unmittelbar zu Entscheidungen der Hirten werden, die ihre eigene Verantwortung behalten im Hören auf die Gläubigen, im verstehenden Mitvollzug dessen, was heute die Sakramente glaubend zu feiern hilft und was nicht. Es war eine der Schwächen der ersten Reformphase nach dem Konzil, dass die Fachleute weithin fast ausschließlich das Sagen hatten. Mehr Eigenständigkeit der Hirten wäre zu wünschen gewesen.

Weil die Unmöglichkeit, historische Erkenntnis geradewegs zu neuer liturgischer Norm zu erheben, oft unmittelbar zu Tage liegt, hat sich der Archäologismus sehr leicht mit dem pastoralen Pragmatismus verbunden: Man ist zunächst entschieden, das nicht als ursprünglich und daher nicht als »substantiell« Erkannte abzustreifen und ergänzt dann die »Ausgrabung«, wenn sie doch nicht auszureichen scheint, nach »pastoralen Einsichten«. Aber was ist pastoral? Die Urteile von intellektuellen Pro-

fessoren über diese Frage waren häufig von ihren rationalen Vorstellungen bestimmt und gingen nicht selten vorbei an dem, was wirklich das Leben der Gläubigen trägt. So sucht man denn heute nach der weitgehenden Rationalisierung der Liturgie in der frühen Reformphase eifrig wieder nach Formen der Feierlichkeit, nach »mystischer« Atmosphäre und nach ein wenig Sakralität. Weil aber notwendig und immer deutlicher die Urteile über das, was pastoral wirksam ist, weit auseinandergehen, ist das »Pastorale« zur Einbruchsstelle der »Kreativität« geworden, die die Einheit der Liturgie auflöst und uns häufig mit einer beklagenswerten Banalität konfrontiert. Damit sei nicht bestritten, dass die eucharistische Liturgie wie auch die Wortgottesdienste vielerorten ehrfürchtig und im besten Sinn »schön« aus dem Glauben heraus gefeiert werden. Aber da wir nach den Maßstäben der Reform suchen, müssen eben auch die Gefahren benannt werden, die leider in den letzten Jahrzehnten keinesfalls bloß Hirngespinnste reformfeindlicher Traditionalisten geblieben sind.

Ich möchte noch mal darauf zurückkommen, dass in einem liturgischen Kompendium Gottesdienst als Reformprojekt vorgestellt wurde und also als eine Baustelle, auf der man immerfort herumwerkelt. Wieder etwas anders gelagert und doch verwandt ist der Vorschlag katholischer Liturgiker, die Reform endlich der anthropologischen Wende der Neuzeit anzupassen und sie anthropozentrisch zu bauen. Wenn Liturgie in erster Linie als Werkstätte unseres Machens erscheint, wird das Eigentliche vergessen: Gott. Denn in der Liturgie geht es nicht um uns, sondern um Gott. Gottvergessenheit ist die bedrängendste Gefahr unserer Zeit. Liturgie müsste ihr gegenüber die Gegenwart Gottes aufrichten. Was aber geschieht, wenn in der Liturgie selbst die Gottvergessenheit einzieht und wir dabei nur noch an uns selber denken? Bei aller liturgischen Reform und bei jeder liturgischen Feier müsste zuallererst der Primat Gottes im Blickfeld stehen.

Damit bin ich nun über das Buch von Pater Alcuin hinausgegangen. Aber ich denke, es ist sichtbar geworden, dass das Buch mit seinem reichen Material uns Maßstäbe lehrt und zum Weiterdenken einlädt.

Das Gewissen und der Papst

John Henry Newmans Brief an den Herzog von Norfolk

Von Josef Kreiml, St. Pölten

Newmans Brief vom 27. Dezember 1874 an den Herzog von Norfolk (»Letter to the Duke of Norfolk«) ist das letzte selbständige, in Buchform erschienene Werk des englischen Theologen.¹ In diesem Brief antwortet Newman auf eine Beschwerdeschrift des soeben zurückgetretenen Premierministers William Ewart Gladstone (1809–1898). Als Reaktion auf die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils hat Gladstone die Broschüre »Vatikanische Dekrete in ihrer Bedeutung für die Untertanentreue der englischen Katholiken« (1874) verfasst, in der er »heftige Angriffe gegen die Katholiken Englands«² vorbringt.

Nach dem Urteil Newmans legt Gladstone in seinen mit »außerordentlicher Schärfe« gegen den Katholizismus vorgetragenen Äußerungen kirchliche Dokumente in einer Weise aus, die »nicht aufrechtzuerhalten« ist. Gladstones Thesen über die Stellung der Katholiken in England sind »nicht hinzunehmen«. In seiner Erwiderung will Newman die lehramtlichen »Ansprüche« des Papstes ebenso verteidigen wie er in seiner Eigenschaft als englischer Staatsbürger seine persönliche »Treupflicht gegen die Verfassung, die Gesetze und die Regierung Englands anerkennt«. Es sei ohne weiteres möglich, ein guter Katholik und gleichzeitig ein guter Engländer zu sein. Die »gegenwärtige Erregung der öffentlichen Meinung« gegen den Katholizismus ist – so Newman – zum Teil auf »Übertreibungen« einzelner katholischer Gruppierungen zurückzuführen, zum anderen Teil auf die »heftige Rhetorik« Gladstones.³

Gladstone beschuldigt die Katholiken, sie könnten keine zuverlässigen Untertanen des Staates bzw. – so würden wir heute sagen – keine zuverlässigen Staatsbürger sein. Darüber hinaus erhebt der ehemalige Premierminister gegenüber den Katholiken den Vorwurf, sie würden die Tradition der alten Kirche verraten, sich gegen das moderne Denken stellen und auf ihre geistige Freiheit verzichten.

¹ Dieser Brief ist zu finden in: J. H. Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre, Mainz 1959, (Ausgewählte Werke. Bd. 4), 111–251. – Verwiesen sei auch auf folgende Werke: Günter Biemer / James Derek Holmes (Hg.), Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch, Mainz 1984; G. Biemer, John Henry Newman. 1801–1890. Leben und Werk, Mainz 1989; ders., Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans, (Internationale Cardinal Newman-Studien. Bd. 17 [2000]); ders., John Henry Newman (1801–1890). Heiligkeit und Wachstum, in: Peter Neuner/Gunther Wenz (Hg.), Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 127–143.

² Newman, Polemische Schriften (Anm. 1), 113. – William E. Gladstone war – mit Unterbrechungen – mehrere Male (1868/74; 1880/85; 1886; 1892/94) Premierminister unter der Königin Victoria.

³ Vgl. Newman, Polemische Schriften (Anm. 1), 113 f.

Die Gründe der Anklage Gladstones sind nach Newman folgende: Zehn Jahre früher wurde er als Staatsmann alarmiert durch die Enzyklika »Quanta cura« vom 8. Dezember 1864 (vgl. DH 2890–2896) und durch den »Syllabus irriger Lehrsätze«, der im Auftrag des Papstes zugleich mit dieser Enzyklika an die Bischöfe gesandt wurde (vgl. DH 2901–2980). Der Syllabus der »Irrtümer«, der in England als eine »einzige Ungeheuerlichkeit« heftigen Widerspruch hervorgerufen hat, ist – so Newman – kein unmittelbares Schreiben des Papstes, sondern ein Text des damaligen Kardinal-Staatssekretärs Antonelli an die Bischöfe. Der Syllabus »erhebt nicht den Anspruch, als Wort des Papstes anerkannt zu werden«. Ihm kommt »keine dogmatische Kraft« zu.⁴ Darüber hinaus wurde Gladstone von den Beschlüssen des Ersten Vatikanums über die allgemeine Jurisdiktion des Papstes und seine Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenlehren beunruhigt. Die Annahme des Dogmas von 1870 hat – so Newman in seiner Erwiderung – weder in logischer noch in praktischer Hinsicht irgendeine abschwächende Wirkung auf das Treueverhältnis der Katholiken gegenüber der Königin Viktoria.⁵

1. Die Treue gegenüber den Glaubenslehren der alten Kirche

Gladstones zentraler Anklagepunkt gegen die Katholiken besteht in dem Vorwurf, die Annahme der Vatikanischen Dekrete sei unvereinbar mit den staatsbürgerlichen Pflichten der Katholiken. Die Beschlüsse des Ersten Vatikanums widersprechen nach Gladstones Überzeugung der Haltung des frühen Christentums gegenüber dem Staat.

Dieser Anschuldigung begegnet Newman mit dem Hinweis, dass gerade die Treue der Katholiken gegenüber den Glaubenslehren der frühen Kirche (und nicht deren Verwerfung) das Missfallen Gladstones erregt. Gab es – so fragt Newman – jemals eine Zeit, in der die Bischöfe und vornehmlich der Bischof von Rom gezögert haben, Zeugnis abzulegen für das natürliche Sittengesetz und für die Offenbarung? Die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte verkörpert das Festhalten an jener Tradition apostolischer Unabhängigkeit und jenen Freimut des Wortes, die Gladstone jetzt als schwerstes Vergehen der Katholischen Kirche geißelt.

Nicht die Katholiken Englands unterliegen der Knechtschaft Roms. Vielmehr befinden sich die unter der Herrschaft des Zaren und des Sultans stehenden orientalischen Kirchen in einem Zustand der »Knechtschaft«. Die römische Kirche ist die einzige zuverlässige Erbin und Nachfolgerin der freimütigen, furchtlosen Kirche der ersten Jahrhunderte. Ihre Sendung besteht darin, in einer ihr kritisch oder sogar feindlich gegenüberstehenden Welt Zeugnis für den Glauben abzulegen.

Die Treue gegenüber der Lehre der alten Kirche, wie sie gerade in der römischen Kirche der Neuzeit realisiert wird, war – so Newman – der eigentliche Grund dafür, dass um 1830/35 viele Anglikaner, die der Oxford-Bewegung nahestanden, mit gro-

⁴ Vgl. ebd., 181–185; auch Christian Schaller, Pius IX. begegnen, (Zeugen des Glaubens), Augsburg 2003, 80–88.

⁵ Königin Victoria (1819–1901), Königin von Großbritannien und Irland, regierte seit 1837. Sie verkörperte das Idealbild des bürgerlichen 19. Jahrhunderts (»Victorianisches Zeitalter«).

dem geistlichem Interesse auf die Katholische Kirche blickten. Wer sich damals für die Erneuerung des Erbes der Kirchenväter einsetzte, musste erkennen, dass die Katholische Kirche – einer treuen Verwalterin gleich – vieles von dem bewahrt hat, was in der anglikanischen Gemeinschaft in der Zwischenzeit aufgegeben wurde.

Newman hält den Vorwurf Gladstones gegenüber der Katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts, sie verwerfe die alte Geschichte durch gewisse politische Akte und verliere dadurch ihre Identität, für anmaßend und absolut ungerechtfertigt. Das Gegenteil ist der Fall: Gerade die große Ähnlichkeit zwischen der politischen Handlungsweise der Kirche der ersten Jahrhunderte und der Katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts hat nicht wenige Gebildete, die mit der frühen Kirchengeschichte vertraut sind, in die Gemeinschaft der Katholischen Kirche oder wenigstens zur Bewunderung ihrer Lehre geführt.

II. Die Stellung des Papstes in der Kirche

In einem eigenen Abschnitt des Briefes an den Herzog von Norfolk befasst sich Newman mit den lehramtlichen »Ansprüchen« des Papsttums, d. h. mit der konfessionellen »Unterscheidungslehre« des Katholizismus. Zwischen den evangelischen Kirchengemeinschaften und der Katholischen Kirche besteht ein »großer Unterschied« im Hinblick auf die Ekklesiologie: Im Gegensatz zu den Protestanten glauben die Katholiken, Christus habe für die Aufrechterhaltung und Ausbreitung seiner Heilsbotschaft als notwendige Heimstätte für sein Volk »eine sichtbare Gemeinschaft« gegründet.

Der Glaube an die Kirche schließt – so Newman – den Glauben an ihr »sichtbares Oberhaupt« ein.⁶ An die Kirche glauben heißt, den Papst als obersten Hirten der Kirche anerkennen. Gladstones Angriffe gegen den Katholizismus richteten sich – so Newman – nicht allein und nicht primär gegen die lehramtliche Vollmacht des Papstes. Die vom ehemaligen Premierminister formulierte »eigentliche Schwierigkeit« liegt viel tiefer. Sie bezieht sich auf die Kirche als ganze. »Nicht der Existenz eines Papstes, sondern der einer Kirche gilt seine Aversion.«⁷ Letztlich wendet sich Gladstone gegen die apostolische Vollmacht der Kirche als solcher und nicht nur gegen deren spezifische Handhabung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft.

Die im Laufe vieler Jahrhunderte sich abzeichnende Konzentration der kirchlichen Autorität im Papsttum vollzog sich nach Ansicht Newmans in erster Linie nicht auf Betreiben der Päpste. Vielmehr wurde diese Konstellation durch besondere historische Entwicklungen und die Unbeständigkeit der Nationen herbeigeführt. Das Ergebnis dieses tiefgreifenden Wandels war für ganz Europa »ein großer Segen«. Nur der Papst konnte »die großen und kleinen Tyrannen des Mittelalters zähmen und in Schach halten«⁸. Auch protestantische Historiker geben zu, dass die Konzentration der kirchlichen Autorität für die Zivilisation Europas »notwendig« gewesen ist.

⁶ Vgl. Newman, Polemische Schriften (Anm. 1), 134 f.

⁷ Ebd., 136.

⁸ Ebd., 137; vgl. auch ebd., 236.

Bedeutet die Autorität des Papstes eine Sklaverei für die Gläubigen und eine Bedrohung der staatlichen Autorität? Der These Gladstones, die Katholiken seien Sklaven, weil sie dem Papst gehorchen, kann man – so Newman – nur unter der Bedingung zustimmen, dass wichtige Texte aus der Bibel »herausgerissen« werden.

Um das Spezifikum der päpstlichen Autorität darzulegen, setzt Newman diese in Relation zur Autorität staatlicher Gesetze, zur Autorität eines ärztlichen Rates und zur Macht der öffentlichen Meinung. Die Macht der öffentlichen Meinung stellt – so Newman – »weit mehr eine Tyrannei« dar als die »so mittelbare, praktisch so begrenzte, ... sanfte Gewalt ... des Papstes«.⁹ Der Papst kann von den Gläubigen keinen »absoluten Gehorsam« fordern.

III. Newmans Lehre vom Gewissen

Zur Gewissenslehre Newmans hinführend, werden im Folgenden einige allgemeine Aspekte der Gewissensproblematik aufgegriffen: Die Frage nach dem Gewissen führt in den Kernbereich des Menschen. Oft erscheint das Gewissen »als Bollwerk der Freiheit gegenüber den Einengungen der Existenz durch die Autorität«. Der Spruch des Gewissens darf freilich nicht auf subjektive Gewissheit reduziert werden. Vielmehr stellt das Gewissen »die Transparenz des Subjekts für das Göttliche und so die eigentliche Würde des Menschen«¹⁰ dar.

Der Gewissensbegriff des Liberalismus reduziert den Menschen auf seine oberflächliche Überzeugung. Dieser Gewissensbegriff dient zur Rechtfertigung für die Subjektivität, die sich nicht in Frage stellen lassen will, wie auch für den sozialen Konformismus, der als Mittelwert zwischen den verschiedenen Subjektivitäten das Zusammenleben ermöglichen soll. Die Verpflichtung zur Wahrheitsuche wie der Zweifel an der Durchschnittshaltung und ihren Gewohnheiten entfallen dabei. Das Überzeugtsein vom Eigenen wie auch umgekehrt die Anpassung an die anderen genügen.

Dem modernen Menschen, der aus der Entgegensetzung von Subjektivität und Autorität heraus denkt, fällt es nicht leicht, den Trinkspruch Newmans auf das Gewissen und den Papst in seinem eigentlichen Sinn zu begreifen. Für den englischen Theologen ist das Gewissen die vernehmliche und gebieterische Anwesenheit der Stimme der Wahrheit im Subjekt. Das Gewissen ist die Aufhebung der bloßen Subjektivität in der Berührung zwischen der Innerlichkeit des Menschen und der Wahrheit Gottes.

⁹ Ebd., 151.

¹⁰ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen eines jeden Menschen, in: ders., Wahrheit, Werte, Macht. Die pluralistische Gesellschaft im Kreuzverhör, Frankfurt a. M. 1999, 25–62, hier 27.39. – Für die hier verhandelte Thematik ist der ganze Aufsatz Ratzingers von Bedeutung. – Beachtenswert sind diesbezüglich auch folgende Publikationen: Robert Spaemann, Moralische Grundbegriffe, München 6. Aufl. 1999; Peter Baumann, Gibt es moralische Wahrheiten? in: Achim Stephan / Klaus Peter Rippe (Hg.), Ethik ohne Dogmen. Aufsätze für Günter Patzig, Paderborn 2001, 238–255; K. P. Rippe, Ist eine Ethik ohne Metaphysik zum Scheitern bestimmt? in: A. Stephan/ders. (Hg.), Ethik ohne Dogmen, Paderborn 2001, 256–281 und Joseph Ratzinger, Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral, in: ders., Prinzipien Christlicher Moral, Einsiedeln 2. Aufl. 1981, (Kriterien. Bd. 37).

Der neuzeitlich-voluntaristische Begriff von Autorität (Autorität als Machtausübung) verstellt den wahren theologischen Sinn des Papsttums. Der Papst ist der Anwalt des christlichen Gedächtnisses. Er »legt nicht von außen auf, sondern er entfaltet das christliche Gedächtnis und verteidigt es«. ¹¹ Das Glaubensgedächtnis ist der göttlichen Offenbarung verpflichtet. Es ist durch eine den eigenen Grund vergessende Subjektivität wie durch den Zwang sozialer und kultureller Konformität bedroht.

Ein wirklicher Gewissensspruch ist weder mit dem eigenen Geschmack noch mit dem sozial Vorteilhaften identisch. In der Reihenfolge der Tugenden betont Newman den Vorrang der Wahrheit vor dem Konsens bzw. der Gruppenverträglichkeit. Ein Mann des Gewissens (wie z. B. Thomas Morus) erkaufte Wohlbefinden, Erfolg, öffentliches Ansehen und Billigung von Seiten der herrschenden Meinung niemals durch den Verzicht auf Wahrheit.

Die ganze Radikalität des heutigen Disputs um die Ethik konzentriert sich auf die Frage, ob der Mensch wahrheitsfähig ist oder sich selbst seine Maßstäbe setzt. Gibt es eine Wahrheit der menschlichen Existenz von Gott her? Dieser Disput ist in seiner Tragweite nur vergleichbar mit dem Streit zwischen Sokrates und den Sophisten. Der eigentlich kritische Punkt der Neuzeit besteht dabei darin, dass das Absolute als Bezugspunkt des Denkens nicht mehr für alle sichtbar ist. Der Mensch zeichnet sich aber dadurch aus, dass er sich der Stimme der göttlichen Wahrheit und ihres Anspruches öffnet (vgl. das Zeugnis der Märtyrer).

Zwei Dimensionen des Gewissens sind deutlich zu unterscheiden: Die ontologische Dimension des Gewissens besteht darin, dass dem Menschen ein Grundverhältnis des Guten und Wahren eingeprägt ist. Dem gottebenbildlich geschaffenen Menschen ist eine innere Seinstendenz auf das Gottgemäße hin eigen.

Die zweite Dimension des Gewissens besteht darin, dass es im Gewissensurteil seine fundamentale innere Zugeordnetheit zum Guten auf eine konkrete Situation anwendet. Der Mensch muss auch einem irrigen Gewissensspruch folgen. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass man schuldhaft zu verkehrten Überzeugungen gelangt. In einem solchen Fall liegt die Schuld nicht auf der Ebene des konkreten Gewissensurteils, sondern auf einer tieferen Ebene, nämlich »in der Verwahrlosung meines Seins, die mich stumpf gemacht hat für die Stimme der Wahrheit« ¹². Insofern bleiben auch Überzeugungstäter schuldig.

Der Höhenweg zum Guten ist nicht bequem. Er verlangt dem Menschen vieles ab. Nur die Mühsal der Wahrheit erlöst den Menschen. Freilich darf dabei das Christentum nicht moralistisch missverstanden werden. Denn seine Botschaft der Gnade geht über unser eigenes Tun hinaus.

Wenden wir uns nach diesen einleitenden Überlegungen der Gewissenslehre Newmans zu: Bei seiner Darlegung der obersten Autorität des Gewissens nimmt der englische Theologe zunächst Bezug auf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Ge-

¹¹ Ratzinger, Wenn du den Frieden willst (Anm. 10), 55.

¹² Ebd., 58. – Zur Destruktion des Gewissens z. B. bei Nietzsche vgl. Jürgen Werbick, Wurzeln der Religions- und Christentumskritik Friedrich Nietzsches, in: Klaus Müller (Hg.), Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, Münster 2002, (Forum Religionsphilosophie. Bd. 1), 48–71, hier 55.

schöpf. Die letzte Norm der sittlichen Wahrheit, das absolute Maß für Recht und Unrecht ist im göttlichen Gesetz bzw. – mit den Worten Kants gesagt – im Sittengesetz zu sehen. Dieses tritt dem Menschen als souveräne, absolute Autorität gegenüber. »Dieses Gesetz wird ›Gewissen‹ genannt, insofern es in die Seelen der einzelnen Menschen aufgenommen ist«. ¹³

Obwohl das göttliche Gesetz beim Eintritt in die Personmitte des einzelnen Menschen eine Brechung erleiden kann, wird es dabei nicht so massiv beeinträchtigt, dass es seinen Charakter als göttliches Gesetz vollkommen verliert. Insofern ist es dem Menschen niemals erlaubt, gegen sein Gewissen zu handeln. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Pflicht zur Gewissensbildung aufmerksam zu machen.

Die theologische Gewissensauffassung unterscheidet sich – so Newman – in hohem Maße von der in Wissenschaft, Literatur und öffentlicher Meinung vorherrschenden Gewissensauffassung. Die theologische Lehre vom Gewissen gründet in der Überzeugung, dass das Gewissen die Stimme Gottes im Herzen des Menschen ist. Die im Gewissen sprechende Autorität Gottes ist sozusagen anthropologisch vermittelt, nicht offenbarungstheologisch. In der Neuzeit hingegen wird das Gewissen weithin als eine Auszeichnung des autonomen Menschen verstanden.

Das Gewissen ist nach Newman der ursprüngliche Statthalter Christi, ein Prophet in seinen Mahnungen, ein Monarch in seiner Bestimmtheit, ein Priester in seinen Segnungen und Bannflüchen. Selbst wenn das von Christus gestiftete sakramentale Priestertum irgendwann im Verlauf der Geschichte aufhörte zu existieren, würde das priesterliche Prinzip im Gewissen fortbestehen und dort seine göttliche Herrschaft ausüben.

Viele, die die Rechte des Gewissens (z. B. Gewissensfreiheit) verteidigen, beziehen sich damit – so Newman – weder auf die Rechte des Schöpfers noch auf die Verpflichtung des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer. Viele verstehen unter »Gewissen« nur das »Recht auf Eigenwillen«, das Recht, ihrer persönlichen Laune entsprechend zu denken und zu handeln. Ihr Gewissensbegriff ist nur ein »Zerrbild« des eigentlichen Gewissens. Sie fordern, in allen Dingen absolut autonom zu sein. Das Gewissen ist nicht als »Einbildung« oder bloße »Meinung« zu begreifen. Vielmehr fordert es vom Menschen den »Gehorsam gegen das, was den Anspruch erhebt, eine in uns sprechende göttliche Stimme zu sein« ¹⁴. Das Gewissen ist ein heiliger, souveräner Mahner. Aufgrund der ihm von Gott verliehenen Gewissensfreiheit besitzt der Mensch Rechte und Pflichten. Der Schöpfer hat das Gewissen jedem Menschen eingepflanzt. Insofern gehört die Gewissenslehre in den Bereich der Schöpfungslehre und des Naturrechts. Die »eigentliche Sendung« des Papstes besteht darin, das Sittengesetz zu verkünden.

Der Mensch hat – so Newman in seinen anthropologischen Analysen – vielfach Freude daran, auf moralische und praktische Fragestellungen sofort mit Skeptizismus zu reagieren. Auf der Basis einer unvoreingenommenen Selbstanalyse soll der Mensch die Fähigkeit entwickeln, seinen Eigensinn und seine Neigung zu unver-

¹³ Newman, Polemische Schriften (Anm. 1), 161.

¹⁴ Ebd., 167.

bindlicher Beliebigkeit zu durchschauen. Würde der Mensch diesen moralischen Imperativ beachten, dann kämen Konflikte »zwischen der Autorität des Papstes und der Autorität des Gewissens nur sehr selten vor«¹⁵.

Soll das persönliche Gewissensurteil in einem bestimmten ethischen Konfliktfall gegen die Stimme des Papstes Geltung haben, dann müssen – so Newman – ernsthaftes Nachdenken, Gebet und Anwendung aller erdenklichen Mittel vorangehen, um in der in Frage stehenden Angelegenheit zu einem richtigen Urteil kommen zu können. Wenn ein Mensch nicht imstande ist, zu sich selbst in der Gegenwart Gottes zu sagen, er dürfe sich nicht erdreisten, nach der päpstlichen Weisung zu handeln, dann ist er verpflichtet, ihr zu gehorchen, und er würde eine schwere Sünde begehen, wenn er es nicht täte.

IV. Die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das Erste Vatikanum

Im »Hauptpunkt« seiner Anklage gegen die Katholische Kirche behauptet Gladstone, durch das dritte und vierte Kapitel der Dogmatischen Konstitution »Pastor aeternus« von 1870 (vgl. DH 3050–3075) sei in der politischen Haltung der römisch-katholischen Kirche ein gravierender, von keinem Staat hinnehmbarer Wandel herbeigeführt worden. Diesen Vorwurf kann Gladstone – so Newman in seiner Erwiderung – nicht beweisen. Der Hauptzweck des Briefes an den Herzog von Norfolk besteht darin, die Unhaltbarkeit der Anschuldigungen Gladstones offenkundig zu machen.

Die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubens- und Sittenfragen und seine höchste lehramtliche Autorität sind in der Tat vom Ersten Vatikanum zu »Gegenständen des Glaubens« erklärt worden. Doch das Vorrecht der päpstlichen Unfehlbarkeit liegt – so Newman in seiner Interpretation – »auf spekulativem Gebiet« (Ex cathedra-Entscheidungen; vgl. DH 3074). Das Erste Vatikanum lehrt »keine Unfehlbarkeit (des Papstes; J. K.) bei Gesetzen, Befehlen oder Maßregeln«. Auch im Hinblick auf politische Aktionen und Vorgänge der Verwaltung beansprucht der Papst keine Unfehlbarkeit. Die päpstliche Unfehlbarkeit kann den Theologen und Philosophen »Verdruss bereiten«; den Bereich der Politik betrifft sie nicht. Auf die staatsbürgerlichen Pflichten der Katholiken hat die Definition von der päpstlichen Unfehlbarkeit keinerlei Auswirkungen.¹⁶ Newman widerspricht der Behauptung Gladstones, dass die Autorität des Papstes durch die Entscheidung des Ersten Vatikanums »noch größer geworden« sei. »Der Papst hat Jahrhunderte hindurch jene Autorität besessen und gebraucht, von der die Definition jetzt erklärt, sie habe ihm immer gehört«.¹⁷

In seinem Brief an den Herzog von Norfolk teilt Newman auch mit, dass völlig unbegründete, irrige Behauptungen über seine persönliche Bewertung des Ersten

¹⁵ Vgl. ebd., 165.169.

¹⁶ Vgl. ebd., 225.232.

¹⁷ Ebd., 226.

Vatikanischen Konzils verbreitet wurden. So ist über Newman z. B. die »unverschämte Unwahrheit« in Umlauf gebracht worden, er habe im Begriff gestanden, sich Döllinger und seiner Partei anzuschließen.

Newman hat – so teilt er in einer Stellungnahme zur Dogmatischen Konstitution »Pastor aeternus«, die am 18. Juli 1870 Rechtskraft erlangt hat, in einem Brief vom 24. Juli 1870 mit – »keine Schwierigkeit«, die Lehre des Ersten Vatikanums über die päpstliche Unfehlbarkeit anzunehmen. Er freue sich über die »Mäßigung« der Definition. Seit seinem Übertritt zur katholischen Kirche im Jahre 1845 hat Newman an der Unfehlbarkeit des Papstes »als einer Sache theologischer Meinung« festgehalten. Er findet in der Definition von 1870 »nichts, was ... der Heiligen Schrift, der Tradition und der Geschichte widerspricht«. ¹⁸

Newman erwähnt auch die besonderen Umstände, unter denen das Konzil die Definition vollzogen hat. Seit Eröffnung des Konzils hat es eine starke Opposition gegen diese Lehre gegeben. Im Hinblick auf den äußeren Verlauf des Konzils entdeckt Newman Parallelen zwischen dem Ersten Vatikanum und dem dritten ökumenischen Konzil von Ephesus im Jahre 431. Das Konzil von Ephesus endete in einem »Zustand der Uneinigkeit«. Erst zwei Jahre nach Abschluss der Bischofsversammlung konnten die Differenzen der verschiedenen Konzilsparteien beigelegt werden. Angesichts dieser Tatsache rät Newman jenen Anglikanern, die sich gegen das Erste Vatikanum »so scharf äußern und dem Konzil von Ephesus gegenüber so ehrfurchtsvoll sind«, zu überlegen, »welchen guten Grund sie haben, das dritte Konzil zu schlucken, während sie das neunzehnte (d. h. das Erste Vatikanum; J. K.) hinauswürgen«. ¹⁹ Er weist auch darauf hin, dass zum Glauben verpflichtende Definitionen der Päpste und der Konzilien relativ selten ausgesprochen werden. ²⁰

¹⁸ Vgl. ebd., 198.200.

¹⁹ Ebd., 202.

²⁰ Vgl. auch Heinrich Fries, John Henry Newman (1801–1890), in: ders./Georg Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie*. Bd. 2, München 1983, 151–173; Sheridan Gilley, Art. J. H. Newman, in: TRE 24 (1994), 416–422; Roland Hill, *Zwei Lebenshälften. John Henry Newman (1801–1890) in seiner Zeit*, in: HerKorr 55 (2001), 205–209 und Gerhard Ludwig Müller, *John Henry Newman begegnen, (Zeugen des Glaubens)*, Augsburg 2000; außerdem J. H. Newman, *Dem Leben einen Sinn geben. Über den Weg, die Wahrheit und das Ziel*, hg. v. Manfred Baumotte, Zürich 1997, (*Klassiker der Meditation*. Bd. 8); J. H. Newman, *Gott – das Licht des Lebens. Gebete und Meditationen*, hg. v. Günther Biemer und James Derek Holmes, Mainz 1987; J. H. Newman, *Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes*, deutsch v. Theodor Haecker, München 2. Aufl. 1950; J. H. Newman, *Die Kirche und die Welt. Predigten*, deutsch v. Theodor Haecker, Leipzig 1938; J. H. Newman, *Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern*. Eingeleitet u. hg. v. H. Tristram, Stuttgart 1959; J. H. Newman, *Apologie. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen* (1864), übersetzt v. Maria Knoepfler, Mainz 1951, (*Ausgewählte Werke*. Bd. 1); J. H. Newman, *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens*, Mainz 1957, (*Ausgewählte Werke*. Bd. 2 und 3); J. H. Newman, *Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt* (1873), übersetzt v. H. Bohlen, Mainz 1960, (*Ausgewählte Werke*. Bd. 5); J. H. Newman, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*. *Oxford University Sermons* (1843), Mainz 1964, (*Ausgewählte Werke*. Bd. 6); J. H. Newman, *Entwurf einer Zustimmungslehre* (1870), Mainz 1961, (*Ausgewählte Werke*. Bd. 7); J. H. Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (1845), durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung v. Th. Haecker, Mainz 1969, (*Ausgewählte Werke*. Bd. 8).

Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum

Von Stefan Hartmann, Oberhaid bei Bamberg

Der 1905 in Luzern geborene Schweizer Autor, Übersetzer und Verleger Hans Urs von Balthasar – aus dem Jesuitenorden, dem er seit 1929 angehörte, im Jahr 1950 wieder ausgetreten wegen Gründung eines Säkularinstitutes (»Johannesgemeinschaft«) zusammen mit der bei ihm konvertierten Ärztin Adrienne Kaegi-von Speyr (1902–1967) und in Basel im Juni 1988 verstorben als soeben ernannter Kardinal – gilt international als einer der führenden christlichen Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts. Trotzdem hat sich die akademische Rezeption seines Denkens erst langsam entwickelt. In einem Gespräch anlässlich seines 70. Geburtstages mit Michael Albus für die Freiburger »Herderkorrespondenz«¹ machte Balthasar die Bemerkung: »Meine Bücher sind keine zünftige Theologie, darum für Dissertationen auch nicht sonderlich geeignet.«² Balthasar wollte keine »Schule« bilden und betrieb auch keine Schultheologie: »Schultheologie gibt es vielleicht schon kaum mehr.«³ In seiner noch sehr allgemein gehaltenen, aber für einen ersten Zugang zum Anliegen Balthasars damals hilfreichen und gut lesbaren Dissertation, die der Interviewer und spätere Journalist trotz dieser Warnung verfasste, meinte Albus: »Das Werk Balthasars ist in seiner Grundstimmung und kargen Ergiebigkeit für Akademisches oder Allzuakademisches geradezu eine (nicht zu übersehende oder gerade deswegen übersehene) Kritik dieser Art von Theologie.«⁴ Angebote von Lehrstühlen hat Balthasar mehrfach abgelehnt. Seit er 1940 erstmals vor die Wahl dieser Alternative gestellt war, zog er den pastoralen Dienst als Studentenseelsorger oder Exerzitiengeber einer universitären Laufbahn stets vor. Sein Gang des Denkens war oft kreisend, assoziativ und verweisend auf andere: »Origenes oder Bernanos ... stehen mir zum Beispiel näher als manches von mir selbst Geschriebene.«⁵ Als die entscheidende »Schule« gelten ihm die Heiligen: »Die Liebenden wissen am meisten von Gott, ihnen muss der Theologe zuhören.«⁶ Im Geleitwort zum ersten Band seiner bewusst »Skizzen zur Theologie« genannten Aufsatzsammlungen deutet er zu seinem eige-

¹ HerKorr 30, 1976, 72–82, abgedruckt unter dem Titel »Geist und Feuer« in der Sammlung eigener »Reichenschaften«: *H. U. v. Balthasar, Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000, 103–132. Als Einführung in Werk und Biographie ist weiterhin maßgebend: *K. Lehmann, W. Kasper* (Hg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989; *E. Guerriero*, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Freiburg 1993. Zuletzt erschien als (wohl durchaus zu hinterfragender) Versuch der Vermittlung mit dem Ansatz Karl Rahners: *M. Schulz*, *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Augsburg 2002.

² Ebd. 104.

³ Ebd. 111.

⁴ *M. Albus*, *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 1976, 18.

⁵ *Zu seinem Werk*, a.a.O., 108.

⁶ *H. U. v. Balthasar*, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 7.

nen Vorgehen an, was auch beim Aufbau des inzwischen vielfach akademisch rezipierten Gesamtwerkes, dessen zentrale Trilogie *Herrlichkeit-Theodramatik-Theologie* von vielen wichtigen Einzelschriften⁷ und Aufsätzen begleitet wurde, noch zu spüren ist:

»Die hier gesammelten Stücke sind mehr Hinweis und Entwurf als durchgeführte Theologie. Sie ergeben zusammen nicht mehr als ein Skizzenbuch und stellen keinen Anspruch auf Endgültigkeit. Doch geschieht es beim fragmentarischen Charakter menschlicher Arbeit, dass ein erster Wurf wie im Flug etwas festhält, was die sorgfältige Ausarbeitung unversehens verloren hat, die vielleicht schon zum Akademischen unterwegs ist. Auch verwundert es nicht, wenn oft in Skizzenbüchern ein paar Themen wie fixe Ideen umkreist und von allen Seiten her angegangen und versucht werden; eine gewisse Faszination der unfassbaren Mitte ist schuld an solcher Wiederholung und Überschneidung. Aktzeichnungen Rodins oder Marées setzen mehrere Umrisslinien eines Armes oder Beines neben- und übereinander: man weiß nicht, ist es ein Tasten nach der einzig richtigen Kurve oder vielmehr die einzig mögliche Art, eine Bewegung, eine Lebendigkeit wiederzugeben.«⁸

Der Heiligenkreuzer Theologe Karl Josef Wallner OCist bemerkte, dass Balthasar »seine Leser und Interpreten zu einer Art kongenialer ›Mitschau‹ auf das Gesamt heraus(fordert), von dem her und auf das hin er denkt«⁹, und stellt die Frage: »Wer hat ... nicht auch schon erlebt, dass sich zwar im Durchlesen beispielsweise eines kürzeren Balthasar-Artikels vom Gesamt her Einsichten mit einer geradezu strahlenden Evidenz einstellten, während das Bemühen um einen analytischen Nachvollzug der einzelnen Denk- oder Argumentationsschritte alles zuvor Helle wieder in eine dunkle, ja dunklere Unverständlichkeit zurückfallen ließ?«¹⁰ Dies kann – vor allem bei Einbezug der Gedanken Adrienne von Speys – sogar zu dem Eindruck führen, »dass Balthasars Sprache zutiefst esoterisch wirkt«¹¹. Sein Denken und Schreiben bewegt sich in der Tat oft wenig systematisch in Zirkelbewegungen und hingeworfenen Skizzierungen, will aber stets auf eine lebendige »Gestalt« hindeuten, die vorgegeben ist und nicht an ein »Raster« der Erkenntnis oder eine lineare »Methodologie« anzupassen ist. Diese Gestalt – letztlich die Offenbarung der göttlich-dreieinigen Liebe in Jesus Christus – sollte auch bei ihrer intellektuellen Durchdringung als »reale Gegenwart« wahrgenommen werden, weshalb sie sich dem rein akademischen Zugang, der sie den Interpretationsnormen einer »sekundären Welt« unterwirft, entzieht und ihn so schwierig macht. Gerade auch unter dem künstlerischen Aspekt, der (im Gegensatz zu den Antithesen Kierkegaards zwischen Ästhetik, Ethik und Religion) keinerlei Widerspruch zur ethisch-deontologischen Normativität seines Denkanspruchs enthält, kann man daher die vom Schriftsteller Botho Strauß unterstützten Thesen des Kunsttheoretikers und Literaturwissenschaftlers George

⁷ Vgl. H. Hoping, Der Kampf um die »Gestalt des Katholischen«. Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars, in: IKaZ 30 (2001), 376–392.

⁸ H. U. v. Balthasar, Verbum Caro, Freiburg ³1990, 7.

⁹ K. J. Wallner, Gott als Eschaton, Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar, Heiligenkreuz 1992, 27.

¹⁰ Ebd.

¹¹ S. Lösel, Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, Paderborn u. a. 2001, 29.

Steiner¹² auch für die Aufnahme und Nachwirkung des Balthasarschen Werkes als gültig erkennen. Dass der »Gestalt« seiner Theologie dabei auch eine »Gestaltlosigkeit« in Rezeption und Wahrnehmung korrespondiert, entspricht wohl dem »Thema«, dem er sich wie Johannes der Täufer auf dem Kreuzigungsbild Grünewalds als »Johannesfinger«¹³ mit seinem ganzen Leben und Wirken gewidmet hat.

So ergibt sich eine Schwierigkeit der Aufnahme auch aus der Engagiertheit und spirituell-erbaulichen Dichte der Gedanken und Texte Balthasars sowie der Verbundenheit mit den charismatisch-mystischen Texten Adrienne von Speys unter dem Aspekt von »Theologie und Heiligkeit«, wie es ein 1948 und dann überarbeitet 1987 verfasster Aufsatz festhielt. Eine völlig neutral-objektive und unbefangene Sicht, wie sie einer akademischen Untersuchung an sich ansteht, ist seit Kierkegaards Einsprüchen gegenüber der Systematik Hegels und seit Heideggers Seinsdenken auch in der Theologie, die sich geschichtlichen, biographischen, »narrativen« und existentiellen Fragen zunehmend öffnete, immer schwieriger durchführbar geworden. Der phänomenologische Ansatz »bei den Sachen selbst« (E. Husserl) verbindet sich mit dem existenziellen, dialogischen¹⁴ und personalen Denken und führt zu einer Neubeachtung des individuellen Charismas¹⁵ und des Subjekts eines Autors auch in der wissenschaftlichen Darlegung. Bei aller Glut der Glaubensdarlegung und ästhetischen Ansprechbarkeit war Balthasar aber ein im Grunde nüchterner Theologe – wie jeder bestätigen kann, der ihn z.B. in Vorträgen oder Diskussionen erleben durfte.

Der geschilderte schwierige akademische Zugang zum Werk Hans Urs von Balthasars trug dazu bei, dass sich auch seine Rezeption¹⁶ verzögerte und hinter der anderer zeitgenössischer Theologen zunächst deutlich zurückblieb. Das heißt aber

¹² G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Mit einem Nachwort von Botho Strauß, München 1990. Vgl. dazu H.-B. Gerl-Falkovitz, *Die Krise des Wortes und die Eucharistie. Oder: Der Aufstand gegen die sekundäre Welt* von Botho Strauß, in: *IKaZ* 30 (2001), 77–79: »Steiner skizzierte darin scharf und heftig den Verlust der bedeutungsvollen Wirklichkeit durch eine seit dem 19. Jahrhundert angelegte, unübersehbar an inneren Widersprüchen laborierende nominalistische Sprachzerstörung, gegen die er das primäre Wortverständnis, die Wirklichkeit des im Wort Gesagten ins Feld führte« (77), und sie fügt hinzu: »Auch das Wort ist Kunstwerk, von jeher, ja von seinem Anbeginn her aus dem Raum des *logos*. Denn gegen alle Dekonstruktion: Wort ist gleich Sinn« (78).

¹³ *Zu seinem Werk*, 105.

¹⁴ Vgl. H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Darmstadt ³1991; B. Casper, *Das dialogische Denken*. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, München ²2002.

¹⁵ Vgl. Balthasars bedeutenden Kommentar zur *Summa Theologica* II II, 171–182 »Thomas und die Charismatik« (Neuaufgabe Freiburg 1996).

¹⁶ Wir beschränken uns in unserer Darstellung auf den deutschen Sprachraum, in dem und für den Balthasar und Adrienne von Speyr ihre Werke zunächst verfassten und in dem die inhaltlichen Kontroversen (vor allem mit Karl Rahner, verschiedenen Exegeten und Hans Küng, dessen Dissertation über die Rechtfertigungslehre Karl Barths Balthasar 1957 in seinem Verlag veröffentlichte) hauptsächlich ausgetragen wurden. Wenigstens erwähnt seien die in Italien erschienenen Gesamtdarstellungen von G. Marchesi, *La Christologia di Hans Urs von Balthasar*, Rom 1977, und R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar, Dinamica dell' amore e credibilità del cristianesimo*, Rom 1981. Eine ursprünglich italienische Arbeit wurde übersetzt: A. Scola, *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil*, Paderborn 1996. Auch in angelsächsischen und frankophonen Ländern hat inzwischen eine breite und oft auch kontroverse Rezeption Balthasars eingesetzt. Jüngst erschien in einer renommierten Reihe: E. T. Oakes SJ, D. Moss (Hg.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 2004.

nicht, dass Balthasar unbeachtet blieb. In den 1950er Jahren wirkte er vor allem durch seine Monographien (über Karl Barth, Therese von Lisieux, Georges Bernanos, Reinhold Schneider und Martin Buber) und durch die kleine Programmschrift »Schleifung der Bastionen« (1952). In den 1960er Jahren erregte er Aufsehen mit seiner anspruchsvollen mehrbändigen theologischen Ästhetik *Herrlichkeit* und mit seinen nachkonziliaren Zwischenrufen »Wer ist ein Christ?« (1965) oder »Cordula oder der Ernstfall« (1967). Zwar wurden die Schriften Balthasars stets zur Kenntnis genommen und auch gelegentlich in Rezensionen gewürdigt, aber an ihn selbst und sein Werk traute sich kaum jemand heran. Der damals mit weit größerer öffentlicher Wahrnehmung bedachte Jesuitentheologe Karl Rahner (1904–1984) bemerkte 1965 in einem Gedenkartikel zu Balthasars 60. Geburtstag: »Die Frage ist wohl nur die, ob die Noch-nicht-Rezipiertheit seines großen Werkes, die man schmerzlich feststellen muss, ein Zeichen dafür ist, dass Ohren und Herz der katholischen Christenheit noch nicht für Balthasars Werk so offen sind, wie dieses es verdient und wir es nötig haben.«¹⁷ Erst 1970 gab es eine deutschsprachige Dissertation von *Willi Link* an der Gregoriana in Rom bei Peter Henrici SJ zum Thema »Gestalt und Gestaltlosigkeit der Kirche. Umriss einer personal-geistlichen Kirchenlehre bei Hans Urs von Balthasar«, die leider nicht veröffentlicht werden konnte.¹⁸ In Regensburg entstand dann 1974 unter Anleitung Joseph Ratzingers die ebenfalls ekklesiologische Arbeit des amerikanischen Jesuiten *Joseph Fessio*¹⁹. Nur als Privatdruck veröffentlicht wurde die Mainzer Dissertation »Ekstasis der Liebe und Einfaltung des Glaubens« von *Wolfgang Tinnefeldt*,²⁰ der erstmals eine Gesamtrezeption des bis dahin vorliegenden Werkes versucht. Ebenfalls stark unter dem Eindruck des Ästhetischen in *Herrlichkeit*, das sich dann ins »Strukturelle« und »Komparativische« ausweitete²¹, steht die 1975 publizierte Bonner Dissertation »Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars« von *Hanspeter Heinz*. 1976 konnte *Michael Albus* in seiner immer noch lesenswerten Freiburger Promotion »Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar« eine »paradoxe Situation« feststellen: »Da ist auf der einen Seite das immense – und ständig wachsende – Werk dieses theologischen Schriftstellers und auf der anderen Seite eine im Vergleich dazu verschwindende Rezeption.«²² Doch die Situation begann sich bereits zu ändern. Gleichzeitig mit Albus und ebenfalls unter Betreuung des damali-

¹⁷ K. Rahner, Hans Urs von Balthasar, in: *Civitas* 20 (1965), 604.

¹⁸ Vgl. *Hans Urs von Balthasar-Stiftung* (Hg.), »Wer ist die Kirche?«, Freiburg 1999, 138ff.

¹⁹ J. Fessio, *The Origin of the Church in Christ's Kenosis. The ontological structure of the Church in the ecclesiology of Hans Urs von Balthasar*, Regensburg 1974. Vgl. zur Ekklesiologie Balthasars auch den Abschnitt »Christliche Gestalt und kirchliche Institution« bei M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt am Main 1976 (FTS 22), 239–311.

²⁰ W. Tinnefeldt, *Ekstasis der Liebe und Einfaltung des Glaubens. Eine Untersuchung zur Frage nach der Mitte und Einheit der christlichen Wahrheit bei Hans Urs v. Balthasar*, Diss. Masch. Universität Mainz, Bingen/Rhein 1975.

²¹ Vgl. H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt am Main 1975, 298ff.

²² A.a.O., 16.

gen Freiburger Dogmatikers Karl Lehmann arbeiteten Werner Löser²³ (über Balthasars Interpretation der Kirchenväter) und Manfred Lochbrunner²⁴, der wenig später eine erste Gesamtdarstellung und Deutung des bis dahin vorliegenden Werkes unter dem Titel »Analogia Caritatis« vorlegte. In seinem grundsätzlichen Werk »Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie«²⁵ widmet Peter Eicher Balthasar und Romano Guardini die Studie »Die Schau der Offenbarungsgestalt«²⁶. Auf Anregung von Peter Hünemann entstand in Münster die Arbeit »Streben nach Vollendung« des Afrikaners Kossi K. Joseph Tossou²⁷ zur Pneumatologie Balthasars, der dieser ein eigenes Geleitwort voranstellte und im Vorwort zum Schlussband der *Theologik*²⁸ ein ausdrückliches Lob erteilt. Noch ohne Berücksichtigung der 1973–1983 erscheinenden *Theodramatik* widmen sich die 1980 in Würzburg von Johannes Schmid²⁹ und 1984 in München von Michael Hartmann³⁰ fertiggestellten Arbeiten ästhetischen Aspekten. Als eine Frucht dieser ersten Phase der Rezeption kann man das von den Jesuiten Medard Kehl und Werner Löser 1980 herausgegebene Hans Urs von Balthasar-Lesebuch »In der Fülle des Glauben«³¹ ansehen.

Eine neue und nun inhaltlich nicht unproblematische Phase der Rezeption beginnt nach dem Vorliegen der *Theodramatik* und der abschließenden *Theologik*. Während die Aufnahme der theologischen Ästhetik *Herrlichkeit* weitgehend friedlich und affirmativ³² vonstatten ging, beginnt mit Erscheinen der *Theodramatik* eine zunehmend kontroverse Diskussion, die von der Thematik her ja auch zu erwarten war. Bereits mit »Cordula oder der Ernstfall« hat Balthasar 1966 den ihm bis dahin positiv verbundenen ehemaligen Mitbruder im Jesuitenorden Karl Rahner herausgefordert, indem er bei ihm vor allem die These vom »anonymen Christen« als Entleerung des christlichen Zeugnisses polemisch aufs Korn nahm und die »Überspringung des Kreuzes und seines ganzen Zusammenhangs«³³ kritisierte. Rahner reagierte darauf

²³ W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter, Frankfurt am Main 1976 (FTS 23).

²⁴ M. Lochbrunner, Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg 1981 (FThSt 120). Lochbrunner wird sich in vielfältiger Weise vor allem werkbiographischer Themen weiter annehmen. Vgl. zuletzt ders., Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942–1967), Würzburg 2002.

²⁵ München 1977.

²⁶ Ebd. 261–343.

²⁷ K. K. J. Tossou, Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Freiburg 1983 (FThSt 125).

²⁸ TL III, 9.

²⁹ J. Schmid, Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in »Herrlichkeit« bei Hans Urs von Balthasar, Münsterschwarzach 1982.

³⁰ M. Hartmann, Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar, St. Ottilien 1985 (Diss. Theol. Reihe Bd. 5).

³¹ Freiburg 1980.

³² Allerdings stellte P. Eicher, a.a.O., 339, die Frage nach der Gefahr einer »eidetischen Reduktion« und bezog sich damit indirekt auf Balthasars in *Glaubhaft ist nur Liebe* behandelte »anthropologische und kosmologische Reduktion«.

³³ H. U. v. Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, 4. Aufl. Trier 1987, 95. 1973 veröffentlicht Balthasar in seinem Verlag die im Gegensatz zu *Cordula* völlig unpolemische Arbeit von B. van der Heijden, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973 (Horizonte NF 6).

später in einem Gespräch mit Studenten seinerseits mit Gnosis-Vorwürfen: »Wenn ich jetzt zum Gegenangriff antreten wollte, dann würde ich sagen, dass es eine moderne Tendenz (ich will nicht sagen Theorie, aber doch Tendenz) gibt – sowohl bei Hans Urs von Balthasar wie bei Adrienne von Speyr (natürlich bei dieser noch viel mehr), aber auch unabhängig davon bei Moltmann –, die eine Theologie des Todes Gottes konzipiert, welche mir im Grunde genommen gnostisch erscheint. Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.«³⁴ Balthasar setzt den Schlagabtausch fort mit einem kritischen Exkurs »Zur Soteriologie Karl Rahners« im zentralen dritten Band (»Die Handlung«) der *Theodramatik*³⁵ und nennt in der Vorbemerkung zum Schlussband (»Das Endspiel«) Rahners Gnosis-Vorwurf, den seine Schüler *Johann B. Metz*³⁶ und *Herbert Vorgrimler*³⁷ später wiederholen werden, »unakzeptabel«³⁸. In einer Arbeit zur Soteriologie bei Balthasar, Rahner und Moltmann wird Balthasar dann von *Clemens Kappes*³⁹ »künstlich geschaffene Dramatik« vorgehalten und seiner geschichtstheologischen Kritik an der Transzendentaltheologie die dazu anscheinend im Widerspruch stehende eigene Protologie und platonisierende »Verewigungstendenz« gegenübergestellt. Durch die Unterbestimmung der Autonomie menschlicher Freiheit, die bei Balthasar stets in Abhängigkeit gegenüber dem Schöpfergott gesehen werde, erreiche sein Programm nur noch eine »Schein-Geschichtlichkeit«⁴⁰. Da das Ziel der Versöhnung durch einen innertrinitarischen Beschluss der Liebe fest-

³⁴ P. Imhof, H. Biallowons (Hg.), Karl Rahner im Gespräch. Bd 1. 1964–1977, München 1982, 245f. An anderer Stelle hat Rahner von einer strikt chalkedonensisch interpretierten Christologie her weniger polemisch Balthasar einen Neuchalkedonismus vorgehalten, der in Gefahr stehe, die beiden Naturen Christi zu vermischen und an der Unveränderlichkeit Gottes nicht mehr festzuhalten: K. Rahner, Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: ders., Schriften zu Theologie Bd. XV, Einsiedeln Zürich Köln 1983, 206–216, erstmals in: GuL 53 (1980), 405–416. Dies war Rahners Antwort auf die Kritik seiner Soteriologie in TD III, 253–262. Unterstützt wird Rahner von R. Faber, Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes, Würzburg 1995 (StSSTh 16), der bei Balthasar »die Gefahr einer mythologisierenden Gnosis, die Rahner Balthasar tatsächlich und nicht ganz zu Unrecht vorwirft« (ebd. 418), und Tendenzen sieht, »die in eine bedenkliche Vereinseitigung eines alexandrinischen Typs von Theologie gegen einen antiochenischen Typ führen; oder jedenfalls führen können« (ebd. 421).

³⁵ TD III, 253–262.

³⁶ Vgl. J. B. Metz, Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 117: »Ist hier nicht doch zu viel spekulative, gnosissnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte am Werk?« Ebd. stellt Metz auch die Frage, ob es sich bei Balthasar nicht um eine »heimliche Ästhetisierung des Leidens« handle. Vgl. auch die Gegenüberstellung der Positionen von Metz und Balthasar bei J.-H. Tüek, Das Äußerste. Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie, in: IKAZ 32 (2003), 465–482.

³⁷ Vgl. H. Vorgrimler, Art. Geschichtstheologie, in: ders., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg 2000, 223: »H. U. von Balthasar konzipierte von einem Standpunkt gnostischer Inneneinsicht (!) aus die Geschichte theol. als »Theodramatik« bzw. als »dramatische Soteriologie.« Seine Vorwürfe berühren sich mit denjenigen des pejorativ eingestellten J. Rothkranz, Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar, Durach ²1989.

³⁸ TD IV, 11.

³⁹ C. Kappes, Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann, Bielefeld 1986.

⁴⁰ Ebd. 111.

steht, käme es bei Balthasar zu einer »Entwertung der Geschichte«, die größer »wohl schwerlich vorstellbar«⁴¹ sei. Nachzuweisen, dass es sich hier insgesamt um verkürzende Missdeutungen handelte, war u.a. Ziel meiner am Eichstätter Lehrstuhl für Dogmatik entstandenen Untersuchung »Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar«⁴².

Der erste Versuch einer Zusammenschau der *Theodramatik* des Inders *James Naduvileket*⁴³ entstand in Bochum und unterscheidet kenotische, kosmologische und pneumatische »Dimensionen des Theodramas«. Die Passauer Dissertation »Freiheit in der Hingabe« von *Hermann Stinglhammer*⁴⁴ bietet als »beschreiben des Verstehenwollen«⁴⁵ eine Darstellung der Bände II bis IV der *Theodramatik* unter dem Aspekt der »Gestalt der Freiheit« als »trinitarischer Freiheitslehre«. Maßgeblich für die Rezeption zentraler Teile der *Theodramatik* und in der Behandlung der erwähnten Kritikpunkte wurde die Dissertation »Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars« von *Thomas Rudolf Krenski*⁴⁶, die 1989 an der Universität Freiburg eingereicht wurde und als einzige größere Balthasar-Sekundärliteratur posthum in seinem eigenen »Johannes Verlag Einsiedeln«⁴⁷ erschienen ist. Hier knüpft thematisch auch der in Wien »sub auspiciis praesidentis« mit seiner Arbeit »Gott als Eschaton« promovierte Zisterzienser *Karl Josef Wallner*⁴⁸ an, der in Konzentration auf die immanente Trinität und in katalogischer Perspektive Balthasar werkimmanent im Gegenüber zu Hegel darlegt und so – wie auch in Rezensionen⁴⁹

⁴¹ Ebd. 129. Zur Kritik an Kappes vgl. *Krenski* (Anm. 46), 284–292. Zur Soteriologie Balthasars vgl. *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar, in: *ZKTh* 108 (1986), 5–44.

⁴² *S. Hartmann*, Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift »Theologie der Geschichte«, Hamburg 2004 (Verlag Dr. Kovač, Reihe »Geist und Wort« Bd. 8). Der vorliegende Rezeptionsbericht ist im Wesentlichen dieser Arbeit entnommen.

⁴³ *J. Naduvileket*, Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars, St. Ottilien 1987 (Diss. Theol. Reihe Bd. 22).

⁴⁴ *H. Stinglhammer*, Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar – ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik, Würzburg 1997 (BDS 24). Zur »Gestalt der Freiheit« vgl. ebd. 72–110.

⁴⁵ Ebd. 6.

⁴⁶ Freiburg 1990 (Horizonte NF 28). Vgl. auch die leichter lesbare Profilskizze: *Th. Krenski*, Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama, Mainz 1995.

⁴⁷ Eine Ausnahme ist die Trierer Diplomarbeit »Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar« von *Georg Bätzing* (Einsiedeln 1986). Der Verlag hat seit 1990 nach einem kurzen Intermezzo in Trier seinen Sitz in Freiburg im Breisgau.

⁴⁸ *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar, Heiligenkreuz 1992 (HKSR 7).

⁴⁹ *O. Meuffels*, Rez. Karl Josef Wallner: Gott als Eschaton, in: *MThZ* 45 (1994), 227f., stellt die Frage: »Verstärkt sich nicht nochmals die an Balthasar geübte Kritik, eine gnostisch-spekulative Theologie zu betreiben, wenn die ökonomische Realisierung als Fundament lediglich vorausgesetzt wird?« (ebd. 228). An Wallner knüpft ebenfalls kritisch an: *M. Stichelbroeck*, Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – Zur Gotteslehre Hans Urs von Balthasars, in: *FKTh* 10 (1994), 124–129. Nähe und Distanz Balthasars zu Hegel behandelt auch *M. Schulz*, Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar, St. Ottilien 1997 (*MThSt* II/53), 686–821.

festgestellt wurde – dem Vorwurf geschichtsloser Gnosis unbeabsichtigt wieder einen gewissen Vorschub leistet. Hilfreich und klärend gegenüber manchen Fehldeutungen ist die kundige und scharfsinnige »Denkformanalyse« in der Münsteraner Diplomarbeit von *Michael Greiner*⁵⁰, die nur leider den Anteil Adrienne von Speyrs kaum berücksichtigt bzw. als »dunkel«⁵¹ abtut. Auch der evangelische Theologe *Steffen Lösel*⁵² kommt in seiner bemerkenswerten Tübinger Dissertation zur Kreuzestheologie Balthasars unter dem Abschnitt »Der Richter und sein Henker: Kritisches zur Theodramatik« auf diese Kontroversen zu sprechen und gibt in Weiterführung eines kritischen Aufsatzes des Münsteraner Fundamentaltheologen *Jürgen Werbick*⁵³ zu Balthasars Trinitätslehre das Urteil ab: »Balthasars [innergöttliches; S. H.] Ur-Drama ist letztlich ein fragwürdiger Versuch, der Sogkraft der Hegelschen Philosophie mithilfe eines Rückgriffs auf neuplatonisch-scholastisches Gedankengut zu entgehen. Da auch Balthasar sich letztlich nicht völlig der argumentativen Kraft des Hegelschen Gottesbegriffes entziehen kann, ist das Ergebnis ein merkwürdig unausgeglichenes Amalgam aus platonischen und Hegelschen Vorstellungen.«⁵⁴ Diesen harten Einwänden, die sich im Vorwurf einer geschichtslosen Gnosis zusammenfassen lassen und die sich durch eine »engführende« Rezeption vor allem der *Theodramatik* ergeben haben⁵⁵, kann die Beachtung seines geschichtstheologisch-christozentrischen Ansatzes seit »Theologie der Geschichte« (1950/1959)⁵⁶, die nach Peter Henrici SJ »einen frühen Herzpunkt der Theologie Balthasars (bildet), in den die aus eigenen Studien herkommenden Ströme und die Anregungen Adriennes zusammenlaufen«⁵⁷, zu entgegnen versuchen.

⁵⁰ M. Greiner, *Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie*, Münster 2000 (Pontes 8).

⁵¹ Ebd. 191.

⁵² S. Lösel, *Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*. Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann, Paderborn 2001.

⁵³ J. Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, in: ThQ 176 (1996), 225–240.

⁵⁴ A.a.O., 178.

⁵⁵ Eine immer wieder auftauchende Quelle von Irritation ist auch die dort (TD IV, 223–293) und dann in den Kleinschriften »Was dürfen wir hoffen?« (Trier ²1989) und »Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis« (Freiburg ³1999) behandelte Frage der »Hoffnung für alle«, in der man natürlich eine Tendenz zur origenistischen Allversöhnung sehen kann. Vgl. W. van Laak, *Allversöhnung? Die Lehre von der Apokatastasis – ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*, Sinzig 1990, sowie die Schilderung der Kontroverse bei M. Hauke, »Sperare per tutti?« Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar, in: RTLu 6 (2001), 195–220. M. Stickelbroeck, *Nach dem Tod. Himmel Hölle Fegefeuer*, Augsburg 2004, merkt (ohne Balthasar namentlich zu erwähnen) dazu an: »Als einigermaßen missglückt muss der theologische Versuch angesehen werden, zwar die origenistische Version der Allversöhnung im Sinne eines sicheren Heilsuniversalismus (Heil für alle unverlierbar) abzulehnen und trotzdem eine berechtigte Hoffnung für die Möglichkeit festzuhalten, dass faktisch niemand vom Heil ausgeschlossen werde, also die Hoffnung auf die Möglichkeit einer leeren Hölle« (104). Zur Origenes oft pauschal unterschobenen Position vgl. aber den von Balthasar übersetzten und verlegten Text von H. de Lubac, »Du hast mich betrogen, Herr!« – Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20,7, Einsiedeln 1984.

⁵⁶ Vgl. S. Hartmann, a.a.O. (Anm. 42).

⁵⁷ P. Henrici, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in: K. Lehmann, W. Kasper (Hg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989, 18–61, 49.

Aber es gab auch eine weniger kontroverse und – was wir hier nicht ausführlich schildern⁵⁸ – immer mehr den deutschen Sprachraum übersteigende Beachtung für die Theologie Balthasars. Nach seinem Tod erschien als »methodologische« Deutung des dann abgeschlossenen Werkes die von erstaunlicher Kenntnis des Gesamtwerkes zeugende Wiener fundamentaltheologische Arbeit »Gotteswort im Menschenwort« von Wolfgang Klaghofer-Treitler⁵⁹, der Versuch von Hans Otmar Meuffels⁶⁰, Balthasars Theologie als »trinitarische Anthropologie« auszulegen, die sich mit der Christologie, vor allem der *Theologik* befassende Bochumer Dissertation von Ulrich Johannes Plaga⁶¹ (»Ich bin die Wahrheit«) sowie mehrere Untersuchungen zu Einzelthemen der Spiritualität⁶², der Philosophie⁶³, der Mariologie⁶⁴, der Ekklesiologie⁶⁵, der Eschatologie⁶⁶ sowie der Standes- und Ehelehre⁶⁷. Die beim Bi-

⁵⁸ Vgl. das laufend aktualisierte internationale Gesamtverzeichnis der Balthasar-Sekundärliteratur unter <http://mypage.bluewin.ch/HUvB.S.Lit/>

⁵⁹ W. Klaghofer-Treitler, Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar, Innsbruck – Wien 1992. Vgl. auch: ders., Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars *Theologik*, Innsbruck – Wien 1997 (STS 4), wo allerdings nicht dasselbe Niveau gehalten wird und viele subjektive Interpretationen eine objektivere Rezeption der *Theologik* verunklären (vgl. ebd. 74. 94. 102f die abwertenden Urteile über A. v. Speyr, ebd. 149 die Befürwortung eines von Balthasar stets abgelehnten amtlichen Frauenpriestertums, die allzu häufige Verwendung des Ich-Pronomens sowie ebd. 71 den Fehler »absolute Analogia entis« statt richtig »konkrete Analogia entis«).

⁶⁰ O. Meuffels, Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar, Würzburg 1991 (BDS 11).

⁶¹ U. J. Plaga, »Ich bin die Wahrheit«. Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars, Hamburg 1997. Plaga ersetzt in gewisser Weise die erste christologische Arbeit von Hanspeter Heinz aus dem Jahr 1975, die ja noch ohne Kenntnis der *Theodramatik* und *Theologik* verfasst wurde. Vgl. auch den Aufsatz von A. Štrukelj, Die Christologie in der *Theologik* Hans Urs von Balthasars, in: ders., Kniende Theologie, St. Ottilien 2004, 39–56.

⁶² J. Konda, Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars, Würzburg 1991 (BDS 9). M. Engelhard, Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars, St. Ottilien 1998 (Diss. Theol. Reihe Bd. 80); H. Dieser, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar, Trier 1998 (TThSt 62); B. Körner, Mystik und Spiritualität – ein »locus theologicus«?, in: RTLu 6 (2001), 221–238; ders., Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt. Hans Urs von Balthasar zur Schriftauslegung, in: ZKTh 124 (2002), 397–415.

⁶³ J. Disse, Metaphysik der Singularität. Eine Einführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars, Wien 1996; M. Schulz, Sein und Trinität, a.a.O., 686–821; L. Gadiant, Wahrheit als Anruf der Freiheit. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths, St. Ottilien 1999 (MThSt II/55); I. Raguz, Sinn für das Gottmenschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar, Würzburg 2003 (BDS 36).

⁶⁴ H. Steinhauer, Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens, Innsbruck Wien 2001 (STS 17).

⁶⁵ G. Bätzing, Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1986; S. Ackermann, Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche, Würzburg 2001 (StSSTh 31), 213–290.

⁶⁶ D. Engelhard, Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedanken, Mainz 1999.

⁶⁷ M. Scheuer, Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung, Würzburg 2002 (StSSTh 1), 22–153; H.-P. Göbbeler, Existenz als Sendung. Zum Verständnis der Nachfolge Christi in der Theologie Hans Urs von Balthasars (unter besonderer Berücksichtigung der »Gestalt« des Priestertums und von Ehe und Familie), St. Ottilien 1997; R. Zwank, Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive? Zur Phänomenolo-

schof von Basel in Solothurn angesiedelte »Hans Urs von Balthasar-Stiftung« veranstaltete 1995 und 1998 zu Gedenkjahren in Fribourg/Schweiz Symposien zur Theologie Balthasars, deren Akten vom Johannes Verlag unter den Titeln »Vermittlung als Auftrag«⁶⁸ und »Wer ist die Kirche?«⁶⁹ veröffentlicht wurden. Einen Sammelband »Theodramatik und Theatralität«⁷⁰ brachte die Görresgesellschaft im Jahr 2000 heraus, die Festschrift zum 75. Geburtstag des Mainzer Prälaten Walter Seidel war 2001 dem Thema »Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundhaltungen«⁷¹ gewidmet. Im Mai 2000 fand an der Theologischen Fakultät Lugano ein vom dortigen »Centro Studi Hans Urs von Balthasar« ausgerichtetes internationales Colloquium zum Thema »Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar«⁷² statt. Zur Geschichte der Balthasar-Rezeption gehört schließlich auch die Feststellung, dass seine Gedanken maßgeblichen Eingang in führende theologische Gesamtdarstellungen fanden. Sowohl in der umfassenden Trinitologie von *Gisbert Greshake*⁷³ als auch in der in 2002 erschienenen Christologie von *Christoph Schönborn*⁷⁴ ist Balthasar laut Personenregister jeweils der am häufigsten erwähnte Autor. In angelsächsischen Ländern erscheinen (gerade auch im Jesuitenorden!) inzwischen weit mehr Buchtitel über ihn als etwa über Karl Rahner. Zu seinem 100. Geburtstag am 12. August 2005 wird er bei verschiedenen Symposien⁷⁵ sicher auch im deutschen Sprachraum weitere breite Aufmerksamkeit und kritische Würdigung finden.

gie des Geschlechtlichen in Hans Urs von Balthasars »Theodramatik«, Frankfurt am Main 1996 (RSTh 50); *Ch. Kaiser*, Theologie der Ehe. Der Beitrag Hans Urs von Balthasars, Würzburg 1997 (StSSTh 22); *D. Mohr*, Existenz im Herzen der Kirche. Zur Theologie der Säkularinstitute in Leben und Werk Hans Urs von Balthasars, Würzburg 2000 (StSSTh 28); *S. Heße*, Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags Hans Urs von Balthasars, St. Ottilien 2001 (Diss. Theol. Reihe Bd. 86); *A. Štrukelj*, Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar, Graz – Wien – Köln 2002 (dtsh. Fassung der slowenischen Dissertation von 1981).

⁶⁸ Freiburg 1995 (mit Beiträgen von A. M. Haas, W. Gut, H. Meier, J. Servais, M. Ouellet und P. Henrici).

⁶⁹ Freiburg 1999 (mit Beiträgen von K. Koch, B. Hallensleben, Y. Tourenne, A. Scola und P. Henrici).

⁷⁰ V. Knapp, H. Kiesel, K. Lubbers (Hg.), Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar, Berlin 2000 (Schriften zur Literaturwissenschaft Bd. 14).

⁷¹ Hg. von P. Reifenberg, A. van Hooff, Mainz 2001. Dort sind u.a. folgende Artikel enthalten: P. Henrici, Hans Urs von Balthasar – ein katholischer Kierkegaard? (304–314); J. Splatt, Der Christ und seine Angst erwogen mit Hans Urs von Balthasar (315–331); M. Bieler, Woraufhin sterben wir? Hans Urs von Balthasar und der Dialog mit der fernöstlichen Tradition (351–366).

⁷² Vgl. M. Hauke, A. M. Jerumanis (Hg.), Atti XIV Colloquio di Teologia di Lugano, in: RTLu 6 (2001), 1–264.

⁷³ G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg 31998.

⁷⁴ Ch. Schönborn, Gott sandte seinen Sohn. Christologie. Unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber, Paderborn 2002 (AMATECA VII).

⁷⁵ Vgl. die aktuellen Ankündigungen auf der Homepage der »Hans Urs von Balthasar-Stiftung« (www.balthasar-stiftung.org).

Hagiographie

Ortiz, César (Hrsg.): *Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt*, Köln: Adamas Verlag 2002, 453 S., ISBN 3-925746-89-7, Euro 20,-

Am 9. Januar 2002 wurde vielerorts des 100. Geburtstages des Gründers der Personalprälatur »Opus Dei« des selig gesprochenen spanischen Priesters Josemaría Escrivá gedacht. Nach seiner Heiligsprechung wäre es sicher angebracht, diesem somit kirchlich voll anerkannten Charisma erneute und vorurteilsfreie Aufmerksamkeit zu widmen. Die Gelegenheit dazu bietet die zum Jubiläumsanlass herausgegebene »Festschrift«.

Neben dem Prälaten des Opus Dei, Bischof Javier Echevarría, hat der Herausgeber eine Reihe hoher kirchlicher Persönlichkeiten des deutschen Sprachraums (die Kardinäle Meisner, Degenhardt und Scheffczyk, Erzbischof em. Karl Braun von Bamberg, der sich mit dem Ökumenismus bei Escrivá befasst, die Bischöfe Reinhard Lettmann von Münster, Klaus Küng von Feldkirch und Kurt Koch von Basel) und bekannter Publizisten versammelt, um unter den Oberbegriffen »Person und Botschaft«, »Berufen zur Heiligkeit«, »Die Welt als Abenteuer und Aufgabe« und »Zeugnisse« die Dimensionen des Wirkens von Escrivá auszuloten. Besonders informativ und grundlegend ist der Beitrag des 1997 verstorbenen Misereor-Referenten Stephan Puhl »Zur Spiritualität der Arbeit« (S. 123–138), den Die Neue Ordnung (Bonn / Walberberg) 1998 bereits veröffentlichte. Dabei wird die Modernität der oft mit »konservativem« Image versehenen Prälatur deutlich. Wie Puhl u. a. nachweist, hat die dritte Ausgabe des LThK (1993 ff) nicht nur in der Charakterisierung des Heiligen, sondern auch in der Behandlung des Stichworts »Arbeit« einige Defizite aufzuweisen (S. 130). Wolfgang Ockenfels OP geht auf »Glaube, Moral und Politik bei Josemaría Escrivá« (S. 253–268) ein und schildert mit vielen Zitaten dessen völlig unklerikalistisches Politikverständnis, bei dem es weder eine »Befrei-

ungstheologie« noch eine politische Theologie geben kann, aber auch keinerlei Totalitarismus Rechtfertigung findet. Das Wirken von Frauen und Männern aus dem Opus Dei hat Spanien nicht, wie vielfach befürchtet, »zu einem Vorort von Fatima gemacht, sondern nach Brüssel in die EU geführt« (so der amerikanische Soziologe Peter L. Berger). Von den informativen und hilfreichen Beiträgen (u. a. von Martin Rhonheimer aus Fribourg, Kurt Malangré, dem ehemaligen Oberbürgermeister von Aachen, oder von Nikolaus Lobkowicz, der die Katholische Universität Eichstätt mitbegründet hat) können nicht alle hier inhaltlich erwähnt werden. Hinzuweisen ist aber auf die sehr persönlichen Zeugnisse von Alfons Par (S. 367–381), der vor nunmehr fünfzig Jahren als einer der ersten Opus-Dei-Priester nach Deutschland kam, und Peter Berglar, dem ersten deutschen Escrivá-Biographen (S. 433–447). Wer nach dieser Lektüre immer noch mit Vorurteilen und Ressentiments zu kämpfen hat, lese schließlich die Aufsätze von Fernando Inciarte (S. 81–89; 419–432) oder von Johannes Torello: »Aus Liebe verrückt« (S. 39–55). Sehr grundsätzlich, vor allem im Blick auf die eschatologischen Bezüge, ist der Artikel von Margit Harbort über die Marienfrömmigkeit des Gründers des Opus Dei.

Das Ganze ergibt ein ungeheuer vielfältiges und buntes Mosaik von Wahrnehmungen und Deutungen des Heiligen, das viele Leser sicher erstaunen wird. Trotz der klaren Sympathie der Autoren will der Band kein »Füllhorn an Lob und Huldigung« (Klappentext) über den Geehrten ausgießen, sondern Spurensicherung für einen oft umstrittenen und nicht selten auch angefeindeten Mann der Kirche sein, dessen Hauptthema die »allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche (Vat. II., Lumen gentium, Kap. 5) darstellt und dessen Lebensmotto war »sich verbergen und verschwinden, damit allein Jesus ins Licht trete«.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Christliche Archeologie/Patrologie

Rigato, Maria-Luisa: *Il Titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavola-reliquie della Basilica Eleniana a Roma (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 100)*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2003, 385 S., ISBN 88-7652-969-1, EUR 25,00.

Die von P. Johannes Beutler S. J. betreute Arbeit wurde 2002 als biblische Dissertation an der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana angenommen; das Zweitgutachten schrieb P. Heinrich W. Pfeiffer S. J.

R. will die ursprüngliche Aufschrift der »INRI«-

Tafel am Kreuz Jesu anhand der biblischen und archäologischen Zeugnisse ermitteln. Ihr Interpretationsschlüssel ist das Toponym »Nazoräer« bzw. »Nazarener«. Im ersten Teil geht es um das biblische Zeugnis. Alle Evangelien haben als gemeinsamen Teil der Aufschrift den markinischen Text: ὁ βασιλεὺς ἡτῶν Ἰουδαίων (30–32), Johannes setzt Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος davor (23–26). Vielleicht war die Tafel nicht nur informativ als »Schuldschrift« (Mk 15,26; Mt 27,37), sondern auch spöttisch als Ehrentafel« gedacht (Joh 19,19). Die Inschrift war dreisprachig, zudem in verschiedenen Alphabeten verfaßt: griechisch, hebräisch (nicht aramäisch-syrisch) und lateinisch (33–50). Mt, Lk, Joh und Apg bezeichnen unabhängig vom Kreuztitel Jesus als »Nazoräer«, nur Mk und Lk (auch) als »Nazarener«. Im Hebräischen ist »Nazoräer« und »Nazarener« gleichermaßen »nzt« (35–36). Ναζωραῖος ist vom hebräischen »nzt« abzuleiten, Ναζαρενός vom lateinischen Nazarenus, beides steht für »den aus Nazaret« (von *natsar* = [die Tora] einhalten, da in Nazaret eine Levitenklasse residierte) stammenden Jesus (51–66). Jedoch hat allein Ναζωραῖος aufgrund seiner hebräischen Etymologie eine theologische Konnotation, ist geradezu eine christologische Hoheitstitelatur, die bei Mt, Lk und Joh durchscheint und ungeachtet anderer Deutungen des Stamms »nzt« von *natsar* abzuleiten ist. Genau diesen theologischen Gehalt intendiert Johannes, wenn er nicht die originale griechische Zeile des Kreuztitels mit Ναζαρενός zitiert, sondern im Rückgriff auf das »nzt« der hebräischen Zeile Ναζωραῖος wählt: Jesus am Kreuz ist der liebende Befolger des Willens des Vaters (67–98). Nur lose mit dem Kreuztitel verbunden sind die folgenden beiden Kapitel über die Person des Evangelisten Johannes, in dem R. nicht den Zebedäussohn, sondern einen hebräischsprachigen, griechischkundigen Abkömmling eines Jerusalemer Priestergeschlechts sieht (99–176), und über die königliche Bestattung des »Königs der Juden« (177–226). Der kultisch unreine, gleichwohl bedeutsame Kreuztitel sei in das Grab gelegt worden und so erhalten geblieben (214).

Im zweiten, archäologischen Teil geht es um den in S. Croce in Gerusalemme aufbewahrten Kreuztitel. R. bietet alle verfügbaren Dokumente zur Auffindung des heutigen Kreuztitels im Jahr 1492 und bespricht die angebliche Auffindung durch Helena um 325 und die anschließenden frühchristlichen Bezeugungen. Trotz einiger Kritiken an den Studien von M. Hesemann und C. P. Thiede geht R. wie diese von der Authentizität des römischen Kreuztitels aus (229–258). Im letzten Kapitel stellt R. diverse, seit 1997 vorgenommene physikalische

Untersuchungen des römischen Kreuztitels vor (259–284). Sie bestreiten die allgemein vertretene These einer Teilung des Jerusalemer Kreuztitels (248, 276–277), von dem dann nur die rechte Seite durch Helena nach Rom gelangt wäre; stattdessen habe erst Gregor der Große den gesamten Titel nach Rom gebracht und dort im Triumphbogen des Dachstuhls von S. Croce einmauern lassen (268). Die C¹⁴-Analysen ergaben Datierungen vom 7. bis 10. Jh. (273–274). Da R. den Text des erhaltenen Kreuztitels für jenen des Pilatus hält, erachtet sie auch diesen selbst für authentisch (288), erwägt allenfalls die Möglichkeit, daß es sich um eine getreue Kopie des Pilatustitels handelt (275–276). Das Holz ist Nußbaum (276) ebenso wie jener Kreuztitel, den der anonyme Pilger von Piacenza um 570 in Jerusalem in Händen hielt (247). R. rekonstruiert die am stärksten zerstörte hebräische Zeile יֵשׁוּ נָצַר מֶמֶס (»Jesus von Nazaret, euer König«) (284, 301) und liest die griechische Ι(ΗCΟΥ)C NAZARENOYC Ι(OYΔΑΙΟΝ), die lateinische I(ESUS) NAZARENUS RE(X) (17).

Den Schluß bilden eine Zusammenfassung (285–288), ein Fotoanhang, eine Dokumentation diverser Gutachten, eine ausgewählte Bibliographie und ein Autorenindex (289–380).

Die vorliegende Studie ist ein diskussionsfähiger, lange gereifter Forschungsbeitrag. Das akademische Lesepublikum wird zwar den zuweilen sehr persönlichen Ton der Darstellung, die Gereiztheiten der Autorin gegenüber jenen, die sie nicht zitieren, erstaunen, aber zweifellos hat sich R. Verdienste um die Erforschung des erhaltenen Kreuztitels erworben (259–260), und ihre Begeisterung für das Objekt, dem sie so viele Jahre gewidmet hat, fließt in ihre Feder ein. Zurecht beschwert sie sich über Hesemann und Thiede, falls diese Fotografien des Kreuztitels ohne korrekte Quellenangabe verwendet haben sollten (9–16), aber weshalb bietet sie selbst nur ein verstümmeltes Buntfoto („Paladini-Rigato, n. 31« 300) und die Schwarzweißbilder in kümmerlicher Qualität? Abbildung S. 312 ist zudem seitenverkehrt (vgl. 272). Antike Sprachen werden wahlweise transkribiert. Obwohl R. zwischen biblischem und archäologischem Teil unterscheidet, zieht sie zuweilen methodisch unsauber den erhaltenen Kreuztitel zur Klärung exegetischer Fragen heran (z. B. 23, 34, 66, 67).

Viele Fragen bleiben offen. R. hält den biblischen Titel für authentisch (21) und geht davon aus, daß Johannes hinsichtlich der Aufschrift historisch präziser als die Synoptiker ist (22). Beides hätte eine nähere Begründung verdient, auch wenn letztlich zuzustimmen ist. R. sieht im johanneischen »Jesus der Nazoräer« keinen Hinweis auf Nazaret, da für Johannes aus theologischen Gründen Judäa,

nicht Galiläa die Heimat Jesu sei (95–96). Wenn diese letzte Annahme stimmt, dann ist aber eher zu folgern, daß der Kreuztitel tatsächlich der johanneischen Langfassung des Titels entspricht, weil Johannes trotz seiner Abneigung gegen Galiläa die Herkunft Jesu aus Nazaret nicht verschweigt, da Pilatus sie offenbar auf dem Titel genannt wissen wollte, während die Synoptiker allein die Ursache der Hinrichtung für mitteilenswert halten (vgl. Mk 15,26; Mt 27,37; wenig überzeugend 22–23, 98). Daß aber Johannes aus theologischen Gründen »Nazoräer« statt »Nazarener« schreibt (vgl. 23), wird nicht hinreichend begründet, schon gar nicht durch das Zahlenspiel (29–30). Auf einen theologischen Hintergedanken des Johannes kann R. eigentlich nur kommen, weil der erhaltene Kreuztitel lateinisch NAZARENUS und griechisch NAZARENOUC schreibt, was dann Johannes bewußt nicht übernommen hätte (vgl. 66, 286). R. ist sich durchaus bewußt, daß die theologisch bedeutsame Ableitung von »Nazoräer« von *natsar* »reine Vermutung« bleibt (90), da sie von keinerlei zeitgenössischem Hinweis gestützt wird. Tatsächlich wird »Nazoräer« für Jesus auch von Römern benutzt, die doch sicher keine Theologie im Kopf haben (Joh 18,5; 18,7; Apg 24,5). Das spricht eher dafür, daß »Nazoräer« in gleicher Weise nur Toponym war wie »Nazarener«. Damit entfele eine Grundthese von R.

Daß R. den erhaltenen Titel für vollständig hält, kann nicht überzeugen, schon gar nicht mit der Vermutung, solche doch wohl *ad hoc* hergestellten Titel seien genormt gewesen (276–277). Ein Titel, auf dem wie jetzt praktisch nur »Nazarener« lesbar ist und alles andere abgekürzt wird, wäre wenig aussagekräftig gewesen, denn die ganze Polemik lag doch im »König der Juden«. Zudem ist offenbar die linke Seite glatt abgesägt worden, zudem offenbar mitten im Wort RE-X. Klärungsbedürftig scheint mir auch, ob der römische Kreuztitel wirklich keine weiße Tünche aufweist, obwohl Sozomenós und auch das Foto bei Hesemann (Die Jesus-Tafel, Taf. 9) eine solche annehmen lassen (255–256); m.E. sprechen die Beobachtungen von R. hinsichtlich einer bläulichen Schicht für eine solche Tünche (277–278). Die entscheidende Frage nach der paleographischen Analyse des erhaltenen Kreuztitels wird von R. nur am Rande angegangen; sie vertraut – entgegen den durchaus zu relativierenden Resultaten der C¹⁴-Proben – zu sehr Thiede und Hesemann und deren Gewährsleuten, die sich nur eher nebenbei mit dem Objekt befaßt haben (258, 278–279). Hinsichtlich der rechts-nachlinks-Schreibweise genügt es nicht, auf die hebräische Schriftführung zu verweisen. Wenn R. behauptet, es handele sich nicht um Spiegelschrift

(258), dann hat sie wohl nie den Kreuztitel vor einen Spiegel gehalten. Die Problematik der Spiegelschrift ließe sich vertiefen: C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg 1917, 27; I. Di Stefano Manzella, Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano, Città del Vaticano 1997, 264–265.

Stefan Heid, Neuss/Rom

Crossan, John Dominic / Reed, Jonathan L.: *Jesus ausgraben. Zwischen den Steinen - hinter den Texten. Aus dem Englischen übersetzt von Claudia Krülls-Hepermann*, Düsseldorf: Patmos 2003, 339 S., geb., ISBN 3-491-77051-3, Euro 26,—.

In dieser Publikation verfolgen die Autoren das Ziel, sich aus der Perspektive der Archäologie und aus der Perspektive der Exegese – gleichsam synoptisch – der Gestalt Jesu anzunähern. Reed, der als Prof. für Neues Testament und christliche Frühgeschichte an der Universität La Verne, Kalifornien, lehrt, ist Spezialist für archäologische Forschungen in Palästina für die Zeit des ersten nachchristlichen Jahrhunderts und leitender Archäologe bei den Ausgrabungen in Sepphoris. Crossan ist emeritierter Prof. für neutestamentliche Exegese in Chicago und durch verschiedene Veröffentlichungen über den historischen Jesus bekannt geworden. Die beiden Wissenschaftler führen die Leser in die jüdische Welt des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ein und eröffnen die Möglichkeit, Jesus von Nazaret und seine Botschaft in einem neuen Licht zu sehen. In ihrem Vorwort bekräftigen die Verf. ihre Absicht, die spezifischen Forschungsmöglichkeiten von Archäologie und Exegese zunächst innerhalb der eigenen Wissenschaft auszuschöpfen und in einem zweiten Schritt ihre Erkenntnisse interdisziplinär zu synthetisieren.

Zu den wichtigsten archäologischen Entdeckungen des 20. Jahrhunderts rechnet Reed das Ossarium des Hohenpriesters Kajaphas, die Inschrift des Pontius Pilatus, das Haus des Apostels Petrus in Kafarnaum, das Fischerboot vom See Gennesaret und die Zerstörung der Städte Yodfat und Gamla. 1990 stießen Bauarbeiter in Jerusalem auf eine seit 70 n. Chr. versiegelte Grabkammer. Sie fanden darin ein verziertes Ossarium, auf das in aramäischer Sprache der Name »Kajaphas« eingeritzt war. Bei dem Grab handelt es sich um die Familienruhestätte des Hohenpriesters Kajaphas, der im Zusammenhang mit der Kreuzigung Jesu in Mt und Joh namentlich erwähnt wird.

In Caesarea am Meer legten Archäologen 1962 in den Ruinen eines antiken Theaters eine Inschrift frei, die den Namen »Pontius Pilatus« enthält. Der Fund setzte wissenschaftlichen Kontroversen über den exakten Titel und die politische Macht des Pon-

tius Pilatus ein Ende, da ihn die Inschrift als einen Präфекten und nicht als einen untergeordneten Prokurator bezeichnet. Die herausragende Bedeutung dieser Inschrifttafel besteht darin, dass sie das erste materiell greifbare Zeugnis einer wichtigen Gestalt des Neuen Testaments darstellt. 1906 wurden in Kafarnaum Überreste eines achteckigen Gebäudes freigelegt, das als byzantinische Kirche aus dem fünften Jahrhundert identifiziert werden konnte. In den darunterliegenden Schichten fand man ein Haus aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. Die Annahme, dass es sich dabei um das Haus des Apostels Petrus handelt, von dem in antiken Pilgerberichten die Rede ist, darf als gesichert gelten. In den Putz eines Raumes dieses Hauses wurden im zweiten Jahrhundert Gebete in aramäischer, hebräischer, griechischer, lateinischer und syrischer Sprache geritzt. Die Tatsache, dass dieser Raum mehrere Male verputzt wurde, deutet darauf hin, dass ihm die ersten Generationen der Christen große Bedeutung beigemessen haben.

Nachdem 1986 während einer großen Dürreperiode der Wasserspiegel des Sees Gennesaret dramatisch gesunken war, entdeckte man im Schlamm des Sees ein Fischerboot etwa aus der Zeit Jesu, das ungefähr dreizehn Menschen aufnehmen konnte. Töpfe und Lampen im Inneren des Bootes ließen eine Datierung auf das erste Jahrhundert nach Christus zu. Diese zeitliche Bestimmung wurde auch durch eine Radiokarbondatierung bestätigt. Im Jahr 67 n. Chr. haben römische Legionen zwei Städte zerstört: Yodfat in Untergaliläa und Gamla auf den Golanhöhen. Die Ruinen dieser Städte wurden im 20. Jahrhundert freigelegt. Eine Bestätigung fand dabei der Bericht des Flavius Josephus über das katastrophale Ende dieser Städte. Die Ausgrabungen bieten vielfältige Einblicke in die jüdische Lebensweise zur Zeit Jesu.

Zu den wichtigsten Entdeckungen, die der Exegese in den letzten Jahrzehnten neue Impulse gegeben haben, zählt Crossan die Schriftrollen vom Toten Meer, die Nag-Hammadi-Codices und das nichtkanonische Thomasevangelium. Die 1947 entdeckten Schriftrollen von Qumran am Toten Meer gehörten zur Bibliothek der jüdischen Gruppe der Essener, die sich in Opposition zur Jerusalemer Priesterschaft gesetzt hatten und ein Gemeinschaftsleben in kultischer Reinheit führten. Die aus der Zeit zwischen 200 v. Chr. und 70 n. Chr. stammenden Schriften dieser Bibliothek liefern interessante Informationen über das religiöse Leben der Gemeinde von Qumran.

Die Nag-Hammadi-Codices – 45 Texte in 13 Papyrus-Codices – wurden 1945 in der Nähe des heutigen Nag Hammadi ca. 370 Meilen südlich von

Kairo entdeckt. Bei ihnen handelt es sich um Transkriptionen in koptischer Sprache aus dem vierten Jahrhundert. Die verschiedenen Schriften dieser Bibliothek beschäftigen sich schwerpunktmäßig mit der vorchristlichen Gnosis. Ende des 19. Jahrhunderts wurde im heutigen Bahnasa ca. 120 Meilen südlich von Kairo das nichtkanonische Thomasevangelium gefunden. Es enthält nur Aphorismen, Gleichnisse und kurze Jesusdialoge, aber fast keine Erzählungen, auch keine Wundererzählungen, insbesondere keine Berichte über die Passion und Auferstehung Jesu. Das Thomasevangelium basiert auf einer Theologie, die eine eschatologische Zukunft bestreitet und eine durch ein asketisches Leben herbeigeführte Rückkehr zur paradiesischen Vergangenheit in Aussicht stellt. Strittig ist in der Forschung, ob das Thomasevangelium von den kanonischen Evangelien abhängig ist oder nicht.

Die Ausführungen der beiden Verf. über die Auferstehung Jesu (»Der Beweis für die behauptete Auferstehung«; 318–323) sind von einer kaum nachvollziehbaren antipaulinischen Polemik geprägt: Crossan und Reed begreifen die Auferstehung Jesu primär als »gemeinschaftlich bedeutsam«. Die Auferstehung Jesu zeige, dass Gott die ungerecht Ermordeten nicht im Tod lässt. Nicht das Unrecht, sondern die Gerechtigkeit werde das letzte Wort haben. In der Auferstehung Christi habe Gott »damit begonnen, aus der ungerechten Welt eine gerechte zu machen«. Die Verf. kritisieren, dass die gemeinschaftlich bedeutsame Auferstehung Jesu in der paulinischen Theologie »an keiner Stelle vorkommt«. Ihrer Meinung nach »reicht es nicht, von einer getrennten Auferstehung Jesu als Beginn einer sich bald erfüllenden Auferstehung der Toten zu sprechen« (321). Jesus sei nicht der erste jüdische Märtyrer gewesen. In der paulinischen Theologie stehe »die individuelle Auferstehung Jesu« im Mittelpunkt. Paulus habe zu Heiden gesprochen, die sich nicht allzu viele Gedanken über jüdische Märtyrer machten. Es ist nicht zu übersehen, dass die antipaulinische Polemik der Verf. die theologische Bedeutung der Auferstehung Christi nivelliert; sie eliminiert die universale Heilsbedeutung seines Todes und seiner Auferstehung.

Crossan und Reed demonstrieren in ihrem Werk eindringlich, dass sowohl an den archäologischen Forschungsstätten als auch in den neutestamentlichen Texten vielschichtige Überlagerungen festzustellen sind. Das Buch enthält zahlreiche Abbildungen und anschauliche graphische Darstellungen. Es entfaltet viele beeindruckende Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte.

Josef Kreiml, St. Pölten

Fiedrowicz, Michael: Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 799 S., ISBN 3-534-15790-7, EUR 128,00.

Durch seine Monographie »Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten«, Paderborn² 2001, bereits als Kenner der Materie ausgewiesen, hat F., Ordinarius für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Theologischen Fakultät Trier, nun in enger Anlehnung an den Aufbau jener Studie eine Quellensammlung in deutscher Übersetzung vorgelegt, die als die bislang umfangreichste und detaillierteste Dokumentation der zwischen Heiden und Christen vom 2. bis 5. Jahrhundert intellektuell-argumentativ ausgetragenen Kontroverse gelten kann. Deren Anlässe, Phasen und Vertreter werden im ersten Hauptteil in historischer Perspektive vorgestellt (15–194), der zweite, umfangreichere systematische Hauptteil präsentiert die wichtigsten Tendenzen, Positionen und Inhalte der Diskussionen (195–632). Den einzelnen Textgruppen sind kurze Einleitungen vorangestellt, die die zum Verständnis nötigen Hintergrundinformationen bieten, aber auch durch zahlreiche Querverweise auf weitere Einzeltexte an anderen Stellen des Werkes verweisen. Der Kommentar (633–768) bietet umfassende bibliographische Angaben auf aktuellstem Stand zu den jeweiligen Autoren, Themenkomplexen und Textabschnitten. Letztere werden durch Anmerkungen erläutert, die Namen, terminologische Fragen, historische Bezüge und Argumentationsformen erklären und auf vielfältige Parallelstellen verweisen. Das Quellen- und Literaturverzeichnis (769–781) nennt Editionen, Übersetzungen, Kommentare zu den zitierten Autoren sowie grundlegende Titel, die dem Disput zwischen Heiden und Christen gewidmet sind. Register der übersetzten Stellen sowie wichtiger Namen und Begriffe (783–799) führen den gezielt Suchenden rasch zu den einschlägigen Passagen, geleiten aber auch den neugierigen Leser zu manchen Entdeckungen auf diesem interessanten Terrain.

Das Spektrum der über 500 ausgewählten Quellentexte ist weit gefächert. Es reicht von der Areopag-Rede des Apostels Paulus und Vorformen in der jüdischen Apologetik sowie den Märtyrerakten über die großen Apologeten des 2. Jahrhunderts bis hin zu Augustin und Orosius im Westen, Theodoret von Cyrus im Osten. Mochte man sich bei der vorausgegangenen monographischen Behandlung des Themas hier und dort vielleicht eine ausführlichere

Darstellung der paganen Positionen gewünscht haben, so kommen hier nun die Vertreter des Heidentums ausführlicher zu Wort. Neben ausgiebigen Textabschnitten der großen Christengegner Celsus, Porphyrius, Julian Apostata und Symmachus wird die Mentalität antiker Heiden und ihre Reserve gegenüber dem Christentum auch anhand von Autoren wie Lukian von Samosata, Mark Aurel, Apuleius, Themistius, Zosimus, Eunapius, Macrobius, Maximus von Tyrus u. a. veranschaulicht. Fraglich ist, ob die unlängst von E. DePalma Digeser (*Journal of Theological Studies* 53 [2002] 466–502) aufgestellte und von F. unter Vorbehalt verwendete These, der Christengegner im Apocriticus des Macarius Magnes sei mit Hierokles identisch, sich in der Forschung durchsetzen wird.

Ein Verdienst der getroffenen Auswahl liegt darin, dass nicht wenige Texte erstmals zuverlässig und flüssig ins Deutsche übertragen wurden, z. B. wichtige Passagen aus Eusebius (*praeparatio/demonstratio evangelica*), Laktanz (*divinae institutiones*), Cyrill von Alexandrien (*contra Julianum*), Theodoret von Cyrus (*curatio graecarum affectionum*). Ältere Übersetzungen haben sich angesichts neuerer kritischer Editionen, z. B. Julian, *contra Galilaeos*, als revisionsbedürftig erwiesen, so dass nun auch hier gediegene Übertragungen zur Hand sind. Die Auswahl der Texte vereint Vertrautes und weniger Bekanntes. Das aus den klassischen Werken, z. B. Tertullian, *apologeticum* oder Origenes, *contra Celsum*, Stammende wurde in der Regel so gewählt, dass es als *pars pro toto* die Einstellung des Autoren oder die Tendenz seiner Schrift zu illustrieren vermag. Das an entlegeneren Stellen Gefundene, z. B. Tübinger Theosophie oder Maximus von Tyrus, *philosophoumena*, bietet zum Thema manches Neue und Aufschlussreiche.

Zwar bleibt bedauerlich, dass die jeweiligen griechisch-lateinischen Urtexte nicht in die Quellensammlung aufgenommen wurden, doch wird dieser Mangel durch das beeindruckende Quantum der vorgelegten Texte, wie es in einer zweisprachigen Ausgabe kaum möglich wäre, kompensiert. Kaum ein Aspekt der komplexen Materie bleibt unberücksichtigt. Moralität, geschichtliche Einordnung der neuen Religion und Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens bilden die inhaltlichen Schwerpunkte des systematischen Teiles. Der Autor hat jedoch nicht nur eine historische Fragestellung quellenmäßig kompetent aufgearbeitet. Das Werk bietet auch solide Orientierung für gegenwärtige Diskussionen, in denen der Wahrheitsanspruch des Christentums verhandelt wird und sein Verhältnis zu den Weltreligionen in Frage steht.

Stefan Heid, Neuss/Rom

Geschichtstheologie

Lustiger, Jean-Marie Kardinal: Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund, Augsburg: St. Ulrich Verlag 2003, 182 S., ISBN 3-936-484-09-0, Euro 18,90.

Das Verhältnis Judentum – Christentum scheint in Deutschland ein sehr heikles Thema zu sein. Insofern ist man dem Verlag für die Übersetzung und Herausgabe dieses Buches dankbar. Jean-Marie Kardinal Lustiger, polnischer Jude und Erzbischof von Paris, kann ohne Angst vor falscher Verdächtigung Tabuthemen aufgreifen und weiterdenken. Es handelt sich um 1979 vor Ordensschwestern gehaltene Einkehrtage und um spätere Vorträge, etwa an der Universität von Tel Aviv oder auf jüdischen Weltkongressen.

Dass die katholische (= »der Gesamtheit nach«) Kirche aus Juden und Heiden besteht, ist ein heute oft vergessener Aspekt. Die besprochenen Texte aus dem Mt.-Ev. können hier allerdings nicht im Einzelnen dargelegt werden. Die verschiedenen biblischen Gestalten (Josef, Herodes, Rahel usw.), Termini oder Szenen werden auf alttestamentlichem bzw. jüdischem Hintergrund beleuchtet. Israel kennt seine Schätze noch nicht. »Um den Preis seines Blutes eröffnet Christus den Heiden den Zugang zu den Schätzen Israels, und er schenkt Israel ein neues Licht auf das eigene Mysterium. Der Jude, der zum Geheimnis Christi hinzutritt, empfängt dieses Licht« (S. 117). Indem die Heiden an Christus teilhaben, haben sie Zugang zur Heilsgeschichte, werden »Kinder Abrahams« und »Söhne«, erhalten die Schrift und den Gebetsschatz Israels, die sie aber christlich = »aus der Warte des Messias« (S. 120) lesen und beten. »In Christus haben die von Gott berufenen Heiden Zugang zur Geschichte, zur Thora und zur Bibel, zum Gebet Israels, zu den Festen Israels, zum Land. Sie haben Zugang zur Hoffnung des Reiches. Mit Israel lernen sie, dass sie zu keiner »Herrschaft« dieser Welt gehören« (S. 124).

Von den Vorträgen sei der 2002 vor dem Jüdischen Komitee in Washington gehaltene vorgestellt: »Welche Bedeutung hat die Begegnung von Juden und Christen im Kampf der Kulturen?« (S. 169–182). Vf. behandelt die Fragen nach der Gemeinsamkeit von Juden und Christen und ihrer bleibenden Besonderheit, nach der Bedeutung der Gemeinsamkeit für die Menschheit und den Möglichkeiten gemeinsamer konkreter Handlungen. Der Universalismus der Juden und Christen zielt nicht auf Eroberung – der Bereich Gottes und des Kaisers (vgl. Mt 22,21) fallen nicht zusammen –

und nicht auf politische Macht. Als gemeinsame Aufgabe weist Lustiger Juden und Christen die ethische Beratung und Kritik zu, die im Gesetz, das dem Gewissen entspringt, gründet und als »die zehn Gebote« und als Liebesgebot in der gemeinsamen Bibel zu finden ist. Ferner besteht eine Gemeinsamkeit in der Zuordnung »aller Geschlechter« (Gen 12,3) und »aller Völker« (Jes 2,2) auf das eine Volk Israel wie auch Jesus seine Boten zu »allen Völkern« (Mt 28,19) sendet. »Die Frage, ob es (= Israel) ein Volk ist wie die anderen ... oder verschieden, stellt sich seit den Anfängen. Wir sind ein von den Völkern verschiedenes Volk, das von Gott gebildet wurde, um ihm zu dienen. Und wir sind ein Volk gleich den anderen, da es König und Macht fordert wie in den anderen Ländern der Welt. Mit der Entstehung des Staates Israel ist diese alte Spannung wieder aufgetaucht« (S. 175 f.). Die Teilnahme an den verschiedenen Kulturen, in denen die über die Welt verstreuten Juden leben, hebt nicht die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk auf, genauso wenig wie die Zugehörigkeit zur Kirche nicht die Teilnahme an den verschiedenen Nationen und Kulturen verhindert. Juden und Christen haben fernerhin die Aufgabe, der Menschheit ihre Bestimmung (= Gen 1,26: Gottebenbildlichkeit) bewusst zu machen und sind in Gefahr, mit der Betonung ihrer Sonderheit ihre heilbringende Reichweite zu entleeren. Beide, Judentum und Christentum, laufen schließlich Gefahr, sich ohne den geschichtlichen Hintergrund in einen reinen Humanismus oder in eine universelle Rationalität aufzulösen.

Lustiger will keineswegs die Verschiedenheit zwischen Judentum und Christentum ignorieren: »Der Reichtum der biblischen Offenbarung, den die jüdische Tradition empfängt und dem die Kirche durch den Glauben an Christus anhängt, stellt für die Zukunft der Menschheit einen noch unerforschten Schatz dar.« (S. 180). Ein tieferes Verständnis könnte die Betrachtung von Jes 42–53 ermöglichen. Die Furcht, sich gegenseitig erobern zu wollen und sich gegenseitig zu verletzen, dürfe die Disputation nicht überlagern (vgl. S. 181).

Erfrischend ist, dass in diesen hier vorgetragenen Überlegungen nicht Lösungen an den Unterschieden vorbei versucht werden, wie es bei ökumenischen Gesprächen nicht selten der Fall ist. Freilich ist das Gespräch noch nicht zu den zentralen Fragen vorgedrungen. Der Hinweis auf die gemeinsame Hoffnung und den Friedensauftrag lässt fragen, wieweit die Diskussion den Bereich des sicherlich nicht unwichtigen Humanen schon überstiegen hat. Was im ersten, dem umfangreichsten und an christ-

liche Hörer gerichteten Hauptteil deutlich wird, tritt in den späteren, vor jüdischen Kongressen gehaltenen Vorträgen mehr zurück, nämlich das für Juden und Christen zentrale Thema: Wer ist Jesus Christus? Die Problematik des jüdisch-christlichen Gesprächs hebt dieser Band ins klare Bewusstsein.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Hartmann, Stefan: Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift »Theologie der Geschichte« (Geist und Wort 8), Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2004, 312 S., ISBN 3-8300-1452-X, EUR 94,00.

Die beim Lehrstuhl für Dogmatik der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt eingereichte Lizentiatsarbeit von Stefan Hartmann umfasst stattliche 312 Druckseiten, von denen sich 274 Seiten mit dem Opusculum »Theologie der Geschichte« von Hans Urs von Balthasar befassen, das selbst in seiner maßgeblichen Neufassung von 1959 – die erste Auflage stammt aus dem Jahr 1950 – lediglich 112 Seiten zählt. Schon diese bloßen Zahlen zeigen, dass hier sehr gründlich und zugleich ausgreifend gearbeitet worden ist. Dabei ist innerhalb der bereits reichlich fruchtbaren Sekundärliteratur zum Balthasarschen Oeuvre insofern ein »neuer« Typ entstanden, als wirklich nur eine einzige und zwar kleine Schrift des großen Theologen zum Gegenstand der Untersuchung gewählt worden ist. Ein solches Vorgehen konnte der Verfasser in der Tat riskieren, da er selbst das Gesamtwerk des Basler Theologen bestens überblickt und auch sonst in der aktuellen theologischen Literatur gut bewandert ist, wie seine kenntnisreichen Fußnoten beweisen.

Im ersten Teil (17–63 »Hinführung zu Motivation und Gegenstand der Untersuchung«) werden die bisherigen Phasen der Balthasarrezeption im deutschen Sprachraum nachgezeichnet. Eine hermeneutische Vorbemerkung stellt ganz im Sinne Balthasars klar, dass er nur in Verbindung mit den geistlichen Schriften der Adrienne von Speyr richtig verstanden werden kann. Der bisweilen in der Sekundärliteratur zu beobachtenden Tendenz, diesen prägenden Einfluss zu minimalisieren oder gar gänzlich zu ignorieren, wird hier eine bewusste Absage erteilt: »Wir wollen unsererseits dagegen nun im Folgenden den von Balthasar selbst eingeführten spirituellen Ansatz ernst nehmen und anhand der unter deutlichem Einfluss Adrienne von Speyrs verfassten Schrift »Theologie der Geschichte« nachzuweisen und darzulegen versuchen« (36).

Die Frage, warum gerade die »Theologie der Geschichte« als Untersuchungsgegenstand gewählt worden ist, wird mit ihrer spekulativen Dichte und ihrem systematischen Stellenwert als christologischem Kerntext richtig beantwortet. Ein kurzer Aufriss zum Thema Geschichte in Philosophie und Theologie mit einem Exkurs zum Thema Gnosis schließt den hinführenden Teil ab.

Der zweite Teil (65–265 »Theologie der Geschichte« – Darstellung und Durchblick«) als das eigentliche Corpus der Untersuchung folgt in einer fast vollständigen Zitierung – meistens Satz für Satz bzw. Abschnitt für Abschnitt – dem Text der »Theologie der Geschichte« und kommentiert ihn unter jeder wünschenswerten Hinsicht. Diese gründliche Kommentierung erinnert in gewisser Weise an das Vorgehen der Kommentatoren des Sentenzenbuches des Petrus Lombardus oder der Summen des Thomas von Aquin, wodurch im Mittelalter eine eigene theologische Literaturgattung begründet worden ist. Den theologiegeschichtlichen Vergleich möchte ich vor allem als Hinweis auf den Rang dieser Theologie verstanden wissen, der sich in Zukunft wohl noch deutlicher erweisen wird. Der umsichtige Kommentar ist eine Anleitung zum genauen Lesen und Verstehen des dichten Textes der »Theologie der Geschichte«.

Angelpunkt von Balthasars Geschichtstheologie ist die analogielose Einmaligkeit Christi, die als »universale concretum« verstanden wird. Im geschichtlichen Leben Christi ist die Weltgeschichte theologisch inkludiert und wird von ihm her normiert. Als Proprium bei Balthasar kann seine Akzentuierung der »Vierzig Tage« zwischen Auferstehung und Himmelfahrt angesehen werden. In dieser Phase der Heilsgeschichte wird das letzte Fundament für die Gründung der Kirche gelegt. Dem Heiligen Geist kommt fortan die Aufgabe der Universalisierung des Christusereignisses zu. Sie geschieht in der Vermittlung der Präsenz Christi an die Zeit der Kirche durch die Sakramente und durch die Sendung der Heiligen. Ihnen ist es vor allem zu danken, dass die kirchliche Tradition lebendig bleibt und ständig aktualisiert wird. Die Schlussfrage nach dem adäquaten Subjekt der Geschichte beantwortet der Basler Theologe so: »Es ist Christus und die Kirche und durch sie hindurch, in sie integriert, sowohl das totale und epochale Bewusstsein der Menschheit (mit dem Hintergrund der kosmischen »Mächte«) wie das personale Bewusstsein des Einzelnen« (263). Damit ist der Standpunkt eines christlichen Universalismus formuliert.

Auf die Kommentierung folgt noch ein kurzer Schlussteil (267–282 »Schluss: Die Christo-Logik der Geschichte«). Als Ergebnis kann die zutreffen-

de Erkenntnis verbucht werden, dass Balthasars Geschichtstheologie zwar in seinen späteren Werken wie »Das Ganze im Fragment«, »Theodramatik« und »Theologik« eine breitere Ausformulierung gewonnen hat, aber in ihrer Systematik gleich geblieben ist. Vor allem aber will der Verfasser mit seiner Studie den Vorwurf entkräften, der gegen einige Theologumena der immanenten Trinitätslehre erhoben worden ist, die gelegentlich gnostizierender Tendenzen verdächtigt worden sind. »Die Kenntnis des geschichtstheologischen Ansatzes bei

der Einmaligkeit Christi, seiner Inklusion aller Geschichte bis in ihre letzten Tiefen und zuletzt seiner aus der Auferstehung ergehenden Normierung der Geschichte erledigt die aufgetauchten Gnosis-Verhaltungen« (280). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (285–312) schließt das Werk ab. Es ist das Verdienst dieser beachtenswerten Lizentiatsarbeit, der kleinen Programmschrift Balthasars volle Aufmerksamkeit geschenkt und gleichzeitig ihren inzwischen klassischen Rang vindiziert zu haben.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Geschichte

Brandmüller, Walter: *Holocaust in der Slowakei und katholische Kirche, Neustadt an der Aisch: Ph. C. W. Schmidt: 2003, 215 S., ISBN 3-87707-608-4, EUR 24,80.*

Gegenüber einer umfangreichen, oft tendenziösen Literatur zum Thema Judenverfolgung und Katholische Kirche unternimmt es W. Brandmüller, für einen begrenzten Bereich mit Hilfe des vatikanischen Archivmaterials die Verhältnisse darzulegen.

Die Slowakei legte sich als Beispiel nahe, da ihre Bevölkerung aus über 80% Katholiken bestand und das klerikale Element auch in der Politik stark war, bis dahin, dass der Staatspräsident Tiso katholischer Priester war.

B. nimmt auf eine Fülle vatikanischer Akten Bezug, die er referiert und aus denen er auch Zitate bringt. Der Darstellung sind im Anhang acht Texte im Original und in Übersetzung beigegeben, von denen drei bereits (im Original) bekannt waren. Es handelt sich um Situationsberichte und um Stellungnahmen.

Die allgemeine Situation (I) wird knapp geschildert, vieles wird im Folgenden nachgereicht. Der Zerfall der Habsburger Monarchie befreite die Slowaken von der ungarischen Herrschaft, aber ebnete den Weg zur Unterdrückung durch die Tschechen innerhalb einer Tschechoslowakei, in der 46% Tschechen, 28% Deutsche und 13% Slowaken lebten (S. 14, andere Statistiken setzen den deutschen Anteil geringer an). Das Münchener Abkommen verhalf dann der Slowakei zu einer gewissen Autonomie unter Präsident Tiso, brachte sie aber in Abhängigkeit von der deutschen nationalsozialistischen Politik. Der neue slowakische Staat erklärte sich ausdrücklich zu christlich-naturrechtlichen Grundsätzen. Die deutsche Politik hat die Spannungen zwischen Slowaken und Tschechen ausgenutzt und geschürt. Die slowakische Nation war in zwei

Lager gespalten, von denen das eine gemäßiger war, das andere stärkere Affinität zum deutschen Nationalsozialismus zeigte. In der Überleitung zur Judenfrage seit 1939 wird festgestellt, dass »Jude« weitgehend religiös definiert war (S. 21), dass zunächst eine 4%-Klausel in Anwendung kam, die den Anteil der Juden in bestimmten Bereichen auf ihren Anteil an der Bevölkerung reduzierte, dass Ministerpräsident und Außenminister Tuka dann 1940 Vollmachten zur Ausschließung der Juden vom wirtschaftlichen und sozialen Leben erhielt, und schließlich 1941 im »Juden-Codex« die »Nürnberger Gesetze« auf die Slowakei angewandt wurden.

Dass die deutsche Politik sich die Spannungen zwischen Tschechen und Slowaken zunutze machte, ist nach politischen Gepflogenheiten (divide et impera) fast selbstverständlich, dass aber Wesentliches an diesen Spannungen erst der deutschen Propaganda verdankt wurde (S. 16), ist auch angesichts des übrigen von B. beigebrachten Materials wenig wahrscheinlich. Tisos Stellung zwischen Hitlers Forderungen und der Wahrnehmung slowakischer Interessen war gewiss keine beneidenswerte. Und dass es in dieser schwierigen Situation unter den Slowaken verschiedene Haltungen, dass es Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen politischen und kirchlichen Strömungen im Lande gab, ist natürlich. Obwohl ihm die Slowakei als ganze als entschieden katholisch gilt (S. 14), versucht nun B. zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, wobei dann die einen negativ charakterisiert werden (»brutaler, zu allem bereiter Trinker«, »ambitiös«, »menschlich verbittert«, S. 18f) und »trotz nach außen demonstrierter katholischer Frömmigkeit« (ebd.) nicht als echte Katholiken gelten können. Und wenn es von der Hlinka-Jugend heißt, dass sie sich »satzungsgemäß – aber nicht de facto« – zu christlichen Grundsätzen bekannte (S. 19), dann kann man auch fragen, ob nicht der ganze

Staat sich in der Verfassung, aber nicht wirklich zu christlichen Grundsätzen bekannte. Freilich hat auch schon Burzio Unterschiede in der Haltung slowakischer Politiker gesehen (S. 183).

B. macht sich weitgehend die Wertungen eines slowakischen Nationalismus zu eigen. Die »guten« slowakischen Katholiken werden zuungunsten der Deutschen entlastet. Die Unabhängigkeit der Slowakei erscheint fast ausschließlich als Werk der Deutschen (S. 16–18). Auch die Tschechen sind eine feste, feindliche Größe. Dass es auch dort Katholische Kirche gab, ist nicht in die Problematik einbezogen. Tschechische Theologen und Historiker sehen das gewiss anders.

Die Situation darf hier etwas weiter ausgeführt werden als das im Buch bei der Beschränkung auf das Thema möglich war.

Der Tschechoslowakische Staat, entstanden aus dem tschechischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts und dem Willen der Entente, die habsburgische Monarchie Österreich-Ungarn weitestgehend zu entmachten, war als slavischer Nationalstaat geplant (zu den Bevölkerungsanteilen s.o.). Dieses Konzept ist 1918/19 gegen die deutsch wie die slowakisch besiedelten Gebiete mit Waffengewalt durchgesetzt worden. Der tschechische Landesteil (Böhmen und Mähren) als der größere war natürlich dominierend (»Tschechoslowakismus«). Er hatte bereits zuvor in stärkerem Maße Industrialisierung und wohl im Zusammenhang damit Liberalisierung und Säkularisierung erfahren, während die zumeist bäuerliche Bevölkerung der Slowakei als herkömmlich gut katholisch galt.

Die angestrebte staatliche Autonomie sollte ihre Identität vor allem durch die katholische Volkskirche erhalten. Damit aber waren auch alle Probleme einer Einheit von Natio und Religio impliziert. Der Slowake, der Priester wird, ist erst einmal national geprägt. Und es war das Konzept der Regierung, diese Volkskirche auch mit staatlichen Mitteln gegen alles andere zu schützen. Das waren Liberalismus, Freimaurerei, Hussitismus (besonders in Gestalt der Nationalkirche), Lutheraner und Juden, wobei dann der Hass auf Ungarn und Tschechen besonders letztere für diese Einflüsse verantwortlich machte. (Bei B., S. 14, erscheint dann geradezu die Nationalkirche als Ausdruck der antireligiösen Kräfte.) Und wenn z. B. in der Nationalbank von 60 Angestellten 42 Nichtkatholiken (vor allem Juden) sind, so ist die Regierung Tiso entschlossen, den Katholiken »den Platz zu sichern, der ihnen zusteht« (S. 127, Text 1). Was vielleicht aus slowakischer Sicht von damals noch verständlich sein könnte, müsste doch heute in dem Sinne hinterfragt werden, ob dieses sich auf eine zumeist bäuerliche

Bevölkerung stützende volkskirchliche Konzept nicht wie an anderen Ländern auch Einbußen erleidet, wenn Industrialisierung und wohl auch höhere Bildung angestrebt werden. Anders gesagt: Hängt das, was als negativer Einfluss aus dem tschechischen Landesteil gesehen wird, nicht einfach auch damit zusammen, dass dort die Industrialisierung weiter fortgeschritten war? Und so ist zu fragen, ob nicht Industrialisierung u. a. auch von der Slowakei angestrebt wurden.

B. widmet sich dann direkt den antijüdischen Maßnahmen (II). Ein im Volk weit verbreiteter Antisemitismus wirft den Juden vor, in der Wirtschaft eine führende Rolle zu spielen, die nicht ihrem zahlenmäßigen Anteil entspricht. Sie hätten sich immer mit den Feinden des Volkes verbündet, mit Ungarn, Tschechen und Lutheranern (S. 127). So müssten zuerst die Tschechen vertrieben werden, dann die Juden (S. 26). Es hat auch Gegenstimmen gegeben, und die beginnenden Maßnahmen gegen die Juden haben auch Entsetzen ausgelöst. Ob dies die allgemeine Stimmung beeinflusst hat, ist nicht erkennbar. Der Juden-Codex vom 9. Sept. 1941 führt dann – auf mehrfaches Drängen des vatikanischen Geschäftsträgers – zu einer Bischofskonferenz, die ein Memorandum an Tuka zugunsten der Katholiken jüdischer Herkunft richtet und »die Ideologie des so genannten Rassismus« verurteilt. Getaufte Juden sollten von der Verfolgung ausgenommen werden (Text 3).

Am 25. März 1942 begannen die Deportationen. Die Reaktionen waren zwiespältig. Der Vizepräsident des Staatsrates, Bischof Vojtaššák, meinte wie andere, die Kirche sollte sich herausziehen. Tiso wollte anscheinend zurücktreten, wurde aber zu bleiben gebeten, um Schlimmeres zu verhüten.

Eine Bischofskonferenz nahm dazu Stellung (Text 4): Die Juden hätten sich des gesamten wirtschaftlichen und finanziellen Lebens bemächtigt, dem Land dadurch großen Schaden zugefügt und auch verderblichen Einfluss auf Kultur und Moral ausgeübt. Die Kirche könne sich darum staatlichen Maßnahmen dagegen nicht widersetzen. Doch sei nicht zu vergessen, dass Juden auch Menschen und menschlich zu behandeln seien. Die göttlichen Gebote dürften nicht verletzt werden. Dieser Text konnte nur durch Intervention Tisos und nach kleinen Änderungen veröffentlicht werden.

Das Parlament verabschiedete unbeeindruckt davon das Gesetz über die Deportationen. Ausgenommen waren Getaufte, mit nichtjüdischem Partner Verheiratete und solche, die vom Präsidenten befreit wurden. Keiner der im Parlament sitzenden Priester stimmte dagegen.

Sah B. in der Verurteilung des Rassismus zu-

nächst ein Plädoyer gegen den Antisemitismus (S. 30), so jetzt gewiss richtig eine Verlagerung auf die religiöse Ebene, die vielen (den Getauften) das Leben gerettet habe (S. 37). Nach Einschätzung deutscher Stellen seien die Deportationen an einen toten Punkt angekommen, da 35000 Juden Sonderlegitimationen erhalten hätten (S. 38).

Widersprüchliche Äußerungen zeigen wohl nur, dass auch ein Bewusstsein wuchs, dass herkömmliche antisemitische Einstellungen Unmenschlichkeiten größten Ausmaßes befördern konnten (S. 43–48). So betrafen die folgenden Interventionen der Bischöfe nicht nur die getauften Juden, sondern reklamierten Menschenrechte ohne Rücksicht auf Rasse, Nationalität und Religion, wie der von allen Bischöfen unterzeichnete Hirtenbrief vom 9. bzw. 21. März 1943 (S. 40–43, Text 5). Auch sonst hat es eine Reihe von Aktivitäten zur Rettung von Juden gegeben.

Ein weiterer Teil ist den vatikanischen Aktivitäten gewidmet (III), wobei auch auf bereits Berichteten Bezug genommen wird. Adressat war zunächst Tiso, kath. Priester, Professor für Moraltheologie, vielfach politisch aktiv, seit 1938 Ministerpräsident, seit 1939 Staatspräsident. Seine Rolle und Stellung bleibt bis zuletzt unklar. Vielleicht war dies auch ein Ergebnis der Schaukelpolitik, zu der er gezwungen war. Antisemitische Äußerungen finden sich bei ihm ebenso wie Maßnahmen zugunsten der Juden. Die vatikanische Vertretung in der Slowakei nahm der Pronuntius Burzio wahr. Die Planungen für die Deportation von 60000 Juden werden am 15. Apr. 1942 auf Intervention des Vatikans durch Tiso gestoppt (S. 57 Anm. 78). In der Regel stellt sich das Geschehen so dar, dass Burzio nach Rom berichtet, dass der Vatikan sich an den Botschafter der Slowakei am Hl. Stuhl wendet oder Burzio Weisungen gibt, bei der Regierung vorstellig zu werden, die ihn dann meist zu beruhigen sucht. Da bei den Vertretern des Hl. Stuhles das Element des slowakischen Nationalismus fehlt, nehmen sich die Stellungnahmen von vornherein objektiver aus und konstatieren schneller das Verlassen naturrechtlicher Normen im slowakischen Staat. Dass der Vatikan in diesem Sinne auch auf den slowakischen Episkopat einwirkte, ist sicher.

Am 7. Okt. 1941 protestieren die slowakischen Bischöfe, beziehen sich aber nur auf die katholischen Juden (S. 71f, s.o. 29f, Text 3). Zu diesem Zeitpunkt war durchaus noch unklar, was mit den Juden geschehen sollte. Für Burzio, der mehr Durchblick als andere hatte, war es im März 1942 klar, dass die Tötung angestrebt war. Es erfolgten vielfältig und weltweit Hilferufe an den Vatikan, es gab Initiativen und Demarchen bei der slowaki-

schen Regierung, wie groß die Erfolge waren, ist nicht deutlich. Immerhin scheinen Burzios Aktivitäten das Aufschieben von Deportationen bewirkt zu haben (S. 88–91, Text 6). Eine Note des hl. Stuhls vom 5. Mai 1943 (Text 7) an die slowakische Regierung, die eindeutig klar stellt, dass die Judenverfolgung nicht katholischen Prinzipien entspricht, hat wohl mit bewirkt, dass der Versuch, im Sommer die Deportationen wieder aufzunehmen, verhindert wurde.

Die Situation änderte sich grundsätzlich, als der slowakische Aufstand am 18. August 1944 zur Besetzung der Slowakei durch deutsche Truppen führte, nun die Gestapo die Verhaftungen von Juden vornahm (S. 96) und die Juden auch als Partisanen in das Kriegsgeschehen einbezogen waren. Adressat des Vatikans waren nun die Deutschen.

Manches bleibt in Ablauf, Wirkung etc. unklar. Es war ja wohl auch nicht B.s Absicht, eine Geschichte der Judenverfolgung in der Slowakei zu schreiben, was andere schon getan haben, sondern die Stellung des Vatikans dazu anhand meist bislang unbekannter Dokumente zu schildern. Im Resümee stellt B. auch die Frage nach den Mitteln, die dem Hl. Stuhl zur Verfügung stehen. Er verweist auf die Schwierigkeiten der Informationsbeschaffung unter den Kriegsverhältnissen, die Notwendigkeit, Neutralität zu wahren, stellt die Frage, was erfolgreicher ist, diplomatische Kontakte zu nutzen oder Türen zuzuschlagen, u. a. m.

Fragt man nach den Möglichkeiten des Vatikans, so sehe ich deren drei, die auch bei B. genannt sind: ein diplomatisches Vorgehen, ein disziplinarisches Vorgehen, der moralische Protest.

Das diplomatische Vorgehen macht aus der Katholischen Kirche eine quasistaatliche Größe und vertritt die Interessen einer Gemeinschaft gegenüber anderen Gemeinschaften. Damit unterliegt aber dann auch die Kirche den normalen Spielregeln von Staaten untereinander: Respektieren der Souveränität eines Staates, auch wenn sie de facto nicht gegeben ist, Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten, Wahrung der Neutralität etc., auch dann, wenn Vorbehalte gegenüber dem politischen System als ganzem oder gegen einzelne Maßnahmen bestehen. Man kann nicht auf Vorgänge Bezug nehmen, die nur gerüchteweise bekannt sind. Freilich fehlen der Kirche die wirtschaftlichen, militärischen u. a. Mechanismen, mit denen Staaten politischen Druck ausüben können. Die grundsätzliche Berechtigung solcher Vertretung und solchen Vorgehens kann hier nicht diskutiert werden. Sicher ist, dass Regeln, die im zwischenstaatlichen Verkehr üblich sind, von der Kirche angewandt, diese in ein schlechtes Licht bringen können, weil man von ihr

eher eindeutiges Zeugnis als diplomatische Rücksichtnahmen erwartet. Da sich diplomatische Vertretung auf die Angehörigen der Gemeinschaft bezieht, konnte (der sich als praktizierender Katholik verstehende) Ministerpräsident Tuka die Frage stellen, was der Vatikan mit den slowakischen Juden zu tun habe (S. 88. 183, Text 6). Das diplomatische Vorgehen hat im vorliegenden Fall einen gewissen Erfolg gehabt, wenn es stimmt, dass es auch ihm zuzuschreiben ist, wenn ein Drittel der slowakischen Juden gerettet wurde (S. 106).

Warum nicht gegen die in der Politik tätigen Kleriker disziplinarische Maßnahmen ergriffen wurden, wie das bereits in einem anonymen Telegramm vom 5. Mai 1941 gefordert wurde (S. 109 Anm. 191), bleibt offen.

Der moralische Protest schließlich ist eine eindeutige Stellungnahme, die diplomatisches Vorgehen weiterhin zumindest erschwert. Er kommt am klarsten in der Note vom 5. Mai 1943 zum Ausdruck (Text 7). Solcher Protest ist gewiss das der Kirche angemessenste Mittel. Freilich ist in der Regel seine Wirksamkeit gering, wie etwa der Protest Papst Benedikts XV. gegen den Versailler Vertrag zeigt. Und es ist ein moderner Aberglaube, dass lautstarker Protest genüge, um Verhältnisse zu ändern.

Mir stellt sich die Entwicklung folgendermaßen dar: Es gab in der katholisch geprägten Slowakei wie in anderen Ländern auch einen Antisemitismus, der eng mit einem natürlichen Nationalismus verbunden war. Die Klagen über die Juden entsprechen sehr genau etwa den in Deutschland erhobenen, sie entsprechen Gesichtsbildern und Einstellungen, die sozusagen mit der Muttermilch

eingesogen wurden. Aber selbst Burzio kann ein gewisses Verständnis zeigen, wobei das Vokabular verräterisch ist, wenn Juden und Slowaken gegeneinander gesetzt sind: Die Juden sind zwar slowakische Staatsbürger, aber keine echten.

Dass diese Haltungen durch eine grauenvolle Realität in Frage gestellt werden, dass dieser Klage-Status nicht nur zu restriktiven Maßnahmen führen, sondern in einen radikalen Vernichtungs-Status umschlagen konnte, war eine neue Erfahrung, die auch zu einer Bewusstseins-Entwicklung und Neu-einschätzung in der Slowakei führte, die freilich ein breit gefächertes Spektrum aufwies. Natürlich gab es einen gewissen Druck von deutschen Dienststellen, und eine Deportation zur Vernichtung außer Landes war nicht in eigener Regie möglich. Doch hat die Slowakei ziemliche Handlungsfreiheit gehabt und durch Politiker, die sich als Katholiken verstanden, von sich aus Verfolgungen vorgenommen.

Die Haltung des Vatikans war, da nicht von Nationalismen getrübt, eine klarere. Doch das betrifft ein umfassenderes Problem. Das Buch hellt durch die Präsentation von Dokumenten für einen begrenzten Bereich Vergangenheit auf.

Die Fragestellung des Buches ist wie die der Literatur, auf die es Bezug nimmt, von einer heutigen Interessenlage bestimmt. Niemand fragt, was für die vielleicht 30 Millionen Opfer der Russischen Revolution getan wurde, niemand fragt nach dem Völkermord an den Armeniern mit über einer Million Opfern.

Eine italienische Fassung des Buches ist etwas erweitert.

Hans Georg Thümmel, Greifswald

Christus und die Religionen

Johannes Paul II.: Versöhnung zwischen den Welten. Im Gespräch mit den Religionen. Herausgegeben und eingeleitet von Matthias Kopp, München: Verlag Neue Stadt 2004, 230 S., geb., ISBN 3-87996-590-0, Euro 19,90.

In dieser Publikation zeigt der Herausgeber anhand einer Fülle päpstlicher Initiativen, welchen herausragenden Stellenwert im Pontifikat Johannes Pauls II. das Anliegen des interreligiösen Dialogs einnimmt. Kopp belegt dies mit zahlreichen historischen Dokumenten und Textausschnitten aus bahnbrechenden Reden des Papstes. Der Dialog und die Verständigung zwischen den Religionen durchzieht das Wirken Johannes Pauls II. wie ein Leitmotiv. Die katholische Kirche ist – so der Papst –

»unwiderruflich zum ökumenischen und interreligiösen Dialog verpflichtet«.

Der Präsident des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, Erzbischof Michael L. Fitzgerald, verweist in seinem Geleitwort auf symbolträchtige Handlungen Johannes Pauls II.: Als erster Papst besuchte er die Synagoge in Rom, als erster Papst betrat er eine Moschee. In Indien verharnte der Nachfolger Petri am Grabmal Mahatma Gandhis lange im Gebet.

Im Einleitungskapitel (17–34) zeigt Kopp in grundlegender Weise, wie der Bischof von Rom im Hinblick auf die Wahrheit Gottes das Verhältnis zwischen dem Christentum und den anderen Religionen beurteilt. Neben dem pastoralen Hirtenamt und dem politischen Weltauftrag sieht der Heraus-

geber die Ökumene der christlichen Kirchen und den Dialog der Religionen als dritte Säule des päpstlichen Wirkens an. Kopp misst der Szene, als sich beim Papstbesuch 2001 in Griechenland der Athener Metropolit Christodoulos und Johannes Paul II. beim Aufstieg auf den Areopag gegenseitig stützten, große symbolische Bedeutung bei. Der Papst bat damals Gott um Vergebung für das, was Katholiken orthodoxen Christen angetan haben.

Die Aussöhnung zwischen den christlichen Konfessionen und zwischen den verschiedenen Religionen bildet einen Grundpfeiler dieses Pontifikats. Immer wieder warnt der Papst vor einem Missbrauch der Religion in politisch-sozialen Konflikten. Mit Recht bemerkt Kopp zum Pontifikat Johannes Pauls II.: »Wenn dieser Hirte einmal seinen Hirtenstab aus der Hand legt, wird die Welt merken, was sie an ihm gehabt hat« (31).

Das zweite Kapitel (35–103) entfaltet das Verhältnis des Papstes zum Judentum: Der Herausgeber präsentiert eine Fülle von Auszügen aus Predigten und Reden des Heiligen Vaters. Bei seiner ersten Reise in seine polnische Heimat nach seiner Wahl zum Nachfolger Petri besuchte Johannes Paul II. 1979 das Konzentrationslager Auschwitz und feierte anschließend im Lagerteil Birkenau die Eucharistie. Dabei war der Altar an jener Rampe aufgebaut, über die rund vier Millionen Menschen in den Tod geschickt worden waren. In seiner Predigt sagte der Papst: »Man muss sich hier mit Furcht fragen, wo liegen die Grenzen des Hasses – die Grenzen der Vernichtung des Menschen durch den Menschen –, die Grenzen der Grausamkeit« (53).

Bei seinem Besuch der großen Synagoge in Rom 1986 würdigte das Kirchenoberhaupt die herausragende Bedeutung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („*Nostra aetate*“) und erklärte: »Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. ... Ihr seid unsere bevorzugten Brüder« (62). Anlässlich der Seligsprechung von Edith Stein 1987 sagte der Papst bei seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Köln: »Möge der heutige Tag ihrer Seligsprechung für uns alle ein Tag des gemeinsamen Lobpreises und Dankes an Gott sein, der wunderbar ist in seinen Heiligen, wie er sich auch herrlich und erhaben erwiesen hat in den großen Gestalten des Volkes Israel« (68). Auch Auszüge aus den zahlreichen wichtigen Reden des Papstes bei seinem Besuch im Heiligen Land im März 2000 werden dokumentiert.

Ein weiteres Kapitel gilt dem Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Islam (105–146): Kopp weist darauf hin, dass im An-

schluss an »*Nostra aetate*«, aber auch aufgrund der zugespitzten politischen Situation im Nahen Osten der Heilige Stuhl 1966 mit verschiedenen mehrheitlich islamischen Ländern (Ägypten, Syrien, Iran, Irak) volle diplomatische Beziehungen aufgenommen hat. Johannes Paul II. mahnte in seiner Antrittsenzyklika »*Redemptor hominis*« (1979) den intensiven Dialog zwischen den Religionen und das Menschenrecht auf Religionsfreiheit an. Anlässlich seiner zweiten Afrikareise (1982) hielt der Papst in Nigeria eine Ansprache an die Muslime. Dabei betonte er mit großem Nachdruck die gemeinsamen Werte verschiedener Religionen.

Den eigentliche Höhepunkt der Marokko-Reise des Papstes 1985 stellte seine Begegnung mit rund 100 000 muslimischen Jugendlichen im Sportstadion von Casablanca dar. Johannes Paul II. bekräftigte dabei die Verpflichtung der Religionen zum Dialog und forderte die weltweite Achtung der Religionsfreiheit. Unterschiede im Glauben verschiedener Religionen sind in Demut und Respekt anzuerkennen. Das gemeinsame Erbe der abrahamitischen Religionen bedürfe der besonderen Pflege. Hieraus resultiert der gemeinsame Einsatz in ethischen Fragen und die Forderung einer echten Religionsfreiheit. Bis heute gilt diese Ansprache des Papstes als Kernstück seines Dialogs mit dem Islam.

1993 reiste Johannes Paul II. zu einer politisch brisanten Mission in den Sudan, in ein vom Bürgerkrieg zerrissenes Land, in dem die christliche Minderheit im Süden seit langem Repressalien des islamischen Regimes ausgeliefert ist. Mit klaren Worten appellierte der Papst damals an den sudanesischen Staatschef, jede Form religiöser Intoleranz zu unterbinden. Bei seiner Ansprache im Hof der Omaidjadenmoschee von Damaskus im Jahr 2001 betonte der Heilige Vater, dieses Treffen an einem so berühmten Ort des Gebets erinnere daran, »dass der Mensch ein spirituelles Wesen ist und dazu berufen, den absoluten Vorrang Gottes in allen Dingen anzuerkennen und zu achten« (140). Johannes Paul II. äußerte dabei auch den Wunsch, dass sich der interreligiöse Dialog zwischen der katholischen Kirche und dem Islam weiterentwickeln möge.

Das vierte Kapitel ist dem Dialog der katholischen Kirche mit den asiatischen Religionen (147–200) gewidmet: Beim Besuch einer Gruppe von Schintoisten und Buddhisten in Rom bekundete der Papst den großen Respekt der katholischen Kirche vor den hohen spirituellen Werten der östlichen Religionen. Im nachsynodalen Schreiben »*Ecclesia in Asia*« (2000) ermutigte Johannes Paul II. die Bischöfe, das intensive Gespräch mit Angehörigen anderer Religionen zu suchen. Bei einer Begegnung mit Vertretern des religiösen, kulturellen und

gesellschaftlichen Lebens in Neu Delhi (1986) betonte der Papst, dass die wahre Befreiung des Menschen nur gelingen kann, wenn seine Würde unbedingt geachtet wird: »In der heutigen Welt ist eine Zusammenarbeit aller Religionen erforderlich, um der Sache der Menschheit zu dienen, und zwar vom Standpunkt der spirituellen Natur des Menschen aus« (176).

Im abschließenden Kapitel (»Gemeinsam für den Frieden«) beleuchtet Kopp die inzwischen historisch zu nennenden Gebetstreffen in Assisi (1986, 1993 und 2002): In seiner Ansprache zu Beginn des Welttags der Religionen für den Frieden in Assisi (1986) stellte der Papst klar, dass es bei diesem Treffen nicht darum geht, »über unsere religiösen Überzeugungen zu verhandeln«. Es könne auch keine Konzession an einen Relativismus in Glaubensfragen geben. Zum ersten Mal in der Geschichte sind in Assisi christliche Kirchen und Gemeinschaften und Weltreligionen zusammengekommen, um vor der Welt »vom transzendenten Wert des Friedens Zeugnis zu geben« (218).

Das vorliegende Buch zeigt in beeindruckender Weise, wie weit sich Johannes Paul II. in seinem Bemühen um den interreligiösen Dialog in den letzten Jahrzehnten vorgewagt hat. Die Auszüge aus Predigten und Reden, denen Kopp jeweils eine hilfreiche Einführung voranstellt, dokumentieren sowohl den Tiefgang der päpstlichen Theologie als auch die menschlich ergreifenden Freundschaftsbekundungen, die der Nachfolger Petri Angehörigen anderer Religionen entgegenbringt. Johannes Paul II. bewältigt die religionstheologische Gratwanderung mit Bravour. Er bringt den Religionen der Welt, sofern in ihnen Elemente der göttlichen Wahrheit sichtbar werden, einerseits größte Hochschätzung entgegen, lehnt aber andererseits jegliche Form von Synkretismus entschieden ab. Die Publikation zeigt sehr klar, dass dieser Papst in der Theologie der Religionen Meilensteine gesetzt hat. In einer Welt zunehmender Spannungen ist sein Einsatz für Verständigung und Frieden von unschätzbarem Wert.

Josef Kreiml, St. Pölten

Arinze, Francis: Brücken bauen. Francis Kardinal Arinze im Gespräch mit Helmut S. Ruppert. (Reihe: Im Gespräch), Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2000, 136 S., geb., ISBN 3-929246-49-X, Euro 16,90.

Diese Publikation dokumentiert ein Gespräch, das der ehemalige Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog mit dem Chefredak-

teur der KNA geführt hat. Arinze, der seit 1967 Erzbischof von Onitsha in Nigeria gewesen ist, stammt aus einem Land, in dem neben dem Christentum auch traditionelle Religionen und der Islam stark verbreitet sind, und ist insofern für Fragen des interreligiösen Dialogs geradezu prädestiniert (vgl. auch das Buch: Francis Arinze, Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten, München 1999).

Das Interview mit dem Kardinal ist in drei Teile gegliedert. Im ersten, biographisch orientierten Abschnitt (»Der Weg des Francis Arinze von Nigeria in den Vatikan«; 15–44) erzählt Arinze kompetent über die Geschichte des Christentums in Nigeria. Seiner Überzeugung nach hat die traditionelle afrikanische Religion mit ihrem Wertesystem »sehr günstige Voraussetzungen für die Einwurzelung des Christentums geboten« (27). Ab 1861 kamen vorwiegend irische Missionare ins Land.

Der zweite Teil des Buches (»Dialog statt Supermarkt der Religionen«) ist den zentralen Fragen des Religionsdialogs gewidmet: Religion ist ein »außerordentlich bedeutsamer« Faktor der zwischenmenschlichen Beziehungen. Der interreligiöse Dialog ist nicht nur im Hinblick auf politische und soziale Konflikte wichtig. Da die Religion in genuiner Weise zum Menschen gehört, stellt dieser Dialog einen »Wert in sich« dar. Voraussetzung des Gesprächs der Religionen, das nicht nur einen Austausch der »Köpfe«, sondern einen Austausch der »Herzen« umfassen muss, ist die gegenseitige Wertschätzung. Dabei sind verschiedene Formen des Dialogs (Dialog des Lebens, des sozialen Handelns, spiritueller Dialog) zu unterscheiden.

In diesem Zusammenhang weist der Kardinal darauf hin, dass die Dialogpartner »loyale und authentische« Gläubige ihrer jeweiligen Religion sein sollten. Außerdem hält er es für notwendig, dass in allen Ländern Glaubens- und Kulturfreiheit gewährt wird. Religion ist nicht Privatsache. Vielmehr ist ihr eine öffentliche, gemeinschaftliche Dimension eigen. Der Glaube darf nicht als eine Art »Schmuggelgut« behandelt werden, das man am besten versteckt; er verlangt das Bekenntnis. Arinze stellt auch fest, dass längst nicht alle Religionen den interreligiösen Dialog in gleicher Weise schätzen wie die katholische Kirche. Die Begegnung mit anderen Religionen kann uns dazu bringen, die eigene Religion »wieder neu zu reflektieren«. Die Inkulturation hält der Kardinal für eine außerordentlich wichtige Aufgabe, wobei mit Augenmaß zu verfahren ist, um nicht einem Synkretismus oder Relativismus zu verfallen. Das Evangelium muss die Kulturen »respektieren«, aber auch »auf den Prüfstand stellen und differenziert bewerten« (73).

Bei seinen Überlegungen über die Rolle der Weltreligionen im Heilsplan Gottes betont Arinze, dass sich das Geheimnis der Erlösung auf alle Menschen in einer Art und Weise erstreckt, »die letztlich nur Gott kennt« (85). Nur in der Kirche finden wir den »ordentlichen Weg« zum Heil und die Fülle der Heilsgnaden. Wenn auch Menschen außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche gerettet werden, so werden sie »durch Christi Heilstat gerettet«. In vielen Religionen sieht Arinze »Elemente« gegeben, die den Menschen »auf die Begegnung mit dem Heil in Christus vorbereiten«. In diesem Zusammenhang verweist der Kardinal auf das römische Dokument »Dialog und Mission« (1984).

Im abschließenden Teil (»Christus in allen Kulturen«; 95–132) weist Arinze darauf hin, dass extremistische Gruppen in manchen Religionen für den interreligiösen Dialog ein »riesengroßes Problem« darstellen. Der Respekt vor den Rechten eines jeden Partners bildet das Fundament dieses Dialogs. Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein universales Menschenrecht. Da wir uns – so Arinze – vorbehaltlos für die Religionsfreiheit von Muslimen in katholisch geprägten Ländern einsetzen, erwarten wir, dass den Christen »auch überall in der muslimischen Welt« Religionsfreiheit gewährt wird. Dabei kritisiert der Kardinal, dass manche Regierungen der christlich geprägten Länder Euro-

pas die Pflicht vernachlässigen, für die Religionsfreiheit ihrer Staatsangehörigen in nichtchristlichen Ländern »mit dem nötigen Nachdruck einzutreten«.

Arinze wendet sich gegen eine »Welteinheitsreligion« und betont, dass für Christen die Verpflichtung, die Frohbotschaft von der Erlösung durch Jesus Christus zu verkündigen, bis ans Ende der Tage »gültig bleibt«. Dabei hat die Evangelisierung in einer »würdigen Weise« zu erfolgen, d.h. sie muss die menschliche Freiheit achten. Abschließend verweist Arinze auf die Früchte einer beharrlichen Arbeit im interreligiösen Dialog. So haben z.B. in Großbritannien Christen und Muslime gemeinsam für den Schutz des ungeborenen Lebens demonstriert. »Erste Bedingung« für den interreligiösen Dialog ist es, den eigenen Glauben zu lieben und zu leben. Unwissende, säkularisierte Christen sind dafür »sicher nicht geeignet«. Im Kontext seiner Kritik vollkommen säkularisierter Gesellschaften bringt Arinze die Hoffnung zum Ausdruck, dass die transzendente Dimension der menschlichen Person in Zukunft wieder klarer hervortritt.

Die vorliegende Publikation zeichnet sich dadurch aus, dass sie in theologisch kompetenter Weise einem breiten Leserkreis Einblicke gibt in die verschiedenen Dimensionen des Dialogs der Religionen.

Josef Kreiml, St. Pölten

Dogmatik

Binner, Christoph: »Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht«. Berufung zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika »Mystici Corporis« (1943). (Münchener Theologische Studien II, Bd. 61) EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 2002, S. 686, ISBN 3-8306-7142-3, EUR 60,-.

Die umfang- und inhaltsreiche Habilitationsschrift verfolgt ein theologiegeschichtliches Interesse, in das jedoch auch ein systematisches Motiv einbezogen ist. Der erstgenannten Intention geht es um die Erschließung der theologiegeschichtlich relevanten Problematik um das Laienpriestertum in dem der heutigen Diskussion vorausliegenden einundeinhalb Jahrhundert, dessen Kenntnis Binner mit Recht für das Verständnis der heutigen Problemlage als notwendig erachtet, womit sich aber auch der »Respekt vor früheren Generationen« verbinden sollte. Der systematische Aspekt gilt der Bestimmung des Wesensbefundes der Berufung und des Auftrags des Laienpriestertums, soweit

beides in dem betreffenden Zeitraum zur Klärung gelangte. Der in sieben breit angelegten (an den politischen und gesellschaftsgeschichtlichen Zäsuren orientierten) Hauptteilen (mit differenzierten Untergliederungen) aufgefächerten Darstellung geht eine geraffte Zusammenfassung der Grundlagen der Wahrheit vom Allgemeinen Priestertum in Schrift und Tradition voraus.

In der skizzenhaft gehaltenen biblischen Grundlegung bleibt nicht unerwähnt, daß der Begriff des hierateuma auf das ganze Volk und nicht auf einen einzelnen geht (obgleich der Gedanke nicht weiterverfolgt wird); die Weiterentwicklung des Themas im Westen ist durch eine zunehmende Identifizierung des Begriffes »sacerdos« mit dem Weiepriestertum charakterisiert, was sich verständlicherweise im Reformationszeitalter noch verstärkt. Ob deshalb das Allgemeine Priestertum als »Tabutheuma« in der mittelalterlichen Kirche bezeichnet werden soll, wäre fragenswert, z. B. im Hinblick auf die zu dieser Zeit von der Kanonistik herausgearbeiteten Rechte der Laien. Dagegen ist der vom Verfasser vertretenen Ansicht zuzustimmen, daß die Zeit

von 1800–1943 (Erscheinen der Enzyklika »Mystici Corporis«) die »Geburtsphase der modernen Laienfrage« darstellt.

Die Beantwortung dieser Frage geschieht in der Weise der Nachzeichnung eines langwierigen theologischen Gedankenweges, der keinen geradlinigen Anstieg zeigt, sondern von vielen Wendungen und Windungen bestimmt war. Zur Veranschaulichung des historischen Ganges bietet sich das Bild einer Serpentinstraße an, die auch über einander entgegengesetzte Punkte und Positionen aufwärts führt. Richtet man den Blick vornehmlich auf die innere theologische Wachstumskraft der Entwicklung (obgleich die Arbeit immer auch die soziokulturellen Hintergründe aufmerksam verfolgt), dann ist der Beginn zutreffend mit der die Aufklärung ablösenden romantisch-idealistischen Erneuerung angesetzt. Sie führte kirchlich zu den Anfängen einer Laienbewegung und theologisch zum Aufkommen der Laienfrage, der sich J. M. Sailer und die Theologen der katholischen Tübinger Schule (J. A. Möhler) besonders angelegentlich annahmen. Die Entwicklung führte nach der sorgfältigen Untersuchung des Autors zur Wiederentdeckung der heilsgeschichtlichen Dimension der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und der biblischen Leib-Christi-Ekklesiologie, welche fortan (trotz mancher Abweichungen) den *cantus firmus* des vielstimmigen Chores abgeben sollte, wobei im Organismusgedanken auch schon das Element der *Communio* angelegt war. Mit Recht weist B. der aufkommenden Neuscholastik den Part des Antipoden zu, obgleich auch anerkannt wird, daß etwa dem Mainzer Kreis die Aktivierung des akademischen Laientums ein erfolgreich vertretenes Anliegen war. Aufgrund dieser wohl etwas zu streng ausfallenden Rollenverteilung ist der Verfasser gehalten, M. J. Scheeben, dessen wegweisende Bedeutung für die Laienthematik vor allem bezüglich der Anwendung der DreiÄmterLehre treffend herausgearbeitet wird, nicht der Neuscholastik zuzurechnen. Die Untersuchung verfehlt auch nicht, die schon in der Ursprungszeit auftretenden einseitig reformerischen Ansätze einzubeziehen, die, wie bei J. B. Hirscher († 1865) und seiner Forderung nach der »verhältnismäßigen Teilnahme der Laien am Kirchenregiment«, nicht frei von »mißverständlichen Formulierungen« und »Problemen« waren. So wird auch vermerkt, daß die Thesen Hirschers auf der Generalversammlung des »Katholischen Vereins« (1849) auf Ablehnung stießen. In die positive Richtung werden vom Verfasser zutreffend die dogmatischen Bemühungen J. H. Oswalds († 1903) und A. Berlages († 1881) einbezogen, die mit ihrer Begründung der kirchlichen Stellung der Laien in den Sakramenten der Taufe

und Firmung erheblich zur theologischen Vertiefung der Problematik beitrugen. Hier fällt erstmals auch das Stichwort von der »Mündigkeit« der Laien, das fortan als Konnotation zum »Allgemeinen Priestertum« erhalten bleiben sollte. Dabei wird kritisch vermerkt, daß die Differenz zum Amtspriestertum häufig nur graduell-funktional gesehen wurde.

In korrekter Wertung der Zeitzeugnisse wendet B. der durch den Kulturkampf gesteigerten Sensibilität der Laien für ihren Auftrag besondere Aufmerksamkeit zu, ohne zu verkennen, daß die Laienfrage wiederum in das Spannungsfeld zwischen »Schultheologie« und einigen Reformtheologen geriet, unter denen H. Schell († 1906) und danach A. Rademacher († 1939) den Zeit- und Weltauftrag der Kirche mit besonderer Dringlichkeit behandelten, obgleich deren Reformansätze seitens der Laien (Katholikentag von Regensburg 1904) auch wieder keine vorbehaltlose Anerkennung fanden. Eine Vertiefung erfährt die Thematik nach B. mit der Einführung des aus dem protestantischen Bereich entlehnten Begriffes des »Laienapostolats«, der sich freilich anfangs des Vorwurfs zu erwehren hatte, ein »Laienregiment« in der Kirche etablieren zu wollen. In die vom Verfasser noch als nicht ganz exakt gewertete Reflexion wird zutreffenderweise auch die Stellungnahme des Episkopats einbezogen, für den der damalige Bischof von Speyer, Michael Faulhaber, das charakteristische Lösungswort ausgab, daß das Laienapostolat »nicht an der Stelle, wohl aber doch an der Seite des Kirchenregimentes steht«.

Auch der nach dem zweiten Weltkrieg erfolgende Neuaufbruch des katholischen Bewußtseins in Deutschland wird von der Arbeit gebührend gewürdigt, in dessen Verlauf, nicht zuletzt unter Einfluß der Liturgischen Bewegung, die apostolische und die kultische Dimension der »*participatio sacerdotii Christi*« enger zusammengeschlossen wurden. Hier erfährt auch die Bedeutung Pius' XI., des »Pioniers der modernen Laienfrage«, eine Würdigung, die mit Recht auf die Überlegenheit zur »Schuldogmatik« abhebt, welche sich in der Folgezeit dem Thema des Laienpriestertums mehr öffnete, nicht ohne bezüglich der Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Besonderem Priestertum in kontroverse Diskussionen zu geraten. Das wird besonders deutlich an der Auseinandersetzung mit den Thesen J. Wittigs, für den das Besondere Priestertum und der *Ordo* »das eine Sakrament des Höhenpriestertums bilden«. Bei dieser vom Verfasser richtig gewerteten Unausgewogenheit kam es bei Wittig (ähnlich wie bei E. Michel) auch zu einer Verselbständigung des Weltendienstes, der zum alleinigen Hoheitsgebiet der Laien erklärt wurde. Das

Mißverständliche dieses Ansatzes kulminierte nach der ausgewogenen Darstellung B.s noch einmal im Streit um das Reformprogramm der Theologen des »Katholizismus, sein Stirb und Werde« (1937) und (von der Gegenseite her) in der Auseinandersetzung um die reformkritischen Thesen des »Freiburger Memorandums« (Erzbischof Konrad Gröber, 1943), das hinter der Zeitentwicklung eine Überbetonung des Allgemeinen Priestertums auf Kosten des Weiheamtes vermutete. Diesem Befund widersprach - ein Zeichen für die theologisch durchaus nicht stagnierende katholische Mentalität - das »Wiener Memorandum« (1943) entschieden. Sachlich hatten zuvor schon E. Krebs († 1950), K. Adam († 1966) und M. Schmaus († 1993) in ihren dogmatischen Arbeiten die Koordinaten für eine ekklesiologische Einbeheimatung des Laienpriestertums gesetzt, die sowohl dessen Teilhabe an der Heilssendung Christi als auch an der Weltheiligung gerecht werden konnte.

Mit dieser weit ausgreifenden Darstellung, welche die großen Zusammenhänge genauso sorgfältig erfaßt wie die kleineren Details, erreicht der Verfasser vollauf das gesteckte Ziel der theologisch versierten Arbeit mit dem Nachweis, daß die Laien für die vorkonziliäre Theologie keinesfalls ein namenloser Stand waren, sondern daß ihre Berufung und ihre Mitverantwortung am Heils- und Weltauftrag der Kirche durchaus gesehen und um deren rechte Positionierung gerungen wurde. Dabei erscheint manchmal die Sympathie für die »Reformtheologen« stärker entwickelt als die Kritik an der ihren Versuchen anhaftenden Problematik. In diesem Zusammenhang wäre auch die Tatsache bedenkenswert, daß die Vielzahl der Laien die vorgebrachten Reformvorschläge vielfach ablehnte. Das schmälert freilich nicht das Verdienst dieser Arbeit, die nicht nur ein reiches Reservoir von Erkenntnissen über die moderne Theologieggeschichte darbietet, sondern sich auch als Maßstab für das Verständnis der heutigen Laienfrage bestens empfiehlt.

Leo Scheffczyk

Müller, Gerhard Ludwig / Serretti, Massimo (Hg.): *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen.* (Horizonte, Neue Folge, 35). Einsiedeln: Johannes Verlag 2001, 294 S., ISBN 3-89411-368-5, geb., Euro 20,—.

Der vom ehemaligen Münchener Dogmatiker und jetzigen Bischof Gerhard Ludwig Müller herausgegebene Sammelband präsentiert aktuelle Beiträge deutscher und italienischer Theologen, die sich intensiv mit den in letzter Zeit heftig diskutierten Thesen der Pluralistischen Religionstheologie

auseinandersetzen. Dabei stehen vor allem die Bedeutung Jesu Christi und das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen zur Debatte.

In seiner einleitenden Abhandlung »Freiheit, Wahrheit und Heil« erarbeitet Erzbischof Angelo Scola, der Patriarch von Venedig, unter Bezugnahme auf die Phänomenologie und das transzendente Denken einen Ansatz, der Absolutheit und Geschichtlichkeit innerlich vermittelt und die Verwiesenheit der menschlichen Freiheit auf die göttliche Offenbarung aufzeigt.

Bischof Müller legt in seinem Aufsatz »Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen« (17–48) dar, dass die Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie die Unerkennbarkeit des Absoluten und damit die Offenbarungsunfähigkeit Gottes willkürlich voraussetzen. Diese skeptisch-agnostische Grundoption im Hinblick auf die Fähigkeit des Menschen, bloß subjektive Mutmaßungen über die Transzendenz zu überschreiten, hat bereits Hegel in seinem Werk »Glauben und Wissen« (1802) einer Kritik unterzogen. Im Gegensatz zur Pluralistischen Religionstheologie basiert die christliche Theologie auf dem Faktum der Offenbarungsgeschichte Gottes in Israel, die in Jesus, dem Heilmittler aller Menschen, ihre unüberholbare Konkretion erfahren hat. Der Glaube an Jesus Christus kann – so Müller – nur als von Gott gnadenhaft gewährte Erfüllung aller Suche nach Wahrheit und Heil verstanden werden. Zu den fundamentalen Aporien der Pluralistischen Religionstheologie rechnet Müller deren erkenntnistheoretische Grundannahme von der Unmöglichkeit einer personalen Selbsterschließung Gottes gegenüber dem Menschen als einem endlichen Wesen, außerdem deren Axiom von der Unfähigkeit der menschlichen Natur Jesu, von einer göttlichen Hypostase getragen zu sein. Infolgedessen bestreitet die Pluralistische Religionstheologie die Möglichkeit der Selbstoffenbarung Gottes, seine Dreifaltigkeit, die Realität der Inkarnation, eine wirkliche Erkenntnis Gottes und eine Teilhabe an seiner dreifaltigen *Communio* der Liebe. Im christlichen Glauben hingegen geschieht die ganzheitliche Selbstübereignung des Menschen an Christus, der sich als Weg Gottes zu uns erwiesen hat.

In seinem Beitrag »Die Entdeckung religiöser Alternativen in asiatischen Traditionen« vertritt der Münchener Religionswissenschaftler Horst Bürkle die These, dass die ungeheure Faszination fremder Religionen über weite Strecken auf die abendländische Christentums müdigkeit zurückzuführen ist. Diese Müdigkeit resultiert aus dem »Verlust der biblischen Wahrheit über den Menschen«.

Der Bonner Dogmatiker Michael Schulz kommt in seinem Aufsatz über den soteriologischen Be-

griff des »Mittlers« (»Die Gretchenfrage der Pluralistischen Religionstheologie: Einer ist Gott, nur einer auch Mittler?«; 113–153) zu dem Ergebnis, dass die Pluralistische Religionstheologie die universale Heilsbedeutung des Menschseins Jesu erkennt und gleichsam monophysitisch Gott mit dem Heilsmittler identifiziert. Die Pluralisten vernachlässigen zugunsten des transzendentalen Momentes den kategorialen Aspekt der Selbsterschließung Gottes. Schulz begründet überzeugend, warum die Schlüssigkeit der Soteriologie sowohl vom unverkürzten Menschsein als auch vom unverkürzten Gottsein Christi abhängt. Darüber hinaus macht der Verf. plausibel, dass der Versuch einiger Religionspluralisten, die trinitarisch konzipierte Theologie W. Pannenburgs für eine Depotenzierung des Christentums zu funktionalisieren, zum Scheitern verurteilt ist. Die Pluralistische Religionstheologie denkt in den Bahnen Lessings, wonach das Absolute niemals in definitiv-einmaliger Weise universales Heilsereignis werden kann. Schon Hegel habe die Rede von der Unerkennbarkeit Gottes und von der Unmöglichkeit einer einmaligen Inkarnation Gottes in Jesus Christus als blanke Schein-Demut und als dramatisches Versagen der Theologie entlarvt. Schulz warnt auch davor, die mystischen Ansätze verschiedener Religionen zum Konstruktionspunkt einer Meta-Religion des unfassbaren Gottes zu erheben. Der jeweilige Kontext der Mystik müsse unbedingt beachtet werden. Der Verf. verweist außerdem auf die Unfähigkeit der Pluralistischen Religionstheologie, ein überzeugendes religionsphilosophisches Kriterium zur Beurteilung der Idee einer endgültigen Offenbarung vorzulegen. Da in einem philosophischen Verfahren das personale Sein als »intensivste Form des Seins« aufgewiesen werden kann, muss im personalen Zeugnis auch die intensivste Form der Wahrheitsvermittlung gesehen werden. Insofern kommt in der christlichen Theologie der Kategorie des Zeugnisses mit guten Gründen ein hoher Stellenwert zu. Die Pluralistische Religionstheologie hingegen liefert hypothetische Beschreibungen apersonaler Wirklichkeitsformen.

Kardinal Kasper gibt in seinem Aufsatz »Einzigkeit und Universalität Jesu Christi« zu bedenken, dass das Phänomen der Vielfalt der Religionen infolge der Globalisierung »in ganz neuer Weise« dringlich geworden ist. Angesichts der starken Betonung der Einzigkeit Jesu Christi und seiner Kirche einerseits und der pluralistischen Situation der postmodernen Welt andererseits überrascht es nicht, dass die Frage nach dem einzigen Heilsmittler Jesus Christus einen erbitterten theologischen Streit ausgelöst hat. Denkt man die religionsplurali-

stischen Theorien im Sinne Raimundo Panikkers, John Hicks und Paul Knitters konsequent zu Ende, dann müssten – so die These Kaspers – »mehrere Mittler des Heils« anerkannt werden. Bei der Antwort auf die Frage, ob Jesus Christus der universale Mittler des Heils für alle Menschen ist, »steht die Identität des Christentums und der Kirche auf dem Spiel«. Kasper ist der Überzeugung, dass für eine angemessene Beurteilung der Religionen das ethische, letztlich humanistische Kriterium der Pluralisten weder philosophisch noch theologisch ausreicht. Mit diesem Kriterium ist die »Einzigartigkeit« des christlichen Glaubens nicht begründbar. Ein ethisches Kriterium setzt immer ein theoretisches Kriterium voraus; d.h. es basiert auf einem bestimmten Menschenbild. Insofern lässt sich im Blick auf die Wirklichkeit der Religionen die Wahrheitsfrage nicht umgehen. Mit Hinweis auf das Zweite Vatikanum und die Enzyklika »Redemptoris missio« (1990) betont Kasper, dass der Geist Gottes auch außerhalb der Kirche »in vielfältiger Weise« wirksam ist. Die inklusivistische Theorie, die das Heil für die Nichtchristen als »Heil in und durch Jesus Christus« deutet, zählt inzwischen zum Allgemeingut katholischer Theologie. Dem Einwand, der inklusivistische Ansatz der Religionstheologie könnte einen verkappten Imperialismus darstellen, ist mit dem Hinweis zu begegnen, dass der eine Gott »in kenotischer Weise« als Einheit in der Vielheit zu verstehen ist. Die Gottheit des ewigen Logos hat die Menschheit Jesu »nicht aufgesaugt«, sondern in ihr Eigensein freigegeben. Ein trinitarisch und christologisch geprägtes Verständnis von Einheit ist nicht totalitär; vielmehr gibt es dem anderen Raum. Das Wesen wahrer Liebe besteht darin, dass sie den anderen zur eigenen Erfüllung führt. Nach Kaspers Überzeugung kann die Begegnung mit anderen Religionen zur tieferen Erschließung des Christusgeheimnisses beitragen.

In seinem Beitrag »Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums« (229–265) erwägt der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke die Frage, ob einem geschichtlichen Faktum überhaupt universale Bedeutung zukommen kann: Ist Jesus Christus »das Absolute in der Geschichte«? In seiner Analyse der gradualistischen Christologie J. Hicks kommt der Verf. zu dem Ergebnis, dass diese »trinitätsvergessen« ist. Christus werde bei Hick und anderen Pluralisten zum bloßen Synonym für die Omnipräsenz des göttlichen Pneumas in jeder Kreatur. Christus ist bei diesen Theologen »nichts anderes als der Logos der stoischen Philosophie«. Menke weist auch nach, dass

deutschsprachige Religionspluralisten bei ihrer Berufung auf Rahners »Grundkurs des Glaubens« die Aussageintention des Jesuitentheologen »geradezu in ihr Gegenteil verkehren«. Rahner habe die Inkarnation des ewigen Logos in Jesus Christus ausdrücklich als einmalig und unwiederholbar bezeichnet. Die Pluralisten, die die traditionelle Christologie verabschieden, haben – so Menke – nicht begriffen, dass die Selbstvergegenwärtigung des Absoluten im Medium des Endlichen etwas »völlig anderes« ist als die etwaige Absolutsetzung einer endlichen Realität. Die Selbsthingabe des Gekreuzigten markiert den »alles entscheidenden Ort« der Selbstoffenbarung des Unbedingten im Bedingten.

Erzbischof Bruno Forte legt in seinen Ausführungen (»Das Christentum als Weltreligion und sein Verhältnis zu den Religionen«) den Hauptakzent auf die Feststellung, dass die göttliche Selbstmitteilung in Jesus Christus in »vollkommener, einzigartiger und endgültiger« Weise geschehen ist. Im Zusammenhang mit dieser Glaubensüberzeugung stellt sich die Frage nach der inneren Beziehung zwischen der Fülle der Offenbarung in Jesus Christus und der Totalität des Universums vor und nach Christus. Forte beschreibt das Verhältnis zwischen der so genannten »natürlichen« und der geschichtlichen Offenbarung als »Kontinuität in unendlicher Überbietung«. Bestimmte nichtchristliche Religionen enthalten – so die These Fortes – »authentische Elemente« der göttlichen Selbstmitteilung. Das Paradox des Christlichen besteht darin, dass Christus als das Wort »in gewissem Sinn auch das Schweigen Gottes« ist. Im Anschluss an Kierkegaard verweist Forte auf den Ärgernischarakter der christlichen Botschaft, der ein nicht zu eliminierendes Element der Einzigartigkeit Jesu Christi darstellt. Insofern ist Christus der »radikale Appell« an die Kühnheit der menschlichen Freiheit, d. h. der Anruf zur Glaubensentscheidung.

Die vorliegende Publikation, die wichtige Beiträge anerkannter Theologen vereinigt, bringt in der gegenwärtig sehr kontrovers geführten Debatte über die Grundlagen der Theologie der Religionen entscheidende Argumente und Einsichten zur Sprache. Die verschiedenen Autoren beleuchten in scharfsinnigen Stellungnahmen die theologischen Defizite der Pluralistischen Religionstheologie und bekräftigen die Kerngehalte des christlichen Glaubens. Sie zeigen auch, dass der Dialog der Religionen heute unverzichtbar geworden ist. Dabei darf freilich die christliche Identität nicht aufs Spiel gesetzt werden. Vielmehr ist der Glaube dem Auftrag Jesu Christi entsprechend allen Menschen authentisch zu bezeugen.

Josef Kreiml, St. Pölten

Ratzinger, Joseph Cardinal: Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2003, 171 S., ISBN 3-936484-21-X, geb., Euro 16,90

Im Vorwort dieser Publikation macht der Autor darauf aufmerksam, dass einerseits die Gestalt Jesu in den Religionen in vielfältiger Weise gegenwärtig ist und andererseits in der Christenheit ein »beunruhigender Bedeutungsverlust« der Christologie festzustellen ist. Der Jesus der Evangelien – so die These des Kardinals – sprengt den Rahmen des bloß Menschlichen und stellt uns vor Fragen und Entscheidungen, die den Menschen in seiner letzten Tiefe herausfordern.

Der erste Abschnitt des Buches (9–51) präsentiert drei Beiträge zum Thema »Auf dem Weg zu Jesus«: Einleitend legt Ratzinger ein Wort des Johannesevangeliums (»Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«; Joh 19,4) aus, das als zentraler Text der Christologie zu gelten hat. Die neutestamentlichen Texte vom Schauen Gottes in Christus wurzeln tief in der Frömmigkeit Israels und reichen durch sie hindurch in die Weite der Religionsgeschichte hinein. Sie ziehen das dunkle Sehnen der Religionsgeschichte hinauf zu Christus und führen es dadurch der Antwort entgegen. Anders als im Neuplatonismus, Buddhismus oder Hinduismus hat das »ganz Andere« im Christentum einen Namen.

In seinen Reflexionen über »das Kreuz und die neue »Ästhetik« des Glaubens« (31–40) zeigt der Kardinal – ausgehend von H. U. von Balthasars »Theologischer Ästhetik« –, dass sich die Wahrheit des Glaubens in erster Linie nicht der schlussfolgernden Vernunft eröffnet, sondern dem innerlich Erschütterten. Der Blick auf die großen Bilder der christlichen Kunst bringt uns in der Reinigung des Schauens und des Herzens einen Strahl der Schönheit zu Gesicht und lässt uns die Macht der Wahrheit berühren. Der überzeugende Wahrheitsbeweis des Christlichen sind – so Ratzinger – zum einen die Heiligen und zum anderen die Schönheit, die der Glaube hervorgebracht hat. Der Kardinal weist die These zurück, dass die Lüge, das Hässliche und Gemeine die eigentliche »Wahrheit« seien. Abschließend erinnert der Autor an das Wort Dostojewskis, die Schönheit werde uns erlösen. Der russische Dichter hat mit der erlösenden Schönheit Christus gemeint.

In seinem Aufsatz über »Neue Wege der Evangelisierung im dritten Jahrtausend« (41–51) stellt Ratzinger die These auf, dass sich die Kultur des Westens seit der Aufklärung mit wachsender Geschwindigkeit von ihren christlichen Grundlagen entfernt. Er belegt diese Deutung mit dem Hinweis auf die Auflösung von Familie und Ehe, die zunehmenden Angriffe auf das menschliche Leben und

seine Würde, die Abdrängung des Glaubens ins Subjektive und die daraus folgende Säkularisierung des öffentlichen Bewusstseins wie die Fragmentierung und Relativierung des Ethos. Der Kardinal betont in diesem Vortrag, dass der christliche Glaube offen ist für alles Große, Wahre und Reine in den Kulturen der Welt. Evangelisierung ist nie nur intellektuelle Mitteilung; sie ist vielmehr ein Lebensprozess in einer Weggemeinschaft, der zur Reinigung und Verwandlung unserer Existenz führt.

Im zweiten Abschnitt des Buches nimmt der Kardinal »die Gestalt des Erlösers« (53–130) in den Blick: Im Beitrag »Christus – der Erlöser aller Menschen« (55–78), der als Kommentar zum Dokument der Glaubenskongregation »Dominus Iesus« (2000) zu lesen ist, betont Ratzinger, dass der Titel »Herr« bei Paulus »ganz klar« die wahre Göttlichkeit Jesu Christi zum Ausdruck bringt. Der Kardinal verweist auf das Scheitern der Leben-Jesu-Forschung und betont, dass der lebendige Christus »nur im Glauben erkannt werden kann«. Er gibt zu bedenken, dass sog. kritische Exegeten ihre Schriftauslegungen oft auf »eine philosophische Voraussetzung von großer Tragweite« aufbauen. Eingriffe göttlicher Macht, die über das immer wirkende Handlungsgeflecht in der Welt hinausgehen, werden oft a priori für unmöglich erklärt. Das von J. Monod formulierte »Objektivitätspostulat« führt zu einem deistischen Gottesbild und in einen religiösen Relativismus. Bei der Suche nach dem wirklichen Jesus ist die Frage entscheidend, ob Gott »fähig ist, in der Welt zu handeln und uns in Beziehung zu sich zu setzen« (65). Die rechte Gotteserkenntnis führt den Menschen immer zu einer Erneuerung des Lebens. Insofern sind heute neue Formen des Katechumenats von größter Bedeutung. Jesus ist nicht ein Erleuchteter unter vielen Gestalten der Religionsgeschichte; vielmehr »ruht er am Herzen des Vaters«. Ratzinger weist den Vorwurf zurück, ein religiöser Wahrheitsanspruch sei als Anmaßung zu qualifizieren. Von einer permanenten religiösen Suche, die nie an einem Ziel ankommen darf, ist nicht viel zu halten. Die Wahrheit kann man freilich nie »haben«; das Verhältnis zu ihr muss immer »demütige Annahme« sein. »Ist es nicht Anmaßung zu sagen, Gott könne uns nicht das Geschenk der Wahrheit machen?« (69) Die Begegnung mit dem Wort Gottes ist ein Geschenk, das uns zum Weiterschicken gegeben wurde. Mission hat mit geistigem Kolonialismus nichts zu tun. Mission impliziert zuallererst die Bereitschaft, sich selbst um der Wahrheit und der anderen willen zu verlieren. Der Blick auf die Wahrheit Gottes überwindet die Idee der Anmaßung von innen her. Die heute weitverbreitete innere Distanz gegenüber dem Gedanken der Mission beschwört im Westen,

so der Kardinal, die Gefahr herauf, dass wir den Schatz unseres Glaubens – wie der feige Knecht des biblischen Gleichnisses – vergraben. Ratzinger weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die von den Kirchenvätern aufgegriffene Rede von den »Samenkörnern des Wortes« in vorchristlichen Religionen auch in der heutigen Religionstheologie weiterführt. Die Kirchenväter haben den Dialog mit der Philosophie gesucht und das Christentum als wahre Philosophie verstanden. Die Wahrheit Christi zerstört die Elemente des Wahren in den Religionen nicht, sondern reinigt, erneuert und eint sie. Die Rede vom einzigen und universalen Heilmittler Jesus Christus »schließt keinerlei Verachtung der anderen Religionen ein, aber sie setzt sich entschieden der Resignation der Wahrheitsunfähigkeit und der bequemen Statik des Alles-bleiben-Lassens entgegen« (76).

In einer Betrachtung über »die Gestalt Christi im Spiegel der Versuchungsgeschichte« greift der Kardinal ein Wort von Alfred Delp auf: »Brot ist wichtig, Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten ist die unverlorene Anbetung« (90). Wladimir Solowjew hat in seiner »Kurzen Erzählung vom Antichrist« gezeigt, dass das theologische Streitgespräch zwischen Christus und dem Teufel ein Streit um die rechte Schriftauslegung ist. Mit Jesus und Bar-Abbas (»Sohn des Vaters«) stehen zwei messianische Gestalten vor Pilatus: ein Messias, »der den Kampf anführt, der Freiheit und das eigene Reich verspricht, und dieser geheimnisvolle Jesus, der das Sich-Verlieren als Weg zum Leben verkündet« (97). – Ratzinger legt in seinem Buch auch eine beachtenswerte, bisher unveröffentlichte Meditation zu Fronleichnam vor (103–107).

Im Beitrag »Eucharistie – Communio – Solidarität« (109–130) durchleuchtet der Kardinal den Zusammenhang zwischen dem innersten Geheimnis der Kirche, dem Sakrament der heiligsten Eucharistie, und ihrem konkretesten Auftrag, dem Dienst des Teilens, des Versöhnens und Vereinens. Schon in der frühen Kirche wurde als das Wesentliche des letzten Abendmahles die »Eucharistia« erkannt, die wir heute Hochgebet nennen. Eucharistie ist die Übersetzung von »Berakha« und bedeutet ebenso Lobpreisung wie Danksagung und Segnung. Die Berakha war die eigentliche, konstitutive Mitte von Jesu letztem Abendmahl. Das Hochgebet, das diese Mitte aufnimmt, stammt direkt aus dem Beten Jesu am Abend vor seinem Leiden und bildet den Kern des neuen geistigen Opfers. Ratzinger weist darauf hin, dass der Communio-Begriff als Schlüsselbegriff der Ekklesiologie durch die Bischofssynode von 1985 besondere Bedeutung erlangt hat. Der Communio-Begriff, der auf die eucharistische Mitte der Kirche hindeutet, trat an die

Stelle eines verengten und banalisierten Volk-Gottes-Begriffs. Echte Kommunionfrömmigkeit hat – wie H. de Lubac gezeigt hat – mit der christologischen Tiefe notwendig sozialen Charakter. Der Begriff »Solidarität« wurde im frühen Sozialismus des 19. Jahrhunderts durch P. Lerou als Gegenbegriff zur christlichen Liebesidee als die neue, vernünftige und effektive Antwort auf das soziale Problem entwickelt. Heute müssen wir jedoch auf das Trümmerfeld einer gottlosen Gesellschaftstheorie blicken. Der Kardinal zeigt, dass der Begriff »Solidarität« in den letzten Jahrzehnten v.a. durch die ethischen Studien Johannes Pauls II. »langsam umgeformt und verchristlicht« (123) wurde. Ratzinger bezieht Stellung gegen eine Globalisierung, die einseitig auf die eigenen Interessen bedacht ist. Es muss eine Globalisierung geben, in der alle füreinander eintreten und einer des anderen Last trägt. »Wenn die Globalisierung in Technik und Wirtschaft nicht auch begleitet wird von einer neuen Offenheit des Bewusstseins für den Gott, vor dem wir alle Verantwortung tragen, dann wird sie in der Katastrophe enden« (125). Hier liegt die große Verantwortung der Christen.

Mit einem »Epilog« (131–168) rundet der Kardinal sein Werk ab: In der Abhandlung »Universalität und Katholizität« (133–143) macht er darauf aufmerksam, dass das Wort »Katholizität« erstmals zu Beginn des zweiten Jahrhunderts im Brief des Ignatius von Antiochien an die Smyrniäer auftaucht. Blickt man auf die Christologie der Ignatius-Briefe im Ganzen, so erhellt sich die Bedeutung des Zusammenhangs von Christus und Katholizität noch weiter. Im Pfingstbericht der Apg ist ein grundlegender ekklesiologischer Text zu sehen, der ganz von der Idee der Katholizität durchtränkt ist. Ratzinger erwähnt dabei auch die kosmische Symbolik der Zwölf (zwölf Sternbilder). Er weist die gängige Meinung zurück, an Pfingsten sei zunächst eine Ortskirche von Jerusalem gegründet worden, die sich später ausgeweitet habe zu einer universalen Kirche. In den zwölf Aposteln ist bereits virtuell die Kirche aller Völker da, zu deren Vätern zu werden sie bestimmt waren. Im Pfingstbericht ist ein Gegenbild zur Geschichte vom babylonischen Turmbau zu sehen. Die vom pfingstlichen Modell her genährte christliche Mission ist die einzig wahre Alternative zum sog. »Kampf der Kulturen«. Die Katholizität, wie der Pfingstbericht sie beschreibt und die Kirchenväter sie ausdeuten, ist die wahre und einzig zureichende Form von Universalität.

In einem Beitrag über die Aktualität des 1992 veröffentlichten Katechismus der Katholischen Kirche (145–168) verweist der Kardinal auf die Tatsache, dass dieses Glaubensdokument in Teilen der katholischen Intellektuellen der westlichen

Welt auf eine Mauer der Skepsis gestoßen ist. Das sprachliche Genus des Katechismus ist nicht der Disput, sondern vielmehr »das Zeugnis, die aus der inneren Gewissheit des Glaubens kommende Verkündigung« (147). Ratzinger erinnert daran, dass sich der Katechismus in den Nummern 101–141 über den rechten Umgang mit der Hl. Schrift äußert. Bedeutende Exegeten sehen in dieser Passage eine »geglückte methodologische Summe« über die theologische Schriftauslegung. Die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn wird heute wieder als »wissenschaftlich angemessen« erkannt. In seinen Bemerkungen über die Lehre von den Sakramenten im Katechismus betont der Kardinal, dass dieses Glaubensbuch besonders die pneumatologische Dimension der Liturgie herausstellt. Die Weite und Dynamik der Liturgie entspringt ihrem »kosmischen Atem«. In seinen Ausführungen über die im Katechismus entfaltete christliche Sittenlehre unterstreicht Ratzinger, dass sich der Katechismus an der Lehre der Kirchenväter vom gegliederten Leben orientiert. Das Glaubensbuch beschreibt die wesentlichen anthropologischen und theologischen Zusammenhänge, die für das moralische Handeln des Menschen konstitutiv sind. Christliche Moraltheologie ist »dialogische Ethik, weil das sittliche Handeln des Menschen sich aus der Begegnung mit Gott entfaltet« (163). Die Grundlinie des Zweiten Vatikanums bestand in der Zuwendung zu einer wesentlich christozentrisch geprägten Moral.

Mit dieser Publikation legt Kardinal Ratzinger einige beachtenswerte Vorträge der letzten Jahre gesammelt vor. Sie alle kreisen um das Geheimnis unseres Erlösers Jesus Christus. Mit dem ihm eigenen theologischen Tiefgang greift der Autor Fragestellungen auf, die in den Glaubensdebatten der jüngsten Vergangenheit vielfach nicht intensiv genug durchdacht worden sind, so z.B. die Frage nach der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi und nach dem missionarischen Bewusstsein der Christen. Ratzinger hat dazu immer Wegweisendes zu sagen. Sein Buch kann im besten Sinne des Wortes als »Grundkurs des Glaubens« verstanden werden – anspruchsvoll und allgemein verständlich.

Josef Kreiml, St. Pölten

Lustiger, Jean-Marie: Gotteswahl. Jean-Marie Kardinal Lustiger im Gespräch mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2002, 472 S., ISBN 3-929246-79-1, geb., Euro 16,90.

In diesem Interview-Buch stellt sich der Erzbischof von Paris im Dialog mit zwei französischen Intellektuellen, die sich selbst als Skeptiker und

Agnostiker bezeichnen, den kritischen Fragen, die diese an Glaube und Kirche richten. Jean-Marie Lustiger wurde 1926 in Paris als Sohn polnischer Juden geboren. Mit 14 Jahren ließ er sich taufen und wurde Katholik. Während seines Militärdienstes kam Lustiger 1950 für ein halbes Jahr nach Berlin. Nach seiner Priesterweihe 1954 arbeitete er mehrere Jahre als Studentenpfarrer in Paris. 1979 wurde Jean-Marie Lustiger von Papst Johannes Paul II. zum Bischof von Orléans ernannt, 1981 zum Erzbischof von Paris. In den vergangenen 25 Jahren hat Lustiger zwanzig Bücher veröffentlicht. Für das vorliegende Interview-Buch wurde er mit dem Genfer Rousseau-Literaturpreis ausgezeichnet. Der 1983 zum Kardinal Erhobene ist auch Mitglied der hochangesehenen Académie française. In ihrer Einleitung weisen Missika und Wolton darauf hin, dass es ihnen darum geht, einen »Mann des Glaubens mit zwei aufgeklärten Wissenschaftlern zu konfrontieren, die die säkularisierte Gesellschaft und den modernen Rationalismus repräsentieren«.

Im ersten Teil des Buches (»Die Wurzeln«) geht es um das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum: Lustiger teilt mit, dass er die Sommerferien 1936 in einer Gastfamilie in der Nähe von Heidelberg verbrachte, um Deutsch zu lernen. »Was mich in Deutschland am meisten beeindruckte«, so der Kardinal in der Rückschau, »war die Begegnung mit einer christlichen Familie.« Bei einem Aufenthalt in der Kathedrale von Orléans während der Karwoche 1940 wünschte sich Lustiger »zum ersten Mal, getauft zu werden«. In seiner Konversion sah er »keineswegs eine Preisgabe meiner jüdischen Wurzeln, sondern, ganz im Gegenteil, deren Festigung und volle Sinnerfüllung« (50).

In diesem Zusammenhang weist der Kardinal darauf hin, dass Augustinus in seinem Werk »De civitate Dei« zu einem erstaunlich tiefen Verständnis der Kontinuität der Heilsgeschichte gelangt ist. Die Polemik der Kirchenväter gegen die Synagoge entspringt – so Lustiger – einem »Streit um das Erbe und nicht – wie der moderne Antisemitismus – einer Zurückweisung des Erbes« (83). Der Antisemitismus der Nationalsozialisten ist »aus dem Antisemitismus der Aufklärung hervorgegangen« (86). Der Antisemitismus eines Voltaire oder Diderot bezog sich auf das Judentum »in seiner Substanz«. Für diese Denker war die »singuläre religiöse Existenz« Israels, d.h. die besondere Erwählung des Volkes Israel durch Gott, eine einzige Provokation. Der moderne, atheistische Antisemitismus ist nach Lustigers Analyse im Grunde ein »Antitheismus«. Für den Atheismus ist die Vorstellung einer partikulären Gegenwart des Absoluten in der Geschich-

te unerträglich. Ein nicht von Menschenhand geschaffenes Absolutes stellt für diese Ideologie ein Unding dar.

Das jüdische Volk ist – so Lustiger – noch heute Erbe und Zeuge der göttlichen Verheißungen und des Glaubens Abrahams. Der Erzbischof weist darauf hin, dass die jährlichen Rundfunkbotschaften des Papstes Pius' XII. zu Weihnachten großes Gewicht besaßen. Die Weihnachtsbotschaft von 1942, die die Deportation unschuldiger Menschen wegen »Rassenvergehen« scharf verurteilte, wurden von Hand zu Hand verbreitet und fand außergewöhnliche Aufmerksamkeit. Lustiger teilt auch mit, dass ihn die Gewissheit, von Gott berufen zu sein, nie verlassen hat. »Das Wesentliche bleibt die Gewissheit, zum priesterlichen Dienst berufen zu sein, das heißt zu einer völligen Hingabe meines Lebens an Christus« (124).

Der zweite Teil der Publikation (»Glaube und Wissen«) befasst sich mit dem Verhältnis der Humanwissenschaften zum christlichen Glauben: Lustiger weist darauf hin, dass in der Gegenwart die Vernunft meistens als »instrumentelle Vernunft« verstanden wird. Diese ist in vielen Lebensbereichen außerordentlich leistungsfähig; aber zugleich fehlt es ihr an Weisheit, am Geschmack der Wahrheit und an der Freude am Guten. Die am weitesten entwickelten Gesellschaften sind heute am meisten bedroht. Sie stellen das Gegenstück zu archaischen Gesellschaften dar und haben die Macht der Vernunft erfahren. Aus der Tatsache, dass die Erkenntniskraft des Menschen mit dem Absoluten in Berührung gekommen ist, erwächst eine prometheische Versuchung. Der Glaube ist eine unbedingte Beziehung zu Gott, die unvermeidlich auf die Probe gestellt wird. Die geistige Krise des Westens besteht in der atheistischen Utopie. Diese ist ein Kind der Aufklärung, die keinen geringeren Ehrgeiz hatte, als die Menschheit zu erlösen. Das 20. Jahrhundert hat uns gelehrt, die Grenzen der Vernunft neu zu durchdenken und besonnen zu sein.

Im dritten Teil des Buches (»Kirche und Gesellschaft«) äußert sich Lustiger zu verschiedenen Fragekreisen, die das Verhältnis von Kirche und Politik betreffen. Er verweist auf den christlichen Ursprung der Menschenrechte. Der Humanismus ist – so die These des Kardinals – theistisch. Allein der Schöpfergott kann dem Menschen unveräußerliche Rechte verleihen. Für die Vernunft muss es einen Jenseitsbezug geben. Sie »kann sich als Freiheit nur dann selbstbestimmen, wenn sie bereit ist, sich als Geschenk einer größeren Freiheit zu verstehen« (290). Ohne Gottesbezug geraten Vernunft und Freiheit in den positivistischen Sog zufälliger Mehrheitsmeinungen. Angesichts der durch den

wissenschaftlichen Fortschritt erlangten ungeheuren Macht über das menschliche Leben bedarf es besonderer Umsicht, damit die Menschheit nicht noch einmal einen so hohen Preis zahlt wie für den industriellen Fortschritt vergangener Jahrhunderte.

Der vierte Teil (»Auf dem Weg zu einer spirituellen Erneuerung«) hat die Seelsorge und einige Aspekte der Theologie zum Gegenstand: Lustiger berichtet dabei über seine persönlichen Erfahrungen als Seelsorger. Er verweist darauf, dass in der Liturgie das Erlösungswerk Christi vergegenwärtigt wird. Seiner Ansicht nach leben wir heute in einer Zeit, in der Entscheidungen von enormer Tragweite getroffen werden. Die moderne Gesellschaft wird von neuen Machtinstrumenten in Versuchung geführt. Der Kardinal sieht Anzeichen dafür gegeben, dass die westlichen Gesellschaften ihr eigenes Wertesystem in Frage stellen.

Im abschließenden fünften Teil (»Die Universalität der Kirche«) geht es um die Öffnung der Kirche zur Welt und das Verständnis der Heilsgeschichte: Bei seinem Nachdenken über die Kirche, ihre Beziehung zur modernen Gesellschaft und ihre Treue zum Evangelium gelangt Lustiger zu der Einsicht, dass von der heutigen Kirche »ein besonders hohes Maß an Treue und Freiheit verlangt wird«.

In dieser fruchtbaren Kontroverse beantwortet der Erzbischof von Paris die bohrenden Fragen seiner Gesprächspartner mit theologischem Tiefgang und intellektueller Brillanz. Dabei gibt er freimütig Einblick in die Fundamente seines geistigen und geistlichen Lebens. Er entwickelt eine Sicht von Glaube und Kirche, die den Herausforderungen der Zukunft gewachsen ist. Ein anregendes Buch! Die lange vergriffene Publikation hat auch Jahre nach ihrem ersten Erscheinen nichts von ihrer brennenden Aktualität verloren.

Josef Kreiml, St. Pölten

Rahner, Karl: Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen. Hg. von Albert Raffelt, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2004, 79 S., brosch., ISBN 3-451-28536-3, Euro 7,90.

Anlässlich des 100. Geburtstages von Karl Rahner wurden viele Werke des Jesuitentheologen neu aufgelegt, so auch der Vortrag »Erfahrungen eines katholischen Theologen«, den Rahner am 12. Februar 1984, einige Wochen vor seinem Tod, auf einer Tagung anlässlich seines 80. Geburtstages vor rund 1000 Zuhörern im Auditorium Maximum der Universität in Freiburg im Breisgau gehalten hat.

Es war eine kluge Entscheidung, diesen bisher nur schwer zugänglichen Vortrag, der als geistliches Testament Rahners gelten kann, jetzt als eigenständige Publikation herauszugeben.

In seiner Einführung (7–17) betont Kardinal Lehmann mit Recht, dass dieser letzten großen Rede Rahners, in der er kurz vor seinem Tod über zentrale Themen seiner Theologie spricht, »ein ganz eigenes Gewicht« zukommt.

Rahner beginnt seinen Vortrag (19–64) mit dem Hinweis auf die Unbegreiflichkeit Gottes und die Unangemessenheit jeder theologischen Sprache. Alles Reden von Gott muss von einer letzten kreatürlichen Bescheidenheit »durchzittert« sein, die weiß, dass alles Reden in ein seliges Verstummen vor der Größe Gottes führt. Für den Jesuitentheologen wäre alles Engagement für Gerechtigkeit und Liebe, das den Menschen »nicht in den Abgrund Gottes hineinstürzt« (37), nur die Religion eines »unbegreiflich bescheidenen Humanismus«. Wir können nur »alles«, d. h. »Gott selbst«, wollen, oder wir sind begraben im Kerker unserer Endlichkeit.

Rahner hält es für notwendig, intensiver über die wirkliche Mitte des christlichen Glaubens nachzudenken. Die christliche Botschaft kann nur deshalb die »allen Menschen im Ernst zudenkbare Religion« (36) sein, weil die eigentliche Selbstmitteilung des unendlichen Gottes über alle kreatürliche Wirklichkeit hinaus das ist, was durch Jesus allein uns zugesagt, angeboten und garantiert ist. Die eigentliche Mitte der christlichen Botschaft ist für Rahner das Bekenntnis zu der »unwahrscheinlichsten Wahrheit«, dass Gott selbst mit seiner unendlichen Herrlichkeit, Heiligkeit und Liebe wirklich ohne Abstrich in unserer endlichen Existenz angekommen ist. Die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ereignet sich immer als »vergebende« Selbstmitteilung.

In einem weiteren Abschnitt nimmt Rahner Bezug auf seine Verankerung in der Spiritualität des Jesuitenordens. Dabei spricht er von einem »legitimen Existentialismus« des Ordensgründers Ignatius. Von ihrer Gründergestalt her hat Rahner die jesuitische Spiritualität in ihrem theologischen Gehalt neu herausgearbeitet.

In seinen Reflexionen über das Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften unterstreicht der Jesuit, dass die modernen Wissenschaften die Theologie mit vielen Problemen konfrontieren. Wenn der Theologe z. B. von »Schöpfung« spricht, steht er vor dem Problem, dass er »fast nichts« weiß über die unendlichen Dimensionen von Welt. Dennoch muss der Christ »den Mut haben, seine Botschaft auszurichten«.

Abschließend denkt Rahner über »die Erwartung

des Kommenden« nach: Er hofft, dass sich einmal im »ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels zeigt, dass diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen« (61).

Diese Publikation zeigt, dass Karl Rahner, der von vielen primär als Neuerer und Veränderer der katholischen Theologie gesehen worden ist, zutiefst in der Tradition der Kirche und seines Ordens verankert war. Sein großes Anliegen bestand darin,

den Glauben der Kirche für Menschen, die vom geistigen Horizont neuzeitlicher Philosophie geprägt sind, neu aufzuschließen. Es ist nicht zu leugnen, dass Rahners Theologie, wie jede andere auch, Schwerpunkte und damit auch eine gewisse »Einseitigkeit« hatte. Dabei ist völlig unbestritten, dass Rahner immer ein kirchlicher Theologe und ein Seelsorger gewesen ist. Seinen Platz in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts wird ihm niemand streitig machen.

Josef Kreiml, St. Pölten

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 Sticklebroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Dr. Stefan Hartmann, Bamberger Straße 10, D-96173 Oberhaid bei Bamberg

Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Straße 38, A-3100 St. Pölten

Dr. Thomas Marschler, Ruhr-Universität Bochum, Kath.-theol. Fakultät, Lehrstuhl Dogmatik,
D-44780 Bochum

Joseph Cardinal Ratzinger, Piazza de S. Uffizio 11, I-00193 Roma

Prof. Dr. Giovanni Sala s.J., Kaulbachstraße 31a, D-80539 München

Das christliche Vertrauen in die Vernunft

Zur rationalitätssichernden Funktion des Christentums

Von Thomas Heinrich Stark, Eichstätt

Ein kurzer Blick auf die Geschichte der Theologie und hier besonders auf die Dogmengeschichte genügt, um zu erkennen, daß das Instrumentarium, vermittels dessen die Christenheit sowohl sich selbst als auch den Fernstehenden die Inhalte ihres Glaubens stets verdeutlicht hat, die Philosophie ist und welch große Bedeutung dieser rationalen Aufarbeitung der Glaubensinhalte zukommt. Die systematische Theologie spricht in der Sprache der Philosophie.¹

Der methodischen Fundierung der Theologie in der Philosophie kommt aber nicht allein eine didaktisch-pragmatische, sondern vor allem auch eine geistliche Funktion zu. Wenn Anselm von Canterbury sagt, daß wir (d.h. die Christen), nachdem wir glauben, nun auch verstehen wollen, was wir glauben², so spricht sich darin jene Rationalität des Christentums aus, welche es vom magisch-mythischen Aberglauben des Heidentums unterscheidet. Während das Heidentum in seiner (bisweilen durchaus faszinierenden) mysteriösen Dunkelheit den Menschen durch Suggestion in seinen Bann schlägt und ihn dadurch seiner Freiheit beraubt, besticht das Christentum durch seine Luzidität und die architektonische Klarheit seines Glaubens, dessen Annahme den Menschen aus der Macht der Suggestion befreit.³

Man könnte nun die Frage stellen, ob christliche Philosophie und Theologie in der Gegenwart, neben ihrer evidenten binnenkirchlichen Bedeutsamkeit, auch eine allgemein-kulturelle Funktion zu übernehmen haben. Welche Leistung vermag eine sich als christlich verstehende Philosophie in Verbindung mit der Theologie heute zu erbringen? Welchen Dienst vermögen sie dem Menschen unserer Zeit zu leisten?

¹ Vgl.: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, S. 332–359; ders., *Glaube Wahrheit Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 74–78, 109–117, 134–147, 167–169, 180–185; J. Auer, *Vorüberlegungen zum »Realismusproblem« in der katholischen Theologie heute*, in: *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk*, hrsg. von A. Ziegenaus, F. Courth und P. Schäfer, Aschaffenburg 1985, S. 15–42; J. Schumacher, *Rationale Glaubensrechtfertigung heute*, ebd. S. 114–155.

² »Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christiana fidei primus credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati in fide, non studemus quod credimus intelligere.« (Cur Deus Homo, I, 1.)

³ Daß die Bekehrung zum Christentum von den Bekehrten in genau dieser Weise erfahren wird, bezeugt die Missionsgeschichte ebenso wie der persönliche Kontakt mit Menschen, die erst im Erwachsenenalter zum Christentum gefunden haben. Vgl. in diesem Zusammenhang: Papst Johannes Paul II., *Enzyklika Fides et ratio* vom 14. Sept. 1998, Nr. 36–42.

Man könnte auf diese Frage die provokant klingende Antwort geben: Christliche Philosophie vermag – zumal in Verbindung mit der Theologie – dem Menschen von heute die Vernunft zurückzugeben.

Dieser Antwort wird entgegengehalten werden, daß mit ihr eine geradezu absurde Behauptung aufgestellt wird, denn was heißt hier: dem Menschen die Vernunft zurückgeben? Hat er sie denn verloren? Leben wir – in der Zeit nach der Aufklärung – nicht in einer Epoche, die in besonderer Weise vom Licht der Vernunft durchstrahlt ist? Hat nicht die Moderne und ihr wissenschaftlicher Fortschritt das menschliche Denken von vielerlei Vorurteilen nicht zuletzt auch theologischer Provenienz befreit? Ist nicht die Rationalisierung aller Lebensbereiche ein bestimmendes Kennzeichen der modernen Welt? Und leben wir also nicht vielmehr im vernünftigsten aller Zeitalter?

Wir wollen den hier angeschnittenen Fragen im folgenden in drei Schritten nachgehen. Zuerst wollen wir kurz auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie sowie auf das von Vernunft und Glaube eingehen. In einem zweiten Schritt wollen wir einen Blick auf die Spätantike werfen, also auf jene Zeit, in der das Christentum sich auszubreiten begann und in der das Verhältnis von Vernunft und christlichem Glauben in einer Weise bestimmt wurde, die bis heute beispielhaft geblieben ist. In einem dritten Schritt wollen wir uns einigen Aspekten der neuzeitlichen Geistesgeschichte zuwenden und schließlich der Frage nachgehen, was aus dem Beispiel des frühen Christentums für die heutige Zeit zu lernen ist.

1. Schritt: Philosophie und Theologie – Vernunft und Glaube

Wenn wir der Frage nachgehen wollen, inwieweit das Zeitalter, in dem wir leben, durch die Vernunft geprägt und bestimmt ist, gilt es zunächst einmal festzustellen, daß die alle Bereiche des modernen Lebens prägende Rationalisierung nicht schon mit Rationalität, also mit Vernünftigkeit in einem umfassenderen Sinne, gleichzusetzen ist. Diese Gleichsetzung resultiert aus einem weitverbreiteten Mißverständnis. Viele Bereiche des modernen Lebens erscheinen uns – gerade in ihrer rationalisierten Form – zunehmend als unvernünftig⁴.

Von Rationalität im eigentlichen Sinne kann nur dort gesprochen werden, wo diese nicht allein Momente wie Abstraktion und Effektivität umfaßt, sondern ebenso die Urteilskraft einschließt, also das Vermögen, das Angemessene vom Unangemessenen zu unterscheiden. Vernünftig ist eine kulturelle Lebensform also nur in dem Maße zu nennen, in dem sie nicht nur über rationalisierte Verfahrensweisen verfügt, sondern zugleich über Maßstäbe der angemessenen Verwendung dieser Verfahrensweisen.

⁴ Irrational wird Rationalisierung überall dort, wo sie keinen angemessenen Nutzen erbringt, sondern wo sie gleichsam zum Selbstläufer zu werden und im Extremfall sogar Schaden anzurichten droht. Tendenzen in diese Richtung weist etwa die moderne Administration auf. Auch die zunehmende Technologisierung aller Lebensbereiche tendiert zu einer Verselbständigung, der kein angemessener Nutzen mehr entspricht.

Philosophie und Theologie erheben gleichermaßen den Anspruch, Maßstäbe vernünftigen Lebens anbieten zu können. Beginnen wir also mit der Frage, in welchem Verhältnis Philosophie und Theologie zueinander stehen.

Die Philosophie strebt nach Erkenntnis, die der natürlichen Vernunft zugänglich ist und ausschließlich auf allgemein zugänglicher Erfahrung aufbaut, d.h. die keinen religiösen Glauben zur Voraussetzung hat. (Die Philosophie kultiviert das natürliche Vermögen der Vernunft, indem sie es durch eine [kritische] Methode schult und dadurch seine Leistungsfähigkeit erheblich steigert.) Theologie bedeutet wörtlich: Wissenschaft von Gott. Theologie strebt also danach, religiöse Vorstellungen vernünftig zu begreifen und dem Glauben eine rationale Form zu geben.⁵

In der christlichen Theologie hat sich eine terminologische Unterscheidung eingebürgert, der zufolge wir die natürlichen von der sog. übernatürlichen Theologie unterscheiden. Was ist mit dieser Unterscheidung gemeint? Die natürliche Theologie ist eine rein philosophische Disziplin. Sie hat nur das zur Voraussetzung, was der Vernunft und der Erfahrung zugänglich ist und reflektiert davon ausgehend über die Existenz und das Wesen Gottes, wobei sie Gott in erster Linie als Ursprung der Schöpfung begreift. Die übernatürliche Theologie, d.h. die Theologie im engeren Sinne, reflektiert in der Weise über das Wesen Gottes, daß sie Gott darüber hinaus als Ursprung des Heils begreift. Dabei hat sie nicht allein das der natürlichen Vernunft und der Erfahrung Zugängliche zur Voraussetzung, sondern darüber hinaus die göttlichen Heilsgeheimnisse, d.h. die Offenbarung, die sie mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu erfassen versucht.

Gott ist der Ursprung des Heils. Er wirkt das Heil durch sein Handeln und sein geoffenbartes Wort. So wie das Heilshandeln Gottes auf die Schöpfung insgesamt bezogen ist, so ist die Offenbarung auf die Vernunft bezogen. Daher ist dem Menschen als einem vernunftbegabten Geschöpf nur ein vernunftgemäßer Glaube angemessen. Es gibt viele Heilsverheißungen, und viele davon sind Täuschungen. Daher muß jede Heilsverheißung daraufhin geprüft werden, ob ihr vernünftigerweise geglaubt werden kann. Natürlich beruht der Glaube auf einer persönlichen Entscheidung, die nicht darin aufgeht, ein Akt des Wissens zu sein. Aber dennoch muß die Entscheidung für den Glauben eine vernünftige Entscheidung sein. Ich muß wissen, wem ich glaube und warum. Freilich ist reines Wissen um Gott noch kein Glaube. Aber ein Glaube ohne Wissen um Gott ist der Würde des vernunftbegabten Menschen nicht angemessen.

Zusammenfassend können wir also sagen, daß die natürliche Vernunft nicht einfachhin mit dem Glauben identisch ist, daß der Glaube aber die Vernunft voraussetzt, um ein vernünftiger und damit dem Menschen angemessener Glaube zu sein.

Der untrennbare Zusammenhang von Glauben und Wissen, von Vernunft und Offenbarung hat in der Theologie der frühen Kirche in beispielhafter Weise seinen Niederschlag gefunden. Werfen wir also einen Blick auf die Anfänge der christlichen Theologie:

⁵ Vgl.: H. Deku, Die Konkurrenzlosigkeit des Christentums, in: Wahrheit und Unwahrheit der Tradition, hrsg. von W. Beierwaltes, St. Ottilien 1986, S. 359–376; R. Lauth, Die philosophische und die religiöse Aussage der Wahrheit, in: ders., Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München 1965, S. 125–148; ders., Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967, S. 149–151.

2. Schritt: Die Theologie der frühen Kirche als beispielhafte Verbindung von Glaube und Vernunft

Der Zusammenhang von Glaube und Vernunft war der frühen Kirche sehr deutlich bewußt. Die Anfänge der christlichen Theologie sind von der Einsicht in diesen Zusammenhang geprägt. Die Spätantike, die das kulturelle Umfeld des frühen Christentums darstellt, war durch eine tiefgehende Spaltung zwischen Vernunft und Religion bestimmt. Die traditionelle griechische und römische Religion war von den Philosophen schon sehr früh als nicht vernunftgemäß durchschaut worden. Dennoch lebte diese Religion in Form des öffentlichen Kultes und der ihm zugeordneten Theologie noch für Jahrhunderte fort. Kult und offizielle Theologie bildeten die Grundlage von Gesellschaftsordnung und Kultur. Die antiken Christenverfolgungen waren ein Mittel der Staatsraison. Wer sich nicht am öffentlichen Kult beteiligte, stellte eine staatstragende Gewohnheit in Frage. Gegen die nützliche religiöse Gewohnheit stellte das Christentum die kompromißlose Ausrichtung auf die Wahrheit. Tertullian formuliert in etwas süffisanter Form: »Unser Herr Christus hat sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit genannt.«⁶ Während für den gebildeten Nichtchristen der Spätantike philosophische Einsicht und religiöse Praxis auseinanderklafften, erhoben die Christen den Anspruch, daß ihre Theologie, die mit ihrer religiösen Praxis eine untrennbare Einheit bildete, Wahrheit im philosophischen Sinne darstellt.⁷

An einem Irrtum darf auch dann nicht festgehalten werden, wenn er sich als nützlich erweist. Weder das gute Leben noch das Funktionieren der Gesellschaftsordnung darf um den Preis der Selbsttäuschung erkaufte werden. Weltanschauliche Überzeugungen, die philosophischer Kritik nicht standhalten, d. h. die vor dem Forum der Vernunft versagen, verdienen keinen Glauben – ja, an sie zu glauben ist unwürdig. Darüber waren sich die Philosophen seit frühester Zeit einig, und die Christen haben diesen Standpunkt von jeher geteilt. So formulierte die Kirche die Fundamente des christlichen Glaubens auf den ersten Konzilien mit den Mitteln der Philosophie. Die Kompatibilität von Theologie und Philosophie hatte vor allem zwei Gründe: Zum einen war Palästina bereits seit der Makkabäerzeit durch die griechische und römische Gelehrsamkeit geprägt, und die Theologie Israels hatte sich zur Zeit des Wirkens Jesu längst die Philosophie zunutze gemacht. Als Beispiel dafür kann etwa die Areopagrede des Paulus angeführt werden. Zum zweiten hatte sich die Philosophie bei ihrer Loslösung von der religiösen Tradition Griechenlands Themen angeeignet wie: Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit, Geist etc., die alle einem ursprünglich religiösen Bezugsrahmen entstammen. Auf diese Weise war die Philosophie bereits von sich aus theologiefähig.⁸

⁶ De virginibus velandis I, 1

⁷ Zum Gesamtkomplex der Einordnung des Christentums in seine geistige Umwelt vgl. meine Ausführungen in: T. Stark, Symbol, Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Würzburg 1997, S. 567–575 (Im Folgenden zitiert als: Stark, Symbol). Es wird hier unter anderem die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der von der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts verfochtenen Hellenisierungsthese nachgewiesen. Vgl. zur Hellenisierungsthese auch: J. Ratzinger, Glaube Wahrheit Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 74–78.

⁸ Vgl. dazu: Stark, Symbol, S. 575–613.

Die (hellenistische) Kultur des Römischen Reiches bildete das Vehikel, auf dem die christliche Botschaft in die Welt transportiert wurde. Die römischen Verkehrswege gaben den Aposteln die Möglichkeit, das Christentum bis in die letzten Winkel der damals bekannten Welt zu tragen. Und die griechische Philosophie lieferte das intellektuelle Instrumentarium, das es den Christen ermöglichte, die Glaubensinhalte vernünftig zu begreifen und sie den Nichtchristen zu erläutern.⁹ Nur in dieser vernunftgeleiteten Form war Mission verantwortbar. Jedoch war das Römische Reich inzwischen müde geworden, und dies nicht nur in politischer, sondern auch in intellektueller Hinsicht. An der Platonischen Akademie, wo die geistige Elite der Zeit versammelt war, breitete sich immer stärker der Skeptizismus aus. Man zweifelte zunehmend an der Überzeugung Platons, daß die Vernunft in der Lage sei, das Wesen der Dinge zu erfassen und ewige Wahrheiten zu erkennen. Vor allem traute man der Vernunft nicht mehr zu, verlässliche Aussagen über Dinge zu machen, die jenseits des unmittelbar Sichtbaren und Greifbaren liegen wie z. B. religiöse Gegenstände. Die Verzweiflung an der Wahrheit verband sich auf diese Weise mit einer Verzweiflung an der religiösen Sinngebung menschlicher Existenz. Seit die alten Götter tot waren, verlor die Vernunft zunehmend den Glauben an sich selbst.¹⁰

Wenn aber Gott tot ist, wird der Mensch zum Maß aller Dinge. Das Problem dabei ist, daß der Mensch, so wie er uns in uns selbst und anderen begegnet, eine höchst ambivalente Erscheinung darstellt. Bereits in meinem eigenen Denken, Handeln und Unterlassen begegnet mir eine erhebliche Bandbreite begrüßenswerter und weniger begrüßenswerter Vorkommnisse. Auch ist die Variationsbreite des Menschseins zwischen einem Pater Maximilian Kolbe und den Nazi-Schergen, die ihn zu Tode gebracht haben, oder – um aktuellere Beispiele zu wählen – zwischen Mutter Teresa und einem bosnischen Kriegsverbrecher nicht eben unerheblich. Wenn also der Mensch das Maß aller Dinge ist, was ist dann das Maß des Menschen? Dieses Maß läßt sich – wie die eben angeführten Beispiele gezeigt haben sollten – aus dem rein empirischen Befund menschlicher Existenz gerade nicht ableiten. Ist der Mensch, sei es als Individuum, sei es als Menschheit, sich selbst Maß, wie soll dann etwas als Unrecht bezeichnet werden, das vom Menschen ausgeht? In Berufung worauf soll eine Maßlosigkeit kritisiert werden, der das Maß selbst verfallen ist? In solch auswegloser Lage nimmt man gerne wieder Zuflucht zur Vernunft, um sich von ihr die

⁹ Aus systematischer Perspektive liegt der theologischen »Anstrengung des Begriffs« die Gratuität der Gnade zugrunde, sofern der Glaube nicht rational *erzeugt*, sondern nur *angenommen* (und *hernach* reflektiert) werden kann. Aus chronologischer Perspektive hingegen geht – gemäß der Doktrin *gratia supponit naturam* – die philosophische Systematisierung des *lumen naturale* der ungeschuldeten Offenbarung voraus, durch welche sodann die Rationalität (indem der Glaube sich ihrer bedient) in ihrer Entwicklung weiter vorangetrieben wird. D. h.: Unbeschadet der chronologischen Supposition des *lumen naturale* bildet die Offenbarung die notwendige und einzig hinreichende Bedingung für die Realisierung der in der anfänglichen Systematisierung des *lumen naturale* in der griechischen Philosophie angelegten Möglichkeiten. Darauf wird später noch kurz einzugehen sein. Vgl. dazu auch die ausführlichere Darstellung in: Stark, Symbol, S. 577–613.

¹⁰ Es hatte jedoch bereits Platon auf die mit dem Skeptizismus verbundenen Gefahren aufmerksam gemacht, indem er darauf hinweist, daß die (skeptische) Feindschaft gegen die menschliche Vernunft der gleichen Quelle entspringt wie Feindschaft gegen den Menschen, so daß beide immer in Verbindung miteinander auftreten. Vgl.: Phaidon 89 c–90 e

Maßstäbe vorgeben zu lassen. Nur: Was, wenn man der Vernunft nicht mehr trauen kann? Und wie sollte man ihr trauen können, wenn die Vernunft nichts anderes ist als ein reines Produkt des menschlichen – und somit wiederum ambivalenten – Geistes (oder – schlimmer noch – bloße Funktion neuronaler Abläufe, d. h. komplex strukturierter biophysikalischer Prozesse).

Aber genau diese Art von Zweifel hatte die spätantike Geisteswelt befallen. Und die Spätantike ist deshalb von besonderem Interesse, weil sich an dieser Epoche eine Einsicht gewinnen läßt, die für alle geschichtlichen Epochen gleichermaßen gilt, nämlich: An die grundsätzliche Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft kann man im letzten nur glauben. Jeder Versuch, diese Erkenntniskraft theoretisch zu beweisen, läuft insofern auf einen Zirkelschluß hinaus, als theoretische Beweise immer schon ein Vertrauen in die Vernunft zur Voraussetzung haben. Worauf aber soll sich ein solches Vertrauen in die Vernunft gründen? Das Vertrauen in die Vernunft wäre nur dann berechtigt, wenn plausibel gemacht werden könnte, daß der Vernunftgebrauch des erkennenden Subjekts mit der objektiven Wirklichkeit kompatibel ist. Woher aber gewinnt man wiederum diese Plausibilität?

Fragen wie diese fallen in den Zuständigkeitsbereich der Erkenntnistheorie, also einer Teildisziplin der Philosophie. An dieser Stelle müssen wir etwas weiter ausholen und bedenken, daß die Philosophie sich nie im luftleeren Raum bewegt, sondern immer schon in den Kontext einer bestimmten kulturellen Lebenswelt eingebunden ist. Mit dem Terminus Kultur soll hier die Gesamtheit aller Formen der Wirklichkeitsererschließung und Wirklichkeitsdeutung bezeichnet werden. Jede Kultur beinhaltet also immer allgemein verbreitete Meinungen darüber, was und wie die Dinge sind. Die Philosophie begegnet also nie einer bedeutungslosen, sondern einer je schon gedeuteten Wirklichkeit. Sie beginnt mit *ihrer* Wirklichkeitsdeutung nie ganz von vorn, sondern sie muß sich immer mit den Meinungen und Deutungen auseinandersetzen, die sie bereits vorfindet. Sie führt die ihr bereits vorausliegenden Wirklichkeitsdeutungen in methodisch kritischer Weise fort. Weder verwirft die Philosophie diese Deutungen gänzlich, noch übernimmt sie sie ungeprüft, sondern sie unterzieht sie einer methodischen Kritik und baut auf dem, was ihrem kritischen Blick standhält, ihre weiteren Erkenntnisse auf.

Die Meinungen und Deutungen, die jede Kultur enthält, beziehen sich jedoch nicht nur auf Einzelheiten, sondern mit jeder Kultur als *ganzer* verbindet sich auch eine für diese Kultur charakteristische Interpretation der *Welt als ganzer*. Eine Kultur mit all ihren Aspekten wie Kunst, Wissenschaft, Recht etc. bringt immer eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit hervor. Diese Gesamtdeutung fungiert als grundlegende Plausibilitätsstruktur, als ein Grundbestand von Gewißheiten, die die Sinnhaftigkeit des Daseins begründen. Diese Sinnhaftigkeit schließt die Sinnhaftigkeit aller geistigen Akte, also auch aller Erkenntnisbemühungen ein. Jede Gesamtdeutung der Welt impliziert somit eine Antwort auf die Frage nach der Erkennbarkeit der Wirklichkeit und Wahrheit.

Die antike Kultur hatte sich zunächst durch einen Erkenntnisoptimismus ausgezeichnet. Dieser Erkenntnisoptimismus gründete in einem Menschenbild, das besonders die Eingebundenheit des Menschen in Natur und Gesellschaft hervorhebt.

Die moderne, oft schmerzliche Erfahrung der Getrenntheit von Individuum und Gesellschaft, Individuum und Natur sowie Natur und Gesellschaft war der Antike (wenn sie auch ansatzweise in der Tragödie formuliert wurde) im Grunde fremd. Das in eine natürliche Gemeinschaft eingebettete Individuum – so glaubte man – vermag mittels der dieser Gemeinschaft eigenen kulturellen Instrumentarien die natürlichen Gegebenheiten zu erkennen.

Die als Plausibilitätsstruktur fungierende Gesamtdeutung der Welt, wie sie die Antike vorgenommen hatte, und der daraus resultierende Grundbestand an Gewissheiten büßten aber in dem Moment ihre sinnstiftende Kraft ein, als ihr religiöses Fundament seine Glaubwürdigkeit verloren hatte. In dieser Situation schwand auch der Erkenntnisoptimismus dahin, und der Skeptizismus sowie eine allgemein pessimistische Sicht der Dinge konnten sich machtvoll Bahn brechen. Ohne vernünftigen Glauben war auch der Glaube an die Vernunft nicht mehr aufrechtzuerhalten. In dieser Situation erschien auch die Natur nicht mehr als Hort der Geborgenheit, sondern als Stätte der Verdammnis, als Exil der Seele – eine Überzeugung, für die bereits die platonische und die durch Platon fortgeführte orphische Tradition Anknüpfungspunkte liefern. Der spätantike Mensch erfährt sich als in einer Unheilssituation gefangen und reagiert darauf mit einer gesteigerten Heilserwartung.¹¹ Dieser Heilserwartung vermochte nun das Christentum zu entsprechen.

Was aber sagt nun das Christentum? Die christliche Weltsicht vermag die tiefe Fragwürdigkeit dieser Welt, die dem spätantiken Menschen so schmerzlich bewußt geworden war, in einer Weise zu erklären, die nicht in den Pessimismus führt. Nicht nur der Mensch ist – wie wir bereits zuvor gesehen hatten – im höchsten Maße ambivalent, sondern die Welt insgesamt. Diese Ambivalenz ist jedoch nicht ein Ergebnis der Schöpfung, denn aus der Schöpfung – so die jüdisch-christliche Tradition – waren alle Dinge als gut und heil hervorgegangen. Es ist vielmehr die Schuld des Menschen, aus der eine Unheilssituation resultiert, die so universal ist, daß sie auch vor der außermenschlichen Wirklichkeit nicht haltmacht. Die Erbsünde hat nach christlicher Auffassung auch eine kosmische Dimension. Die Schöpfung liegt in Geburtswehen, wie Paulus dies ausdrückt.¹² Damit hört auch Natur auf, ein idyllischer Zufluchtsort zu sein; selbst sie wird fragwürdig. Zugleich aber verkündet das Christentum ein Heil, das alles übersteigt, was Menschen je zuvor zu hoffen gewagt hatten. Die verheißene Erlösung ist ebenfalls universal. Auch sie hat eine kosmische Dimension und schließt die gesamte Schöpfung mit ein. Nicht eine Erlösung *von* der Welt wird vom Christentum verheißt, sondern eine Erlösung *der* Welt – keine Erlösung *von* der Leiblichkeit, sondern die Auferstehung des Fleisches.¹³

¹¹ Vgl. dazu: T. Stark, Philosophische Lebensform Erkenntnis und Erlösung. Zu Grundlagen und Entstehungsgeschichte der Gnosis, in: ThPh 79 (2004), S. 339–360.

¹² Röm 8,22 f.

¹³ Ein dieser christlichen Heilsverheißung diametral entgegengesetztes Erlösungsmodell formuliert die Gnosis. Vgl. dazu: E. Peterson, Der Haß wider das Fleisch, in: ders., Marginalien zur Theologie, München 1956, S. 65–78; ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Freiburg i. Br. 1959.

Was die Frage der Vernunft und der Erkenntnis betrifft, so ergibt sich aus der christlichen Weltsicht folgender Zusammenhang: Wenn der von Christus verkündete Gott wirklich gütig und gerecht ist und wenn er sich also mit der Erschaffung des Menschen nicht einen schlechten Scherz erlaubt hat, dann wird er – so dürfen wir glauben – den Menschen mit einer Vernunft ausgestattet haben, die die Erkenntnis der Wirklichkeit und der Wahrheit nicht verhindert, sondern ermöglicht und gewährleistet. Wenn ferner der christliche Glaube wirklich von Gott stammt, wie sollte er dann anders als vernünftig sein? Und wenn schließlich die (griechische) Philosophie wirklich vernünftig ist, wie sollte sie dann nicht auf den christlichen Glauben, d.h. auf die Selbstoffenbarung Gottes hinarbeiten?

Zwar sind auch die Vernunft und die Erkenntniskraft des Menschen mit einem Defekt behaftet, aber sie sind nicht – wie Luther später in Anknüpfung an die pessimistische Tradition der Antike behaupten wird¹⁴ – gänzlich durch die Sünde verdorben. Auch die geistigen Kräfte des Menschen sind ambivalent. Sie können zum Guten wie zum Bösen, zur Erkenntnis der Wahrheit wie zur Beförderung des Irrtums und der Lüge gebraucht werden. Der Mensch ist gerade auch in geistigen Dingen in die Entscheidung gestellt. Wenn es aber wahr ist, daß die neue, von der Sünde befreite Schöpfung bereits unter uns anwesend ist; und wenn es ferner wahr ist, daß diese neue Schöpfung in der Kirche ihre reale Vergegenwärtigung findet, dann ergibt sich daraus, daß die Kirche auch die Lehrmeisterin ist, die den Menschen dazu anleitet, in seiner Entscheidung das Wahre und Gute zu wählen und so zu seinem Heil zu gelangen.

Es war vor allem Augustinus, der dieser neuen Sicht der Dinge und der Kräfte des Geistes zum Durchbruch verhalf und so die Vernunft vor dem Absinken in Skepsis und Pessimismus rettete.¹⁵ Indem er einen vernünftigen Glauben verkündete, konnte Augustinus den Glauben an die Vernunft – an eine nunmehr gläubige Vernunft – zurückgewinnen.¹⁶ Das von Augustinus entworfene Programm sollte die geistesgeschichtliche Entwicklung des gesamten Mittelalters bis zur Hochscholastik bestimmen.

Zum 2. Schritt unserer Überlegungen können wir also zusammenfassend festhalten: In der frühen Theologie der Kirche etabliert sich das Christentum als eine religiöse Weltsicht, die – im Gegensatz zur antiken Religion – mit der Vernunft in Einklang steht. Diese Weltsicht nimmt die Fragwürdigkeit und Gebrochenheit der Welt ernst, deutet sie aber in einer Weise, die zu Pessimismus und Skepsis keinen Anlaß bietet. Daher kann sie auch in die Vernunft und die Erkenntniskraft des Menschen ihr volles Vertrauen setzen.

Im ausgehenden Mittelalter weist die europäische Geisteswelt jedoch erneut gewisse Ermüdungserscheinungen auf. Die spätscholastische Philosophie hatte sich

¹⁴ Vgl.: K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, S. 585–599.

¹⁵ Seine Kritik am Skeptizismus führt Augustinus vor allem in seinem Werk »Contra Academicos« durch.

¹⁶ Vgl.: M. Tillmann, *Einheit des Geistes und Gotteserkenntnis. Aspekte zur Erkenntnislehre bei Augustinus und Anselm von Canterbury*, Frankfurt/Main 2003, S. 21–28; A. Schöpf, *Augustinus. Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg / München 1970, S. 47–49.

zum Teil in abstrus konstruierte Gedankengebäude verstiegen; gleichzeitig bringt der aufkommende Nominalismus wiederum eine starke Tendenz zum Skeptizismus und Pessimismus mit sich. Wir stehen nunmehr an der Schwelle eines neuen Zeitalters, dessen Grundzüge wir uns etwas vergegenwärtigen müssen, wenn wir unsere heutige Situation verstehen wollen.

3. Schritt: Vernünftiger Glaube – gläubige Vernunft

Gleichzeitig mit dem aufkommenden Skeptizismus und Pessimismus des ausgehenden Mittelalters bricht sich machtvoll eine neue optimistische Sicht der Dinge Bahn: der Humanismus, der die geistesgeschichtlich bestimmende Größe der beginnenden Neuzeit darstellt. Der Humanismus stellt den Menschen in den Mittelpunkt des geistigen Interesses und tritt an, ihn aus den »Fesseln der christlichen Tradition« zu befreien. Die schönheitstrunkene Renaissance schwelgt in der Vorstellung einer Erneuerung der Antike und feiert den Menschen als (wie Giovanni Pico della Mirandola es formulierte) *Dio della terra*, als Gott dieser Erde. Jedoch folgt auf den Rausch der vermeintlichen Befreiung recht bald die Ernüchterung eines verkaterten Morgens. Hatte während des Mittelalters das Christentum jene Plausibilitätsstruktur gebildet, auf die das gesamte Leben gegründet war, so verliert es im Laufe der Neuzeit allmählich seine Funktion als tragendes Fundament der Kultur, ohne daß eine alternative Instanz der Sinnstiftung an seine Stelle tritt. Auf diese Weise bewirken die enormen Umwälzungen der sozioökonomischen Verhältnisse im Laufe der Neuzeit eine tiefe Verunsicherung. Diese wird noch dadurch verstärkt, daß der Mensch sich angesichts neuer wissenschaftlicher Weltbilder aus dem Zentrum des Kosmos verdrängt und als Krone der Schöpfung entthront sieht. Er fühlt sich plötzlich nicht mehr von einem geordneten Sein getragen, sondern glaubt nun das Sein selbst ordnen und tragen zu müssen und zu können. Dies führt zu einer vollständigen Veränderung des Lebensgefühls in der Neuzeit: Das Sein wird zur Pflicht, das Leben zur Arbeit, der Mensch zu Atlas, der dazu verdammt ist, die ungeheure Last der Welt auf seine eigenen Schultern zu wuchten.

Auch die Philosophie stellt sich in der Neuzeit auf sich selbst. Die metaphysischen Systeme von Descartes bis Hegel erheben den Anspruch, rein formale, keiner inhaltlichen Vorgabe verpflichtete Unternehmungen zu sein. Inhaltlich-materiale Bedeutungsgehalte sollen prinzipiell durch die formale Architektonik logischer Ableitungen ersetzt werden. In dieser Situation nun wird der Philosophie eine Aufgabe zugewiesen, mit der sie grundsätzlich überfordert ist: Sie soll das entstandene Sinndefizit kompensieren, indem sie rein aus sich selbst, und das bedeutet – ihrem neuzeitlichen Selbstverständnis nach – rein aus ihrer formalen Argumentationsstruktur existentielle Sicherheiten erzeugen, ohne dabei auf inhaltliche Vorgaben zurückzugreifen. Diese Überforderung der Metaphysik der klassischen Neuzeit bildet den Grund ihres Scheiterns, welches von der Philosophie der Moderne diagnostiziert wird. Existentielle Sicherheit ist nicht aus logischer Gewißheit zu gewinnen, sondern nur aus konkreten Erfahrungs-, Handlungs- und Bedeutungszusammenhängen. Sinn

ist konkret. Die Philosophie vermag jedoch den vernünftigen Zugang zum Konkreten entweder zu befördern oder zu erschweren.

Selbstverständlich soll die Philosophie nichts voraussetzen als Vernunft und Erfahrung. Aber Vernunft und vernunftgeleitete Erfahrung sind ihrerseits nicht voraussetzungslos bzw. bedingungslos.¹⁷ Was aber sind die Voraussetzungen und Bedingungen für den angemessenen Gebrauch der Vernunft und damit für die Philosophie? Und sind diese Bedingungen heute erfüllt?

Ein geordneter Vernunftgebrauch ist nur möglich in der Ausrichtung auf das Wahre und das Gute.¹⁸ Aber selbst wenn wir die Existenz des Wahren und Guten annehmen und selbst wenn wir es erkannt zu haben glauben, so sind wir noch nicht gezwungen, danach zu streben. Das Streben nach dem Wahren und dem Guten ist ein Streben nach Angemessenheit gegenüber dem Anspruch, der vom Wahren und Guten ausgeht. Und dieser Anspruch wird erfahren als ein absoluter Anspruch. Die Absolutheit des Anspruchs, der vom Wahren und Guten ausgeht, macht ihn als den Anspruch *des Absoluten selbst* erkennbar. Diesem Absoluten begegnet der Mensch in der Erfahrung des Heiligen. Spätestens seit Platon wird das Heilige mit dem Logos in Verbindung gebracht. In der Ausrichtung am Logos bemüht sich die Philosophie, eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit vorzunehmen. Dies tut sie in methodisch streng definierter, d.h. begrenzter Form. Jedoch kann die Philosophie ihre Grenzen nur erkennen, wenn sie auf den Anruf des göttlichen Logos hört. Nur so bleibt sie Philosophie und wird nicht zur Ideologie. Die Freiheit des philosophischen Denkens hängt also davon ab, daß die Philosophie sich gegenüber dem Anspruch des Göttlichen offenhält.¹⁹

Eine Tradition von Platon bis Kant war sich darin einig, daß die Philosophie nur so zu ihrem Abschluß gelangen kann, indem sie schließlich in die Theologie einmündet.

¹⁷ Auch die großen metaphysischen Systeme der klassischen Neuzeit konnten dem Skeptizismus nur dadurch entkommen, daß man unter der Hand traditionelle theologische Topoi (also religiös-weltanschauliche Optionen) in sie einbaute, die dann in diesen Systemen eine rationalitätssichernde Funktion übernahmen. Ein Musterbeispiel dafür ist Descartes' Postulat eines gütigen Gottes, welches in seinem System allein die Möglichkeit gelingender Erkenntnis zu bedingen vermag. Gleiches gilt für Leibniz' Annahme einer sinnvollen Weltordnung gewährleistenden, prästabilierten Harmonie, wobei hier der Zusammenhang zwischen dem monadischen menschlichen Geist und der äußeren Wirklichkeit schon nicht mehr erkannt und theoretisch konzipiert, sondern – wie schon bei Descartes – nur noch im appellativen Rekurs auf einen gütigen Gott postuliert werden konnte.

¹⁸ Diesen Zusammenhang hat insbesondere Reinhard Lauth immer wieder hervorgehoben und zu einem wesentlichen Thema seines Denkens gemacht. Vgl. in diesem Zusammenhang: R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München 1965, S. 15–21; ders., *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München 1967, S. 96–108; ders., *Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, Stuttgart 1969, S. 14f.; ders., *Theorie des philosophischen Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen*, Berlin 1979, bes. S. 8–11 und 157–159;

¹⁹ Der hier anklingende Zusammenhang von Erkenntnis und Freiheit, näherhin die für die Wahrheitserkenntnis konstitutive Funktion des Freiheitsaktes, wird in den – leider kaum rezipierten – (nicht theologischen, sondern explizit) philosophischen Schriften Hans Urs von Balthasars eingehend reflektiert. Zu diesbezüglich vergleichbaren Ergebnissen gelangt auch Reinhard Lauth, in dessen Werk der Zusammenhang von Freiheit und Erkenntnis ebenfalls breiten Raum einnimmt. Beide Ansätze werden in vorzüglicher Weise referiert, kommentiert und verglichen in: L. Gadient, *Wahrheit als Anruf der Freiheit*. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths, St. Ottilien 1999.

Die Theologie bildet gleichsam den Schlußstein des Gebäudes rationaler Weltbewältigung. Fehlt dieser Schlußstein, droht das gesamte Gebäude einzustürzen. Das Heilige, gerade in seiner Gestalt als Logos, darf – um seiner Würde willen – nicht in diffuser Unverbindlichkeit vorgestellt werden, sondern es verlangt nach einer begrifflichen Fassung; es verlangt nach einer Stellungnahme der Vernunft – und ebenso bedarf die Vernunft der Orientierung am Heiligen in Gestalt des Logos.

Wenn die Kultur der Verehrung des Heiligen bzw. die Verehrung des Heiligen als Fundament der Kultur schwindet oder versinkt, so schwindet auch die Motivation, nach dem Wahren und dem Guten zu streben und damit der Antrieb des Vernunftgebrauchs. Dies gilt für alle Kulturen. Was die europäische Kultur im besonderen angeht, so muß man feststellen: Eine in ihren Anfängen auf das Christentum hinstrebende und in ihrem weiteren Verlauf auf das Christentum gegründete Kultur, deren großartige Leistungen im wesentlichen aus gerade diesen christlichen Grundlagen entspringen, wird sich nicht ohne tiefgreifende Krisen und Erschütterungen von diesen ihren Grundlagen lösen können. Und es wäre eine Illusion zu glauben, daß ausgerechnet die Welt des Geistes und damit die Philosophie sowie die Theologie von diesen Erschütterungen und Krisen unberührt bleiben könnten.

Wer nicht blind glauben will, muß auf seine Vernunft vertrauen. Wer sich in seinem Leben – auch in seinem Glaubensleben – auf seine Vernunft stützen will, darf kein Skeptiker sein. Wie aber soll einer kein Skeptiker sein, sondern seiner Vernunft vertrauen, der nicht glaubt? Wo die Philosophie entschlossen die Erkennbarkeit der Wirklichkeit und der Wahrheit verteidigt, bahnt sie der natürlichen Vernunft einen Weg zur Erkenntnis des Absoluten und der ewigen Wahrheit. Damit die Philosophie aber in dieser Weise entschlossen voranschreiten kann, müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Vor allem bedarf es einer universalen Plausibilitätsstruktur, die eine sinngebende Grundierung des Lebens zu bewirken vermag. Wer nämlich den Sinn seines Lebens nicht als grundsätzlich und dauerhaft gesichert ansieht, wird in einer Weise krank, die ihm die Muße raubt, die für den theoretischen Vernunftgebrauch notwendig ist. Er wird dann geneigt sein, sich entlastenden Ersatzhandlungen und abergläubischen Vorstellungen zuzuwenden. Ein Vernunftgebrauch, der die Auflösung der lebensweltlichen Plausibilitätsstrukturen und der sie tragenden weltanschaulichen Orientierungen (beabsichtigt oder zumindest) zur Folge hat, wird am Ende auch das Vertrauen in die Vernunft selbst zerstören. Auch in dieser Hinsicht frißt die Revolution ihre Kinder. Das Schwinden des Glaubens befördert keineswegs nur den Unglauben, sondern mindestens ebenso sehr den Aberglauben. Chesterton sagte einmal: Seit die Menschen nicht mehr an Gott glauben, glauben sie nicht etwa an nichts, sondern vielmehr an alles.

Die moderne Welt befindet sich in einem Taumel zwischen Irrationalismus und Hyperrationalismus, bei dem die Vernunft auf der Strecke zu bleiben droht.²⁰ Wenn

²⁰ Dies ist unter anderem deshalb so gefährlich, weil nur die Vernunft Gerechtigkeit zu gewährleisten vermag. Vernunftlosigkeit hingegen führt zu völliger Willkür, da ohne Vernunft alles möglich und erlaubt ist. Dieser Zusammenhang macht deutlich, daß die heute verbreitete Neigung zu esoterischen Irrationalismen durchaus keine Harmlosigkeit darstellt.

man Dummheit definiert als die Unfähigkeit, Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden zu können, dann stellt sich die Frage: Sind wir heute in der Lage zu erkennen, was wirklich wichtig – ja was heilsnotwendig für uns ist? Wenn dagegen Klugheit darin besteht, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden, und wenn Vernunft darin besteht, in allem das rechte Maß zu erkennen und einzuhalten, und wenn man eine kulturelle Epoche nach diesen (eben genannten) Kriterien bewertet, leben wir dann heute wirklich im vernünftigsten aller Zeitalter?

Wir begegnen in der Moderne Weltdeutungen, die – wie etwa der Existentialismus – die Unheilssituation des Menschen in einer Weise herausstellen, wie dies nur in einer Kultur geschehen kann, deren Auge durch das Christentum und dessen Verdeutlichung der Ambivalenz der Welt geschärft ist. Zugleich scheint dieses Auge in merkwürdiger Weise für das durch seine Lehrmeisterin verheißene Heil blind geworden zu sein. Gleichzeitig wächst die Neigung, von der Rückkehr in verlorene Paradiese zu träumen.²¹ Es gibt aber für den durch das Christentum erwachsen gewordenen Menschen und seine Kultur keine Rückkehr in die unschuldige Kindheit des erwachenden Geistes, ob man sie nun in der Antike ansiedelt oder noch früher, in irgendeinem utopischen Arkadien. Und alle Versuche einer Rückkehr zur verlorenen Jugend, seien sie die des schönheitstrunkenen Edelmenschen der Renaissance oder die des naturverliebten Menschen der Rousseauschen Pädagogik, wirken grotesk angesichts der Probleme dieser Welt. Es gibt keine Rückkehr in die verlorene Kindheit, und es gibt sie auch bzw. schon gar nicht für die geistige Welt Europas. Was uns jedoch angeboten wird, ist eine Kindschaft, die keinem Alterungsprozeß unterworfen ist und diese Kindschaft ist – ganz schlicht ausgedrückt – die der Kinder Gottes.

Christus hat die Menschen über die Unterscheidung zwischen dem Wichtigen und dem Unwichtigen aufgeklärt, indem er ihnen den Weg zum Heil (also zur Annahme des Angebotes der Gotteskindschaft) gewiesen hat, und er hat in seinem ganzen Wesen und Leben das rechte Maß menschlichen Lebens verkörpert. Diese Einsicht mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu vertiefen und zu vermitteln ist die bleibende Aufgabe christlicher Philosophie und Theologie. Und indem sie sich dieser Aufgabe widmen, leisten christliche Philosophie und Theologie einen unverzichtbaren Beitrag zur Aufrechterhaltung der Rationalität, d.h. zur Aufrechterhaltung rationaler Standards im Denken wie im Handeln, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich.

Ebenso wie die Rationalität die magisch-mythische Religion in der heidnischen Antike zerstört hat (und immer wieder jegliche Form von Aberglauben zerstören wird), so hat sie dem Christentum stets gedient (und wird ihm – im dem Maße, in dem wir von ihr Gebrauch machen – weiter dienen). Während die mystagogische Geheimnishaftigkeit der heidnischen Religionen durch rationale Einsichten als Täuschung entlarvt und folglich überwunden wird, wird durch den Gebrauch der Rationalität die Einsicht in die *wahre* Geheimnishaftigkeit allen Seins befördert.

²¹ Praktisch die gesamte Tourismusindustrie lebt von diesem Traum. Es ist darüber hinaus zu beobachten, daß der Begriff »Traum« in zunehmendem Maß (etwa in der Werbung) zur Charakterisierung des in besonderer Weise Erstrebenswerten verwendet wird. Es wird daran deutlich, daß die Erlebnisgesellschaft offenbar einen deutlichen Zug zum Eskapismus aufweist.

Mit der Zunahme und dem Anwachsen der vernünftigen Einsichten vergrößert sich die Zahl der Hinweise, die auf das *wahre* Geheimnis hindeuten, auf *jenes* Mysterium, das sich in der Kirche und hier besonders in deren liturgisch-sakramentalen Vollzügen stets aufs neue objektiv vergegenwärtigt. Dieses Geheimnis ist für die Rationalität nicht »durchschaubar«; vielmehr ist die *Anschauung* des *sacrum mysterium* mit der Rationalität nicht nur vereinbar, sondern eben diese Anschauung ist es, worauf die Rationalität im letzten ausgerichtet ist. Der Mensch ist als Abbild Gottes mit einer Vernunft ausgestattet, die es ihm ermöglicht, Gott, seinen Schöpfer, zu erkennen. Und erst in der Gotteserkenntnis gelangt der Mensch auch zu wahrer Selbsterkenntnis, denn erst indem er das Urbild schaut, von dem er ein Abbild ist, wird dem Menschen sein wahres Wesen und der wahre Sinn seiner Existenz bewußt. Zur vollen Gotteserkenntnis gelangt der Mensch jedoch nicht bereits durch den Gebrauch seiner natürlichen Vernunft in Welt und Geschichte. Vielmehr weisen die zeitliche Existenz des Menschen und die natürliche Vernunft über sich hinaus auf ein Eschaton, auf das die gesamte menschliche Existenz und somit auch die menschliche Vernunft und Erkenntnisfähigkeit ausgerichtet sind. Dieses Eschaton besteht in der von Gott gnadenhaft gewirkten ewigen Anschauung des göttlichen Geheimnisses, wie sie nur in der endgültigen Vereinigung mit Gott möglich ist. Somit bildet die *visio beatifica*, die beseligende Anschauung Gottes, den eschatologischen Ermöglichungsgrund der geistigen Existenz des Menschen und somit auch die *causa finalis* der menschlichen Vernunft.

Wurzeln eines großen Lebenswerks

|| *Zu den vier Bänden »Aufsätze und kleine Schriften«^{*}
der Romano-Guardini-Werkausgabe*

Dr./Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Das Jahr 1985, in dem man des 100. Geburtstags von Romano Guardini (1885–1968) gedacht hat, markiert den Beginn einer spürbaren Guardini-Renaissance. Anlässlich der Veröffentlichung der Vorträge der Münchener Festakademie vom 2. Februar 1985 formulierte Kardinal Joseph Ratzinger damals den Wunsch: »Ihr schönster Erfolg wäre es, wenn sie Anstoß für eine Gesamtausgabe der weithin vergriffenen Werke des Meisters werden könnten, die heute von neuem Kirche und Welt gleichermaßen herausfordern, weil sie ohne gelehrte Umwege von dem reden, was uns alle angeht«¹. Im folgenden Jahr 1986 wurde das Projekt »Romano Guardini Werke« im Auftrag des Sachverständigengremiums für den literarischen Nachlass Romano Guardinis vom Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, Professor Dr. Franz Henrich, in Angriff genommen. Bis zum Jahr 2003 ist die Reihe auf 43 Bände angewachsen und hat mit den vier Bänden »Aufsätze und kleine Schriften« nun ihren Abschluss gefunden. Die neue Werkausgabe, die von der Freisinger Bischofskonferenz finanziell unterstützt und von der Verlagsgemeinschaft Matthias Grünewald Mainz und Ferdinand Schöningh Paderborn realisiert worden ist, schafft eine wichtige Voraussetzung und trägt wesentlich zur Guardini-Renaissance bei. Die meisten Werke des Religionsphilosophen und Theologen sind damit wieder greifbar². Nach den Monographien steht mit den vier letzten Bänden auch eine stattliche Sammlung von Aufsätzen und kleineren Schriften zur Verfügung. Diese vier Bände mit dem gut gewählten Titel »Wurzeln eines großen Lebenswerks« sollen hier vorgestellt werden.

^{*} Guardini, Romano: Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften, Bd. 1, Matthias-Grünewald-Verlag: Mainz/Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn 2000, 432 S., ISBN 3-7867-2274-9/ISBN 3-506-74561-1, EURO 32,80.

Ders.: Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften, Bd. 2, Matthias-Grünewald-Verlag: Mainz/Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn 2001, 434 S., ISBN 3-7867-2309-5/ISBN 3-506-74562-X, EURO 32,80.

Ders.: Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften, Bd. 3, Matthias-Grünewald-Verlag: Mainz/Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn 2002, 387 S., ISBN 3-7867-2371-0/ISBN 3-506-74563-8, EURO 32,—.

Ders.: Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften, Bd. 4, Matthias-Grünewald-Verlag: Mainz/Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn 2003, 445 S., ISBN 3-7867-2441-5/ISBN 3-506-74564-6, EURO 28,—.

¹ J. Ratzinger, Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 117), Düsseldorf 1985, 7.

² Die von Hans Mercker erarbeitete Guardini-Bibliographie führt bis 1976 1849 Nummern der Primärbibliographie an; siehe H. Mercker, Bibliographie Romano Guardini (1885–1968), Paderborn 1978.

1. Überblick

Insgesamt sind 122 Beiträge unterschiedlichen Umfangs ausgewählt worden³. Eine bibliographische Notiz am Ende jedes Bandes informiert über den ursprünglichen Erscheinungsort. Die meisten Beiträge stammen aus Zeitschriften und Sammelwerken. Unter jenen dominieren die »Schildgenossen«, aus denen 35 Beiträge Guardinis hier wieder abgedruckt worden sind. Dieses aus dem »Quickborn« hervorgegangene Periodicum, das nach und nach zu einer wichtigen Stimme des katholischen Geisteslebens geworden war, brachte es bis zu seinem Verbot durch die Nationalsozialisten im Jahr 1941 auf 20 Jahrgänge, denen vor allem Guardini seinen Stempel aufdrücken konnte⁴. Auch etliche Opuscula, die ursprünglich als selbständige Publikationen erschienen waren, sind aufgenommen worden⁵.

a) Chronologisches Ordnungsprinzip

Als Ordnungsprinzip ist die Chronologie gewählt worden. So umfasst der erste Band Arbeiten aus dem Jahrzehnt zwischen 1911 und 1921. Der zweite reicht von 1921 bis 1929. Der dritte durchmisst das Spatium zwischen 1930 und 1948. Der vierte deckt die Münchener Jahre von 1950 bis 1967 ab. Auf diese Weise sind alle Schaffensperioden präsent: angefangen von der Kaplanszeit (1910–1912, 1915–1920) und Promotion in Freiburg (1915), über die Habilitation in Bonn (1922), die Berliner Jahre (1923–1943), das Interim im schwäbischen Allgäu in Mooshausen (1943–1945), nach dem Krieg die Wiederaufnahme der akademischen Lehrtätigkeit in Tübingen (1945–1948) und der Zenith des Weltanschauungsprofessors in München (1948–1962).

b) Verschiedene literarische Gattungen

Es lohnt sich, einen Blick auf die unterschiedlichen Gattungen der Beiträge zu werfen. Neben den für das wissenschaftliche Arbeiten typischen Formen von Aufsätzen, Vorträgen und Rezensionen begegnen auch kleinere literarische Formen. Auf die großen Aufsätze und Vorträge soll im zweiten Teil eingegangen werden. Was die Besprechungen betrifft, sticht gleich der erste Beitrag »Das Interesse der deutschen Bildung an der Kultur der Renaissance...« ins Auge, der zwei Übersetzungen von

³ Bd. 1 enthält 24, Bd. 2 40, Bd. 3 22 und Bd. 4 36 Beiträge. Es versteht sich von selbst, dass nur von den hier publizierten Beiträgen die Rede sein wird. Die Frage, ob an deren Stelle andere hätten berücksichtigt werden sollen, steht genauso wenig zur Debatte wie die Möglichkeit, dass aus dem Nachlass Guardinis noch weitere Manuskripte veröffentlicht werden können.

⁴ Über die Schildgenossen (1924), in: Bd. 2, 218–220. Über Entstehung, Entwicklung und Zielrichtung der Zeitschrift siehe bei Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz ⁴1995, 206–217.

⁵ Es handelt sich um folgende selbständig erschienene kleinere Schriften: Aus einem Jugendreich (1920); Neue Jugend und katholischer Geist (1920); Quickborn. Tatsachen und Grundsätze (1922); Auf dem Wege. Versuche (1923); Kultbild und Andachtsbild (1939); Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen (1944); Über das Rosenkranzgebet (1944); Über das Wesen des Kunstwerks (1948); Lob des Buches (1951); Die Sinne und die religiöse Erkenntnis (1958).

Werken des italienischen Humanisten Francesco Matarazzo und des Dichters Francesco Petrarca (1304–1374) gilt. Guardini macht aus seiner – auch an anderen Orten geäußerten – Reserve gegenüber der Kultur der Renaissance kein Hehl, wenn er abschließend schreibt: »Nach all dem wird man verstehen, dass Ref. die beiden Bände und das Programm, das sie begleitete, mit Bewunderung für die Leistung und das Unternehmen aus der Hand legte, aber auch zugleich mit dem Bedauern, das man empfindet, wenn reiche Kräfte an eine unfruchtbare Aufgabe vergeudet werden, oder wenn tüchtige Kämpfer auf einen verlorenen Posten treten.« »Für unsere Zeit als vorwärtsstrebendem Ganzen hat die Renaissance kein lebendig-praktisches, sondern nur noch ein literarisches, historisches Interesse«. Die im Blick auf seine romanischen Wurzeln doppelt überraschende Ablehnung der Renaissance verbindet sich beim jungen Guardini mit einer fast schwärmerischen Begeisterung für das Mittelalter. »Das Mittelalter ist die modernste Zeit, mehr, es ist unsere Zukunft«⁶. In der Renaissance nehmen die Aporien der Neuzeit ihren Anfang, deren Ende er in seiner Monographie »Das Ende der Neuzeit« aus dem Jahr 1950 geradezu prophetisch beschwören wird⁷. Der unter dem Pseudonym »Anton Wächter« veröffentlichte Beitrag »Thule oder Hellas? Klassische oder deutsche Bildung?« ist zunächst als Besprechung von 12 Bänden der bei Diederichs in Jena herausgekommenen Sammlung »Thule. Altnordische Dichtung und Prosa« angelegt, aber er greift über das Genus einer Rezension weit hinaus und konfrontiert mit der grundsätzlichen Frage nach einem deutschen oder klassisch-humanistischen Bildungsideal. Das engagierte Plädoyer mündet in die Aussage: »Also Thule und Hellas! Die Aufgabe ist schwer. Ein Meisterproblem kulturpädagogischer Kunst. ›Hie humanistische‹, ›hie deutsche Bildung‹ zu sagen, ist viel leichter. Allein die leichten Lösungen sind fast immer die falschen. Dass dieser Aufsatz selbst noch keine Lösung bringt, ist mir wohl bewusst. Er will's auch nicht. Er will nur ein Problem fühlbar werden lassen und die Richtung weisen, wo die Lösung zu liegen scheint: Nicht im Entweder-Oder, sondern in organischer Verbindung«⁸.

Zur Gattung der Vor- bzw. Nachworte gehören sein »Vorwort des Übersetzers« zum Geistlichen Tagebuch der französischen Mystikerin Lucie Christine († 1908)⁹, sein Nachwort zur Edition des Berichtes von Bruder Leo über das Leben des heiligen Franz von Assisi¹⁰ und zwei kurze Geleitworte¹¹ sowie zwei »Einführungen«¹².

⁶ »Das Interesse der deutschen Bildung an der Kultur der Renaissance ...« (1911), in: Bd. 1, 9–19; Zitate S. 19, S. 13, S. 18.

⁷ Band 4 enthält zwei Beiträge, mit denen Guardini in der lebhaften Diskussion um »Das Erbe der Neuzeit« auf zwei seiner Kritiker reagiert hat: Erwiderung (zu Clemens Münsters Kritik an »Ende der Neuzeit«) (1953), in: Bd. 4, 161–173; Unsere geschichtliche Zukunft. Antwort an Gerhard Krüger (1953), in: Bd. 4, 180–192.

⁸ Thule oder Hellas? Klassische oder deutsche Bildung? (1920), in: Bd. 1, 320–371; Zitat S. 371.

⁹ Lucie Christine. Geistliches Tagebuch (1920), in: Bd. 1, 280–290.

¹⁰ Über den Heiligen und den heiligen Franziskus (1934), in: Bd. 3, 124–134.

¹¹ Fritz Klatt: Sprache und Verantwortung. Nachwort (1960), in: Bd. 4, 366–367. NB. Corrigendum S. 6: Lies Fritz, statt Franz. – Geleitwort [Heinz Robert Schlette (Hrsg.): Alter Gott, höre! Gebete der Welt] (1961), in: Bd. 4, 384–385. NB. Auf S. 445 fehlen die bibliographischen Angaben für diesen Beitrag.

¹² Blaise Pascal. Gedanken. Einführung (1937), in: Bd. 3, 150–167; Jean-Pierre de Caussade. Ewigkeit im Augenblick. Einführung (1950), in: Bd. 4, 53–66.

Während seiner Münchener Jahre pflegte der Gelehrte den Freunden zu Weihnachten eigens hergestellte Privatdrucke zu verschenken, von denen einige in den vierten Band aufgenommen worden sind. »Die Begegnung« lautet der Titel der Weihnachtsgabe 1955¹³. Im Jahr des Todes seiner Mutter Paola Maria Guardini, geb. Bernardinelli (1862–1957), übersetzt er einen Passus aus den »Confessiones« mit dem letzten Gespräch zwischen Augustinus und seiner Mutter Monika in Ostia¹⁴. Zum Jahreswechsel 1958/1959 verschickt er eine Betrachtung zur Totenerweckung des jungen Mannes in Nain und den Text seiner kurzen Silvesteransprache am Bayerischen Rundfunk mit dem Zweizeiler von Clemens Brentano »O Stern und Blume, Geist und Kleid,/Lieb, Leid und Zeit und Ewigkeit!«¹⁵. Für Weihnachten 1962 verfasst er eine Meditation über den Anfang¹⁶. Im folgenden Jahr bezieht er sich auf einen Bericht von einer Wallfahrt nach La Salette, den der französische Schriftsteller Joris-Karl Huysmans (1848–1907) in seinem Roman »La Cathédrale« erzählt hat¹⁷.

Ein schönes Beispiel einer Bildbetrachtung stellt die Besprechung eines Kunstdruckes dar. Der Münchener Piper-Verlag hatte sich damals auf den Farbdruck von Meistergemälden spezialisiert, die in Mappen vertrieben worden sind. Die Besprechung wird der Anlass zu tiefsinnigen Reflexionen über Original und Reproduktion in der Kunst. Da das Kunstwerk erst im Geist des Betrachters zu sich kommt, kann auch eine gute Reproduktion zum Erlebnis werden. »Wenn also ein Verfahren gefunden wird, das mir durch eine sehr genaue Wiedergabe jener Verständigungszeichen ermöglicht, im Geiste das eigentliche Kunstwerk aufleuchten zu lassen, soll ich da nicht dankbar sein! ... Das Kunstwerk ist überhaupt nur in dem magischen Lichtbogen zwischen Künstler und Schauendem, vermittelt durch die Zeichen des äußeren Gebildes«¹⁸.

Singulär steht ein Gutachten da, das der Gelehrte in einer Entschädigungsklage für ein deutsches Oberlandesgericht verfasst hat. Souverän entwirrt er mit klaren Begriffsunterscheidungen den komplexen Sachverhalt und formuliert nebenher ein Plädoyer für die abstrakte Kunst, die vom nationalsozialistischen Regime als »entartet« gebrandmarkt worden war. Er erinnert an die 1937 in München im »Haus der deutschen Kunst« veranstaltete propagandistische Ausstellung der Nazi-Kunst, der eine Ausstellung der verfeimten Künstler im Hofgarten gegenüberstand. Deren Werke waren aus den öffentlichen Sammlungen entfernt worden. »Sicher ist aber, dass in dieser Kunstströmung mit die originellsten Persönlichkeiten und die kräftigsten kulturellen Antriebe des vergangenen halben Jahrhunderts wirksam sind. Namen wie Barlach, Nolde, Franz Marc, Macke, Picasso, Lehmbruck, Klee, Corinth, Mataré – um nur solche zu nennen, die auch dem Nichtfachmann ohne weiteres in den Sinn kom-

¹³ Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins (1955), in: Bd. 4, 230–245; siehe unten bei »2a) Erziehung, Bildung und Anthropologie«.

¹⁴ Das Gespräch in Ostia. Augustinus, Bekenntnisse IX, 10 (1957), in: Bd. 4, 317–319.

¹⁵ Am Stadttor von Nain. Nachdenkliches zu Lukas 7,11–17 (1958), in: Bd. 4, 329–337; Jahreswende (1958), in: Bd. 4, 338–339.

¹⁶ »Anfang«. Eine Meditation (1962), in: Bd. 4, 391–400.

¹⁷ Gang nach La Salette (1963), in: Bd. 4, 401–405.

¹⁸ Rembrandts lächelndes Altersbildnis (1924), in: Bd. 2, 198–202; Zitat S. 201–202. Zu Rembrandt van Rijn (1606–1669) siehe noch: Der Segen Jakobs von Rembrandt. Ein Brief (1930), in: Bd. 3, 50–53.

men – gehören in eine Reihe mit den stärksten Begabungen der Naturwissenschaft, der Dichtung, der Technik, der sozialen Arbeit. Vergleicht man mit ihrem Werk die Kümmerlichkeit und Geistlosigkeit der vom nationalsozialistischen Regime geförderten Kunst, so wird klar, was dieses veranlasste, die gegenstandslose Kunst unter Verruf zu stellen: es war die Feindschaft des Ungeistes und der Gewalt gegen alles, was Geist und Freiheit heißt«¹⁹.

Sehr persönlich sind die Nachrufe, die Guardini für zwei ihm nahestehende Menschen verfasst hat. Noch ganz unter dem Schock des Ereignisses steht das Gedenkwort an Karl Neundörfer (1885–1926), der am 13. August 1926 bei einer Bergtour in einer Spalte des Fexgletschers bei Sils-Maria im Oberengadin den Tod gefunden hatte. Mit Karl Neundörfer war Guardini seit der gemeinsamen Schulzeit befreundet. »Durch ihn habe ich das Ressentiment gegen Recht, Gesetz und öffentliche Form des Religiösen überwinden gelernt.« »Dass er nun das Müdewerden nicht kennengelernt hat, die Skepsis, das Altern; dass er ganz rasch aus der Fülle der Kraft weggenommen worden ist, und aus der Bereitschaft heraus, die das Tor öffnet in Gottes Barmherzigkeit, das trägt eine helle Größe in sich«²⁰. Der andere Nachruf ist Maria Knoepfler (1881–1927) gewidmet, die ein Jahrzehnt lang in Mooshausen bei Pfarrer Josef Weiger (1883–1966) den Haushalt geführt hat. Angeregt vom Tübinger Dogmatiker Wilhelm Koch (1874–1955) erlernte die ohne höhere Schulbildung in ärmlichen Verhältnissen aufgewachsene Frau die englische Sprache, um die Werke Kardinal Newmans übersetzen zu können. »So schuf Maria Knoepfler Übertragungen, die von zuständigen Beurteilern mustergültig genannt worden sind. Verstehe ich Newman irgendwie, so war es Arbeit aus seinem Geist. Und wenn einmal die tragische Geschichte der deutschen Newmanübersetzung geschrieben werden sollte – ... –, dann würde der Name dieser wahrhaft demütigen Frau an guter Stelle genannt werden müssen«²¹.

Eine weitere Gattung, die Guardini offenbar wegen ihrer unmittelbaren Anrede und Direktheit geschätzt hat, ist die Briefform. Sie kommt seiner eigenen Art sokratisch-platonischer Wahrheitsfindung und Klärung besonders entgegen. Neben dem Brief steht noch das literarisch stilisierte Gespräch, von dem die Unterredung zwischen dem Caritasdirektor, dem Gelehrten und dem Kaplan ein schönes Beispiel liefert. In diesem fingierten Streitgespräch über die Herz-Jesu-Verehrung stehen sich im Grunde genommen drei Auffassungen von Christologie gegenüber, die sich gegenseitig korrigieren und ergänzen müssen. Der Caritasdirektor resümiert: »Ich sehe jetzt klar. Unendlich kostbar ist jeder Zug der Evangelien-Wirklichkeit. Aber wir sehen sie richtig nur im Licht der wesenhaften Wahrheit, wie sie aus der Ewigkeit

¹⁹ Abstrakte Kunst philosophisch gesehen. Gutachten für die Entschädigungsklage eines abstrakten Künstlers gegen den Staat X (1956), in: Bd. 4, 259–267; Zitat S. 266.

²⁰ Karl Neundörfer zum Gedächtnis (1926), in: Bd. 2, 293–300; Zitate S. 298 und S. 300. Siehe auch bei H.-B. Gerl-Falkovitz, Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz ⁴1995, 80–84.

²¹ Maria Knoepfler zum Gedächtnis (1928), in: Bd. 2, 384–395; Zitat S. 390/391. Die von Guardini augurierte Geschichte der deutschen Newmanübersetzung ist inzwischen von Frau Gerl-Falkovitz geschrieben worden: Die Newman-Rezeption in den 20er Jahren in Deutschland. Edith Stein im Umkreis von Maria Knoepfler, Romano Guardini und Erich Przywara, in: IkaZ 30 (2001) 434–449.

her durch die Kirche in unsere Gegenwart spricht«²². Sieben Beiträge bedienen sich ausdrücklich der Briefform: Rundfunk/Zwei Briefe (1926): Bd. 2, 311–313; Der Segen Jakobs von Rembrandt. Ein Brief (1930): Bd. 3, 50–53; Kultbild und Andachtsbild. Brief an einen Kunsthistoriker (1937): Bd. 3, 135–149; Politiker mit Ehrfurcht. Ein persönliches Wort zur Wahl (1953): Bd. 4, 174–179; Über Loyalität. Brief eines Deutschen an einen Amerikaner (1954): Bd. 4, 222–229; Wer ist ein Gentleman? Ein Brief (1956): Bd. 4, 310–316; Brief an einen jungen Freund über guten Gebrauch der deutschen Sprache (1967): Bd. 4, 434–439. Mit dem letztgenannten schließt die ganze Sammlung.

Auf diesen höchst originellen Brief will ich etwas näher eingehen, auch wenn mir über den konkreten Anlass und die genaueren Umstände nichts bekannt ist²³. Guardini – er ist selbst schon 82 Jahre alt – kommt dem Wunsch eines »jüngeren Freundes« nach, der ihn um ein paar Ratschläge zum guten Gebrauch der deutschen Sprache bittet. »Wenn man wissen will, wie es mit der Kultur einer Zeit oder eines Landes steht, sollte man zuerst nicht nach bildender Kunst und Theater fragen, sondern danach, wie im täglichen Leben gesprochen und geschrieben werde. Das würde ein richtigeres Bild ergeben ... So gebe ich Dir einige Faustregeln, wie sie sich mir mit der Zeit herausgebildet haben«²⁴. Und dann folgen 12 Regeln, denen die Maxime voransteht: »Vor allem ist eines nötig: dass man seine Sprache liebe.« 1. Jeder Satz soll sauber gedachten Inhalt formulieren, keine leeren Verzierungen und Füllsel. 2. »Wenn man etwas mit fünf Worten sagen kann, soll man keine zehn aufwenden.« 3. Der Positiv ist stärker als der Superlativ. 4. Sich möglichst mit Verben ausdrücken. Sie sind der Muskel der Sprache. 5. »So weit möglich, keine Abstrakta, sondern Konkreta.« 6. Der Gebrauch des Konjunktivs ist ein wichtiges Kriterium für eine lebendige und klare Sprache. »Die heutige Sprachweise neigt dazu, immer den Indikativ zu setzen. Das ist die Schärfe der Maschine; damit fallen aber all die Abtönungen der Möglichkeit, des Wunsches, der Fragwürdigkeit u. a. weg, die der Konjunktiv ausdrückt.« 7. Bei einem längeren Satz muss am Ende der Anfang noch präsent sein. 8. »Der deutschen Sprache fehlen manche Mittel des Aufbaus, die den romanischen zur Verfügung stehen. Schon der Relativsatz ist eigentlich nicht ganz deutsch.« 9. So wenig Fremdwörter wie möglich. 10. Bei Fremdwörtern nicht den Artikel des deutschen Wortes setzen. Formulierungen wie »der Place de la Concorde« verraten peinliche Unbildung. 11. Ein etymologisches Wörterbuch konsultieren. »Man lernt viel, wenn man erfährt, wie ein Wort durch die Geschichte hin heranwächst – und es ist oft unterhaltend, wie ein kleiner Roman, von seinen Schicksalen zu hören.« 12. In einem Heft gute Formulierungen sammeln. »Man sammelt Briefmarken und Auto-

²² Ein Gespräch vom Reichtum Christi (1920), in: Bd. 1, 259–274; Zitat S. 274.

²³ Herrn Professor Gerner verdanke ich den Hinweis, dass sich im Guardini-Archiv zwei frühere Redaktionsstufen des Briefes befinden, nämlich Nr. 1497 vom 10. 7. 1964 mit 12 Seiten und Nr. 1496 vom 9. 5. 1966 mit 7 Seiten, die belegen, dass Guardini den Brief von längerer Hand vorbereitet hat. Der Brief ist als Beitrag in der Festschrift für Ludwig Neundörfer (1901–1975), den jüngeren Bruder von Karl Neundörfer, veröffentlicht worden: Klaus Kippert (Hrsg.), Gedanken zur Soziologie und Pädagogik (FS Ludwig Neundörfer), Weinheim/Berlin 1967, 23–27.

²⁴ Brief an einen jungen Freund über guten Gebrauch der deutschen Sprache (1967), in: Bd. 4, 434–439; Zitat S. 434.

gramme – warum nicht auch Worte«²⁵? Zusammenfassend fordert er ein Sprachgewissen, das nicht nur auf die Grammatik und Syntax achtet, sondern darüber wacht, dass die Sprache ausschließlich im Dienst der Wahrheit stehe. Mit einem humorvollen Augenzwinkern beendet er seine Ratschläge. »Zum Schluss eine Bitte: Geh nun nicht an den Schrank, um Dir eines meiner eigenen Bücher herauszuholen und festzustellen, ob ich selbst meine Regeln einhalte. Sie sollen nicht sagen, was ich schon fertiggebracht habe, sondern was ich fertig bringen möchte«²⁶. Das ist authentischer Guardini! Die geradezu schulmeisterliche Eindringlichkeit dieser Regeln erscheint wie ein Paradigma des Gelehrten mit seinem pädagogischen Eros, der des Ehrentitels eines »praeceptor Germaniae« würdig ist.

2. Versuch eines Durchblicks

Nachdem wir mit den Kategorien des Quantitativen, der Chronologie und der literarischen Gattungen uns einen ersten Überblick über die vier Bände verschafft haben, soll nun in einem zweiten Schritt ein Durchblick versucht werden. Wir fragen nach den inhaltlichen Schwerpunkten oder besser, da die inhaltliche Fülle nicht wiedergegeben werden kann, nach der systematischen Zuordnung zu einzelnen Sachbereichen. Dabei sollen nun vorwiegend die größeren Aufsätze und Vorträge zu Wort kommen. Freilich wird keine Vollständigkeit angestrebt, aber ein grobes, systematisches Raster soll sichtbar werden, das sich der Tatsache von Überschneidungen sehr wohl bewusst ist. Ich sehe sechs Sachbereiche am Werk: Erziehung, Bildung und Anthropologie, Staat und Politik, Literatur und Kunst, Spiritualität, Liturgie, Theologie.

a) Erziehung, Bildung und Anthropologie

Zu diesem ersten Sachbereich gehören die zum Teil ursprünglich als selbständige Opuscula erschienenen Schriften, die im Umfeld der Arbeit mit der Mainzer »Juventus« und dem »Quickborn« herausgekommen sind. Die Schilderung »Aus einem Jugendreich (1920/1921)« zeigt Guardini von einer überraschend praktischen Seite. Er zeichnet ein kräftiges Bild vom Zusammenschluss dieser Mainzer Gymnasiasten, deren reiches Leben ein »Juventusgesetz« geregelt hat²⁷. Von mehr prinzipieller Natur sind die Darlegungen in »Neue Jugend und katholischer Geist (1920)«. Der heutige Leser ist erstaunt, wie selbstverständlich damals noch das Führerideal gepriesen werden konnte. Vor allem aber geht es um den Erweis, dass sich Jungsein und Katholischsein nicht ausschließen²⁸. Über das wechselseitige Verhältnis zwischen

²⁵ Die Zitate der Regeln stehen a. a. O., 435–438.

²⁶ A. a. O., 438/439.

²⁷ Aus einem Jugendreich (1920/1921), in: Bd. 1, 216–253; das »Juventusgesetz« steht S. 251–253.

²⁸ Neue Jugend und katholischer Geist. Der Mainzer Juventus zu eigen (1920), in: Bd. 1, 291–319. Wie ich in einer Studie gezeigt habe, begegnet bei Giovanni Battista Montini (1897–1978), der damals als geistlicher Leiter der Vereinigung katholischer Universitätsstudenten in Italien fungierte, in einem Aufsatz aus dem Jahr 1928 eine Anspielung auf »Neue Jugend und katholischer Geist«; siehe M. Lochbrunner, Die Beziehungen zwischen G. B. Montini/Paul VI. und Romano Guardini. Eine biographische Studie (erscheint demnächst im Tagungsband »Paul VI. und Deutschland«).

»Quickborn« und »Juventus« handelt »Prinzipielles und Praktisches zur Organisation von Schülern höherer Lehranstalten (1919)«²⁹. Der eigenen Klärung und Abgrenzung von der »Freideutschen Jugend«, die ihre Grundsätze in der »Hohen-Meißner-Formel« (benannt nach dem bei Kassel gelegenen Berg Meißner, wo im Oktober 1913 sich verschiedene Jugendbünde zur Freideutschen Jugend zusammenschlossen) proklamiert hatten, dienen der Aufsatz »Die Sendung der katholischen Jugend (1921)«³⁰ sowie die Auseinandersetzung mit einem der führenden Köpfe der »Freideutschen«³¹. Aufsätze wie »Der religiöse Gehorsam (1916)«, »Zum Begriff der sittlichen Freiheit (1916)«, »Zum Begriff des Befehls und des Gehorsams (1916)«, »Vom Sinn des Gehorchens (1920)« zeugen vom Ringen um die rechte Bestimmung der Polarität zwischen Freiheit und Gehorsam, zwischen Autonomie und Autorität³². Die Einseitigkeit des kantischen Autonomiegedankens gilt es zu überwinden. »Wir werfen den Bann der »Autonomie« Kants von uns und begreifen, wie groß und lebenssteigernd es ist, wenn eine Persönlichkeit sich der anderen in freige-wolltem, sinnbegriffenem Gehorsam hingibt«³³. Die Frage nach dem Begriff des Berufes wird auf verschiedenen Ebenen erwogen, die von der gesellschaftlichen über die sittliche bis hin zur religiösen reichen, wo sich die Problematik zuspitzt im Blick auf die Bedeutung des Berufes für das Heil. »Eben dadurch, dass [der Mensch] seine Berufsaufgabe im Hinblick auf Gott erfüllt, entwickelt der einzelne Mensch die Fähigkeiten, welche die ihm gegebene Gnade voraussetzt und übernatürlich zu vollenden bestimmt ist. Andererseits wird alles, was er in seinem Beruf tut, in der Gnade, im ewigen Heil seinen letzten Sinn und seine letzte Vollendung erfahren«³⁴. »Die Glaubwürdigkeit des Erziehers« war das Thema von sechs kurzen Morgenansprachen während einer pädagogischen Tagung im Oktober 1928 auf Burg Rothenfels³⁵.

Als akademischer Lehrer ist Guardini oft auch mit Bildungsfragen konfrontiert worden. So nimmt er umsichtig zur Einführung eines akademischen Vorbereitungs-jahres Stellung und erkennt darin ein wichtiges Element der Hochschulreform. »Es [ist] zu wagen auf das hin, was doch die tragende Wirklichkeit der Universität bilden muss, solange diese ihren Namen verdient: die Gültigkeit des Geistes und die schöpferische Kraft des Menschen«³⁶. Auf dem dritten deutschen Studententag im Mai 1954 in München spricht er über die Verantwortung des Studenten für die Kultur³⁷. In einem posthum vom Nachlassverwalter Felix Messerschmid (1904–1981) edier-

²⁹ Bd. 1, 152–163.

³⁰ Bd. 2, 7–22.

³¹ Katholische Religion und Jugendbewegung. Eine Antwort an Max Bondy (1921), in: Bd. 2, 41–65.

³² Bd. 1, 35–44; 72–89; 90–103; 372–385.

³³ Bd. 1, 383.

³⁴ Zum Begriff des Berufes (1919), in: Bd. 1, 195–215; Zitat S. 213.

³⁵ Bd. 2, 418–430.

³⁶ Zur Frage des akademischen Vorbereitungs-jahres (1948), in: Bd. 3, 373–384; Zitat S. 384.

³⁷ Die Verantwortung des Studenten für die Kultur (1954), in: Bd. 4, 193–221. »Wo aber die Kraft geistiger Definition und personaler Stellungnahme fehlt, tritt dafür etwas anderes ein: die Gewalt. Der Totalitarismus wird genau in dem Maße möglich, als im Einzelnen der Wille zum Unbedingten nachlässt. Ohne die Kraft zum Ja und Nein gibt es keine Freiheit. Tyrannei des Staates und Schwäche des personalen Kerns sind zwei Seiten der gleichen Tatsache. Hier haben die Hochschule und in ihr der Studierende eine Verantwortung von letzter Tragweite« (a. a. O., 211).

ten Manuskript wird die Universität als Institution vor die Entscheidungsfrage gestellt: »Sie lautet: Soll es einen Ort geben, in welchem die Wahrheit, abgesehen von jedem Zweck, gesucht und herausgearbeitet wird – oder soll es im letzten um Zwecke, um Fragen der Leistung ... gehen?« »Ob die Wahrheit um ihrer eigenen Sinnhoheit willen gesucht – vorher noch: ob bejaht ist, dass es eine echte gibt, die gesucht werden kann – oder ob gefordert ist der Verzicht auf eine solche und die Erkenntnis unter den Sinn der Macht gestellt werden soll. Die Entscheidung fällt bei jedem, sei es Lehrender oder Lernender«³⁸.

„Frauenart und Frauensendung (1921)« ist eine Ermutigung an die Frauenbewegung im Sinne einer Förderung der Eigenart des Fraulichen und eine Absage an eine sinnlose Gleichmacherei der Geschlechter. Auf der Basis der Anerkennung der Gleichwertigkeit und Gleichwürdigkeit von Mann und Frau müssen die Unterschiede in der Art ihres Seins, ihrer Begabung und Leistung beachtet werden. »Man könnte den eigenen Wert und die Eigenbedeutung der Frau nicht tiefer herabsetzen, als indem man sagt, ihre Art und Aufgabe sei die gleiche wie die des Mannes«³⁹. Ebenso der philosophischen Anthropologie zuzuordnen ist eine selbständig veröffentlichte Vorlesung aus der »Ethik«, in der es um die sorgfältige Erfassung des Phänomens der Begegnung geht, das in der personalen Begegnung die höchste Stufe erreicht. »In ihr geschieht das erste Betreffen des Entgegentretenden, wodurch der Betroffene aus seinem unmittelbaren Selbersein herausgerufen und zum Weggehen von sich in das Anrufende hinein aufgefordert wird«⁴⁰.

b) Staat und Politik

Es ist bezeichnend, wenn sich Guardini dem Bereich der Politik unter dem Aspekt der Bildung nähert. Als Zentralproblem der politischen Erziehung stellt er heraus: »Dem individuell orientierten, auf die individuelle Welt gerichteten Akt den Ganzheitsakt gegenüber zu stellen; zu Bewusstsein, zu Gespür zu bringen, dass es sich um einen anderen, wesenhaften Grundakt des menschlichen Lebens handelt; seinen Wert, seine Kräfte fühlen zu lassen, und die Freude zu wecken, seiner mächtig zu werden.« Zuletzt münden alle politischen Fragen in ethische. Deshalb fordert er: »Echte politische Bildung muss zeigen, wie unsittliches Handeln sich auch politisch rächt«⁴¹. Im Beitrag, der den Begriff »Demokratie« im Titel führt, ringt der Gelehrte

³⁸ Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Zur Frage der Universität (1965), in: Bd. 4, 422–433; Zitate S. 430 und S. 431.

³⁹ Frauenart und Frauensendung (1921), in: Bd. 2, 23–40; Zitat S. 28. Siehe bei H.-B. Gerl-Falkovitz den Exkurs: »Wahrnehmung der Frau«, in: Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz ⁴1995, 373–382.

⁴⁰ Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins (1955), in: Bd. 4, 230–245; Zitat S. 245. Vgl. auch R. Guardini, Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962), Bd. 1, Mainz/Paderborn 1993, 240–254. Dort wird S. 254 m. E. noch deutlicher formuliert: »[Begegnung] bedeutet das erste Betroffenwerden durch das Entgegentretende, wodurch der Betroffene aus seinem unmittelbaren Selbersein herausgerufen und zum ›Aufgeben seiner selbst‹, zum Weggehen von sich in das Entgegentretende und sich Öffnende aufgefordert wird.«

⁴¹ Gedanken über politische Bildung (1926), in: Bd. 2, 281–292; Zitate S. 288 und S. 291.

mit dem Phänomen der Masse und dem Grundbestand der menschlichen Person⁴². Ein aus dem Nachlass von Felix Messerschmid herausgegebenes Manuskript greift in eine damals öffentlich geführte Diskussion um die Wiedereinführung der Todesstrafe ein. Darin stellt sich Guardini auf die Seite derer, die ihre Wiedereinführung ablehnen. In seiner Argumentation spricht er dem säkularen Staat die »ontologische Gültigkeit« ab, ein Urteil über Leben und Tod eines Menschen zu sprechen. »Nur durch die Beziehung auf eine echte Autorität, will sagen, eine solche, die Gottes Autorität vertritt, Hoheit hat, wird das, was sonst zynische Nutzerwägung und verbrecherische Gewaltausübung ist, zur Rechtshandlung. Diese Rückbeziehung der staatlichen Rechtsordnung und des staatlichen Rechtshandelns auf seine ontologische Basis scheint weithin nicht mehr zu geschehen – ja, wie die Dinge nun einmal liegen, nicht geschehen zu können. So muss man wohl folgern, dass einer Wiedereinführung der Todesstrafe die eigentliche Begründung fehlen würde«⁴³.

c) Literatur und Kunst

Im Rahmen einer Ringvorlesung über Romantik an der Tübinger Universität hält Guardini die Schlussvorlesung, eine Art philosophischen Epilog der Veranstaltung. »Vielleicht kann man jenen Zustand des Daseins, der die Romantik bestimmt, als ein Hochdringen der Ursphäre bezeichnen ... Wenn die Hypothese zutrifft, würde ›Romantik‹ bedeuten, dass der Urbereich in einem ganzen Zeitzustande hochdringt und in all seinen Einzeläußerungen zur Geltung kommt«⁴⁴. Zwei charakteristische Bestimmungen treten hinzu: einmal die Antithetik zwischen auflösenden und konstruktiven Elementen und die Dominanz des Ästhetischen. So ist die Romantik in den Augen des Referenten ein geschichtlicher Sonderfall einer Kulturepoche.

Um den bedeutenden Vortrag »Über das Wesen des Kunstwerks« gruppieren sich zwei kurze Beiträge. »Kunst und Absicht« präludiert die entsprechenden Klärungen des Vortrags. »Zum Wesen des Kunstwerks gehört, dass es wohl einen Sinn hat, aber keinen Zweck ... Es ›beabsichtigt‹ nichts, sondern ›bedeutet‹; es ›will‹ nichts, sondern ›ist‹.« Mit ein paar nachdenklichen Überlegungen verabschiedet sich der Gelehrte von einer Ausstellung von Kunstwerken, die vor den Luftangriffen auf die deutschen Städte im Zweiten Weltkrieg geborgen worden waren. »Der Besucher, der lange Jahre eine immer tiefere Auskältung der Welt, eine immer bewusstere Entbehnung des Menschlichen und Göttlichen durchlebt hatte, konnte hier empfinden, was religiöse, sagen wir genauer, christliche Wirklichkeit sei«⁴⁵.

In vielen seiner Werke ist der Philosoph auch als Kulturkritiker aufgetreten. Der Beitrag »Zum ethischen Problem unserer kulturellen Situation« greift diese Thematik auf und begreift sie als eine sittliche Aufgabe. »Das einzige also, was richtiges

⁴² Zum Problem der Demokratie. Ein Versuch der Klärung (1946), in: Bd. 3, 320–328.

⁴³ Zur Frage der Wiedereinführung der Todesstrafe (1961), in: Bd. 4, 386–390; Zitat S. 389.

⁴⁴ Erscheinung und Wesen der Romantik (1948), in: Bd. 3, 360–372; Zitat S. 371.

⁴⁵ Über das Wesen des Kunstwerks (1947), in: Bd. 3, 336–359; Zitat S. 347. – Kunst und Absicht (1946), in: Bd. 3, 317–319. – Abschied von der Tübinger Kunstaussstellung (1947), in: Bd. 3, 329–335; Zitat S. 332.

Verhalten gewährleistet, muss etwas sein, was im Zentrum des Menschen steht: Wir nennen es die Gesinnung. Er muss so gesinnt sein, dass er das Rechte will. So gehört zu einer echten Kultur mehr als bloß jener Schritt in Freiheit und Gefahr; es gehört auch dazu der Gewinn einer entsprechenden Gesinnung; ein Ethos, aus dem heraus der Mensch mit dieser Freiheit und Macht das Richtige tut«⁴⁶.

d) Spiritualität

Unter der Rubrik Spiritualität fasse ich zunächst die Meditationen über biblische Gestalten zusammen, die man genauso gut der Bibeltheologie zuweisen könnte: Fest des hl. Johannes Ev.: Der hl. Johannes – der Verkünder des Gottmenschen (1925): Bd. 2, 239–245; Apostelgestalten (1927): Bd. 2, 314–328; Johannes der Täufer und Jesus (1951): Bd. 4, 67–81; Petrus der Fels (1952): Bd. 4, 129–157. Und die Beiträge über das Beten würden auch in der Sparte Liturgie ihren berechtigten Platz einnehmen können: Die Psalmen vom Brevier des Donnerstags und das geistliche Leben (1916): Bd. 1, 54–71; Unmittelbares und gewusstes Beten (1919): Bd. 1, 175–194; Der Gesamtzusammenhang des christlichen Gebetslebens (1943?): Bd. 3, 204–214; Über das Rosenkranzgebet. Ein Versuch (1944?): Bd. 3, 237–252; Über die Bedeutung der Psalmen im christlichen Dasein (1951): Bd. 4, 102–113. Der Vortrag »Askese als Element der menschlichen Existenz« führt die Notwendigkeit von Askese auf die postlapsarische Konkupiszenz zurück. »Dadurch ist ein Zustand geworden, in welchem [der Mensch] die Forderung des erkannten Guten nicht einfachhin annimmt, sondern die Neigung zeigt, sie zu vernachlässigen, ja ihr zu widerstehen. Mit dieser Tatsache muss jede Ethik rechnen, wenn sie nicht phantastisch werden will. Die Verwirklichung, die das Gute erfordert, der Übergang aus dem Erkennen in das Tun, in die Haltung, in das Sein, muss nicht nur gegen die Passivität eines Stoffes, sondern auch gegen den Widerstand eines Nichtwollens, ja eines Gegenwollens durchgesetzt werden«⁴⁷.

Von den Referaten, die Guardini bei den Jahrestreffen christlicher Philosophen in Gallarate (nordwestlich von Mailand gelegen) gehalten hat, ist der magistrale Vortrag über die religiöse Erfahrung in die Sammlung aufgenommen worden. Er beantwortet die Frage, ob es beim Menschen ein besonderes Organ dafür gebe. »Was das religiöse Verhalten trägt, scheint überhaupt kein spezielles ›Organ‹, kein besonderer Empfänglichkeits- und Aktzusammenhang zu sein, sondern der Mensch in seiner Totalität. Alle besonderen Aktformen – Erkennen, Wollen, Gestalten, Fühlen – spielen in das religiöse Verhalten hinein; darüber hinaus ist es aber gerade das lebendige Ganze, was sich religiös verhält und also auch die Erfahrung vollzieht«⁴⁸. In ihr kommt ein Urphänomen zur Gegebenheit, das Gegenstand eines selbständigen Wissenschaftsbereiches wird und das Fach Religionsphilosophie konstituiert.

⁴⁶ Zum ethischen Problem unserer kulturellen Situation (1957), in: Bd. 4, 320–328; Zitat S. 324.

⁴⁷ Askese als Element menschlicher Existenz (1965), in: Bd. 4, 268–292; Zitat S. 276.

⁴⁸ Das Phänomen der religiösen Erfahrung (1961), in: Bd. 4, 368–383; Zitat S. 377. Siehe auch das Kapitel »Convegna di Gallarate« bei Berthold Gerner, Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie, Bd. 2: Referat am Vortragspult, München 2000, 517–569.

e) Liturgie

Das Thema Liturgie hat den Priestergelehrten sein Leben lang begleitet. Er selbst war einer der herausragenden Vordenker der Liturgischen Bewegung, die in die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils eingemündet ist. So verwundert es nicht, dass sich die zahlreichen Beiträge zu verschiedenen Aspekten der Liturgie wie ein roter Faden durch die vier Bände hindurchziehen. Der große Aufsatz »Die Liturgie und die psychologischen Gesetze des gemeinsamen Betens. Ein Beitrag zur religiösen Sozialpädagogik (1917)«⁴⁹ mutet wie ein Präludium zur Schrift »Vom Geist der Liturgie« (1918) in der von Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) herausgegebenen Reihe »Ecclesia orans« an. Den etwas ungewohnten Bezug auf die Sozialpädagogik im Untertitel verstehe ich als Zugeständnis an das Publikationsorgan »Pharus«, das eine Fachzeitschrift für Pädagogik war. Tatsächlich taucht der Text, nur an wenigen Stellen überarbeitet, als erstes Kapitel (»Liturgisches Beten«) im Opusculum »Vom Geist der Liturgie« wieder auf. »Lex orandi«. Gedanken über die Liturgie (1919)«⁵⁰ breitet Überlegungen aus, die das geistliche Leben nähren wollen. In dem von Odo Casel (1886–1948) im Jahr 1921 begründeten »Jahrbuch der Liturgiewissenschaft« kann der Habilitand eine ausführliche Besprechung eines Werkes des belgischen Benediktiners Dom Festugière veröffentlichen. So sehr er diesem zustimmt, was den objektiv-gemeinschaftlichen Charakter der Liturgie betrifft, unterscheidet er sich von ihm in der Einschätzung des persönlichen Gebetslebens. »Festugière hat einen Fehler begangen – den übrigens auch seine Gegner nicht vermieden haben – : er hat die komplexe Natur des Problems verkannt und aus einem ›Sowohl-als-auch‹ ein ›Entweder-oder‹ gemacht«⁵¹. Gemäß seinem Gegensatzdenken, das er 1925 in einer Monographie wie seinen »Discours de la Méthode« darlegen wird⁵², plädiert der junge Wissenschaftler für die Einheit des Polaren: Liturgie und persönliches Gebet, Liturgie und Volksfrömmigkeit. In einer Anmerkung moniert Odo Casel die Erstarrung der Liturgie zu einer Staatsaktion und hält dem sein mysterientheologisches Konzept entgegen. Programmatisch ist der Aufsatz, der wie eine Gründungscharta der Liturgiewissenschaft als theologischer Disziplin zu verstehen ist. »Im gleichen liturgischen Gegenstand ist ein Werden und ein Sein, ein Sichwandeln und ein Beharren, ein Tatsächliches und ein Verbindliches. Dem ersten ist in besonderer Weise die geschichtliche, dem zweiten die systematische Forschung zugewandt. Sie ergänzen sich also nach Gegenstand und Verfahren. Jede bedarf, zur Anregung und Selbstprüfung, der Ergebnisse der anderen«⁵³. Neben die geschichtliche Erforschung muss gleichberechtigt die systematische Durchdringung treten. Das 2. Vatikanische Konzil und die nachkonziliaren Dokumente haben der Liturgiewissenschaft den hier ge-

⁴⁹ Bd. 2, 104–124.

⁵⁰ Bd. 1, 164–174.

⁵¹ Das Objektive im Gebetsleben. Zu P. M. Festugières »Liturgie catholique« (1921), in: Bd. 1, 418–429; Zitat S. 426.

⁵² R. Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925; (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn 1998.

⁵³ Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft (1921), in: Bd. 2, 98–113; Zitat S. 102.

forderten Rang als theologischer Kerndisziplin inzwischen eingeräumt. Liturgische Pionierarbeit hat Guardini auch mit seiner Wiederentdeckung der mystagogischen Predigt geleistet. »Sie kann die heilige Handlung vorbereiten oder in einem bestimmten Augenblick aus ihr hervortreten und sie entfalten, oder sie in der Seele ausklingen lassen.« Mit drei ausformulierten Predigtbeispielen beim Sonntagsgottesdienst, bei der Tauffeier und bei der Karsamstagsliturgie (– natürlich lange vor der Reform der Osternacht –) erläutert er seine theoretischen Reflexionen. »Die Gestalten der liturgischen Handlungen müssen so rein und voll herausgeholt werden, als es nur geht. Zugleich muss eine Art des deutenden und bildenden Sprechens gefunden werden, die nicht erklärt und ermahnt, sondern die inneren Sinne löst, den Menschen in das heilige Geschehen hineinführt und den Vollzug in Bewegung bringt«⁵⁴. Viel pastoral-praktischen Sinn beweist der Priestergelehrte in der Ausarbeitung eines Formulars für priesterlosen Gottesdienst. Er rechnete damit, dass wegen des zu erwartenden Priestermangels nach dem Krieg die sonntägliche Eucharistiefeier nicht mehr in allen Pfarrgemeinden gefeiert werden könne. Für solche Notfälle entwirft er ein Formular einer »Gemeinsamen Andacht«, deren theologischer Problematik er sich voll bewusst ist. Er steht vor der Alternative: entweder den priesterlosen Gottesdienst möglichst dem Verlauf der Messe anzupassen, damit die Gemeinde den Zusammenhang mit der Messe erleben kann, oder aber den Unterschied zur Eucharistiefeier möglichst scharf hervorzuheben, damit keiner Verwechslung Vorschub geleistet wird. Da er keine akute Gefahr eines Laienpriestertums sieht, meint er sich für die erste Form entscheiden zu dürfen. »Der Gang der Andacht musste dem der wirklichen heiligen Messe entsprechen und von dieser alles übernehmen, was ohne Vor Spiegelung priesterlicher Befugnisse übernommen werden konnte. Da aber die eigentliche sakramentale Handlung fehlt, musste die Rolle des Wortes stärker entfaltet werden ... Eine besondere Bedeutung hat die geistige Kommunion. Man könnte fast sagen, dass sie in dieser Feier ihre klassische Form gewinnt«⁵⁵. Dass sich die Situation inzwischen geändert hat, zeigt das Direktorium »Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester«, das den Weg der zweiten Alternative gewählt hat⁵⁶. Beim »Ersten deutschen Liturgischen Kongress« in Frankfurt am Main hält Guardini am 20. Juni 1950 den Festvortrag »Die Liturgie und die geistige Situation unserer Zeit«. Unter dem Titel »Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie« geht der Vortrag etwas erweitert als zweiter Aufsatz in das Opusculum »Die Sinne und die religiöse Er-

⁵⁴ Die mystagogische Predigt (1943?), in: Bd. 3, 215–236; Zitate S. 218 und S. 235/236. Siehe den interessanten Versuch von Berthold Gerner, der Rezeption dieses Textes nachzuspüren: Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie, Bd. 3: Mann der Kirche. Teil A: Prediger in St. Ludwig, München 2002, 289–299. Gerner datiert den Text in das Jahr 1942.

⁵⁵ Gemeinsame Andacht für Tage, an denen die heilige Messe nicht gefeiert werden kann, oder für solche, die verhindert sind, an ihr teilzunehmen (1945), in: Bd. 3, 293–316; Zitat S. 296–297. Von dem Formular für einen »priesterlosen Gottesdienst« ist der Text »Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe (1920)«, in: Bd. 1, 275–279, zu unterscheiden, der die Hinführung von Jugendlichen zur Eucharistiefeier zum Ziel hatte.

⁵⁶ Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium »Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester« vom 2. Juni 1988: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 94, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

kenntnis« ein. »Die Liturgie steht zum Epiphanischen in besonderer Beziehung durch die Gestalthaftigkeit. In ihr geht es nicht um abstrakte Lehren und Normen, sondern alles ist anschauliche Gestalt; ist hörbares Wort und greifbares Ding; ist Handlung, in welche der Mensch vollziehend eingeht«⁵⁷. Der Epiphanie-Begriff steht im Zentrum von Guardinis Liturgieverständnis und schlägt eine Brücke zu Odo Casels Mysteriengegenwart. Der letzte Beitrag, der in dieser Sektion noch angeführt werden soll, mutet aus heutiger Sicht wie ein Curiosum an. Dort wird die Fernsehübertragung der heiligen Messe scharf verurteilt. Man spürt förmlich, wie Guardini unter dem neuen Medium gelitten hat, wenn es in den sakralen Bereich eindrang. »Unsere Zeit ist nicht nur dem Sakralen fremd, profan im neutralen Sinn, sondern sie ist innerlich verwüstet. Das ist noch schlimmer, als wenn sie dem Heiligen einfach feind wäre, denn damit könnte man sich auseinandersetzen. Sie ist aber überreizt und dumpf zugleich; sensationsgierig und gleichgültig; skeptisch und urteilslos ... Die Sinne der Menschen werden immer stumpfer. Ihre Fähigkeit, aufzumerken, nimmt beständig ab. Von Tag zu Tag wird es schwerer, sie wirklich zu erschüttern. Stellt man die heiligen Dinge da hinein, dann werden sie verbraucht, wie alle anderen Sensationen auch«⁵⁸.

f) Theologie

Die der Theologie zuzuordnenden Beiträge setzen mit einem Aufsatz über das Trinitätsdogma ein, den der promovierte Mainzer Kaplan im Jahr 1916 in der Paderborner Zeitschrift »Theologie und Glaube« veröffentlicht hat. Darin überrascht, wie klar das Moment der Gemeinschaft, der »communio personarum«, wie wir heute sagen würden, erfasst und deren Bedeutung für die menschliche Gemeinschaft herausgehoben wird. »Die Trinitas Augusta lehrt uns, Gemeinschaft haben heiße bereit sein, alles zu geben ... Nur eines nicht, und damit tritt der Hingabe ihr Widerspiel entgegen: die Persönlichkeit. Die muss in ihrer Selbständigkeit unangetastet bleiben ... Damit ist die Wesenshaltung aller Gemeinschaft klar umschrieben ... Im Geheimnis der heiligsten Dreieinigkeit hat jede menschliche Gemeinschaft das Gesetz ihrer Kraft und Würde. In all ihren Formen ist Menschengemeinschaft ein ›vestigium Trinitatis‹, ein Spurbild der dreieinigen Gottesgemeinschaft«⁵⁹. Ebenfalls während der Kaplanszeit ist der Aufsatz »Zum Begriff der Ehre Gottes (1918)« geschrieben worden, der im renommierten »Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft« erscheinen konnte. Was die Scholastik »metaphysische Wesenheit« Gottes nannte – er verweist auf die Summa contra gentiles, cap. 21 und 22 und die Summa Theologiae I^a q. 3 und q. 4 des Aquinaten –, wird hier mit dem Begriff der Ehre paraphrasiert.

⁵⁷ Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie (1950), in: Bd. 4, 25–52; Zitat S. 43.

⁵⁸ Photographie und Glaubenszweifel (1955), in: Bd. 4, 246–258; Zitat S. 257. Ähnlich hat Josef Pieper in einer gutachtlichen Stellungnahme argumentiert: Zur Fernseh-Übertragung der heiligen Messe (1953), in: J. Pieper, Weistum – Dichtung – Sakrament, München 1954, 271–276.

⁵⁹ Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft (1916), in: Bd. 1, 45–53; Zitat S. 52. In meditativer Weise nähert sich dem Geheimnis die Betrachtung »O beata Trinitas ... (1918)«, in: Bd. 1, 125–132.

»Die Forderung der Ehrung Gottes ist nichts als der praktisch gewordene Gottesbegriff«⁶⁰. Über die Intention seiner Probevorlesung⁶¹ beim Habilitationsverfahren gibt er selbst authentische Auskunft: »Meine Probevorlesung hielt ich über den Theologiebegriff Anselms v. Canterbury, näherhin über sein Prinzip des ›credo ut intelligam‹; also über die Abhängigkeit theologischer Erkenntnis vom Akt des Glaubens. Das Thema hing mit der Frage nach den spezifischen Voraussetzungen der verschiedenen Erkenntnisbereiche zusammen, die mich immer wieder beschäftigt hat. Die Vorlesung machte einen gewissen Eindruck; zugleich hatte sie eine merkwürdige Folge. Schrörs, der zuerst gegen mich opponiert hatte, da ich außer meiner Doktorarbeit keine wissenschaftliche Publikation aufzuweisen habe, war von der Vorlesung sehr angetan und gratulierte mir aufs wärmste; Tillmann hingegen sagte nachher, wie ich hörte, er habe das Gefühl gehabt, als hätte ihm jemand auf den Kopf geschlagen. Er hatte geglaubt, in mir einen ›kritischen‹ Theologen zu haben, der seine Richtung stützen würde; kritische Haltung aber war, wie die später hervortretende ›Bonner Richtung‹ zeigte, im Grund ein durch Gehorsam gegen das Dogma eingeschränkter Liberalismus. Meine Vorlesung hingegen machte Offenbarung und Glauben zur Basis des Erkennens. Das war eine ganz andere Denkgesinnung. Seit meiner Tübinger Studienzeit war ich überzeugt, dass Theologie von den anderen Erkenntnisbemühungen verschieden und in eigener Grundlage fundiert sei. Gerade die Verantwortlichkeit wissenschaftlichen Denkens müsse fordern, dass sie auf einen eigenen Erkenntnisgegenstand, nämlich die Offenbarung und ein eigenes Erkenntnisprinzip, nämlich den im Dogma verfassten Glauben begründet sei – wozu natürlich alles zu kommen habe, was Sorgfalt der Methode und Achtung vor den empirischen Fakten heißt«⁶². Zwischen Probe- und Antrittsvorlesung fällt eine Besprechung, die sich kritisch mit Friedrich Heilers (1892–1967) Buch »Das Wesen des Katholizismus« (1920) auseinandersetzt. Guardini weist dessen Vorwurf des Synkretismus als historizistisch zurück und demonstriert in Analogie zum Wachstum der Pflanze seinen Gegenentwurf vom »Gesetz der geeinten Gegensätzlichkeit«, wobei er zugleich einen Hinweis auf seine im Entstehen begriffene Monographie »Der Gegensatz« gibt. »Heilers Buch steht im Zeichen einer sterbenden Zeit, einer Zeit, die relativistisch war im Denken und absolut nur in ihren Vorurteilen ... Die heraufziehende Zeit wird dogmatisch sein im innersten Wesen und eben deshalb zugleich offen für alles, was ist und lebt«⁶³. Die Antrittsvorlesung als Privatdozent der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät behandelt »Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis«. Mit diesem Thema bewegt er sich wieder im Feld der theologischen Methodenlehre und vergleicht die beiden in der Scholastik gebräuchlichen Argumentationsfiguren. »Der Unterschied beider besteht darin, dass das Pietätsargument im menschlich-subjektiven, nämlich in dem psychologischen Bedürf-

⁶⁰ Zum Begriff der Ehre Gottes (1918), in: Bd. 1, 133–152; Zitat S. 148.

⁶¹ Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie (1921), in: Bd. 1, 386–417.

⁶² R. Guardini, Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn 1995, 33. Johann Heinrich Schrörs (1852–1928) war Kirchenhistoriker, Fritz Tillmann (1874–1953) Moraltheologe an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät.

⁶³ Universalität und Synkretismus (1921), in: Bd. 2, 114–122; Zitate S. 120 und S. 122.

nis und den Gefühlsverhältnissen einsetzt und dadurch komplizierter wird, während das andere von den objektiven Vollkommenheitsverhältnissen Gottes ausgeht⁶⁴. Die Schlussabwägung führt zum Ergebnis, dass beide Argumente einem streng wissenschaftlichen Beweis nicht genügen, aber »quoad hominem« auf dem psychologischen und praktischen Gebiet eine Berechtigung haben. Zweifellos ragt der große Aufsatz »Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft (1928)« aus der Sammlung hervor. Im Grunde wird hier die erkenntnistheoretische Problematik erörtert und dann zur besonderen Erkenntnishaltung vorgetastet, wie sie im Blick auf die Texte der Hl. Schrift als göttlicher Offenbarung erfordert wird. Es handelt sich um ein Kapitel der Bibelhermeneutik unter bewusster Abgrenzung von einer ausschließlich historisch-kritisch arbeitenden Exegese. »Unsere biblische Wissenschaft ist weithin historisch. Die Heilige Schrift wissenschaftlich verstehen deckt sich weithin mit: sie geschichtlich verstehen. Die Wirkung ist – ganz abgesehen von der Gefahr historischer Relativierung – sehr verhängnisvoll: Das Eigentlich-Theologische droht zu entgleiten; das Heilig-Pneumatische; das Lesen, Aufschließen und Ausheben des Wortes Gottes, welches absolut und ewig ist. Die göttliche Autorität des heiligen Textes droht sich zu verlieren, die in Anbetung aufzufassen ist. Und, in seltsamer, aber tief sinnvoller Korrespondenz dazu: Es droht die Gegenwärtigkeit verloren zu gehen; das Heute, in welchem Theologe wie Hörer stehen. Der Historismus verliert in seinem Gestern das Ewige und auch das Jetzt«⁶⁵. Im letzten Abschnitt, der die Hl. Schrift in ihrem ekklesialen Bezug als Buch der Kirche und ihres Lehramtes thematisiert, sind noch die Wirren des Modernismusstreites zu spüren, der die Studienjahre Guardinis erschütterte hatte. Zwei große bibeltheologische Studien konnte der Berliner Professor im Jahr 1930 in den »Schildgenossen« veröffentlichen: »Der Glaube im Neuen Testament« (Bd. 3, 7–49) und »Die Liebe im Neuen Testament« (Bd. 3, 54–91). Mit der Problematik des Wunders hat er sich öfters auseinandergesetzt und den Einwänden eines naturwissenschaftlich geprägten Denkens zu begegnen versucht. Eine bedeutende Vorstufe solcher Er widerungen stellt der Aufsatz »Das Wunder und das Bild vom Menschen und von der Welt (1933)« dar. Sein Verfasser ist sich bewusst: »Man kann das Problem des Wunders nur erörtern, wenn man mit Logik und Naturwissenschaft anfängt und mit Theologie, und zwar mit der Theologie der Eschata endet. Die Erörterung des Wunders läuft einer Linie entlang, welche die gesamte Existenz durchzieht«⁶⁶. Auch über den Begriff der Vorsehung hat der Gelehrte mehrmals geschrieben. Die Kleinschrift »Was Jesus unter der Vorsehung versteht (1939)« hat ihm 1941 eine Rüge des Reichssicherheitshauptamtes eingebracht, das an einer Stelle des Textes eine kritische Anspielung auf Hitlers Redeweise von der »Vorsehung« witterte. Der heutige Leser vermag in der ruhigen Erörterung jedoch keine gewollte Polemik herauszuhören. »Was das Wort ›Vorsehung‹ meint, ist im Grunde genommen

⁶⁴ Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis (1922), in: Bd. 2, 123–138; Zitat S. 134.

⁶⁵ Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft (1928), in: Bd. 2, 337–383; Zitat S. 375.

⁶⁶ Das Wunder und das Bild vom Menschen und von der Welt (1933), in: Bd. 3, 98–118; Zitat S. 118. Zu Guardinis Beschäftigung mit der Thematik des Wunders siehe bei B. Gerner, Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie, Bd. 2: Referent am Vortragspult, München 2000, 247–253.

das christliche Dasein selbst in seiner unendlichen Verflochtenheit; der Mensch und die Welt, aufgenommen in den Zusammenhang der Gnade.« »Wer an die Vorsehung glaubt, der glaubt in Gottes Geheimnis hinein«⁶⁷. Der große Vortrag, den Guardini am 7. Mai 1950 vor internationalem Publikum bei der dritten »Semaine des Intellectuels Catholiques« in Paris gehalten hat, eröffnet den vierten Band. Mit der Thematik des Mythos hat er sich schon lange befasst. Er deckt seinen Ursprung in der Psychologie des primitiven Menschen auf, er verfolgt den Wandel des Mythos durch die Geschichte und konfrontiert ihn mit der Offenbarung. »Etwas im Menschen aber hält ihn [den Mythos] nach wie vor als deutende und ordnende Macht fest: das Unbewusste. Die Psychologie hat nachgewiesen, dass die mythischen Motive auch im Menschen der modernen Zeit wirksam sind. So bilden oftmals die Gestalten des Mythos Grundelemente des Traumes. Sie verbinden sich mit dem Lebensmaterial des betreffenden Menschen – ebenso wie sie sich in der Religionsgeschichte mit dem Leben der verschiedenen Völker verbunden haben – und beziehen sich dadurch auf das persönliche Schicksal ... Man könnte sagen: der Traum drückt den Mythos des Individuums aus, – wie umgekehrt die Mythen Träume eines Volkes oder der Menschheit sind.« Allein die Offenbarung vermag die wesenhafte Zweideutigkeit des Mythos aufzudecken. »Dadurch löst sie aber auch seinen Wahrheitskern vom Trug der Vergöttlichung los. Sie erlaubt dem Menschen, den echten Inhalt des Mythos zu sehen, ohne durch ihn in die Welt gebannt zu werden«⁶⁸. Die gereinigten Wahrheitskeime des Mythos führt die Offenbarung dem gläubigen Dasein zu. Der zunächst für einen Ausstellungskatalog über liturgische Kunst geschriebene Essay »Das religiöse Bild und der unsichtbare Gott (1956)« leuchtet in jenen Grenzbereich hinein, an dem sich Theologie und Kunst berühren. Es geht um eine Theologie des heiligen Bildes, die sowohl schöpfungstheologisch als auch christologisch zu verankern ist. »Das religiöse Kunstwerk dient diesem Geheimnis [der Herrlichkeit]. Seine Aufgabe besteht nicht darin, lehrhaft zu unterrichten, oder erzieherisch zu beeinflussen, sondern der Epiphanie den Weg zu bereiten«⁶⁹. Hinter »Kirche und Dogma – Weg in die Freiheit (1958)« versteckt sich der ursprüngliche Titel »Evangelisches Christentum in katholischer Sicht«, der sich einem Vortrag vor einer evangelischen Kirchengemeinde verdankt. Darin legt Guardini ein sehr persönliches Bekenntnis ab über seinen Weg zum Verständnis der Kirche, auf dem ihm der evangelische Denker Sören Kierkegaard (1813–1855), näherhin dessen Werk »Philosophische Brocken«, zu einer großen Hilfe geworden war. An Kierkegaards Problem der Gleichzeitigkeit zu Jesus Christus bricht für ihn die Frage nach der Kirche auf. »Der wahre Sachverhalt aber ist, dass wir von Jesus nur durch die Kirche erfahren; dass die Entscheidung des Glaubens vor ihr fällt, weil sie allein uns in die Situation der Gleichzeitigkeit bringt«⁷⁰.

⁶⁷ Was Jesus unter der Vorsehung versteht (1939), in: Bd. 3, 168–180; Zitate S. 178 und S. 180. Zur Rüge des Reichssicherheitsdienstes 1941 siehe bei B. Gerner, a. a. O., 332–339.

⁶⁸ Der Mythos und die Wahrheit der Offenbarung (1950), in: Bd. 4, 7–24; Zitate S. 16–17 und S. 22.

⁶⁹ Das religiöse Bild und der unsichtbare Gott (1956), in: Bd. 4, 293–309; Zitat S. 300.

⁷⁰ Kirche und Dogma – Weg in die Freiheit (1958), in: Bd. 4, 340–353; Zitat S. 352.

3. Ausblick

Es ist ein üppiger und bunter Strauß, den der Leser mit dieser Sammlung in Empfang nehmen darf. Die Guardini-Forschung erhält ein willkommenes Arbeitsmittel, das ihr manche Suche nach entlegenen Zeitschriften und alten Jahrgängen erspart. In der Hand der Studierenden können die vier Bände zu einem Lesebuch werden, nach dem man in Randzeiten oder am Abend greift, um je nach Interessenlage schnell den einen oder anderen Aufsatz zu lesen. Die Fülle der Themen erscheint geradezu grenzenlos.

Während die großen Monographien und Bücher Guardinis den wuchtigen Ästen eines stattlichen Baumes gleichen, begegnet uns hier das Wurzelwerk. Die vielen kleineren Schriften und Aufsätze sind wie Wurzeln, die die sichtbare Baumkrone tragen und mit Saft versorgen. Bekanntlich waren gerade die Bäume eine Inspirationsquelle des Gelehrten. In der Dankesrede anlässlich der Verleihung der Ehrenbürgerschaft im heimatlichen Isola Vicentina (12. Oktober 1963) bekannte er: »Fast alle meine Gedanken sind nämlich unter unseren Bäumen hier in Isola entstanden und gereift. Unter diesen bin ich nachdenkend umhergegangen; habe dann den Ertrag an den Schreibtisch gebracht und niedergeschrieben, um darauf wieder hinauszugehen und weiter zu meditieren ... Der Baum mit seiner hohen Gestalt, mit der schönen Mannigfaltigkeit seiner Formen, seinem stillen Leben und seiner ruhigen Gegenwärtigkeit hängt in einer besonderen Weise ... mit dem Geist des Menschen, seinem denkenden und fühlenden Leben zusammen«⁷¹. Mit den Wurzeln von Guardinis großem Lebenswerk kann sich der Leser in den vier Bänden vertraut machen.

Noch ein anderer Vergleich soll den Sinn und Reiz der Sammlung verdeutlichen. In der Kunstwissenschaft zählen nicht nur die Meisterwerke, die die großen Säle der Museen füllen, sondern auch die kleinen Formate, die in den sie begleitenden Kabinetten gezeigt werden. Die kleinen Formate sind oft Entwürfe und Skizzen, die den künstlerischen Prozess der Bildfindung und Gestaltung besser erkennen lassen als das vollendete Meisterwerk. Darin liegt ihr Reiz für den Betrachter. In ähnlicher Weise können auch die kleineren Schriften Guardinis als Vorstufen seiner größeren Werke betrachtet werden. Der Gelehrte selbst hat seine Produktivität als einen künstlerischen Schaffensprozess erlebt und bisweilen auch erlitten. In einer Tagebuchnotiz besinnt er sich: »Mir ist dieser Tage wieder zu Bewusstsein gekommen, wie sehr mein Denken dem künstlerischen Schaffen ähnelt. Zuerst sucht es herum, bis es den fruchtbaren Punkt gefunden hat; dann umkreist es ihn, und allmählich entfaltet es sich. Ich kann nicht sagen, dass ich es bin, der es tut, sondern es tut sich selbst. Aber der Dienst an diesem Geschehen, das Umgreifen, Hüten, Darauf-Achten und zugleich Nicht-Beirren ist ebenso anstrengend wie eine eigene Aktivität. Alles muss durch die innere Geburtsmitte gehen. Nichts kann von außen her angestückelt werden. So bildet sich sofort Gestalt, die dann immer reifer und reicher wird. Trotzdem ist es nicht ein Kunstwerk, was da entsteht, sondern Einsicht, Wahrheit; Wiederge-

⁷¹ R. Guardini, *Die Bäume von Isola Vicentina*, in: ders., *Stationen und Rückblicke/Berichte über mein Leben* (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn 1995, 309.

burt des von selbst Seienden als Erkanntes; Gestalt, aus Wahrheit gebildet«⁷². Unter dieser künstlerischen Perspektive lassen sich manche der in den vier Bänden greifbaren Arbeiten wie Entwurfszeichnungen im Oeuvre eines Malers verstehen.

Dass nicht jeder Beitrag dasselbe Gewicht beanspruchen will, gehört zum Charakter solcher Sammlungen. So lassen vor allem etliche der frühen Arbeiten noch ein tastendes Suchen erkennen. Andererseits halten gerade die Bände eins und zwei auch für den, der Guardinis Werke zu kennen meint, allerlei Neuentdeckungen parat. Über einige seiner Problemerkörterungen ist die Zeit zweifellos hinweggegangen. Neue Aspekte und Herausforderungen drängen sich in den Vordergrund. Aber selbst ein kritischer Leser wird der Behauptung Hans Urs von Balthasars zustimmen: »Sicher ist, dass Guardini keine eiteln Architekturen am Rand der Geschichte aufgestellt, sondern für ganze Generationen Unterkünfte gebaut, ja diese selbst zu Bollwerken gegen die wachsende Wüste geformt hat und dass sein Haus auf Fels steht, mag sein Stil uns behagen oder nicht. Wer seinen Geist wirklich erkannt hat, wird, auch wenn er weiterzugehen sich anschickt, ihm tiefe Dankbarkeit bewahren«⁷³.

Die Werkausgabe mit 43 Bänden ist eine Einladung an die jüngere Generation, die Guardini nicht mehr persönlich gehört und erlebt hat, ihm in seinem schriftlichen Werk zu begegnen. Die Begegnung lohnt sich, weil hier ein Lehrer spricht, dem es um nichts als die Wahrheit gegangen ist. »Was ich von Anfang an, erst instinktiv, dann immer bewusster gewollt habe, war, die Wahrheit zum Leuchten zu bringen. Die Wahrheit ist eine Macht; aber nur dann, wenn man von ihr keine unmittelbare Wirkung verlangt, sondern Geduld hat und auf lange Zeit rechnet – noch besser, wenn man überhaupt nicht an Wirkungen denkt, sondern sie um ihrer selbst, ihrer heiligen göttlichen Größe willen darstellt«⁷⁴. Die von Guardini zum Leuchten gebrachte Wahrheit erweist auch heute und in Zukunft ihre stille Macht.

⁷² R. Guardini, Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942–1964, in: ders., a. a. O., 194/195. Guardini hat diese Aufzeichnung am 7. Oktober 1953 in Isola Vicentina notiert.

⁷³ H. U. von Balthasar, Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, Freiburg 1995, 6. – Zur Beziehung zwischen den beiden Gelehrten vgl. M. Lochbrunner, Guardini und Balthasar. Auf der Spurensuche einer geistigen Wahlverwandtschaft, in: Forum katholische Theologie 12 (1996) 229–246; ders., Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar. Integration von Theologie und Literatur, in: IKaZ 34 (2005) Heft 2; ders., Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts, Würzburg 2005, 55–89.

⁷⁴ R. Guardini, Berichte über mein Leben, in: ders., Stationen und Rückblicke/Berichte über mein Leben (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn 1995, 106.

Die Enzyklika »*Humanae vitae*« — ein Plädoyer für die Würde und Verantwortung des Menschen (Teil 2)

Von Giovanni B. Sala S.J., München

7. Prokreative Verantwortung

Im Abschnitt 10 gibt die Enzyklika die Erfordernisse an, denen die verantwortliche Elternschaft Genüge leisten soll: Die verantwortliche Elternschaft hat einen inneren Bezug zur »objektiven sittlichen Ordnung« und verlangt deshalb in erster Linie die Beherrschung von Trieb und Leidenschaft durch Vernunft und Willen. Damit ist gesagt, daß *der Schlüssel zu einer verantwortlichen Elternschaft in der Übung der Tugend der Keuschheit besteht*. Schon das II. Vatikanische Konzil hatte in seinen Richtlinien zur Frage nach der Geburtenregelung gesagt, daß ein »der wahren menschlichen Würde« entsprechender Ausgleich zwischen ehelicher Liebe und verantwortlicher Weitergabe des Lebens ... ohne den aufrichtigen Willen zur Übung der Tugend ehelicher Keuschheit nicht möglich ist« (GS 51 c)¹.

Die Tugend der Keuschheit bedeutet nicht Unterdrückung des Sexualtriebes als etwas in sich Schlechtem und auch nicht einfach Enthaltensamkeit, sondern Herrschaft über den Trieb, um ihn in die Ordnung personaler Liebe zu stellen. Denn, wie schon gesagt, der Trieb, der die Sexualität in besonderer Weise kennzeichnet, hat von sich aus nichts mit menschlicher Liebe zu tun. Zudem sind die moralischen Tugenden als solche habituelle Vollkommenheiten (»habitus operativi boni«). Cfr. I.II, q.55, a.3) unserer natürlichen Strebungen. Indem die Tugend die Handlungen der sinnlichen Strebungen in die Ordnung der Vernunft bringt, werden die »fines proprii« der Strebungen zu »fines debiti« d.h. sie streben nach dem, was zum Menschen als Menschen paßt und deshalb ein wahres menschliches Gut ist². Die Ordnung der Vernunft ist die Ordnung der Liebe als Wohlwollen, Fürsorge, Verantwortung und Dienstbereitschaft.

Es gilt also, die Sexualität in die Subjektivität des Menschen zu integrieren im Sinne dessen, was über den Menschen als leib-geistige Wesenseinheit dargelegt wurde. Die Sexualität und überhaupt die Leiblichkeit ist nicht »Natur« im selben Sinne wie die Umwelt; sie gehört bereits seinsmäßig zum Menschen als Person und damit zur Subjektivität des Menschen, weil der Leib wesentlicher Bestandteil des Menschen ist, der aufgrund seiner Geistigkeit Person ist. Die Sexualität muß deshalb

¹ Vgl. auch HV 21, wo von der »Beherrschung ihrer selbst [d.h. der Ehegatten] und ihres Triblebens« und von »Selbstzucht [...] als Ausdruck ehelicher Keuschheit« die Rede ist. Bei diesen Aussagen handelt es sich nicht um fromme Sprüche, die nichts Präzises über die ethischen Erfordernisse einer verantwortlichen Elternschaft sagen. Sie verweisen vielmehr auf das moralische Gesetz hinsichtlich von Handlungen, bei denen unsere sinnlichen Strebungen mitbeteiligt sind. Kein Wunder, daß die Kritiker von HV, für die der Unterschied von Empfängnisverhütung und periodischer Enthaltensamkeit lediglich eine Methodenfrage darstellt, kaum auf diese Hinweise des Konzils und der Enzyklika (wo sie wiederholte Male vorgebracht werden), eingehen.

² Damit ist schon das moralische Sittengesetz ins Spiel gebracht (vgl. I.II, q.91, a.2; auch q.94, a.2), von dem weiter unten nochmals die Rede sein wird.

auch operativ, d.h. handlungsmäßig in die Subjektivität des Menschen integriert, d.h. zu einem Bestandteil von ihr werden. Dies ist deshalb möglich, weil der Sexualtrieb – wie überhaupt das konkupiszbile und iraszible Strebevermögen – »von ihrer Natur aus angelegt sind, der Leitung der Vernunft zu gehorchen« und so »an der Vernunft teilzuhaben«. Und gerade in dem Maße, in dem unsere natürlichen Strebungen an der Vernunft teilhaben, sind sie »Prinzip menschlichen Handelns« (I.II, q.56, a.4). Die Tugend der ehelichen Keuschheit ist die habituelle Bereitschaft des Menschen, dem spontanen sexuellen Trieb und der affektiven Zuneigung auf vernünftige und damit verantwortliche Weise zu folgen; sie ist also eine Modifizierung des sexuellen Begehrens nach dem Maßstab der Vernunft. In dem Maße, in dem der Sexualtrieb vom Geist (von Vernunft und Wille) durchformt ist, wird er selbst Subjekt des moralischen Lebens als Leben nach den Tugenden (vgl. I.II, q.56, a.5 ad 1). In diesem Sinne ist die Sexualität nicht einfach Objekt prokreativ verantwortlichen Handelns, sondern selbst Subjekt eines solchen Handelns.

Die so verstandene prokreative Verantwortung als moralische Tugend ermöglicht die Anwendung des Prinzip der Untrennbarkeit, wonach in jeder menschlichen Handlung Geist und Leib zusammenwirken, auf der Ebene des konkreten Sexualverhaltens. Denn wenn die Offenheit auf die Fortpflanzung hin wesentlich zum Sinngehalt des ehelichen Aktes gehört, so bedeutet die prokreative Verantwortung als tugendhaftes Verhalten im Bereich der Sexualität die Gültigkeit des Untrennbarkeitsprinzips nicht nur auf der Ebene einer Intention, die die Gesamtheit des ehelichen Lebens umfaßt, sondern ebenfalls auf der Ebene der einzelnen ehelichen Akte. Der Sexualakt der Eheleute kann ja nicht *als ehelicher Akt* gelten, wenn die darin wirkende Sexualität ihres ehelichen Sinngehalts beraubt worden ist. Es wurde oben gezeigt, daß menschliche Sexualität eine eheliche Bedeutung besitzt. Es hat keinen Sinn zu behaupten, daß in der ehelichen Gemeinschaft, deren Spezifikum und Konstitutivum der Dienst an der Weitergabe des Lebens ist, einige Sexualakte intentional ehelich sind, andere aber nicht. Es geht schließlich um den konstitutiven Sinngehalt dieser Akte als menschliche Akte, nicht um die biologische Funktion derselben. Nun aber erhält ein Akt seinen intentionalen Sinngehalt (Objekt) und damit seine moralische Qualifikation von dem, was man mit diesem Akt will, nicht von dem, was man bei anderen physisch ähnlichen Akten gewollt hat oder wollen wird³.

Wenn nun im Sexualakt lediglich der unitive Sinngehalt, also die geistige Liebe der Ehegatten, zum Tragen kommt⁴, so wirkt die Sexualität mit ihrer Hinordnung auf Fortpflanzung nicht als Prinzip des ehelichen Aktes und ist damit kein Teil des ob-

³ Die hier unten durchzuführende Analyse wird zeigen, daß bei den Eheleuten, die aus prokreativer Verantwortung die periodische Enthaltsamkeit praktizieren, sowohl der Verkehr an den unfruchtbaren Tagen wie auch die Enthaltung an den fruchtbaren Tagen intentional (und damit real in moralischem Sinn) *eheliche* Akte sind, Akte nämlich der Sexualität, in denen beide Sinngehalte des ehelichen Aktes vorhanden sind. Daß das Untrennbarkeitsprinzip, das unabdingbare Bedingung jeglicher menschlichen Handlung ist, tatsächlich im *ganzen* Sexualverhalten der Ehegatten respektiert wird, verdankt sich der Tugend der Keuschheit, die ihr Verhalten prägt.

⁴ In dem Sinne »zum Tragen kommt«, daß die Ehegatten mit dem Akt ihre eheliche Liebe vollziehen und ausdrücken wollen. Ob das in diesem Falle objektiv möglich ist, ist damit nicht gesagt. Denn der konstitutive Sinn eines solchen Aktes hängt nicht allein vom Willen der handelnden Personen ab.

jektiven Sinngehalts dieses Aktes. Denn während in der periodischen Enthaltsamkeit der prokreative Sinngehalt des ehelichen Aktes intentional bleibt (wobei »intentional« keinen bloßen Gedanken meint, sondern sich in ein konkretes Sexualverhalten umsetzt, wie wir sehen werden), wird er in der Kontrazeption geradezu willentlich ausgeschaltet. Eine solche Ausschaltung kann beileibe nicht für eine Integration der Sinnlichkeit in die Subjektivität des handelnden Menschen gehalten werden! Das sexuelle Streben bleibt zwar als Streben nach lustvoller Befriedigung bestehen, aber nachdem es seiner Hinordnung auf die Weitergabe des Lebens absichtlich beraubt worden ist, kann diese Hinordnung nicht in das Subjekt als Prinzip des konkreten Sexualverhaltens aufgenommen werden. Dagegen hilft die gemeinte Offenheit auf die Weitergabe des Lebens hin als Gesamtintention nicht. Denn ein Akt wird moralisch durch den jeweils tatsächlichen intentionalen Gehalt der Wahl spezifiziert, der er entspringt.

8. Kontrazeptives Sexualverhalten und periodische Enthaltsamkeit

In diesem Abschnitt soll näher gezeigt werden, daß die Empfängnisverhütung die zwei Sinngehalte des ehelichen Aktes voneinander trennt, wobei auch auf die moralische Bedeutung dieser Trennung eingegangen wird. Dies kann am besten erreicht werden, indem wir zuerst die periodische Enthaltsamkeit analysieren, weil in ihr positiv enthalten ist, was im kontrazeptiven Sexualverhalten fehlt und weshalb es zu einem sittlich unzulässigen Verhalten wird.

8.1 Periodische Enthaltsamkeit

In der »aus berechtigten Gründen« (HV 16c) wahrgenommenen periodischen Enthaltsamkeit sind zwei verschiedene, wenn auch aufeinander bezogene Akte des Sexualverhaltens eingeschlossen: der *Vollzug* des Sexualverkehrs während der unfruchtbaren Zeit und der willentliche *Verzicht* auf Sexualverkehr während der fruchtbaren Zeit. Letzterer bedeutet nicht einfach »etwas nicht tun«, sondern ist ein dem vernunftgeleiteten Willen entspringender Akt des Sexualverhaltens, ein in diesem Sinne *leiblicher Akt*, und zwar ein solcher, der aus Verantwortung gegenüber den schon geborenen und den möglichen künftigen Kindern gewählt und vollzogen wird, d.h. aus prokreativer Verantwortung. Gerade die Schwierigkeit, die die Enthaltsamkeit nicht selten begleitet, beweist, wie sehr die Sexualität durch diesen freiwilligen Verzicht in Anspruch genommen wird.

Außerdem ist dieser Akt der Enthaltung ein (auf seine Weise!) ehelicher Akt, weil in ihm beide Sinngehalte der ehelichen Sexualität und Liebe enthalten sind: a) Er ist ein Akt mit einem prokreativen Sinngehalt, weil er genau aus Gründen prokreativer Verantwortung vollzogen wird (gemeint ist die absichtliche Enthaltung); b) diesem Akt liegt eine gemeinsame Entscheidung der Ehegatten zugrunde, die sich gerade in ihrem gemeinsamen Verzicht ihre gegenseitige eheliche Liebe erweisen und sie vertiefen. In einem anderen Sinn als der Sexualverkehr selbst sind die Akte verantwortlicher Enthaltung Ausdruck des prokreativen und des unitiven Sinngehaltes der Sexualität.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Respektierung des natürlichen Fruchtbarkeitsrhythmus weder Norm noch Begründung der Norm ist⁵, deren Einhaltung (d.h. die Respektierung des Fruchtbarkeitsrhythmus) den Ehegatten ein sittlich gutes Sexualverhalten ermöglichte, so daß das Vermeiden einer Schwangerschaft sich in die verantwortliche Elternschaft einfügen würde. Dies wäre eine naturalistische oder physizistische Normbegründung! Die Respektierung des Rhythmus als moralisches Erfordernis ergibt sich vielmehr aus der *sittlichen* Norm, der zufolge der *eheliche* Akt nur dann sittlich gut ist, wenn er als leib-geistiger Akt beide ihm innewohnenden Sinngehalte verwirklicht und so ein »bonum humanum« realisiert, nämlich das *bonum der ehelichen Liebe*. Denn einen Akt der Liebe gibt es ohne eine das Subjekt transzendierende Dimension des Wollens (und damit des Gewollten) nicht. Diese Dimension ist die Offenheit des ehelichen Aktes auf die Weitergabe des Lebens.

Dies ist aber nur dann der Fall, wenn die Eheleute aus berechtigten Gründen die periodische Enthaltsamkeit praktizieren. In keinem ihrer Sexualakte – weder im ehelichen Verkehr noch im Verzicht auf Verkehr – wollen sie die prokreativen Folgen ihres Sexualverhaltens verhindern. Deshalb bleibt ein jeder ihrer ehelichen Akte »per se« auf Erzeugung hingeordnet (HV 11). Denn Objekt einer menschlichen Handlung ist nicht das Objekt (Ding, biologischer Prozeß), wie es in sich ist, sondern was man wählt und de facto tut. Der prokreative *Sinngehalt* des ehelichen Aktes – anders als die prokreative Funktion – ist nicht an die effektive physiologische Fruchtbarkeit dieses Aktes gebunden; er beruht allein auf seinem intentionalen (»per se«) Hingeordnetsein auf die Erzeugung neuen menschlichen Lebens.

Der Rekurs auf den Fruchtbarkeitsrhythmus ist »nur« der Weg, um das Gesollte (die Vermeidung einer Empfängnis) in einer sittlich zulässigen Weise verwirklichen zu können. Um eine Pflicht im Bereich der Sexualität erfüllen zu können, muß man den biologischen Gesetzen Rechnung tragen! Dies ist kein Physizismus, ebenso wenig wie die Kenntnis und Respektierung der biologischen Prozesse und ihrer Gesetze für die Krankenpflege des Physizismus bezichtigt werden kann. Andererseits gehören die Schwierigkeiten, die die Praktizierung periodischer Enthaltsamkeit mit sich bringt, zur anforderungsreichen Aufgabe des ehelichen Lebens. Sie sind an sich kein Hindernis für eine wahre eheliche Liebe. Wenn sie von den Eheleuten gemeinsam gemeistert werden, werden sie vielmehr zu einer Quelle der Reifung dieser Liebe (vgl. HV 21).

8.2 Kontrazeptives Sexualverhalten

Während im vorigen Fall die Ehegatten eine Schwangerschaft durch leibliche Akte verantwortlicher Enthaltsamkeit (also durch menschliche Akte) *vermeiden*, verfolgen die Ehegatten, die die Kontrazeption wählen, dasselbe Ziel dadurch, daß sie die mög-

⁵ Die Norm im Hinblick auf das Ziel einer verantwortlichen Elternschaft in dem Falle, in dem aus schwerwiegenden Gründen eine (weitere) Empfängnis vermieden werden soll, darf nicht auf die Trennung des prokreativen vom unitiven Sinngehalt abzielen. Diese Norm gründet nämlich auf dem Untrennbarkeitsprinzip, das, wie bereits bewiesen, auch auf der Ebene einzelner ehelicher Akte Gültigkeit besitzt. Das Untrennbarkeitsprinzip seinerseits gründet auf der leib-geistigen Wesenseinheit des Menschen.

liche prokreative Folge ihres Sexualverkehrs *verhindern*. Deshalb brauchen sie ihr Sexualverhalten gar nicht zu modifizieren. Der kontrazeptive Akt (eine Pille schlucken) als Mittel für eine verantwortliche Elternschaft ist zwar ein menschlicher Akt, der Sexualität und Leib als reines Objekt behandelt⁶; dieser selbst aber ist, im Gegensatz zur verantwortlichen Enthaltung, kein sexueller Akt.

Wir sahen, daß im Falle der periodischen Enthaltensamkeit die Tugend der Keuschheit den Sexualtrieb in die Verantwortung des Subjektes integriert, so daß der Trieb zu einem geistgeleiteten Prinzip des ehelichen Aktes wird. In der Kontrazeption dagegen wird der Sexualtrieb völlig aus der Verantwortung, zusammen mit dem Geist (Vernunft und Willen) Ursache neuen Lebens zu sein, herausgelöst; er wird einfach als ein Objekt behandelt und seiner prokreativen Dimension beraubt. Die Erfüllung der Pflicht, eine Empfängnis zu vermeiden, wird aus dem Einsatz der eigenen Subjektivität, d.h. aus dem Wirken der eigenen Freiheit und Verantwortung, herausgenommen und einem »technischen« Verfahren übertragen. Mit dem damit bewirkten Verschwinden der prokreativen Dimension der ehelichen Liebe wird diese Liebe in ihrer Eigenart als Liebe zweier Personen, die sich zum Dienst am Leben verbunden haben (Ehe), zerstört: Ihre Liebe kann sich nicht mehr im Sexualakt verwirklichen und ausdrücken, weil ihr auf der Ebene der Sexualität nur noch der Sexualtrieb als Trieb zum sinnlichen Genuß übrigbleibt.

Einen sinnlichen Akt vollziehen, der nur sinnlichen Genuß bringt, und einen sinnlichen Akt vollziehen, der auf die Weitergabe des Lebens hin offen ist, womit er eine Dynamik der Transzendenz besitzt und zugleich von einem sinnlichen Genuß begleitet ist, sind zwei grundverschiedene Akte. Nur im zweiten ist die sinnliche Befriedigung ein echt menschliches Gut, nämlich die sinnliche Resonanz eines Liebesaktes, in dem die Sexualität als Quelle des Lebens (die Zeugung eines Menschen kann direkt nur das Werk des Leibes sein) beteiligt ist. Im Genuß des Sexualaktes wird die andere Person als Ehegatte erfahren und geliebt, mit der sich der Ehemann bzw. die Ehefrau in einer gemeinsamen prokreativen Aufgabe verbunden weiß. Eine solche Aufgabe wird wahrgenommen in den Sexualakten sowohl des ehelichen Verkehrs wie auch der Enthaltung, die im Kontext einer aus Verantwortung praktizierten periodischen Enthaltung vollzogen werden, aber nicht in kontrazeptiven ehelichen Akten.

Die Unterdrückung des prokreativen Sinngehaltes des ehelichen Aktes bedeutet einen grundsätzlichen Angriff sowohl auf die Integrität der menschlichen Person als leib-geistiger Einheit wie auch auf die *eheliche* Liebe als Ausdruck dieser Einheit. Durch das kontrazeptive Verhalten wird die leib-geistige Einheit auf der Ebene der Handlung zerstört, und gerade deshalb ist dieses Verhalten mit der Wahrheit des Menschen unvereinbar. Die Kontrazeption ist also ein *in sich schlechter Akt, weil sie das bonum humanum des ehelichen Aktes als Vollzug ehelicher Liebe und als Dienst am Leben unmöglich macht*.

⁶ So wie wir eine Lungenentzündung mit Antibiotika kurieren. Die pathologischen Prozesse dieser Krankheit sind keine *actus humani*, keine Akte, die der freien Willensentscheidung unterstehen. Sie können aber durch die medizinische Kunst beherrscht werden, um das »*bonum humanum*« der Genesung zu erreichen.

In der Kontrazeption wird die eigene Leiblichkeit nicht in den Kontext verantwortlichen Verhaltens integriert; sie macht vielmehr die Wahrnehmung einer prokreativen Verantwortung, die der leib-geistigen Konstitution des Menschen entspricht, nämlich die Formung der eigenen Sexualität durch die Tugend der Keuschheit, überflüssig⁷. Im wichtigen Text 16c behauptet die Enzyklika, daß periodische Enthaltung und Empfängnisverhütung »zwei ganz unterschiedliche Verhaltensweisen« sind. Um dies zu beweisen, beschreibt (!) sie zunächst beide Verhaltensweisen: »Bei der ersten machen die Eheleute von einer naturgegebenen Möglichkeit rechtmäßig Gebrauch; bei der anderen dagegen hindern sie den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf.« Mit dieser Aussage ist noch kein sittliches Urteil gefällt, wie die Kritiker meinen, indem sie die Enzyklika des Naturalismus bezichtigen. Denn aus ihrer Sicht heißt die Enzyklika die Zeitwahl gut und lehnt die Empfängnisverhütung ab, was sie damit begründen, daß die erstere vorgegebene biologische Strukturen angeblich respektiert, die andere aber nicht.

In der Tat aber folgt die Begründung des sittlichen Urteils erst dort, wo die Enzyklika auf den *intentionalen* Gehalt hinweist und damit auf den Gegenstand der zuvor biologisch beschriebenen Verhaltensweisen (jetzt aber als *menschliche* Handlungen betrachtet). Demgemäß gründet das Urteil darauf, daß nur im ersten Fall die Eheleute während der fruchtbaren Perioden Akte der Enthaltung aus prokreativer Verantwortung vollziehen. Der sittlich relevante Unterschied liegt also nicht darin, daß nur die Zeitwahl mit den naturgegebenen biologischen Rhythmen übereinstimmt, sondern darin, daß nur in ihr »die Gatten sich in fruchtbaren Zeiten des ehelichen Verkehrs enthalten können«. D. h. sie können dies tun und tun es. Es handelt sich um eine im Hinblick auf die gesollte Vermeidung einer Empfängnis relevante Möglichkeit, die sich daraus ergibt, daß die Ehegatten sich für die periodische Enthaltsamkeit entschieden haben. Diese Möglichkeit gibt es im Falle der Kontrazeption insofern nicht, weil es sinnlos wäre, sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten, um eine Empfängnis zu vermeiden, nachdem die prokreative Funktion ausgeschaltet worden ist.

Anders gesagt, die Kontrazeption ist sittlich falsch, nicht weil sie »den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf« hindert, sondern weil sie die Wahrnehmung prokreativer Verantwortung durch eine tugendhafte Modifizierung des eigenen Sexualverhaltens überflüssig macht. Die Kontrazeption behandelt den Leib einfach als ein »zu regulierendes Objekt«, anstatt ihn in die Struktur menschlicher Handlung als Teil des »regulierenden Handlungssubjekts« zu integrieren und ihn damit zum *Prinzip* menschlicher Handlungen werden zu lassen. Man kann zu Recht behaupten, daß die Kontrazeption eine Entscheidung *gegen* die tugendgemäße »Selbstregulierung« des Triebes durch Enthaltung impliziert und so gegen eine Integration der eigenen

⁷ Man kann nur mit Verwunderung im »Gutachten der Mehrheit« der päpstlichen Kommission für Geburtenregelung lesen, daß die Autoren, nachdem sie die Anwendung kontrazeptiver Mittel gut geheißen haben, behaupten, daß damit »die Tugend der Keuschheit, mit der ein Paar in entschiedener Weise die Praxis der geschlechtlichen Beziehungen regelt, um so mehr gefordert wird«. Dazu bemerken die Verfasser des Minderheitsvotums: »Es ist nicht ersichtlich, welches denn nun die größeren Anforderungen an die Tugend sein sollen, die in dieser neuen Richtung oft behauptet werden«. Die Gutachten der Kommission sind in *Herder Korrespondenz* 21 (1967) 422–443 abgedruckt. Hierzu 426 und 436.

Leiblichkeit in den Kontext verantwortlichen Verhaltens gerichtet ist. Damit sind wir nochmals beim Untrennbarkeitsprinzip: Die sittliche Verkehrtheit der Kontrazeption liegt (direkt) nicht in einem Verstoß gegen biologische Strukturen und auch nicht in ihrem »künstlichen« Charakter; sie liegt vielmehr darin, daß sie den Leib und seine prokreativen Akte aus dem Kontext der Verantwortung herauslöst.

Freilich kann auch die periodische Enthaltsamkeit mißbraucht werden; dann nämlich, wenn man damit eine Empfängnis vermeiden will, wo es keinen zureichenden Grund dafür gibt. Aber dies hängt nicht mit der periodischen Enthaltsamkeit als solcher zusammen, sondern mit der *weiteren* Absicht (dem *finis operantis*), die man durch die an sich sittlich zulässige Enthaltung verfolgt.

9. Implikationen und Konsequenzen der Empfängnisverhütung

Nachdem gezeigt worden ist, daß zum ehelichen Akt als Vollendung und Ausdruck ehelicher Liebe der prokreative Sinngehalt gehört, sollen jetzt die Implikationen und Konsequenzen der Empfängnisverhütung bedacht werden (vgl. dazu die weitsichtigen Darlegungen von HV 17). Durch die Empfängnisverhütung als Mittel für eine verantwortliche Elternschaft wird die Sexualität der Ehegatten desintegriert, d.h. sie wird handlungsmäßig nicht in deren verantwortliches Verhalten integriert. Denn anstatt den Sexualtrieb durch die Tugend der ehelichen Keuschheit zu »formen« und so ins handelnde Subjekt zu integrieren, eliminiert die Kontrazeption seine prokreative Dimension. Als Folge davon konzentrieren die Ehegatten die leibliche Dimension ihres ehelichen Lebens zunehmend auf die Sexualität, um ihre Liebe auszudrücken.

Nun aber ist dies objektiv nicht möglich, weil einem Sexualakt, der gerade als leiblicher Akt seiner das Subjekt transzendierenden Dimension (der Offenheit auf die Weitergabe des Lebens) beraubt worden ist, nur noch die Eigendynamik eines Triebes übrig bleibt, der auf die eigene Befriedigung tendiert. Das seiner Funktion beraubte Triebgeschehen ist *selbstbezogen*⁸, weil »der andere«, nämlich die von der Natur intendierte Nachkommenschaft, kein Gut für den Sexualtrieb darstellt. In der Tat, wie oben (6.1) bemerkt, hat die Sexualität zunächst einmal nichts mit zwischenmenschlicher Liebe zu tun. Wäre nicht der Fortpflanzungsakt mit Lust verbunden, so wäre wohl die Menschheit schon längst ausgestorben, weil uns ja jener Instinkt fehlt, der bei den Tieren den Sexualtrieb so steuert, daß die Nachkommenschaft gesichert

⁸ Mit dieser Behauptung hinsichtlich der desintegrierten Sexualität wird doch nicht jene dualistische Sicht des Menschen heraufbeschworen, die vorher kritisiert wurde. Leib und Geist als komplementäre Prinzipien (Materie und Form) bilden zwar jene Wesenseinheit, die der Mensch ist und die als Prinzip und Träger all seiner Handlungen wirkt. Dies aber schließt nicht aus, daß ihre Dynamismen in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Gemeint ist, allgemein gesagt, die begrenzte bzw. unbegrenzte Tragweite der sinnlichen bzw. geistigen Dynamismen sowohl im Bereich der erkenntnismäßigen als auch im Bereich der begehrenden Tätigkeit. Was die letztere betrifft, so bringt das Versagen der Freiheit im Bereich des geistigen Strebens (Wollens) mit sich, daß die bestehende wesensmäßige humane Dimension der sinnlichen Triebe auf der Ebene der Person im handlungsmäßigen Bereich derselben beeinträchtigt oder sogar zerstört wird. Im letzteren Fall wirkt der nicht integrierte Trieb als selbstbezogen und inhuman.

wird. Wir würden auch nicht den sexuellen Verkehr vollziehen, um unsere zwischenmenschliche Liebe auszudrücken, weil wir nicht einmal auf den Gedanken kommen würden, der Sexualakt könne irgend etwas mit Liebe (Bejahung des anderen um seiner selbst willen, Wohlwollen) zu tun haben.

Erst innerhalb jener auf gegenseitiger Liebe gründenden Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, die der Mensch wegen seiner sozialen Natur verbunden mit seiner natürlichen sinnlichen Neigung zum anderen Geschlecht eingeht, vermag er einzusehen, daß der Trieb der Sexualität nach Lusterlebnis eine fundamentale Aufgabe für den Menschen signalisiert, nämlich die Weitergabe des Lebens. Im ehelichen Akt erfährt die Sexualität ihre eigene menschliche Wahrheit: Dieser Akt ist Vollendung und zugleich Ausdruck der gegenseitigen liebenden Selbsthingabe der Ehegatten, wobei das Lusterlebnis auf der sinnlichen Ebene das Echo der Transzendenz ihrer Liebe auf die Weitergabe des Lebens ist. Die Weitergabe des Lebens kann ja nur durch die Sexualität stattfinden. Wenn aber der Sexualtrieb seiner humanen Aufgabe beraubt wird, so bleibt ihm objektiv nur die Eigendynamik nach Selbstbefriedigung. Die an sich ehrlich gemeinte Absicht der Ehegatten, den Sexualverkehr als Ausdruck personaler Liebe zu vollziehen, ist objektiv eine *Selbsttäuschung*. Diese Intention bleibt dem Sexualakt äußerlich; denn in der Befriedigung des Begehrens verschwindet der Bezug zur Person des anderen (des Ehepartners als potentiellen Vaters bzw. potentieller Mutter); dieser wird bloß noch als »Sexualerreger« erlebt. Der Desintegration der Sexualität folgt die Desintegration der ehelichen Liebe, der infolge der Eliminierung der prokreativen Dimension die Transzendenz auf die andere Person hin objektiv fehlt.

Mit dem Hinweis auf den Zusammenhang von ehelicher Liebe und Dienst am Leben wird nicht behauptet, daß die Ehegatten ihre sinnliche Befriedigung dadurch rechtfertigen sollen, daß sie beabsichtigen, einem anderen Menschen das Leben zu schenken. Der zur leiblichen Komponente ihres Liebesaktes gehörende Genuß ist etwas Menschliches und Gutes; er ist die affektive Erfüllung ihrer Liebe. Es wird vielmehr behauptet, daß das reale Verbindungsglied zwischen personal-geistiger Liebe und Sexualität die den Ehegatten gemeinsame Aufgabe ist, dem menschlichen Leben zu dienen.

Wo aber diese Aufgabe durch die Kontrazeption negiert wurde, kann sie nicht durch die »bloße« Absicht der Eheleute ersetzt werden, im unfruchtbar gemachten ehelichen Akt ihre gegenseitige Liebe auszudrücken. Denn der Sexualakt ist von sich aus keine reine »Ausdruckshandlung«, die (wie etwa ein Kuß, eine Umarmung, ein Handschlag) das und nur das ist, was ein Mensch mit ihr auszudrücken intendiert. Als sinnlicher Akt ist er von sich aus auf sinnliche Befriedigung ausgerichtet. Dieser Trieb hat nun eine naturale Funktion – die Weitergabe des Lebens –, welche sich nicht durch etwas anderes ersetzen läßt. Diese Funktion, die einen selbsttranszendierenden Charakter besitzt, wirkt als Verbindungsglied, wodurch der sinnliche Trieb sich in die Logik des Geistes, die eine Logik der Liebe ist, integrieren läßt. Infolgedessen drückt die sinnliche Lustbefriedigung des sexuellen Verkehrs auf der Ebene der sinnlichen Erfahrung die personale Liebe zweier Personen aus, die in der für die Ehe konstitutiven gemeinsamen Aufgabe engagiert sind. Wo aber diese Aufgabe ne-

giert wird, wo also das handlungsmäßige Verbindungsglied zwischen der Logik eines auf sich selbst gerichteten sinnlichen Strebens und der Logik der sich selbst transzendierenden geistigen Liebe fehlt, läßt sich der sinnliche Trieb allein durch den Willen der die Kontrazeption praktizierenden Eheleute nicht zu einer Ausdruckshandlung personaler Liebe funktionalisieren. Denn ein geistiger Sinn läßt sich nicht mit etwas ausdrücken, das weder in sich selbst noch in dem, was mit ihm in realer Verbindung steht, einen solchen Sinn besitzt. In unserem Fall tritt vielmehr die reale, allein gebliebene selbstbezogene Dynamik des verhütenden Verkehrs in Konkurrenz mit der gemeinten Ausdruckshandlung, welcher die auszudrückende Realität, die *eheliche* Liebe, fehlt.

Es ist deshalb kein Zufall, daß das kontrazeptive Verhalten aufgrund der ihm allein gebliebenen, auf sich selbst bezogenen Dynamik zu einer massenhaften Verbreitung der Empfängnisverhütung weit über die Grenzen des Falles einer sittlich gesollten Vermeidung der Empfängnis hinaus geführt hat. Aus demselben Grund hat sich die Verhütungspraxis als ein ungehemmter Trieb nach sinnlichem Genuß innerhalb und außerhalb der Ehe durchgesetzt. Es ist z.B. recht schwierig für eine Mutter, die Empfängnisverhütung praktiziert, ihre Tochter zu überzeugen, mit ihrem Freund nicht sexuell zu verkehren. Der Umstand, daß die Mutter – anders als die Tochter – doch in der Ehe lebt, kann die Tochter kaum dahin bringen, die sittliche Verkehrtheit ihrer vorehelichen Beziehung einzusehen. Denn der kontrazeptive Verkehr ihrer Eltern ist kein Ausdruck ehelicher Liebe, weil er objektiv kein *ehelicher* Akt ist, sondern eine Variante der breiten Palette möglicher sexueller Stimulierungen.

Noch zwei Konsequenzen der kontrazeptiven Praxis sind zu erwähnen. Der Wahl, eine Empfängnis zu »verhüten« (sei es auch aus ernstesten Gründen), liegt die Absicht zugrunde, einen sexuellen Akt zu vollziehen, aber ohne bereit zu sein, für die möglicherweise eintretende prokreative Folge die Verantwortung zu tragen. Genau diese Einstellung ist es auch, welche eine *Abtreibungsmentalität* fördert. Denn sie leistet einer Einstellung Vorschub, welche die Konsequenzen des eigenen Sexualverhaltens nicht verantworten will, so daß man im Falle des Eintretens der unerwünschten Folge von vornherein geneigt ist, durch eine Abtreibung das Geschehene nachträglich ungeschehen zu machen. Das statistisch erwiesene Faktum, daß dort, wo sich die Kontrazeption verbreitet, auch die Zahl der Abtreibungen zunimmt, ist wohl kein Zufall.

Eine weitere Konsequenz ist, daß auf die Kontrazeption als »Sexualität ohne Fortpflanzung« mit dem Fortschritt der Medizin die »Fortpflanzung ohne Sexualität« gefolgt ist. So wie man den sexuellen Liebesakt, der von seiner Natur her auf eine menschenwürdige Weitergabe des Lebens orientiert ist, durch die Unterdrückung seiner prokreativen Dimension verunstaltet hat, so ist die neue Reproduktionsmedizin dazu übergegangen, das menschliche Leben nicht mehr als Ergebnis einer »natürlichen«, in Liebe vollzogenen Begegnung von Mann und Frau, sondern als Produkt menschlicher Technik zu betrachten und herzustellen. Damit ist das menschliche Leben buchstäblich zu einem Artefakt geworden. Als solches gilt es nicht mehr als »Gabe der Natur« und schließlich Geschenk Gottes, sondern als Werk menschlicher Verfügungsmacht und Entscheidung. Dieser Macht untersteht die Bestimmung der Qua-

lität dieses Lebens (eines Leben nach menschlichem »design«) sowie dessen Beginn und Ende⁹.

10. Die Empfängnisverhütung verstößt gegen das natürliche Sittengesetz

In diesem abschließenden Abschnitt soll gezeigt werden, daß der kontrazeptive Sexualverkehr einen Verstoß gegen das natürliche Sittengesetz (»lex naturalis«) darstellt und zugleich, daß die der bisherigen Analyse zugrundeliegende Auffassung dieses Gesetzes derjenigen des Thomas von Aquin entspricht.

Die wichtigsten Texte, in denen der mittelalterliche Meister seine Lehre von der lex naturalis dargelegt hat, finden sich in seinem Traktat über das Gesetz in der *Summa theol.* I.II, q 90ff, näherhin in q.90, a.1 (lex est aliquid pertinens ad rationem); q.91, a.2 (in uns liegt eine »lex naturalis« vor); q.93, a.6 (wie die Geschöpfe an der göttlichen »lex aeterna« teilhaben); q.94, a.2 (die natürlichen Neigungen als Inhalt des natürlichen Gesetzes).

Das Gesetz ist die Regel der menschlichen Handlungen. Als solches gehört es zur Vernunft, insofern es von der Vernunft festgesetzt wird. Diese vernunftgemäße Regelung liegt zuerst in Gott (lex aeterna), der als höchste Weisheit in seiner Vorsehung das Wirken aller Geschöpfe regelt. Während aber die bloß sinnbegabten Lebewesen der göttlichen Vorsehung durch ihre Instinkte »quasi ab alio ducta vel acta« (I.II, q.1, a.2) unterstehen, nimmt der Mensch, als mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet, an der Vorsehung Gottes »quasi se agens vel ducens ad finem« (ebd.), also als »sibi ipsi et aliis providens« (q.91, a.2), teil.

Thomas unterscheidet eine zweifache Art, wie der Mensch an der »lex aeterna« teilhat: a) inhaltlich, durch seine geistigen und sinnlichen Dynamismen (»naturales inclinationes«: I.II, q.94, a.2), die nach je eigenen Gütern streben, b) formal, durch seine Vernunft, die imstande ist, das für den Menschen als leib-geistige Wesenseinheit Gute zu erfassen. Es ist nun Aufgabe der Vernunft, die verschiedenen Dynamismen so zu ordnen, daß sie ihre eigenen Ziele (»fines proprii«) auf eine menschenwürdige (also in der Totalität des leib-geistigen Wesens des Menschen) Weise verfolgen können (als menschliche Güter im eigentlichen Sinne, »fines debiti«: q.91, a.2). Die einzelnen natürlichen Neigungen so zu ordnen und zum Wirken zu bringen, daß sie das für den Menschen Gute erreichen, ist Aufgabe der den Neigungen entsprechenden Tugenden. Das sittlich gute Handeln ist also nach Thomas, wie schon nach Aristoteles, ein Handeln nach den Tugenden, was mit einem Handeln nach der Vernunft identisch ist. Deswegen kommt das »agere secundum rationem« dem »agere secundum virtutem« gleich (I.II, q.94, a.3).

Damit liegt die Lösung der Frage nach einer verantwortlichen Elternschaft, auf die bereits das II. Vatikanische Konzil hingewiesen hat, in der Regelung des ehe-

⁹ Vgl. M. Rhonheimer, *Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik*, Paderborn 2004, 22.

lichen Aktes gemäß der Tugend der Keuschheit. Dies bedeutet konkret ein Sexualverhalten nach dem natürlichen Fruchtbarkeitsrhythmus der Frau, in dem sowohl der Vollzug des ehelichen Aktes als auch die Enthaltung Akte prokreativer Verantwortung sind.

Nach Thomas ist die »lex naturalis« das Gesetz, das die Vernunft selbst gemäß ihrem Wesen erstellt. Direkt in bezug auf unsere natürlichen Neigungen schreibt er im Sinne seines immer wieder angeführten Prinzips »rationis est ordinare«: »ideo homini data est ratio, ut ea ad quae natura inclinatur non passim, sed secundum rationis ordinem, exequantur« (II.II, q.69, a.4 ad 1). Die natürlichen Neigungen werden beim Menschen nicht aufgrund instinktiver Triebsteuerung, sondern aufgrund vernünftiger, den freien Willen leitender Einsicht in das für den Menschen Gute in entsprechende Handlungen umgesetzt. Damit wird die in die Ordnung des Subjekts integrierte Sexualität selbst Prinzip der sexuellen Praxis, in unserem Falle der Praxis einer verantwortlichen Elternschaft. Die ehelichen Akte werden im Kontext von Selbstbeherrschung und Verantwortung vollzogen.

Das Gegenteil geschieht im Falle der Empfängnisverhütung. Die Neigung zur Verbindung von Mann und Frau wird aus dem Kontext ihrer Hinordnung auf Fortpflanzung herausgelöst und damit aus dem Erfordernis, aus Gründen prokreativer Verantwortung durch Vernunft und vernunftgeleiteten Willen beherrscht zu werden. Vernunft und freier Wille werden zwar auch bei der Empfängnisverhütung in Anspruch genommen, aber nicht um die eigenen sexuellen Akte so zu gestalten, daß die aus angemessenen Gründen zu vermeidende Empfängnis tatsächlich vermieden wird, sondern um die biologischen Prozesse dieser Akte in den Griff zu bekommen und dadurch das eigene sexuelle Verhalten nicht modifizieren zu müssen.

Es handelt sich also um eine »technische« (HV 18 c) Herrschaft über die mögliche biologische Ursache neuen Lebens, nicht um eine durch Vernunft und Willen »menschliche« Herrschaft über den Trieb selbst. Eine solche Herrschaft ist sittlich falsch, nicht weil sie »künstlich«, sondern weil sie »inhuman« ist. Sie negiert ja den Subjektcharakter des Leibes, insofern dieser handlungsmäßig nicht in die Struktur des vernünftigen und verantwortlichen Subjekts integriert wird. Dieses »technische« Verhalten ist abzulehnen, nicht aufgrund seines Gegensatzes zu einem »natürlichen« (wobei »natürlich« hier die »naturalistische« Auffassung implizieren würde, daß die Sittlichkeit in der Respektierung einer angeblichen Normativität der biologischen Gesetze besteht¹⁰), sondern zu einem tugendhaften Verhalten. Das moralische Naturgesetz gebietet nichts anderes, als nach den Tugenden zu leben.

»Der Mensch ist nie und nimmer berechtigt, zur Lösung menschlicher Probleme darauf zu verzichten, Mensch zu sein – selbst wenn die Wahrung menschlicher Würde Opfer und Verzicht bedeutet«¹¹. Ein kontrazeptives Verhalten ist demjenigen eines Menschen ähnlich, der Schwierigkeiten hat, keusch zu leben und sich deshalb kastrieren läßt – abgesehen vom Fall pathologischer Ursachen solcher Schwierigkei-

¹⁰ Die biologischen Gesetze als Gesetze der Person (HV 10b) können durchaus sittlich relevant sein, aber nicht direkt normativ.

¹¹ M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, 139.

ten, die eine medizinische Behandlung erfordern würden. In der Tat entzieht die Kontrazeption »einen ganzen Bereich des menschlichen Handelns der Regelung durch das moralische Gesetz«¹².

Dieser Aspekt der Würde und Verantwortung, die den Menschen auszeichnen, prägt sämtliche Überlegungen, mit denen der Heilige Vater seine autoritative Antwort auf eine drängende Frage der modernen Menschheit vorgelegt hat. »Indem die Kirche das eheliche Sittengesetz unverkürzt wahrt, weiß sie sehr wohl, daß sie zum Aufbau echter menschlicher Kultur beiträgt; darüber hinaus spornt sie den Menschen an, sich nicht seiner Verantwortung dadurch zu entziehen, daß er sich auf technische Mittel verläßt; damit sichert sie die Würde der Eheleute« (HV 18 c).

Die schwerwiegende »Inhumanität« der Empfängnisverhütung läßt sich anhand der oben besprochenen Konsequenzen demonstrieren: die Desintegrierung der ehelichen Liebe, aber auch die heutzutage unübersehbaren sozialen Konsequenzen wie die zunehmenden Ehescheidungen, die dadurch beeinträchtigte Erziehung der Kinder, das Ausmaß der demographischen Falle, vor allem in den »westlichen Nationen«, in denen die Kontrazeption massiv zur Etablierung einer Kultur des »Sex for fun« beigetragen hat.

Anhang: Die »Königsteiner Erklärung« der Deutschen Bischofskonferenz

Im Schreiben der deutschen Bischöfe vom 30. August 1968 zu HV, der »Königsteiner Erklärung« (= KE)¹³, fällt auf, daß es mit Nachdruck und wiederholte Male eine Reihe von Bedenken und Einwänden gegen die von HV bekräftigte Norm kommentarlos vorträgt. Eine auch nur ansatzweise versuchte Erklärung der kontrazeptiven Handlung unter einem moralischen Gesichtspunkt fehlt fast völlig. Es wird lediglich gesagt, daß es nach der Enzyklika »dem Gesetz Gottes nicht entspricht, durch künstliches (!) Eingreifen die Möglichkeit der Weckung neuen Lebens bewußt auszuschalten« (2).

Wie sollen sich die Gläubigen zur Anweisung des Papstes hinsichtlich einer verantwortlichen Elternschaft verhalten? Dafür verweisen die Bischöfe auf ihr Schreiben des Jahres zuvor »an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind«. In ihm heißt es zunächst, daß die »ernsthafte Bemühung, auch eine nicht unfehlbare Lehraussage der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen, zur richtigen Glaubenshaltung eines Katholiken gehört« (3). Da aber, »viele der Meinung sind, sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden (!) der Geburtenregelung nicht annehmen«, berufen sich die Bischöfe sowie die Betroffenen selbst auf den »Ausnahmefall«, der im selben früheren Schreiben besprochen wurde. Demnach muß der Gläubige »sich gewissenhaft prüfen, ob er [...] vor Gottes Gericht

¹² Ebd., 137.

¹³ Vgl. dazu meinen Aufsatz »Die Königsteiner Erklärung 25 Jahre danach« über das Referat Bischof Lehmanns anläßlich der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20. September 1993, in: *Forum Katholische Theologie* 10 (1994) 97–123, sowie auch »Zur Zulassung wiederverheirateter Geschiedener und die Königsteiner Erklärung im »Katholischen Erwachsenen Katechismus«, Ebd., 12 (1996) 16–35.

seinen Standpunkt verantworten kann¹⁴; in diesem Falle und unter Berücksichtigung der »Gesetze des innerkirchlichen Dialogs« darf er seiner Meinung folgen. Denn »nur wer so handelt, widerspricht nicht der recht verstandenen Autorität und Gehorsamspflicht« (12). Die so getroffene »verantwortungsbewußte Gewissensentscheidung« sollen die Seelsorger »achten« (16). Seitdem ist die eigene Gewissensentscheidung bei vielen Katholiken die leicht bei der Hand zu habende Alternative zur authentischen Lehre der Kirche geworden.¹⁵

Das Schreiben der Bischöfe zählt, wenn auch indirekt, HV den Lehranweisungen zu, die die Kirche »selbst auf die Gefahr des Irrtums im einzelnen hin« ausspricht (3). Auf einen solchen möglichen Irrtum weist auch der mehrmals hervorgehobene (angebliche) nicht-unfehlbare Charakter des päpstlichen Dokuments hin¹⁶. Außerdem wird gesagt, daß HV »der Ergänzung bedarf« (9); deswegen wollen die Bischöfe das Gespräch mit dem Heiligen Vater »fortsetzen« (15).

Angesichts des Gesamtduktus der KE, den die hie und da verstreuten anders lautenden »salvatorischen Klauseln« nicht zu entkräften vermögen, wundert es nicht, daß durch diese Erklärung, wie sich der Kölner Kardinal Meisner in einem Interview mit dem »Rheinischen Merkur« vom 12. Januar 2001 äußerte, »der Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln für die deutschen Katholiken gewissermaßen legitimiert wurde«. Aus Fakten, Veröffentlichungen und Äußerungen während der vergangenen Jahrzehnte geht unbezweifelbar hervor, daß Laien, Priester und sogar Bischöfe die KE genau so verstanden haben. Wer behaupten möchte, dies sei ein Mißverständnis des Schreibens, soll erklären, wieso jahrzehntelang die damaligen Bi-

¹⁴ Der Berliner Kardinal Bengsch konnte wegen der damaligen Teilung Deutschlands an der Versammlung in Königstein nicht teilnehmen. Die Tendenz des geplanten Schreibens seiner Mitbrüder konnte er aber aus den an die Teilnehmer übersandten Unterlagen – »Zur Würdigung von HV« und »Entwurf einer Erklärung der deutschen Bischöfe« – voraussehen. Deswegen verfaßte er zwei Schriftstücke, die an die Teilnehmer der Vollversammlung ausgeteilt werden sollten (was aber nicht geschah!). Zu der hier zitierten Stelle bemerkte er: »Die gewissenhafte Prüfung, die dem Andersdenkenden empfohlen wird, braucht wohl noch andere Kriterien als das hier genannte, ob einer vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Ich fürchte, die Vorstellungen vom Gericht Gottes sind zur Zeit so reparaturbedürftig, daß man fast alles, außer Mord, davor verantworten kann.« Der Kardinal selbst verfaßte ein eigenes Schreiben »Zur pastoralen Besinnung nach der Enzyklika HV«, das am 9. September 1968 von den Mitgliedern der Berliner Ordinarienkonferenz verabschiedet wurde. Der Text bot den Katholiken in Ostdeutschland eine echte Hilfe, um die Enzyklika zu verstehen und in religiösem Gehorsam anzunehmen. Vgl. Theodor Schmitz, »Kardinal Bengsch und die »Königsteiner Erklärung«, in: Elmar Güthoff und Karl-Heinz Selge (Hrsg.) *Adnotationes in Iure Canonico (Festgabe Franz X. Walter)*, Fredersdorf, 1994, hierzu S. 45.

¹⁵ Bei der 16. Internationalen Theologischen Sommerakademie in Aigen (Oberösterreich) zum Thema Ehe und Familie hat der Salzburger Weihbischof Andreas Laun zu den »Erklärungen«, die die deutsche und die österreichische Bischofskonferenz nach dem Erscheinen der Enzyklika HV an ihre Gläubigen gerichtet haben, folgendes gesagt: Beide Erklärungen verdienen wegen ihrer »inneren Widersprüchlichkeiten« die Bezeichnung »Erklärung« nicht, »zumal sie weniger die Enzyklika erklären als vielmehr andeuten, warum und wie man ihr nicht wirklich gehorchen müsse« (»Die Tagespost« vom 4. September 2004, S. 5).

¹⁶ Damit leisten die Bischöfe der weitverbreiteten Tendenz Vorschub, den Begriff der Autorität der Kirche als Garantie für die Wahrheit ihrer Verkündigung durch den Begriff der Unfehlbarkeit zu ersetzen – wobei ein formal unfehlbarer Ausspruch des außerordentlichen Lehramts gemeint ist, unter Verkennung der Unfehlbarkeit des magisterium ordinarium et universale, auf das die Enzyklika verweist, indem sie sich auf die Tradition beruft.

schöfe und ihre Nachfolger ein solches Mißverständnis seitens der Kirche hierzulande fast einmütig wort- und tatenlos hingenommen haben.

Es gibt sogar einen schlagenden Beweis, daß die KE tatsächlich grünes Licht zur Kontrazeption geben wollte. Der Kreis der Moraltheologen, die nachweislich den Text der Erklärung vorbereitet haben, hat in seiner Stellungnahme dazu vom 26. 9. 1968 erklärt, daß die Wahl einer Kontrazeption »auf objektiven [d.h. objektiv richtigen] Gründen beruhen kann«. Moraltheologen aus diesem Kreis haben in den darauffolgenden Jahren in mehr oder weniger verschlüsselten Äußerungen vorehelichen Verkehr und homosexuelle Praktiken als verantwortbare Handlungen zum Ausdruck personaler Liebe gut geheißén. Nicht ohne Logik, nachdem sie die zwei Sinngehalte des ehelichen Aktes voneinander getrennt hatten.

Auf dem Weg, den die KE gewiesen hatte, sind dann katholische Laienverbände und Publizisten weiter gegangen, während auf der »wissenschaftlichen« Ebene der Vorwurf eines »biologistischen Trugschlusses« gegen die Enzyklika stereotyp wiederholt wurde. Dabei wurden sowohl die Bemühungen des Heiligen Vaters Johannes Pauls II., die Lehre von HV zu vertiefen und autoritativ zu bekräftigen, als auch die wissenschaftlichen Beiträge zur Klärung des rational-ethischen Fundaments von HV fast zur Gänze ignoriert.

Es sollen auch die wiederholten Aufforderungen des Papstes an den gegenwärtigen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zu einer Richtigstellung der KE nicht verschwiegen werden¹⁷. Diese Aufforderungen vermochte Kardinal Lehmann bis auf den heutigen Tag erfolgreich ins Leere laufen zu lassen.

¹⁷ Davon sprach Kardinal Meisner in dem bereits zitierten Interview. Der Papst hat dieselbe Bitte in seinem Brief vom 22. Februar 2001 an die neu ernannten deutschen Kardinäle nochmals wiederholt.

Der amerikanische Feminismus und das Kirchenrecht

|| Kritische Randbemerkungen¹

Von Manfred Hauke, Lygano

Die Katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland leiden derzeit unter einem bedrohlichen Schwund der Studentenzahlen. Der extreme Rückgang hängt wohl nicht nur mit der allgemeinen Situation der Kirche im deutschsprachigen Raum zusammen, die immer mehr vom »Verdunsten« des Glaubens erfasst wird, sondern auch mit fakultätsinternen Krankheiten. Sind die Professoren an den theologischen Fakultäten in der Lage, sachlich begründete Begeisterung für Christus und die Kirche auszustrahlen? Oder wird nicht allzu oft »saurer Regen« verabreicht, der die wenigen zarten Blüten eines gläubigen Engagements schon im Keime erstickt?

Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, hat sich in einer neueren Veröffentlichung zum Thema »Frauen und kirchliches Amt« geäußert. Darin fordert sie das »Ende eines Tabus«. Dieses Werk dürfte kaum Begeisterung wecken für die Position der Kirche, die bereits im Geleitspruch mit den Worten einer amerikanischen Feministin zur »Umkehr« aufgefordert wird (S. 5). Wenn man der Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg glauben will, dann ist eine Zulassung der Frau zum Weiheamt bereits aus der Schöpfung abzuleiten. Die Verfasserin meint, »dass aufgrund der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau die gleichberechtigte Repräsentanz von Frauen auf allen Ebenen der Kirche eine Selbstverständlichkeit sein müsste und keiner eigenen Begründung bedarf« (S. 12f). Immerhin wird dann doch eine Begründung versucht.

Das feministische Paradies in der Urkirche

In einem ersten Kapitel über die »Jüngerinnen Jesu« widmet sich die Regensburger Kirchenrechtlerin der Auslegung des Neuen Testaments (S. 14–28). Ihre Auslegung übernimmt weitgehend die Thesen von Hanneliese Steichele, Exegetin und Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes, die sich wiederum an der deutsch-amerikanischen Feministin Elisabeth Schüssler-Fiorenza orientiert². Nach deren Deutung ist die Kirche schon in der apostolischen Zeit vom wahren Glauben

¹ Zu Demel, Sabine, *Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche*, Freiburg i. Br.: Herder Verlag 2004, 152 S.

² Steichele, Hanneliese, »Auf das Wort der Frau hin kamen sie zum Glauben« (Joh 4,39). Die Rolle der Frau in der urchristlichen Seelsorge: Pemsel-Maier, Sabine (Hrsg.), *Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*, Stuttgart 2001, 21–39. Vgl. dazu die Besprechung in FKTh 19 (2003) 74–77. Zu Schüssler-Fiorenza: Hauke, Manfred, »Begeht die Feministische Theologie einen Methodenmord?« *Zeitschrift für Neues Testament* 2 (4/1999) 48–51.

an die jesuanische Gleichheit der Geschlechter abgefallen, um die Unterordnung der Ehefrau einzuführen und weiblichen Amtsträgern die Predigt sowie den Vorsitz der Eucharistie zu verbieten. Die Gleichwertigkeit der Geschlechter wird bei der amerikanischen Feministin mit funktionaler Gleichartigkeit verwechselt. Ganz in diesem Sinne äußert sich auch Demel: in der Urkirche hätten »Frauen ... gesellschaftliche und religiöse Gleichberechtigung« genossen sowie Hausgemeinden geleitet (S. 19). »Dabei ist auszugehen, dass Frauen und Männer sowohl in der Verkündigung als auch in den gottesdienstlichen Feiern gleichrangig tätig waren« (S. 124, Anm. 29 [zu S. 19]). Jesus höchstpersönlich habe den Frauen »die gleiche Stellung und die gleichen Aufgaben zugewiesen ... wie den Männern« (S. 27).

Dass die Frauen in Jesu Umgebung die gleichen Aufgaben gehabt haben sollen wie die zwölf Apostel, ist eine erstaunliche Exegese, für die sich die Kanonistin auf einen lutherischen Theologen beruft, Werner Neuer, Verfasser eines gründlichen und mehrfach aufgelegten Werkes über »Mann und Frau in christlicher Sicht«³. Neuer schreibt sehr gut und zutreffend, dass nach Jesus »die Frau vor Gott den gleichen Wert besitzt wie der Mann. Im Gegensatz zur Praxis der jüdischen Gesetzeslehrer hat er Frauen in seinem Gefolge gehabt, die dadurch an seiner Lehre und Verkündigung ebenso Anteil nehmen konnten wie an seinem außergewöhnlichen Wirken (...). Seine Verkündigung bevorzugte nicht das eine Geschlecht vor dem anderen, sondern galt *allen* ohne Vorbehalt ...«⁴. Im Zusammenhang ist vollkommen klar, dass es sich hier um das Verhalten Jesu gegenüber der Frau handelt, nicht aber um die Übernahme der Missionspredigt durch die Frau. Neuer erklärt auch einschlägige Stellen der Paulusbriefe, die Demel weniger freundlich behandelt, und begründet schließlich aus biblischer Sicht »Die theologische Unhaltbarkeit des Frauenpfarramtes«⁵.

Die Aussagen von Neuer erfahren dann freilich bei Demel eine gründliche Metamorphose, womit der konservative Lutheraner zum Feministen mutiert: in Lk 8,1–3 »kommt in aller Deutlichkeit zum Ausdruck, dass Frauen auf jeden Fall zu Jesu Gefolge gehörten und dadurch zumindest ähnlich, wenn nicht sogar in gleicher Weise wie die Zwölf [!] an Jesu Lehre und Verkündigung ebenso Anteil nehmen konnten wie an seinem außergewöhnlichen Wirken« (S. 18, mit Hinweis auf Neuer). Das so konstruierte feministische Paradies hatte dann freilich, so Demel, ein baldiges Ende: »Bereits gegen Ende des ersten Jahrhunderts werden die Frauen aus ihrer gleichrangigen Stellung verdrängt« (S. 28). Besonders verhängnisvoll sei dabei aus dem Ersten Korintherbrief das Wort *mulier taceat in ecclesia*, das »mit großer Wahrscheinlichkeit« nicht von Paulus stamme, sondern »erst im Nachhinein hinzugefügt« worden sei. Dieser Text steht »in Widerspruch zu den sonstigen Aussagen des Paulus über die Frauen« (S. 28).

Eine solche Behauptung konstruiert faktisch einen Bibelkanon innerhalb des Kanons, zu dem die der Professorin lästige Stelle zweifellos gehört. Demel scheint

³ Neuer, Werner, Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen ⁵1993 (Demel zitiert die erste Auflage von 1981; der hier anzuführende Text ist freilich der gleiche). Die Arbeit wurde auch ins Englische übersetzt.

⁴ Neuer (Anm. 3) 86.

⁵ Neuer (Anm. 3) 161–167.

nicht einmal zu ahnen (vgl. S. 86), dass es zu 1 Kor 14,33 b–38 auch ganz andere Auslegungen gibt, nämlich die eines »Gebotes des Herrn«, auf das sich Paulus beruft, um die Beteiligung der Frau am öffentlichen Lehramt in der Liturgie zurückzuweisen⁶. Diese paulinische Weisung schlägt sich heute vor allem in der kirchenrechtlichen Vorschrift nieder, dass die Homilie in der Eucharistiefeier dem geweihten Amtsträger vorbehalten ist. Die Theologieprofessorin greift freilich bereits die durchaus begründete Feststellung einer Exegetin an, wonach »autorisierte Zeugen ... nach Lukas nur die Apostel sind« und diese »in jedem Fall Männer sein« müssen (S. 125, Anm. 58)⁷. Die Übernahme der »Abfallthese« Schüssler-Fiorenzas, wonach die Kirche schon zu apostolischer Zeit vom Willen Gottes und Jesu abgefallen ist, macht den Appell verständlich, »die Kirche« habe sich gefälligst zu bekehren. Dies ist zweifellos nicht das neutestamentliche Bild der Kirche als »Säule und Grundfeste der Wahrheit« (1 Tim 3,15).

Die Überlieferung der Kirche als Sündenfall

Auf die feministische Bibelauslegung folgt die gleichgestimmte »Vergangenheitsbewältigung« (S. 29–43). Sie geschieht nach dem im nachkonziliaren Progressismus beliebten Schema, wonach das »Konzil« und Johannes XXIII. als Gegensatz zur Überlieferung erscheinen. Die gesellschaftlichen Umwälzungen, die zu einer größeren Beteiligung der Frau am öffentlichen Leben führten, haben auch die Stellung der Frau in der Kirche verändert, was sich in einem Vergleich des kirchlichen Gesetzbuches von 1917 und 1983 widerspiegelt. Nicht zutreffend scheint freilich die Verteufelung des CIC/1917 als »frauenfeindlich« (S. 30–33)⁸. Die Stellen des Neuen Testaments, die dem Ehemann eine besondere Verantwortung als »Haupt« der Familie zuschreiben, und die einschlägigen päpstlichen Eheenzykliken zu diesem Punkt, werden von Demel als Gegensatz zum Zweiten Vatikanum und zum CIC/1983 dargestellt (S. 34–39). Diese Deutung ist nicht zutreffend: schon die Eheenzyklika Pius' XI »Casti connubii« von 1930 anerkennt die Bedeutung des gesellschaftlichen Wandels und betont gleichzeitig die bleibende Geltung der biblischen Weisungen als Willen Gottes⁹. Das Konzil wird dagegen als radikaler »Kurs-

⁶ Vgl. Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn 1995, 358–392, 511f; Ders., Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung »Ordinatio Sacerdotalis« (Respondeo 17), Siegburg 2004, 42–48.

⁷ Vgl. Melzer-Keller, Helga, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (Herders Biblische Studien 14), Freiburg i. Br. 1997, 278.

⁸ Als »frauenfeindlich« werden insbesondere die Vorschriften gebrandmarkt, die Beichte von Frauen normalerweise in einem Beichtstuhl entgegenzunehmen und beim Zusammenleben von Priestern mit Frauen die gebotene Vorsicht walten zu lassen (CIC/1917, can. 133; 910). Diese Kritik, die neuere Berichte über diverse Skandale nicht zu kennen scheint, verwundert, zumal die einschlägigen Anliegen (mit zurückhaltenderen Formulierungen) auch im CIC/1983 vorkommen: can. 964 §§ 2–3; 277 §§ 2–3.

⁹ Vgl. Hauke (1995) (Anm. 6) 55f; Ders., »Entscheidendes über die Ehe – Dargestellt anhand der Enzyklika »Casti connubii«: Vobiscum 4/2000, 26–32.

wechsel« karikiert, während die Botschaft der Konzilsväter am Ende des Zweiten Vatikanums und der »Brief an die Frauen« von Johannes Paul II. leider »teilweise wieder in die alte Richtung« einbögen; dem Heiligen Vater wird bescheinigt, sein Brief atme »letztendlich mehr das alte als das neue Frauenbild« (S. 39). Besonders »bedenklich« scheint es der Theologieprofessorin, dass der Papst den »Genius der Frau« in der Mutterschaft und in der Hingabe an die anderen sehe (S. 40). Diese Unterscheidung von »alt« und »neu« verdankt sich ganz einer ideologischen Option, die nicht mehr die der Kirche ist: Demel lobt die Feministische Theologie, die auf naive Weise als »ganzheitlicher« Ansatz umschrieben wird (S. 30)¹⁰.

Eine »laienzentrierte« Ämterstruktur als feministische Utopie

Ein weiteres Kapitel widmet sich der Frau als »Seelsorgerin« und »Amtsträgerin« (S. 44–58). Schon gleich am Beginn wird der Unterschied zwischen »Seelsorge« und »Seelsorgehilfe«, zwischen geweihten Amtsträgern und Pastoralassistenten (usw.) verwischt. Der Begriff der »Pastoral« und der »Seelsorge« wird so weit definiert, dass er sich praktisch schon in jedem Akt der Nächstenliebe verwirklicht: »Seelsorge ist ... jede Form von menschlicher Zuwendung, die aus einer bestimmten Grundhaltung heraus geschieht« (S. 44). Folgreich ist es nach Demel gar kein Problem, von »Seelsorgerinnen« zu sprechen (S. 47)¹¹.

Die Frau als »Amtsträgerin« wird hingegen aus dem Kirchenrecht begründet: das Kirchenamt (officium) ist jeder auf Dauer eingerichtete Dienst zur Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes (vgl. CIC/1983, can. 145 § 1) (S. 48f). Immerhin gibt Demel zu bedenken, »dass Laien [nach CIC, can. 150] zwar einzelne Dienste und Ämter der Seelsorge wahrnehmen können, nicht aber die Seelsorge als Ganzes« (S. 54). Die Gesamtverantwortung für die Seelsorge sei freilich im CIC, can. 517 § 2, gegeben, wonach auch Laien an der Ausübung der Hirten Sorge einer Pfarrei beteiligt werden können. In einem solchen Fall übernähmen auch Frauen »faktisch die Funktion eines Priesters ..., nämlich Leiterin der Pfarrseelsorge zu sein« (S. 56). Man müsse davon ausgehen, »dass Laien nach can. 517 § 2 in ihrer Beteiligung an der Hirten-sorge nicht in unter-, sondern in gleichgeordneter Stellung zu dem moderierenden Priester mit den Vollmachten eines Pfarrers stehen« (S. 57).

Eine solche Feststellung mag zwar manchen faktischen Verhältnissen entsprechen, widerspricht aber dem Text des CIC, der in can. 517 § 2 die Leitung der Hir-

¹⁰ Zu den real existierenden Formen dieser »Ganzheitlichkeit« vgl. etwa Steichen, Donna, *Ungodly Rage. The Hidden Face of Catholic Feminism*, San Francisco 1991. Zur systematischen Beurteilung: Hauke, Manfred, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993.

¹¹ Siehe dazu: Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), Bonn 1997, S. 18: »... ist es nicht zulässig, daß Laien mit Bezeichnungen versehen werden wie etwa »Pastor«, »Kaplan«, »Koordinator«, »Moderator« oder anderen Titeln, die zu Verwechslungen ihrer Rolle mit der des Hirten führen könnten, die einzig dem Bischof und dem Priester zukommt«. »In diese Aufzählung von Beispielen muß man alle sprachlichen Ausdrücke einbeziehen, die entsprechend dem Sprachgebrauch der verschiedenen Länder analog oder äquivalent sind und eine Leitungs- oder Stellvertretungsrolle bezeichnen« (S. 18, Anm. 58).

tensorge einem Priester als Pfarrer vorbehält. Gefordert wird sodann eine Demolition der besonderen Aufgabe des Priesters als Leiter der Pfarrei (und als Vertreter Christi des Hauptes der Kirche): die Laiendienste sollten »unabhängig vom priesterlichen Personalbestand« betrachtet werden; »die bisher durchweg priesterzentriert ausgestalteten Dienste und Ämter« seien »auf eine laienorientierte Struktur hin« aufzubrechen (S. 58). Als Beispiel wird hier u. a. die Predigt von Laien in der Eucharistiefeier gefordert (ibd.).

Ein Plädoyer für Diakonissen im Weihesakrament

Im letzten und umfangreichsten Kapitel geht es schließlich um die »Frauenordination« (S. 59–116). Die Aussage des Kirchenrechtes, wonach nur ein getaufter Mann gültig das Weihesakrament empfängt (CIC, can. 1024), wird auf bloß menschliches Recht zurückgeführt (S. 65: »c. 1024 [ist] dem menschlichen Kirchenrecht zuzuordnen«). Es sei nämlich nicht, wie an einigen anderen Stellen des CIC, von göttlicher Weisung die Rede (wie etwa zum Weihesakrament allgemein in can. 1008). Außerdem unterscheide der Kanon nicht zwischen den Weiheformen des Bischofs, des Priesters und des Diakons, obwohl der Diakonat getrennt betrachtet werden könne (vgl. S. 65f; S. 76: »Die Frage nach der Einführung eines Frauendiakonates muss klar von der Diskussion um das Frauenpriestertum getrennt werden«). Die »Unterscheidung zwischen gültig und erlaubt«, so Demel gegen G. L. Müller, habe »nichts mit der Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Recht zu tun« (S. 132, Anm. 134; zu S. 65).

Die Kirche kann für die Sakramentspendung Bedingungen der Gültigkeit bestimmen, die über den von Christus gestifteten Kern hinausgehen (beispielsweise die kirchliche Form der Eheschließung oder die Verwendung von Chrisam bei der Firmung). Nichtsdestoweniger gibt es einen innigen Zusammenhang zwischen göttlichem Recht und kirchenrechtlicher Gültigkeit: eine Handlung, die dem von Christus gewollten Wesen des Weihesakramentes widerspricht, ist stets ungültig. Dieser Zusammenhang ist offenkundig schon in der mittelalterlichen Theologie und Kanonistik, so dass eine sakramentale Weihe von Frauen nicht nur unerlaubt, sondern ungültig wäre. Die kirchenrechtliche Norm des can. 1024 (bzw. des gleichlautenden can. 968 § 1 im CIC/1917) reicht unter anderem auf altkirchliche Bestimmungen zurück, die ihrerseits einschlägige Weisungen der Paulusbriefe in rechtliche Weisungen fassen (insbesondere 1 Kor 14,34f und 1 Tim 2,12). Dies hat seinerzeit die von Sabine Demel öfters zitierte Ida Raming gezeigt, eine der mittlerweile auf den Wellen der Donau »geweihten« »Priesterinnen«¹². Schon Raming polemisiert gegen die jüdische Wurzel der paulinischen Aussagen und bezeichnet sie als Widerspruch zum Evangelium¹³; wie seinerzeit bei Markion wird das »Alte«, in der Schöpfung be-

¹² Raming, Ida, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Köln – Wien 1973, 24f. 53 und passim (Neuaufgabe: Priesteramt der Frau ..., Münster 2002).

¹³ Raming (Anm. 12) 197–200 etc.

gründete (nämlich die Komplementarität von Mann und Frau, die sich in der Aufgabe des Ehegatten als »Haupt« widerspiegelt), gegen das »Neue« der Erlösung ausgespielt, die nur noch »Gleichheit« kennt.

In ihren Ausführungen zum weiblichen Diakonat (S. 67–77) bemüht sich Demel, die sakramentale Weihestufe des Diakonates vom Presbyterat und Episkopat zu trennen. Ohne auf neuere Arbeiten hinzuweisen, die das Gegenteil belegen¹⁴, behauptet die Kanonistin einfachhin, dass der Diakon (im Unterschied zum ausdrücklichen Hinweis des can. 1008 CIC zum Weihesakrament) keineswegs in der Person Christi des Hauptes der Kirche handle; »denn wer nicht Vorsteher der Eucharistie sein kann, repräsentiert nicht Christus, das Haupt der Kirche« (S. 133, Anm. 146; zu S. 69). Die Vertretung Christi als Haupt der Kirche wird hier faktisch auf die Konsekrationsworte reduziert; die Verbindung zur vollmächtigen Verkündigung in der Predigt (speziell in der Meßfeier) und zur Aufgabe der Leitung wird dabei aus dem Weihesakrament hinauskatapultiert: selbstverständlich handeln der geweihte Priester und Diakon auch bei der Predigt und in der Leitungsfunktion als Vertreter Christi, des Hauptes der Kirche, befähigt durch die Gleichförmigkeit mit Christus im sakramentalen Prägemaß.

Demel ist freilich in der Leugnung der »Hauptes«-Aufgabe des Diakons nicht konsequent. Einige Seiten später heißt es auf einmal, dass der Diakon »Christus, das dienende Haupt der Kirche« vertrete, der Priester und Bischof hingegen »Christus, das leitende und einende Haupt der Kirche« (S. 73). Demnach hätte der CIC, can. 1008, doch recht, wenn er »die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes« in den geweihten Amtsträgern differenziert »entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe«. Unpassend ist freilich bei Demel die Gegenüberstellung von Leitung und Dienst: die Leitungsaufgabe als solche ist immer schon ein Dienst. Angesichts der Taktik, das theologische Profil des Diakons radikal von dem des Priesters zu unterscheiden, überrascht die (dogmatisch nicht verantwortbare) Forderung, auch der Diakon möge die Krankensalbung spenden (S. 75), die (wie das Bußsakrament) mit sakramentaler Sündenvergebung verbunden sein kann¹⁵.

Ein weiteres Bemühen, den Diakonat von den anderen Weihestufen zu lösen, besteht in dem Hinweis, dass der can. 1008 zwar das Weihesakrament insgesamt auf »göttliche Weisung« zurückführt, »nicht aber jede einzelne Weiheform« (S. 68). Dass »sich die Dreigliedrigkeit des Weihesakramentes erst geschichtlich entwickelt hat« (S. 69), ist durchaus richtig, bringt aber für die behandelte Frage nichts ein: auch der Diakon partizipiert am Weihesakrament, dessen Fülle sich im Bischof findet. Allerdings ist zu betonen, dass schon Irenäus die Bestellung der sieben Männer zum »Dienst« in Apg 6, unter Handauflegung und Gebet, als Weihe der ersten Diakone

¹⁴ Vgl. etwa (mit weiteren Hinweisen) Hauke, Manfred, »Das spezifische Profil des Diakonates«: FKTh 17 (2001) 81–127, hier 103–110; Müller, G. L. (Hrsg.), *Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat*, Würzburg 2004, 79f. (das Dokument der Internationalen Theologenkommission aus dem Jahre 2002 wurde in italienischer und französischer Sprache bereits Anfang 2003 veröffentlicht).

¹⁵ Dazu Ziegenaus, Anton, »Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: Die *simulatio sacramenti*«: FKTh 12 (1996) 173–195.

betrachtet¹⁶. Angesichts dieser und anderer neutestamentlicher Aussagen zur Weihe von Presbytern bzw. Episkopen¹⁷ wird man nicht sagen können, dass es im Neuen Testament keinen »Begriff der Weihe« gäbe (so aber Demel, S. 70). Die Flexibilität der Amtsbezeichnungen und die Gegenwart von Charismen, die nicht in einer Weihe durch Handauflegung und Gebet begründet sind, berechtigen nicht dazu, die sakramentale Eigenart des geweihten Amtes einfachhin zu übergehen (vgl. S. 70f). Hier stellt sich die Frage, ob es nach der Verfasserin überhaupt ein von Christus gestiftetes Weihesakrament gibt.

Nicht zu beanstanden ist hingegen der knappe Hinweis zur Geschichte des weiblichen Diakonates: es »muss nüchtern festgestellt werden, dass das Diakoninnen-Amt weder gesamtkirchlich verbreitet war noch zeitlich kontinuierlich bestand« (72). Unverständlich ist die Kritik an der Beobachtung des Verfassers, wonach die Funktionen von Diakon und Diakonisse in der alten Kirche wesentlich voneinander unterschieden waren (S. 73); Demel selbst stellt kurz zuvor die tiefreichenden Unterschiede im Wirkbereich von Diakonen und Diakonissen fest (S. 71).

Eine nominalistische Sicht der Inkarnation und die Forderung nach Priesterinnen

Demel beschränkt sich nicht auf die Forderung der Weihe von Diakonissen, sondern befürwortet auch die Bestellung von Priesterinnen (S. 77–116). Dieses Anliegen wird freilich nicht direkt formuliert, sondern vorsichtig durch »Anfragen« ins Spiel gebracht (S. 81–91). Die »Anfragen« werden freilich nicht durch Gegenargumente ausgeglichen (darauf wird so gut wie gar nicht eingegangen; diverse neuere Standardwerke zum Thema werden überhaupt nicht zitiert¹⁸). Dass die Autorin selbst hinter den »Anfragen« steht, ist durch den Gesamtzusammenhang eindeutig: wer die theologische Berechtigung zum Frauenpriestertum bereits aus der Gottebenbildlichkeit und dem Verhalten Jesu ableitet, die kirchliche Tradition hingegen als Abfall vom Willen Gottes beschreibt, ist nicht bereit, die positiven Argumente für die Haltung der Kirche aufmerksam darzustellen.

Das Apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), das definitiv die Unmöglichkeit einer Priesterweihe für Frauen klarstellt, wird kritisch hinterfragt. Insbesondere betont Demel, dass die päpstliche Verlautbarung keineswegs auf gültige Weise das ordentliche und allgemeine Lehramt der Bischöfe vertrete. Die Inanspruchnahme von CIC, can. 749 § 2, sei »nicht rechtens und damit auch nicht rechtsgültig« (S. 84). Demel meint, »dass *alle* Bischöfe *explizit* die Lehre von ›Ordinatio sacerdotalis‹ vertreten oder ihr zustimmen hätten müssen, sei es auf Anfrage, sei es

¹⁶ Adversus haereses I,26,3; III,12,10. Dazu Hauke, Das spezifische Profil des Diakonates (Anm. 14) 95–97.

¹⁷ Am deutlichsten 2 Tim 1,6. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Weihesakramentes vgl. Ziegenaus, Anton, Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre (Katholische Dogmatik VII), Aachen 2003, 469–485.

¹⁸ Zur einschlägigen Bibliographie vgl. Hauke (2004) (Anm. 6) 112–118.

durch eine von sich aus gegebene Stellungnahme, um die in can. 749 § 2 rechtlich definierte Unfehlbarkeit geltend zu machen« (S. 85). Wäre diese Behauptung zur Einmütigkeit des Konsenses richtig, dann müßte man sogar einige ökumenische Konzilien für nichtig erklären, denn eine ausdrückliche Zustimmung aller anwesenden Bischöfe hat es nicht immer gegeben. Auch für das ordentliche Lehramt reicht eine moralische Übereinstimmung, die nicht auf eine explizite Stellungnahme jedes einzelnen Bischofs angewiesen ist. Das Zeugnis des Episkopates zu unserer Frage besteht nicht nur im Mangel an Widerspruch (S. 139, Anm. 202; zu S. 85), sondern zeigt sich beispielsweise in der Rezeption von »Inter insigniores«, »Ordinatio Sacerdotalis« und des unter Mitarbeit der Bischöfe entstandenen »Katechismus der Katholischen Kirche«. All dem liegt sogar noch voraus eine fast 2000 jährige Tradition, welche die einschlägige Praxis schon in der alten Kirche, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit gegen verschiedene Sekten verteidigt¹⁹. Dieser Zusammenhang zeigt sich etwa (ungewollt) in der von Demel dargestellten Predigerin der Lollarden-Sekte im 16. Jh. (S. 27). Deren Tätigkeit kann sich freilich nicht auf Jesus Christus berufen, der keineswegs (wie Demel auf der gleichen Seite behauptet) Männern und Frauen »die gleichen Aufgaben zugewiesen hat« (S. 27).

Die theologische Reflexion über die Konvenienzgründe der Praxis, nur Männer zu Priestern zu weihen, weist schon seit dem Mittelalter auf die Verbindung des Weihesakramentes mit der Geschlechtersymbolik hin. Bereits im Alten Testament ist hier die sinnbildhafte Beschreibung des Bundes Gottes mit seinem Volk im Bild der Ehe wichtig. Diese symbolhafte Komponente läßt sich nicht einfangen von einem funktionalistischen Pragmatismus, ist aber entscheidend für das Verständnis der Beziehung zwischen den Geschlechtern im Plane Gottes. Der wichtigste Punkt im Blick auf das Weihesakrament ist hier die Analogie zwischen den paulinischen Aussagen über den Mann als »Haupt« in der Familie und der Bestimmung des Weiheamtes als Vertretung Christi, des Hauptes der Kirche. Diese Analogie begründet keine metaphysische Notwendigkeit, wohl aber eine auch menschlich plausibel zu machende Angemessenheit im Blick auf die sakramentale Vertretung Christi, der als Mann Mensch geworden ist²⁰. Ähnliches gilt für die Ähnlichkeit zwischen der Ehe und dem Bund Gottes mit seinem Volk, eine Verbindung, die sich im »bräutlichen« Verhältnis der Kirche zum »Bräutigam« Christus widerspiegelt. Nach Demel hat aber das Mannsein Christi überhaupt nichts mit dem bleibenden Geheimnis der Inkarnation und der Erlösung zu tun. »Grundlage seines Haupt-Seins und seines Bräutigam-Seins ist vielmehr und einzig seine Erlösungstat« (S. 88). Der Logos habe »nicht das *Mannsein* angenommen, sondern die menschliche Natur als solche, die *Frausein* und *Mannsein* insgesamt ist« (S. 89). Gegen diesen theologischen Nominalismus ist zu betonen, dass Gott nicht »würfelt«: sollte die Bezie-

¹⁹ Siehe dazu die ausführliche, von Demel ignorierte Quellensammlung von Müller, G. L. (Hrsg.), *Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.

²⁰ Die behutsame Erschließung dieser Plausibilität fordert freilich den Abschied von einer abstrakten Gleichheit zugunsten einer personalen Gleichwertigkeit, die sich im Rahmen eines sozialen Gefüges mit einer Differenzierung der Leitungsaufgaben verbindet. Vgl. dazu Hauke (2004) (Anm. 6) 26–30. 57–59. 91–94.

hung von Mann und Frau, die in der Schöpfung verankert ist und jede Person zuinnerst betrifft, gar keinen Bezug haben zur Menschwerdung Gottes in einem Mann und zur einzigartigen Mitwirkung Mariens, einer Frau, dem Urbild der Kirche?²¹

Geradezu abenteuerlich wird die Argumentation Demels bei ihren Bemerkungen zur »Hierarchie der Wahrheiten«. Die »Zulassung von Frauen zur Priesterweihe« würde »einen kleineren Traditionsbruch darstellen als die so genannten priesterlosen Gemeinden, die keinen eigenen Pfarrer mehr haben« (S. 90). Die bedauerliche Tatsache der priesterlosen Gemeinden wäre nur dann ein »Traditionsbruch«, wenn die Kirche über die Berufungen zum Weihesakrament souverän verfügen könnte. Eine solche Verfügbarkeit besteht anscheinend nach Demel in der Überlegung, der Priestermangel liesse sich lösen durch die Weihe von Frauen und die Aufgabe des Zölibates. Ein wirklicher »Traditionsbruch« würde sich freilich dann zeigen, wenn eine Ortskirche darauf verzichtete, um Berufungen zu beten: »Bittet also den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter aussende für seine Ernte!« (Mt 9,38; Lk 10,2) Die Überlegung, die Kirche möge zwei »Traditionsbrüche« gegeneinander abwägen, verrät ein seltsames Verständnis von der Kirche in ihrer Verbindung zur in Christus begründeten Wahrheit.

Ein gestörtes Verhältnis zur kirchlichen Tradition zeigt sich in der Behauptung, die Kirche hätte auch schon in anderen Glaubensfragen ihre Position revidiert, so bezüglich der »Religions- und Gewissensfreiheit« (S. 92) sowie der Heilsnotwendigkeit der Kirche (S. 141 f, Anm. 225; zu S. 92). Bei diesen und ähnlichen Punkten geht es um die Vertiefung der traditionellen Lehre und um neue Akzentsetzungen, nicht aber um den kontradiktorischen Widerspruch zu einer Lehre, die zuvor in der Kirche als unfehlbare Glaubensposition dargestellt wird. Die von Pius IX. verworfene Religionsfreiheit beispielsweise ist nicht dasselbe, was das Zweite Vatikanum unter Religionsfreiheit versteht; die Freiheit von Zwang im religiösen Bereich und die Pflicht des Staates gegenüber der wahren Religion sind behutsam zusammenzuhalten, nicht aber gegeneinander auszuspielen²².

Demel behandelt auch die »Priesterinnenweihe« auf den Fluten der Donau (S. 93–116). Dabei stellt sie immerhin fest, diese Weihe sei nicht gültig (S. 115). Ansonsten beklagt sie sich über die Vorgehensweise der Glaubenskongregation, die sich – nach Meinung der Professorin – im Kirchenrecht nicht besonders gut auskennt. Die Bewertung dieses Teiles überlassen wir den Experten für Kanonistik.

Am Ende ihres Buches beruft sich die Verfasserin auf die heilige Katharina von Alexandrien, um ihren »Tabubruch« zu rechtfertigen (S. 117–121). Die Heilige ist freilich für ihren Glauben gestorben, den Glauben an Christus in der Gemeinschaft der Kirche. Sie hat nicht die »Kirche« zur Umkehr aufgefordert, sondern den Wert ihrer eigenen Umkehr im Blutzeugnis bekräftigt. Der Regensburger Professorin wäre zu wünschen, nach dem Beispiel der heiligen Katharina und der unzähligen heiligen Frauen der Kirchengeschichte die Größe und Harmonie des Lebens der Kirche zu entdecken. Vielleicht ist dann eine Umkehr möglich, die nicht die Kirche anklagt, sondern den eigenen persönlichen Weg begründet.

²¹ Vgl. Hauke (1995) (Anm. 6) 243–270. 292–321. 507–509.

²² Vgl. dazu etwa De Margerie, Bertrand, *Liberté religieuse et Règne du Christ*, Paris 1988.

Der interreligiöse Dialog

|| Zum Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen

Von Josef Kreiml, St. Pölten

Ausgehend vom christlichen Verständnis der Erlösung, werden in den folgenden Überlegungen einige grundsätzliche Aspekte einer Theologie der Religionen entfaltet. Auf der Basis der neueren Religionstheologie soll in einem dritten Schritt gezeigt werden, wie die Katholische Kirche den interreligiösen Dialog bewertet.

I. Das christliche Verständnis der Erlösung

In jedem Menschen gibt es das unausrottbare Verlangen nach Leben, Glück und Erfüllung, aber auch die unvermeidliche Erfahrung der Beschränkung, der Unzufriedenheit, des Scheiterns und Leidens. Auf diese Grundsituation des Menschen gibt die christliche Erlösungslehre eine Antwort. Worin ist aber – so lautet die entscheidende Frage – im Blick auf den heutigen Menschen, aber auch in Beziehung und in Unterscheidung zu den Erlösungslehren der nichtchristlichen Religionen das Spezifikum der christlichen Erlösungslehre zu sehen?

Die Soteriologie spricht von dem, »was Gott im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi für uns vollbracht hat«, d. h. von der Entfernung der Hindernisse zwischen Gott und uns, sowie vom »Angebot an uns, an Gottes Leben Anteil zu erhalten«¹. Diese christliche Heilsbotschaft ist in der Christologie und in der Trinitätslehre verankert. Das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus macht die Solidarität der Liebe Gottes mit dem leidenden Menschen offenkundig. Erlösung bedeutet letztlich Teilhabe am göttlichen Leben.

Die Kirchenväter haben eine »objektive« und eine »subjektive« Dimension der Erlösung unterschieden. Das objektive Werk der Erlösung und Versöhnung, das vor allem von den Inkarnation Christi her gesehen werden muss, bringt der gesamten Welt das Heil, während das subjektive, den einzelnen Menschen betreffende Erlösungswerk in Beziehung zu den Sakramenten steht, die den Menschen auf seinem irdischen Pilgerweg begleiten. Die Kirchenväter beschreiben das Erlösungswerk Christi mit einer Fülle von Metaphern. Sie stellen in erster Linie das »absteigende« Handeln Gottes in Jesus Christus heraus und sehen in Jesus den Sieger, Lehrer und Arzt.

In ihrem Dokument über Fragen der Soteriologie verweist die Internationale Theologenkommission auch auf die ekklesiologische Dimension der Erlösung. Die Christen sind aufgerufen, Christus »als den einen und einzigen Erlöser dieser Welt

¹ Vgl. Internationale Theologische Kommission, Gott der Erlöser. Zu einigen ausgewählten Fragen, (Kriterien, 96), Einsiedeln 1997, 8; auch meine Rez. dieses Dokumentes in: LebZeug 54 (1999), 158 f.

zu bekennen und zu verkündigen«². Die Kirche ist das universale Sakrament des Heils. Sie hat die Aufgabe, allen Menschen die Heilsbotschaft zu bringen und das Erlösungsgeschehen durch die Feier der Sakramente zu vergegenwärtigen. Damit sie deutlich als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott wahrgenommen werden kann, muss die Kirche stets um ihre eigene Läuterung bemüht sein.

II. Das Verhältnis zwischen dem Christentum und den anderen Religionen

Da sich die religiöse Wahrheitsfindung für den Menschen nicht leicht gestaltet, hat es in der Menschheitsgeschichte im Hinblick auf die Religion viele Irrwege gegeben. Andererseits enthält die Religionsgeschichte auch ein eindrucksvolles Erbe. Viele religiöse Leitgestalten der Geschichte haben eine beachtliche spirituelle und moralische Größe an den Tag gelegt.

Die wachsende Interdependenz zwischen den verschiedenen Völkern und Kulturen hat in den letzten Jahren ein geschärftes Bewusstsein von der Vielfalt der Religionen der Welt hervorgerufen. Aufgrund dieser Situation sind die theologische Reflexion über das innere Verhältnis der Religionen zueinander und der interreligiöse Dialog heute unumgänglich geworden. Zwischen den verschiedenen Religionen gibt es weitreichende Unterschiede, aber auch Konvergenzen und Analogien. Jeder Mensch ist bewusst oder unbewusst vom Verlangen nach dem transzendenten Gott geprägt. Insofern liegt der tiefste Grund für die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs in der menschlichen Natur.

Das von der Internationalen Theologenkommission vorgelegte Dokument »Das Christentum und die Religionen« (1997) enthält wichtige religionstheologische Aussagen. Die Stärke dieses Dokumentes besteht darin, dass es unverkürzt am Christusglauben festhält, aber zugleich allen wertvollen Elementen in den nichtchristlichen Religionen höchste Achtung entgegenbringt. Die Verfasser äußern die Hoffnung, dass sich die Religionen in Zukunft als »Träger des Friedens und der Einheit« erweisen. Zum Gelingen des interreligiösen Dialogs kann die Katholische Kirche auch dadurch beitragen, dass sie eine klare theologische Bewertung der anderen Religionen vornimmt.

In der christlichen Religionstheologie stellt sich zunächst die Grundfrage, ob die Religionen für ihre Anhänger als »autonome« Heilswege anzusehen sind oder ob sie letztlich das »Heil Jesu Christi« vermitteln. Außerdem muss man unterscheiden zwischen den Religionen als sozio-kulturellen Wirklichkeiten und der Frage nach dem Heil des einzelnen Menschen.

² Internationale Theologische Kommission, Gott der Erlöser (Anm. 1), 75; vgl. auch Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung »Dominus Iesus« über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (VApS, 148), Bonn 2000; G. L. Müller/M. Serretti (Hg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, (Sammlung Horizonte. Neue Folge, 35), Einsiedeln 2001.

Bei der Diskussion verschiedener religionstheologischer Modelle ist darauf hinzuweisen, dass ein exklusivistischer Ekklesiozentrismus auf katholischer Seite heute nicht mehr vertreten wird. Der unter katholischen Theologen meistverbreitete Ansatz eines Christozentrismus (= Inklusivismus) geht davon aus, dass auch Angehörige nichtchristlicher Religionen das durch Jesus Christus eröffnete ewige Heil erlangen können. Aufgrund der Universalität des Heils Jesu Christi verweigert der inklusivistische Ansatz den nichtchristlichen Religionen eine »autonome« Heilsbedeutung. Eine christliche Theologie der Religionen kann nur im Kontext des universalen Heilswillens Gottes, der einzigartigen Mittlerschaft Christi, des universalen Wirkens des Heiligen Geistes und seiner Beziehung zu Jesus und der Rolle der Kirche als des universalen Heilssakramentes entworfen werden.

Das Dokument der Internationalen Theologenkommission bekräftigt den »klaren Universalitätsanspruch« des Christentums. D.h. nur in und durch Jesus Christus können die Menschen gerettet werden. Insofern richtet sich die christliche Botschaft ohne jeden Zweifel an *alle* Menschen. Bei der Beantwortung der Frage, wie die nichtchristlichen Religionen mit Jesus Christus in Verbindung stehen, ist auf die geheimnisvollen Wege des Heiligen Geistes zu verweisen, der allein die Möglichkeit einer Verbindung mit dem österlichen Geheimnis schenkt.

Einige Stellen des Neuen Testaments deuten die universale Tragweite der Wirksamkeit des Heiligen Geistes an. Insofern gilt die Möglichkeit, dass auch Menschen, die nicht zur sichtbaren Katholischen Kirche gehören, das ewige Heil erlangen können, als theologisch sicher. Freilich ist auch festzuhalten, dass die Kirche »der privilegierte Raum« des Wirkens des Heiligen Geistes ist. Jede Religionstheologie muss den universalen Heilsauftrag der Kirche berücksichtigen.

Die Nichtchristen sind – so lehrt das Zweite Vatikanum – »auf verschiedene Weisen« auf das Volk Gottes hingeordnet. Durch die Gnade Gottes sind sie mit dem österlichen Geheimnis Christi und mit der Kirche verbunden. Die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage. Dabei geschieht die Rettung der Nichtchristen aber »nicht unabhängig von Christus und seiner Kirche. Sie basiert auf der universalen Gegenwart des Heiligen Geistes«.³ In neueren Äußerungen des Lehramtes wird die Präsenz des Heiligen Geistes in nichtchristlichen Religionen ausdrücklich anerkannt. Die Enzyklika »Redemptoris missio« (1991) hat die Gegenwart des Heiligen Geistes »in der Gesellschaft und der Geschichte, den Völkern, den Kulturen und den Religionen deutlich herausgestellt«.⁴

³ Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und die Religionen*. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (Arbeitshilfen, 136), Bonn 1997, Nr. 81; vgl. auch meine Besprechung dieses Dokumentes in: ZMR 82 (1998), 296–299. – Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate« (1965). – Auch J. H. Newman äußert sich in seinem 1875 veröffentlichten »Brief an den Herzog von Norfolk« (in: J. H. Kardinal Newman, *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Mainz 1959, [Ausgewählte Werke, 4], 111–251, hier 160. 221f) zur Frage nach der Heilsmöglichkeit der Ungetauften.

⁴ Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und die Religionen* (Anm. 3), Nr. 82.

Obwohl die Religionen ein Heilmittel sein können, unterscheiden sie sich von der Heilsfunktion der Kirche (für Christen *und* Nichtchristen) fundamental. Die Internationale Theologenkommission spricht von einer »universalen« Gegenwart des Heiligen Geistes in den Religionen und seiner »besonderen« Gegenwart in der Kirche Christi. Nur in der Kirche ist die Gegenwart des Heiligen Geistes »in ihrer ganzen Intensität« gegeben. Der Mensch erlangt das Heil durch die Gabe Gottes in Christus, aber nicht ohne die gläubige Annahme dieser Gabe. Mit Hinweis auf das Zweite Vatikanum betont das Dokument die Einzigartigkeit der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus. Nur in Christus und seinem Geist hat sich Gott dem Menschen »voll und ganz mitgeteilt«⁵. Jede Form der Evangelisierung muss in Einklang stehen mit der Botschaft Jesu Christi. Eine Verkündigung, die mit den Mitteln einer instrumentellen oder strategischen Vernunft über die Hörer verfügen wollte, stünde im Widerspruch zu Christus.

Die Theologenkommission betont auch, dass der Dialog zwischen Angehörigen verschiedener Religionen, zu dem das gegenseitige Zeugnis gehört, als Element der christlichen Berufung anzusehen ist. Den Christen kommt im interreligiösen Dialog die Aufgabe zu, die Demut Christi und die Transparenz des Heiligen Geistes zur Geltung zu bringen.

III. Der Dialog zwischen Christen und Angehörigen anderer Religionen

Der interreligiöse Dialog ist nicht nur im Hinblick auf politische und soziale Konflikte von größter Bedeutung, sondern allein schon aufgrund der Tatsache, dass die Religion eine anthropologische Grundgegebenheit ist.⁶ Voraussetzung für das Gelingen des Dialoges zwischen Angehörigen verschiedener Religionen, der nicht nur einen Austausch der »Köpfe«, sondern auch der »Herzen« umfassen soll, sind die gegenseitige Wertschätzung, die Fähigkeit des Einanderzuhörens und der Austausch von Werten. Kardinal Arinze, der ehemalige Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, weist darauf hin, dass es nie zuvor in der Menschheitsgeschichte so viele Begegnungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen gegeben hat wie heute. Politiker schätzen gute Beziehungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen als dem Gemeinwohl dienlich ein. Der echt gelebte Glaube enthält das Potential, über religiöse Grenzen hinweg tiefe Freundschaften zwischen Menschen wachsen zu lassen. Arinze unterscheidet verschiedene Formen des

⁵ Ebd., Nr. 88. – K. Müller (Der Streit um Begründungsfragen, in: J. Valentin/S. Wendel [Hg.], Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, Regensburg 2001, 9–22, hier 20 f) macht darauf aufmerksam, dass die christliche Überzeugung von der letztgültigen Offenbarung in Jesus Christus angesichts des Judentums und der erst in nachchristlicher Zeit entstandenen Weltreligion Islam einen präzisen philosophischen Begriff letztgültigen Sinnes impliziert. – Vgl. dazu auch Th. Pröpper, Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, 72–92.

⁶ Vgl. zum Folgenden F. Kardinal Arinze, Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten, München 1999.

Dialogs, nämlich den Dialog des Lebens, des sozialen Handelns, des theologischen Austausches und der religiösen Erfahrung.

Der Dialog kann nur gelingen, wenn die religiöse Identität der Teilnehmer geklärt ist. Ein von falschen Rücksichtnahmen motiviertes »Herunterspielen« der persönlichen Glaubensidentität würde auf einen Verrat an der eigenen religiösen Sendung hinauslaufen. Zu den Grundvoraussetzungen eines fruchtbaren Dialogs gehört, dass alle Beteiligten ihre »Visitenkarte« in aller Offenheit präsentieren. Die ehrliche und feste Verwurzelung in der eigenen Glaubensüberzeugung ist ein unverzichtbarer Bestandteil des Dialogs. Es darf von niemandem als Provokation aufgefasst werden, wenn die Teilnehmer des Religionsdialogs ihre religiöse Identität klar zum Ausdruck bringen. Die Dialogpartner sollten loyale und authentische Gläubige ihrer jeweiligen Religion sein. Unwissenden, vollkommen säkularisierten Christen fehlen die Voraussetzungen für diesen Dialog. Angesichts weitgehend säkularisierter Gesellschaften in den christlich geprägten westlichen Staaten kann man nur hoffen, dass die transzendente Dimension der menschlichen Person in Zukunft wieder klarer hervortritt.

Längst nicht alle Religionen schätzen den interreligiösen Dialog in gleicher Weise wie die Katholische Kirche. Die Begegnung mit anderen Religionen kann auch dazu beitragen, dem eigenen Glauben wieder mehr Wertschätzung entgegenzubringen. Der Glaube respektiert die Kulturen; er versucht aber auch, sie kritisch und differenziert zu bewerten. Die Inkulturation des christlichen Glaubens stellt eine außerordentlich wichtige Aufgabe dar, wobei freilich mit Augenmaß zu verfahren ist, um einen Synkretismus oder Relativismus zu vermeiden.

Bei der Frage nach der Bedeutung der Weltreligionen im Heilsplan Gottes ist zu beachten, dass diese Bedeutung letztlich nur Gott kennt. Der »ordentliche Weg« zum Heil und die Fülle der Heilsgaben sind nur in der Kirche zu finden. In vielen Religionen sind jedoch Elemente gegeben, die den Menschen auf die Begegnung mit dem »Heil in Christus« vorbereiten. Wenn auch Menschen außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche das ewige Heil erlangen können, so beruht dieses in jedem Fall auf der Heilstat Christi.

Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein universales Menschenrecht. In Fragen des Gewissens und der Religion darf niemand auf andere Druck ausüben. Denn der Glaube ist die freie Hingabe des Geschöpfes an seinen Schöpfer. Infolgedessen ist die Forderung zu erheben, dass in allen Ländern Glaubens- und Kulturfreiheit gewährt wird. Die Religion ist keine Privatangelegenheit; ihr kommt vielmehr eine öffentliche, soziale Dimension zu. Der Glaube verlangt das Bekenntnis. Er darf nicht als eine Art Schmuggelgut behandelt werden, das man am besten versteckt.

Die Katholische Kirche setzt sich in christlich geprägten Ländern vorbehaltlos für die Religionsfreiheit ein. Insofern erwartet sie mit Recht, dass auch den Christen in allen durch andere Religionen geprägten Ländern Religionsfreiheit gewährt wird. Hinsichtlich des Rechtes auf Religionsfreiheit ist das Prinzip der Gegenseitigkeit geltend zu machen. »Wer für Glaubensgefährten in einem anderen Land Religionsfreiheit fordert, sollte sie auch religiösen Minderheiten im eigenen Land gewäh-

ren.«⁷ Jede ernst zu nehmende Religion lehrt die Goldene Regel. Die Tatsache, dass in manchen Staaten das Prinzip der Religionsfreiheit immer noch nicht akzeptiert wird, ist höchst beklagenswert.

Extremistische, z. T. gewaltbereite Gruppen in verschiedenen Religionen stellen für den interreligiösen Dialog, der auf dem Respekt vor den Rechten eines jeden Dialogpartners basiert, ein großes Problem dar. In diesem Zusammenhang ist auch zu kritisieren, dass manche Regierungen der christlich geprägten Länder Europas ihre Pflicht, mit Nachdruck für die Religionsfreiheit ihrer Staatsangehörigen in nicht-christlichen Ländern einzutreten, in eklatanter Weise vernachlässigen. Arinze betont auch, dass die Religionen »an sich« nicht als Ursache von Spaltung, Gewalt und Krieg anzusehen sind.

In seinen Ausführungen über die theologische Bedeutung der verschiedenen Religionen wendet sich der ehemalige Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog gegen eine »Welteinheitsreligion« und betont, dass für Christen die Verpflichtung, die Frohbotschaft von der Erlösung durch Jesus Christus zu verkündigen, bis ans Ende der Tage gültig bleibt. Dabei hat die Evangelisierung in einer »würdigen Weise« zu erfolgen. D. h. sie muss die menschliche Freiheit achten. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Früchte einer beharrlichen Arbeit im interreligiösen Dialog zu verweisen. So haben z. B. in Großbritannien Christen und Muslime gemeinsam für den Schutz des ungeborenen Lebens demonstriert.

Der interreligiöse Dialog ist als »Begegnung von Gläubigen verschiedener Religionen in einem Klima der Freiheit und Offenheit«⁸ zu verstehen. Dabei sind vier Grundtypen dieses Dialogs zu unterscheiden: Den »Dialog des Lebens« hat z. B. Charles de Foucauld praktiziert, als er unter den Muslimen lebte. Zum »Dialog des Handelns« ist der gemeinsame Einsatz für humanitäre Projekte zu zählen. Von entscheidender Bedeutung ist der »Dialog des theologischen Austausches«, d. h. der Dialog über die verschiedenen Glaubenslehren. Die ruhige Reflexion und die respektvolle Aufmerksamkeit gegenüber anderen bilden die notwendige Grundhaltung die-

⁷ Ebd., 85. – M. Kuhna (Ein Tempel für die Große Göttin. In Hamm wird der größte hinduistische Tempel Europas gebaut, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 42/19. 02. 2002, 10) weist darauf hin, dass in Deutschland ca. 60 000 Hindus leben. Fast alle sind als tamilische Bürgerkriegsflüchtlinge aus Sri Lanka nach Deutschland gekommen.

⁸ F. Arinze, Begegnung mit Menschen anderen Glaubens (Anm. 6), 10. – Vgl. auch F. Arinze, Brücken bauen. Francis Kardinal Arinze im Gespräch mit Helmut S. Ruppert, Augsburg 2000 und F. Kardinal Arinze, Religionen gegen die Gewalt. Eine Allianz für den Frieden. Aus dem Englischen von U. Ruh, Freiburg 2002. – Der Missionswissenschaftler Th. Schirrmacher und der Menschenrechtler M. Klingsberg sind in einer Untersuchung zu dem Ergebnis gekommen, dass derzeit keine andere Religionsgemeinschaft so unter Verfolgung zu leiden hat wie die christliche. Islamische Länder spielen bei der Verfolgung von Christen eine äußerst unrühmliche Rolle. Der Religionsstatistiker D. Barrett schätzt, dass im Jahr 2001 weltweit rund 167 000 Christen für ihren Glauben sterben mussten. Im Jahr 2000 sind es 165 000 gewesen (zit. nach: Rheinischer Merkur Nr. 45/2001, 45). – G. Schwaiger/M. Heim (Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte, München 2002, 14) weisen darauf hin, dass die christlichen Kirchen und ihr Mönchtum durch die arabischen Eroberungen im Zeichen des Islam im Vorderen Orient und im nördlichen Afrika seit dem 7. Jahrhundert »schwerste Einbußen bis zur völligen Vernichtung« erlitten haben. – Vgl. auch M. Kämpchen, Fanatisch. Im Tempelstreit von Ayodhya: Droht Indien der Bürgerkrieg? in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 53/04. 03. 2002, 46.

ses Dialogs. Sensible Punkte sind dabei beispielsweise für Muslime⁹ die Heiligkeit und der göttliche Ursprung des Korans und der gebührende Respekt gegenüber dem Propheten Muhammad, für Christen die Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit und die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Im »Dialog der religiösen Erfahrung« lassen Angehörige verschiedener Religionen einander an ihren Erfahrungen in Meditation, Gebet und Kontemplation teilhaben. Dem interreligiösen Dialog ist es außerordentlich dienlich, wenn die Beteiligten über einen soliden spirituellen Hintergrund verfügen, d. h. zutiefst geistliche Menschen sind. Menschen mit einer tiefen Spiritualität verstehen einander leichter als bloße theologische Spezialisten. Der Dialog der religiösen Erfahrung kann als ein wichtiges Element der eigenen geistlichen Reifung angesehen werden.

Auch die möglichen Gefahren des interreligiösen Dialogs (z. B. Relativismus, Synkretismus, religiöse Gleichgültigkeit, Glaubensverlust) sind in diesem Zusammenhang zu benennen. Ein Hauptgrund dafür, dass Christen mit anderen Religionen »flirten«, ist in der Tatsache zu sehen, dass sie den Reichtum ihres eigenen Glaubens nur unzureichend kennen.¹⁰

⁹ Im Blick auf den Islam sind folgende Publikationen sehr informativ: A. Schimmel, *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1999; A. Th. Khoury, *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*, Darmstadt 2001; ders., *Mit Muslimen in Frieden leben. Friedenspotentiale des Islam*, Würzburg 2002; H. Mattes, *Konträre Auslegungen. Die Diskussion über Islam und Moderne*, in: *HerKorr* 56 (2002), 26–31; J. Müller, *Christentum und Islam – »Kampf der Kulturen«? Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, in: *StZ* 219 (2001), 795–806; Chr. Kardinal Schönborn, *Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens. Festvortrag an der Islamischen Imam-Sadiq-Universität in Teheran am 19. Februar 2001*, in: *IKaZ* 30 (2001), 537–546; »Keine Alternative zum Dialog«. Ein Gespräch mit dem Islamexperten Christian W. Troll, in: *HerKorr* 56 (2002), 16–22; M. und U. Tworuschka, *Der Koran und seine umstrittenen Aussagen*, Düsseldorf 2002; R. Zewell (Hg.), *Islam – Die missbrauchte Religion ... oder Keimzelle des Terrorismus?* München 2001; R. Wielandt, *Krieg um des Glaubens willen? Grundlagen und neuere Entwicklung der Anschauungen zum Dschihad im Islam*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 31 (2001), H. 6, 1–3; auch A. Foitzik, *Friedensstifter Religion*, in: *HerKorr* 56 (2002), 109–111; N. Ayubi, *Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt. Aus dem Englischen von V. Baier*, Freiburg 2002; Chr. W. Troll, *Umstrittener Islam: Der Islam im Verständnis der katholischen Theologie*, in: Th. Brose (Hg.), *Umstrittenes Christentum. Glaube – Wahrheit – Toleranz*, (Glaube in Geschichte und Gegenwart, 3), Berlin 2002, 104–130 und U. Spuler-Stegemann (Hg.), *Feindbild Christentum im Islam. Eine Bestandsaufnahme*, (Herder Spektrum, 5437), Freiburg 2004.

¹⁰ Eine ähnliche Analyse legt K. Lehmann in seiner Antwort vom 15. August 2001 auf den »Kardinals-Brief« Papst Johannes Pauls II. (»Wir brauchen ein neues missionarisches Bewusstsein«). Im Wortlaut die Antwort von Kardinal Karl Lehmann auf das Schreiben des Papstes vom 22. Februar 2001 anlässlich der jüngsten Kardinalsernennungen, in: *Die Tagespost* Nr. 135/10. 11. 2001, 5f, hier 5) vor. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz benennt in diesem Brief die radikal vertiefte Verkündigung Gottes als »die erste und entscheidende Dringlichkeit«. Lehmann ist der Überzeugung, dass »wir alles gewinnen können, wenn wir das Wort »Gott« neu den Menschen näher bringen können, und dass wir rasch alles verlieren können, wenn wir diese Herausforderung nicht annehmen. ... Wir haben noch viel zu wenig bedacht, dass ... immer mehr Generationen vor allem jüngerer Leute ... ihre Existenz ohne Kenntnis des christlichen Glaubens zu gestalten versuchen.« – Vgl. auch K. Lehmann, *Es ist Zeit, an Gott zu denken. Ein Gespräch mit J. Hoeren*, Freiburg 2000 und meine Rez. dieses Buches in: *ThGl* 91 (2001), 331–333. – Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Samuel P. Huntington (*Who are we? Die Krise der amerikanischen Identität*, Hamburg 2004), dass der Geist von Religion und Freiheit, der in Europa (v. a. in Frankreich) vielfach einen Gegensatz bildet, in Amerika vereint ist (vgl. dazu: A. Riebel, *Katholiken vor der Wahl*, in: *Die Tagespost* Nr. 128/26. 10. 2004, 10).

Arinze erläutert auch die theologischen Gründe für das Engagement der Katholischen Kirche im interreligiösen Dialog: Er äußert die Überzeugung, dass überall dort, wo das aufrichtige Gebet und die Liebe zum Mitmenschen praktiziert werden, Gott »in irgendeiner Weise« am Werk ist. Die Begegnung mit anderen Philosophien und Religionen stellt für die Christen eine Bereicherung dar. Innerhalb der Katholischen Kirche hat sich der Dialog der Religionen im Hinblick auf das theologische Verständnis der Erlösung und die Sensibilität für die Beziehung zwischen Glaube und Kultur bereits in der Vergangenheit als fruchtbar erwiesen. Bei aller notwendigen Unterscheidung der Geister ist nicht zu übersehen, dass die Begegnung mit anderen Religionen auch dem Bemühen der Kirche um eine Inkulturation des Evangeliums dienlich ist. Die Kirche ist überzeugt, dass der Religionsdialog ein wichtiges Element ihres universalen Sendungsauftrages bildet. Arinze betont ausdrücklich, dass jeder Mensch das Recht und die Pflicht hat, nach der religiösen Wahrheit Ausschau zu halten. Auf der Basis des Menschenrechtes der Religionsfreiheit gibt es ein legitimes Recht zur Glaubensverkündigung. Die Verkündigung der eigenen Religion sollte in einer dialogischen, d. h. »demütigen« Weise geschehen. »Proselytenmacherei« (Verbreitung der eigenen Religion unter Anwendung von Druck) ist als unstatthaft zurückzuweisen.¹¹

¹¹ Vgl. auch Johannes Paul II., Versöhnung zwischen den Welten. Im Gespräch mit den Religionen. Hg. und eingeleitet von M. Kopp, München 2004 und Otto Hermann Pesch, Wie sollen wir es mit den anderen Religionen halten? in: ders., Kleines katholisches Glaubensbuch, (Topos plus, 539), Kevelaer 2004, 181–193.

Die entscheidende Frage für die weitere Intensivbehandlung und Organentnahme aus ethisch-medizinischer Sicht: || Ist der Hirntod der Tod des ganzen Menschen?

Von Joachim Piegsa, Augsburg

Selten wird ein Beruf so oft mit ethischen Fragen konfrontiert wie der Beruf des Arztes. Der Arzt hat nämlich mit Menschen in Grenzsituationen zu tun: mit Kranken, Sterbenden und mit Toten.

Die ethische Sicht, um die es in diesem Vortrag geht, ist die Sicht der allgemein verbindlichen Ethik, die man als ärztliche Ethik bezeichnet, sofern sie auf konkrete medizinische Fragen angewandt wird, hier auf den Hirntod und die damit verbundenen Fragen ärztlichen Handelns. Die ärztliche Ethik ist somit keine Sonderethik, sondern die Anwendung der allgemeinen ethischen Normen auf einen bestimmten Lebens- und Handlungsbereich.

Nicht sehen wird heute die Meinung vertreten, dass die Ethik, die das menschliche Verhalten verbindlich regelt, einem steten Wandel unterliege. Das ist ein verhängnisvoller Irrtum. *Der Mensch bleibt nämlich in seinem Wesen derselbe, daher auch die recht verstandene Ethik, denn sie hat den Schutz der Würde des Menschen sowie seines Lebensrechts zur obersten Aufgabe. Würde und Lebensrecht sind die beiden Grundwerte, die unbedingt zu schützen sind! Diesem Ziel dienen zwei Grundnormen ärztlichen Handelns.*

1. »Nil nocere! Salus aegroti suprema lex!« – zwei Grundnormen ärztlichen Handelns

Ein überzeugendes Beispiel für die Unveränderlichkeit der Ethik ist der Eid des griechischen Arztes Hippokrates aus dem 5.–4. Jh. v. Chr.: »Ich werde die Grundsätze der Lebensweise nach bestem Wissen und Können zum Heil der Kranken anwenden, dagegen nie zu ihrem Verderben und Schaden«!¹ Der Grundsatz »Nie zu ihrem Verderben und Schaden«, lateinisch »nil nocere«, gilt heute noch als oberste ethische Norm ärztlichen Handelns, ebenfalls bekannt in positiver Formulierung: »Das Heil des Kranken ist oberste Norm« – »salus aegroti suprema lex«! Also fast zweieinhalbtausend Jahre alt sind die ältesten, uns bekannten Grundnormen ärztlicher Ethik, die ihre Gültigkeit nicht verloren haben.

Ähnliches gilt von der sog. »Goldenen Regel«, die allen humanen Großkulturen, angefangen mit der mesopotamischen und ägyptischen (spätes 4. und frühes 3. Jahrtausend v. Chr.)², zugrunde liegt: »Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch

¹ Hippokrates, Fünf auserlesene Schriften. Frankfurt M. 1959, S. 179.

² Vgl. Gadamer/Vogler, Neue Anthropologie. Bd. 4: Kulturanthropologie. Stuttgart 1973, S. 47.60. 166ff.

keinem andern zu«! Diese oberste ethische Norm verkündete Jesus in positiver Fassung mit den Worten, die einer tatkräftigen Nächstenliebe gleichkommen: »Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen«. Jesus fügte hinzu: »Darin besteht das Gesetz und die Propheten« (Mt 7,12). Das heißt, die gesamte biblische Moral ist in dieser Goldenen Regel als Grundnorm oder oberstes Gebot enthalten, ähnlich wie im Gebot der Nächstenliebe. Wir haben hier bereits den Beweis dafür, dass die ehrlich suchende Vernunft zu denselben ethischen Grundeinsichten gelangt wie auch der christliche Glaube, der uns allerdings durch den Bezug auf die Gottesliebe eine vertiefte Sicht menschlichen Handelns bietet.

2. Zwei Grundwerte: Schutz menschlicher Würde und menschlichen Lebensrechts

Durch die allgemeinverbindliche Moral werden vor allem zwei Grundwerte geschützt, nämlich die Würde und das Lebensrecht des Menschen, die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Art. 1 u. 3) der UNO von 1948 sowie im Deutschen Grundgesetz (Art. 1 u. 2) von 1949 eine übergeordnete Bedeutung für das menschliche Handeln in allen Lebensbereichen besitzen.

Wo diese Gesetze nicht beachtet werden, kommt es zur Barbarei. In neuester Zeit hat die kommunistische und die nationalsozialistische Diktatur das bewiesen. In der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist davor warnend die Rede³.

Gegenwärtig droht uns eine Diktatur im Namen der Gentechnik, eine »Bio-Kratie«, und zwar durch die »Fusion zwischen Börse und Bio-Illusion«⁴ die »unser gesamtes Leben als kommerzielles Produkt behandelt.«⁵

3. Die entscheidende Rolle des vorausgesetzten Menschenbildes

Die vergangenen Ideologien, aber auch die gegenwärtig vorherrschende Ideologie, die das menschliche Leben als *manipulierbares Bio-Produkt* und die menschliche Würde als *Illusion* betrachtet, lassen uns erkennen, dass das dominierende Menschenbild eine entscheidende Rolle für unser ethisches Verhalten spielt. *Die ethischen Normen für unser konkretes Handeln werden nämlich aus dem vorherrschenden Menschenbild abgeleitet.* Hierzu folgender Beweis:

Das Idealbild für die Kommunisten war der Mensch einer bestimmten Klasse, während für die Nazis die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse entscheidend war, um von den Diktatoren Würde und Lebensrecht zuerkannt zu bekommen. In der

³ Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, Art. 1 und 3 sowie die Präambel, zit. nach: W. Heide Meyer, Die Menschenrechte. Paderborn 1972, S. 239–241.

⁴ P. Sloterdijk, in: FAZ 21. 2. 2001, S. 51.

⁵ J. Mejias, in: FAZ 12. 8. 2000, S. 41.

Bio-Kratie dominiert das »Roboter-Modell«⁶ in Bezug auf den Menschen. Aus dieser reduktiven Sicht, die nur das *empirisch Fassbare* beim Menschen gelten lässt und seine *geistige Dimension* völlig ausklammert, wird die Medizin zu einem »*computergestützten Maschinenpark*«⁷ degradiert. Der Mediziner ist dann nur noch *Mechaniker einer Apparatemedizin*, der *Reparaturen* vornimmt oder *Ersatzteile* austauscht. Die persönliche *Diagnosefähigkeit* scheint überflüssig zu werden und wird daher kaum gefördert.

Aus dieser Sicht gibt es keine ethischen Probleme, sondern lediglich das Problem der *Machbarkeit*. Es gibt keine Verantwortung vor dem eigenen Gewissen, sondern lediglich vor dem *Strafgesetz*. *Das Gewissen wird nämlich aus reduktiver Sicht mit einem wandelbaren, nicht ernst zu nehmenden Gefühl gleichgesetzt⁸, das bestenfalls im Privatbereich Geltung besitzt.*

Statt dieser inhumanen und wirklichkeitsfremden Ideologie, die zudem geneigt ist, Behinderten und unheilbar Kranken das Lebensrecht durch eine straffreie Fristenlösung und Euthanasie abzusprechen⁹, brauchen wir eine entschiedene Rückkehr zur ganzheitlichen Sicht des Menschen und dementsprechend auch zur *ganzheitlichen Medizin*, die sowohl die *leibliche* wie auch die *geistige Dimension des Menschen ernst nimmt*, vor allem auch in Bezug auf die *Problematik des Hirntods*.

Für nicht wenige ist die Problematik des Hirntods erledigt, seitdem die Bundesärztekammer die Ganzhirntoten zur Organentnahme freigegeben hat. Sofern scheint die Problematik *juridisch* gelöst zu sein. Zusätzliche *moralische* Erwägungen werden daher von nicht wenigen als überflüssig und hinderlich abgelehnt. Warum diese kurzschlüssige Sicht nicht genügt, wenn unsere Welt human bleiben soll, das sagt uns die anfangs erwähnte Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 sowie unser Deutsches Grundgesetz von 1949 und die erwähnte rote und braune Barbarei.

4. Die Todeskriterien früher und heute

Es gibt verschiedene Todeskriterien, aber nur einen Tod. Heute wissen wir: »*Atmung (1), Kreislauf (2) und Gehirntätigkeit (3), sind die drei großen Funktionssysteme. Der Ausfall eines dieser Funktionssysteme bedingt, ohne Hilfeleistung, innerhalb kurzer Zeit das Versagen auch der beiden anderen*«.¹⁰ Der Funktionsausfall eines Organsystems, das die funktionale Integrität des übrigen Organismus gewährleistet, gilt als Todeskriterium.

In der Antike wurde der *Stillstand des Atems* als Zeichen des Todeseintritts gewertet. Mit dem Atem – so die damalige Meinung – wird die *Seele* (anima), das *Lebens-*

⁶ K. Berger, Brauchen wir eine Theologie der Roboter?, in: FAZ 24. 5. 2000, S. 49.

⁷ L.v. Bertalanffy, ... aber vom Menschen wissen wir nichts. Düsseldorf 1970, S. 198 f.

⁸ Vgl. J. D. Watson, Wir spielen Gott. Ein Brief an Prinz Charles, in: FAZ 24. 5. 2000, S. 49.

⁹ Vgl. Watson, Die Ethik des Genoms, in: FAZ 26. 9. 2000, S. 55.

¹⁰ U. Eibach, Passive und aktive Sterbehilfe, in: Ärztliche Entscheidungskonflikte. Stuttgart 1983, S. 82.

prinzip, ausgehaucht. Sichere und altbekannte Todeszeichen sind zudem Leichenstarre, Leichenflecke, beginnende Verwesung. Sie kennzeichnen den Zusammenbruch des gesamten Organismus als einer lebendigen Einheit. Der Tod wird bei den erwähnten Kriterien *post factum* – nach dem faktischen Todeseintritt – festgestellt.

Der Fortschritt in der Medizin erlaubt es, den Zusammenbruch des *Herz-Kreislaufsystems* – als *klinischer Tod* oder *Herztod* bezeichnet – festzustellen. Durch die fortgeschrittene Reanimationstechnik samt Herz-Lungen-Maschine wurde jedoch die Bedeutung dieses Todeskriteriums erheblich relativiert. Es zeigt nämlich nicht die Irreversibilität an, die Unumkehrbarkeit des Sterbeprozesses. Durch die *Reanimation*, wörtlich »Wiederbeseelung« (re-animatio), wird nicht der ganze Mensch, sondern lediglich ein Funktionssystem, hier das Kreislaufsystem, wiederbelebt, genauer gesagt, *in Funktion gebracht*. Es handelt sich somit um einen Sterbenden, der noch nicht tot war. Dieser *Unterschied zwischen Sterbeprozess und Tod* wird deutlich bei einer Herztransplantation. Der Empfänger existiert kurze Zeit ohne eigenes Herz, ist jedoch nicht vorübergehend tot und wird somit auch nicht wieder zum Leben erweckt. Hiermit wird bereits deutlich, dass der *medizinisch feststellbare Sterbeprozess vom Todeseintritt selber, einem zeitlich punktuellen aber menschlich ganzheitlichen Ereignis, unterschieden werden muss*. Der Unterschied zwischen Sterbeprozess und Todeseintritt wird noch deutlicher beim Hirntod.

5. Die Problematik des dritten Todeskriteriums – des Hirntods

Dass der Hirntod den *unumkehrbaren Ausfall eines erstrangigen Funktionssystems* darstellt, unterscheidet ihn von den beiden erstgenannten Todeskriterien, vom Atemstillstand und vom Herztod. Aber ist der Hirntod auch schon der Tod des *ganzen Menschen*, leiblich und geistig gesehen? Diese Frage ist aus ethischer Sicht sehr wichtig. Denn durch die Unterbrechung einer *Intensivbehandlung* wie auch durch eine *Organentnahme* bestände die Gefahr, einen Menschen fahrlässig zu töten.

Als das Harvard-Committee 1968 die Definition des Hirntods (Brain Death) festlegte, war man sich sicher, dass der Hirntod auch den *Individualtod*, d.h. den Tod des ganzen Menschen, anzeigt. Der Nobelpreisträger Hans Jonas bemängelte jedoch bereits damals, dass »externe Interessen«, nämlich das Interesse möglichst frische, funktionsfähige Organe für eine Transplantation zu erhalten, das sachliche Urteil über den Hirntod trüben. Er kritisierte die Hirntoddefinition als »*pragmatische Umdefinierung des Todes*«. ¹¹

In der Tat wird im Fall einer angestrebten Organtransplantation »*die Hirntod-Diagnostik an einen Zweck gekoppelt, also instrumentalisiert*«. ¹² Der Or-

¹¹ H. Jonas, Technik, Medizin und Ethik. Gehirntod und menschliche Organbank. Frankfurt M. 1985, 5. 221f; 224f.

¹² Dag Moskop, Zum Hirntod aus der Sicht eines Neurochirurgen, in: P. Hucklenbroich/P. Gelhaus (Hg.), Tod und Sterben. Medizinische Perspektiven. Münster 2001, S. 28.

ganspender soll »so tot wie nötig« und seine Organe »so lebendig wie möglich« sein.¹³ Aus *ethischer Sicht* ist das eindeutig eine Grenzsituation, die einer vorbehaltlosen ethischen Beurteilung bedarf.

Anders als bei einer *Organentnahme* ist die Hirntod-Diagnose zu bewerten, wenn Ärzte bei Schwersterkranken die Frage einer *intensiven Weiterbehandlung* klären wollen.¹⁴ Im »Klinischen Wörterbuch« von Przyrembel heißt es: »Eine Intensivbehandlung über den Zeitpunkt des Hirntodes hinaus ist grundsätzlich unzulässig«.¹⁵ Es gilt jedoch der Grundsatz: »*In dubio pro vita*«¹⁶ – im Zweifelsfall für das Leben, d.h. bei fehlender Sicherheit darüber, ob die Intensivbehandlung einer Lebensverlängerung dient oder einer ethisch verbotenen Verlängerung des Sterbeprozesses, soll sie fortgesetzt werden. Daher wird bei Therapieverzicht meistens *stufenweise* vorgegangen.¹⁷

Wenn die intensive Weiterbehandlung lediglich einer Verlängerung des Sterbeprozesses gleichkommt – und das ist nach dem irrtod der Fall –, und das ist nach dem Hirntod der Fall, darf aus ethischer Sicht auf »*Maßnahmen zur Verlängerung des Lebens*«, die »*nur den Todeseintritt verlängern*«, verzichtet werden. Das hat die Bundesärztekammer 1997 in ihrem Richtlinienentwurf »Zur ärztlichen Sterbebegleitung und den Grenzen zumutbarer Behandlung« betont.¹⁸

Das gilt ebenfalls aus christlicher Sicht – so die Glaubenskongregation bereits 1980 – »ohne dass man jedoch die normalen Hilfen unterlässt, die man in solchen Fällen einem Kranken schuldet. Dann liegt kein Grund vor, dass der Arzt Bedenken haben müsste, als habe er einem Gefährdeten die Hilfe verweigert«.¹⁹

Im »Klinischen Wörterbuch« von Przyrembel wird dieses Verhalten als »*passive Euthanasie*« bzw. als »*passive Sterbehilfe*« bezeichnet.²⁰ Gegenwärtig spricht man lieber von *Sterbebegleitung*, weil die Worte »Euthanasie« und »Sterbehilfe« mit »aktiver Euthanasie«, d.h. mit *Beihilfe* zur Tötung (die in Deutschland nicht strafbar ist) oder mit *aktiver Tötung* (in Holland und Belgien straffrei) gleichgesetzt werden. Die Bundesärztekammer hat bereits 1977 erklärt, dass zu den *normalen Hilfen*, die einem Sterbenden gewährt werden müssen, »*Zuwendung, Körperpflege, Schmerzlinderung, Freihalten der Atemwege, Flüssigkeitszufuhr und natürliche Ernährung*« gehören.²¹ Der Sterbende darf also nicht verdursten oder verhungern, auch nicht ersticken.

Vor allem *palliative*, d.h. schmerzlindernde Therapien soll man dem Sterbenden gewähren. Heute wird dafür in eigens errichteten Hospizen gesorgt.

¹³ Vgl. R. Weber, Der Hirntodbegriff und der Tod des Menschen, in: Zeitschrift für das Lebensrecht, 4/2002, S. 94, Anm. 14.

¹⁴ Moskop, a. a. O., S. 27.

¹⁵ Art. Sterbehilfe, b) passive Sterbehilfe, in: Przyrembel, Klinisches Wörterbuch.

¹⁶ H. van Aken/Th. Prien, Grenzen der Intensivbehandlung, in: P. Hucklenbroich/P. Gelhaus (Hg.), Tod und Sterben. Medizinische Perspektiven. Münster 2001, S. 63.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 65.

¹⁸ Zit. nach: Lebensforum Nr. 43, 1997, S. 11.

¹⁹ Erklärung der Glaubenskongregation zur Euthanasie 1980, zit. nach: Herder Korrespondenz 34 (1980) 454.

²⁰ Vgl. Art. Sterbehilfe, b) passive Sterbehilfe, in: Przyrembel, Klinisches Wörterbuch.

²¹ Zit. nach: Lebensforum Nr. 43, 1997, S. 11.

Ein Problemfall besonderer Art ist die *künstliche Ernährung*. Sie darf nicht abgebrochen werden – so der Bundesgerichtshof 2003 – »wenn das Grundleiden (...) noch keinen irreversiblen tödlichen Verlauf genommen hat«.²² Mit anderen Worten, die Unterbrechung der künstlichen Ernährung darf nicht die direkte Ursache des Todes eintritts sein. Zudem betonte der Bundesgerichtshof: »Betreuer von Koma-Patienten müssten die Zustimmung des Vormundschaftsgerichts einholen, wenn sie in die Beendigung lebenserhaltender Maßnahmen einwilligen wollten«.²³

6. Die Diagnose des Hirntods nach den Bestimmungen der Bundesärztekammer

Die Mehrheit der Ärzte vertritt den Standpunkt der Bundesärztekammer: *Der Hirntod (...) ist mit dem Individualtod gleichzusetzen*. Demnach bedeutet der Hirntod zugleich den Tod des ganzen Menschen, den Tod des Menschen *als Mensch*. Daran soll der Tatbestand, dass gewisse Körperzellen später absterben, nichts ändern.

Das »Deutsche Ärzteblatt« stellt jedoch fest: »Die zweifelsfreie Diagnostik des Hirntodes ist wichtig, da einerseits eine weitere Behandlung sinnlos ist, andererseits bei funktionierenden Körperorganen eine Organspende geplant werden kann«.²⁴

Die Bundesärztekammer hat erstmals 1982 Kriterien für die Feststellung des Hirntods erstellt und ihre Stellungnahme mehrmals fortgeschrieben. Der Hirntod wird definiert als »Zustand des irreversiblen Erloschenseins der Gesamtfunktion des Großhirns, bei einer durch kontrollierte Beatmung noch aufrechterhaltenen Kreislauffunktion«.²⁵

Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesärztekammer hat 1993 die zuvor erstellten Kriterien des Hirntods bestätigt und nicht schon den »Teilhirtod«, sondern »den endgültigen Ausfall der gesamten Hirnfunktion als sicheres Todeszeichen« anerkannt.²⁶ In Großbritannien erfüllt dieses Kriterium bereits der Ausfall des Stammhirns, also der Teilhirtod.

Als am 1. Dezember 1997 das neue Transplantationsgesetz in Deutschland in Kraft trat, erstellte die Bundesärztekammer 1998 »Richtlinien zur Feststellung des Todes (...) und die Verfahrensregeln zur Feststellung des endgültigen nicht behebbaren Ausfalls der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms.«²⁷

Bezeichnenderweise kommt darin das Wort »Hirntod« nicht vor, sondern nur die Umschreibung des Sachverhalts.²⁸

Drei Gegebenheiten müssen zur sicheren Feststellung des Todes belegt werden:

»(1) Bewusstlosigkeit mit (mittel-) weiten, starren Pupillen, (2) Verlust der Hirnstamm Reflexe und (3) Atemstillstand«.

²² FAZ 11. 4. 2003, S. 7 und 13. 5. 2003, S. 35.

²³ FAZ 11. 4. 2003, S. 7.

²⁴ Gesundheit und Forschung e.V. (Hg.), Ethik und Organtransplantation. Frankfurt M. 1989, S. 37.

²⁵ Zit. nach: Deutsches Ärzteblatt 88 (1991) B 2855–2860.

²⁶ Deutsches Ärzteblatt 90 (1993) B 2177–2179.

²⁷ Dag Moskop, Zum Hirntod aus der Sicht eines Neurochirurgen, in: P. Hucklenbroich/P. Gelhaus (Hg.), Tod und Sterben. Medizinische Perspektiven. Münster 2001, S. 26.

²⁸ Vgl. ebd., S. 26.

Das sind weltweit anerkannte Kriterien des Hirntodes. Aber die Testverfahren variieren von Land zu Land. Entsprechende Details für Deutschland sind in den Richtlinien des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer aus dem Jahr 1998 festgelegt:²⁹

Es geht um eine mindestens dreißig Minuten andauernde hirnelektrische Stille, das sog. Null-Linien-EEG, sowie um den zerebralen Kreislaufstillstand, nachgewiesen durch eine beidseitige Angiographie.

Diese Tests müssen durch zwei Ärzte durchgeführt werden, die nicht zum Transplantationsteam gehören.³⁰

7. Der Erlanger Fall und die daraus folgende Frage:

Ist der Hirntod bedenkenlos gleichzusetzen mit dem Individualtod des Menschen?

In den zitierten Stellungnahmen der Bundesärztekammer und ihres Wissenschaftlichen Beirats wird der Gesamthirntod, d. h. der Ausfall des erstrangigen Funktionssystems, vorbehaltlos mit dem Individual- oder Personaltod des betroffenen Menschen gleichgesetzt. Diese Sicherheit bei der Gleichsetzung wurde durch den »Erlanger Fall« in Frage gestellt. Nämlich 1992 erlitt eine junge schwangere Frau durch einem Autounfall den Ganzhirntod. Ein Erlanger Ärzteteam konnte den Fötus der hirntoten Mutter noch 40 Tage am Leben erhalten. Danach trat eine Fehlgeburt ein.

Da dieser Fall im Grenzbereich dessen lag, »was medizinisch machbar und ethisch (noch) verantwortbar« ist,³¹ nämlich die Fortsetzung der Schwangerschaft bei einer Ganzhirntoten, setzte eine ausführliche Diskussion darüber ein. *Die Schwangere war hirntot, war sie aber auch schon als Mensch tot?* Kann eine Tote schwanger sein? Die Schwangerschaft ist nämlich ein komplexer Prozess, der das Zusammenwirken mehrerer Organe erfordert.

Eine weitere Frage schließt sich an: *Ist es immer sinnvoll, mit Hilfe neuester Apparaturen und Medikamente den Sterbeprozess eines Menschen – hier der Schwangeren – zu verlängern und den Todeszeitpunkt hinauszuzögern, um anderen Menschen dadurch Vorteile zu verschaffen?* Hier war es das eigene Kind im Mutterleib, also würde man wohl aus ethischer Sicht zustimmen dürfen. Gilt das aber ebenfalls zum Wohl *fremder Empfänger* eines explantierten Organs des Hirntoten? Darf man überhaupt Sterbende in eine Organbank verwandeln durch die Hinauszögerung des Todeszeitpunktes? Für eine angemessene Zeit wäre dies wohl aus ethischer Sicht zu rechtfertigen.

Jedoch das Gegenteil, nämlich die *Tötung eines Menschen durch Organentnahme* – auch für den guten Zweck der Lebensrettung eines anderen, – ist *ethisch nicht vertretbar*. *Der gute Zweck, hier die Rettung eines Kranken, heiligt nämlich nicht das böse Mittel, hier die Tötung eines Unschuldigen*. Daher ist eine Organentnahme bei

²⁹ Ebd., S. 39.

³⁰ E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß. Mainz 1993, S. 154. – Vgl. dazu die kritischen Anmerkungen von Moskop, a. a. O., S. 38 ff.

³¹ J. Piegsa, Der »Erlanger Fall«, in: Forum Katholische Theologie 2 (1993) 131–140.

Ausfall lediglich des Großhirns bei noch intaktem Stammhirn, das Atmung und Herzschlag regelt (apallisches Syndrom), ganz sicher *ethisch nicht vertretbar*. Nach Ansicht eines Neurochirurgen ist nämlich zu beachten, dass »nicht alle Teile des Großhirns Bewußtsein erzeugen, andererseits sind gewisse Hirnstamm-Anteile für bewußtes Sein unverzichtbar«.³² Auch ist der Ausdruck »apallisches Syndrom« für den Ausfall des »pallium« – des Hirnmantels – nicht ganz korrekt, weil »die Hauptströmung nicht im Hirnmantel (pallium) liegen muss, sondern in tiefer gelegenen, den Hirnmantel funktionell anregenden Regionen«.³³

8. Können wir den Tod überhaupt umfassend definieren?

Wir haben bereits festgestellt, dass bei der Definition des Todes, auch des Hirntodes, ähnlich klingende Wörter – hier in unseren Überlegungen das Wort »Tod« – verschiedene Bedeutungen erhalten, je nachdem, ob wir ein Organ oder den ganzen Menschen meinen. Zudem setzt jede Todesdefinition eine bestimmte Definition des Menschen voraus. In der Antike, in der man den Leib als Materie und die Seele als Form, d.h. als lebenspendendes Prinzip definierte, beschrieb man entsprechend den Tod als Trennung von Leib und Seele. In der heute bevorzugten, empirisch-pragmatischen Hirntoddefinition wird der Tod des Ganzhirns – dieses ohne Zweifel wichtigen Organs – mit dem Tod des ganzen Menschen, d.h. des Menschen als Menschen, gleichgesetzt.

Hier muss der Ethiker, der sich zu einer *ganzheitlichen* Sicht des Menschen verpflichtet weiß, bei der das *Geistige* nicht ausgeklammert werden darf, Vorbehalte anmelden, wie bereits getan. *Ist der Hirntote tatsächlich ein Toter oder lediglich ein irreversibel, d.h. unumkehrbar Sterbender?* Das Sterben ist nämlich – im Unterschied zum Tod – ein *Prozess*, der biologisch-medizinisch umschrieben und apparativ festgestellt werden kann.

Der Tod dagegen ist ein »*momentanes Ereignis*«, das kein Apparat anzuzeigen vermag. Er kann lediglich *philosophisch-ethisch* – d.h. vom vorausgesetzten Menschenbild ausgehend – definiert werden. Dem heute vorherrschenden, empirisch-pragmatischen Menschenbild entspricht die *empirisch-pragmatische Gleichsetzung des Ganzhirntodes mit dem Tod des ganzen Menschen*, wobei der geistige Bereich ausgeklammert wird, was viele nicht wahrhaben wollen.³⁴

Wir stellen nochmals fest: Der Hirntod ist eine empirisch überprüfbare *Sachausage*, der Personaltod – d.h. der Tod des ganzen Menschen, der Individualtod – ist eine *Bewertung* dieser Sachausage, wobei vom vorausgesetzten Menschenbild ausgegangen wird.

³² Moskop, a. a. O., S. 30.

³³ Ebd., S. 30.

³⁴ A. Sonnenfeld, Wer oder was ist tot beim Hirntod? Der Hirntod in ethischer Perspektive, in: Forum Katholische Theologie 10 (1994) 30–59, hier S. 39.

Schlussfolgerung

Die philosophisch-ethische Diskussion um den Hirntod ist noch nicht beendet. Das wäre auch falsch, wenn man einen so wichtigen Problembereich vorschnell als erledigt betrachten wollte, solange aus einer ganzheitlichen Sicht des Menschen noch ernsthafte Bedenken vorgebracht werden müssen.

Die deutschen Bischöfe, die sich in einer gemeinsamen Erklärung mit der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) für eine Organentnahme nach einer seriösen Feststellung des Ganzhirntodes ausgesprochen haben, waren sich bewusst, dass sie sich hierbei zu einer *Grenzsituation* äußern.³⁵

Generell gilt, dass Aussagen, die zwar nach bestem Wissen und Gewissen getroffen werden, jedoch einen Grenzbereich betreffen, für Korrekturen offen bleiben müssen. Der ethisch verbindliche Grundsatz für Grenzbereiche lautet: *In extremis via tutior eligenda est*, d.h. *in geistigen oder leiblichen Extrem- oder Grenzsituationen* (geistig: Gültigkeit eines Sakraments, leiblich: Entscheidung über Leben oder Tod) *ist der sicherere Weg zu wählen*.

Setzt man den Ganzhirntod mit dem Tod des ganzen Menschen gleich, dann ist diesem Grundsatz bereits genüge getan, wenn bei der Diagnose des Ganzhirntodes die vorgeschriebenen, zitierten Kriterien der Bundesärztekammer von 1998 gewissenhaft angewendet wurden.

Anhang

Die Deutsche Bischofskonferenz hat in einer gemeinsamen Erklärung mit dem Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands (1990) vermerkt, dass Kinder mit Fehlbildungen des Gehirns (Anenzephalie) oder Kinder im Mutterleib vor der Entwicklung des Gehirns nicht wie Tote behandelt und zur Organtransplantation freigegeben werden dürfen.³⁶

Jedoch in derselben Erklärung wird der Hirntod als »sichere Feststellung des Todes« für die Erlaubtheit der Organentnahme gewertet, da die übrigen Organe »nur noch künstlich und ohne Aussicht auf eine Erholung des Gehirns« ihre Tätigkeit ausüben können.³⁷ Man stützt sich auf eine frühere, vor mehreren Jahren erfolgte Erklärung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, die den »Hirntod als das eigentliche Kriterium des Todes« anerkannt hat.³⁸

Demgegenüber meinte (1996) Kardinal Meisner: »Die Identifikation des Hirntods mit dem Tod des Menschen ist aus christlicher Sicht, *beim derzeitigen Stand der Debatte*, nicht mehr vertretbar«.³⁹

³⁵ Vgl. Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, S. 254ff.

³⁶ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD vom 31. 8. 1990. Trier – Hannover 1990, Punkt 3.2.1: Sichere Feststellung des Todes, S. 17.

³⁷ Ebd., S. 17, Zwischentitel.

³⁸ Vgl. ebd., S. 387f.

³⁹ Zit nach: Herder Korrespondenz 50 (1996) 592.

Kirchenrecht

Wolfgang F. Rothe, *Ad plenam Communionem. Zur ekklesiologischen und verfassungsrechtlichen Positionsbestimmung des Ökumenismus* (= *Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd./Vol. 755*), Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang-Verlag 2003, 278 S., ISBN 3-631-50605-8, Euro 51,50.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Förderung der Einheit aller Christen zu einer der Hauptaufgaben der katholischen Kirche erklärt. Angesichts der weit verbreiteten Meinung und Sorge, dass die ökumenische Bewegung gegenwärtig eher von einem Stillstand bzw. Rückschritt gekennzeichnet ist und dies meist der katholischen Kirche angelastet wird, kommt der vorliegenden Untersuchung, die im Sommersemester 2002 von der Kirchenrechtlichen Fakultät der Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz in Rom als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors des Kanonischen Rechts angenommen wurde, eine große Bedeutung zu.

Die Arbeit beginnt mit einer relativ langen, jedoch nützlichen Einleitung (S. 13–52), in der der Verfasser zunächst auf das Verhältnis von Ökumenismus und Kirchenrecht eingeht. Dabei stellt er deutlich heraus: Ein ökumenisches Bestreben, »das die rechtlich verfasste Ordnung der Kirche ignorieren oder gar ablehnen würde, könnte als deren Wesen widersprechend kaum zu dauerhaftem Erfolg führen« (S. 23). Zugleich werden der Status quaestionis, der Gegenstand und die Zielsetzung sowie die Methode und Struktur der Arbeit dargestellt.

Transparent gliedert sich der Hauptteil in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt wendet sich dem Ziel des Ökumenismus (S. 53–112) unter ekklesiologischem und verfassungsrechtlichem Aspekt zu. Näherhin geht es um die kirchliche Einheit als Ursache und materielle Zielbestimmung des Ökumenismus und die volle und sichtbare Einheit als dessen formale Zielbestimmung. Die ekklesiologisch und rechtlich konstitutiven Wesensmerkmale der einen und einzigen Kirche, wie Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität und deren geschichtlicher und eschatologischer Charakter, und die ekklesiologisch und rechtlich konstitutiven Wesensvollzüge, die im *Munus docendi*, *Munus sanctificandi* und dem *Munus regendi* liegen, spielen eine entscheidende Rolle. Aufgabe des Ökumenismus ist es, »nach den ekklesiologischen und verfassungsrechtlichen Kriterien zu fragen, durch welche die Authentizität des Glaubens und die prinzipielle

Identität der Kirche unabhängig von Ort und Zeit gewahrt werden kann« (S. 111). Das Ziel des Ökumenismus »kongruiert mit dem Ziel der kirchlichen Heilssendung insgesamt«, das sich durch den Begriff der *Communio* umschreiben lässt (S. 112).

Der zweite Teil wendet sich dem Weg des Ökumenismus (S. 113–190) zu und zeigt Art und Weise seiner konkreten Verwirklichung auf. Der Verfasser analysiert hier nicht bestimmte Konzepte und Modelle für die Wiederherstellung der Einheit aller Christen noch die ökumenische Praxis vor Ort. Er untersucht vielmehr, inwieweit das ökumenische Anliegen Eingang in die kirchliche Rechtsordnung gefunden und auf welche Weise der kirchliche Gesetzgeber diesem Anliegen im Blick auf das Leben und Wirken der Kirche Rechnung getragen hat. Ausgehend von der rechtlichen Stellung der nichtkatholischen Christen im *Codex Iuris Canonici* von 1917 kommt deren Rechtstellung im derzeit geltenden Gesetzbuch, dem *Codex Iuris Canonici* von 1983, in den Blick. Es geht sowohl um das rechtliche Verhältnis der katholischen Kirche zu den getrennten Christen als Einzelpersonen, näherhin um die Grundrechte und -pflichten aller Getauften, die gottesdienstliche Gemeinschaft, die bekenntnisverschiedene Ehe, als auch um jenes zu den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Die rechtliche Verpflichtung der Kirche zur Förderung des Ökumenismus kann der Verfasser als einen »auf Christus selbst zurückgehenden Auftrag« und damit als eine »im göttlichen Recht grundlegende Pflicht« herausarbeiten (S. 171). Auch Fragen der Leitung des Ökumenismus und die dafür zuständigen Autoritäten und der ökumenische Dialog werden beleuchtet.

Im abschließenden 3. Teil über die Wesensbestimmung des Ökumenismus (S. 191–243) steht die Gegenüberstellung von Ökumenismus und kirchlicher Heilssendung sowie kirchlichem Verkündigungsdienst im Mittelpunkt. Ökumenismus ist Teil der kirchlichen Heilssendung und Teil des kirchlichen Verkündigungsdienstes. Wenn die Ursache und das Ziel des Ökumenismus in der durch den Glauben begründeten *Communio plena* besteht, dann findet er, wie der Verfasser betont, »zugleich in dem der Kirche von Christus anvertrauten Glaubensgut sein ureigenes Kriterium und auch seinen Maßstab« (S. 238). Die klare, unverkürzte und unverfälschte Verkündigung des Glaubens erweist sich somit als grundlegende Voraussetzung der Wiederherstellung der Einheit aller Getauften.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 245–247), ein Abkürzungsverzeichnis (S. 249) und ein

sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 251–278) runden die Arbeit ab. Zu Recht hat der Verfasser den Gegenstand der Untersuchung auf den Ökumenismus, wie er von der Kirche verstanden wird, d.h. »im Sinne seiner allgemeinen theoretischen und rechtlichen Erfassung«, nicht aber in Bezug auf seine praktische Verwirklichung (S. 39f.), abgegrenzt. Die kirchlichen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Bestimmungen der beiden Codices sowie weitere kirchenamtliche Verlautbarungen stehen im Vordergrund und werden exakt dargelegt und analysiert. So leistet die Beschäftigung mit den ekklesiologischen und rechtlichen Grundlagen wesentliche Impulse für die Praxis der Ökumene. *Wilhelm Rees, Innsbruck*

Hugo Schwendenwein, Die Katholische Kirche. Aufbau und rechtliche Organisation (= Münsterscher Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 37), Essen: Ludgerus Verlag 2003, ISBN 3-87497-246-1, 697 S., Euro 49,00.

Fragen der Organisation und der Struktur der Katholischen Kirche stehen im Zentrum sowohl einer breiteren Öffentlichkeit als auch der Kirchenrechtswissenschaft selbst. Abgesehen von Kommentaren und Beiträgen in Handbüchern bietet der hier anzuziehende Band wohl erstmals eine umfassende wissenschaftlich fundierte Behandlung dieses zentralen Bereichs der Kirche. Er zeichnet sich durch eine transparente Gliederung in acht Teile und gute Lesbarkeit aus.

Der erste Teil geht von den Grundlagen der kirchlichen Gemeinschaft aus und behandelt die Berufung zur Kirche, die Christgläubigen, die Kleriker und Laien sowie die Sodalitäten der »Vita consecrata«. Es wird auf den besonderen kirchlichen Dienst und die kirchenamtliche Sendung ebenso eingegangen wie auf die Pflichten und Rechte der Christgläubigen und jene der Laien. Der zweite Teil widmet sich der kirchlichen Leitung und dem rechtserheblichen Handeln in der Kirche, näherhin der kirchlichen Leitungsvollmacht, den generellen Normengebungs- und Einzelverwaltungsakten, der gremialen Willensbildung und einzelnen Rechtsakten. Der dritte Teil befasst sich ausführlich mit den verschiedenen Formen der kanonischen Amtsverleihung (freie Amtsverleihung, Präsentation, Wahl, Wahlbitte) und der Amts erledigung. Der vierte Teil ist der obersten Kirchenleitung gewidmet, insbesondere dem Papst, dem Bischofskollegium und dem Ökumenischen Konzil, aber auch der Bischofssynode, den Kardinälen, der Römischen Kurie, dem Päpstlichen Gesandtschaftswesen und

dem Hl. Stuhl als Völkerrechtssubjekt. Teilkirchenverbände kommen im fünften Teil als überdiözesane Organisationsstrukturen in den Blick. Dies gilt für die Kirchenprovinz und den Metropoliten, die Partikularkonzilien, die Bischofskonferenz und die Kirchenregion ebenso wie auch für die Kirchen eigenen Rechts, d.h. die Katholischen Ostkirchen. Der sechste Abschnitt hat die Teilkirchen zum Inhalt. Näherhin setzt sich der Verfasser mit den Diözesen und anderen teilkirchlichen Rechtsformen sowie mit den Diözesanbischöfen, der Diözesansynode, der Diözesankurie, den Kapiteln und den diözesanen Räten (Priesterrat; Pastoralrat) auseinander. Der siebte Teil beschäftigt sich mit den innerdiözesanen Strukturen, nämlich der Pfarrei und dem Pfarrer, den Kirchenrektoren, dem Dekanat und der diözesanen Region sowie der kategorialen Seelsorge und den karitativen Diensten. Zu begrüßen ist es, dass im abschließenden achten Teil Personalverbände und Vereinigungen ausführlich dargelegt werden. Es geht hier um die Rechtsformen der »vita consecrata«, die Ordensgemeinschaften (instituta religiosa) und Weltinstitute (Säkularinstitute), die Gesellschaften des Apostolischen Lebens und die kirchlichen Vereinigungen. Ein Verzeichnis der Abkürzungen und der abgekürzt zitierten Literatur sowie ein Sachindex, der insbesondere die praktische Arbeit mit dem Band erleichtert, beschließen das Werk. Der Autor verarbeitet die einschlägige Literatur. Er setzt sich mit unterschiedlichen Lehrmeinungen auseinander (vgl. z.B. S. 106f.; 353 u.a.) und gibt auch in speziellen Fragen eine Orientierung über die gegenwärtige rechtliche Situation. Zuverlässig wird das Recht der römisch-katholischen Gesamtkirche dargestellt, zugleich aber auch Bezug genommen auf die spezifische Situation in Deutschland, Österreich und der Schweiz und auf die wichtigsten bzw. abweichenden Rechtsbestimmungen der katholischen Ostkirchen. Die Grundlagen der kirchlichen Gemeinschaft, die Wahrnehmung von Leitungsvollmacht, die einzelnen kirchlichen Leitungsorgane und die Träger und Trägerinnen kirchlicher Dienste, das Vereins- und Ordensrecht, aber auch die Mitverantwortung aller Christgläubigen und deren Mitwirkung in verschiedenen Zusammenschlüssen kommen zum Tragen. Die sachliche und solide Darstellung will zu weiterführenden Überlegungen anleiten. Sie ist nicht nur Vertretern und Vertreterinnen des Kirchenrechts, in der Seelsorge und in der kirchlichen Verwaltung tätigen Personen und Studierenden hilfreich, sondern auch allen, die sich für Fragen des kirchlichen Rechts und insbesondere für den Aufbau und die Organisation der katholischen Kirche interessieren. *Wilhelm Rees, Innsbruck*

Marschler, Thomas: *Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts – Hans Barion vor und nach 1945*. Bonn: Verlag nova & vetera 2004, 544 S., ISBN 3-936741-21-2, 55,60 €.

»Der Kanonist Hans Barion (1899–1973) gehörte während der Zeit des Nationalsozialismus und in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg zu den umstrittensten Persönlichkeiten des akademischen Lebens im katholischen Deutschland.« Mit dieser lapidaren Feststellung wird der Leser bereits durch dem Umschlagtext des hier vorzustellenden Werkes auf die literarische Begegnung mit einem Priester und Theologen vorbereitet, dessen Name zu seinen Lebzeiten »im offiziellen Katholizismus Deutschlands nicht allzu gern gehört« (9) wurde, seither aber – was durchaus überraschen darf – zunehmende Aufmerksamkeit erfährt. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang neben der von Werner Böckenförde unter dem Titel »Kirche und Kirchenrecht« herausgegebenen Aufsatzsammlung (Paderborn u.a. 1984) vor allem auf die ebenso gründlichen wie kritischen Untersuchungen Peter Krämers über die »Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts – Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils« (Trier 1977) und Marietherese Kleinwächters zum Thema »Das System des göttlichen Kirchenrechts – Der Beitrag des Kanonisten Hans Barion (1899–1973) zur Diskussion über Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts« (Würzburg 1996). Eine Reihe vor allem in der jüngsten Vergangenheit erschienener Artikel belegen ebenfalls ein wachsendes Interesse an Leben und Werk Hans Barions.

Angesichts dessen will der Verfasser den kanonistischen Forschungsstand »ausdrücklich nicht ergänzen oder weiterführen« (9), sondern sich auf die Perspektive des Theologiehistorikers beschränken. Ganz in diesem Sinn bemüht er sich darum, zunächst einmal »die bisherigen, weithin zerstreut vorliegenden Forschungsergebnisse zu Biographie und Persönlichkeit Barions zusammen[zul]fassen und auf der Grundlage bislang unausgewerteter Quellen [zu] ergänzen« (10); von dieser Grundlage ausgehend ist er bestrebt, Barions Leben und Werk einer sowohl zeit- als auch kirchen- und theologiegeschichtlichen Einordnung und Deutung zu unterziehen.

Dass dies unter besonderer Berücksichtigung der engen – persönlichen wie wissenschaftlichen – Verbundenheit zwischen Barion und dem nicht weniger umstrittenen Staatsrechtler Carl Schmitt (1888–1985) erfolgt, ist ohne Zweifel berechtigt. Dennoch mag der eher abstrakt anmutende Titel

»Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts« der umfassenden biographischen und editorischen Leistung des Verfassers nur zum Teil gerecht zu werden. Was er bietet, ist nicht nur eine fundierte ideengeschichtliche Untersuchung, sondern zugleich eine fesselnde, mitunter erschütternde und berührende Darstellung eines ebenso tragischen wie faszinierenden Gelehrtenlebens.

Hans Barion wurde 1899 in Düsseldorf geboren und 1924 zum Priester geweiht. Nach seiner theologischen Promotion 1928 in Bonn erwarb er 1930 in Rom zusätzlich den kanonistischen Doktorgrad. Im Anschluss an die parallel dazu erfolgte Habilitation begann er im Jahr 1931 seine Lehrtätigkeit im ostpreußischen Braunsberg. 1933 wurde durch seinen Eintritt in die NSDAP zum »Wendejahr« (25) in seiner Biographie. 1934/35 vorübergehend suspendiert, führte der hartnäckige Widerstand des Erzbischofs von München und Freising gegen seine 1938 erfolgte Berufung an die katholisch-theologische Fakultät der Universität München zu deren staatlich verordneter Schließung. Spätestens zu diesem Zeitpunkt trat Barion »endgültig in den Fokus der öffentlichen Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und nationalsozialistischem Staat« (55). Demgegenüber erscheint seine »äußere Biographie in den fast drei Jahrzehnten seines Lebens nach Ende des Krieges [...] recht unscheinbar und lässt sich in wenigen Zeilen zusammenfassen« (311). Sie war vor allem geprägt von einem langjährigen vergeblichen Ringen um Wiedererlangung seines Bonner Lehrstuhls für Kirchenrecht, den er von 1939 bis 1945 inne gehabt hatte. Die »Position des extremen Außenseiters« (9), in die sich Hans Barion aufgrund seiner biographischen Vorbelastung ebenso wie durch seine theologische bzw. kirchenpolitische Haltung verwiesen fand, hat der 1973 in Bonn Verstorbene in zunehmendem Maß nicht nur »akzeptiert«, sondern bewusst »ausgestaltet« und bis zu einem gewissen Grad sogar »genossen« (474).

Wie bereits der Untertitel des Werks zu erkennen gibt, gliedert es sich in zwei Hauptteile, deren erster »Barions Wirken im Nationalsozialismus« (21–310) behandelt. In historischer Abfolge stellt der Verfasser nach einem kurzen Blick auf den biographischen Hintergrund (21–22) den Werdegang des Kanonisten von seiner durch die Suspensionsaffäre überschatteten Lehrtätigkeit in Braunsberg (23–54) über »Die Vorgänge um Barions Berufung nach München« (55–69) bis hin zu seiner weitgehend konfliktfreien Lehrtätigkeit während der Kriegsjahre in Bonn (70–77) dar.

Im Zentrum dieses ersten Hauptteils steht jedoch die von sachkundigen und detailreichen Einführun-

gen begleitete Dokumentation mehrerer aufschlussreicher, bislang jedoch unveröffentlichter Dokumente (78–146), die nicht nur das unter vielerlei Aspekten problematische Verhältnis von Kirche und Staat im Dritten Reich beleuchten, sondern zudem einen tiefen Einblick in das Denken und die Persönlichkeit Hans Barions gewähren. Dabei handelt es sich um drei in seiner Braunsberger Zeit verfasste Gutachten zur Apostolischen Konstitution Papst Pius' XI. »Deus Scientiarum Dominus« vom 24. Mai 1931, durch die »das für die theologische Ausbildung der Geistlichen zuständige kirchliche Hochschulwesen weltweit qualitativ zu verbessern und organisatorisch zu vereinheitlichen« (78) versucht wurde. Barion sah darin die Absicht zur Schaffung eines in jeder Hinsicht von der römischen Kurie abhängigen Klerus, mit dessen Hilfe die Katholiken dem (nationalsozialistischen) Staat entfremdet werden sollten. Demgegenüber forderte er die für das Hochschulwesen zuständigen staatlichen Stellen zu aktivem Eingreifen unter Aufbietung aller zur Verfügung stehenden Machtmittel auf, um die staatliche Kirchenhoheit zu wahren bzw. weiter auszubauen und so zu einer »Integration von katholischem Klerus und Volk in den neuen Staat« (83) zu gelangen. »Aus Barions Darlegungen spricht durchgehend das Selbstbewusstsein des deutschen Universitätstheologen, der das römische Studiensystem als sowohl qualitativ minderwertig wie auch ideologisch fehlgeprägt ablehnt« (88).

Ein weiteres im hier zur Betrachtung stehenden Werk erstmals publiziertes und in seiner Bedeutung erschlossenes Gutachten Barions stammt aus dem Jahr 1933 und beschäftigt sich mit den staatskirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Implikationen des Reichskonkordats (147–291). In diesem glaubte Barion »eine eminente Niederlage des Staates gegenüber dem kurialen Verhandlungspartner« (154) zu erkennen. »Die römische Kirchenleitung erscheint [in Barions Gutachten] durchweg als rein politische Instanz, für die geistliche Ziele bloß Vorwand sind, um die eigene Machtposition auszubauen, und die dabei nicht nur die Ansprüche des Staates mit Füßen tritt, indem sie ihm mit der flexiblen Strategie eines konsequenten Eigennutzes begegnet, sondern auch an den eigenen Untergebenen im Klerus allein aus der Perspektive total funktionierender Willfährigkeit Interesse zeigt« (165).

Die vier aus Barions Feder stammenden Gutachten sind aber nicht nur unter historischem Aspekt von Interesse, sondern auch unter systematischem. Denn »die von Barion 1933 vertretenen Grundthesen [...] hat der Kanonist auch nach dem Krieg *mutatis mutandis* weiter vorgetragen. Sie betreffen das

prinzipielle Verhältnis von Staat und Kirche in der säkularen Moderne und fügen sich als solche nahtlos in die Debatten unserer Gegenwart ein« (14). Vor diesem Hintergrund gebührt dem Verfasser für die Auffindung, Zuordnung und Publikation der genannten, zum Teil namentlich nicht gezeichneten Gutachten hohe Anerkennung.

Der erste Hauptteil des Werks schließt mit einem Blick auf Barions »Tätigkeit im ›Ausschuss für Religionsrecht‹ der Berliner ›Akademie für deutsches Recht‹« (292–310), dessen Zielsetzung einerseits darin bestand, dem Nationalsozialismus nahe stehende Kanonisten zusammen zu führen und andererseits junge nationalsozialistische Juristen für Kirchenrecht zu interessieren, um auf diese Weise die staatliche Kirchenpolitik mit kompetenten Kräften unterstützen zu können. Am Ende seiner engagierten Tätigkeit in diesem von 1938 bis 1940 aktiven Gremium »wirkt Barion fast ein wenig tragisch. Er steht vor den Scherben seiner Fakultätenpolitik, die er seit 1933 mit Hilfe des Staates verfolgt hat und von der er jetzt zugeben muss, dass es der Staat selbst ist, der sie durch seine systematische und rücksichtslose Schließung der theologischen Ausbildungsstätten zunichte macht. Der subtile Kanonist hat sich fatal geirrt, als er glaubte, für seine antikuriale Kirchenpolitik, die aber trotz allem noch ein theologisches und kirchliches Anliegen verfolgte, den nationalsozialistischen Staat auf seiner Seite zu haben« (310).

Der zweite Hauptteil der Studie widmet sich dem Leben und Wirken von »Hans Barion nach 1945« (311–477). Nach einigen knappen biographischen Ausführungen (311–313) wendet sich der Verfasser der für das Gesamtwerk titelgebenden »Freundschaft zwischen Hans Barion und Carl Schmitt« (314–329) zu. Anhand von zahlreichen Zitaten aus dem umfangreichen Briefwechsel der beiden Gelehrten vermag er deutlich zu machen, wie sehr Barions Denken von seinem früheren Lehrer und späteren Freund geprägt wurde. »Dennoch darf aufgrund dieser Ausführungen nicht der Eindruck entstehen, Barions Verhältnis zu Schmitt sei dasjenige einer naiven und unkritischen Verehrung gewesen« (323). Der Verfasser exemplifiziert dies anhand einiger »kanonistisch-theologische[r] Zentralthemen Barions im Gespräch mit Carl Schmitt (380–410): zum einen der Auseinandersetzung mit dem Kirchenbegriff Rudolph Sohms (380–388) und zum anderen der Idee einer politischen Theologie« (389–410). Barions durchgängige, weil prinzipielle Abneigung gegenüber jeglicher Form des politischen Katholizismus gründet in seiner Überzeugung, dass »die Kirche vom Ideal ihres göttlichen Stifters her [...] jenseits aller weltlichen Machtfor-

men und politischen Freund-Feind-Differenzen« steht: »nicht als indirekte politische Gewalt soll die Kirche im Weltlichen wirken, sondern als unmittelbare geistliche« (405).

»1933 und die Folgen« (330–379) lautet der Titel der vorausgehenden Ausführungen über Barions Entnazifizierungsverfahren und seine letztlich vergeblichen Bemühungen um Rechtfertigung und Wiedererlangung seines Bonner Lehrstuhls. In mehreren Stellungnahmen versuchte Barion seine politische Haltung vor 1945 zu erläutern, wobei er explizit seinen Eintritt in die NSDAP bedauerte und sich von der nationalsozialistischen Weltanschauung distanzierte. Wenngleich sein Entnazifizierungsverfahren daraufhin einen günstigen Ausgang nahm, ist dies ein »nur kurzer Sieg auf dem Weg zur angestrebten Rückkehr ins akademische Lehramt geblieben. Zwar kommt es nicht zu einem vom Kanonisten zeitweise befürchteten neuerlichen kirchlichen Verfahren gegen ihn, doch endet die Wiedereinstellungsklage gegen das nordrhein-westfälische Kultusministerium 1957 endgültig ohne Erfolg« (363).

Weitere Kapitel beschäftigen sich mit Barions publizistischer Tätigkeit nach 1945. Am Anfang stehen staatskirchenrechtliche Wortmeldungen zu Religionsunterricht und Kirchensteuer (411–428), in denen neuerlich seine prinzipielle Ablehnung des politischen Katholizismus in jeder nur denkbaren Form zum Ausdruck kommt. Durchgängig ist bei ihm »die Bemühung festzustellen, kirchliche Eingriffe in staatliches Terrain zu minimieren« (411).

»Die Publikationstätigkeiten Barions nach 1945 umfassen einen weiteren Aspekt, der in der Forschung bisher gänzlich unbekannt geblieben ist und sich erst aus der Analyse der privaten Korrespondenzen des Kanonisten erheben lässt« (429): Seine »Pseudonyme Publikationstätigkeit 1951–1964« (429–441) in der Zweimonatszeitschrift »Priester und Arbeiter«. »Dem Stil der Zeitschrift entsprechend, sind Barions Artikel nicht streng wissenschaftliche Texte aus Kanonistik oder Theologie. Sie sind vielmehr, wie man heute sagen würde, für die an der Basis der Seelsorge tätigen Multiplikatoren geschriebene Essays. [...] Abgesehen von dem auch hier zu findenden, für Barion so typischen Bilderreichtum der Sprache und den unerschöpflichen Zitaten aus Literatur und Dichtung geben gerade diese Wortmeldungen zu tagesaktuellen Problemen zu verstehen, mit welcher Sachkunde und Belesenheit sich der Kanonist in Verfassungslehre und politischer Theorie ebenso sicher zu bewegen weiß wie auf den Gebieten der Wirtschaftspolitik und Sozialgesetzgebung« (431).

»Seit Ende der 50er Jahre wird in den Äußerungen Barions neben der alten Aversion gegen alles Politisch-Katholische ein neues Moment der Distanz zum real existierenden Katholizismus sichtbar, das noch prinzipiellerer Natur ist« und »in den letzten Jahren seines Lebens sogar zum entscheidenden, übermächtigen Thema [wird]: die Sorge um den Einfluss der theologischen Linken in der Kirche, ihren Sieg auf dem Konzil und die daraus folgenden historischen Umwälzungen im Katholizismus« (442). Diesem wichtigen und ungemindert aktuell anmutenden Themenkomplex widmet sich der Verfasser unter dem Titel »Die Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil« (442–463). Nachdem Barion bereits Papst Pius XII. wegen dessen Förderung des politischen Katholizismus mit erheblicher Skepsis gegenüber gestanden hatte, steigert sich diese Haltung unter Johannes XXIII., dem er Unklarheit in dogmatischen Fragen zur Last legte, um unter Paul VI. in offene Ablehnung überzugehen. Vor allem über die Konzilspäpste tippte »er wahre Schimpfkanonaden in seine Schreibmaschine« (454). Sein Urteil über das Zweite Vatikanum schwankte »zwischen Fassungslosigkeit und immer schärfer werdender Kritik« (445), wobei er vor allem auf angebliche Irrtümer in ekklesiologischen Fragen Bezug nahm, die »in seiner Sicht fast alle auf den einen Generalfehler der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche hinaus [laufen], deren Identität nach Barions Sohm-Deutung gerade das »*proprium catholicum*« ausmacht« (446). Seine Außenseiterrolle und die daraus resultierende Ungebundenheit sah Barion zunehmend als Chance, seine Kritik am Konzil und dessen Folgen ungeschützt und tabulos vortragen zu können, ohne sich – wie nicht wenige seiner Mitstreiter im Kampf gegen den nachkonziliaren Progressismus – in eine von ihm geradezu verabscheute nebulose Privatoffenbarungsfrömmigkeit abdrängen zu lassen.

Nicht unerwähnt bleiben kann in diesem Zusammenhang die Haltung des Kanonisten zur Frage der vom Konzil initiierten Liturgiereform. »Barion schätzt die klassische Liturgie wegen ihrer geschichtlich gewachsenen Ordnung, ihrer technischen Perfektion und der Verbindung von kleinstem Detail und großer Idee, wobei die Parallele zu seiner Beurteilung des Kirchenrechts in der 1917 kodifizierten Form nicht zu übersehen ist« (451f.). Wenngleich ihm die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums weniger verhängnisvoll erschien als er im Vorfeld befürchtet hatte, fand deren praktische Umsetzung seine uneingeschränkte Ablehnung: »Der Kanonist selbst hat offensichtlich die Zelebration des neuen MeBordos (bzw. seiner Vorstufen) niemals übernommen« (453).

Eine abschließende Betrachtung widmet der Verfasser »Hans Barions Persönlichkeit im Zeugnis der Quellen« (464–477), worunter insbesondere seine sowohl ihres Umfangs wie ihrer Qualität nach beachtenswerte Korrespondenz herausragt. Das dabei entstehende Charakterbild hinterlässt einen durchaus zwiespältigen Eindruck. »Die intellektuelle Brillanz und analytische Kraft Barions, die aus seinen Schriften spricht, haben Freunde wie Gegner stets anerkannt« (464). Andererseits fand er aufgrund seiner von intellektueller Dünkelhaftigkeit und sarkastischer Herablassung geprägten Sprache bei nicht wenigen seiner Zeitgenossen offene Ablehnung. Dass er zunehmend vereinsamte, kann daher kaum verwundern. Einen gewissen Trost bot ihm die Welt der schönen Künste. »Es ist sicher nicht vermessen zu behaupten, daß es auf dem Feld allseitiger, zumal kultureller Bildung unter den Theologen des 20. Jahrhunderts nur wenige mit Barion hätten aufnehmen können« (469). Kämpferisch und fromm, scharfzüngig und sentimental, kirnenfeindlich und konservativ, nationalistisch und im eigentlichen Sinn katholisch – in Barions Persönlichkeit vereinigen sich ansonsten schwerlich zu verbindende Gegensätze zu einem in seiner Geschlossenheit beeindruckenden und in seiner Widersprüchlichkeit tragischen Bild.

»Es ist nicht einfach zu begreifen, wie sich in Barions eigenwilliger, zuweilen egozentrischer Persönlichkeit der radikale Theoretiker einer hierar-

chischen, juridisierten Kirche und der persönlich massivst antikuriale Theologieprofessor vereint haben« (483), resümiert der Verfasser in den »Schlußbemerkungen« (479–490) zu seinem in jeder Hinsicht empfehlenswerten Werk, das sich durch wissenschaftliche Genauigkeit ebenso auszeichnet wie durch gute Lesbarkeit. Abgerundet wird der positive Gesamteindruck durch einige im Anhang gebotene sprachliche Kostproben aus Barions Feder (491–506) sowie eine Fotogalerie (507–510). Angesichts der zahlreichen, im ausführlichen Anmerkungsapparat verwendeten Abkürzungen wäre ein Abkürzungsverzeichnis hilfreich gewesen, wenngleich diese sich aus dem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis (511–534) entschlüsseln lassen. Den Abschluss des Werkes bildet ein Namensregister (535–544).

Was das wissenschaftliche Erbe des Kanonisten Hans Barion anbelangt, braucht die »heutige katholische Theologie [...] nicht das allzu pessimistische, ja geradezu apokalyptische Fazit Barions über das Schicksal der Kirche zu teilen, wenn sie die ernste Herausforderung auch dieser Analysen annimmt und eine Vermittlung der ekklesiologischen Aussagen beider vatikanischen Konzilien als Aufgabe begreift, deren überzeugende Lösung noch aussteht« (490). Das vorliegende Werk weckt nicht nur das Interesse an dieser Aufgabe, sondern bietet bereits manche Anregung dazu.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Dogmatik

Stubenrauch, Bertram: *Dreifaltigkeit. (Topos plus, 434), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2002, 151 S., ISBN 3-7867-8434-5, brosch., Euro 8,90.*

In dieser Publikation fragt der Verf. nach der eigentlichen »Herausforderung« des Glaubens an den dreifaltigen Gott: Etwa ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. rückten in Israel monotheistische Vorstellungen in den Vordergrund. Die Entdeckung des einen Gottes war aber nicht ausschließlich das Verdienst des Jahweglaubens. Auch bei den Persern und in der griechischen Philosophie gab es monotheistische Tendenzen. Im Unterschied zu philosophischen Strömungen standen im Judentum der Lobpreis Gottes und die Hingabe an Gott im Vordergrund. Das Leben der Christen ist im Innersten und von Anfang an vom Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist bestimmt. Die Tatsache, dass in christlichen Kreisen von Gott dem Vater nur noch im Zusammenhang mit Jesus und dem Heiligen

Geist gesprochen wurde, entfremdete die werdende Kirche zunehmend vom Judentum.

In seinem Kapitel über die neutestamentlichen Grundlagen des Trinitätsglaubens legt Stubenrauch dar, dass die jesuanische Proklamation des Gottesreiches eine »unerhörte Autoritätsfülle« Jesu voraussetzt. Dem einhelligen Zeugnis des Neuen Testaments zufolge war Jesus im Letzten nur das Prädikat »Sohn Gottes« (Mk 15,39) angemessen. Dass die Christen den Titel »Kyrios« auch Jesus zuerkannten, zeugt von außergewöhnlicher »theologischer Courage«. Denn mit »Kyrios« wurde in der Septuaginta der hebräische Gottesname Jahwe wiedergegeben. Nach einer auffallend kurzen Schockphase nach dem Karfreitag setzen die Jünger und Jüngerinnen Jesu dessen Sendung fort. Dabei führt sie der Heilige Geist tiefer in die Wahrheit ein (Joh 16,13). Das Wissen um den persönlichen Einsatz Gottes im Sohn und im Geist bestimmt auch den gedanklichen Hintergrund des Paulus (1 Kor 12,1–11). Der Atem des Geistes reicht gewis-

sermaßen vom Innersten Gottes bis zum Innersten des Menschen, von der »Tiefe« des Vaters zu den Herzen der Menschen.

Das Johannesevangelium wagt – darin mit dem paulinischen Schrifttum vergleichbar – den für die Entwicklung der kirchlichen Trinitätstheologie unverzichtbaren Schluss von der konkreten Glaubenserfahrung mit Vater, Sohn und Geist auf das innergöttliche Leben jenseits der Zeit. Trotz seiner hohen gedanklichen Brillanz wurzelt das vierte Evangelium im Christuszeugnis der Synoptiker. Wie menschenfreundlich die trinitarischen Ausdeutungen des Johannesevangeliums sind, zeigt ihr Bezug zur Gemeinschaft der Getauften. In dem Maß, in dem der Evangelist versucht, die Verbundenheit zwischen Vater, Sohn und Geist als besonders innig darzustellen, bekundet sich die Gottunmittelbarkeit der Glaubenden. Der Evangelist, der vom Wirken des Geistes auf dessen »Sein« schließt, gerät dabei an die Grenze des Sagbaren. Er wird unweigerlich zum Mystiker, denn er redet über Dinge, die zwar verkündet werden müssen, aber nicht einfach rational zu erklären sind (vgl. Joh 17,1–26).

Ohne den Schatz der vorchristlichen Jesusüberlieferungen wäre ein nachösterliches trinitarisches Bekenntnis »völlig haltlos gewesen«. Durch die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn verdichten sich bestimmte Ahnungen der Jünger schlagartig zu einer existenziellen Gewissheit. Vorher schon mit Erstaunen und Sorgfalt registrierte Phänomene werden plötzlich in ihrer ganzen Tragweite erkennbar und fügen sich zu einer klaren Botschaft. Jesus selbst erscheint als der sehnlichst erwartete Geistträger, der alle seine prophetischen Vorgänger, den großen Jesaja eingeschlossen, überragt. Es war für jüdische Frauen und Männer, die Jesus begleitet haben, schon vor Ostern möglich, aufgrund ihrer täglichen Erlebnisse zu bekennen, der Vater habe durch ihren Herrn und im Geist, den dieser besaß, an Israel Gutes getan.

In einem weiteren Kapitel zeigt Stubenrauch, wie sich in der Theologie der Kirche der Glaube an den dreieinigen Gott entfaltet hat: Die Taufformel des Matthäus (Mt 28,19) hat – so die These des Verf.s – den Weg vom Vater Jesu zum einen Gott in drei Personen »nachhaltig geprägt«. Der Taufbefehl Jesu spiegelt die liturgische Praxis der frühen Kirche, deren Gemeinden davon überzeugt waren, ganz im Sinne des Auferstandenen zu handeln. W. Kasper hat darauf hingewiesen, dass »In-Christus-Sein und Im-Geist-Sein für Paulus austauschbare Aussagen« sind. In diesem Kapitel gibt der Wiener Dogmatiker erhellende Überblicke über die Klassiker der Trinitätstheologie. Er beschreibt in übersichtlichen Tabellen trinitarische Häresien, die im

Laufe der Jahrhunderte aufgetaucht sind, und entfaltet die jeweilige kirchliche Antwort darauf. In seiner Schrift über den Heiligen Geist argumentiert Bischof Basilius von Caesarea mit Hinweis auf das im Gottesdienst gebräuchliche trinitarische Bekenntnis gegen die Pneumatomachen, die den Heiligen Geist für ein Geschöpf hielten. Irenäus von Lyon, Origenes und Tertullian sind als »Pioniere« der Trinitätstheologie anzusehen.

Die erste kirchenamtlich verbindliche Aussage bezüglich des Glaubens an den dreifaltigen Gott hat das Konzil von Nizäa (325) getroffen. Diese Konzilsentscheidung zeigt, wie »kurzsichtig« die 1999 vertretene These K.-H. Ohligs ist, das trinitarische Dogma sei entstanden, weil das hellenistische Prinzip von der absoluten Überweltlichkeit Gottes die Annahme gottgleicher Mittlerwesen erfordert habe. Nicht das Konzil, sondern der damalige Arianismus habe sich den kulturellen Zwängen des dritten und vierten Jahrhunderts gebeugt. Das Konzil hat dem arianischen Zeitgeist, der Gott für einen »Gefangenen seiner eigenen Erhabenheit« hielt, widersprochen. Mit den Konzilien von Nizäa und Konstantinopel (381) standen die Grundlinien des Glaubens an den dreifaltigen Gott fest. In Konstantinopel wurde festgelegt, der Geist dürfe »Herr und Lebensspender« genannt werden. Im Anschluss an diese Konzilien sind in der Trinitätstheologie des Westens vor allem die bedeutenden Ansätze des Augustinus und des Richard von St. Viktor zu nennen. Die wichtigsten Konzilsentscheidungen zur Trinitätslehre (Nizäa 325 bis Florenz 1439–45) werden im vorliegenden Buch übersichtlich präsentiert.

Im letzten Kapitel fragt Stubenrauch nach den praktischen Implikationen des Trinitätsglaubens: Weil der Glaube an drei Personen in einer göttlichen Natur auf dem Hintergrund des neuzeitlichen Personverständnisses nicht frei von Missverständnissen ist, macht der Verf. – mit Hinweis auf M. Schmaus – den durchaus plausiblen Vorschlag, von »einer Person in drei Persönlichkeiten« zu sprechen (vgl. 115–119). Gegen das griechische Denken, das Liebe als Bedürftigkeit und daher als Mangel verstanden hat, zeigt Stubenrauch sehr eindringlich, dass sich die dreifaltige Liebe als »Reichtum« Gottes erweist. In seinen Überlegungen über »Trinität und Kirche« unterstreicht der Verf., dass das Zweite Vatikanum die Kirche vom Ideal der communio her verstanden hat und die Kirche als »Ikone« der Trinität zu sehen ist. Im Leben der Gläubigen muss die Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist sichtbar werden. Stubenrauch votiert mit Recht dafür, dass der Verkündigung des trinitarischen Gottes in der homiletischen Praxis

mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Er verweist auf verschiedene Kirchenbauten, die den Glauben an den dreifaltigen Gott architektonisch in hervorragender Weise symbolisieren. – Abgeschlossen wird das Werk mit einem »Kleinen Wörterbuch« und weiterführenden Literaturhinweisen.

Diese Publikation stellt allen, die sich über das zentrale, aber nicht einfache Thema der Trinitätslehre zuverlässige Informationen verschaffen wollen, ein wertvolles Hilfsmittel zur Verfügung. Mit seiner erfrischenden Sprache, die jeglichen über-

flüssigen Fachjargon vermeidet, entfaltet Stubenrauch alle wichtigen Aspekte des Themas. Es gelingt ihm vorzüglich, einsichtig zu machen, dass der Glaube an den dreifaltigen Gott nicht fragwürdigen, abstrakten Spekulationen entspringt, sondern im Neuen Testament grundgelegt ist. Der an der Universität Wien lehrende Dogmatiker setzt sich auch mit neuesten Forschungsergebnissen auseinander. Er legt eine kompetente, lesenswerte Einführung in den christlichen Glauben an den dreifaltigen Gott vor.

Josef Kreiml, St. Pölten

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:

Dr. Dr. habil Manfred Lochbrunner, Kirchstraße 2, D-86486 Bonstetten
 Dr. Thomas-Heinrich Stark, Elias-Holl-Straße 34, D-85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
 Prof. Dr. Giovanni Sala s.J., Kaulbachstraße 61a, D-80539 München
 Prof. Dr. Joachim Piegsa, Krippackerstraße 11, D-86391 Stadtbergen
 Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Straße 38, A-3100 St. Pölten

Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1 Kor 11,2–16

Von Johannes R. Nothaas, Mainz

Vorbemerkung

Im Zuge der »Osterweiterung der Ökumene« (W. Kasper) wird es nicht ausbleiben können, daß katholische Christen sich neuen Horizonten und damit auch den orthodoxen Kirchen öffnen. In jüngster Zeit hat Kardinal Kasper darauf hingewiesen, daß »die Ökumene mit Osteuropa« und damit das annähernde Gespräch mit der Orthodoxie für Europas Zukunft »lebenswichtig« ist.* Eine wesentliche Übereinstimmung mit der sich aus dem consensus quinquesaecularis speisenden orthodoxen Theologie zeigt sich nicht zuletzt in der Ämterfrage. Schon das Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio* des II. Vatikanischen Konzils betont, daß die Ostkirchen – im Gegensatz zum Protestantismus – die Fülle des Weihpriestertums bewahrt haben (nr. 14–18). In demselben Text empfiehlt das Konzil, »daß die Katholiken sich mehr mit diesen geistlichen Reichtümern der orientalischen Väter vertraut machen« (nr. 15).

An der Frage der sakramentalen Weihe, an die das Vorsteheramt in der Liturgie gebunden ist, entscheidet sich aus katholischer Sicht das Kirchenbild: In der Ordnung der Sakramente erkennt die Kirche die Unverfügbarkeit der Offenbarung und die Grenzen des menschlichen Gestaltungsrechts. Der Vf. liefert ein genuines Stück orthodoxer theologischer Argumentation, wenn er eine Analyse von 1 Kor 11, 2–16 bietet, um auszumachen, ob überhaupt eine biblische Grundlage für ein sakramentales Weiheamt der Frau zu erkennen sei. Diese direkte Berufung auf eine Schriftstelle ist für katholisches Argumentieren, das eher von der allgemeinen Geschlechterkomplementarität und besonderen Repräsentanz *Christi capitis* durch den geweihten männlichen Amtsträger ausgeht, neu, zumal die besagte Paulusstelle in der zeitgenössischen Exegese keine besondere Rolle spielt und in der Liturgie den Gläubigen im Kirchenjahr nicht zu Gehör gebracht wird. Gerade darum stellt die hier vorgetragene Analyse eine durchaus ernstzunehmende Erweiterung der Perspektive dar, in der sich die Frage der rechten Zuordnung von Mann und Frau – abbildlich der Darstellung des liebenden Zueinanders von Christus und Kirche – im sakramentalen Bereich bewegt.

M. Stickelbroeck

* Vgl. W. Kasper, Das Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2004, 76.

1. Stilistische Beobachtungen zu 1 Kor 11,2–16

Als sich nach dem ersten Weltkrieg die Frauen in Westeuropa ihre Gleichberechtigung im politischen Leben zu erkämpfen begannen, wurde auch bald die Frage ihrer Zulassung zum geistlichen Amt in den Kirchen der Reformation aufgeworfen. Erst lange nach dem zweiten Weltkrieg waren von den betreffenden Kirchenleitungen die Fragen um die Ordination der Frauen so weit geklärt, daß Frauen offiziell in gleicher Weise wie Männer eine Gemeinde leiten konnten. Im Hinblick auf die Annäherung der verschiedenen Konfessionen im Weltrat der Kirchen bewirkte diese Entwicklung – aus orthodoxer Sicht – eine Distanzierung zwischen den Positionen der orthodoxen Kirche und jenen der evangelischen Glaubensstraditionen. Für diese war die Gleichberechtigung der Frauen auch im Hirtenamt bei allen internen Widerständen insofern kein Problem, als das geistliche Amt in der evangelischen Theologie weniger eine theologische als vielmehr eine organisatorische Frage ist. Das Thema des Hirtenamtes für die Frau wird daher nur unter dem theologischen Aspekt der Gleichberechtigung der Geschlechter nach der Schöpfungsordnung gesehen. Für die orthodoxe Kirche betrifft diese Thematik jedoch die innere Struktur der Kirche. Diese kommt gerade in dem Abschnitt des 1. Korintherbriefes, wo es um den liturgischen Vollzug des Gottesdienstes geht, in 1 Kor 11,2–16, einem Meisterstück paulinischer Rhetorik und Argumentation, zum Ausdruck. Es ist daher ebenso spannend wie inhaltlich ertragreich, besonders auf die Stilmittel des Apostels zu achten, von denen her seine Argumente ihre Überzeugungskraft erhalten.

Dieser Abschnitt von 1 Kor 11 zerfällt vom Sprachstil her in zwei Unterabschnitte. Der erste von Vers 2 bis 12 ist geprägt von einem lehrenden Ton, während der zweite Teil von Vers 13 bis 16 eine lockere Diskussion mit dem gedachten Adressaten in einem leicht sprunghaften Stil zeigt. Die Verse 2–12 sind daher gekennzeichnet durch parallel konstruierte Sätze von Gegensatzpaaren wie Asyndeton, Anapher, Klimax (in V 3) und Wortwiederholungen in Aussagesätzen, zum Teil in hieratischem Stil: Die Verse 13–16 beginnen mit einer Aufforderung zum Dialog, gehen über in zwei lange Fragen und enden mit einem provokativen Konditionalsatz. (7 »–«).

Der erste Vers beginnt mit einer verstärkten Verbform von »ainoo«, wofür die einfache Übersetzung mit »loben« zu schwach ist. Es geht dabei nicht um das Loben unter Gleichgestellten, sondern um jenes des Verantwortungsträgers für seine Mitarbeiter. Man könnte »epainoo« im Deutschen etwa mit »ich belobige euch« übersetzen. Interessant ist auch, daß dieses Verb im Neuen Testament nur in 1 Kor 11 vorkommt, und hier gleich vier Mal. Auffällig ist an letzterer Stelle der scharf tadelnde Ton: »daß Ihr in allen *Stücken* meiner gedenkt« meint nicht nur, daß die Korinther allgemein seiner gedenken (im Gebet), sondern hat neben der geistlichen wohl auch eine inhaltliche Bedeutung. Das »panta« bildet formal eine Klammer zwischen den Versen 2 und 12, wo es um die Inhalte insbesondere des Lehrteils in diesem Abschnitt geht. Die etymologische Figur »paredooka ... tas paradoseis« stellt einen Akkusativ dar, der »paradoseis« als einen wichtigen Ausdruck hervorheben will. Dies wird

noch unterstrichen durch die Mittelstellung dieses Nomens zwischen den beiden Verben, die es beide zum Objekt haben. Auch »kateehein« ist ein verstärktes Verb und betont das Objekt als etwas Wertvolles im Sinne von »sorgsam festhalten«. – Ein Vergleich der Verwendung des Nomens »paradosis« im Kontext, insbesondere des 1. Korintherbriefes und auch des übrigen Neuen Testaments, weist es als einen Ausdruck von höchstem Gewicht aus. Man darf schon hier annehmen, daß dieses Wort von der Stilistik her ein Schlüsselbegriff ist. Doch dazu bedarf es noch weiterer Hinweise.

Vers 3 beginnt mit einer Unterweisungformel: »theloo de hymas eidenai«. Sie ist unter allen unterweisenden Einleitungsformeln des Apostels die schärfste, wie dies an den folgenden Steigerungen ersichtlich ist:

- »peri de toon« (was die ... angeht);
- »ä agnoeite, hoti« (wißt ihr nicht, daß ...?);
- »ou theloo de hymas agnoein« (ich will aber nicht, daß ihr nicht wißt, daß, ... – Litotes, doppelte Verneinung, Betonung);
- »theloo de hymas eidenai« (ich will, daß ihr wißt = Hapax legomenon).

Zu dieser Beobachtung paßt die nun folgende dreigliedrige asyndetisch formulierte »Haupt«-Struktur. Diese ist einer der Inhalte der vorher erwähnten »paradoseis«. Sie bildet in der Argumentationskette die Klimax, zu welcher die stilistischen Mittel hinführen. Auch in 1 Kor 11,23 und 15,1–2 folgen auf bestimmte Verben, welche die Tradition betonen, solche kurzen Formeln, die so als Traditionsgut der frühen Gemeinden gekennzeichnet sind. Auffallend ist, daß die »Haupt«-Struktur in ihrer Stufenfolge nicht geradlinig von oben nach unten oder umgekehrt verläuft, sondern in sich zerbrochen ist, indem sie mit der mittleren Stufe beginnt.

Auf diese Lehrformel folgt in zwei parallel konstruierten Sätzen die Anwendung ihres Inhalts im liturgischen Vollzug (Verse 5 und 6). Beide Sätze betonen eine Gemeinsamkeit: die Ausübung der Charismen des Vorbetens und der Prophetie für Männer und Frauen. Sie sind ein gewisses Gegengewicht gegen die den Unterschied zwischen beiden Geschlechtern betonende »Haupt«-Formel. Das Gebot des Verhüllens bzw. Nichtverhüllens des Kopfes wiederum läßt den Unterschied zwischen den Geschlechtern im liturgischen Vollzug wieder »auftauchen«. Das griechische Wort »kefalä« wird in den Versen 3b bis 5 einmal im anatomischen Sinn und einmal im übertragenen Sinn gebraucht, was man im Deutschen mit den Wörtern »Kopf« und »Haupt« gut wiedergeben kann.

In den Versen 6 und 7 charakterisiert der Autor das Nichtverhüllen des Hauptes mit zwei Konditionalsätzen in schneidender Ironie, und zwar das Nichtverhüllen des Hauptes der Frau mit der Hinleitung zum Verhüllen. Die Schärfe des Stils läßt den Leser erschrecken und ist ein Hinweis darauf, daß es sich hier der äußeren Form nach um ein hochsensibles Thema handelt. Das »gar« im ersten Konditionalsatz verbindet mit dem vorher Gesagten, und das »de« im zweiten Konditionalsatz leitet die Korrekturanweisung ein, die in dem Imperativ am Ende des Satzes ihren Ausdruck findet.

Das zweite Argument für die Nichtverhüllung bzw. Verhüllung des Hauptes in den Versen 7–10 ist kunstvoll gerahmt von den »opheilei«-Anweisungen: zuerst für das Nichtverhüllen des Kopfes beim Mann und dann für das Verhüllen bei der Frau, weil aus der Argumentation das Resultat: »dia touto opheilei hä gynä ...« hervorgehen soll. Es folgen drei Begründungen für das Verhüllen des Kopfes der Frau aus der Schöpfungsordnung. Die erste konzentriert sich auf den Unterschied zwischen beiden Geschlechtern, nämlich den Empfang der »doxa«, der durch das »de« in Vers 7 unterstrichen wird. Es folgt die zweite Begründung aus der Reihenfolge der Erschaffung von Mann und Frau: die Herkunft der Frau aus dem Mann. Das dritte Argument beschreibt die Zuordnung: »gynä dia ton andra« – »die Frau um des Mannes willen«. Die beiden letzten Argumente sind in sich jeweils aus dem Gegensatz »oulouk ... alla« konstruiert, um stärker zu wirken. Das bei dem »ou« und »ouk« stehende »gar« in den Versen 8 und 9 will darauf hinweisen, daß die beiden letzten Argumente eigentlich das erste begründen. Alle drei werden durch das »dia touto« zu einer Handlungsanweisung gebündelt, mit welcher der Unterschied von Mann und Frau nach der Schöpfungsordnung formuliert und abgeschlossen ist.

In den Versen 11 und 12 schließt sich eine gegenläufige Argumentation an, die schon durch das erste Wörtchen: »plan« (jedoch) angedeutet wird. Betont wird die gegenseitige existentielle Abhängigkeit, die durch das »en kyrioo« sanktioniert wird. Dieser Satz bildet wiederum ein Gegengewicht gegen die dreifach begründete Unterscheidung von Mann und Frau und betont eine Gemeinsamkeit. Rhetorisch ist dies wunderschön formuliert in zwei ganz parallel konstruierten kurzen Sätzen, in denen nur »anär« und »gynä« vertauscht werden. In Vers 12 wird die unterschiedliche Herkunftsart von Mann und Frau durch die Präpositionen »ek« und »dia« feinfühlig festgehalten. Vers 12c mit dem »ta de panta ek tou theou« ist eine kunstvoll gesetzte Bündelung nicht nur der Argumentation aus der Schöpfungsordnung, sondern der gesamten Unterweisung von Vers 3–12. Der Artikel »ta« vor dem »panta« will besagen: »dies alles aber...«, und zwar übergreifend zusammenfassend. Das eingebaute »de« mag wohl andeuten, daß die festgestellten Unterschiede und die sich ihnen anschließenden Gegengewichte, die dem logischen Denken als Widersprüche erscheinen mögen, in Gott ihren Ursprung und ihre Harmonie haben. Es wird an diesen stilistischen Beobachtungen deutlich, wie der Apostel seine Argumente gestaffelt und in sich differenziert vorträgt, um sie an geeigneter Stelle jeweils mit einer Zusammenfassung zu bündeln. Hier sind wir weit entfernt von einer chaotisch und in sich widersprüchlich arbeitenden Denkweise.

Die nun folgenden in diatribischem Stil vorgebrachten Argumente werden mit einer bei Paulus öfters auftauchenden Aufforderung eingeleitet »En hymin autois kribate« (vgl. 1 Kor 1, 13):

Das dritte Argument gegen das Ablegen der Kopfbedeckung als Zeichen der Auflehnung besteht nun nicht mehr aus inhaltsschweren Unterweisungen, sondern aus Fragen, die auf Schicklichkeit zielen. Paulus führt einen Dialog über die Konvergenz von Situation und Stil. Für beide Geschlechter wird eine rhetorische Frage gestellt, damit sie merken, was in der Situation (z. B. des Betens im Gottesdienst) unangemessen ist. Der Apostel beruft sich auf die Natur als Lehrmeisterin im stoischen

Sinn. Nach dem Hinweis darauf, was sie lehrt, ist auch dieses Argument abgeschlossen.

Das vierte Argument besteht aus einem Bedingungssatz, mit einem ironischen Unterton durch die Verbform »dokei«, die das »filoneikios einai« relativiert. Der Hinweis auf die Ordnung der anderen Gemeinden ist rein formaler Natur und damit das leichteste unter den vier Argumenten.

2. Theologische Argumentation

2.1. Die Kompetenzerklärung

Für das Verständnis von 1 Kor 11,2–16 ist zunächst der große Zusammenhang im Kontext zu beachten. In den Kapiteln 10–14 werden Fragen und Probleme des Gottesdienstes behandelt, die keine Randfragen sind; es geht hier vielmehr um den Kern christlicher Lebensweise. Der Übergang von Kapitel 10 zu 11 macht das Anliegen des Apostels deutlich, wenn er schreibt. »Ich suche nicht, was mir, sondern den vielen nützt, damit sie gerettet werden«. Dieser winzige Finalsatz offenbart die Bedeutung des Gottesdienstes und dient als Abschluß für den seelsorgerlichen Rat in Kapitel 10 und als Übergang zu Kapitel 11.

In diesem Kapitel spiegelt sich der Aufbau des christlichen Gottesdienstes wieder: In den Versen 2 bis 16 geht es um die rechte Ordnung im katechetischen Teil und in den Versen 17 bis 34 um die Klärung der Mißstände im eucharistischen Teil der Liturgie. 1 Kor 11,2–16 wiederum ist in zwei Unterabschnitte gegliedert, wie sich an der Sprache erkennen lässt. Im ersten unterweisenden Abschnitt von Vers 2 bis 12 tritt Paulus mit aller Autorität seines apostolischen Amtes auf, während er im zweiten – in den Versen 13 bis 16 – zu den Korinthern auf gleicher Ebene in einen Dialog treten möchte. Für den ersten Unterabschnitt steht das Wort »paradoseis«, die Tradition der heilsnotwendigen Glaubensinhalte, für den zweiten steht das Wort »synätheia«, die Sitte, die Gewohnheit, das Zeitbedingte.

Schon die Einleitung der Verse 2–12 mit der verstärkten Verbform »epainoo« enthält das Lob des Apostels als geistlicher Vater der Korinther, der sie mit der verneinten Form des gleichen Verbs auch scharf tadelnd zurechtweisen kann (VV 17 und 23).

Der diesem Verb folgende Objektsatz »hoti panta mou memnästhe« bezieht sich nicht nur auf die Person des Paulus als geistlicher Vater der Gemeinde, sondern damit auch auf die Inhalte der Botschaft, die er gebracht hat. In diesem »panta« klingt das »panta« von Mt 28,20 an, »didaskontes autous tärein panta hosa eneteilamän hymin«.

Die stilistische Hervorhebung des Wortes »paradoseis« durch die Einfügung in die figura etymologica (Akkusativ des Inhalts) verleiht diesem höchstes Gewicht. Das Wort mit seinem stammgleichen Verb erscheint jedes Mal, wenn der Apostel eine kurze, bekenntnisartige Glaubensformel zitiert, wie in 1 Kor 11,23–27 (den Einsetzungsbericht des Herrenmahles) und 15, 3–4 (das kurze Christusbekenntnis mit

der folgenden Liste der Zeugen des Auferstandenen). Es handelt sich dabei um zwei grundlegende Glaubenszeugnisse. Die Verbformen, die diesen Bekenntnissen vorangehen, »paredooka«, »parelabete«, »katechete«, »di hou kai soozesthe«, sind kennzeichnend für die Traditionsterminologie. Sie bezeichnen die heilsnotwendigen Inhalte des christlichen Glaubens. Der Gebrauch von »paradosis« im Neuen Testament bestätigt dies. Die Tradition in der frühen Christenheit ist also identisch mit dem Glauben. Sie ist die »eiserne Ration«, mit welcher der Christ sich durch alle Gefahren dieser Welt hindurch auf den Weg macht in die »bata toon ouranoon«.

Um ebenso Wichtiges geht es Paulus auch hier in diesem Vers 3 b. Dies wird noch unterstrichen durch die schärfste Unterweisungsformel, die seine Briefe einleitet.

Diese vier stilistischen Beobachtungen weisen alle in die gleiche Richtung: Hier schreibt jemand, der seinen Adressaten zuerst einmal seine Kompetenz verdeutlichen möchte für das, was er ihnen inhaltlich an Lehre vorgibt. Paulus schreibt hier nicht nur als Lehrer des Evangeliums, sondern autoritativ als Apostel, d. h. als Gesandter seines Herrn. Das griechische Wort »apostolos« hat im Neuen Testament die Bedeutung des hebräischen Wortes »schaliach« für Gesandter angenommen. »Die Grundlage des neutestamentlichen Apostolats in der Gesamtheit seiner Erscheinungen ist eben der rabbinische Satz, daß der Apostel eines Menschen wie dieser selbst ist.«¹ Paulus redet hier zu den Korinthern von der Höhe seines apostolischen Amtes.

Auf diese Kompetenzerklärung in Form der Traditionsterminologie folgt wie in 1 Kor 11,23–27 und 15,3–5 ebenfalls ein Glaubensbekenntnis in Gestalt einer dreigliedrigen Formel. Aufgrund der Einleitung mit den dargelegten stilistischen Formen und insbesondere der Terminologie hat dieses Bekenntnis die höchste theologische Verbindlichkeit erhalten. Es gibt daher keinen Grund, diese Aussage des Verses 3b in seiner Relevanz niedriger einzuschätzen als den Einsetzungsbericht für das Herrenmahl und das Bekenntnis zum Auferstandenen.

2.2. Das dreigliedrige Glaubensbekenntnis in 1 Kor 11,3b

Der Konflikt in der Gemeinde von Korinth hat vordergründig die Frage der Kopfbedeckung der Frauen im Gottesdienst zur Ursache. Warum – so muß man sich fragen – geht Paulus mit solcher Vehemenz auf höchster theologischer Ebene gegen diese Erscheinung an? – Ob es sich um die Frage der Kopfbedeckung oder Verhüllung mit einer geordneten Frisur handelt,² ist für die Beantwortung ohne Relevanz. Es kann nur einen Grund für die scharfe Reaktion des Apostels gegeben haben, daß nämlich im Hintergrund ein theologischer Konflikt vorlag: »daß die Frauen auf Grund der in der Gemeinde erfahrenen ›Gleichberechtigung‹ als Charismatikerinnen« weitere Ansprüche erhoben haben.³ Als frisch unterwiesene und getaufte Christinnen konnten sie sich eines handfesten theologischen Argumentes bedienen: der prophetischen Verheißung, des Gottesspruchs in Joel 3,1: »... und dann will ich mei-

¹ Karl Heinrich Rengstorf, *Apostolat und Predigtamt*, Köln 1954, 2. Aufl., 12.

² Norbert Baumert, *Mann und Frau bei Paulus*, Köln 1991, 170.

³ Gerhard Dautzenberg, *Zur Stellung der Frauen in der korinthischen Gemeinde*, in: *Die Frau im Urchristentum*, hg. von G. Dautzenberg, Freiburg 1963, 210.

nen Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter sollen weisagen ...«. Aus der Zusage des unterschiedslosen Geistempfangs für beide Geschlechter, der durch die Taufe geschehen war, konnten sie somit das Recht ableiten, frei mit der Kopfbedeckung zu handeln und auch den Männern in der Gemeinde in nichts nachzustehen, was die Redefreiheit in der Liturgie angeht (1 Kor 14,34). Diese eschatologische Begründung ihrer Ansprüche aus dem Propheten Joel stand jedoch im Widerspruch zur Tradition der jungen Kirche. Paulus konnte sie daher unmöglich mit einer einfachen Verhaltensregel abtun. Er war gefordert, mit einer stärkeren theologischen Argumentation diesen Anspruch überzeugend zu widerlegen. Von daher also wird die indirekte Betonung seiner Kompetenz und die Berufung auf die Tradition der Kirche verständlich.

Aus der Tradition der jungen Kirche zitiert Paulus die »Haupt«-Formel. Sie enthält mit ihrer hierarchischen Struktur »Gott – Christus – Mann – Frau« die Heilsordnung des Neuen Bundes. Sie ist im Konflikt mit den Frauen in Korinth die Trumpfkarte des Apostels, die mit der Theologie des Neuen Bundes die Karte der prophetischen Vision des Alten Bundes sticht. An dieser Stelle klappt eine tiefe Kluft zur liberalen, insbesondere zur feministischen Auslegung des Verses 1 Kor 11,3b. Es ist verblüffend und irritierend, wie wenig ihre Ausleger auf die äußere Form des Textes überhaupt eingehen. Da fehlt es an einer Analyse von Vers 2, an stilistischer Untersuchung sowohl der Diktion, die sich ja ab Vers 13 auffallend ändert, als auch des im Neuen Testament so bedeutenden Begriffs der »paradosis« und der theologischen Aussage von »kefale« im Korintherbrief und bei Paulus allgemein. Bevor überhaupt eine Analyse der Worte und des Aufbaus dieses Abschnitts begonnen wird, stellen diese Ausleger die Theologie des Paulus und den Abschnitt unter eine Prämisse, nach der er zu verstehen sein soll: Es heißt z. B.: Paulus habe ein »androzentrisches Weltbild«, oder er habe »die in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung wurzelnde Anschauung von der Zweitrangigkeit der Frau« in den frühchristlichen Gemeinden nicht aufgehoben.⁴ Oder man wirft ihm schlicht »Frauenfeindlichkeit« vor.⁵ Mit diesem Vorurteil meint man die dreigliedrige »Haupt«-Formel interpretieren zu können – ein Beispiel für unwissenschaftliche Vorwegnahme von Ergebnissen. Es fehlt hier an sprachlichem Empfinden für die monotone priesterliche Sprache der drei gleichförmig gestalteten Sätze dieser Bekenntnisformel, die allein von ihrer sprachlichen Form schon einen hohen Anspruch erhebt.

2.3. »kefale« in den Paulusbriefen

Zum besseren Verständnis der paulinischen Lehrformel von der »Haupt«-Struktur ist es notwendig, den Begriff »Haupt« (griech.: kefale) zu klären. Im späten Briefkorpus des Apostels taucht das Beziehungspaar »Haupt – Leib« auf. In Eph 1,10 bezeichnet das »Haupt«-Sein Christi (»anakefalaioosasthai ta panta en Christo« – daß alles in Christus als dem Haupt zusammengefasst werde) die Ausführung des Heils-

⁴ Ders., 209.

⁵ Susanne Heine, *Frauen der frühen Christenheit*, Göttingen 1986, 106.

planes Gottes (»oikonomian«) in Christus. Die »oikonomia« Gottes ist bei den Kirchenvätern das, was wir heute Heilsgeschichte nennen.⁶

In gleicher Bedeutung wie in 1 Kor 11,3 findet sich der Begriff »Haupt« (kefale) in Eph 1,22.23: Gott »... hat ihn gesetzt der Gemeinde zum Haupt über alles, welche sein Leib ist, nämlich die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt« (»kai auton edooken kefalän hyper panta tä ekklesiä, hatis estin to sooma autu, to plärooma tou ta panta en pasin pläroumenou«). Christus ist hier nicht nur das Haupt der Kirche nach der Analogie des menschlichen Körpers, sondern darüber hinaus im alttestamentlichen Sinne des hebräischen Wortes »rosch«, d. h. Haupt über die ganze Welt.⁷ Auch im Kolosserbrief findet sich das Begriffspaar »Haupt – Leib« (Kol 2,19) im ekklesiologischen Sinne.

Die Anfänge dieses Begriffspaares »Haupt – Leib« lassen sich jedoch im 1. Korintherbrief erkennen, wo sie voneinander getrennt gebraucht werden. In 1 Kor 10,17 und in 12,13 wird die Kirche als »Leib« (»sooma«) bezeichnet. Das Wort ist hier jedoch nicht im bildlichen Sinn zu verstehen, weil es an beiden Stellen eine sakramental seinshafte Eingliederung des Menschen in den »Leib« der Kirche meint:

In 1 Kor 10,16 durch die Eucharistie:

»... und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Teilhabe am Leib Christi? Da es ein Brot ist, sind wir viele *ein Leib*. Denn alle haben an einem Brote teil.«

(ton arton on kloomen, ouchi koinonia tou soomatos tou Christou estin? Hoti heis arms, hen sooma hoi polloi esmen. Hoi gar pantes ek tou henos artou metechomen.)

In 1 Kor 12,13 durch die Taufe:

»Denn wir sind durch einen Geist alle zu *einem Leib* getauft ...«

(kai gar en heni pneumatihämeis pantes eis hen sooma ebaptisthämén.)

In 1 Kor 11,3 scheint der Terminus »Haupt« (kefale) auf:

»Jedes Mannes Haupt ist Christus.«

(»pantis andros hä kefalä ho Christos estin«).

Trotz des getrennten Gebrauchs ergänzen sich die beiden Termini gegenseitig und enthalten keinen Gegensatz oder Unterschied in ihrem Gebrauch in den späteren Briefen des Apostels. Von der Anwendung des »Leib«-Begriffs auf die Kirche im Sinne von 1 Kor 10,17 und 12,27 und des »Haupt«-Begriffs für die Bezeichnung der Beziehung zwischen Gott und den Menschen bis zur »Haupt-Leib«-Symbolik im Epheser- und Kolosserbrief ist es nur ein kleiner Schritt, zu dem der 1. Korintherbrief schon ansetzt. Die Metapher »Leib« für die Kirche ist in den entsprechenden Paulusbriefen gleich. Die Metapher »Haupt« jedoch in 1 Kor 11,3b ist in eine hierarchische Beziehungsstruktur eingebettet, die das »Haupt«-Sein Gottes für Christus bis zum »Haupt«-Sein des Mannes für die Frau erfaßt. Überall in den angeführten Parallelstellen für die Verwendung des Begriffes »Haupt« in den paulinischen Briefen ist dieser Ausdruck – und das ist entscheidend – gefüllt mit theologischer Bedeu-

⁶ Vgl. Nils Astrup Dahl, Bibelstudie über den Epheserbrief, in: Kurze Auslegung des Epheserbriefes, hg. von Nils A. Dahl, Göttingen 1965, 14.

⁷ N. A. Dahl, 21.

tung und kann daher unmöglich mit »anthropologischen Kategorien«⁸ voll ausgeschöpft werden.

Welchen theologischen Inhalt enthält nun der Begriff »kefalä«?

Die inhaltliche Zuspitzung seines Inhalts findet sich im Epheserbrief. Dort heißt es: »Der Mann ist das *Haupt* der Frau, wie auch Christus *Haupt* der Kirche ist; er ist der *Erlöser* des Leibes (sc. der Kirche)« (anar estin *kefalä* tās gynaiikos hoos kai ho Christos *kefala* tās ekklesiās, autos sootar tou soomatos; Eph 5,23). Der Kursivdruck soll zeigen, daß der »Haupt«-Titel die Vermittlung des Heils anzeigen soll. So wie Christus dem Leib der Kirche das Heil schenkt, so soll es der Mann als Vermittler gegenüber der Frau tun, natürlich nur im Auftrag und durch Bevollmächtigung seitens seines Hauptes Christus. Der »Haupt«-Titel bezeichnet also einen Dienst, die Erlösung: »... wie auch Christus die Kirche geliebt hat und sich selbst für sie dahingegeben hat« (kathoos kai ho Christos āgapasen tēn ekklesian kai heauton pare-dookēn hyper autās; Eph 5,25). Der Terminus »Haupt« ist also die Umschreibung der höchsten Machtentäußerung zur Errettung der Untergeordneten, wie es der Hymnus im Philipperbrief ausdrückt: »... der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern erniedrigte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an« (hos en morf theou hyparchoon ouch harpagmon āgāsato to einai isa theoo, alla heauton ekenoosen morfēn doulou laboon; Phil 2,4).

Eine solch hohe geistliche Gesinnung, eine solche Forderung an Selbstlosigkeit, Machtabgabe bis zur eigenen physischen Vernichtung ist zuerst eine Aufforderung an die Christen, dieser Berufung – sei es als Dienender oder Bedienter – würdig nachzukommen. Es ist der schwere, schmale Pfad mit der ständigen Gefahr, abzustürzen in den Abgrund des menschlichen Machtkampfes für den Eigennutz. Die rechte Ausrüstung, diesen Weg zu gehen, ist: Freude an der Machtabgabe und nicht die Lust am Machtgewinn. Diese Einstellung, die der »Haupt«-Titel umschreibt, steht in absolutem Kontrast zum modernen gesellschaftlichen Denken, das auch im geistlichen Bereich nicht loskommt von den Kategorien des Machtdenkens. Nichts kann diese Kluft überbrücken – es sei denn die Nachfolge auf dem Weg, den Christus ging. Es gibt auch unter den Christen nur sehr wenige, die diesen Weg überzeugend zu gehen vermögen. Aber das Licht ihrer Existenz leuchtet durch die Zeiten und zieht immer wieder Menschen an. Die Frage, warum Gott den Menschen diesen scheinbar so schweren Weg des Machtverzichts zumutet, ist von der gleichen Art wie die des Großinquisitors in der gleichnamigen Novelle Fjedor Dostojewskis im Roman »Die Brüder Karamasov«, als dieser den wieder erschienen Christus des Nachts im Kerker besucht: »Warum bist du gekommen, um uns zu stören?« Zu allen Zeiten in der Kirchengeschichte, sei es im Ringen um die Bekenntnisaussagen zum dreieinen Gott, zur Christologie, zu seiner Gegenwart in den eucharistischen Gaben oder zur Einsetzung des Hirtenamtes in der Kirche gab es Menschen, die es gestört hat, wie Gott sich in seiner ihm eigenen Art den Menschen offenbart.

⁸ Dautzenberg, 212.

2.4. Die »Haupt«-Formel in 1 Kor 11

Was meint Paulus, wenn er auf das emanzipatorische Aufbegehren der korinthischen Frauen mit der »Haupt«-Struktur antwortet? – Darauf kann die aufgebrochene Reihenfolge dieser Struktur eine Antwort geben. Statt einer Anordnung von »oben« nach »unten« oder umgekehrt ist die Beziehung Christus als Haupt des Mannes vorangestellt. Danach folgt das Verhältnis Mann-Frau und zuletzt das von Gott zu Christus. Diese scheinbar chaotische Reihung ist jedoch nicht zufällig. Denn weder das Hauptsein des Mannes kann für das Zusammenleben der Geschlechter wegen der gefallen Existenz des Menschen als Modell dienen, noch kann die Beziehung Gott – Christus diese Funktion erfüllen, da dem Menschen der Einblick in die innergöttliche Existenz unmöglich ist. Allein das Hauptsein Christi über den Mann ist dem Menschen erfahrbar, weil Christus den Menschen in der Geschichte begegnet ist, insbesondere in seiner Beziehung zu den zwölf Jüngern und Aposteln. Hier ist der reale Umgang mit den Menschen im Auftrag an die Jünger (Mt 10,1 ff) und nach Ostern an die Apostel, das Evangelium zu verkünden und Kranke zu heilen (Mt 28,19–20), klar erkennbar. Das apostolische Amt aber ist durch seine Berufung, Bevollmächtigung und Sendung (Mt 10,1–4) eine Institution Jesu (wie die Einsetzung des Herrenmahles), also eine theologische Größe, weil göttlichen Rechts. Zu dieser Institution gehört, daß dieses Amt zunächst einmal ausschließlich Männern übertragen wurde, weil Jesus nur Männer dazu berufen hat, obwohl zahlreiche Frauen zu seiner Gefolgschaft gehörten. Zwar hat Jesus in vielerlei Hinsicht die Frauen ganz neu gewürdigt, wenn er sie gerade auch als intellektuelle Wesen ernst nimmt (Lk 10,41f; 11,27f.; Joh 4), sie sogar zu den ersten Zeuginnen und Verkünderinnen seiner Auferstehung macht. Doch hat er keine von ihnen in den Apostelrat berufen. Das muß zumindest zu denken geben. Da sich nun der Apostel in der Frage der Rolle der Frauen in der Liturgie durch die »Haupt«-Formel definitiv, d. h. durch eine theologische Begründung, gegen eine Vorsteherfunktion entschieden hat, muß dies die Tradition der Botschaft Jesu sein.

Gegen die Hauptstruktur erhebt sich die berechtigte Frage, warum sich für Mann und Frau wegen ihrer Gleichwertigkeit nicht eine parallel laufende Beziehung zu Christus findet:

Christus als das Haupt von Mann und Frau. Schreibt nicht Paulus selbst in Gal 3,28: »Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist kein Unterschied zwischen männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus«? Widerspricht nicht die Galaterstelle zu tiefst 1 Kor 11,3b? Gegen die »Haupt«-Struktur in 1 Kor 11,3 führten die Vertreterinnen der feministischen Theologie und diejenigen, die in diesem Vers den Vorrang der Schöpfungstheologie vor der Ekklesiologie sehen, neben 1 Kor 11,11 noch Gal 3,28 als Gegengewicht oder gar als Korrektiv an. Diese Stelle erweist sich als ein Text, der vorpaulinische Traditionen aufnimmt, wie die weitgehenden Übereinstimmungen auch mit 1 Kor 12,13 und Kol 3,11 zeigen. Uns begegnet hier eine »christologisch fundierte Aufhebung grundlegender anthropologischer Gegensätze«.⁹ Unter den männlich formulierten Gegen-

⁹ Ders., 215.

satzpaaren »Jude/Griechen« und »Sklave/Freier« fällt die Neutrumform »männlich/weiblich« auf, ebenso das zwischen diese beiden Worte gestellte »kai«/»und« anstelle des »oude«/»und nicht«. Dautzenberg weist daraufhin, daß Paulus hier an die Sprache von Gen 1,27 LXX »arsen kai thäly epoiäsen autous« erinnern will. Er folgert daraus, daß hier »bewußt von der eschatologischen Aufhebung oder Überholung des in der Schöpfung angelegten Unterschieds der Geschlechter« gesprochen wird.¹⁰ Es kann kein Zweifel sein, daß der Apostel hier die Neuschöpfung des Menschen, seine Eingliederung durch die Taufe in Christus, schildert. Wenn von diesem Sakrament und dem Eins-Sein in Christus Jesus die Rede ist, so ist damit auch die Gleichwertigkeit von Mann und Frau theologisch manifestiert.¹¹ Gegen diese theologische Aussage ist nichts einzuwenden, wenn sie nicht durch ihre Überbetonung gegenüber der Aussage von 1 Kor 11,3 verabsolutiert würde. Dieser Verdacht erhebt sich, wenn die »Haupt«-Formel gegen die Aussage des Textes zu einer »jüdisch-hellenistischen Ordnungsvorstellung«¹² abgewertet wird. Durch die Kennzeichnung als »paradosis« ist 1 Kor 11,3 jedoch theologisch von gleichem Rang wie Gal 3,28. Die Verse dieser Galaterstelle beschreiben die Eingliederung der Getauften in die Kirche. 1 Kor 11, 1–16 hat jedoch eine ganz andere Zielrichtung. Diese Stelle behandelt die von Gott vorgegebene innerkirchliche Struktur, nach der sein Heilshandeln an der Gemeinde geschieht. Hier die Frage zu stellen, ob Männer angemessener »Christus repräsentieren«, führt auf eine spekulative Ebene. Dieser Terminus findet sich nicht im NT und ist daher dehnbar, so weit dehnbar, daß er die Einwohnung Christi im Getauften und seine Vollmacht im geweihten Amtsträger zusammenfassen kann. Hier setzen dann die spekulativen Fragen an:

- ob »dem Wesen Gottes die Menschwerdung als Mann angemessener« sei;
- ob »Frauen Ihm weniger wesensgleich« seien;
- ob es eine »positive Setzung Gottes« sei, daß das »Haupt«-Sein nur Männern zukommt;
- ob »eine »amtliche« Repräsentation durch Frauen« der menschlichen Natur Christi »weniger angemessen« sei;
- ob »letztlich jede Repräsentanz Christi durch Frauen verdächtig« sei.

Ziel dieser Fragen ist, innerhalb des selbstgeschaffenen »Repräsentationsnebels« die Grenzen zwischen dem Christ-Sein und dem geistlichen Amt zu verwischen. Was die Kirche mit dem Amtspriestertum bisher praktiziert habe, sei geschichtliche Form kirchlichen Lebens. Daraus zieht man die Schlußfolgerung: »Von der theologischen Anthropologie ist die Eingrenzung auf Männer nicht zu begründen«.¹³

Dem gegenüber ist jedoch mit dem Neuen Testament als ganzem zwischen der Ausrüstung des Menschen durch die Taufe einerseits und durch die Berufung ins geistliche Amt andererseits zu differenzieren, ähnlich wie man auch Hirten und Schafe unterscheidet. So wie die Taufe den einzelnen Menschen in die Kirche ein-

¹⁰ Ders., 216.

¹¹ Vgl. ders., 217.

¹² Ders., 211.

¹³ Baumert, 298 f.

gliedert, so ist auch sein persönlicher Weg an die göttliche Heilsordnung im Leib der Kirche gebunden. Die Gleichwertigkeit von Mann und Frau vor Gott wird nicht vom »Haupt-Sein« des Mannes über die Frau in der Kirche angetastet, *weil beides in Gott begründet ist*. Dies zu bestreiten und zu behaupten, es handele sich hier um »traditionelle patriarchalische Ordnungsvorstellungen«¹⁴, steht in direktem Kontrast zum Wortlaut des Textes, der nicht nur die Autorität des Apostels, sondern auch die der Glaubenstradition der Kirche bezeugt. Wo bleibt das Gehör des Exegeten, wenn er die Paukenschläge, mit denen Paulus seine Ausführungen hier einleitet, nicht wahrnimmt? Daß Gleichwertigkeit und Funktionsunterschiede von Mann und Frau in der Kirche einander nicht widersprechen, veranschaulicht Paulus gerade im 12. Kapitel des Briefes am Bild der Glieder des Leibes:

»Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? Wenn er ganz Gehör wäre, wo bliebe der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt, ein jegliches am Leibe besonders, wie er gewollt hat. Wenn aber alle Glieder ein Glied wären, wo bliebe der Leib? Nun aber sind viele Glieder, aber der Leib ist einer« (1 Kor 12,17–20).

Deutlich kommt an dieser Stelle zum Ausdruck, daß Gott der Urheber der Struktur der Kirche ist. Jedes Glied hat seine Funktion im Dienst des Leibes. Da ist kein Positionsneid, wie er in menschlichen Organisationsformen immer wieder aufkommt. Da ist alles integriert im Hinblick auf den Dienst innerhalb der von Gott gesetzten Ordnung, da ist heilige Ordnung. In diesem Sinne ist Hierarchie zu verstehen und nicht im soziologischen Sinne als Unterdrückungsapparat. So läßt sich die paulinische »Haupt«-Struktur ebenso wenig ins rein Menschliche einebnen, d. h. lokal- und zeitbedingt erklären, wie in der Verkündigung Jesu die Hirt-Herde-Struktur auf die Gemeinde-Ebene. Wenn alle Schafe sind, wo bleibt dann der Hirte? Um diese heilige Ordnung und Einsetzung Christi geht es auch in Korinth. Denn die Kapitel 10 bis 14 des 1. Korintherbriefes bemühen sich um die rechte Ordnung im Gottesdienst. Gerade im 11. Kapitel wird dies deutlich, wenn sich der Apostel in der ersten Hälfte gegen Fehlverhalten im katechetischen Teil und in der zweiten Hälfte gegen Fehlverhalten im eucharistischen Teil des Gottesdienstes wendet. Es geht um die Unterordnung der charismatischen Gaben des Betens und der Prophetie unter das leitende Amt des Vorstehers der Liturgie. Das Verneinen der Kopfbedeckung wurde von den Frauen dort als Zeichen nicht nur der Gleichwertigkeit der Geschlechter vor Gott, sondern auch der Unterschiedslosigkeit in bezug auf die Leitung des Gottesdienstes angesehen. Die Einforderung der öffentlichen Verkündigung durch die Frauen, der Paulus in 1 Kor 14 entgegentritt, unterstützt diese Annahme. Mit dieser Intention verlassen die Frauen die Ebene des Kulturellen und Zeitbedingten und erheben einen theologischen Anspruch auf die Leitungsfunktion in der Liturgie. Paulus wehrt diesen Angriff gegen die von Gott eingesetzte Ordnung auf höchster theologischer Ebene mit der »Haupt«-Formel ab.

Diese hohe theologische Einschätzung der Bekenntnisformel in 1 Kor 11,3b findet sich auch bei den Kirchenvätern. Im Kommentar des Oecumenius von Tricca (5.

¹⁴ Dautzenberg, 212.

Jh.) zum 1. Korintherbrief heißt es, daß Paulus durch diese Formel »die Ungläubigen korrigiert« («tous apistāsantes diorthoutai»).¹⁵ Theodoret von Kyros († 460 n. Chr.) schreibt zu dieser Stelle, »daß Gott sie (sc. die Frau, der Verf.) von Anfang an unter die Macht des Mannes mit diesen Worten verordnet habe« (hän anoothen hypo tan tou andros telein exousian prosetaxen ho theos toutois tois logois).¹⁶ – In seinem Kommentar zu diesem Brief stellt Johannes Damascenus (700–753 n. Chr.) fest, daß die Gegner des Apostels in Korinth »die gute Ordnung stören und die Anordnungen Gottes und die kirchlichen Satzungen übergehen« (tän eutaxian syncheontes kai tän ton theou diatagän tous oikeious hyperbainontes horous).¹⁷ Der byzantinische Patriarch Theophylakt aus Bulgarien (10. Jh.) läßt Paulus in seiner Expositio zum 1. Korintherbrief die Korinther loben, »daß sie die Glaubensinhalte festhalten, daß er mit der Wahrheit die Nichtgläubigen korrigiert« (epi too katechein tas paradoseis tä alätheia de tous apeithāsantes diorthoutai).¹⁸

Es ist ein Zeichen von Verlust theologischen Erkennens, wenn versucht wird, diese hierarchische Struktur des Heilshandelns Gottes in der Kirche soziologisch zu interpretieren. Die Kategorien von »gesellschaftlicher Deklassierung« und »Zweitrangigkeit der Frauen«,¹⁹ die in dem Schlagwort von den »patriarchalischen Ordnungsvorstellungen« enthalten sind, lassen sich nicht mit dem theologischen Denken des Apostels, der Väter und Tradition der Kirche vereinbaren. Wie weit diese säkularen Kriterien von jeder Theologie entfernt sind, zeigt folgende Überlegung: Wollte man den Vorwurf der »gesellschaftlichen Deklassierung der Frauen« auf alle drei Glieder der »Haupt«-Struktur anwenden, müßte auch der Mann seine Zweitrangigkeit bei Christus und Christus das Gleiche bei Gott anklagen. Die Freude des Mitwirkens am Heilsplan Gottes und die Integration in das geistliche Leben in und mit der Kirche wird dann verdrängt durch den bloßen Machtkampf um die bessere Position.

Auf die »Haupt«-Formel folgt in den Versen 4 und 5 die Umsetzung der theologischen Erkenntnis in liturgisches Handeln. Mit dem gleichlautenden Satzanfang der beiden Verse: »*Jeder Mann, der vorbetet und weissagt* und dabei seinen Kopf verhüllt, schändet sein Haupt. *Jede Frau aber, die vorbetet und weissagt* mit unverhülltem Kopf, schändet ihr Haupt« bringt der Apostel sowohl eine Gleichwertigkeit der Geschlechter in der Ausübung der Geistesgaben im Gottesdienst als auch einen Unterschied zum Ausdruck. Er spielt mit dem griechischen Wort »kefale«, das eine doppelte Bedeutung hat, nämlich von »Haupt« im überpersonalen Sinn als »Leiter, Lenker« und im biologischen Sinn von »Kopf«. Mit diesem Wortspiel bindet er die zwei Themen des Abschnitts, die »Haupt«-Formel und die Verhüllung des Kopfes, zusammen. Der Mann, der seinen Kopf verhüllt und die Frau, die ihn nicht verhüllt, setzen mit diesem Verhalten ein Zeichen des Verstoßes gegen die Glaubenstradition.

¹⁵ Migne, PSG 118,522 C.

¹⁶ Migne, PSG 82,99 A.

¹⁷ Migne, PSG 95,99 A.

¹⁸ Migne; PSG 124, 185C.

¹⁹ Dautzenberg, 209 f.

Hier läßt der Apostel keine freie Entscheidung zu, weil das äußere Zeichen einem theologischen Sachverhalt widersprechen würde. Johannes Chrysostomus schreibt zu dem Verhältnis von Kopfbedeckung und deren Ablehnung: »Und sag mir nur nicht, daß es eine kleine Sünde ist: denn für sich genommen ist sie doch groß: es ist nämlich Ungehorsam. Wenn sie auch klein war, *so* ist sie groß geworden, weil sie das Symbol großer Dinge ist« (Kai mā moi touto eipās, hoti mikron to hamartomenon; mega men gar esti, kai kath' heauto; parakoā gar estin; Ei de kai mikron än, mega egineto, epeidā megaloon esti symboulon pragmatōon).²⁰ Wenn das Verhalten der Korintherinnen also ein Verstoß gegen die Tradition der Gemeinden damals war, dann ist das Argument des Apostels in der »Haupt«-Formel eine eindeutige Anweisung, die eine Korrektur seitens der Korintherinnen erforderte. In diese Argumentationslinie hinein fügt sich am besten die Bedeutung von »Haupt« (kefalé), wie sie in Vers 3 ansatzweise enthalten ist und in den späteren Briefen des Apostels entfaltet wird, nämlich als Haupt zum Leib, wodurch ein Vorrang ausgedrückt wird. Die Frage der Interpretation der »Haupt«-Struktur, als Unterordnung oder Reihung im Sinne von Ursprung, kann nicht durch Vermutungen angegangen werden, ob z. B. »Gott auf die patriarchalisch verfaßte Struktur der Offenbarungsempfänger Rücksicht genommen hat«. Dies führt dann weiter zu der Frage: »Warum hat er die Geschichte diesen androzentrierten Lauf nehmen lassen«, um die theologische Frage in ein soziokulturelles Problem zu verwandeln.²¹ Gerade an dieser Stelle wird deutlich, wie der eigenen Erkenntnis der Vorrang vor der theologischen Aussage des Textes gegeben wird.

Durch die »Haupt«-Formel und die liturgische Handlungsanweisungen in den Versen 4 und 5 manifestiert Paulus *den Unterschied zwischen Mann und Frau* im Heilshandeln Gottes. Doch Vers 5 bildet gewissermaßen auch ein Gegengewicht gegen diese Feststellung des Unterschieds. Im Gegensatz zur gängigen synagogalen Praxis gibt es eine aktive Teilnahme der Frauen am Gottesdienst in Ausübung der Charismen, hier des Vorbetens und der Weissagung. Erkennbar wird dieses gegenläufige Argument am gleichlautenden Satzanfang der Verse 4 und 5. Die Handlungsanweisungen für den Gottesdienst beginnen mit »jeder Mann/jede Frau« (pas anār/pasa gynä) in betonter Anfangsstellung in den Versen 4. und 5. Die stilistische Form, wie Paulus diese Praxis der Kirche an die »Haupt«-Formel anschließt, schafft ein gewisses Gegengewicht, das *die Gleichwertigkeit der Geschlechter* zum Ausdruck bringt.

2.5. Mann und Frau in der Schöpfungsordnung

Auf das erste und gewichtigste Argument aus der Offenbarung Gottes im Neuen Bund folgt das zweite aus der Schöpfungsordnung des Alten Bundes: »Denn ein Mann ist zwar nicht verpflichtet, den Kopf zu verhüllen, da er Ikone und Ausstrahlung Gottes ist; die Frau aber ist die Ausstrahlung des Mannes. Denn nicht ist der

²⁰ Migne, PSG 74,216.

²¹ Baumert, 297.

Mann aus der Frau, sondern die Frau aus dem Manne; auch wurde der Mann nicht geschaffen wegen der Frau, sondern die Frau wegen des Mannes. Deswegen ist die Frau verpflichtet, ihren Kopf zu bedecken wegen der Engel« (1 Kor 11,7–10).

Das zweite Argument für das Verhältnis von Mann und Frau nach der Schöpfungsordnung befreit den Mann von der Kopfbedeckung, weil er »Bild und Glanz Gottes an sich trägt«; d. h. er ist Ikone Gottes, das Abbild des Urbildes leuchtet in ihm auf. Von der Frau wird hier nicht gesagt, daß sie keine Ikone Gottes sei, sondern nur, daß sie die Ausstrahlung des Mannes ist. Norbert Baumert schreibt hierzu: »Will Paulus bewußt hier gegen die Intention von Gen 1,27 sagen, daß die Frau nicht ›Bild Gottes‹ sei? Man beachte, daß er nicht sagt, sie sei ›Bild‹ des Mannes. Also läßt er bei der Fortführung des Vergleichs in Vers 9 diesen Begriff bewußt weg, weil die Frau – selbstverständlich – auch ›Bild‹ Gottes ist.«²²

Zum Terminus »doxa«: Das griechische Wort »doxa« (Ausstrahlung, Herrlichkeit) bezeichnet hier die göttlichen Energien,²³ an denen der Mensch teilhat. Die Frau ist somit nicht ein »Abglanz« des Mannes im Sinne einer Minderung des Glanzes, weil aus zweiter Hand, sondern Teilhaberin des göttlichen Glanzes durch den Mann. »Der Mann vermittelt ihr den Glanz, an dem auch er teilhat, ohne ihre Gottesunmittelbarkeit zu leugnen.«²⁴ Als Beleg für diese Aussage verweist Paulus auf die Schöpfung des Mannes vor der Frau (Gen 1,27) und deren Zuordnung zum Manne durch den Schöpfer (Gen 2,22). Diesen Schriftbeweisen, für wie zeitbedingt man sie auch halten mag, kann man ihre theologische Intention nicht absprechen. Nimmt man diese ernst, bleibt man der dem heutigen Denken unbequemen Aussage des Textes treu. Hält man diese aus heutiger Sicht nicht mehr für angemessen und tragbar, entfernt man sich vom Text und begibt sich auf die Ebene der Spekulation. Dieses zweite Argument in 1 Kor 11, 2–16 mit seinen Schriftbegründungen besagt, daß sich schon in der Schöpfungsordnung die Heilsordnung der »Haupt«-Formel spiegelt. Deren Stufung findet sich auch in der Doxa-Struktur: Gott-Mann-Frau.

Wenn die Frau durch den Mann teilhat am göttlichen Glanz, was hat das mit dem Gottesdienst zu tun? – Die theologisch intendierte Aussage ist, daß der Mann schon von der Schöpfung her für die Frau ein Vermittleramt hat. Da hier von dem Verhalten der den Gottesdienst vollziehenden Personen die Rede ist und insbesondere der liturgischen Stellung der beiden Geschlechter zueinander, überträgt Paulus dieses Vermittleramt des Mannes auch auf die Liturgie. Er begründet das Amt des Vorstehers der Liturgie mit diesem Vermittleramt des Mannes. Er ist derjenige, der die göttlichen Gnadengaben vermittelt. Wie anders sollte man die »Haupt«-Formel verstehen, wenn von der Ordnung des Gottesdienstes als ganzem in diesem Kapitel die Rede ist, gegen welche die korinthischen Frauen mit Haartracht und Predigtansprüchen aufbegehren?

Die Argumentation des Apostels enthält eine Gegenposition zu den Forderungen der Frauen, die wohl die Aufhebung dieser Unterschiede zu den Männern im Gottes-

²² Baumert, 170.

²³ Energien, das ungeschaffene Gnadewirken Gottes in der Schöpfung (orth. Terminus).

²⁴ Baumert Norbert, Antifeminismus bei Paulus? 1968, 80.

dienst erstrebt haben. Da in dieser Auseinandersetzung die Kopfbedeckung ein Zeichen der Auflehnung gegen die von Gott gesetzte Ordnung ist, muß der Apostel die Korinther nicht nur theologisch, sondern auch in den äußeren Formen unterweisen. Deswegen heißt es in V 7: »Der Mann ... ist nicht verpflichtet, sein Haupt zu verhüllen« als Zeichen seiner Position in der »Haupt«-Struktur (VV 3b + 4). Aus gleichem Grund ist die Frau in der Liturgie verpflichtet, ihr Haupt zu bedecken (V 10 nimmt V 5 wieder auf). Sie zeigt damit ihre Bereitschaft zur Integration in die himmlische Ordnung, wofür die Engel als Vorbild genannt werden («wegen der Engel»). Denn die Engel sind Mitvollziehende in der Liturgie (Apok 21,12; Hebr 12,22f.; 1,4-6).

Diese Feststellung des *Unterschiedes zwischen Mann und Frau* von der Schöpfungsordnung her könnte als Wertminderung der Frau mißverstanden werden. Deswegen schafft Paulus sofort ein Gegengewicht mit der Betonung der *Gleichwertigkeit beider Geschlechter* von der Schöpfung her. Das Nebeneinander dieser beiden Aussagen bereitet vielen Auslegern dieses Abschnitts erhebliche Schwierigkeiten. Sie sprechen von »Frauenfeindschaft«²⁵ und der »theologischen Unausgeglichenheit der Argumentation« des Apostels.²⁶ Diese Auswertung kann nicht verwundern. Wenn die »Haupt«-Struktur schon trotz ihrer theologischen Kennzeichnung nicht als theologische Aussage anerkannt und kulturell-soziologisch interpretiert wird, dann bleibt die Argumentation aus der Schöpfungsordnung nicht weniger von dieser sachfremden Betrachtung verschont. Das kleine Wörtchen »jedoch« (plän) am Anfang von V 11 will diese falsche Denkrichtung, die hier eine Unterprivilegierung der Frau von der Schöpfung her annimmt, sofort zurückweisen: »Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau im Herrn. Denn wie die Frau aus dem Mann, so ist auch der Mann durch die Frau; ...« (V 11.12a). Auch die Kirchenväter haben diese ausgleichende Tendenz in der Argumentation des Apostels bemerkt. So schreibt Oecumenius von Tricca in seinem Kommentar zum Korintherbrief, daß »die Frau unter der Macht des Mannes steht« (Ha de gynä hoos hypo tän tou andros exousian telousa), daß »auch sie herrscht, ihr aber verordnet ist, sich dem Mann unterzuordnen«. – »Sie ist Trägerin der Herrlichkeit Gottes. Das ist die Herrschaft Gottes, und sie ist allein unter der Herrschaft Gottes« (Archei men gar kai autä toon alloon, all hypotetachthai too andri prosetagä. Doxa Theou hyparchoon. Tout estin archä oon Theou, kai hypo archän oon Theou monou).²⁷ Die gleiche Formulierung, daß auch die Frau herrscht, obwohl sie dem Mann untergeordnet ist, findet sich auch bei Theodoret von Kyros. Es wird hier deutlich, wie das theologische Denken der Väter menschliche Machtvorstellungen erst gar nicht aufkommen läßt, so daß solche scheinbar gegenläufigen Aussagen nicht als Widerspruch empfunden werden. Die Herrschaft Gottes gleicht eben die Unterschiede zwischen den Geschlechtern aus. – Weiter unten wird Vers 1 la als Korrektur bezeichnet gegen die Darstellung der unterschiedlichen Zuordnung der Geschlechter durch den Schöpfer:

²⁵ Gerhard Dellling, *Paulus Stellung zu Frau und Ehe*, Stuttgart 1931, 108.

²⁶ Dautzenberg, 213.

²⁷ Migne, PSG 118,525B.

»Da er die Frau viel herabgestuft hat, ... wird dies jetzt korrigiert« (Epeidä poly katägage tăn gynaike, nyn diorthoutai auto.²⁸ – Kyrill von Alexandrien schreibt in seinem Kommentar zum 1 Korintherbrief: »Um wieder gutzumachen, womit das Weibliche wahrscheinlich betrübt wird, fügt er (sc. Paulus) hinzu: Jedoch ist die Frau nicht ohne den Mann und der Mann nicht ohne die Frau.« (eita peristelloon eu mala eph hois än eikos lypeisthai to thäly, prosepagei kai phäsi, plan oute gynä chooris andros, oute anär chooris gynaikos).²⁹ – Johannes Damascenus schreibt zu dieser Stelle in seinem Kommentar: »Da er (sc. Paulus) das starke Übertreiben dem Manne zuspricht, weil aus ihm und um seinetwillen die Frau ist, damit er den Männern nicht mehr zubilligt, als sein muß, damit er die Frauen nicht betrübe, hat er die Herstellung der Ordnung hinzugefügt« (Epeidä pollän hyperochän too andri eipoon, hoti ex autou ha gynä, kai di auton. hina mäte tous andras epara pleon deontos, mäte ekeinas talaipooräsa, epägagen tăn diathesisin).³⁰ – In gleicher Weise argumentiert Theophylakt in seinem Kommentar zum Korintherbrief: »Aber dies alles aus Gott«. Diese Wiederherstellung ist nicht vom Manne, sondern von Gott. Wenn nun alles aus der Kraft Gottes geschieht, hat er doch das, was Männer und Frauen betrifft, festgesetzt; so widerspricht nicht und vertraue« (Ta de panta ek Theou. Ou tou andros, phäsi, touto to kathorthooma, alla tou Theou. Ei toinyn panta tä tou Theou dynamei ginontai, autos de etaxe ta peri toon androon kai toon gynaikoon, mä antilege, alla peithou).³¹ – Soweit die Stimme der Kirchenväter.

Daß beide Feststellungen aus dem Schöpfungsbericht, der Unterschied sowie die Gleichwertigkeit beider Geschlechter, kein Widerspruch in sich sind, drückt Paulus in der kurzen Zusammenfassung »dieses aber alles aus Gott« aus. Der bestimmte Artikel »ta« vor dem »panta« (alles) faßt sowohl die Unterschiede zwischen den Geschlechtern als auch ihre Gleichwertigkeit in beiden zusammen und begründet sie in Gott. Entscheidend an der theologischen Begründung des Unterschieds der Stellung der Geschlechter zueinander im Alten Bund ist, daß der Apostel sich nicht auf die Situation nach dem Sündenfall beruft, wo Gott zu Eva spricht: »Dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, und er soll dein Herr sein« (Gen 3,16), sondern auf Gen 1 und 2. Die Überordnung des Mannes über die Frau ist also nicht die Folge des Sündenfalls, sondern ist die gottgewollte Schöpfungsordnung und steht unter der göttlichen Feststellung: »... und siehe da, es war sehr gut« (Gen 1,31).³²

Bestätigt wird die Stellung des Mannes auch durch die Darstellung des Gerichtes Gottes über den Sündenfall. Nicht Eva, die den Fall ausgelöst hat, sondern Adam wird zur Rechenschaft gezogen für sein Versagen als der Verantwortungsträger für die Frau. Dadurch, daß er sich von Eva hat verführen lassen, hat sie über ihn geherrscht, und beide haben die gottgewollte Geschlechterordnung umgestoßen. Jetzt erst ist die Unterordnung der Frau unter den Mann auch eine Folge des Falls. »Gera-

²⁸ Migne, PSG 82,234 C.

²⁹ Migne, PSG 74,884A.

³⁰ Migne, PSG 95,100A.

³¹ Migne, PSG 124,188A.

³² Werner Neuer, Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen 1983, 3. Aufl., 107.

de darin weist Gott nach dem Sündenfall die Frau zurecht, indem er sie ausdrücklich der Herrschaft des Mannes unterstellt: »... er aber soll dein Herr sein«.³³

Zusammenfassend läßt sich also über die ersten beiden Argumente des Paulus in 1 Kor 11,2–12 zum Verhältnis von Mann und Frau sagen:

Sowohl die Aussage über die Unterschiede als auch über die Gleichwertigkeit der Geschlechter sind theologischer Art und sind kein Widerspruch, weil beide in Gott begründet sind. Es ergibt sich folgendes Argumentationsschema:

Apostolische Kompetenzklärung

Traditionsterminologie und stärkste Unterweisungsformel 1 Kor 11, 2–3

Die Heilsordnung des Neuen Bundes;

»Haupt«-Struktur 1 Kor 11,3b

Feststellung des Unterschieds der Geschlechter

Äußeres Kennzeichen: die Kopfbedeckung 1 Kor 11,4–5

Feststellung der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der Ausübung der Charismen:

Vorbeten, Prophetie: 1 Kor 11,4–5; 1 Kor 11,13; 1 Kor 11,14 f.; 1 Kor 11,16; 1 Kor 11,7; 1 Kor 11,8–9; 1 Kor 11,11–12; 1 Kor 11,12c

Philosophisch–pragmatische Argumentation

Kompetenz der Korinther

Natur als Lehrmeisterin

Gewohnheit (-srecht) der Gemeinden

Von der unterweisenden Diktion der bedeutungsschweren theologischen Inhalten mit Parallelkonstruktionen und Gegensatzpaaren wechselt Paulus zum lockeren Diskussionsstil und fordert die Korinther zum eigenen Urteil auf:

(»Urteilt ihr bei euch selbst« – »en ymin autois krinete« V 13a)

– mit Fragen an die Korinther:

(»Ist es schicklich für eine Frau ...?« – »prepon estin gynaika ...;« V 13; »Lehrt euch nicht die Natur ...?« – »oude hä physis ... didaskei ...;« V 14)

– mit einem Bedingungssatz

– (»Wenn jemand streiten möchte, ...« – »ei de tis dokei philoneikos einai« V 16).

Dieser pragmatische Teil der Argumentation beruft sich auf das Anstandsgefühl und die stoische Auffassung von der Natur als Lehrmeister (VV 13–15). Zum Schluß folgt der Hinweis auf die Gewohnheit, d. h. die allgemeine Ordnung in den Gemeinden. Für den Fall also, daß einer durch die vorhergehenden Argumente immer noch nicht überzeugt werden konnte, verwendet Paulus den Hinweis auf die »synätheia« als Argument. Der Streitpunkt wird nun – für den Fall der Uneinsichtigkeit – auf das Verhüllen des Hauptes reduziert und als »synätheia« eingestuft. Damit wird er als zu leichtgewichtig für eine weitere Diskussion angesehen und einfach durch den Hinweis auf die Praxis der anderen Gemeinden abgetan. Der »Gegenstand«, der mit »synätheia« benannt wird, muß also ein ganz anderes, d. h. viel leichteres Gewicht haben als das, was oben mit »paradosis« bezeichnet worden ist. Somit stehen sich in diesem Abschnitt zwei Termini gegenüber, die jeder auf einer an-

³³ Ders., 70,23.

deren Sprachebene liegen und Indikator sind für deren Wahrheitsgehalt. Es sind dies »paradoseis« am Anfang des Abschnitts für die Verse 2 bis 12 und »synätheia« ganz am Ende des Abschnitts für die Verse 13 bis 16. Fazit: Paulus zeigt hier sehr deutlich ein Gespür für das, was zeitbedingt ist und was nicht.

In den Abhandlungen und Auslegungen dieses Abschnittes hat dieser Stilwechsel kaum Beachtung gefunden. Er ist aber ein Hinweis auf die zwei zum Verständnis des Abschnitts wichtigen Schlüsselwörter: – »Glaubensüberlieferungen« (»paradoseis«) in V 2 und »Gewohnheit« (»synätheia«) in V 16.

Das inhaltsschwere Wort »Glaubensüberlieferungen« am Anfang von 1 Kor 11,2 prägt den konzentriert theologischen Stil, während das Wort »Gewohnheit« ganz am Ende in V 16 für den pragmatischen Diskussionsstil steht. Die »Glaubensüberlieferungen« bezeichnen die zeitlos gültigen Inhalte der Heilsordnung des Neuen Bundes, wie sie in dem Traditionsstück der »Haupt«-Struktur zum Ausdruck kommen, ebenso in der Schöpfungsordnung des Alten Bundes. Die »Gewohnheit« dagegen bezeichnet die zeitbedingten Inhalte des Anstands, der Philosophie und der kirchlichen Ordnung, zu der hier die Frage der Kopfbedeckung gehört. Wer diese stilistischen Verkehrszeichen in der Argumentation des Paulus nicht beachtet, stößt folglich immer wieder auf Verkehrshindernisse. Die größte Versuchung bei der Fahrt durch diese Perikope ist jedoch, mit neuen Verkehrsregeln »zeitgemäßer Art« besser fahren zu wollen. Es darf dann aber nicht verwundern, wenn die eigenen Vorstellungen mit dem Wortlaut des Textes in Konflikt geraten.

	Die Schöpfungsordnung
–	Feststellung des <i>Unterschieds</i> der Geschlechter
	Der Mann Bild und Glanz Gottes, die Frau Glanz Gottes
	vermittelt durch den Mann (Gen 27)
	Erstschöpfung des Mannes (Gen 2,22)
	»die Frau um des Mannes willen« (Gen 2,18)
–	Feststellung der <i>Gleichwertigkeit</i> der Geschlechter
	Schöpfungsakt: Frau aus dem Mann und Mann durch die Frau
	Zusammenfassende Begründung der theologischen Aussagen

3. Die Ableitung der »Haupt«-Struktur aus der Verkündigung Jesu

Wenn Paulus die »Haupt«-Formel als ein Traditionsstück von gleichem Rang wie das Bekenntnis zu den Erscheinungen des Auferstandenen in 1 Kor 15,3f. und wie die Einsetzung des Herrenmahles in 1 Kor 11,23–27 wertet, dann muß dieser Glaubensinhalt gleicherweise auch in der *Verkündigung Jesu* nachweisbar sein. Es geht

um das »Haupt«-Sein des Mannes in Familie und im Gottesdienst als Vorsteher der Liturgie. Die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente hat in der vorösterlichen Situation ihre Entsprechung im Dienst der Jünger im Auftrag Jesu. Auch sie verkünden das Evangelium vom Anbruch des Gottesreiches und anstelle der Sakramente vollziehen sie Krankenheilungen. Diesen Dienst vollziehen sie nicht aus sich selbst, sondern nach Berufung, Bevollmächtigung und Sendung durch den Herrn (Mt 10,1–8). So wie Jesus das Himmelreich verkündet (zusammengefaßt in der Bergpredigt, Mt 5–7) und Kranke heilt (zusammengefaßt in Mt 8–9), so vollziehen die Jünger das Gleiche nach ihrer *Sendung* (Mt 10,1ff). Sie stehen praktisch und effektiv anstelle ihres Herrn. Genau diese Funktion bezeichnet der hebräische Ausdruck für »Gesandte« (schahach), griechisch »apostolos«. So wie Jesus ihr Meister und »Haupt« war, so sind sie es vor Tod und Auferstehung ihres Herrn gegenüber ihren Zuhörern und nach der pfingstlichen Geistausgießung vor der Gemeinde. Hier begegnen uns schon die ersten beiden Stufen der »Haupt«-Formel. Zur Gänze spiegelt sich diese wider im Ausspruch Jesu: »Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat.« Gott sendet den Sohn, der Sohn sendet die Apostel zu den Menschen. Im Johannesevangelium lautet die »Haupt«-Formel: »Gleichwie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt« (Joh 17,18), oder: »Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Joh 20,21). Wie wichtig diese Sendung ist, ergibt sich aus der diesem Wort Jesu unmittelbar folgenden Ausrüstung mit dem Heiligen Geist und der Bevollmächtigung zur Sündenvergebung (Joh 20,22f.). Man erkennt in diesen Aussprüchen Jesu die gleiche Hierarchie wie in 1 Kor 11,3. Als letztes Glied in dieser Stufenfolge stehen die Hörer des Evangeliums und Empfänger des göttlichen Heilshandelns durch die Jünger bzw. Apostel. In 1 Kor 11,2–16 sind die Adressaten dieser Darlegungsstruktur die Frauen, die im Auftreten und in der Redefreiheit im Gottesdienst aus dieser Ordnung ausbrechen wollen. Der Apostel verweist sie jedoch analog der Verkündigung und Praxis Jesu auf die Stufe der Verkündigungsempfänger. Daher ist diese Stelle auch der Schlüssel für das Predigtverbot der Frauen im Gottesdienst in Korinth in 1 Kor 14,34.

Wenn das Apostelamt nur eine organisatorische Funktion gehabt hätte, wäre es bei der Hebung des Ansehens der Frauen durch Jesus ein Geringes gewesen, auch diese in den Zwölferkreis zu berufen. – Wenn das junge Christentum die Kraft und den Mut gehabt hat, den Gekreuzigten als den Erlöser der Welt zu verkünden, dann war diese Botschaft eine viel größere Provokation der Gesellschaft, als es die Berufung der Frauen zum Apostelamt gewesen wäre, zumal der religiösen Umwelt der Dienst der Frauen im Heiligtum nichts Unbekanntes war.

Daß die feministische Auslegung der H1. Schrift sich so weit entfalten konnte, hat natürlich als Ursache das Versagen von Menschen in der Kirche. Sie haben den Auftrag nicht erfüllt, die von Gott gesetzte Heilsordnung heilig zu halten (Hierarchie = hiera archä – heilige Ordnung oder Herrschaft) und haben der Versuchung nicht widerstanden, ihre Macht zu mißbrauchen. Dagegen hat sich zu Recht Widerstand erhoben und darf sich auch erheben. Doch nach welchen Kriterien soll aus dieser ständigen Versuchung heraus das Heil der Menschen angestrebt werden? Sobald

man erkannt hat, daß die alte Ordnung mißbraucht worden ist und dennoch in Gott ihren Urheber hat, der einen guten, heilig zu haltenden Gebrauch fordert, hat man die Orientierung wiedergefunden. – Diese Erkenntnis aber steht total im Gegensatz zum mainstream des heutigen Denkens, das schon jeder traditionellen, geschweige denn göttlich offenbarten Ordnung zutiefst mißtraut. Was aber soll geschehen, wenn dieses Mißtrauen regiert und Menschen die göttliche Vorgabe durch ihre eigenen Maßstäbe ersetzen? Wer sind wir, daß wir »ex nos« bestimmen, was die Tradition der Kirche überall und zu allen Zeiten ist? Kommt nicht der Dämon des Machtmißbrauchs, den man zur Vordertür hinausjagt, zur Hintertür wieder herein, wenn es letzten Endes doch nur wieder um die Machtverteilung geht?

Hier kommen wir zum zweiten Unheil, das sich aus menschlichem Versagen in der Kirche heraus ausbreiten konnte: Der Verlust der rechten Orientierung, d. h. der Tradition der Kirche. Das Traditionsverständnis heute zumindest in unserem Lande ist maximal: »altehrwürdig, aber nicht mehr auf der Höhe der Zeit«, und minimal: das Verstaubte, der alte Zopf, der zu beseitigen ist. – Daß das Neue Testament ein ganz anderes Verständnis von Tradition hat, wollten diese Darlegungen aufzeigen. Nur wenn der Maßstab der Wahrheit und der Liebe sich die Balance halten, wird der Machttrieb vom Frieden, der höher ist als alle Vernunft, überwunden werden.

Die Schwierigkeit für das moderne Denken besteht darin, die beiden Aussagen des NT zu vereinen:

Einmal das Herr- und Meistersein Jesu Christi (Mt 10,24; 23,89) sowie sein Hirte-sein (Joh 13,13), zu dem auch die Jünger und späteren Apostel berufen sind (Mt 10,1–5; Joh 17,18), und zum andern, daß sie in diesem Amt Diener aller sind (Mt 23,11f.; Lk 22,25f.; Joh 13,14f.). Beides, die theologische und die ethische Dimension in diesem Amt, gehören zusammen. Das Verkündigungsamt der Apostel ist ebenso wenig demokratisierbar, wie das Meistersein Jesu dem Apostelamt gleichgestellt werden kann. Das Dienen-sein der Jünger und späteren Apostel bedeutet die ethische, aber nicht die theologische Gleichstellung mit denen, die ihren Dienst empfangen. Die soziologischen Kategorien jedoch können die theologische Dimension dieses Amtes nicht erfassen, weil diese den immanenten Rahmen sprengt. Infolgedessen kann der göttliche Auftrag der Apostel soziologisch immer nur als Machtposition, nicht aber in der gottgewollten Fülle verstanden werden.

»Solent enim qui in ecclesia dominantur, non prae se ferunt, mores et opiniones ad doctrinam olim traditam conformare, sed doctrinam veterem ad mores et opiniones sui temporis inlectere.«³⁴

³⁴ Clemens von Rom, *opera genuina*, PL 1,36.

Sinnvolle Zielsetzungen und Normen?

Anfrage zur Regelung und Praxis des katholischen Ökumenismus

Von François Reckinger, Geseke

Nicht nur Wahrheitssuche und theologisches Studium, sondern auch Vortragstätigkeit und ökumenische Praxis – von 1993 bis 2002 vorwiegend im Raum Chemnitz in der sächsischen Diaspora – veranlassten mich, mich näher mit den für den katholischen Ökumenismus geltenden Leitlinien und Normen zu befassen und deren bisher feststellbare oder noch zu erwartende Auswirkungen kritisch zu prüfen. Einen ersten Niederschlag vorwiegend theoretischer Art hat meine diesbezügliche Reflexion in der zusammen mit dem heutigen Kardinal Scheffczyk 1999 veröffentlichten Broschüre zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre gefunden¹. Dem möchte ich im Folgenden einige vor allem praxisrelevante Überlegungen hinzufügen.

1. Die Heilige Schrift als gemeinsame Basis?

Als gemeinsame Basis für unseren Dialog mit evangelischen Christen und kirchlichen Gemeinschaften gelten durchweg die Bibel und die gegenseitig anerkannte Taufe.

Übersehen wird dabei vielfach, wie Luther Schriftauslegung verstand. Sein Prinzip »sola scriptura« bedeutet für ihn, dass er jegliche Autorität der Kirche, ihrer Tradition und ihres Lehramtes zurückweist, *nicht aber*, dass er den Sinn der Bibeltexte möglichst objektiv erforschen und sich ihm beugen will. Vielmehr unterwirft er die Bücher der Bibel seinem eigenen Urteil. Wo sie nicht seiner Rechtfertigungslehre entsprechen, wie er sie aus seiner Deutung des Römerbriefes gewonnen hat, tadelt er sie und weist ihr Zeugnis zurück. Das betrifft in erster Linie den Jakobusbrief, weil dieser besonders deutlich die Nutzlosigkeit eines Glaubens ohne Werke herausstellt, aber auch weil darin nichts über Leiden und Auferstehung Jesu gesagt wird. Wörtlich heißt es, der genannte Brief sei »eine recht stroherne Epistel«² und als Regel gelte, dass alle heiligen Bücher »Christus predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christus treiben oder nicht«³. Außer dem Jakobusbrief, findet er, dass im Neuen Testament noch der He-

¹ F. Reckinger/L. Scheffczyk, Teilkonsens mit vielen Fragezeichen. Zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung und ihrem Nachtrag, St. Ottilien 1999, 25–63.

² Vorrede zum Neuen Testament Deutsch von 1522 (WA.DB 6, 10).

³ Vorrede auf den Jakobusbrief und den Judasbrief (ebd. 7, 384f). Vgl. auch: Thesen de fide (WA 39/1, 47, Nr. 41); und besonders unverblümt Luthers Bemerkung bei einer Promotionsdisputation von 1542 (ebd. 39/2, 199, Nr. 19). Dem Brauch entsprechend spricht Luther wie alle Beteiligten grundsätzlich Latein und erklärt: »Dieser Jakobusbrief macht uns viel zu schaffen. Die Papisten nehmen ihn allein an und lassen alles andere beiseite. Bisher habe ich mich immer bemüht, ihn nach den Aussagen der übrigen Hl. Schrift zu deuten ... Wenn sie aber meine Deutung nicht annehmen, dann werde auch ich ihn zerreißen.« Auf Deutsch fügt er dann hinzu: »Ich will schier den Jeckel in den Ofen werfen wie der Pfarrer vom Kalenberg.« Eine Fußnote teilt dazu mit: »Der Pfarrer vom Kalenberg heizte beim Besuch der Herzogin die Stube mit den Holzstatuen der Apostel. Als Letzter kommt Jakobus dran: »Nun bück dich, Jeckel, du musst in den Ofen ...«

bräuerbrief, der Judasbrief und die Offenbarung des Johannes »zu tadeln« seien⁴. Bereits Calvin und Zwingli *widersprachen* einer solchen Abwertung bestimmter biblischer Bücher und Luthers Schüler innerhalb der Lutherischen Orthodoxie des 17. Jh.s beseitigten in den Bibelausgaben Luthers allgemeine Vorrede von 1522 zu diesem Thema⁵.

Jedoch in der 2002 erschienenen »Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD zu (dem Dialogpapier) *Communio sanctorum*« wird gerügt, dass darin »Luthers christologisch-soteriologische Zentrierung des Schriftprinzips (>Was Christus treibt<), mit dem die Auffassung von der Untrüglichkeit der Schrift in *allen* ihren Aussagen gesprengt wird«, nicht in den Blick kommt⁶. Das heißt im Klartext: Die Aussagen der Heiligen Schrift sind jeweils an Luthers persönlicher Meinung hinsichtlich der Rechtfertigungslehre zu messen. Wenn sie diese nicht fördern oder ihr gar widersprechen, sind sie für irrig zu halten und zurückzuweisen. Damit wird Luthers weitgehend vergessene Position in dieser Frage wieder aufgegriffen und als Folge davon entschwindet dem ökumenischen Dialog die bislang gewöhnlich angenommene gemeinsame Basis Heilige Schrift.

2. Gebet und »geistlicher Ökumenismus«

Daraus, dass die Einheit der Christen im Willen Christi und im dreifaltigen Leben Gottes wurzelt, ergibt sich, dass sie nur als Gabe des Heiligen Geistes erbetet und nicht von Menschen gemacht werden kann. Das 2. Vatikanum sagt: »Alle Christgläubigen sollen sich bewusst sein, dass sie die Einheit der Christen um so besser fördern ..., je mehr sie nach einem reinen Leben gemäß dem Evangelium streben. Je inniger die Gemeinschaft ist, die sie mit dem Vater, dem Wort und dem Geist vereint, um so inniger und leichter werden sie imstande sein, die gegenseitige Brüderlichkeit zu vertiefen. Diese Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden« (UR 7f).

Daher sollten wir katholische Christen, ein jeder persönlich und ebenso gemeinsam unter uns, immer wieder beten um die Einheit aller Christen im Glauben, für unsere getrennten Schwestern und Brüder und für unsere Beziehung zu ihnen. Was das gemeinsame Gebet, verbunden mit Bibel und Glaubensgespräch, *zusammen mit evangelischen Christen* betrifft, kann ich aufgrund meiner begrenzten Erfahrung

⁴ Vgl. die Vorreden zu diesen Büchern (WA.DB 7, 344f; 384–387; 404).

⁵ Vgl. H. Paulsen, Jakobusbrief, in: TRE 16, 488–495 (493); zum ganzen Problemkomplex: I. Lönning, »Kanon im Kanon«. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons, Oslo/München 1972, 82–87; E. Schild, Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 39), Gütersloh 1970 (242–252).

⁶ Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD zu *Communio Sanctorum*, Hannover 2002, Nr. 5, S. 4 (Hervorhebung im Text); im selben Sinn TRE 17, 566: Ablehnung der calvinistisch-reformierten Position in dieser Frage.

Folgendes sagen: eine Initiative dazu zu ergreifen ist sinnvoll, wo es eine Gruppe von katholischen Christen gibt, die sich regelmäßig untereinander zum Gebet und Glaubensgespräch treffen, über die katholische Lehre wenigstens in etwa Bescheid wissen, in ihr gefestigt sind und zu ihrem Kreis wenigstens einen Theologen oder eine Theologin zählen, der/die noch ein ganzes Stück besser Bescheid weiß – wenigstens ein bisschen auch über evangelische Lehren – und der/die entschieden katholisch eingestellt, zugleich aber freundlich und offen ist und evangelischen Christen gegenüber bei aller Festigkeit kein Porzellan zerbricht. Unter solchen Umständen kann es sinnvoll sein, einen Bibel- oder Gebetskreis von gläubigen evangelischen Christen das eine oder andere Mal im Jahr zu einem gemeinsamen Bibelgespräch und gemeinsamem Gebet einzuladen und sich von ihm einladen zu lassen. Evangelische Christen stellen dann gern interessierte Fragen zu Dingen, die wir haben und sie nicht: Maria, andere Heilige, Papst, Weihwasser, Kreuzweg, Aschenauflegung, Fronleichnamsprozession und dergleichen. Wir selbst haben umgekehrt weniger Anlass, Fragen zu Vorgängen in ihrem Gottesdienst zu stellen, denn was sie diesbezüglich tun, das kennen und tun wir zum allergrößten Teil auch. Aber es ist sehr sinnvoll und lehrreich, gläubige und aktive evangelische Christen zu fragen, wie sie es machen, um auch ohne Theologiestudium die Bibel so gut zu kennen und imstande zu sein, auch frei formulierte Gebete zu sprechen. Es ist sinnvoll zu fragen, wie das bei ihnen funktioniert mit der täglichen Bibellese, mit Bibelkreisen und Hauskreisen; zu fragen, wie sie gelernt haben, sich gegenüber der glaubenszersetzenden liberalen Theologie, die in den Synoden der meisten Landeskirchen das Sagen hat, zur Wehr zu setzen. In dieser Beziehung können wir sicher von ihnen manches Gute und Hilfreiche lernen. Eine zusätzliche Bedingung für derartige Kontakte ist auf katholischer Seite die feste Überzeugung und Entschiedenheit, auch bei Begegnungen zwischen solchen Kreisen nicht über die Gemeinschaft im Wort und im Gebet hinauszugehen, d. h. keine Eucharistiegemeinschaft zu praktizieren.

3. Was ist das Ziel der ökumenischen Bemühungen?

Als solches wurde bis vor kurzem allgemein die Union angesehen, auf Deutsch vielfach mit »Wiedervereinigung« übersetzt. Union bedeutet, dass zwei zeitweise getrennte kirchliche Gemeinschaften im Endeffekt eine einzige sichtbare Kirche bilden, mit einheitlicher Glaubenslehre, einheitlicher Leitung durch ein geeintes Bischofskollegium und einem einheitlichen sakramentalen Gemeinschaftsleben. Solche Unionen hat es im Lauf der Geschichte eine ganze Reihe gegeben. So z. B. die Wiedervereinigung, mit der das nach Patriarch Akakios benannte Schisma zwischen Rom und Konstantinopel (ca. 485–519) beendet wurde. In der Folgezeit beweist u. a. eine Reihe von gemeinsam gefeierten Konzilien, dass beide Teilkirchen, Rom und Konstantinopel, sich zusammen als eine einzige Kirche verstanden und als eine solche lebten.

Katholischerseits wurde traditionell auch als Ziel der heutigen ökumenischen Bemühungen an eine Union dieser Art gedacht. Dabei wurde nicht nur von Wiederver-

einigung, sondern auch von Rückkehr der nichtkatholischen Christen und Gemeinschaften zur katholischen Kirche gesprochen. Letzteren Ausdruck hat allerdings das 2. Vatikanische Konzil vermieden, und auch die Päpste gebrauchen ihn seither nicht mehr. Daraus haben manche Christen und Theologen falsche Schlüsse gezogen, so als sei auch nach katholischer Lehre die von Christus gewollte Einheit in keiner der existierenden Kirchen vorhanden, sondern von allen erst zu suchen; und als sei die anzustrebende eine Kirche als ein höheres Ganzes zu denken, in das alle existierenden Kirchen einzugehen hätten.

Eine solche Auffassung widerspricht jedoch eindeutig nicht nur der gesamten katholischen Tradition, sondern auch den Erklärungen des 2. Vatikanums, wonach die einzige von Christus gestiftete Kirche in der katholischen Kirche verwirklicht ist, als »einige und einzige Kirche« und »Gottes alleinige Herde«, zu der allerdings auch Christen, die von ihr auf der sichtbaren Ebene getrennt sind, »in irgendeiner Weise« gehören⁷. Johannes Paul II. erklärt in seiner Ökumene-Enzyklika »Ut unum sint« von 1995, dass die volle sichtbare Einheit unzweideutig weiter das Ziel des katholischen Ökumenismus ist. Ausgehend von der schon vorhandenen teilweisen Einheit, wie sie sich in den Dokumenten der Dialog-Kommissionen ausdrückt, gelte es fortzuschreiten, um zur »vollen Gemeinschaft in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« zu gelangen (Nr. 78). Dass damit im Sinn des Papstes die sichtbare katholische Kirche gemeint ist, geht u. a. daraus hervor, dass er etwas weiter von seinem eigenen Amt spricht und erklärt, Gott habe den Apostel Petrus und in dessen Nachfolge den jeweiligen Bischof von Rom »als ›immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit« (LG 23) eingesetzt« und der Heilige Geist stehe ihm bei, »damit er alle anderen an diesem wesentlichen Gut der Einheit teilnehmen lässt« (Nr. 88). Allen Verwässerungen durch nichtkatholische oder auch katholische Theologen zum Trotz erklärt er völlig realistisch, dass der Bischof von Rom die Aufgabe hat, »die Gemeinschaft aller Kirchen (zu) gewährleisten«, und er dazu auch die entsprechende »Vollmacht und Autorität« besitzt, »ohne die dieses Amt illusorisch wäre« (Nr. 94).

Dennoch spricht auch Johannes Paul II., wie gesagt, nicht wie die Päpste vor dem 2. Vatikanum von *Rückkehr* der nichtkatholischen Christen zur katholischen Kirche. Welches sind die Gründe, warum dieser Ausdruck heute auch an höchster Stelle vermieden wird? Zuerst die Überlegung, dass die allermeisten nichtkatholischen Christen, die heute leben, außerhalb der katholischen Kirche aufgewachsen sind, diese also nie persönlich verlassen haben und darum nicht im wahren Sinn des Wortes zu ihr zurückkehren können. Ein zweiter Grund ist gewichtiger und zeigt die Richtung eines sinnvollen katholischen Ökumenismus an: Wir als katholische Kirche sollen nicht nur darauf warten, dass die anderen sich uns anschließen, sondern unser Leben mit Gott und unser Leben miteinander innerhalb unserer Kirche mit Gottes Gnade so gestalten und erneuern, dass sie unsere Kirche leichter als die von Christus gestiftete Kirche und damit auch als ihre eigene Kirche erkennen können; entsprechend dem überlieferten Wort von Johannes XXIII., in dem es dem Sinn nach heißt: In der Er-

⁷ UR 1–3; vgl. L. Scheffczyk, Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit, Siegburg 2004, 106f.

wartung, dass die anderen kommen, lässt uns unser Haus so einrichten, dass sie, wenn sie kommen, nicht den Eindruck haben, in ein fremdes, sondern in ihr eigenes Haus einzutreten.

4. Sinnvolle Möglichkeiten des Entgegenkommens

Entgegenkommen unsererseits geschieht zum Teil dadurch, dass wir etwa im Gottesdienst zu älteren und ursprünglicheren Formen zurückgefunden haben, die ähnlich auch von den meisten nichtkatholischen Kirchen praktiziert werden, wie z. B., dass wir nicht mehr der jeweils versammelten Gemeinde aus der Heiligen Schrift vorlesen und ihr dabei den Rücken zukehren; oder dass wir wenigstens von Zeit zu Zeit, zunehmender römischer Empfehlung entsprechend, die Kommunion unter beiden Gestalten anbieten, wie es in den Ostkirchen noch immer Brauch gewesen ist und ebenso bei uns bis zur Zeit des Thomas von Aquin. Wenn wir solche Veränderungen in der Liturgie betrachten, sollten wir nicht sagen, die Messe sei protestantischer geworden, sondern uns freuen, dass wir im Rückgriff auf unsere ureigene Tradition gleichzeitig auch unseren nichtkatholischen Schwestern und Brüdern einen Schritt näher gekommen sind.

Es gibt darüber hinaus auch Möglichkeiten des Entgegenkommens in *Lehrfragen*, die nicht mit Anspruch auf Unfehlbarkeit festgelegt sind. Ein schönes und einfaches Beispiel ist das der Heilig-Geist-Epiklese bei der Eucharistiefeier. Im Gefolge des hl. Ambrosius kam die westliche Theologie im Hochmittelalter zur allgemeinen Überzeugung, dass die Wandlung von Brot und Wein genau in dem Augenblick geschieht, in dem die Worte Christi darüber ausgesprochen werden. Diese Überzeugung konnte die Theologie der Ostkirchen, auch der damals noch katholischen byzantinischen Kirche, nicht übernehmen, denn dort gab es spätestens seit dem 4. Jh. *nach* den Worten Jesu eine Epiklese mit der Bitte an Gott, den Heiligen Geist auf die Gaben herabzusenden, damit er sie verwandle. Wenn diese Bitte einen Sinn haben sollte, dann konnte die Wandlung frühestens in diesem Augenblick erfolgen. Ab dem 14. Jahrhundert führte dies zu einer Kontroverse zwischen katholischer und orthodoxer Kirche, die um die Mitte des 20. Jh. wenigstens von unserem Gesichtspunkt her überzeugend beigelegt werden konnte. Die römische Kirche kannte in ihrer Tradition keine Heilig-Geist-Epiklese und auch die orientalischen Kirchen nicht vor dem 3. oder 4. Jh. Von daher wird deutlich, dass eine solche nicht kraft göttlichen Rechts zur Gültigkeit erforderlich ist. Die Kirche kann aber zusätzliche Gültigkeitsbedingungen festsetzen. Auch Teilkirchen können das, wenn dagegen weder der Papst noch ein allgemeines Konzil Einspruch erheben – und die Ostkirchen haben das offenbar ohne einen solchen Einspruch getan. Von daher können wir ruhig anerkennen, dass bei ihnen die Wandlung erst geschieht, wenn diese kirchlich festgesetzte Gültigkeitsbedingung erfüllt ist, d. h. wenn die Epiklese gesprochen ist.

Dass das ausdrückliche Herabrufen des Heiligen Geistes zur Wandlung der Gaben sinnvoll ist, hat die katholische Kirche voll anerkannt, indem sie alle seit dem 2. Vatikanum neu eingeführten Hochgebete mit einer solchen versehen hat. Um aber der

traditionellen westlichen Überzeugung, dass die Wandlung beim Aussprechen der Worte Jesu geschieht, Rechnung zu tragen, wurde die Epiklese jeweils *vor* diesen Worten eingeordnet. Der »Katechismus der Katholischen Kirche« schreibt der Epiklese eine große Bedeutung zu und schreckt dabei sogar vor Übertreibungen nicht zurück, wenn er in Nr. 1333 erklärt: »In der Eucharistiefeier werden Brot und Wein durch die Worte Christi und die Anrufung des Heiligen Geistes ... gewandelt.« Das ist in den orientalischen Kirchen so, bei uns besteht aber immerhin auch noch der alte römische Kanon, heute als Hochgebet I bezeichnet, und mit diesem wird sicher weiter gültig gewandelt *ohne* Heilig-Geist-Epiklese. Noch stärker übertreibend heißt es in Nr. 1106: »Zusammen mit der Anamnese bildet die Epiklese das Herzstück jeder sakramentalen Feier, insbesondere der Eucharistie«: hier werden, was die Eucharistiefeier betrifft, die Worte Jesu nicht einmal eigens genannt, sondern sind allenfalls im Begriff des Gedächtnisses mitgemeint. Von diesen zu korrigierenden Übertreibungen des Katechismus abgesehen ist das Thema Epiklese ein erfreuliches Beispiel gelungener ökumenischer Verständigung aufgrund ruhiger Erforschung der beiderseitigen Quellen.

Eine kleine ökumenische Sensation war es, als Johannes Paul II. 1995 in seiner erwähnten Ökumene-Enzyklika (Nr. 95) ein besonders heißes Kontroversthemata zur Diskussion stellte, nämlich sein eigenes Amt. Natürlich macht er an dem, was dazu dogmatisch festgelegt ist, keinerlei Abstriche. Aber er meint, es sei möglich, eine *Form der Ausübung* des päpstlichen Amtes zu finden, die keineswegs auf das Wesentliche dieses Amtes verzichten und sich dennoch von der derzeitigen Form unterscheiden würde. Im Gefolge vieler katholischer und nichtkatholischer Theologen weist er auf die Situation im ersten Jahrtausend hin und erklärt mit einem Zitat aus dem 2. Vatikanum, damals seien die Christen »miteinander verbunden (gewesen) in ... (der) Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem Römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glaube oder (kirchliche Ordnung und Praxis) unter ihnen entstanden« (UR 14). Und er lädt die kirchlichen Verantwortlichen aller Konfessionen und deren Theologen ein, zu diesem Thema mit ihm »einen brüderlichen Dialog aufzunehmen«.

Die Verwirklichung dieses Gedankens würde gegenüber der bisherigen Praxis eine einschneidende Änderung bedeuten. Denn im 1. Jahrtausend kümmerten sich die Päpste nicht laufend um Angelegenheiten der Teilkirchen außerhalb ihrer näheren geographischen Umgebung und sie besaßen keinen Verwaltungsapparat, der dafür notwendig gewesen wäre. Sie griffen außerhalb dieses näheren Bereiches normalerweise nur ein, wenn dort Konflikte entstanden, die vor Ort nicht gelöst werden konnten. Dass der verstorbene Papst vor der gesamten Weltöffentlichkeit eine wenigstens teilweise Rückkehr zu diesem Modell als Möglichkeit in Betracht gezogen und Gespräche darüber angeboten hat, beweist, wie weit er um der Liebe und Einheit willen zu gehen bereit war.

Das, wovon wir überzeugt sind, dass es offenbarte Wahrheit ist, können wir allerdings nicht zur Disposition stellen, wie in derselben Enzyklika deutlich erklärt wird (Nr. 18). Deshalb kann ein Einigungsmodell, wie es *Heinrich Fries* und *Karl Rahner* 1983 vorgeschlagen haben, nicht in Frage kommen. Nach diesem Modell wäre es für eine Vereinigung der Kirchen nicht notwendig, dass die eine Teilkirche alle Dogmen

der anderen Teilkirche anerkennen würde, es würde genügen, wenn keine Teilkirche die Dogmen der anderen Teilkirchen entschieden leugnen würde⁸. Dem hat damals u. a. Joseph Ratzinger umgehend widersprochen. Kardinal Scheffczyk bezeichnet diesen Vorschlag als das Modell einer »Gemeinschaft in Gegensätzen« und stellt zu Recht fest, dass damit »die Wahrheitsfrage verabschiedet« ist⁹.

Dennoch haben sich seither auch andere katholische Theologen dieselbe oder ähnliche Zielvorstellungen für den ökumenischen Dialog zu eigen gemacht. Auf evangelischer Seite aber ist dies, wenigstens in Deutschland, nach den jüngsten Erklärungen der EKD die *offizielle Zielvorstellung* schlechthin. Man strebt nicht mehr Union, Vereinigung der Kirchen im selben Glaubensbekenntnis, im selben sakramentalen Leben und unter einheitlicher Leitung an, sondern eine Föderation, ein Bündnis selbstständig bleibender Kirchen mit je eigener Leitung und eigenem Glaubensbekenntnis, wobei sich diese Kirchen auf der Grundlage der reformatorisch gedeuteten Rechtfertigungslehre gegenseitig als christliche Kirchen anerkennen, gegenseitig ihre Sakramente und Ämter anerkennen und Abendmahlsgemeinschaft pflegen würden¹⁰. In der Beziehung zwischen den meisten evangelischen Kirchen in Europa ist dieses Modell aufgrund der sog. Leuenberger Konkordie von 1973 bereits verwirklicht. Erwartet wird jetzt nur noch von uns, der katholischen Kirche, dass wir uns diesem Bündnis bekenntnisverschiedener Kirchen anschließen, all diese Kirchen als gleichberechtigt neben der unsrigen, ihre Amtsträger als wahre Hirten der Kirche und ihr Abendmahl als gültige Eucharistiefeier anerkennen. Das können wir natürlich nicht, denn damit würden wir und würde unsere Kirche aufhören, katholisch zu sein. Sie würde sich auch umgehend in tausend oder noch mehr Kirchen und Gemeinschaften auflösen, denn wenn alle Gruppierungen gleichberechtigt sind, hätte niemand mehr vor Gott und seinem Gewissen einen entscheidenden Grund, in der katholischen Kirche zu verbleiben, wenn es ihm in ihr nicht mehr gefällt.

Was wir uns mit der Zustimmung zu diesem Ansinnen der EKD-Leitung einhandeln würden, wird in besonders krasser Weise an einer weiteren Veröffentlichung von deren Seite deutlich. In einem Heft vom Kirchenamt der EKD mit dem Titel »Das Abendmahl« und im Evangelischen Erwachsenenkatechismus von 2000 wird entgegen jeglicher christlicher Tradition die Spendung der Kommunion an Nichtgetaufte nicht mehr völlig ausgeschlossen¹¹. Hier beginnt sich die Frage zu stellen, inwiefern es die gemeinsame Basis Taufe noch gibt, da Letztere offenbar konsequent als bloße Verkündigung verstanden wird und nicht mehr als ontologische Verwandlung, durch die ein Mensch zum gemeinsamen Priestertum und damit zum Vollzug

⁸ H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – eine reale Möglichkeit (QD 100), Freiburg i. Br. 1983, 35.

⁹ A. a. O. (Anm. 7), 113, mit Anm. 44.

¹⁰ Beschluss der 5. Tagung der 9. Synode der EKD »Zur Vatikanischen Erklärung Dominus Jesus«, Braunschweig 2000; Kirchengemeinschaft nach evangelischen Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2001; Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis. Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD, Hannover 2004.

¹¹ Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2003, Nr. 3.10; Evangelischer Erwachsenenkatechismus, 6., völlig neu bearb. Aufl. Im Auftrag der VELKD hg. ..., Gütersloh 2000, 566.

weiterer Sakramente erst befähigt wird. Anschließend an die zitierte Aussage des Kirchenamtes wird die allgemeine Einladung zum Abendmahl, in bewusster Missachtung der bei uns geltenden Bestimmungen, katholischen Christen gegenüber ausgesprochen und umgekehrt die Nichtzulassung der evangelischen Christen zum Kommunionempfang bei uns scharf kritisiert. Katholische Theologen, die sich gegen diese Bestimmungen aussprechen, werden anerkennend erwähnt und evangelische Christen dazu ermutigt, entgegen unseren Bestimmungen bei uns zu kommunizieren, wenn der jeweilige Priester dagegen keine Einwände hat – d. h. wenn er sich über die geltenden Bestimmungen hinwegsetzt (Nr. 3.10–12).

Dieses Beispiel sollten wir in unseren ökumenischen Beziehungen auf keinen Fall nachahmen. Von uns aus gesehen dürfen wir z. B. bei Messfeiern der nichtkatholischen orientalischen Kirchen kommunizieren, falls wir an einem Ort sind, an dem sich eine katholische Messfeier nicht oder nur schwer erreichen lässt. Aber die meisten orthodoxen Kirchen lehnen eine Spendung an uns auch in diesem Fall ab. Nie sollten wir einen orthodoxen Priester dazu veranlassen, uns die Kommunion entgegen den Bestimmungen seiner Kirche zu reichen, sondern im Gegenteil unsern Respekt vor deren Überzeugung und konsequenter Praxis bekunden – ein Respekt, den wir ja auch im umgekehrten Fall von unseren nichtkatholischen Schwestern und Brüdern erwarten, die wir zum Kommunionempfang nicht zulassen können.

Dass demnach kein Konsens zwischen den evangelischen Kirchen und uns hinsichtlich des Zieles des ökumenischen Bestrebens besteht, ist evangelischerseits formell und offiziell festgestellt worden in dem Votum des Rates der EKD »Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis«¹²: »Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel.« Das mag man bedauern. Manche wundern sich auch darüber und sagen, es bestünde diesbezüglich kein Konsens *mehr*. Aber vielleicht hat man bisher allzu leicht und unreflektiert einen derartigen Konsens als gegeben angenommen. Bei genauerem Hinschauen ist es vielleicht so, dass evangelische Christen, solange sie evangelisch bleiben wollen, logischerweise gar nicht anders können, denn als Ziel des Ökumenismus ein Bündnis selbständiger Kirchen anzustreben. Denn wenn sie nach einer einzigen, sichtbaren und weltweiten Kirche Ausschau hielten, könnten sie eine solche wohl kaum anderswo suchen als in der Kirche, aus der ihre Vorfahren im Glauben im 16. Jahrhundert ausgeschieden sind; in jener Kirche, die im Unterschied zu allen anderen menschlichen Gemeinschaften als einzige bisher den Beweis erbracht hat, dass sie fähig ist, eine solche Einheit zu verwirklichen und durchzuhalten.

5. Einen differenzierten Dialog führen

Positive Schritte auf evangelischer Seite sollten wir kennen und anerkennen. So etwa, dass viele ihrer Pfarrer das Abendmahl nicht mehr, wie bisher, erst nach Ent-

¹² Oben Anm. 10: Nr. 2.3, S. 13.

lassung der Gesamtgemeinde getrennt nur für die Kommunizierenden feiern, sondern es in den Gesamtgottesdienst integrieren; dass sie es auch nicht mehr bloß viermal im Jahr feiern, sondern in vielen Gemeinden weit häufiger, in nur wenigen Gemeinden allerdings schon jeden Sonntag¹³. Erfreulich ist auch auf evangelischer Seite das Wiederentdecken von Riten und Gegenständen, die sonderlich helfen, eine Gebetsversammlung zu einer Feier zu machen: so z. B. die Osterkerze und schönere Gewänder als immer nur Schwarz – wobei es allerdings auch seine Nachteile hat, wenn diese Gewänder dann den unseren völlig gleich oder doch sehr ähnlich erscheinen.

Damit kommen wir zu Beispielen von Positionen, die ausmachen, dass eine Eini-gung zwischen den evangelischen Kirchen und uns nach menschlichem Ermessen noch nicht so bald zu erwarten ist. Bleiben wir einmal bei dem zuletzt genannten Phänomen: Auch wenn alle evangelischen Pfarrer Alben und Stolen tragen würden wie katholische Priester, könnte das nichts daran ändern, sondern allenfalls Unwis-sende darüber hinwegtäuschen, dass sie zum Vorsteheramt in der Kirche nach wie vor eine der unsrigen entgegengesetzte Position vertreten: allgemeines Priestertum und Ermächtigung zum Vorsteherdienst, insbesondere auch beim Abendmahl, seien eins und dasselbe. Das Dokument »Das Abendmahl« betont dies ausdrücklich¹⁴, die anderen zitierten Stellungnahmen von EKD und VELKD sagen es einschliessweise aus.

Zu diesem und den übrigen althergebrachten Dissenspunkten sind in den letzten Jahrzehnten massive neue getreten: nicht nur die Einführung der Frauenordination, sondern auch etwa das 1996 von der EKD beschlossene Akzeptieren der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft und die seit 1997 von einer Reihe von Landeskirchen eingeführte kirchliche Segnung dazu¹⁵. Weder zur künstlichen Befruchtung noch zur Präimplantationsdiagnostik noch zur verbrauchenden Embryonenforschung sagen die Landeskirchen ein eindeutig ablehnendes Wort¹⁶. Ebenso wenig zur Abtreibung: vielmehr haben kürzlich erst der amtierende Ratsvorsitzende der EKD Wolfgang Huber und sein Vorgänger Manfred Kock das Buch einer Pfarrerin gelobt, das Abtreibungen in bestimmten Situationen befürwortet¹⁷. Laut einer Umfrage ist eine Mehrheit unter den evangelischen Pfarrern der Meinung, dass die Kirche wie zur Eheschließung so auch zur Scheidung ein Ritual anbieten sollte¹⁸. Was ansonsten noch an möglichen Sünden übrig bleiben sollte, kann nach Meinung der EKD am Empfang des Abendmahls nicht hindern, denn sie erklärt, dass »kein Mensch wegen ... zweifelhafter Moralität« davon ausgeschlossen werden kann (54), und sichert allen Teilnehmern zu: »Die Schuld ist vergeben ...« (37), ohne ein Wort von Reue, etwaiger Wiedergutmachung und festem Entschluss zur Lebensänderung zu sagen. Hier wird das Prinzip vom »Glauben allein« unter krassem Absehen von dessen Auswirkung in der tätigen Liebe zur Anwendung gebracht.

¹³ Vgl. Das Abendmahl (Anm. 11), 30.46.

¹⁴ Ebd. Nr. 3.8.

¹⁵ Vgl. H. Apel, Volkskirche ohne Volk. Der Niedergang der Landeskirchen, Gießen 2003, 174f.

¹⁶ Vgl. ebd., passim, und: Die Tagespost, 13. 4. 2002, 2.

¹⁷ Informationen aus Kirche und Welt, 6/2004, 6, unter Berufung auf idea, 18. 2. 2004.

¹⁸ Apel (Anm. 15), 114.

Zusätzlich zu diesen Positionen von christlichen Kirchen zu Fragen der Moral erregt auch die Haltung derselben Kirchen gegenüber der überlieferten Glaubenslehre bei manchen Beobachtern Verwunderung – dies jedoch nur, soweit man nicht weiß oder übersehen hat, wie stark der Einfluss der rationalistisch-liberalen Theologie in den evangelischen Kirchen ist. Da erklärte vor einigen Jahren eine damals vorgesehene, inzwischen amtierende Landesbischöfin, dass sie zu Hause u. a. die Statue einer altägyptischen Göttin stehen hat und eine innere Beziehung zu ihr pflegt. Die seit langem als Atheistin bekannte Dorothee Sölle wurde Anfang der achtziger Jahre vom Weltrat der Kirchen applaudiert¹⁹ und nach ihrem Tod 2003 in einer Trauerfeier von der Spitze der EKD als große Theologin geehrt²⁰. Mit einschlägigen Zitaten belegt Hans Apel den antichristlichen Charakter der sog. feministischen Theologie bei maßgeblichen Vertreterinnen dieser Denkrichtung²¹. Dennoch erklärte 2001 der EKD-Vorsitzende Manfred Kock, dass die »Erkenntnisse der feministischen Theologie« ein Segen für die Kirche seien²².

Dementsprechend sollten wir wohl einen *differenzierten Dialog* führen: einen punktuellen Dialog der bloßen Höflichkeit mit Kirchen, kirchlichen Institutionen und Personen, die die eben genannten Positionen vertreten; einen eingehenden und spirituell fundierten Dialog mit denjenigen evangelischen Christen, die sich zur ganzen Bibel bekennen und nicht bereit sind, sie dem jeweiligen Zeitgeist entsprechend umzudeuten; sei es, dass die Betreffenden, obwohl sie unter den geschilderten Zuständen sehr leiden, innerhalb der Landeskirchen verblieben sind und sich dort ihre Widerstandsstrukturen geschaffen haben, sei es, dass sie, wie etwa der zitierte frühere SPD-Politiker und Bundesminister Hans Apel, ihre Landeskirche verlassen und sich einer Freikirche angeschlossen haben. Auch gemäßigte und dialogbereite Freikirchen als solche können, von uns aus gesehen, sinnvollerweise unsere Dialogpartner sein.

6. Ökumenische Gottesdienste

Von gelegentlichem gemeinsamem Gebet mit Kreisen von gläubigen evangelischen Christen war oben schon die Rede. »Ökumenischer Gottesdienst« meint etwas, was darüber hinausgeht: eine gemeinsame Feier, gemeinsam vorbereitet und gestaltet, etwa zwischen einer katholischen Pfarrei und ihrer evangelischen Partnerpfarrei oder zwischen den evangelischen und den katholischen Lehrern und Schülern einer Schule – eine Feier, die gemeinsam und gleichberechtigt von den Amtsträgern der beteiligten Konfessionsgemeinschaften geleitet wird. Manche von uns wird schon das kalte Grauen oder der gerechte Zorn gepackt haben, wenn sie solche Feiern miterlebt, im Fernsehen verfolgt oder Photos davon in der Presse gesehen haben, wo etwa neben einem katholischen Bischof im entsprechenden Ornat eine weit-

¹⁹ MThZ 35, 1984, 225.

²⁰ Die Tagespost, 10. 5. 2003, 4.

²¹ A. a. O. (Anm. 15), 164–166.

²² Ebd. 168, unter Berufung auf idea, 10. 1. 2001.

gehend ähnlich gekleidete Bischöfin Jepsen oder Käßmann gestanden hat. Wie sollen wir dann glaubwürdig die katholische Lehre vermitteln, dass die Bischofs- oder Priesterweihe von Frauen nicht möglich ist und dass auch männliche evangelische Amtsträger diese Weihe nicht haben und daher, theologisch gesehen, Laien sind? Viele, wenn nicht die meisten Menschen werden ja mehr von Bildern als von mündlich oder schriftlich vorgetragenen Aussagen und Argumenten bestimmt. Muss das also wirklich sein?

Vom 2. Vatikanum her ist zu sagen: nein, jedenfalls nicht unbedingt. Denn das Konzil spricht lediglich von *Vereinigung im Gebet*. »Bei besonderen Anlässen ... ist es erlaubt und auch erwünscht, dass sich katholische Christen mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden. Solche gemeinsamen Gebete sind ein höchst wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erleben ...« (UR 8).

Darüber geht allerdings das Ökumenische Direktorium, das erstmals in zwei Teilen 1967 und 1970 und dann in Neuauflage 1993 im Auftrag des jeweils amtierenden Papstes veröffentlicht wurde, in zweifacher Weise hinaus. Erstens wird darin 1967 erklärt, dass bei derartigen Treffen, falls alle Beteiligten damit einverstanden sind, Chorkleidung getragen werden kann²³; und 1993, dass alle, die dabei einen Dienst ausüben, die Kleidung tragen können, die ihrem kirchlichen Rang und der Natur der Feier entspricht²⁴. Auch hier bleibt es also bei einer Kann-Bestimmung. Es ist gut denkbar, dass manche evangelische Amtsträger auf die gottesdienstliche Kleidung drängen, um katholischerseits die gleichberechtigte Anerkennung ihres Amtes wenigstens der Optik nach zu erreichen. Es ist wohl teilweise auch diesem Bestreben und nicht allein dem ästhetischen Empfinden zuzuschreiben, dass immer mehr evangelische Pfarrer dabei Talar und Kragen gegen Mantelalbe und Stola eintauschen.

Problematischer noch erscheint der zweite Punkt, in dem das Direktorium über den Wortlaut des Konzils hinausgeht. Es ist nicht mehr bloß von gemeinsamem Gebet die Rede, sondern von einer gemeinsamen Feier (*celebratio* bzw. *célébration*), wobei der Kontext erkennen lässt, dass dieses Wort nicht im ganz allgemeinen Sinn verstanden wird, wonach es auch eine bloß gesellschaftliche Feier bezeichnen könnte, sondern im spezifisch kirchlichen Sinn einer nichtsakramentalen Liturgiefeier (1993: Nr. 116), so dass die Wiedergabe im Deutschen mit »Gottesdienst« zutreffend erscheint.

Genau darin aber liegt das Problem. Denn eine Liturgiefeier bedeutet, wie das Direktorium von 1993 (Nr. 116) richtig feststellt, »eine Feier, die entsprechend den Büchern, Anordnungen und Bräuchen einer Kirche oder einer kirchlichen Gemeinschaft vollzogen wird unter dem Vorsitz eines Amtsträgers oder eines Beauftragten dieser Kirche oder Gemeinschaft«.

Gerade dieses Amt des Vorsitzenden oder Vorstehers einer liturgischen Feier aber ist *strittig* zwischen den evangelischen Kirchen und der katholischen Kirche. Nach katholischer Lehre stehen gültig geweihte Bischöfe und Priester ihren Gemeinden in der Hirtenvollmacht Jesu vor, evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen dagegen leiten

²³ Nr. 113 (Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae I, Rom 1976, Nr. 871).

²⁴ Nr. 113 (ebd. III, 1997, Nr. 6808).

sie lediglich als gewählte Leiter und Leiterinnen, so wie etwa Ordensoberinnen oder auch Ordensobere, die nicht Priester sind, das Stundengebet ihrer Gemeinschaft leiten, aber ihm nicht vorstehen können. Beim sog. ökumenischen Gottesdienst aber sind notwendigerweise alle Amtsträger untereinander gleichberechtigt, daher handeln auch Bischöfe und Priester in diesem Fall nur als Getaufte, die faktisch von ihren Gemeinden als Leiter anerkannt sind, nicht aber als Vorsteher in der Hirtenvollmacht Jesu. Das wäre auch von der Zusammensetzung der Gottesdienstgemeinde her unmöglich: denn außer den katholischen Christen, die auf die Anerkennung der besonderen Weihevollmacht ihrer Bischöfe und Priester grundsätzlich verpflichtet sind, gibt es bei ökumenischen Gottesdiensten eben auch evangelische Christen als gleichberechtigte Teilnehmer, die diese besondere Amtsvollmacht grundsätzlich nicht anerkennen.

Noch fragwürdiger erscheint die Praxis derartiger Feiern dadurch, dass in den diesbezüglichen Bestimmungen unseres katholischen Kirchenrechts nicht unterschieden wird zwischen evangelischen Christen, die dies seit ihrer Taufe gewesen sind, und anderen, die früher katholisch waren und dann übergetreten sind. Unter Letzteren ist, vom katholischen Standpunkt aus gesehen, guter Glaube zwar nicht ausgeschlossen, aber es ist nicht in demselben Maß damit zu rechnen wie bei denen, die außerhalb der katholischen Kirche aufgewachsen sind. Zudem können sich aus der aktiven Beteiligung ehemaliger Katholiken bei ökumenischen Gottesdiensten sehr unerquickliche Situationen ergeben. Nach der Ordnung unserer Kirche ist es etwa vor der Diakonatsweihe weder erlaubt, die Stola zu tragen noch die Gemeinde mit »Der Herr sei mit euch« zu begrüßen. Wenn nun ein Priesteramtskandidat, weil er beides getan, eventuell auch wiederholt und nach Mahnung weiter getan hat, von den Weißen ausgeschlossen wird; wenn dieser anschließend zu einer evangelischen Kirche übertritt und dort Pfarrer wird, kann er zum nächsten ökumenischen Gottesdienst triumphierend in die katholische Kirche zurückkommen und dort, immer noch als Laie, diesmal ohne Hindernis seitens unseres Kirchenrechtes die Stola tragen und den vorbehaltenen Gruß sprechen. Überhaupt macht dieser Vorbehalt keinen Sinn mehr, seit katholische Christen von unserer Kirche eingeladen werden, immer wieder an ökumenischen Gottesdiensten teilzunehmen, bei denen evangelische Pfarrer, ohne die Diakonats- oder Priesterweihe empfangen zu haben, nach Belieben diesen Gruß sprechen dürfen.

Dasselbe Problem ergibt sich hinsichtlich des Segens, der regelmäßig bei derartigen Gottesdiensten erteilt wird. Gewiss können auch Laien segnen, und sie sollten es von Zeit zu Zeit tun, vor allem sollten etwa Eltern ihre Kinder segnen. Die versammelte Gemeinde zu segnen ist dagegen der gesamten Tradition entsprechend ein Vorrecht der geweihten Amtsträger. Laien, die einen Gottesdienst leiten, können am Ende nur einen Segenswunsch aussprechen, in den sie sich selbst mit einschließen: »Es segne uns ...«, nicht »Es segne euch ...«. Dabei sollen sie sich selbst zusammen mit allen anderen Teilnehmern bekreuzigen und weder die Hände über diese ausbreiten noch das Kreuz über sie zeichnen. Bei ökumenischen Gottesdiensten jedoch tun evangelische Amtsträger laufend beides und die katholischen tun es entweder mit ihnen zusammen oder empfangen den Segen von ihnen. Beides wirkt irreführend und

verdunkelt die Sinnhaftigkeit und Glaubwürdigkeit der für rein katholische Gottesdienste geltenden Norm.

Aus meiner Erfahrung als Pfarrer einer kleinen Diasporagemeinde in Sachsen kann ich bezeugen, dass ich meine damaligen evangelischen Partnerpfarrer und unsere gegenseitige Beziehung in bester Erinnerung bewahre. Unter ihnen gab es lediglich anfänglich eine junge Pfarrerin, die als Einzige auf Amtstracht bestand – und alle anderen erfüllten ihr diesen Wunsch. Allerdings kannte man dort evangelischerseits nur den herkömmlichen schwarzen Talar, von der Stola war keine Rede. Wir, die Amtsträger, saßen damals auch während der gesamten ökumenischen Feier zusammen im Altarraum. Die erwähnte Pfarrerin wurde jedoch bald versetzt und von da an traten wir alle nur noch im Anzug auf und saßen verstreut in den vorderen Reihen im Kirchenschiff. In den Altarraum ging nur vorübergehend, wer gerade etwas vorzutragen hatte. Das Ganze wurde zwar noch Gottesdienst genannt, sah jedoch viel eher nach einem bloßen Gebetstreffen als nach einer Liturgiefeyer aus. Diese Praxis sollte man m. E. nach Möglichkeit allgemein zu erreichen suchen.

Was den Inhalt derartiger Feiern betrifft, sagt das Direktorium, dass dabei vorwiegend um die volle Einheit der Christen gebetet werden sollte. Das ist von der Sache her verständlich, in der Praxis jedoch gefährlich, weil viele dann versucht sind, in Predigt oder Gebet auch zu sagen, auf welche Weise ihrer Meinung nach die Einheit erreicht und verwirklicht werden sollte. Von daher ist es wichtig, in der Vorbereitungsgruppe klarzustellen, dass bei einer solchen Gelegenheit niemand etwas äußern sollte, wovon er weiß, dass es den Überzeugungen einer der beteiligten Partnerkirchen widerspricht. Als vorformulierte Texte sollen nur solche vorgetragen werden, zu denen alle Vertreter vorher frei ihre Zustimmung gegeben haben. An diese Regeln sollten wir selbst uns gewissenhaft halten und unsere Bereitschaft, weiter bei ökumenischen Gottesdiensten mitzuwirken, davon abhängig machen, ob auch die Partner sich daran halten.

7. Die Frage der Sakramentengemeinschaft

Soweit die heute Lebenden sich erinnern können, war es bis in die sechziger Jahre hinein klar, dass Sakramentengemeinschaft Kirchengemeinschaft voraussetzt, d. h. dass wir nicht bei Evangelischen, Anglikanern oder Orthodoxen und diese nicht bei uns Sakramente empfangen konnten. Weil nahezu jeder das wusste und alle Geistlichen sich daran hielten, war niemand beleidigt, wenn so verfahren wurde, und wir hatten in dieser Beziehung Frieden. Dass unsere evangelischen Gäste bei uns nicht kommunizierten, bedeutete kein Hindernis für freundschaftliche Beziehungen und auch nicht für eine gewisse Einbindung konfessionsverschiedener Ehepartner in unseren Gottesdienst und unser Gemeindeleben.

Angesichts eines solchen Zustandes hatte man eine einfache und einsichtige Argumentation, um die erwähnte Regelung zu begründen: jede Gemeinschaft braucht, um als Gemeinschaft erkennbar und erfahrbar zu sein, materielle oder geistige Räume, in denen ihre Mitglieder unter sich sind; jede Gemeinschaft braucht Betätigun-

gen und Zeichen, die ausschließlich ihren Mitgliedern zustehen. Solche Zeichen sind für uns als Kirche die Sakramente.

Das alles ist inzwischen schwieriger geworden, seitdem das 2. Vatikanische Konzil entschieden hat, Ausnahmen von der allgemeinen Regel zuzulassen (UR 8). Die Umschreibung der Ausnahmen, wie sie 1967 im Ökumenischen Direktorium vorgenommen wurde, geriet dann derart kompliziert, dass wohl die wenigsten Pfarrer sie auswendig hersagen könnten. Komplizierte Bestimmungen aber geben naturgemäß vielfachen Anlass zu unterschiedlicher Deutung. Zieht man zusätzlich dazu noch den seit Jahrzehnten herrschenden allgemeinen Trend zur Gleichmacherei in Betracht, dann wird ersichtlich, unter welchem Druck wir Priester in dieser Hinsicht stehen: der und der, so heißt es dann, und überhaupt bisher alle Pfarrer, die ich kenne, geben den Evangelischen, die kommen, anstandslos die Kommunion, nur der Neue, den wir jetzt bekommen haben, hat da Probleme und schafft »Unfrieden«. Dass es so kommen würde, hätte man wohl voraussehen können. Es ist daher nicht verboten, die Entscheidung zur Einführung von Ausnahmen als Fehlentscheidung anzusehen. Selbst Päpste und allgemeine Konzilien sind in praktischen Entscheidungen nicht unfehlbar, und das 2. Vatikanum hat zudem, selbst in Lehrfragen, auf die Inanspruchnahme der Unfehlbarkeit bewusst verzichtet.

Sehen wir uns jetzt die geltende Regelung im Einzelnen an: zuerst was die Sakramentengemeinschaft mit den nichtkatholischen orientalischen Kirchen betrifft (CIC, can. 844, § 2f). Wenn es für uns katholische Christen unmöglich ist, einen katholischen Spender zu finden, dürfen wir, sofern es notwendig oder nützlich erscheint und keine Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus besteht, von uns aus gesehen Buße, Krankensalbung und Kommunion in diesen Kirchen empfangen. Katholische Spender dürfen Angehörigen dieser Kirchen dieselben Sakramente spenden, wenn die Betreffenden »von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind". Der CIC von 1983, der dies bestimmt, sagt leider nichts über die *Gegenseitigkeit* in dieser Materie, die das Ökumenische Direktorium von 1967 wenigstens sehr empfohlen hatte, indem es erklärte, eine solche Regelung unsererseits sollte nur mit solchen orientalischen Kirchen getroffen werden, *die damit einverstanden sind* und auch ihrerseits dieselbe Regelung uns gegenüber einführen. Glücklicherweise betont die Neuausgabe des Ökumenischen Direktoriums von 1993 erneut und stärker als die von 1967 diese Gegenseitigkeit: Katholiken sollen sich in nichtkatholischen orientalischen Kirchen der Kommunion enthalten, wenn die betreffende Kirche diese ausschließlich ihren eigenen Mitgliedern vorbehält²⁵. Aber von dieser Bestimmung weiß ein katholischer Pfarrer nur, wenn er außer der einschlägigen Stelle im Codex eben auch noch innerhalb der 212 Paragraphen des Ökumenischen Direktoriums nachsieht.

Eine lautlose Änderung in diesem Bereich hat es durch das Erscheinen des genannten Codex 1983 gegeben. Das Ökumenische Direktorium von 1967 hatte betont, dass die Ausnahmeregelung nur gelten könnte, wenn Christen sich entweder in einer Notlage befänden oder in einer Situation, in der sie längere Zeit hindurch die

²⁵ Nr. 124 (ebd., Nr. 6819).

drei genannten Sakramente nicht von einem Spender ihrer eigenen Kirche empfangen können. Diese Klausel wird vom Codex nur noch für unseren Sakramentenempfang bei nichtkatholischen orientalischen Kirchen im Wesentlichen aufrecht erhalten, für den Sakramentenempfang der nichtkatholischen orientalischen Christen bei uns aber *aufgegeben*: für sie genügt es, dass sie von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind. Damit wird in diesem Punkt die vom Ökumenischen Direktorium angemahnte *Gegenseitigkeit aufgegeben*. Von dieser Änderung erfuhr ein katholischer Priester seit 1983 durchweg nur, wenn er eigenständig den Codex studierte oder zufällig in einer theologischen Veröffentlichung auf eine entsprechende Bemerkung gestoßen ist.

Eine schwierige Frage wirft die Beurteilung der erforderlichen Disposition bei nichtkatholischen orientalischen Christen auf. Nach den Bestimmungen ihrer eigenen Kirchen können etwa wiederverheiratete Geschiedene sehr wohl »in rechter Weise disponiert sein«, dagegen sind für die Kommunion wenigstens in einigen dieser Kirchen die Empfänger nur dann richtig disponiert, wenn sie unmittelbar vorher gebeichtet haben und wohl auch nur dann, wenn sie nüchtern sind. Nach welcher Gesetzgebung ist nun ihre Disposition für den Kommunionempfang in der katholischen Kirche zu beurteilen? Darüber schweigen sich Codex und Direktorium aus.

Die für die Sakramentengemeinschaft mit den nichtkatholischen orientalischen Kirchen getroffene Regelung ist ebenso anzuwenden bei anderen Kirchen, »die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhls hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind wie die genannten orientalischen Kirchen« (CIC, can. 844, § 3). Das einzige nennenswerte Beispiel dafür ist, wenigstens in unserem Umkreis, die Altkatholische Kirche.

Weitaus einschränkender erscheint die Regelung der Ausnahmen in Bezug auf die Christen, die den übrigen Konfessionsgemeinschaften angehören, d. h. im Wesentlichen den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften. Hier vermeidet der Codex wohlweislich die Bezeichnung »Kirchen«, weil diesen Gemeinschaften die nach katholischer Lehre notwendige Strukturierung durch das Bischofsamt fehlt und sie mangels gültiger Bischofs und Priesterweihe außer Taufe und Ehe keine gültigen Sakramente vollziehen können. Aus diesem Grund ist es einsichtig, dass wir katholische Christen von uns aus gesehen außer der Nottaufe keine Sakramente von ihnen empfangen können.

Was die Zulassung der betreffenden Christen zum Sakramentenempfang bei uns betrifft, gilt Folgendes (nach CIC, can. 844, §4): in *Todesgefahr* oder in einer *anderen schweren Notlage*, über die der zuständige Bischof oder die Bischofskonferenz zu urteilen hat, dürfen wir diesen Christen die drei genannten Sakramente spenden, wenn sie in der gegebenen Notsituation

- 1) keinen Spender ihrer eigenen Gemeinschaft zur Verfügung haben,
- 2) von sich aus darum bitten,
- 3) bezüglich der betreffenden Sakramente den katholischen Glauben bekunden und
- 4) in rechter Weise disponiert sind.

Zusammen mit der Todesgefahr oder einer vergleichbaren Notlage macht das *fünf* Bedingungen aus. Auch hier stellt sich die Frage, die im Codex unbeantwortet bleibt:

Ist die Disposition nach der katholischen Lehre oder nach der Lehre und Praxis der betreffenden evangelischen Kirche zu beurteilen? Kann man evangelischen Christen, die geschieden sind und deren zweite Trauung von ihrer Kirche gesegnet wurde, die Kommunion geben, da sie wahrscheinlich subjektiv guten Glaubens sind? Wie ist es mit Evangelischen, die früher katholisch waren? Sind ihnen aufgrund von Häresie und Schisma entsprechend Can. 1364 des CIC alle Sakramente zu verweigern? Oder können dieser Bestimmung zum Trotz auch sie u. U. als richtig disponiert gelten? Wenn ja, was ist, wenn *sie* geschieden und wiederverheiratet sind? Können sie dann die Kommunion empfangen, die ihnen als katholischen Christen in dieser Situation nicht zustand? Über all das schweigen die Bestimmungen sich aus.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob nicht zwischen zwei von den genannten Bedingungen ein *Widerspruch* besteht. Die Zulassung ist nur möglich, wenn die Interessenten keinen Spender ihrer eigenen Konfession zur Verfügung haben; gleichzeitig müssen sie hinsichtlich des zu empfangenden Sakramentes den katholischen Glauben bekunden. Hinsichtlich der Eucharistie bedeutet das im Wesentlichen drei Dinge:

1. In der Eucharistie ist Jesus wahrhaft gegenwärtig aufgrund der Verwandlung von Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut.
2. Die Eucharistiefeier ist ein Opfer, weil in ihr das einmalige Kreuzesopfer Jesu gegenwärtig wird.
3. Nur ein gültig geweihter Bischof oder Priester als Vorsteher kann die Gültigkeit der Eucharistie gewährleisten.

Wenn ein evangelischer Christ diese drei Sachverhalte glaubt, vor allem den dritten Punkt, fragt es sich, wieso er nicht katholisch wird und ob er logischerweise noch guten Glaubens außerhalb der katholischen Kirche verbleiben kann. Zugleich ist zu fragen, was ein solcher Christ hinsichtlich seines Verlangens nach dem Abendmahl noch mit einem Amtsträger seiner eigenen Konfession *anfangen kann*, den er ja laut katholischem Kirchenrecht zuerst suchen muss, von dem er im Glauben jedoch überzeugt ist; dass er das Abendmahl nicht gültig feiern kann.

Da ein solcher Glaube unter evangelischen Christen sehr selten ist, ähnlich selten aber auch der Glaube an den Opfercharakter des Abendmahls, musste man bis vor kurzem die Bestimmung unseres Kirchenrechtes wohl so verstehen, dass der erforderliche Glaube sich *nur* auf den *ersten Punkt*, die wahre Gegenwart Jesu in der Eucharistie beziehen würde. Da könnten echte Lutheraner in etwa mithalten, obwohl auch sie mit Luther nicht an eine Verwandlung von Brot und Wein, sondern an die Gegenwart Jesu *in und mit* dem Brot und dem Wein glauben. Nur wenn man über diesen Unterschied großzügig hinwegsieht, könnten sich unter echten Lutheranern einige evangelische Christen finden, die hinsichtlich der wahren Gegenwart den katholischen Glauben bekunden würden.

Jedoch: zwei römische Dokumente aus neuester Zeit erklären, dass das *nicht genügt*: dass evangelische Christen, um unsere Eucharistie zu empfangen, *alle fünf* genannten Bedingungen erfüllen und, was den Glauben betrifft, ihre Zustimmung zur *gesamten* katholischen Eucharistielehre bekunden müssen, insbesondere dazu, dass *die gültige Weihe Voraussetzung* gültiger Eucharistiefeier ist. Zuerst sagte das Johan-

nes Paul II. in seiner Enzyklika »Ecclesia de eucharistia« von 2003 unmissverständlich so: »Die Ablehnung einer oder mehrerer Glaubenswahrheiten über diese Sakramente, etwa die Leugnung der Wahrheit bezüglich der Notwendigkeit des Weiehpriestertums zur gültigen Spendung dieser Sakramente, hat zur Folge, dass der Bittsteller nicht für ihren rechtmäßigen Empfang disponiert ist« (Nr. 46). Und sollte jemand gemeint haben, in diesem Fall habe sich nun doch das hohe Alter des Papstes über Gebühr ausgewirkt, so musste ihn die von der Gottesdienstkongregation im März 2004 herausgegebene Instruktion »Redemptionis Sacramentum« eines Besseren belehren. Denn dort heißt es: »Die Bedingungen, die von can. 844, § 4 (des CIC) festgesetzt sind und die in keiner Weise aufgehoben werden können ..., können ferner nicht voneinander getrennt werden; deshalb müssen sie immer alle zugleich verlangt werden« (Nr. 85). Und in einer Fußnote zu diesem Satz wird auf die Aussage des Papstes in der zitierten Enzyklika verwiesen. Damit wird deutlich, dass sehr wohl die strenge Deutung der Bestimmung gilt: erforderlich ist der Glaube hinsichtlich der drei Kernpunkte der katholischen Eucharistielehre, einschließlich der Notwendigkeit eines gültig zum Bischof oder Priester geweihten Vorstehers für die Gültigkeit der Opferfeier mit der Verwandlung der Gaben.

Damit ist der Kreis der in Frage kommenden Personen auf eine *verschwindend geringe Anzahl* eingeschränkt und auch sie können die Sakramente unserer Kirche ja nur in Todesgefahr oder einer vergleichbaren Notsituation empfangen. Praktisch bedeutet das, sofern diese Bestimmung befolgt wird, dass wir *so gut wie keine* Sakramentengemeinschaft mit Christen jener Kirchen pflegen, deren Leiter keine gültig geweihten Bischöfe und Priester sind. Dieses Bemühen um möglichst enge Eingrenzung ist m. E. sehr zu begrüßen. Sakramentengemeinschaft bei fortbestehenden Gegensätzen in der Lehre und fortbestehendem Nebeneinander unterschiedlicher Kirchen ist kein Mittel, die Einheit zu erstreben, sondern sie ist das Zeichen, das wir setzen, und das Fest, das wir feiern werden, wenn die Einheit hergestellt sein wird.

Die Amtsenthebung (amotio) von Bischöfen

Von Georg May, Mainz

I.

Der Amtsverlust im allgemeinen

Kirchenämter, die jemand übertragen wurden, können verlorengehen. In c. 184 § 1 CIC/1983 werden als Weisen, wie der Amtsverlust eintritt, der Ablauf der festgesetzten Zeit, das Erreichen des vom Recht festgelegten Alters, der Verzicht, die Versetzung, die Enthebung und die Absetzung genannt. Der Canon ist gegenüber c. 183 § 1 CIC/1917 nur geringfügig verändert. Dort fehlte lediglich der Erledigungsgrund *expleta aetate iure definita*.

Die häufigste Erledigung von Kirchenämtern geschieht heutzutage durch Verzicht des Amtsinhabers. Er ist bei Diözesanbischöfen die Regel. Wer seiner mächtig ist, kann aus einem gerechten Grund auf das von ihm innegehabte Kirchenamt verzichten (c. 187). Der Verzicht ist in der Regel annahmebedürftig. Er ist gegenüber der Autorität, der die Verleihung des in Frage stehenden Amtes zukommt, zu erklären (c. 189 § 1).

Relativ häufig ist auch die Versetzung eines Amtsinhabers. Die Versetzung ist die Verbringung einer Person von einem Amt auf ein anderes. Sie kann nur durch eine Autorität vorgenommen werden, die das Verleihungsrecht für beide Ämter hat (c. 190 § 1). Die Versetzung kann mit dem Willen und gegen den Willen des Amtsinhabers vor sich gehen. Im zweiten Falle ist ein bestimmtes Verfahren einzuhalten (c. 190 § 2). Die Versetzung des Diözesanbischofs auf ein anderes Amt schließt die Aufgabe des bisherigen Amtes ein. Allerdings wird nicht zuerst das bisherige Amt entzogen und danach das neue Amt verliehen, sondern die Verleihung des neuen Amtes, genauer seine Inbesitznahme, führt die Vakanz des bisherigen Amtes herbei (c. 418 § 1).

Amtsenthebung und Absetzung sind Formen der zwangsmäßigen Entfernung vom Amt. Das Recht der Amtsenthebung (*amotio*) ist in den cc. 192–195 geregelt. Die Amtsenthebung unterscheidet sich dadurch von der (zwangsmäßigen) Versetzung, daß mit ihr nicht notwendig die Übertragung eines neuen Amtes verbunden ist. Sie geschieht grundsätzlich ohne Rücksicht auf ein Verschulden des Amtsinhabers. Die Amtsenthebung erfolgt entweder durch ein von der zuständigen Autorität erlassenes Dekret oder von Rechts wegen, also ohne das Dazwischentreten einer Autorität (c. 192). In c. 193 werden drei Fälle unterschieden, bei denen ein je verschiedenes Vorgehen vorgesehen ist. Von einem Amt, das auf unbestimmte Zeit übertragen wird, kann jemand nur aus schwerwiegenden Gründen und unter Beachtung der im Recht vorgesehenen Vorgehensweise entfernt werden (c. 193 § 1). Man wird das Amt des Diözesanbischofs unter die Ämter zählen müssen, die auf unbestimmte Zeit übertragen werden. Denn seit Einführung einer Altersgrenze, bei deren Erreichen der Verzicht pflichtmäßig anzubieten ist, kann nicht mehr die Rede davon sein, daß das Bischofsamt auf Lebenszeit übertragen wird. Dasselbe wie für Ämter, die auf unbestimmte Zeit übertragen werden, gilt für solche, die auf bestimmte Zeit übertragen werden: Der Amtsinhaber kann vor Ablauf dieser Zeit nur aus schwerwiegenden

Gründen und unter Einhaltung der rechtlich vorgesehenen Vorgehensweise von seinem Amt entfernt werden (c. 193 § 2). Eines Amtes, das jemand gemäß den Vorschriften des Rechts für eine nach dem klugen Ermessen der zuständigen Autorität zu bestimmende Zeit übertragen wird, kann der Amtsinhaber aus einem (von dieser Autorität) als gerecht erachteten Grund enthoben werden (c. 192 § 3). Das Enthobungsdekret bedarf der Schriftform und wird wirksam mit dem Zugehen an den Amtsträger (c. 193 § 4). In c. 194 § 1 werden drei bzw. vier Fälle genannt, in denen ein Amtsinhaber von Rechts wegen seines Amtes verlustig geht: Verlust des klerikalen Standes, öffentlicher Abfall vom katholischen Glauben oder von der kirchlichen Gemeinschaft, Versuch der Eingehung einer Ehe. Der Amtsverlust tritt in diesen Fällen ohne weiteres ein, wenn der geforderte Sachverhalt vorliegt; die Mitwirkung einer kirchlichen Autorität ist nicht erforderlich. Die Amtsenthebung gemäß c. 194 § 1 nn. 2 und 3 kann freilich erst geltend gemacht werden, wenn sie durch die Erklärung der zuständigen Autorität feststeht. Die Fälle des c. 194 § 1 n. 2 treffen alle Inhaber eines Kirchenamtes, jene des c. 194 § 1 n. 1 und 3 nur Kleriker. Der Veränderung des Textes von »a quolibet officio«¹ zu »ab officio« in c. 194 § 1 wird man kein Gewicht beilegen dürfen. Eigenartig berührt die Tatsache, daß c. 183 § 1 CIC/1917 zwar die amotio als Ursache des Amtsverlustes nennt, aber im Verlauf des Caput II nicht darauf eingeht, wie es bei der privatio der Fall ist. Wo das Verfahren der amotio (remotio) beschrieben wird, geht es um die Amtsenthebung der Pfarrer (cc. 2147–2161 CIC/1917). Daß der CIC/1917 ein eigenes Amotionsverfahren lediglich für Pfarrer kennt, ist jedoch kein Argument gegen die Zulässigkeit der Amotion von Bischöfen, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

Die Absetzung ist eine Sühnestrafe (c. 1336 § 1 n. 2 und § 2). Sie setzt also eine Straftat voraus. Die Strafe der Absetzung tritt nicht selbsttätig ein, sondern muß durch einen kirchlichen Hoheitsträger verhängt werden. Die Absetzung hat nach Maßgabe des Rechts zu erfolgen (c. 196 § 1). Die normalerweise für die ganze Zukunft geltende Absetzung muß im Wege des Prozesses geschehen (cc. 1342 § 2, 1721–1728). Die Geschichte zeigt, daß die Absetzung von Diözesanbischöfen, auch und gerade im deutschen Sprachbereich, mehr als einmal vorgekommen ist².

II.

Die Erledigung des Bischofsstuhles

In c. 184 § 1 ist allgemein bestimmt, wie ein Amt verlorengeht. Diese Norm ist kein Hindernis, daß für einzelne Amtsinhaber noch einmal gesondert festgelegt wird, wie sie ihr Amt verlieren. Man denke an den Papst (c. 332 § 2) und an den Pfarrer (c. 538). So wird in c. 416 angegeben, wie die Vakanz eines Bischofsstuhles eintritt. Der Bischofsstuhl wird erledigt durch den Tod des Diözesanbischofs, durch Annahme

¹ Communicationes 23, 1991, 105, 266, 295.

² Z.B.: Georg May, Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, Wien 1983, 93–96, 103–105.

des Verzichts durch den Papst, durch Versetzung und durch die dem Bischof mitgeteilte Absetzung. Der Heilige Stuhl bedient sich häufig der Versetzung, um einen Bischof, der sich an seiner bisherigen Wirkungsstätte bewährt hat, in eine noch verantwortungsvollere Position einrücken zu lassen. Die Versetzung ist aber auch ein Mittel, um Bischöfe von einer Diözese, in der nach dem Urteil des Heiligen Stuhles ihre Stellung unhaltbar geworden ist, auf eine andere Diözese zu verbringen³.

Neu im kanonischen Recht ist, daß nach c. 401 § 1 die Diözesanbischöfe »geben« werden, bei Vollendung des 75. Lebensjahres den Verzicht auf ihr Amt anzubieten. Der Amtsverzicht ist nach c. 401 § 2 auch dann anzubieten, wenn der Diözesanbischof aufgrund schwacher Gesundheit oder aus anderen Gründen zur Wahrnehmung seines Amtes weniger geeignet ist. Die »Bitte« des c. 401 § 1 ist in c. 401 § 2 verstärkt durch das Wort »enixe«. Die Worte *enixe rogantur* stammen aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Das Dekret »Christus Dominus« Nr. 21 richtete an die Diözesanbischöfe die Bitte (*enixe rogantur*), den Verzicht auf ihr Amt anzubieten, wenn sie wegen zunehmenden Alters oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund nicht mehr imstande sind, es gültig zu versehen. Die Bitte sollte von ihnen selbst kommen (*sua ipsi sponte*) oder konnte ihnen von der zuständigen Autorität nahegelegt werden (*a competenti Auctoritate invitati*). Dieser Unterschied ist von beträchtlichem Gewicht. Denn im zweiten Fall ist der Wille des Heiligen Stuhles erkennbar, daß ein Bischof sein Amt aufgebe. Das Zweite Vatikanische Konzil legte noch keine Altersgrenze fest, bei deren Erreichen die Bischöfe den Verzicht auf ihr Amt anbieten sollten. Doch das *Motu Proprio* »*Ecclesiae Sanctae*« vom 6. August 1964 I Nr. 11 griff diese Textstelle auf und legte als Zeitpunkt für das Angebot des Amtsverzichts die Vollendung des fünfundsiebzigsten Lebensjahres fest. Die Worte *enixe rogantur* wurden beibehalten. Der revidierte CIC/1983 nahm die Bestimmung in c. 401 § 1 auf. Daß damit die Pflicht der Diözesanbischöfe statuiert werden sollte, bei Erreichen der Altersgrenze den Verzicht auf ihr Amt anzubieten, unterliegt keinem Zweifel. Daran vermag auch die Tilgung des Wortes »*debet*« in c. 401 § 1 nichts zu ändern⁴. Die gewählte Ausdrucksweise hat allein den Zweck, die Empfindlichkeit dieser Herren zu schonen. Wenn der Papst einen Bischof durch Gesetz einlädt, den Verzicht auf sein Amt anzubieten, dann ist dies eine Aufforderung, ja ein Befehl, der lediglich in die Form einer Einladung gekleidet ist. Das Wort *rogare* begründet daher nicht lediglich eine moralische, sondern eine rechtliche Verpflichtung. Diese Auslegung wird bestätigt durch die Tatsache, daß es auch beim Amtsverzicht des Pfarrers verwendet wird (c. 538 § 3). Der schonende Umgang, den der Heilige Stuhl mit den Diözesanbischöfen aufgrund des Kollegialitätsprinzips beobachtet, kann sich bei den Pfarrern auf keine vergleichbare Grundlage stützen. Ist aber bei ihnen das Angebot des Verzichts pflichtmäßig, dann ist es dies auch bei den Bischöfen.

Der Amtsverzicht ist, wie c. 401 § 1 ausdrücklich erklärt, dem Papst anzubieten, auch in den Fällen des c. 401 § 2. Denn jeder Amtsverzicht hat gegenüber der Auto-

³ Z.B.: Fall Wolfgang Haas (AAS 90, 1998, 8f., 61; AfkKR 166, 1997, 637; 168, 1999, 284).

⁴ AAS 58, 1966, 757–787.

⁵ *Communicationes* 12, 1980, 308; 18, 1986, 155, 169; 24, 1992, 350.

rität zu erfolgen, der die Übertragung des in Frage stehenden Amtes zusteht (c. 189 § 1). Alle Bischöfe der katholischen Kirche verdanken aber ihr Amt dem Papst (c. 377 § 1). Der Amtsverzicht des Diözesanbischofs bedarf, um wirksam zu werden, der Annahme durch den Papst (c. 416). Der Papst ist gehalten, sich innerhalb dreier Monate schlüssig zu werden, ob er den Verzicht annimmt. Läßt er die Zeit verstreichen, wird das Verzihtsangebot hinfällig (c. 189 § 3). Das Erreichen der Altersgrenze verpflichtet den Papst nicht, das Verzihtsangebot anzunehmen (c. 401 § 1). Damit ist von vornherein erklärt, daß die Vollendung des fünfundsiebzigsten Lebensjahres keine zwingende Grenze für das Verbleiben im Amt des Diözesanbischofs ist. Wie die Praxis zeigt, werden in nicht ganz wenigen Fällen Bischöfe gebeten, vorläufig bis auf weiteres im Amt zu bleiben. Das verbindliche Urteil, ob ein Bischof noch zur Ausübung des ihm übertragenen Amtes in der Lage ist, obliegt ebenfalls dem Papst allein. Es soll hier nicht ausführlich der Frage nachgegangen werden, ob die in c. 401 § 1 festgelegte Altersgrenze zu hoch oder zu niedrig angesetzt ist. Angesichts der höheren Lebenserwartung der Menschen, des Mangels an geeigneten Persönlichkeiten und des Vergleichs der Tätigkeit von Bischöfen in jüngeren und älteren Jahren neige ich zu der Annahme, der Termin sei zu früh. Der Papst hat zu prüfen, ob das Verzihtsangebot auf einem gerechten und angemessenen Grund beruht (c. 189 § 2). Die in c. 401 angegebenen Fakten sind in jedem Falle gerechte und angemessene Gründe. Über weitere Gründe dieser Art steht dem Papst das (unanfechtbare) Urteil zu. Selbstverständlich bestand auch nach dem CIC/1917 die Möglichkeit, daß der Papst einen Diözesanbischof bittet oder auffordert, den Verziht auf sein Amt anzubieten (c. 430 § 1). Wie nach der Nichtannahme des Amtsverzihts zu verfahren ist, richtet sich nach dem Wortlaut des Bescheids, in dem die Nichtannahme ausgesprochen wird. Wenn darin die Verlängerung der Amtsdauer auf eine bestimmte Zeit festgesetzt ist, hat der Amtsträger das Angebot nach Ablauf dieser Frist zu erneuern. Selbstverständlich kann er auch innerhalb dieser Frist den Verziht von neuem anbieten, wann immer er davon überzeugt ist, im Sinne von c. 401 § 2 zu handeln. Wenn dagegen die Weiterführung des Amtes auf unbestimmte Zeit gefordert wird, kann der Amtsträger sein Angebot des Verzihts zu jeder Zeit erneut vorbringen, wann immer er meint, es liege einer der in c. 401 § 2 genannten Gründe vor. Wenn der Papst das Verzihtsangebot annimmt, wird er sich Gedanken machen müssen, wie der Unterhalt des Verzihtleistenden gewährleistet werden kann und wo er seinen Aufenthaltsort nimmt (c. 402).

Ein Diözesanbischof kann sein Amt auch durch Absetzung verlieren. Die Absetzung ist, wie gesagt, eine Sühnesträfe (c. 1336 § 1 n. 1), setzt also ein Vergehen voraus (c. 196 § 1). Sie kann nur verhängt werden, nachdem bewiesen worden ist, daß der Amtsinhaber sich eines Vergehens schuldig gemacht hat, das mit *privatio* geahndet werden kann (cc. 1389 § 1 und 1396). Die Absetzung muß nach Maßgabe des Rechtes, d.h. der entsprechenden Normen des Straf- und Prozeßrechtes, erfolgen (c. 196 § 1). Die Absetzung eines Diözesanbischofs kann nur durch den Papst geschehen (c. 1338 § 1). Sie erlangt ihre Wirkung, sobald sie dem Diözesanbischof mitgeteilt worden ist (c. 416).

III.

Die Weigerung, den Verzicht anzubieten

Als Regel dürfte gemäß c. 401 § 1 gelten, daß Diözesanbischöfe ihr Amt verlieren, nachdem sie dem Papst den Verzicht angeboten haben und der Papst ihren Verzicht angenommen hat. Es erscheint aber denkbar, daß ein Diözesanbischof den Termin der Vollendung des 75. Lebensjahres verstreichen läßt, ohne den Verzicht auf sein Amt anzubieten. Die Gründe der Unterlassung können verschiedene sein. Einmal mag Vergeßlichkeit dafür verantwortlich sein, daß der Termin versäumt wird; er wird einfach übersehen. Sodann kann sich ein Diözesanbischof bewußt weigern, den Amtsverzicht anzubieten. Der ehemalige Erzbischof von Foggia, Giuseppe Casale, behauptete, die Norm, wonach jeder Bischof mit Vollendung des 75. Lebensjahres seinen Rücktritt einreichen muß, widerspreche der sakramentalen Natur des Bischofsamtes. Außerdem liege darin eine Verschwendung personeller Ressourcen, weil häufig Männer ihr Amt niederlegten, die über reichliche Erfahrung verfügten und noch im Vollbesitz ihrer geistigen und körperlichen Kräfte seien⁶. Es erscheint denkbar, daß ein Diözesanbischof, der sich diese Überlegungen zu eigen macht, es ablehnt, seinen Verzicht anzubieten. Wenn ein Diözesanbischof⁷ den nach c. 401 vorgesehenen Verzicht nicht anbietet, dann bleibt er im Amt. Einen Automatismus des Amtsverlustes gibt es bei Vollendung des 75. Lebensjahres nicht. Das Angebot des Verzichts ist in jedem Fall die Voraussetzung für die Amtserledigung. Bei Versäumnis oder Weigerung, den Verzicht anzubieten, wird der Heilige Stuhl zunächst eine Aufforderung ergehen lassen, das Versäumte nachzuholen bzw. das Verweigerte zu tun. Ein daraufhin angebotener Verzicht ist auch dann nicht (etwa wegen schwerer Furcht: c. 188) nichtig, wenn der Obere den Amtsinhaber wissen läßt, daß ihm bei Verweigerung des Verzichts das Amt entzogen werde; denn ein Vorgehen nach Recht und Gesetz ist keine ungerecht eingeflößte Furcht. Aber der Bischof, den die Aufforderung des Heiligen Stuhles ungerührt läßt und der auch jetzt seinen Verzicht nach c. 401 § 1 nicht anbietet, kann dazu nicht gezwungen werden. Denn der Verzicht setzt einen bewußten Willensakt voraus (c. 187). Wenn der Träger des Willens ihn nicht setzt, kommt ein Verzichtsangebot nicht zustande. Doch kann die Weigerung, nach Vollendung des 75. Lebensjahres (oder wegen der anderen in c. 401 § 2 genannten Gründe) den Verzicht anzubieten, nicht dazu führen, daß der Diözesanbischof auf unbegrenzte Zeit in seinem Amt bleibt. Es muß um des Wohles der Seelen und der Aufrechterhaltung der Ordnung in der Kirche die Möglichkeit bestehen, ihn aus seinem Amt zu entfernen, wenn er nach dem Urteil des Papstes darin untragbar geworden ist. Das heißt: Wenn ein Diözesanbischof seinen Amtsverzicht nicht pflichtmäßig anbietet, kann der Papst zur Amtsenthebung schreiten (cc. 192–195). Hier ist die Stelle für die verwaltungsrechtliche Amtsenthebung, die *amotio* – falls sie zulässig ist.

⁶ Die Tagespost Nr. 98 vom 7. August 1999 S. 4.

⁷ Für Koadjutor- und Auxiliarbischöfe gilt nach c. 411 das gleiche.

IV.

Die Nichterwähnung der Amotion

Es fällt nun auf, daß für die Erledigung des Bischofstuhles in c. 416 ein Sachverhalt nicht genannt wird, der in c. 184 § 1, wo allgemein vom Amtsverlust die Rede ist, aufscheint, nämlich die Amtsenthebung (amotio). Sie fehlte von Anfang an in dem (jetzigen) c. 416 CIC/1983⁸. Die Überraschung wächst, wenn man beobachtet, daß auch in c. 430 § 1 CIC/1917 die amortio bei den Gründen, deretwegen ein Bischofsstuhl erledigt wird, nicht erwähnt wird. Es fragt sich, wie dieses Schweigen zu beurteilen ist.

Zunächst sei grundsätzlich festgestellt: Für den Papst als Inhaber der *suprema* und *plena potestas* in der gesamten Kirche (c. 331) ist die Nichterwähnung der amortio in c. 416 kein Hindernis, sie vorzunehmen, wann immer er es für tunlich hält. Er ist und bleibt Herr der Canones, die er auf dem Wege der Gesetzgebung in Kraft gesetzt hat. Es ist ausgeschlossen, dem Papst beim Vorgehen gegen einen Diözesanbischof eine gesetzliche Schranke zu errichten. Es gibt daher keinen ernsthaften Einwand gegen die Befugnis des Papstes, den Diözesanbischof durch Dekret seines Amtes zu entheben. Aber es ist eben die Frage, ob man auf die Höchstgewalt des Papstes rekurrieren muß, um die amortio von Diözesanbischöfen zu rechtfertigen, und ob nicht aus dem positiven Recht zu entnehmen ist, daß ihm diese Befugnis zusteht.

Der c. 416 CIC/1983 stimmt wörtlich mit c. 430 § 1 CIC/1917 überein, abgesehen von der Hinzufügung des Wortes *diocesani* zu *Episcopi*. Eine andere Quelle als c. 430 § 1 CIC/1917 für c. 416 CIC/1983 existiert nicht. Dabei ist beachtenswert, daß, wie bereits erwähnt, auch in c. 430 § 1 CIC/1917 die Amtsenthebung als Grund für die Erledigung des Bischofsstuhles nicht genannt wurde. Die Quellen zu c. 430 § 1 CIC/1917 werfen für die Deutung dieser Lücke nichts ab. Vielleicht aber verhilft die Rechtssprache zu einer Erklärung. Klaus Mörsdorf wies zum CIC/1917 überzeugend nach, daß die strafrechtliche Amtsentsetzung wohl *privatio* genannt wird, daß jedoch dieses Wort auch in einem weiteren Sinne verwendet wird und dann sowohl die verwaltungsrechtliche als auch die strafrechtliche Amtsentfernung einschließt⁹. Diesen Sprachgebrauch findet er auch im Recht der Amtsenthebung (c. 192 CIC/1917). Zwar behandelt er in diesem Zusammenhang nicht c. 430 § 1, schließt ihn aber auch nicht aus. Es erscheint darum denkbar, daß das Wort *privatio* in c. 430 § 1 sowohl die strafrechtliche wie die verwaltungsrechtliche Amtsentfernung abdeckt. Diese Meinung wird bestätigt durch den Tübinger Kanonisten Johannes Baptist Sägmüller. Sägmüller unterschied dort, wo er über die Amtsentsetzung (*privatio*) nach dem CIC/1917 handelte, die richterliche oder prozessuale und die administrative oder ökonomische; die erstere erfolge aufgrund eines Strafprozesses und sei Vindikativstrafe, die zweite gehe auf dem Verwaltungswege vor sich im Interesse des Heils der Seelen, habe nicht notwendig den Charakter einer Vindikativstrafe und heiße ge-

⁸ *Communicationes* 24, 1992, 132, 164.

⁹ Klaus Mörsdorf, *Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici. Eine kritische Untersuchung. Von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität gekrönte Preisschrift* (= Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 74. Heft), Paderborn 1937, 201f.

wöhnlich *amotio* oder *remotio*¹⁰. Sägmüller kannte also ebenfalls *privatio* als Oberbegriff für zwei ganz verschiedene Weisen der Entfernung von einem Kirchenamt. Damit bezeugt er, daß nach damaligem Verständnis die *amotio* in dem (weit gefaßten) Begriff der *privatio* enthalten ist. Es erscheint denkbar, daß der CIC/1983 in c. 416 bei dem Sprachgebrauch des CIC/1917 geblieben ist¹¹. Dann spricht die Übernahme des c. 430 § 1 CIC/1917 in den CIC/1983 dafür, daß im revidierten Codex das Wort *privatio* an dieser Stelle ebenfalls die *amotio* mit abdeckt. Wenn dieses Verständnis richtig ist, dann besteht kein Hindernis, daß auch nach dem Text des CIC/1983 ein Diözesanbischof durch *amotio*, genauer durch ein die *amotio* verfügendes Dekret (c. 195) von seinem Amt entfernt wird. Es ist nicht einsichtig, daß für Diözesanbischöfe zwar die Absetzung (*privatio*), nicht aber die Amtsenthebung (*amotio*) in Frage kommen soll. Denn die Absetzung ist – als Sühnestrafe – ein weit schwerwiegenderer Eingriff in die Stellung und die Reputation eines Diözesanbischofs als die Amtsenthebung aus Erwägungen der Nützlichkeit oder Tunlichkeit. Das Wohl der Kirche kann die (zwangsweise erfolgende) Entfernung eines Diözesanbischofs fordern oder nahe legen. Der Heilige Stuhl wäre in seiner Handlungsfähigkeit zum Nutzen der Kirche entscheidend gelähmt, wenn ihm das Institut der *amotio* nicht zur Verfügung stünde.

V.

Die Vornahme von Amotionen

1. Fälle

a) Mindszenty

Es ist nun eine unbestreitbare Tatsache, daß sich der Heilige Stuhl des Mittels der Amtsenthebung (*amotio*) bedient, um Diözesanbischöfe aus ihrem Amt zu entfernen. Aus jüngerer Zeit liegt der Fall der Amotion eines Diözesanbischofs vor, der für weltweites Aufsehen gesorgt hat, nämlich die Amtsenthebung Josef Mindszentsys¹². Der dramatische Vorgang spielte sich wie folgt ab. Mindszenty war seit 2. Oktober 1945 Erzbischof von Esztergom. Er geriet in Konflikt mit den kommunistischen Behörden Ungarns, wurde vor Gericht gestellt und am 8. Februar 1949 zu lebenslänglicher Haft verurteilt. In Verlauf des Aufstandes in Ungarn im Jahre 1956 war er für kurze Zeit in Freiheit. Nach der Niederschlagung der Erhebung suchte er Asyl in der Botschaft der USA in Budapest. Mindszenty blieb fünfzehn Jahre an diesem Ort. Die

¹⁰ Johannes Baptist Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, vierte, auf Grund des Codex Juris Canonici vollständig umgearbeitete Auflage, 1. Band., 3. Tl., Freiburg i. Br. 1930, 423f.

¹¹ M. E. begreift das Wort *privationem* in c. 1381 § 2 die *amotio* ein.

¹² József Mindszenty, Erinnerungen, Frankfurt a. M. 1974; Gabriel Adriányi, Ein Zeichen des Widerspruchs: Josef Kardinal Mindszenty (1892–1975): Der Donauraum 21, 1976, 81–90; derselbe, Mindszenty: LThK VII, 3. Aufl., 1998, 269f.; Herder-Korrespondenz 28, 1974, 116–118; József Közi Horváth, Kardinal Mindszenty. Ein Bekenner und Märtyrer unserer Zeit, Königstein/Taunus o. J.; Friedrich Hainbuch, Kirche und Staat in Ungarn nach dem Zweiten Weltkrieg (Studia Hungarica 22), München 1982, 75–79, 111–117; Manfred Weitlauff, Mindszenty: RGG V, 4. Aufl., 2002, 1251f.

Kosten des Aufenthalts übernahmen die amerikanischen Bischöfe. Der von seinem Bischofssitz entfernte und mitten in seinem Land auf fremdem Territorium weilende Erzbischof und Primas war ein ständiger schwerer Vorwurf für das kommunistische Regime Ungarns. Papst Paul VI. war im Zuge seiner Ostpolitik bemüht, die Beziehungen der katholischen Kirche zu den kommunistischen Regierungen zu verbessern. Dieser Absicht stand Kardinal Mindszenty im Wege. Der Papst war entschlossen, dieses Hindernis stufenweise zu beseitigen. Zunächst ging es darum, Mindszenty aus Ungarn zu entfernen. Das Regime (und auch die Regierung der USA) wollten ihn loswerden. Der Papst zeigte Verständnis für diesen Wunsch. Seit Frühjahr 1971 drängte er Mindszenty, Ungarn zu verlassen. Die Hauptbedingung des Heiligen Stuhls für seine Ausreise aus Ungarn war, daß Mindszenty das Amt des Erzbischofs und die Würde des Primas behalten sollte, aber ohne Rechte und Pflichten, und daß ein Apostolischer Administrator¹³ eingesetzt würde. Mindszenty akzeptierte sie. Gleichzeitig – vor der Ausreise – gab der Heilige Stuhl der ungarischen Regierung eine Garantieerklärung, wonach Mindszenty im Ausland nichts unternehmen oder sagen werde, was der Regierung mißfallen könnte. Diese Erklärung war Mindszenty zu diesem Zeitpunkt unbekannt. Am 28. September 1971 verließ der Primas die Botschaft der USA in Budapest und reiste über Wien nach Rom¹⁴. Während des kurzen Aufenthalts in dieser Stadt gab ihm Papst Paul VI. wiederholt Beweise seiner Hochschätzung. Am 23. Oktober 1971 erklärte er ihm, er sei und bleibe immer Erzbischof von Esztergom und Primas von Ungarn. Damals galt bereits die Bestimmung des *Motu Proprio* »*Ecclesiae Sanctae*«¹⁵ vom 6. August 1966 I Nr. 11, wonach die Diözesanbischöfe nach Vollendung des 75. Lebensjahres den Verzicht auf ihr Amt anbieten sollen. Mindszenty war am 29. März 1892 geboren. Es vollendete also am 29. März 1967 das 75. Lebensjahr. Es ist sicher, daß er zu diesem Termin den Verzicht auf sein Amt nicht angeboten hat und auch nicht zum Verzicht aufgefordert worden ist. Mindszenty hatte also die Altersgrenze für residierende Bischöfe überschritten, doch die Überschreitung war kein Anlaß, daß der Heilige Stuhl den Verzicht eingefordert hätte. Seinen ständigen Wohnsitz nahm er nach der Ausreise in Wien. Von da aus entfaltete Mindszenty eine unermüdliche Tätigkeit unter den Ungarn in aller Welt, wobei er nicht aufhörte, die Unterdrückung der Kirche in seiner Heimat anzuprangern. Die ungarische Regierung war davon peinlich berührt. Sie gab dem Papst zu verstehen, daß gegen das Wirken Mindszentys etwas unternommen werden müsse. Er sollte auf keinen Fall mehr als Primas von Ungarn im Exil auftreten dürfen. Papst Paul VI. zeigte sich von dem Drängen beeindruckt und entschloß sich um seiner Ostpolitik willen zu einer drastischen Maßnahme. Am 1. November 1973 forderte er Mindszenty auf, seinem erzbischöflichen Amt zu entsagen, d.h. den Verzicht auf sein Amt anzubieten. Mit dem Verlust des erzbischöflichen Amtes mußte eben-

¹³ Das kanonische Recht kennt die Figur des Apostolischen Administrators *sede plena* (cc. 313 § 1, 315 § 2 n. 1 und 316 § 1 CIC/1917). Obwohl der CIC/1983 ihn nicht mehr erwähnt, macht der Heilige Stuhl nach wie vor Gebrauch davon.

¹⁴ Zur Begegnung Mindszentys mit Paul VI. am 28. September 1971 vgl. *L'Attività della Santa Sede nel 1971*, Vatikanstadt o.J., 365–367, auch 376.

¹⁵ AAS 58, 1966, 757–787.

falls die Würde des Primas entfallen. Auch zu diesem Zeitpunkt war nicht das Erreichen der Altersgrenze der Grund, weswegen der Papst das Ersuchen an den Erzbischof richtete, sondern die Absicht, der kommunistischen Regierung Ungarns entgegenzukommen. Mindszenty erklärte am 8. Dezember 1973, er verweigere den Rücktritt. Nun griff der Papst zu dem äußersten Mittel. Am 18. Dezember 1973 gab er Mindszenty bekannt, der erzbischöfliche Stuhl von Esztergom werde für vakant erklärt werden. Mindszenty wich nicht zurück. Am 7. Januar 1974 antwortete er dem Papst, er möge seine Entscheidung widerrufen. In dem Brief vom 30. Januar 1974 rühmte Paul VI. die Standhaftigkeit des Erzbischofs in den schweren Leiden, denen er unterworfen wurde, wobei er den 25 Jahre zurückliegenden Schauprozeß eigens erwähnte¹⁶. In diesem Schreiben kündigte er aber auch die Veröffentlichung der Dekrete an, die er nach reiflicher Überlegung erlassen werde. Diese Überlegung ging dahin, dem Erzbischof das zu nehmen, was ihm noch verblieben war, sein Amt, das er nicht mehr ausüben durfte. Paul VI. gab am 5. Februar 1974 die Entfernung Mindszentys vom erzbischöflichen Sitz in Esztergom bekannt. Es war dies nichts anderes als eine regelrechte Amotion, eine Amtsenthebung nach dem damals noch in Kraft befindlichen c. 183 § 1 CIC/1917. In einer Erklärung vom 6. Februar 1974 ließ Mindszenty verlautbaren, er habe weder von seinem erzbischöflichen Amt noch von seiner Würde als Primas von Ungarn abgedankt. »Die Entscheidung wurde vom Heiligen Stuhl allein getroffen.« Merkwürdig war in diesem Zusammenhang der Umgang des Heiligen Stuhles mit dem *Annuario Pontificio* und den *Acta Apostolicae Sedis*. Im *Annuario Pontificio* hieß es bis 1971 S. 160, der Esztergomer Bischofsstuhl sei behindert (*impedito*) und das Bistum werde verwaltet von einem *Administrator Apostolicus ad nutum Sanctae Sedis*. Seit 1972 S. 170 wurde bemerkt, der Inhaber des Bischofsstuhles befinde sich außerhalb des Sitzes (*fuori sede*). Im *Annuario Pontificio* 1975 S. 175f. wurde angegeben, der Bischofsstuhl sei vakant. An der Stelle, wo die Kardinäle aufgeführt werden, tauchte jetzt zu allgemeiner Überraschung die Angabe auf, Mindszenty habe am 2. Februar 1974 auf sein Amt verzichtet (S. 59*: *rin. = rinuncia*). Das päpstliche Amtsblatt 1974 enthielt keine Notiz über die Erledigung des Bischofsstuhles von Esztergom. Erst am 2. Januar 1975 war aus den *Acta Apostolicae Sedis* zu erfahren, daß der Titularbischof Ladislaus Lékai Apostolischer Administrator dieses Erzbistums sei¹⁷. Er war also noch nicht Inhaber des Bischofsstuhls, sondern nur dessen interimistischer Verwalter¹⁸. Am 14. Februar 1976 konnte endlich aus dem Amtsblatt entnommen werden, daß Lékai Erzbischof von Esztergom war¹⁹. Wenig später wurde die Mitteilung nachgeschoben, daß seine Ernennung am 10. Februar 1976 erfolgt war²⁰. Kurz darauf wurde Lékai zum Kardinal erhoben²¹. Mindszenty starb am 6. Mai 1975²². Als Papst Johannes Paul II. am

¹⁶ AAS 66, 1974, 63.

¹⁷ AAS 67, 1975, 117. Vgl. Gabriel Adriányi, Lékai: LThK VI, 3. Aufl., 1997, 804.

¹⁸ Vgl. cc. 312–318 CIC/1917.

¹⁹ AAS 68, 1976, 159.

²⁰ AAS 68, 1976, 227.

²¹ AAS 68, 1976, 379, 385.

²² Paul VI. zum Tode Mindszentys: L'Attività della Santa Sede nel 1975, Vatikanstadt o.J., 153f.

6. Februar 1990 das Andenken an Mindszenty aufleben ließ, ging er mit keinem Wort auf seine Amtsenthebung ein²³. Doch eines steht fest: Mindszenty wurde im Zuge eines Amotionsverfahrens seines Amtes enthoben.

b) Gaillot

Aus jüngerer Zeit sei auf den Fall Jacques Gaillot verwiesen²⁴. Er war Bischof von Evreux. Gaillot wich in der Ausübung seines Amtes in bezug auf die Verkündigung und die Ordnung von der Einheit der Kirche ab. Vor allem im Bereich der geschlechtlichen Sittlichkeit vertrat er Ansichten, die der Lehre und der Disziplin der Kirche in gravierender Weise widersprachen. Häufig war er von seiner Diözese abwesend und vernachlässigte seine Pflichten als Oberhirt. Sein Verhalten gegenüber den Mitbischöfen war alles andere als kollegial. In zunehmendem Maße handelte er nicht mehr als Mitglied des Bischofskollegiums²⁵. Der Heilige Stuhl wurde auf den unbotmäßigen Oberhirten aufmerksam. Von 1985 an fanden zahlreiche Gespräche des Präfekten der Kongregation für die Bischöfe und des jeweiligen Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz mit Gaillot statt, in denen versucht wurde, ihn zu einem Verhalten zu bewegen, wie es einem Bischof geziemt. Doch alle Bemühungen waren vergeblich; Gaillot änderte sich nicht, sondern forderte die Kirche mit immer neuen verfehlten Äußerungen und Handlungen heraus. Der Heilige Stuhl kam zu der Überzeugung, daß Gaillot fernerhin als Diözesanbischof untragbar sei. Er versuchte zunächst, ihn zum Verzicht auf sein Amt zu bewegen. Gaillot war dazu nicht bereit. Daraufhin schritt der Heilige Stuhl zur Tat. Der Präfekt der Kongregation für die Bischöfe eröffnete Gaillot am 12. Januar 1995 in Gegenwart zweier Bischöfe, daß er vom Mittag des folgenden Tages an nicht mehr Diözesanbischof von Evreux sein werde. Der Vatikanische Pressesaal gab am 13. Januar 1995 die »Versetzung« (trasferimento) Gaillots auf den Titularsitz von Partenia in Mauretanien bekannt. Dieser Ausdruck war zur Bezeichnung des Vorgangs offensichtlich unangemessen. Die Versetzung ist, wie oben ausgeführt, die Verbringung von einem Amt in ein anderes. Der Titularsitz von Partenia ist jedoch kein Amt²⁶. Infolgedessen kann es sich im Falle Gaillots auch nicht um eine Versetzung handeln. Tatsächlich liegt hier eine Amtsenthebung (amotio) vor, die als Versetzung kaschiert wird. Wenn die Kongregation für die Bischöfe in ihrem Schreiben an die französischen Bischöfe hervorhebt, daß man mit Gaillot auch strenger hätte verfahren können²⁷, dann ist dies wohl dahin auszulegen, daß der Heilige Stuhl an Stelle der an sich möglichen privatio die amortio gewählt habe. Der Heilige Stuhl zögert lange, bevor er von dem Mittel der Amotion Gebrauch macht. Er möchte den Betroffenen die gewöhnlich ehrenrührige Enthebung vom Amt ersparen. In der Regel sucht er daher Bischö-

²³ AAS 82, 1990, 556f.

²⁴ HK 49, 1995, 62–64, 113f., 159, 185–190, 347f., 575, 626, 680; 50, 1996, 60, 118, 162, 267, 324, 503, 511, 645; AfKKR 164, 1995, 256f.

²⁵ HK 49, 1995, 348.

²⁶ Heribert Schmitz, Titularbischof: LThK X, 3. Aufl., 2001, 57f.

²⁷ HK 49, 1995, 159.

fe, die ihrem Amt nicht mehr gewachsen sind oder die in ihrem Amt nichts Gutes mehr stiften können, auf dem Wege der Aufforderung zum Rücktritt aus dem Amt zu entfernen. Gewöhnlich sind die in Frage kommenden Bischöfe einsichtig und folgen der Aufforderung. Der frühere Erzbischof von Lusaka in Sambia, Emmanuel Milingo, beispielsweise reagierte auf die Aufforderung des Heiligen Stuhles mit dem Angebot des Verzichtes²⁸. In unseren Tagen folgte der Bischof von St. Pölten der Aufforderung des Papstes, den Verzicht auf sein Amt anzubieten. Aber wenn Bischöfe, deren Stellung nach dem Urteil des Heiligen Stuhles unhaltbar geworden ist, sich weigern, diesen Weg zu beschreiten, werden sie auch heute ihres Amtes enthoben.

2. Verfahren

Eine eigene Verfahrensordnung für die Amotion von Diözesanbischöfen existiert nicht. Es liegt also eine Gesetzeslücke vor. Sie ist zu schließen zuerst *attentis legibus latis in similibus* (c. 19), also durch Analogie. Dafür bieten sich die Normen für die Amtsenthebung von Pfarrern an (cc. 1740–1747). Die dafür vorgesehenen Gründe, die in c. 1741 (keineswegs erschöpfend) aufgezählt sind²⁹, können in analoger Anwendung *mutatis mutandis* auch auf Diözesanbischöfe zutreffen. Der maßgebende Gesichtspunkt bei der *amotio* eines Diözesanbischofs ist die Tatsache, daß sein Dienst unwirksam oder schädlich ist. Die *amotio* ist keine Strafe, sondern eine Disziplinarmaßnahme. Der CIC schweigt auch über das Verfahren, das bei der *amotio* eines Diözesanbischofs anzuwenden ist. Man wird hier ebenfalls die Normen, die für die Amtsenthebung von Pfarrern gelten (cc. 1742–1747)³⁰, analog heranziehen dürfen. Die Verfahrensschritte hätten cc. 1742–1747 zu folgen. Es müßte also eine Untersuchung vorgenommen werden, an deren Ende die Feststellung steht, daß der Dienst des Diözesanbischofs schädlich oder unwirksam geworden ist. Der Papst oder der von ihm Beauftragte hätte die Angelegenheit mit zwei Bischöfen zu besprechen. Danach müßte er, wenn er entscheidet, daß die Entfernung des Bischofs vom Amt unumgänglich ist, ihn zum Verzicht innerhalb einer angemessenen Frist auffordern, wobei ihm die Gründe für die allenfalls vorgesehene Amotion zu unterbreiten wären. Wenn der Diözesanbischof schweigt oder sich weigert, der Aufforderung nachzukommen, könnte das Amotionsdekret sogleich ausgefertigt werden. Wenn er dagegen die Gründe für die Amtsenthebung bestreitet, wäre diese erneut zu prüfen. Danach müßte die Entscheidung über die Amotion gefällt und ausgefertigt werden.

²⁸ HK 37, 1983, 8f., 436.

²⁹ Francesco Coccopalmerio, *De causis ad amotionem parochorum requisitis* (cann. 1740–1741): *Periodica de re canonica et morali* 75, 1986, 273–302.

³⁰ Hans Paarhammer, Neuordnung des Verfahrens zur Absetzung und Versetzung von Pfarrern im CIC: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 154, 1985, 452–489. Allerdings gibt es nach dem endgültigen Beschluß des Papstes nicht die Möglichkeit der Beschwerde.

VI. Einwände

Nun sollen noch mögliche Einwände gegen die vorstehenden Überlegungen geprüft werden³¹. Man könnte behaupten, das Schweigen des c. 416 über die *amotio* sei so zu erklären, daß ein Diözesanbischof nicht durch Amtsenthebung (*amotio*) seines Amtes verlustig geht, daß dieser Weg des Amtsverlustes vielmehr für ihn ausgeschlossen sein solle. Dann fragt es sich, aus welchem Grunde diese Ausnahme vorgenommen worden wäre. Der Text der einschlägigen Normen deutet eine solche jedenfalls nicht an. Es ist nicht zu erkennen, daß c. 194 nur auf Kleriker unterhalb des konsekrierten Bischofs anzuwenden sei. Die Bestimmung umfaßt dem Wortlaut nach Amtsträger aller Stufen. Auch sachlich kann die Herausnahme des Diözesanbischofs aus c. 194 nicht erklärt werden. In c. 194 § 1 sind die Fälle des von Rechts wegen eintretenden Amtsverlustes genannt. Es erscheint absurd, daß ein Diözesanbischof, der öffentlich vom katholischen Glauben oder von der Gemeinschaft der Kirche abfällt oder eine Zivilehe einzugehen versucht, sein Amt (zunächst) behalten soll. Denn daß er es nicht auf Dauer behalten kann, ist einsichtig. Es müßte also dann in jedem Fall ein Amotions- bzw. Privationsverfahren durchgeführt werden, an dessen Ende das Dekret über den Amtsverlust steht. Es ist ebenso denkbar unwahrscheinlich, daß der Gesetzgeber bewußt und absichtlich darauf verzichtet hätte, die Amtsenthebung durch Dekret für den Diözesanbischof vorzusehen. Es ist nicht erkennbar, was ihn dazu bewogen haben könnte. Denn ohne das Rechtsmittel der *amotio* würde ihm ein wichtiges Werkzeug fehlen, das gegen rücktrittsunwillige Bischöfe in Anwendung gebracht werden kann.

Man könnte meinen, es sei in bezug auf die cc. 184 § 1 und 416 das Prinzip anwendbar: *Generi per speciem derogatur* (Reg. iuris XXXIV im Liber Sextus). Das Besondere tut dem Allgemeinen Abbruch. In der Tat ist das Axiom: »Die *Lex specialis* geht der *lex generalis* vor« ein durchgängiges Rechtsprinzip, das gilt, auch wenn es in die positive Gesetzgebung nicht aufgenommen ist. So ist c. 401 Spezialnorm zu cc. 187–189, und so wäre c. 416 Spezialnorm zu c. 184 § 1. Mit der Anführung des genannten Axioms ist aber nicht geklärt, wieweit das Besondere reicht. Es erhebt sich vielmehr die Frage, ob die *lex specialis* ausreichend und selbstgenügsam ist, so daß bei der Deutung eines Rechtsverhältnisses die *lex generalis* nicht herangezogen werden darf. Wenn sich zeigen läßt, daß die Sonderregelung nicht erschöpfend ist und sein kann, dann bleibt die allgemeine Regelung für die Fälle in Kraft, die von der besonderen nicht erfaßt sind. In der Tat kann nachgewiesen werden, daß Spezialnor-

³¹ Die Problematik ist erkannt von Georg Bier zu c. 416: Münsterischer Kommentar. RNr. 7. Völlig unproblematisch ist die Amotion von Bischöfen für John M. Huels, *The Correction and Punishment of a Diocesan Bishop: The Jurist* 49, 1989, 507–542, hier 521, 523–526. Winfried Aymans, *Kanonisches Recht. Lehrbuch* aufgrund des *Codex Iuris Canonici*. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, neu bearbeitet von W. A., Bd. II, Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn 1997, 359 und Heribert Schmitz, *Der Diözesanbischof*, in: Joseph Listl, Heribert Schmitz (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2., gründl. neubearb. Aufl., Regensburg 1999, 425–442, hier 441, gehen auf die Problematik nicht ein.

men häufig der Ergänzung durch allgemeine Normen bedürfen. So verweist der Gesetzgeber am Ende der Spezialnormen für den Ehenichtigkeitsprozeß (c. 1691) auf die Normen für das Gerichtswesen im allgemeinen und für den ordentlichen Streitprozeß. Ähnliches geschieht in c. 1728 § 1 beim Strafverfahren. Im Ämterrecht ist c. 538 § 1 Spezialnorm zu c. 184 § 1. Aber diese Norm ist nicht vollständig. So fehlt hier der Erledigungsgrund der *privatio* (c. 196). Daher scheint man c. 416 dem strengen Wortlaut nach als unvollständig ansehen zu können. Wer (entgegen der oben vorgetragenen Ansicht) in der *privatio* die *amotio* nicht eingeschlossen sehen will, der könnte also immer noch auf c. 184 § 1 rekurrieren.

Man könnte vielleicht noch einwenden, c. 416 sei ein Gesetz, das die freie Ausübung von Rechten einschränkt, und deswegen sei die enge Interpretation geboten (c. 18). Dazu ist folgendes zu bemerken. Die Bezugnahme auf c. 18 setzt voraus, daß ein Gesetz mehrdeutig und deswegen mindestens eine doppelte Interpretation möglich ist. Die enge Interpretation legt den Gesetzestext in der Weise aus, daß sein Inhalt knapp, wenig umfassend erscheint. Die weite Interpretation erklärt den Text so, daß der Inhalt ausgedehnter, umfangreicher erscheint. Es sei nun vorausgesetzt, daß c. 416 mehrfacher Interpretation fähig oder bedürftig ist (*posito non concessio*). Ist aber c. 416 ein Gesetz, das die freie Ausübung von Rechten einschränkt? Die freie Ausübung von Rechten wird beschränkt, wenn Befugnisse, die jemand übertragen worden sind, beschnitten werden. Es muß sich also darum handeln, daß ein Recht, das jemand besitzt (und behält), geschmälert wird. Es ist nicht erkennbar, daß c. 416 ein solches Gesetz ist. Hier wird nicht die freie Ausübung von (bleibenden) Rechten eingeschränkt, sondern bestimmt, wann und wie das Recht selbst verlorengeht. Somit ist der in Frage stehende Passus des c. 18 hier unanwendbar.

Man könnte weiter argumentieren, daß in c. 18 die Rechtsregel XV des *Liber Sex-tus* weiterlebt, wonach Begünstigendes weit, Belastendes hingegen eng zu interpretieren ist, und daß diese Regel auf c. 416 anzuwenden sei. Die *Odia* wären dann in der (wie immer sich vollziehenden) Amtsentfernung, die *Favores* in der Belassung im Amt zu finden. Doch diese Argumentation schlägt nicht durch. Wenn überhaupt die Entfernung aus dem Amt in Frage steht, weil sie sich im konkreten Fall als notwendig erwiesen hat, ist die Entfernung aus dem Amt durch *amotio* schonender als durch *privatio*. Es müßte also gerade wegen des genannten Prinzips die *amotio* in c. 416 gefunden werden.

Schluß

Die Enthebung eines kirchlichen Amtsträgers von seinem Amt ist eine scharfe, aber unentbehrliche Waffe in der Hand der kirchlichen Autoritäten. Das Recht des Amtsträgers an seinem Amt steht gewiß hoch und darf nicht leicht beschädigt werden. Doch höher steht das Gemeinwohl der Kirche. Die Kirchenglieder müssen vor Amtsinhabern geschützt werden, deren Wirksamkeit nicht zum Aufbau des Reiches Gottes, soweit dafür Menschen berufen sind, beiträgt. Die Amtsenthebung des typischen Seelsorgers, des Pfarrers, ist seit langem normativ geordnet. Die beiden Codi-

ces des 20. Jahrhunderts kannten ein sorgfältig austariertes Verfahren bei der Amotion von Pfarrern. Die Amtsenthebung kann aber nicht bei Diözesanbischöfen unanwendbar sein. Hier steht noch viel mehr auf dem Spiel als bei Pfarrern. Das Unheil, das von einem untragbar gewordenen Diözesanbischof ausgeht, ist ungleich größer als bei einem Pfarrer, der das Vertrauen seiner Pfarrangehörigen verloren hat. Gewiß wird der Heilige Stuhl beim Diözesanbischof – wie der Diözesanbischof beim Pfarrer – zunächst versuchen, ihn zum Verzicht auf sein Amt zu bewegen. Aber wenn dieser Versuch fehlschlägt, bleibt nichts anderes übrig, als ihn von seinem Amt durch Amotion zu entfernen. Das gesetzte Recht erhebt gegen diese Argumentation keinen Einspruch.

Hoffnungslos veraltet oder zeitlos gültig?

*Zu einer Einführung
in die Naturphilosophie des Aquinaten von Leo Elders¹*

Von David Berger, Köln

Eine Darstellung der Naturphilosophie des Thomas von Aquin hat es heute nicht leicht. Treffen diese doch die zahlreichen Verdikte, die man auch gegenüber der Naturphilosophie des Aristoteles geltend macht, der sie eng verwandt ist: Im günstigeren Falle gesteht man gemeinhin der aristotelisch-thomasischen Naturphilosophie wohl noch eine historische Geltung zu, systematisch gesehen jedoch betrachtet man sie als hoffnungslos veraltet; zumal deren Kosmologie bestehe aus überholten und wertlosen Theorien – so etwa kein geringerer als der Dominikaner René Gauthier, einer der wichtigsten Mitarbeiter an der Editio Leonina im 20. Jahrhundert. Hinzu kommt der von Josef Pieper und Etienne Gilson erhobene Vorwurf, Thomas gehe zudem im Unterschied zum Stagiriten jedes wirkliche engagierte Interesse für naturphilosophische Fragen gänzlich ab.

Vor diesem Hintergrund wird sich heute eine Darstellung der Naturphilosophie niemals allein mit der bloßen Rekonstruktion der einschlägigen Lehren des Aquinaten, ihren Quellen und ihrem Fortwirken in der Philosophiegeschichte begnügen können. Vielmehr ist es nötig, diese auch in einen Dialog mit der modernen Naturwissenschaft zu führen. Solches Vorgehen verlangt vom Wissenschaftler die schwer zu realisierende und daher auch seltene Gabe in beiden Bereichen gleichermaßen zuhause zu sein. Und so verwundert es nicht, dass eine aktuelle Darstellung der Naturphilosophie des Aquinaten in deutscher Sprache seit vielen Jahrzehnten ein Desiderat darstellt. Umso erfreulicher ist es daher, dass sich der verdienstvolle Verlag der Gustav-Siewerth-Akademie an die Übersetzung und Edition der 1989 bereits in niederländischer, dann sehr bald auch in französischer (1994), italienischer (1996) und englischer (1997) Sprache erschienenen »Naturphilosophie des Thomas von Aquin« des holländischen Philosophieprofessors Leo Elders, S.V.D., gewagt hat (Übersetzer: Matthias Caspers). Es dürfte in Europa derzeit keinen zweiten Autor geben, der sich zugleich so gut in der Philosophie des Aquinaten wie in der gesamten Philosophiegeschichte auskennt und dessen Werke zur thomistischen Philosophie weltweit eine solche Verbreitung genießen.²

*

In dem nun ins Deutsche übersetzten Werk zeigt der Autor zudem eine profunde Kenntnis der Fragen und Probleme der modernen Naturwissenschaft. Gehört diese

¹ Leo Elders, Die Naturphilosophie des Thomas von Aquin: Allgemeine Naturphilosophie – Kosmologie – Philosophie der Lebewesen – Philosophische Anthropologie, Verlag der Gustav-Siewerth-Akademie: Weilheim-Bierbrunn 2004, 434 Seiten, 20,- €; ISBN 3-928273-17-5.

² Cf. dessen Bibliographie in der ihm zu Ehren hrsg. Festschrift: Jörgen Vijgen (Hrsg.), *Indubitanter ad veritatem. Studies offered to Leo J. Elders SVD. In Honor of the Golden Jubilee of his Ordination to the Priesthood*. Pref. by Joseph Card. Ratzinger, Budel 2003, 29–43.

streng genommen zwar nicht zur Philosophie, ermöglicht ihm solche Kenntnis doch nicht nur deren Ergebnisse immer wieder zur Veranschaulichung der thomasischen Naturphilosophie heranzuziehen, sondern zudem das eingangs angeführte Vorurteil einer umfassenden Kritik zu unterziehen und so deutlich zu relativieren.

Methodisch distanziert sich der Autor dabei schon eingangs und in Übereinstimmung mit der Enzyklika »Fides et Ratio« deutlich von Husserl sowie Gadamer und deren These, nach welcher der Zugang des Menschen zur Wirklichkeit der Natur unausweichlich durch die konkrete Situation, Sprache, Kultur usw. des Erkennenden determiniert ist. Vielmehr wird vorausgesetzt, dass »die materiellen Seienden bleibende Strukturen besitzen und deshalb eine bleibende wahre und wissenschaftliche Erkenntnis von ihnen möglich ist.« (9)

Im Gesamt der Wissenschaften, das seine Einteilung in der aristotelisch-thomistischen Wissenschaftslehre entsprechend den Abstraktionsmodi erhält, wird die Naturphilosophie als bis zu den letzten Ursachen reichende Erkenntnis des Seinenden, das der Veränderung unterliegt (Naturdinge), definiert. Die Veränderung ist somit das Formalobjekt dieser Disziplin. Damit hat sie auf den ersten Blick nicht nur das Material-, sondern auch das Formalobjekt mit der Naturwissenschaft gemeinsam. Und in der Tat sind beide nicht zwei völlig einander entgegengesetzte, disparate Disziplinen. Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied, der zugleich die Autonomie der Naturphilosophie gegenüber der Naturwissenschaft begründet: Die Naturwissenschaften »bewegen sich auf der Ebene des quantitativ Messbaren, entfalten ihre Theorien innerhalb bestimmter, unbewiesener und unbeweisbarer Schemata der Wirklichkeit, mit Hilfe eigener Methoden ..., während die Naturphilosophie die ganze Wirklichkeit und alle Genera der Kausalität betrachtet, auch wenn die Einsichten, die sie erreicht, wie tief auch immer, nur allgemein sind.« (28)

Ähnlich tiefgehende Unterschiede zeigen sich auch bezüglich der unterschiedlichen Methoden, die die beiden Disziplinen gebrauchen. Die Naturphilosophie steht dabei durch die spontane, natürliche Erfahrung der wesentlich intellegiblen Dinge in direktem Kontakt zu diesem und kann die Dinge zwar nur beschränkt, aber sicher erkennen. Damit ist sie auch im Prinzip von der experimentellen Naturwissenschaft unabhängig, was freilich diese von der Pflicht, sich mit deren Erkenntnissen auseinanderzusetzen, nicht dispensiert.³

Ganz entsprechend der klassischen Philosophie teilt P. Elders die Naturphilosophie in einen allgemeine und eine besondere.

**

Die allgemeine Naturphilosophie fragt zunächst nach der Vielfalt und der Einheit der sich verändernden Dinge: Ist die Welt eine oder besteht sie aus einer Vielfalt von Substanzen? Dabei wird zwar das Weltall als wie ein aus seinen Teilen bestehendes

³ Diese Einsicht ist auch für die Theologie wichtig: Wurde doch gelegentlich gegen die Transsubstantiationslehre geltend gemacht, der philosophische Substanzbegriff, den diese voraussetzt, sei mit der modernen Naturwissenschaft haltlos geworden. Dazu die sehr aufschlussreichen Ausführungen von Horst Seidl, Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre, in: FKTh 11 (1995) 1–18.

Ganzes (Summa theologiae Ia q.65 a.2) verstanden, aber es findet doch eine sehr klar abgrenzende Widerlegung des Monismus, angefangen von der Antike bis in die Gegenwart, statt. Wie an anderen Stellen auch wird der Ansatz des Teilhard de Chardin zurückgewiesen, der die Metaphysik durch eine Super-Physik ersetzen will und eine Homogenität der Dinge propagiert, in der selbst die geistige Entwicklung des Menschen zu einem Teil der Evolution der Materie wird.

Dann geht die allgemeine Naturphilosophie ausführlich auf das Wesen bzw. die Prinzipien des veränderlichen Seienden ein: Nachdem sehr sorgfältig geklärt wurde, was in der Philosophie genau unter Prinzipien, Seinskomponenten usw. zu verstehen ist, werden die Definitionen, die die klassischen Autoren, sich aufteilend in Anhänger des Dynamismus und solche des Atomismus, zum Wesen des materiellen Seienden geben, analysiert und bewertet. Darauf aufbauend zeigt Elders mit großer Bewunderung für die Erkenntnisse des Aristoteles, dass das materiell Seiende aus Materie und Form zusammengesetzt ist: »Nicht Atome, Teilchen oder Kräfte sind die tiefste Art eines Körpers, sondern Materie und Form.« (55) Beide sind aufeinander hingeordnet bzw. einander wechselseitig proportioniert (*ad invicem proportionata*: ScG II, cap. 81). Mit einer erstaunlichen Klarheit werden die komplizierten Sachverhalte (die auch damit zusammenhängen, dass die Materie von sich her kein Sein und daher auch keine Erkennbarkeit besitzt) rund um den Begriff der *materia prima* geklärt. In einem weitergehenden Schritt ergibt sich aus der genauen Erklärung des materiellen Seienden die Begriffsbestimmung der Natur als dem Wesen der Dinge, dem Prinzip von Bewegung und Ruhe und damit auch dem leitenden Prinzip im Weltall. Die Frage nach dem Ganzen und seinen Teilen drängt sich in diesem Zusammenhang geradezu auf, wo gefragt wird, ob die Ausdehnung ein Wesenskennzeichen der materiellen Körper darstellt. Und mit Thomas geantwortet wird: »Die Körper in der Natur haben von Natur aus eine Form, die eine bestimmte Quantität braucht, wie übrigens auch die anderen Akzidentien.« (In I Phys, lect.9)

Mit Hilfe der für Thomas fundamentalen Lehre von Akt und Potenz⁴ wird sodann das Wesen der Veränderung erklärt: *motus est actus entis in potentia prout in potentia* gilt bereits der Hochscholastik als feststehendes Axiom. Die Veränderung steht gleichsam in der Mitte zwischen Seinsmöglichkeit (Potenz) und Seinswirklichkeit (Akt). Die Frage nach der Veränderung drängt in einem weiteren Schritt zu jener nach der Möglichkeit des Unendlichen, diese wiederum nach der Erörterung der Probleme von Raum und Ort sowie der Zeit. Interessant dürfte in diesem Zusammenhang auch die Kritik des Autors an Einsteins Relativitätstheorie, die den klassischen Zeitbegriff obsolet machen wollte, sein: Deren Behauptung, der Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sei eine Illusion, beruht auf Missverständnissen: »Die Tatsache, dass wir Gleichzeitigkeit nicht mit absoluter Genauigkeit messen können, bedeutet nicht, dass es sie nicht gibt. Schließlich ist alles, was in

⁴ Dies hat besonders Gallus Manser herausgestellt: Gallus Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg/Schweiz 31949, 100: »In der scharf logischen, konsequenten Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt erblicken wir das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus.« Ausführlich auf die Lehre geht auch Elders in einen seiner bekanntesten Werke ein: Leo Elders, Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, Band I, Salzburg 1985, 123–133.

der Welt existiert, in die kosmischen Prozesse einbezogen und gibt es, absolut gesprochen, an einem unteilbaren Augenblick einen ganz bestimmten Sachverhalt, der vielleicht nicht von den Physikern, aber sehr wohl von einem reinen Geist (der für sein Wissen nicht abhängig ist von Signalen, die durch physische Medien weitergegeben werden) erkannt werden kann.« (107)

Das letzte Kapitel der allgemeinen Naturphilosophie fragt nach den Ursachen der Bewegung.

Die besondere oder spezielle Naturphilosophie gliedert sich ausgehend von Aristoteles und Thomas (*De generatione et corruptione*, proem.) entsprechend den drei akzidentellen Bewegungen: örtliche Bewegung (Kosmologie), Qualitätsveränderung und Lebensprozesse (Philosophie der organischen Natur).

In der philosophischen Kosmologie stehen das Entstehen, der Umfang sowie die Dauer der Welt und die im Weltall wirkenden fundamentalen Kräfte im Mittelpunkt der Darlegungen. Besonders hilfreich ist hier die didaktisch klug aufgemachte Gegenüberstellung von klassischem Weltbild und den neueren Vorstellungen. Dabei wird selbstverständlich auch deutlich, dass das Weltbild des Altertums und des Mittelalters an nicht wenigen Punkten heute als hinfällig zu betrachten ist. Davon ausgehend hat man (etwa Th. Litt) jedoch gefolgert, die im Kontext dieses Weltbildes geborene Naturphilosophie des Aristoteles und Thomas seien heute ebenfalls völlig veraltet. Treffend entgegnet darauf Elders, dass bei einer solchen Schlussfolgerung eine oberflächliche Herangehensweise im Hintergrund steht. Hatte die Bezugnahme des Thomas auf das aristotelisch-ptolemäische Weltbild doch lediglich den Wert einer hilfreichen Arbeitshypothese, bei der sich Thomas klar war, dass sie durchaus durch neuere Erkenntnisse austauschbar ist (In II de caelo, lect. 17, nr.451): Die Naturphilosophie des Aquinaten, »die ein Gewissheit gebendes Wissen ist, ist unabhängig vom alten Weltbild. Die Texte, die vom Weltbild sprechen, haben eine dienende und erläuternde Funktion« (152). Unter der heute als überholt erkannten Schale verbergen sich häufig nach wie vor gültige, richtige und fundamentale Einsichten.

Bildet die philosophische Kosmologie den philosophischen Hintergrund der Physik, kann man von der Erörterung des Qualitätsveränderungen unterliegenden Seienden sagen, dass es das philosophische Pendant zur Chemie darstellt. Für den Philosophen von hauptsächlichem Interesse dürfte jedoch in diesem Zusammenhang die in der Thomistenschule stark diskutierte Darstellung des Prinzips der Individuation sein. Dies zumal, weil hier deutlich wird, wie Thomas die bei Aristoteles noch unklaren Gedanken deutlich positiv weiterentwickelt. Die Ursache, weshalb die allgemeine Form ihre Verwirklichung auf eine bestimmte, individualisierte Weise erhält, liegt in der *materia prima*, in der die substantielle Form entsteht. Bei dem Prinzip der Individuation handelt es sich allerdings nicht um die *materia prima* ohne weiteres, da diese ja völlig unbestimmt ist, sondern es ist die *materia signata quantitate*, die Materie, insofern sie der Quantität unterstellt ist. Interessant wäre hier ein Eingehen auf die unterschiedlichen Rezeptionsformen der Position des Thomas innerhalb der Thomistenschule selbst (Sylvester Ferrariensis: Materie und aktuelle Quantität; Caj-

tan: Materie allein) sowie auf die Kritik der thomistischen Konzeption des Individuationsprinzips durch den Würzburger Philosophiehistoriker Hans Meyer⁵ gewesen!

Zurecht den größten Umfang der speziellen Naturphilosophie nimmt die Philosophie der organischen Natur ein: Sie untersucht zunächst den Begriff des Lebens im allgemeinen, stellt dann das vegetative, sensitive und – gleichsam als Krönung der Überlegungen – das menschliche Leben dar. Insofern nennt man diesen Zweig der Naturphilosophie auch die philosophische Anthropologie. Diese wiederum enthält (z. T. zusammen mit der Lehre über das Leben der Tiere) die philosophische Psychologie, die sich intensiv mit der (menschlichen) Erkenntnis beschäftigt, woraus sich später die Epistemologie als eigene philosophische Disziplin entwickelt hat.

Mit großer Sorgfalt und dennoch durchgehend verständlich wird dann auch zwischen der Lehre über das Leben der Tiere und der philosophischen Anthropologie (sinnlicher Erkenntnis) sowie in der Anthropologie selbst (Verstand und sein Objekt) die thomistische Erkenntnislehre dargestellt. Besonders klar weist dabei Elders – im Anschluss an Walter Hoeres⁶ – die Thomasinterpretation des sog. Transzendentalthomismus zurück: dieser postuliert durch einen seiner wichtigsten Vertreter (K. Rahner, »Geist in Welt«), in einer deutlichen Nähe zum Deutschen Idealismus, eine Identität von Sein und Erkennen: »... der Geist streckt sich aus zur Welt und Erkenntnis ist ein sich selbst Verwirklichen. Rahner zufolge kann man nicht mehr sagen, ob eine Form oder Farbe, die wir wahrnehmen, in uns oder in der Welt ist, weil die sogenannte Innerlichkeit der Wahrnehmung gleichzeitig ihre Äußerlichkeit ist ... Rahner führt die ontologische Ordnung auf die intentionale Ordnung zurück und sieht Erkenntnis mehr als Produktion ...« (216)

In der Darstellung der Anthropologie wird schön das analektische Gleichgewicht deutlich gemacht, mit dem Thomas den Menschen als leib-seelische Einheit begreift.⁷ Weitergehendes, allgemeines Interesse dürfte dabei der eigene Abschnitt finden, der »Mann und Frau nach Thomas von Aquin« überschrieben ist. Wird doch häufig in populärwissenschaftlichen Werken Thomas als neurotischer Frauenfeind und damit als Wegbereiter der Hexenverfolgung bezeichnet. Immer wieder wird dabei darauf verwiesen, Thomas habe die Frau als »vir imperfectus« – als einen unvollkommenen Mann, bezeichnet. Verschwiegen wird dabei allerdings, dass er diesen Ausdruck schlicht von Aristoteles übernimmt, ihn aber zugleich deutlich zugunsten einer Gleichwürdigkeit der Frau interpretiert: nicht nur die Frau, auch der Mann ist unvollkommen. Erst in ihrer gegenseitigen Ergänzung vervollkommen sich die beiden Geschlechter. Generell ist aber zu sagen, dass die Frau dasselbe spezifische Wesen wie der Mann hat. Beide sind Bild Gottes, in der Ehe verwirklichen sie die

⁵ Hans Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Paderborn 21961, besonders: 89–101.

⁶ Cf. Walter Hoeres, Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie, Stuttgart 1969. Von den neueren Veröffentlichungen zu dem Themenkreis bleibt nachzutragen: Jörgen Vijgen, Karl Rahner und Thomas von Aquin – einige philosophische Bemerkungen zur Sache, in: David Berger (Hrsg.), Karl Rahner – Kritische Annäherungen (Quaestiones non disputatae VIII), Siegburg 2004, 135–150.

⁷ Cf. auch: David Berger, Die Lust der Engel und der Tiere zugleich genießen. Die Anthropologie des Thomas von Aquin als Ausdruck der »media via« thomasischen Denkens, in: Trierer Theologische Zeitschrift 114 (2005) 11–27.

größtmögliche Freundschaft und eine Gemeinschaft von Gleichen mit gleichen Rechten: »Der Mann hat nicht mehr Macht über die Frau als umgekehrt« (Summa theologiae, Suppl. q.62 a.4 ad 1).

Ähnlich aktuell sind auch die Überlegungen zu den sogenannten Nah-Tod-Erfahrungen aus thomistischer Perspektive sowie die kritische Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie.

Abgeschlossen wird die spezielle Naturphilosophie durch ein Kapitel, in dem die thomistische Anthropologie mit einigen einflussreichen jüngeren Auffassungen vom Menschen verglichen wird. Hier, in der Zusammenfassung der thomistischen Anthropologie, wird nicht nur die große Aktualität der thomistischen Anthropologie im Hinblick auf die aktuellen, den Menschen betreffenden Fragen deutlich, auf die auch Papst Johannes Paul II. immer wieder hingewiesen hat⁸. Es klingt auch ein Punkt an, den man bei der Beschäftigung mit dieser – obgleich sie an und für sich nach strikt philosophischen Gesichtspunkten ausgeführt ist – nie vergessen sollte: Auch wenn Thomas den platonischen Dualismus zurecht verworfen und die Einheit des Menschen klar herausgearbeitet hat, weiß er doch um die übergeordnete Rolle der Seele: durch sie ist der Mensch auf besondere Weise ein Bild Gottes, durch sie kann er Gott in Erkenntnis und Liebe erreichen, ist er *capax Dei* (IIIa q.4 a.1 ad 2). *Capax Dei* heißt aber auch: er hat eine Möglichkeit zum übernatürlichen Leben. Vielleicht werden an diesem Punkt am besten Größe wie auch Begrenzung des Menschen zugleich deutlich: Macht diese Möglichkeit den Menschen doch zu einem *homo viator*, der auf Erden keine Ruhe findet, bis er die Ewige Seligkeit erreicht hat. Zugleich ist es sein Los, dass er selbst diese übernatürliche Wirklichkeit aus sich allein nicht erreichen kann (oder muss), aus sich heraus bleibt sein Verlangen nach der Schau Gottes immer unwirksam. Die übernatürliche Wirklichkeit wird ihm immer nur gratis (*gratia*) zuteil. Die existentialistische, marxistische oder strukturalistische Anthropologie entwerfen nicht nur ein defizientes, einseitiges Menschenbild, sie sind zugleich unfähig, diesen Gedanken in angemessener Weise grundzulegen bzw. gelten zu lassen.

So steht am Ende der Anthropologie auch ein kraftvolles Plädoyer des Autors für die immerwährende Gültigkeit der Anthropologie des Thomas: Mögen uns viele Jahrhunderte von Thomas trennen, die von ihm so meisterlich beschriebene Natur des Menschen bleibt doch über allem geschichtlichen Wandel dieselbe. Und gerade »die Vielheit der Einsichten, die wir nun erreicht haben in den verschiedenen Abteilungen der wissenschaftlichen Anthropologie, verlangt einen Rahmen und eine solide Grundlage, die unserer Meinung nach in der Synthese des Thomas zu finden sind.« (422)

In seinem Grußwort zur bereits erwähnten Festschrift für P. Elders schreibt Kardinal Ratzinger schön: Pater Elders ist ein »Thomist im besten Sinne des Wortes: Er kennt Thomas von Aquin durch und durch; wer Thomas kennt und gründlich stu-

⁸ Cf. dazu jetzt auch: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis/Società Internazionale Tommaso D' Aquino (Hrsg.), Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino, Città del Vaticano 2004.

diert, kennt aber nicht nur Thomas, sondern die vielfältigen Flüsse philosophischen und theologischen Denkens, die er zum Strom zusammengeführt und denen er die Richtung in die Zukunft – die Richtung zu ihrem Ziel gewiesen hat: zur ewigen Weisheit, die zu suchen Sinn alles philosophischen Fragens ist. Pater Elders kennt Thomas und die große philosophische Überlieferung und findet darin den Horizont seines Denkens. Er kennt die leitenden Fragen und Einsichten, die im Ringen der Jahrhunderte gewachsen sind, aber er findet auch den Mut, sich den Herausforderungen von heute zu stellen ...⁹ – Treffender hätte man die eminente Leistung des Gelehrten, die er auf überzeugende Weise auch als Autor dieses Buches zeigt, wohl kaum zusammenfassen können. Es wäre zu wünschen, dass bald auch dessen Einführung in die Ethik des hl. Thomas¹⁰ in deutscher Sprache erscheint. Zusammen mit den nun bereits vorliegenden Einführungen in die Naturphilosophie sowie Metaphysik des Aquinaten würden diese dann einen aktuellen, zuverlässigen sowie fast vollständigen Cursus der thomistischen Philosophie in deutscher Sprache bilden, auf den nicht nur die Philosophielehrer und -studierenden, sondern auch alle Theologen mit großem Gewinn zurückgreifen können.

⁹ Joseph Cardinal Ratzinger, Grußwort, in: Vijgen, *Indubitante ad veritatem*, 11.

¹⁰ Leo Elders, *De ethiek van Thomas van Aquino*, Oegsteest 2000 (320 pp.).

Leben in Christus

Christliche Stände als lebendige Mitte der Theologie *Hans Urs von Balthasars*

Von Anton Štrukelj, Ljubljana

Das Zweite Vatikanische Konzil ist nach dem Urteil Hans Urs von Balthasars (1905–1988) »wie kein anderes ein Konzil des Heiligen Geistes gewesen«. Die Zielsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils war die Erneuerung der Kirche. Außer in Maria, die als »Immaculata« eschatologische Gestalt der Kirche ist, bleibt die Kirche in allen übrigen Gliedern »semper reformanda«. Eine neue innere Gesinnung, ein neues äußeres Handeln wird von allen Ständen der Kirche verlangt. »Alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges sind zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen« (LG 40). »Jeder in der Kirche, er mag Mönch oder Nonne, Bischof oder Priester, Laie oder Missionar sein, ist verpflichtet, den ganzen Bogen in seiner Existenz darzustellen«,¹ betont Hans Urs von Balthasar.

Er hat schon lange vor dem Konzil über die Sendung der Christen in der Welt nachgedacht. Er hat die Christen aufgerufen, die trennenden Bastionen zu schleifen und sich aus der ungebrochenen Kraft des Evangeliums für die Erlösung der Welt einzusetzen. Es gibt in den Konzilstexten kein Thema, das er nicht von Grund auf behandelt hätte. Mit seinem enorm großen Werk und seinem Lebenszeugnis ist er »ein Zeuge Jesu Christi in der Kirche« (Henri de Lubac).

1. Zur Aktualität der christlichen Standeslehre

Dr. Hans Urs von Balthasar hat mir im September 1977 sein damals neuestes Buch »Christlicher Stand« empfohlen und geschenkt. Ihm persönlich verdankt auch diese Studie »den springenden Punkt« und »den zündenden Funken«. Die Aktualität des angebotenen Themas über christliche Stände war also offensichtlich. Es handelt sich dabei ja um den »Ernstfall« der christlichen Existenz. Gottes unwiderruflicher Einsatz »für uns« fordert jeden einzelnen Menschen zur gebührenden Antwort. »In welchem christlichen Stand der Glaubende leben mag, immer lebt er von seinem Gestorben- und Auferstandensein her, weil sein ganzes Dasein der Versuch einer Dankesantwort ist, im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingeopfert hat« (Gal 2,20).«²

»Es gehört zu den großen Wohltaten Gottes, dass kein Mensch sich so sieht, wie er ist; auch wenn er sich im Spiegel erblickt, sieht er sich spiegelverkehrt. Die anderen, die manches an ihm entdecken, was er nicht weiß, wissen hinwieder wenig von dem, was er selber von sich weiß. So bleibt schließlich, wenn wir von Gottes Allwissen-

¹ Hans Urs von Balthasar, Konzil des Heiligen Geistes, in: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III (31999), 218–236. Zuletzt ebd. 235. Soweit die Werke von Hans Urs von Balthasar im Johannes Verlag Einsiedeln erschienen sind, werden Autor, Verlag und Ort nicht eigens zitiert.

² Cordula oder der Ernstfall (41987), 120.

heit absehen, der am wenigsten unzuverlässige Maßstab eines Menschen sein Werk. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, und doch, weil auch diese täuschen könnten, sie nicht daran richten. Einem Schriftsteller bleibt darum nichts anderes übrig, als seine Bücher vorzuschicken, wenn er über sich Auskunft geben soll, auch wenn er nicht anders kann, als über diese Verteidiger lächeln, die dem so wenig entsprechen, was er im Grunde hätte sagen wollen.«³

Diese Worte Balthasars in der ersten Vorstellung seines Werkes (1945) lassen schon die Distanz zwischen dem Verfassten und dem eigentlich Angezielten erahnen. Zehn Jahre später, 1955, bringt der Autor dieselbe Überzeugung zum Ausdruck: »Alles bliebe literarisches Gerede, stünde es nicht im Dienst und Gefolge eines kirchlichen, nicht selbstgewählten, zugewiesenen Tuns. Das ist die Mitte; alles übrige hat sich – auch wenn es früher entstand – darum gelagert.«⁴ Hans Urs von Balthasar geht es in seiner Theologie primär, wie er mir persönlich am 16. Mai 1980 gesagt hat, um eine »Kontemplation des Glaubens«. Der Ausgangspunkt im Glauben ist aber nicht Spekulation, sondern die Nachfolge Christi. Er selber möchte mit seinem ganzen Werk die Menschen zur Nachfolge führen. »Balthasar – vielleicht der gebildetste Mann seiner Zeit«, wie Henri Kardinal de Lubac ihn nennt,⁵ legt 1975 erneut das Geständnis ab, »dass Schriftstellerei im Haushalt meines Lebens ein Nebenprodukt und *faute de mieux* bleibt und immer bleiben wird. Im Zentrum steht ein ganz anderes Interesse: die Arbeit an der Erneuerung der Kirche durch die Bildung neuer Gemeinschaften, die das radikale christliche Leben nach den evangelischen Räten verbinden mit der Existenz mitten in der Welt: im weltlichen Berufsleben oder im priesterlichen Amt, das lebendige Gemeinden zu beleben vermag. Hinter dieser Arbeit hat alles Spielen mit der Feder zurückzustehen.«⁶ In einem Gespräch »Geist und Feuer« (wenige Monate nach seinem 70. Geburtstag, 1976) bekennt sich Balthasar zu seinem apostolischen Auftrag: »Meine Bücher sind keine zünftige Theologie, darum für Dissertationen auch nicht sonderlich geeignet ... Meine eigene Theologie betrachte ich als eine Art Johannesfinger auf die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus, entfaltet in der ungeheuren Fülle ihrer Rezeption in der Geschichte der Kirche, in der Meditation der Heiligen vor allem. Ich muss sagen, dass mich an Theologen nur

³ Es stellt sich vor: Hans Urs von Balthasar, in: Das neue Buch (Luzern 1945), Heft 3, 43–46. Abgedruckt in: Zu seinem Werk (2000), 9ff. – Balthasar selber hat sein Lebenswerk öfters präsentiert: Unser Auftrag, Bericht und Weisung, 2004; Zu seinem Werk, 2000. – Außerdem gibt es im deutschen Sprachraum sehr gute Vorstellungen unseres Autors, z. B.: Gedenkschrift Hans Urs von Balthasar 1905–1988 (AAG 1989); P. Henrici, Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, in: Hans von Balthasar. Gestalt und Werk, Hrsg. von K. Lehmann u. W. Kasper, Communio Verlag, Köln 1989, 18–61; C. Capol, Hans Urs von Balthasar Bibliographie 1925–1990 (1990); E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie (1993); Th. Krenski, Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama, Mainz 1995; M. Schulz, Hans Urs von Balthasar begegnen, Augsburg 2002. In Slowenien hat vor allem Anton Strle im Geleitwort zur slowenischen Ausgabe des Buches »Das betrachtende Gebet« Leben und Werk von Hans Urs von Balthasar hervorragend dargestellt, in: Premišljevalna molitev, Celje 1994, 227–286 (Abgedruckt in: A. Strle, Teologi za prihodnost, Ljubljana 1998, 7–59).

⁴ Kleiner Lageplan, in: Zu seinem Werk, 38.

⁵ Henri de Lubac, Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar, in: IkZ Communio 4 (1975) 392.

⁶ Zu seinem Werk, 81.

die Heiligen wahrhaft interessieren.«⁷ Kein Wunder, dass er zweimal zum Thema »Theologie und Heiligkeit« das Wort ergriff.⁸ Im Gesamtaufbau und in der Grundintention seiner Werke hat auch seine Theologie der christlichen Stände ihren Sitz im Leben.

Hans Urs von Balthasar hat sich fünfmal in seinem Leben zu seinem Werk geäußert. Damit hat er eine optimale Orientierungshilfe für den Leser geliefert.⁹ Ganz wichtig ist sein Buch »Unser Auftrag«.¹⁰ Man braucht an dieser Stelle sein gewaltiges »Werk von außerordentlichen Proportionen und einer Tiefe, wie die Kirche in unserer Epoche nichts Vergleichbares kennt« (H. de Lubac) nicht vorzustellen. »Denn von diesem Werk wird auf lange Sicht die ganze Kirche ihren Nutzen ziehen.«¹¹

2. Erwählung, Berufung und Sendung

Das Thema der christlichen Stände ist mit dem Leben und Werk Hans Urs von Balthasars untrennbar verflochten. Einige erläuternde Selbstaussagen helfen uns diese Einheit besser einzusehen. »Wie man den Knaben dazu verurteilte, durch das ganze Unterholz romantischer Musik von Mendelssohn über Strauß zu Mahler und Schönberg sich durchzuschlagen, um endlich dahinter die ewigen Sterne Bachs und Mozarts aufgehen zu sehen, die mir nun seit langem alles andere hundertfach ersetzen, so musste ich auch die Dschungel der neueren Literatur durchstreifen, in Wien, Berlin, Zürich und anderswo, immer enttäuscht und mit immer leererem Magen, bis mich endlich die gütige Hand Gottes wie weiland Habakuk mitsamt seinem Korb ergriff und zu einem wahren Leben ausersah.«¹²

Diese Aussage deutet auf ein Ereignis hin, das dem Leben und Denken von Balthasars eine ganz neue Richtung gegeben hat. Im Jahre 1929 machte er zusammen mit einigen Freunden unter der Leitung von P. Friedrich Kronseder SJ im Kloster Himmelspforte in Wyhlen bei Basel die dreißigtägigen ignatianischen Exerzitien. Damals vollzog er die Wahl, die sein weiteres Leben entscheidend geprägt hat. Diese Wahl aber war Antwort auf die ihn plötzlich und in großer Intensität überfallende Erkenntnis, von Gott in die ungeteilte Nachfolge Christi gerufen zu sein. Dreißig Jahre später, 1959, antwortete er auf die ihm gestellte Frage, warum er Priester ge-

⁷ Zu seinem Werk, 104 und 105.

⁸ Theologie und Heiligkeit, in: Wort und Wahrheit (1948) 81–96; dieser Aufsatz erschien später in erweiterter Fassung in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie (31990), 195–225. Balthasar schrieb 40 Jahre danach nochmals einen Aufsatz »Theologie und Heiligkeit«, in: IkZ Communio 16 (1987) 483–490. – Zu diesem Thema siehe: A. Štrukelj, Kniende Theologie, Zweite, erweiterte Auflage, EOS Verlag St. Ottilien 2004; Russische Ausgabe: A. Štrukelj, O slave božjej, Moskva 1999; Slowenisch: A. Štrukelj, Klečeča teologija, Ljubljana 2000.

⁹ Die Sammlung dieser Aufsätze erschien erstmals 1990 unter dem Titel »Mein Werk – Durchblicke«. Neue ergänzte Auflage, in: Zu seinem Werk, 2000.

¹⁰ Unser Auftrag. Bericht und Weisung, 22004.

¹¹ Henri de Lubac, Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar, in: IkZ Communio 4 (1975) 390.

¹² Es stellt sich vor: Hans Urs von Balthasar, in: Zu seinem Werk, 9f.

worden sei, u. a. Folgendes: »Heute noch, nach dreißig Jahren, könnte ich auf dem verlorenen Waldweg im Schwarzwald unweit von Basel den Baum wiederfinden, unter dem ich wie vom Blitz getroffen wurde. Ich war damals Student der Germanistik und folgte einem Exerzitienkurs für Laienstudenten. In diesen Kreisen wurde es als ein Unglück betrachtet, wenn einer sich absetzte, um Theologie zu studieren. Doch es war weder die Theologie noch das Priestertum, was damals vor meinen Geist trat; es war einzig und allein dies: Du hast nichts zu wählen, du bist gerufen; du wirst nicht dienen, man wird sich deiner bedienen; du hast keine Pläne zu machen, du bist nur ein kleines Steinchen in einem Mosaik, das längst bereitsteht. Ich brauchte nur »alles zu verlassen und nachzufolgen«, ohne Pläne zu machen, ohne Wünsche und Einsichten; ich brauchte nur dazustehen und zu warten und zuzusehen, wozu man mich brauchen würde. Und so geschah es; und wenn mir der Gedanke aufstieg, dass der liebe Gott mir einen sicheren Ort angewiesen und mich mit einer klar umrissenen Sendung begabt hatte, so stellte ich doch fest, dass Er frei war, das Ganze in einem Augenblick, trotz der Ansicht und Angewöhnung des Werkzeuges, das ich war, über den Haufen zu werfen. Bemerkenswert bleibt dabei allein, dass mir dieses Lebensgesetz, das uns zerbricht und im Zerbrechen heilt (wie das Bein des hl. Ignatius), schon ganz zu Beginn als eine Art unsichtbares Lebensthema erschien. Es wird wohl für den ungeduldigen Rabbiner Saul nicht anders gewesen sein.«¹³

Dieses Erlebnis und die Erkenntnis, in die ungeteilte Nachfolge Christi gerufen zu sein, ist von entscheidender Bedeutung für sein Leben und Wirken und somit auch für unser Thema über christliche Stände. Die einzig entsprechende Haltung des Menschen gegenüber der souveränen Freiheit Gottes, die liebend über seine Geschöpfe verfügt, ist die Disponibilität bzw. die Bereitschaft, die bei Ignatius und in der Theologie Balthasars *indiferencia* und Gehorsam heißen. Hier enthüllt sich das Sein als Liebe. Denn »Sein und Liebe sind koextensiv«.¹⁴

Der Mensch ist als Gesprächspartner ins dialogische Ereignis der Liebe hineingenommen. Er gehört zu den »Personen des Spiels«. Als »Mensch in Gott« und »Person in Christus« kann er die ihm zugedachte Rolle nur dann gut und richtig spielen, wenn er sich dazu »erwählen« und »senden« lässt. »Christus erwählt und beruft uns; dass wir ihn wählen, ist nur antwortender Gehorsam.«¹⁵ Die Begriffe »Erwählung«, »Berufung« und »Sendung« sind von zentraler Bedeutung nicht nur in Balthasars Theodramatik,¹⁶ sondern auch ganz besonders in seiner Theologie der Stände. »Dort, wo Gott einem Geistsubjekt zusagt, wer es für ihn, den ewig bleibenden und wahrhaftigen Gott ist, wo er ihm im gleichen Zuge sagt, wozu er existiert – ihm also seine von Gott her beglaubigte Sendung verleiht – dort kann von einem Geistsubjekt gesagt werden, dass es Person ist.«¹⁷ Christus als Hauptperson im Theodrama ist die

¹³ In: Por qué me hice Sacerdote. Encuesta dirigida por Jorge y Ramón María Vala, Sigueme, Salamanca 1959; dt. in: Elio Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, 1993, 401.

¹⁴ W. Löser SJ, Das Sein – ausgelegt als Liebe, in: IkZ Communio 4 (1975) 410–424.

¹⁵ Zu seinem Werk, 20.

¹⁶ »Die Personen des Spiels« ist der gemeinsame Titel der Theodramatik Bd.II: Dieser hat zwei Teile: Teil 1: Der Mensch in Gott, Teil 2: Die Personen in Christus (1978), 241–259.

¹⁷ Theodramatik II/2, 190.

absolut einmalige und restlose Identität zwischen Person und Sendung.¹⁸ Alle anderen Mitspieler sind Personen nur in Christus.¹⁹ Der Mensch erreicht seine personale Würde nur in Christus.²⁰ »Sein in Christus« ist somit die kürzeste Formel des Christseins überhaupt.

Unser Autor hat schon früh ein lebendiges Interesse für die kirchliche Standeslehre gezeigt. Das erste umfassende Werk zum Thema *Christlicher Stand* wurde bereits 1945 verfasst, jedoch damals nicht veröffentlicht.²¹ Das umfangreiche Buch ist erst 1977 erschienen. Es versteht sich »als eine ausführliche Meditation über die Gründe und Hintergründe der Exerzitienbetrachtung vom ›Ruf Christi‹ (Exerzitien 91), über die auf diesen Ruf zu gebende Antwort [...] und die Wahl, vor die dieser Ruf uns stellt.«²² Der Christ kann Christus unserem Herrn nachfolgen im Leben des Laien, das die Befolgung der Gebote verlangt, oder im Leben in den Räten, das in der Erwählung der evangelischen Vollkommenheit besteht. Weiter sagt der Autor: »Unsere Meditation möchte verstehen, weshalb dieser Akt der Wahl eines Standes oder Lebens im Bereich der heiligen Mutter, der hierarchischen Kirche (ebd. 170), überhaupt möglich und unumgänglich ist – da doch beides zur gleichen Vollkommenheit der Liebe führen kann, wie also das Gleiche, unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, absolut und relativ sein kann.«²³ Diese grundlegende Schrift über den *christlichen Stand* wird aber von einer Fülle anderer Werke zum selben Thema ergänzt und vertieft. Der Autor hat eine ganze Reihe seiner Schriften den Fragen des Räte- und Priesterstandes, des Laien- und Ehestandes gewidmet. Dabei hat er den Weltgemeinschaften einen besonderen Platz eingeräumt.

Im Jahre 1947 stellt er fest: »Kein Teil der Dogmatik dürfte heute vernachlässigter sein als die Lehre von den kirchlichen Ständen.«²⁴ In der Schrift *Der Laie und der Ordensstand* behandelt Balthasar die Beziehung zwischen Laienstand und Rätestand. Er denkt über die Möglichkeit nach, in der Welt zu leben und dabei die evangelischen Räte zu befolgen. Bei der Behandlung dieser Problematik freut er sich über die Apostolische Konstitution *Provida Mater Ecclesia* von Papst Pius XII. aus dem Jahre 1947 zur kirchlichen Anerkennung der Weltgemeinschaften: »Wie so oft in der Kirchengeschichte hat die kirchliche Praxis vorgegriffen und vor aller Theorie und Theologie jener Dringlichkeit abzuhelpen begonnen: *lex orandi, lex credendi, lex actionis lex contemplationis*.«²⁵ Diese neue Lebensform der Weltgemeinschaften wird

¹⁸ Ebd., 184.

¹⁹ Ebd., 15; 30f; 121.

²⁰ Ebd., 191.

²¹ Unser Auftrag, 83. Der Autor gibt uns die Auskunft darüber: der damalige Provinzial war der Ansicht, die Lehre vom »Ruf« in Anlehnung an die erste Betrachtung der zweiten Woche der Exerzitien sei zu kompliziert. Für die Veröffentlichung der Erstausgabe von 1977 (21981) hat Balthasar einzelne Kapitel in der Mitte ergänzt und bearbeitet. Das Buch ist ein Beweis dafür, dass weder A. von Speyr noch Balthasar sich von Ignatius auch nur im geringsten entfernen wollten.

²² *Christlicher Stand*, 7.

²³ Ebd., 7.

²⁴ *Der Laie und der Ordensstand*, 7; Unter neuem Titel »*Der Laie und der Rätestand*« aufgenommen in *Gottbereites Leben* (1993), 31–107, hier 31.

²⁵ Ebd., 31.

»zum noch unbenennbaren Ideal des Christen: mitten in der Welt, ohne seinen Posten zu verlassen, den Räten Jesu zu folgen. Es ist nicht Ordensstand im alten Sinn; es ist Radikalismus des Evangeliums in der Besonderheit unserer Zeit.«²⁶

Die Aussage von 1955 ist bemerkenswert: »Im Dienst der gleichen Idee steht die heute besonders dringliche Meditation ›Über die kirchlichen Stände‹, worin die objektiven Lebensformen kirchlichen Daseins – das Wort ›Stand‹ ist ja nicht unbelastet – auf ihr ursprüngliches Wesen im Evangelium hin und in ihrer geschichtlichen Entfaltung untersucht werden sollen, damit sie dem heutigen Christen, der nach Wegen der Nachfolge sucht, in ihrer ersten Reinheit aufscheinen.«²⁷ Es gilt also, in der Besinnung auf das Evangelium selbst eine solide theologische Grundlage für die heutige Nachfolge Christi zu entwerfen und aufzubauen. Dabei zeigen sich »drei Umkreise des Fragens: die Offenbarung der Fülle Gottes in Jesus Christus – die Kirche als die Fülle Christi – die Strahlung der Kirche in die Welt.«²⁸ Alle drei Bereiche beleuchten sich gegenseitig.

An dieser Stelle soll darauf hingewiesen sein, dass die Grundideen und die Hauptanliegen unserem Autor schon sehr früh bewusst waren. Bereits in der Zeit seines Theologiestudiums in Lyon erwachte der Wille, jene Schranken zu beseitigen, die die Kirche von der Welt trennen. Zusammen mit seinem Lehrer und Freund Henri de Lubac und anderen Geistesverwandten wollte er die Schranken zwischen Kirche und Kultur überwinden, damit das Evangelium wirklich zum Sauerteig der Gesellschaft wird. »Eines war uns – denn wir waren eine schöne, entschlossene, gefährdete Gruppe – von vornherein klar: es galt die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet, zu schleifen, sie zu sich selbst zu befreien, indem sie ihrer Sendung in die volle und ungeteilte Welt überantwortet wurde. Denn der Sinn der Ankunft Jesu Christi ist es doch, die *Welt* zu erlösen, ihr gesamthaft den Weg zum Vater hin zu öffnen: Kirche ist nur Mittel, ein Strahlen, das vom Gottmenschen in alle Räume hinausdringt durch Verkündigung, Beispiel und Nachfolge. Dies Pathos war es, das uns junge Theologen (Fessard, Daniélou, Bouillard und viele andere waren dabei) in Lyon um den älteren Freund und Meister Henri de Lubac scharte, der uns die griechischen Väter, die philosophische Mystik Asiens und den modernen Atheismus erschloss und dem meine patristischen Studien den zündenden Funken verdanken; denn Patristik hieß für uns: Christenheit, die noch in den unbegrenzten Raum der Völkerwelt hinausdenkt und die Hoffnung auf die Erlösung der Welt hat.«²⁹

Die ganze nachfolgende Mit-Arbeit »bestärkte den Grundwillen: das Christliche als das uneinholbar Größte, id quo maius cogitari nequit, zu erweisen, weil es Gottes Menschenwort für die Welt ist, Gottes demutsvoller Dienst, der alles Menschenstreben überhöhend vollendet, Gottes letzte Liebe in der Herrlichkeit seines Sterbens, damit alle jenseits ihrer selbst für Ihn leben.«³⁰

²⁶ Zu seinem Werk, 38.

²⁷ Ebd., 29.

²⁸ Ebd., 19.

²⁹ Ebd., 41f.

³⁰ Ebd., 43.

»Der letzte, schon ungeduldige Hornstoß für eine zur Welt hin unverschanzte Kirche war das Programmbüchlein *Schleifung der Bastionen*.³¹ Sein »Titel klingt vielleicht zu aufreizend, weil der Inhalt kein anderer ist als die Behauptung, dass die Kirche zur Welt hin unverschanzt bleiben soll.«³²

Das dynamische christliche Programm der Öffnung zur Welt besteht grundsätzlich im »Ursprung«, was heißt: Erhören des rufenden Wortes und Freiwerden zur erwarteten Antwort. Wer mehr Aktion will, braucht bessere Kontemplation. Die sogenannten »Räte« Christi sind die Form seiner Erlöserliebe und betreffen jeden Glaubenden, im »Gottesstand« wie im »Weltstand«.

3. Die Gründung der Weltgemeinschaft

Das vielfältige und fruchtbare Wirken Balthasars in Basel (1940–1948), wo er Studentenseelsorger war, erhielt durch die entscheidende Begegnung mit Adrienne von Speyr (1902–1967) eine neue Tiefe. Ihr Leben und Werk, ihr Leiden und ihre außerordentlichen Charismen für die Kirche hat Balthasar in seinen Büchern »Erster Blick auf Adrienne von Speyr«,³³ »Unser Auftrag«,³⁴ in zahlreichen Aufsätzen, aber vor allem in den 60 veröffentlichten Bänden der Autorin vorgestellt. Auf ausdrücklichen Wunsch des Heiligen Vaters Johannes Paul II. hin wurde in Rom vom 27.–29. September 1985 ein Symposium über »Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung« veranstaltet.³⁵ Zuvor hatte Balthasar gleichsam als Testament das Buch »Unser Auftrag« verfasst. Es beginnt mit einer feierlichen Erklärung des Autors: »Dieses Buch hat vor allem einen Zweck: zu verhindern, dass nach meinem Tod der Versuch unternommen wird, mein Werk von dem Adrienne von Speyrs zu trennen. Es beweist, dass dies in keiner Hinsicht möglich ist, weder was die Theologie noch was das begonnene Institut angeht.«³⁶

Zusammen mit ihr hat er eine neue Lebensform in der Kirche gegründet. Leider war die Idee der Gründung einer Weltgemeinschaft innerhalb der Gesellschaft Jesu nicht verstanden worden. Um seiner eigenen Sendung treu zu bleiben musste Balthasar schweren Herzens seine geistliche Heimat, den Jesuitenorden, verlassen. »Was Ignatius in seiner Zeit gewollt hatte, hieß fortan für mich eindeutig »Weltgemeinschaft«; das harte Opfer, das der Übergang forderte, war begleitet von der Gewissheit, der gleichen Idee exakter zu dienen. Adrienne von Speyr war es, die den erfüllenden Weg von Ignatius zu Johannes wies und damit den Grund zum meisten legte, was seit 1940 von mir veröffentlicht wurde. Ihr Werk und das meine sind weder psychologisch noch philologisch zu trennen, weil zwei Hälften eines Ganzen, das als Mitte eine einzige Gründung hat.«³⁷

³¹ Ebd., 43f.

³² Ebd., 38.

³³ Erster Blick auf Adrienne von Speyr, 1968, 41989.

³⁴ Unser Auftrag, 22004.

³⁵ Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des Römischen Symposiums, 1986.

³⁶ Unser Auftrag, 15.

³⁷ Zu seinem Werk, 76.

Die Johannesgemeinschaft wurde im Jahre 1945 gegründet. Ihre Ausrichtung ist nun genauer definiert: Menschen zu sammeln, die ganz der Kirche dienen und draußen im Leben stehen. Ihr Sinn ist es, die Liebe des Herrn im Herzen der Kirche wie in allen Lebensbereichen zu leben und zu verbreiten: »Gott braucht mehr Liebe... wir suchen diesem Bedürfnis Gottes zu antworten mit Liebe zu Gott und zum Nächsten, als Einzelne in der Welt und als Gemeinschaft in der Kirche.«³⁸ Die Gemeinschaft wird unter das Patronat des hl. Johannes gestellt, der »als Liebesjünger und als letzter Prophet eine Art fließende und unbetonte Mitte und Vermittlung bildet zwischen der Kirche als Maria, mit der Christus am Kreuz ihn verbunden hat, und der Kirche als Petrus, dem er sich am Schluss seines Evangeliums unterstellt und mit dem er in der Apostelgeschichte eng verbunden auftritt. Diese »Mitte« meint keine Sonderspiritualität, sondern, nah dem Herzen der Kirche, nur Offenheit der Liebe zu jedem besonderen Auftrag hin.«³⁹

Die Weltgemeinschaften sind die neue Möglichkeit der Nachfolge Christi mitten in der Welt. Balthasar ist überzeugt, dass diese Form höchst aktuell ist für heutige und künftige Kirche. »Das wahre, unverkürzte Kirchenprogramm für heute lautet: größte Strahlungskraft in die Welt durch die unmittelbarste Nachfolge Christi. Dort, wo die Spannung zwischen Christ-Sein und Mitmensch-Sein am stärksten ist, nämlich so stark, dass sie dem natürlichen Menschen als zerreißend und psychologisch untragbar und jede harmonisch-geschlossene Humanität schlechthin überfordernd erscheinen muss, dort ist nicht nur das äußere (eschatologische, das heißt die Welt überwindende) Zeichen als befruchtendes Ärgernis aufgerichtet, die Sache selbst, sichtbar oder unsichtbar (und immer wird das Wichtigste des Christlichen unsichtbar bleiben) ist gegenwärtig gesetzt. Diese Existenzform gewinnt heute ihre neue kirchliche Gestalt in den Weltgemeinschaften (Instituta saecularia).«⁴⁰

Die Weltgemeinschaften stehen im Zentrum des Wirkens Balthasars. Er selber sagt: »Um diesen Kern lagert sich also konzentrisch mein Werk als Autor, Herausgeber und Verleger. Es geht mir darum, die Schätze der Offenbarung, der kirchlichen Tradition und Spiritualität kritisch um diese Mitte zu ordnen, gleichermaßen dem Überlieferten verbunden wie dem Kommenden zugewandt.«⁴¹ Dieser Aufgabe widmet sich Balthasar als Herausgeber der Werke von Adrienne von Speyr. Dazu dient auch die Sammlung »*Der neue Weg, Schriftenreihe für Weltgemeinschaften*«, »die die theologischen, spirituellen, kirchenrechtlichen, historischen und andere Probleme der neuen Lebensform behandeln will.«⁴² Viele Aufsätze des Autors liefern die theologische Begründung dazu: »Zur Theologie der Säkularinstitute«, »Zur Theologie des Rätelandes«.⁴³

³⁸ Umriss einer Gemeinschaft, Privatdruck o.J./1950/, Zitiert bei Elio Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, 1993, 159.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Zu seinem Werk, 50..

⁴¹ Ebd., 50.

⁴² Ebd., 51.

⁴³ Diese und andere Aufsätze sind neu abgedruckt oder wenigstens angegeben in: Gottbereites Leben.

Aus dem Gesagten wird deutlich, dass das Räteleben als Grundform der Nachfolge Christi in der Mitte christlichen Lebens steht. Das Räteleben ist das Besondere des Allgemeinen. Eigentlich sind alle Christen verpflichtet die evangelischen Räte wenigstens im Geiste zu leben. »Das Leben nach den Räten Jesu« ist grundlegend. »Und ich würde«, sagt Balthasar, »dazu alles rechnen, was das Leben der Weltpriester ausmacht, die ja auch Gehorsam versprechen, die wissen sollten, was der Zölibat spirituell bedeutet, die sicher den Geist der Armut haben sollten. Darüber hinaus alle, die irgendwie an diesem Geist der Räte als Laien teilhaben.«⁴⁴ Diese Position wird im Duktus dieser Studie näher beschrieben sein.

Die Theologie der christlichen Stände ist sein ganz zentrales Anliegen. Sehr treffend hat Henri de Lubac geschrieben: »Er selbst gehört zu den Menschen, von denen er gesagt hat, dass sie ihr Leben für die Herrlichkeit der Theologie eingesetzt haben – für die Theologie, dieses verzehrende Feuer zwischen zwei Nächten, zwei Abgründen: der Anbetung und dem Gehorsam.«⁴⁵

So ist die Theologie der christlichen Stände im organischen Lebenswerk Balthasars zentral verwurzelt. Sein gewaltiges theologisches Werk will dem konkreten christlichen Leben dienen. Vielleicht leuchtet gerade in diesem Bereich seines Wirkens am deutlichsten die Vorzüglichkeit dieses Mannes auf: »Er will nur Theologe sein, weil er Apostel sein will.«⁴⁶

4. Einzelne christliche Lebensstände

Hans Urs von Balthasar – »einer der großen heutigen Theologen« (Johannes Paul II.) und »ein Zeuge Christi« (Henri de Lubac) in der Kirche und der Welt – bezeugt uns die entscheidende Bedeutsamkeit des christlichen Lebens, das Sein und in der Folge den Stand in Christus. Es sei bemerkt, dass »Stand« nichts Statisches, sondern im Gegenteil die dynamische Lebendigkeit des christlichen Daseins bedeutet. Christliches Leben ist grundsätzlich eine Bewegung, ein Wandel, ja es ist die Nachfolge Christi.

Jesus begegnet während seines öffentlichen Lebens zwei Gruppen von Menschen. Die erste, zahlenmäßig überlegene, ist das Volk. Ihm gegenüber stehen die Jünger, die sich der Herr nach seinem freien Ermessen erwählt und aus dem Volke herausruft (vgl. Mk 3,13f). Die Scheidung der Stände vollzieht sich nicht nur zwischen Kirche und »Welt«, sondern setzt sich sogleich innerhalb der Kirche fort: zunächst als Scheidung zwischen Rätestand und Weltstand, dann als Scheidung zwischen Priester- und Laienstand.

Einzelne christliche Stände können hier nur angedeutet werden. Grund und Inhalt des *amtlichen Priestertums* ist das ewige Priestertum Christi. Die Lebensform des Priesters ist ein Dienst aus der größeren Liebe zu Jesus Christus heraus. Einzig hier,

⁴⁴ Zu seinem Werk, 126.

⁴⁵ H. de Lubac, Ein Zeuge Christi in der Kirche, in: IkZ Communio 4 (1975) 397.

⁴⁶ Ebd., 401.

in Christus, der sich selbst für die Erlösung der Welt ganz hingibt, kann man auch den priesterlichen Zölibat begründen.

Das Priestertum ist vorwiegend eine kirchliche Funktion, ein objektives Amt und aufgrund dessen eine personale Lebensform. Der *Rätestand* hingegen ist primär eine personale Lebensform. Der Rätestand ist durch Armut, Keuschheit und Gehorsam der sich opfernde Stand der Kirche in Christus.

Der Grundstand der Kirche ist der *Laienstand* in der Welt. Er findet seine häufigste, aber nicht unbedingt ausgezeichnete Realisierung im *Ehestand*. Die Idealität der Ehe liegt neutestamentlich nicht in ihr selbst, sondern in einem übergeschlechtlichen Verhältnis zwischen Christus und der Kirche.

Die *Weltgemeinschaften* bilden eine Brücke zwischen dem Welt- und Erwählungsstand und zeigen damit nicht nur die existentielle Einheit der Kirche, sondern auch ihre immerwährende und »modernste« Sendung in die Welt. Diese neue Lebensform in der Kirche ist der Kern, um den sich alles Wirken Hans Urs von Balthasars lagert.

5. Die Nachfolge Christi heute

Das Räteleben als höchste Norm und Form christlichen Lebens ist für alle da. Wie überzeugend sagt Balthasar: »Das Evangelium ist innerlich nicht monastisch und seine Weisungen haben weiterreichende Geltung. Maria ist nicht Nonne, aber sie ist Mutter, weil Jungfrau. Christus ist nicht Mönch, aber er ist König, weil arm und gehorsam bis zum Tod. Und es entspräche unserer vorgerückten Zeit, dass die Katholiken besser verstehen lernten, wie Weltverantwortung sich mit Gehorsam, Weltverfügung mit Armut, Welterfahrung mit Jungfräulichkeit verträgt, ja dass die letzte Fruchtbarkeit auch im eigensten Bereich der Laien gerade hieraus erwartet werden darf. [...] Die Fülle der subjektiven Nachfolge Christi liegt in den Räten.«⁴⁷ Daraus ist zu schließen, dass »jeder Christ auf den Geist der Räte verpflichtet ist.«⁴⁸ Das Räteleben ist das schlagende Herz der Kirche. Die Strahlkraft des Rätelebens sollte das ganze Haus (vgl. Joh 12,3) der Kirche erfüllen, das heißt: der Geist der evangelischen Räte sollte auch das Leben der Laien in der Welt gestalten und ausprägen. So ist der Erwählungsstand »forma sui et totius« und er verhält sich dem Weltstand gegenüber wie das Besondere zum Allgemeinen.

Abschließend möchte ich – als Zeichen meiner innigsten Verbundenheit – ein persönliches Geleitwort, das Hans Urs Kardinal von Balthasar zu meinem »Standesbuch« (1981) geschrieben hat, buchstäblich zitieren:

Leicht könnte der falsche Eindruck entstehen, die Hervorhebung der Einheit des »Volkes Gottes« durch das letzte Konzil spreche einer Nivellierung der verschiedenen Lebensformen in der Kirche das Wort. Das ist, wenn man *Lumen Gentium* auch nur oberflächlich studiert, keineswegs der Fall, im Gegenteil. Aber etwas hat sich

⁴⁷ Der Laie und die Kirche, in: *Sponsa Verbi*, Skizzen zur Theologie II (21971), 347.

⁴⁸ *Christlicher Stand* (21981), 291f.

doch gewandelt: durch die starke Hervorhebung der Wahrheit, dass alle Lebensformen in der Kirche zur einen Heiligkeit in der Nachfolge Christi berufen sind, ist so etwas wie ein Wettstreit zwischen diesen Formen entstanden: jeder möchte und sollte auch zeigen – der Verheiratete, der Priester, der Mensch im Stand der Räte – wie er auf hervorragende Weise die christliche, in die Welt hinein ausstrahlende Liebe mit Gottes Gnade zu leben vermag.

Im Mittelalter gab es ohne Zweifel eine zu einfache Abstufung der objektiven »Vollkommenheit« der kirchlichen Lebensformen, was zu einer allzu unbesehenen Überordnung des Standes der (buchstäblich befolgten) Räte über den Welt- und Ehestand führte. Die »Gottesfreunde«, die »Devotio moderna« und radikaler noch die ignatianischen Exerzitien brachten eine Wende: Gottes souveräner Akt wählt für den Einzelnen einen kirchlichen »Stand«, in dem er gemäß dem Beispiel Christi nach der Vollkommenheit der Liebe trachten soll. So entsteht aufgrund der subjektiven Erwählung in der Kirche ein Wettstreit, der niemals zu Überheblichkeit eines Standes über den andern führen darf, in dem vielmehr alle aufgrund ihres eigenen Charismas die andern ergänzen sollen. Damit tritt auch erstmals die unschätzbare Wichtigkeit der rechten Standeswahl jedes Einzelnen hervor, was nochmals die immerwährende Aktualität der Exerzitien zeigt – die im Zentrum nur diese richtig durchgeführte Lebenswahl anstreben.

Heute, im Zeitalter einer weitreichenden Tendenz der Nivellierung aller sozialen und anthropologischen Differenzen – man denke an die Art, wie die Gleichberechtigung der Frau vertreten wird: als Gleichschaltung, nicht als Gleichwertung –, besteht in der Kirche die Gefahr, die Kanten der vom Ursprung her in ihr gesetzten Ständedifferenzen zu verwischen, zum Beispiel das klar profilierte bischöflich-priesterliche Amt in eine gestaltlose Fülle von kirchlichen »Diensten« (ministeria) hinein aufzulösen, ebenso die Ehe in andersartige, ungeordnete Geschlechtsbeziehungen, während die lebenslängliche Entscheidung des Rätestandes für Gott in den ernst genommenen evangelischen Räten als psychologisch unvollziehbar und in den heutigen, sosehr wechselnden Zeiten auch als unklug verworfen wird. Die klar umrissenen und bestimmten Lebensformen in der Kirche aber machen ebensosehr ihre Fruchtbarkeit aus wie die klare physische und psychologische Opposition von Mann und Frau deren Fruchtbarkeit bis in die höchsten Bezirke des Geistes reicht.

Anton Štrukelj gebührt das Verdienst, die Thematik, die vielverschlungen ist und keine Vereinfachungen duldet, mit Feinfühligkeit und Umsicht entwickelt und damit an einem vielfach vernachlässigten Punkt der theoretischen, aber auch sehr praktischen Lehre der Kirche weitergearbeitet zu haben. Da er dabei an meine Versuche der Erhellung anknüpfte, gebührt ihm von meiner Seite ein Wort warmen Dankes. Möge die Thematik ein weiterklingendes Echo finden und neue Studien, vor allem eine neue fruchtbare Praxis hervorrufen.« *Hans Urs von Balthasar*.⁴⁹

⁴⁹ Anton Štrukelj, *Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, Verlag Styria Graz-Wien-Köln 2002, 7–8.

Dogmatik

Ziegenaus, Anton (Hg.): *Totus Tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II. (Mariologische Studien, 18)*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2004, 296 S., ISBN 3-7917-1931-9, brosch., Euro 29,90

Der vorliegende Band enthält die Vorträge, die bei der Jahrestagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie im Jahr 2003 gehalten wurden. In seiner Einleitung stellt der Herausgeber und Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft die Frage in den Raum, ob die Mariologie des Papstes eher von der theologischen Anstrengung des Begriffs geprägt ist oder eher einem meditativen Umkreisen verschiedener Aspekte der Gestalt der Gottesmutter entspringt. Die Beiträge der 13 Autorinnen und Autoren sind in drei Abschnitte untergliedert.

Im ersten Abschnitt (9–69) geht es um »die geistige Herkunft« der Marienlehre des Papstes: Der Kirchenhistoriker Joachim Schmiedl beleuchtet das Thema »Karol Wojtyła und die marianische Tradition Polens« und kommt zu dem Ergebnis, dass die Marienverehrung des Papstes wesentlich von der religiösen Interpretation der historischen Erfahrungen Polens geprägt ist. Nach der Wende von 1989 dankte Johannes Paul II. Maria, der »Königin Polens«, für »das Geschenk des geschichtlichen Wandels«. Einen wesentlichen Einfluss auf die marianische Frömmigkeit des Papstes übte die Lektüre des Buches von Grignon de Montfort »über die wahre Marienverehrung« aus. Anhand dieses Werkes entdeckte Johannes Paul II. auch die christologische Verankerung der Marienfrömmigkeit. Auch die Begegnung des jungen Wojtyła mit dem mystisch veranlagten Jan Tyranowski hat die Marienfrömmigkeit des Papstes stark geprägt. In seinem Wahlspruch »Totus tuus« bündeln sich die spirituellen Erfahrungen der polnischen Nation genauso wie die Nöte des früh seiner leiblichen Mutter beraubten Karol Wojtyła.

Der Frage, wie Ludwig-Maria Grignon von Montfort die vollkommene Hingabe an Jesus durch Maria versteht, geht Anton Ziegenaus nach (31–45): Der Augsburger Dogmatiker analysiert die beiden Hauptwerke Grignons. Die Schrift »Die Liebe zur ewigen Weisheit« (1703) ist eine Hinführung zur Theologie und Spiritualität Grignons. Die »Abhandlung über die wahre Marienverehrung« (1712; Erstveröffentlichung 1843) gehört zu den weitest verbreiteten Werken der marianischen Literatur. Für Grignon ist die vollkommene Hingabe an Maria »der leichtere und sicherere Weg zur Hei-

ligkeit« (44). Trotz dieses starken marianischen Akzents steht in Grignons Mariologie die Christozentrik nie in Zweifel.

Gleichsam als Fortsetzung dieser Thematik ist der Beitrag »Der Einfluss Louis-Marie Grignons de Montfort (1673–1716) auf die Mariologie Papst Johannes Pauls II.«, den die Dogmatikerin Gerda Riedl beisteuert, zu verstehen: Die Verf.in zeigt, dass sich die theologischen und spirituellen Komponenten der päpstlichen Mariologie aus der Beschäftigung des jungen Wojtyła mit Gestalt, Leben und Marienlehre Grignons speisen. Auch der Wahlspruch Johannes Pauls II. »Totus tuus« stammt aus dem Weihegebet Grignons. Als Konzilsvater des Zweiten Vatikanums trat Wojtyła dafür ein, die Mariologie in die Dogmatische Konstitution über die Kirche aufzunehmen und deutlich von der Mutterschaft Marias in der Kirche zu sprechen.

Der zweite Abschnitt des Buches (71–248) gilt dem Themenkreis »Maria im Wirken Johannes Pauls II.«: Unter kulturwissenschaftlicher Rücksicht analysiert Klaus Guth die Pastoralreisen des Papstes zu verschiedenen Marienheiligtümern. Die Bevorzugung marianischer Wallfahrtsorte als Ziel seiner Reisen ist Ausdruck der persönlichen Marienverehrung Johannes Pauls II. und verweist zugleich auf die zentrale Bedeutung von Marienheiligtümern für die Entwicklung einer Nation. Als Stätten des Glaubens begleiten sie die politische Freiheitsgeschichte eines Landes (Tschenstochau, Guadalupe) oder markieren Wendepunkte in der Glaubensentwicklung der Moderne (Lourdes, Fatima). In seinen Ansprachen an Marienwallfahrtsorten greift der Papst zentrale Anliegen seines Pontifikats (Christusbegegnung, Gemeinschaft mit der Kirche, Communio der Teilkirchen, Neuevangelisierung, Inkulturation des Glaubens, interreligiöser Dialog usw.) auf.

Ursula Bleyenbergh fragt nach »Fatima im Leben und Denken des Papstes« (91–108): Sie verweist auf das Attentat auf Johannes Paul II. am 13. Mai 1981 und das Gebet der 900 000 an diesem Tag in Fatima versammelten Menschen für den mit dem Tod ringenden Papst. Johannes Paul II. ist sich gewiss, dass ihm Gott auf die Fürbitte der Gottesmutter das Leben gerettet hat. Der Kern der Botschaft von Fatima besteht in der Aufforderung zur Bekehrung, zum Gebet (besonders des Rosenkranzes) und der Sühne für die Sünden der Menschheit.

Leo Kardinal Scheffczyk untersucht die theologische Bedeutung der »Marienweihe« bei Johannes

Paul II.: Er erinnert daran, dass Polen seit den Gelübden an Maria, die Patrona Poloniae, durch König Jan Kazimir im Jahr 1656 einen besonders günstigen Nährboden für die Pflege des Gedankens der »Hingabe an Maria« bildete. Außerdem verweist der Kardinal auf frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungen in der Gesamtkirche. Die Verkündigung des Dogmas von 1854 beförderte die liturgische Ausprägung des Herz-Marien-Kultes. Den frömmigkeitsgeschichtlich bedeutsamsten Akt setzte Pius XII., als er 1942 die »Weltweihe an das Unbefleckte Herz Mariens« vollzog. Die starke Förderung der Marienweihe durch Johannes Paul II. ist nicht allein auf dessen polnisches Erbe zurückzuführen, sondern in die frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung der Kirche eingeordnet. In der gegenwärtigen Epoche besteht – so der Papst – die besondere Notwendigkeit, sich Maria anzuvertrauen.

Anhand der Schriften Grignions von Montfort erkannte der Papst, dass die wahre Hingabe an die Gottesmutter christozentrisch ausgerichtet ist. Das Mariengeheimnis ist mit der Menschwerdung Christi »zuinnerst verknüpft« (117). Die Enzyklika »Redemptoris Mater« (1987) steht in deutlichem Bezug zur Marienweihe. Diese Enzyklika spricht von der »mütterlichen Vermittlung« (Nr. 22) Marias. Die feierlichste Bestätigung erhielt das Sakramentale der Marienweihe bei den vom Papst vollzogenen Weltweihen in Zusammenhang mit Fatima (1982, 1984, 1991) Die Marienweihe im Geist Montforts ist eine Christusweihe unter der Vermittlung Marias. Bei dieser letztlich auf Christus zielenden Weihe handelt es sich um einen Akt der Verehrung der Gottesmutter und des Vertrauens auf sie. Die Marienweihe nimmt den Charakter der Anempfehlung an Maria an, der Unterstellung unter ihre Fürsorge und ihr Patronat (vgl. 123). Im Gegensatz zur Christusweihe des Taufsakramentes ist die Marienweihe Ausdruck einer besonderen Spiritualität, die jedoch für die Kirche im ganzen unentbehrlich ist. In der von Johannes Paul II. vertretenen Praxis der Marienweihe deutet sich eine Weiterentwicklung der Marienfrömmigkeit im Kontext des Gedankens der weitergehenden Erlösung an.

Der Dogmatiker Manfred Hauke kommt in seinem Beitrag über die »mütterliche Vermittlung« in der Mariologie (125–175) zu dem Ergebnis, dass Johannes Paul II. marianische Titel (z.B. »Mittlerin«), die das Zweite Vatikanum aus ökumenischer Rücksicht nicht verwendet hat, in origineller Weise aufgreift. Hauke untersucht v.a. die Enzyklika »Redemptoris Mater« (1987) und die »Marianischen Katechesen« (1995–97). Diese 70 Katechesen haben in der marianischen Forschung »noch nicht die

gebührende Aufmerksamkeit gefunden« (134). Der päpstliche Beitrag zur Entwicklung der Mariologie zeigt sich in den »Marianischen Katechesen« besonders bezüglich der Mitwirkung Marias bei der Erlösung. Hauke hat gute Gründe für die Vermutung, dass diese Katechesen mit Unterstützung des Jesuitentheologen Jean Galot entstanden sind. Als »Herzstück« dieser päpstlichen Mariologie ist die Katechese über Maria, die »einzigartige Mitarbeiterin an der Erlösung«, anzusehen. Hauke weist auch darauf hin, dass Johannes Paul II. in verschiedenen Ansprachen zur Verwendung des Titels »Mittlerin aller Gnaden« ermuntert. Die Mittlerschaft Marias ist eine Mittlerschaft »in Christus«.

In seiner mariologischen Relecture der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« vom 31. Oktober 1999 geht Michael Kreuzer der Frage nach, ob es eine »Wechselwirkung« zwischen der Gemeinsamen Erklärung und der katholischen Mariologie gibt. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass die reformatorische Theologie in Maria ein »unüberbietbares Zeugnis für das Sola Gratia der Rechtfertigung« sieht, während die katholische Theologie »das von der Gnade getragene Mitwirken Marias mit der Gnade als Voraussetzung für die Stellung Mariens als Gnadenmittlerin und Urbild der Kirche« (180) herausstellt. Auch nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung ist hinsichtlich der Frage, ob das menschliche Mitwirken mit der göttlichen Gnade zur Erhaltung bzw. Vermehrung der Gnade etwas beitragen kann, eine Einheit »nicht gegeben« (192).

Der amerikanische Theologe Imre von Gaál untersucht die Bedeutung des Rosenkranzgebetes beim seligen Bartolo Longo (1841–1926) und bei Johannes Paul II. (197–221): Longo, der sich in seiner Jugend einem kirchenfeindlichen Freidenkertum anschloss, erfuhr nach seiner Bekehrung einen besonderen Zugang zum Rosenkranzgebet. Den jungen Wojtyła hat ein heiligmäßiger Schuster aus Wadowice in die karmelitische Mystik und in das Rosenkranzgebet eingeführt. Dieses marianische Gebet trägt – so von Gaál – zur Integration von Kontemplation und Aktion in der eigenen Existenz bei. Für Longo und Johannes Paul II. gehört das Rosenkranzgebet »zur Mitte ihrer Existenz und Berufung«.

Simone Twents untersucht, inwieweit in der Theologie des Papstes Maria als »Urbild der Frau« gesehen wird: Dabei wertet die Verf. in das Apostolische Schreiben »Mulieris Dignitatem« (1988), den »Brief an die Frauen« (1995) und die päpstlichen Katechesen über den Leib und über die menschliche Liebe (1979–84) aus. Twents analysiert die Aussagen Johannes Pauls II. unter den Gesichtspunkten der Schöpfung (Mann und Frau als

Entsprechung und Ergänzung), der Erbsünde (die Störung der Beziehungen), der Brautschaft in der Heilsgeschichte und der Erlösung (Maria als Urbild der Braut).

Im dritten Abschnitt der Publikation (249–293) geht es um die »Umsetzung des marianischen Anliegens in die gläubige Existenz«: Weihbischof Klaus Dick beleuchtet das Thema »Maria und die Jugend«. Johannes Nebel fragt nach der Bedeutung Marias für die »Gottgeweihten« (257–272). Dabei bezieht sich der Autor vor allem auf die beiden Apostolischen Schreiben »Redemptionis Donum« (1984) und »Vita Consecrata« (1994).

Achim Dittrich geht der Frage nach, wie der Papst die spirituelle Verbundenheit der Gottesmutter mit dem sakramentalen Amtspriestertum versteht: Dabei betont der Verf., dass Johannes Paul II. von Maria immer im Kontext Christi und der Kirche spricht. Im Gründonnerstagsbrief von 1979 und in einer Generalaudienz von 1993 hat sich der Papst grundlegend zum Thema »Maria und die Priester« geäußert. Dittrich betont, dass Maria für Johannes Paul II. in erster Linie die »Mutter der Kirche« ist. Sie ist – an der Seite Christi – das »Gegenüber der Kirche«. Häufig spricht der Papst auch von Maria, der »Mutter der Priester«.

Die Beiträge dieser Publikation zeigen, dass von der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie immer wieder wichtige Impulse ausgehen. Mariologie ist kein Randthema der Theologie, sondern zuninnerst verbunden mit den zentralen Glaubensgeheimnissen der Christologie und der Ekklesiologie. Johannes Paul II. bringt durch seine klare marianische Ausrichtung zum Ausdruck, dass die Kirche den Weg der Nachfolge Christi nur im Blick auf die »Mutter der Kirche« (Papst Paul VI.) gehen kann.

Josef Kreiml, St. Pölten

Alviar, J. José: *Escatología*, (Manuales de Teología Nr. 15), Pamplona: EUNSA 2004, 365 S., ISBN 84-313-2176-8.

In der auf 37 Bände geplanten Reihe der theologischen Fakultät Pamplona »Manuales de Teología« sind inzwischen ein gutes Dutzend von Einzelabhandlungen erschienen. Der Autor, Professor für Dogmatik an die Universität von Navarra, erörtert die Menschheitsfrage nach der Zukunft des Menschen und der Welt.

Sehr ausführlich und gründlich werden die Einzelfragen der Eschatologie behandelt, sowohl die biblische Grundlegungen, wobei Vf. auch stark auf das Alte Testament zurückgreift, als auch die Vertiefungen und Präzisierungen im Verlauf der Dogmengeschichte und der aktuelle Diskussionsstand.

Starkes Interesse wird den Themen »Parusie« und »Reich Gottes« zugewandt. Gliederungsmäßig hält sich der Vf. nicht an die Etappen des individuellen Lebens, sondern an die großen heilsgeschichtlichen Marksteine; d.h. die universale Eschatologie mit der Wiederkunft Christi (*Escatología Consumada*) wird zuerst dargestellt und erst dann der Zwischenstand (*Escatología Incoada*). Bei dieser Anordnung sticht die Christozentrik der Eschatologie und ihre theologische Strukturierung mehr hervor, denn die allgemeine Auferstehung und das universale Gericht sind im Neuen Testament als Machterweise Christi mit seiner Wiederkunft verbunden. Die Christozentrik zeigt sich auch daran, dass Alviar Zwischenstand bzw. Zwischenzeit mit der Zwischenzeit der drei Tage Christi zwischen Tod und Auferstehung begründet. Damit können sich auch moderne, inzwischen schon wieder abnehmende Theorien von der Auferstehung im Tod und der Zeitlosigkeit nach dem Tod gar nicht entfalten. Freilich scheinen durch diese Anordnung gewisse existenziell und apologetisch nicht belanglose Argumentationsstränge im Zusammenhang mit der unsterblichen Seele etwas in den Hintergrund gerückt zu werden, etwa die in der dialektischen Theologie K. Barths und in Reaktion zur ausschließlichen Unsterblichkeitslehre M. Mendelssohns (ohne Auferstehung!) von C. Stange u. P. Althaus (in Fortführung lutherischer Tendenzen) vertretene Ganztodtheorie. Eine Annahme der unsterblichen Seele besagt keineswegs eine Leugnung des Grabes, wie O. Cullmann gemeint hat. Mag sein, dass hier im deutschen Sprachraum etwas andere Akzente gesetzt werden.

Insgesamt erfüllt dieses Werk in hohem Maß die an ein Handbuch gerichteten Erwartungen: kurze, umfängliche Information, klare Fundierung in Schrift und Tradition, Berücksichtigung der aktuellen Literatur und Diskussion. Das Buch ist zu empfehlen.

Anton Ziegenaus, Bobingen

Mycek, Stanislaw: *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di Hans Urs von Balthasar*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2003, 307 S., ISBN 83-7300-259-6, Euro 20,-.

Die im Dezember 2002 an der Theologischen Fakultät Lugano verteidigte Dokorthese ist von Prof. Manfred Hauke moderiert worden. Sie rückt den Sendungsbegriff in die Mitte der Arbeit und versteht sich als Dialog mit dem theodramatischen Denken Hans Urs von Balthasars (1905–1988). Die acht Kapitel des Buches entrollen ein gewaltiges Programm, das auf vier Hauptteile verteilt wird. Das erste Kapitel (39–54) skizziert den Sen-

dungsbegriff als terminus technicus der Trinitätstheologie, indem sein biblisches Fundament, seine Verwendung bei Augustinus und bei Thomas von Aquin dargelegt werden. Demgegenüber stellt das zweite Kapitel (54–80) den spezifischen Zuschnitt des Begriffes beim Baseler Theologen dar. Bei ihm wird der Sendungsbegriff, der ex definitione ein trinitätsökonomischer Begriff ist, der sich auf die missio des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Oikonomia bezieht, sehr eng mit den trinitätsimmanenten Hervorgängen verbunden. Diese schon bei Thomas angedachte Richtung erhält mit der Kenosislehre (der drei oder vier Kenosen: innertrinitarische Urkenose, Schöpfungskenose, heilsgeschichtliche Kenose im Bund mit dem auserwählten Volk Israel und im universalen Neuen Bund dank der Inkarnation) eine eigene, freilich nicht unumstrittene Prägung. Hinzu kommt das Theologumenon von der »trinitarischen Inversion«, das den ökonomischen Sachverhalt der verschiedenen Stellung des Heiligen Geistes zu Jesus Christus vor und nach Ostern zum Ausdruck bringen soll. Vor Ostern schwebt das Pneuma über dem inkarnierten Sohn, der sich von ihm im Gehorsam führen läßt, nach Ostern sendet der erhöhte Sohn zusammen mit dem Vater den Heiligen Geist. Nach meinem Urteil ist es wichtig, klar im Blick zu behalten, daß die »trinitarische Inversion« einen Sachverhalt während der Inkarnation betrifft. Das dritte Kapitel (81–125) wendet sich der Christologie und Soteriologie zu. In diesem Kontext steht Balthasars Versuch einer Neufassung des christologischen Personbegriffs zur Debatte. »Dort, wo Gott einem Geistsubjekt zusagt, wer es für ihn, den ewig bleibenden und wahrhaftigen Gott ist, wo er ihm im gleichen Zuge sagt, wozu es existiert – ihm also seine von Gott her beglaubigte Sendung verleiht – dort kann von einem Geistsubjekt gesagt werden, daß es Person sei. Das aber ist einmal, archetypisch, bei Jesus Christus geschehen ...« (Theodramatik II/2, 190). Die einmalige Identität zwischen Jesu Geistsubjekt und seiner Sendung konstituiert nach Balthasar sein Personsein. Die Erlösungslehre wird als »soteriologia della sottomissione« charakterisiert und damit die typische Denkfigur der »Unterfassung« angezielt. Das vierte Kapitel (125–148) betrachtet die pneumatologische Dynamik der Sendung und unterscheidet den Heiligen Geist in der Sendung Jesu Christi und die Sendung im Heiligen Geist. Nach dem Blick auf die göttliche Verwirklichung der Sendung fokussieren die nun folgenden Kapitel die menschliche Teilnahme an der Sendung, d.h. am göttlichen Heilswerk. Einen privilegierten Platz nimmt Maria ein. Das fünfte Kapitel (149–176) bietet einen gedrängten Abriss der Marialogie, wie sie in der »Theodramatik« des Schweizer Theolo-

gen vorliegt. Der Vf. variiert den klassischen Begriff der »cooperatio mariana« mit »comissione redentrice di Maria« und »inter-missione di Maria«. Das sechste Kapitel (176–199) leuchtet den ekklesiologischen Raum aus, in dem die Sendung gelebt wird. Die Kirche erscheint in ihrem personalen und institutionellen Aspekt, in ihrer sakramentalen und iuridischen Dimension, in ihrer Sendung ad intra und ad extra. Den »anthropologischen Inhalt der Sendung« reflektiert das siebte Kapitel (200–222) und stellt einer sogenannten »missione originale« eine »missione figurata« gegenüber, um dann den eigentlichen Kernpunkt der balthasarischen Anthropologie zu berühren, nämlich sein Bemühen, den anthropologischen Personbegriff von der Christologie her zu konzipieren und das zugleich personalisierende wie sozialisierende Moment der Sendung (Berufung) des Menschen zu betonen. Das abschließende achte Kapitel (233–270) besitzt einen zusammenfassenden Charakter (»die systematische Perspektive der Sendung«) und will die »dramatischen Spuren des Christentums« aufzeigen. Hier wird nochmals die ganze Sequenz der vorausgegangenen Kapitel durchgegangen (mit dem Risiko von Wiederholungen) und pointiert nach den dramatischen Elementen gefragt. Der Vf. ist überzeugt, daß seine Relecture der »Theodramatik« unter dem Aspekt der Sendung (»in chiave della missione«) die Symphonie der trinitarischen Liebe in einer neuen Perspektive verstehen läßt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (281–302) und ein Personenregister (303–307) runden die fleißige Arbeit ab.

Jedes Kapitel ist so strukturiert, daß auf die Darstellung sogenannte »considerazioni«, also kritische Erwägungen folgen. Auf diese Weise entsteht der im Titel angekündigte Dialog mit dem theodramatischen Denken Balthasars. Während die darstellenden Partien – von ganz wenigen Fragezeichen abgesehen, die aber u.U. auf Defizite des übersetzten Textes der italienischen Werkausgabe zurückgehen können – m.E. die Gedanken Balthasars korrekt wiedergeben, scheint mir bei den kritischen Reflexionen sich bisweilen eine andere »forma mentis« Bahn zu brechen. Verschiedene Präzisierungen oder zusätzliche Distinktionen, die der Vf. vor allem im Bereich der Trinitätstheologie Balthasars einzubringen vermag, sind durchaus wertvoll und weiterführend. Auch den Ausführungen über den theodramatischen Sprachstil (143–146) ist zuzustimmen. Doch werden m.E. an einigen Stellen (z.B. 73, 165, 262f.) begriffliche Instrumente angelegt, die der Subtilität des Basler Theologen nicht gerecht werden und manche seiner philosophischen Prämissen etwas aus dem Blick verlieren, die mit dem Stichwort einer Transposi-

tion der Seinsphilosophie hin zu einer Philosophie der Liebe signalisiert werden können. Vor allem aber stellt sich für mich die Frage, ob der Sendungsbegriff, wie in der vorgelegten Arbeit, auf nahezu alle dogmatischen Traktate hin systematisiert werden soll. Ist es z. B. ein Gewinn, wenn die Urstandslehre mit dem Sendungsbegriff verknüpft wird? Besteht nicht die Gefahr, den Begriff zu überdehnen? So wichtig der Sendungsbegriff für die Theodramatik ist, würde ich ihm die vom Vf. eingeräumte Schlüsselfunktion nicht zubilligen.

Doch will diese Differenz die persönliche Leistung des Vf.s nicht schmälern. Er hat sich nicht nur das enorme Oeuvre Balthasars sicher angeeignet, sondern er zeigt sich ebenso in der internationalen Sekundärliteratur bestens bewandert. Es verdient in der Tat hohen Respekt, wenn ein polnischer Student über einen deutschsprachigen Theologen in italienischer Sprache promoviert. Wieviel leichter wird in dieser Hinsicht die Rezeption uns gemacht, die wir Balthasar in unserer Muttersprache lesen können. Solche Dissertationen wie die vorliegende öffnen Türen zwischen den Sprachräumen und werden so zu einem Reflex der Katholizität der Theologie. Das Literaturverzeichnis hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß inzwischen auch in Polen etliche – wohl jüngere – Theologen über Balthasars Theologie arbeiten und publizieren. Die Saat wird ihre Früchte bringen.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Scimmi, Moira, Le antiche diaconesse nella storia del XX secolo. Problemi di metodo (Dissertatio. Series Mediolanensis, 13), Edizioni Glossa, Milano 2004, 417 S., ISBN 88-7105-167-X, EUR 25.

Das Problem des weiblichen Diakonates wird intensiv diskutiert vor allem seit dem Zweiten Vatikanum, das den ständigen Diakonats wieder einführt. Das Thema wurde neuerdings behandelt in einem wichtigen Dokument der Internationalen Theologenkommission zum Diakonats, das nun auch in deutscher Übersetzung erschienen ist: G. L. Müller (Hrsg.), *Der Diakonats – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonats*, Verlag Echter, Würzburg 2004. Dabei wird auch relativ ausführlich auf die Diskussion um die Diakonissen in der alten Kirche eingegangen (S. 26–31. 40f. 92). Die Aktualität der Frage zeigt sich auch in der Veröffentlichung der oben genannten Studie. Die an der Theologischen Fakultät Norditaliens in Mailand bei Tullio Citrini erstellte Lizentiatsarbeit in

Fundamentaltheologie möchte die einschlägige Diskussion um die altkirchlichen Diakonissen auf ihre methodologischen Voraussetzungen hin befragen (S. 3). Da die Arbeit offensichtlich schon im Jahre 1998 abgeschlossen wurde (vgl. die historische Übersicht: S. 10–17; der einzige spätere Titel in der Bibliographie – Hourcade 2001 – wird im Text nicht verwandt), konnte die Autorin leider nicht mehr auf die neuesten Veröffentlichungen Bezug nehmen, wozu auch die 2003 erstmals veröffentlichte Studie der Internationalen Theologenkommission gehört. Überraschend ist auch die Behandlung des Themas im Bereich der Fundamentaltheologie, wobei nicht genügend Rücksicht genommen wird auf die primäre Verankerung der systematischen Aspekte in der Dogmatik. Wie ist es möglich, ein ganzes Buch zur »Methode« über die Diakonissen zu schreiben, ohne die damit verbundenen dogmatischen Themen zu entwickeln, beispielsweise das sakramentale Profil des Diakonates als Teil des Wehesakramentes? Dieser Mangel zeigt sich etwa in der Behauptung, wonach »die gesamte Überlieferung der Kirche dem Diakon niemals eine priesterliche Prägung zuerkannt hat« (S. 393). Gerade in der alten Kirche finden sich zahlreiche Zeugnisse, die den (männlichen) Diakon in die priesterliche Hierarchie einfügen und ihn gelegentlich sogar »Priester« nennen können (vgl. Hauke, FKTh 2001, 88–90. 113–120; Müller, op. cit., 83–86). Die Autorin beruft sich etwa auf Epiphanius, wonach die Kirche Diakoninnen brauche (S. 385), vergißt aber, daß für diesen Kirchenvater der männliche Diakonats zum »Priestertum« (hierosúne) gehört und er ein weibliches Wehepriestertum eindeutig ablehnt. Eine methodologische Studie über die Zulassung der Frau zum Diakonats zu schreiben, ohne die päpstliche Entscheidung zum Frauenpriestertum (1994) einzubeziehen, provoziert kritische Fragen gerade zum methodologischen Ansatz.

Die Studie gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil widmet sich einer Bestandsaufnahme der Debatte. Vorgestellt werden hier die wichtigen Studien von Kalsbach, Gryson und Martimort, aber auch einige andere Beiträge (S. 9–131). Der zweite Teil befaßt sich mit einer Analyse der Quellen, wobei die verschiedenen Deutungen (soweit sie der Verfasserin bekannt sind) gegeneinander gehalten werden (S. 135–343). Dabei zeigt sich das Bemühen, an dem Ergebnis von Martimort (Les diaconesses, 1982) zu nagen, dessen Studie im Prinzip als wichtigstes historisches Werk zur Frage anerkannt wird (S. 347) und für den die altkirchlichen Diakonissen keinesfalls als Teil des Wehesakramentes gelten (vgl. meine Zusammenfassung der Diskussion nach Martimort: L. Scheffczyk [Hrsg.],

Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 321–376). Der dritte Teil bietet eine kritische Zusammenschau und »hermeneutische« Überlegungen (S. 345–398).

Der Eigenart der Studie entsprechend sei vor allem ein Blick auf den »hermeneutischen« dritten Teil gerichtet. Diskutiert wird darin die Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderem (Kap. 14), die Frage der historischen Objektivität (Kap. 15) und die Anwendung theologischer Kategorien (Kap. 16) (S. 348). Schon am Beginn dieses Durchganges stößt der Leser auf eine Aussage, die für die theologische Methode nicht akzeptiert werden kann: die Bibel sei »der einzige verbindliche Text« für die Deutung der Quellen (S. 349). Vergessen wird dabei, daß die Kirchenväter keinesfalls ein »sola Scriptura« vertreten, sondern die Schrift immer schon eingebettet ist in die Glaubensregel (*regula fidei*) und gedeutet wird von den Lehrentscheidungen der Kirche. Das Maßnehmen an der Glaubensregel mangelt auch, wenn die Autorin behauptet, die Rede von der göttlichen Einsetzung der Sakramente sei aufzugeben zugunsten eines »kirchlichen Verständnisses«, was wohl eine Ableitung aus dem Grundsakrament »Kirche« meint (S. 395; vgl. 396f). Die Einsetzung der Sakramente durch Jesus Christus, die Rückbindung an seinen Willen ist aber unverzichtbar, um sie vor menschlicher Willkür zu bewahren. Eine globale Rückbindung an die Kirche reicht dazu nicht.

Im Kapitel über die hermeneutischen Voraussetzungen für die Deutung der Geschichte (Kap. 14, S. 351–367) kritisiert die Autorin die These von Martimort, wonach es ein institutionell gefaßtes Diakonat der Frau erst seit dem 3. Jh. gebe (syrische Didaskalie). Die Erwähnung zweier »Dienerinnen« durch Plinius zeige dagegen die Möglichkeit der Existenz von Diakoninnen schon am Beginn des 2. Jahrhunderts (S. 356; vgl. S. 173–175). Diese Kritik scheint nicht berechtigt, denn männlicher und weiblicher Diakonat haben in der Tat eine voneinander getrennte Entwicklung genommen; dies zeigt allein schon die Abwesenheit von Diakoninnen in den ersten Jahrhunderten im Westen. Martimort leugnet nicht die Möglichkeit, daß der institutionell gefaßte weibliche Diakonat in der syrischen Didaskalie bereits durch frauliche Dienste vorbereitet sein kann. Der Streit darüber, ob die Didaskalie im strengen Sinn die »Geburtsurkunde« der Diakonissen darstellt oder nicht, ist auch nicht der entscheidende Punkt. Wichtig ist der tiefgreifende Unterschied zwischen dem weiblichen Dienst und der priesterlichen Hierarchie, die auf den Stiftungswillen Christi zurückgeführt wird und die von Anfang an in der gesamten Kirche gegenwärtig ist, auch in den Gegenden, wo es keine Diakonissen gab.

Die Gestalt der Diakonisse bekundet sich in derart unterschiedlichen Profilen, daß man an der strukturellen Konsistenz dieses Dienstes zweifeln kann. Auch die Autorin selbst offenbart ihre Enttäuschung über das ungreifbare Wesen des weiblichen Diakonates (S. 364), lädt dann aber dazu ein, die Aufmerksamkeit von »kontingenten« Faktoren abzuwenden und so zu einer Gesamtschau zu gelangen. Nach »einer ersten Definition des weiblichen Diakonates« ist dieser »eine deutlich kirchliche Institution, die mit dem Titel »Diakon« oder »Diakonisse« eine gewisse Amtlichkeit besitzt (officialität) und einen Dienst im Inneren einer kirchlichen Gruppe beinhaltet (S. 367). Diese Definition ist freilich so weit, daß sie schlechthin nichts aussagt über die ontologische oder gar sakramentale Konsistenz eines solchen Amtes. Ein phänomenologischer Ansatz ist nicht in der Lage, einen hermeneutischen Sprung in die Sakramententheologie zu vollziehen.

Ein Kapitel über die »Hermeneutik der geschichtlichen Quellen« (Kap. 15; S. 369–379) befaßt sich unter anderem mit Kanon 19 des Konzils von Nizäa (325), wonach die Diakonissen des Bischofs von Antiochien, Paul von Samosata, zum Stand der Laien gehören und keine Handauflegung zur Weihe erhalten haben. Scimmi betont, der Text sage nichts darüber, ob in der gleichen Zeit nicht vielleicht irgendwo anders in der katholischen Kirche Diakonissen geweiht worden seien (S. 374). Der nizänische Kanon ist jedenfalls ein kräftiges Indiz dafür, daß die Diakonissen nicht den Diakonen gleichgestellt wurden, die von Anfang an unter Handauflegung geweiht werden (schon Irenäus bezieht sich hier auf Apg 6). Auszuwerten wäre auch das zeitlich und geographisch nahe Zeugnis der Kappadozier: der Kanon 44 des Basilios sieht als Strafe für die Unzucht einer Diakonisse die gleiche Strafe wie für Laien vor (Ausschluß von der Kommunion für einige Jahre), nicht aber die für die Kleriker (die zum Laienstand zurückversetzt werden) (Basilios, Ep. 199,44). Die Diakonissen in Kappadozien sind Gott geweiht, aber nicht durch eine klerikale Weihe. Scimmi selbst erwähnt, wonach die Zugehörigkeit der kappadozischen Diakonissen zum Laienstand einen breiten Konsens unter den Fachgelehrten finde (S. 187). Die Autorin macht dagegen eine Frage der Textkritik geltend: gemäß den meisten Manuskripten kann die Diakonisse zur »Gemeinschaft« (*koinonia*) zugelassen werden, aber nicht zur (eucharistischen) »Darbringung«, während eine geringere Zahl von Textzeugen für »Kommunion« das Wort »Buße« setzt (*metanoia*). Die Bedeutung ändert sich freilich auch dann nicht, wenn man mit Scimmi (im Unterschied zu Gryson und Martimort) die erste Lesart vorzieht, wie der Kanon 11 des Nizänums zeigt: eine bestimmte

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 Diakonats als durch Handauflegung übertragenes Amt, 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, lädt 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 Diakonats 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. Christusbekenntnis 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 hinweist« (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 Durchschlagskraft 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 Aussagen, 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 ausgesehen 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 Stickelbroeck, Wald

Universalkirche und Ortskirche

Von Leo Cardinal Scheffczyk, München

Bei der hier zu erörternden Frage geht es um das Verhältnis der universalen katholischen Kirche zu den einzelnen Kirchen oder den Ortskirchen. Scheinbar handelt es sich hier um ein mehr äußerliches Problem der Zuordnung verschiedener Größen und Gestalten der Kirche, dessen Lösung für das innere Wesensverständnis der Kirche als weniger wichtig angesehen werden könnte. Probleme der äußeren Struktur scheinen das Wesentliche nicht zu berühren. In Wirklichkeit geht es bei dieser Frage doch um das Innerste der Kirche, das durch eine Überbetonung der Einzelkirche ins Wanken geraten ist. Da die Frage heute zum Gegenstand ernster Auseinandersetzungen geworden ist, die das Wesen der Kirche berühren, darf ihr besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Auszugehen wäre dabei von der überkommenen kirchlichen Lehre, die vom Zweiten Vatikanum aufgenommen und neu zur Geltung gebracht wurde.

1) Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Glaubensverständnis bezüglich der Kirche war seit dem Mittelalter, besonders aber seit der Reformation, ganzheitlich bestimmt und universalistisch, weltumspannend, eben katholisch ausgerichtet. Wenn sich die katholischen Christen im Credo zur »una, sancta, catholica und apostolica ecclesia« bekannten, dachten sie an die alle Zeiten und Räume umfassende Kirche Jesu Christi mit immer offenem Blick auf die »Gemeinschaft der Heiligen«, zu der auch die Seelen im Purgatorium und die himmlisch Vollendeten gehören. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese universale Sichtweise auf die Kirche übernommen, von der auch zu sagen ist, daß sie dem christlichen Glauben niemals gefehlt hat und fehlen darf. Das Festhalten an dieser ganzheitlichen Schau bezeugt schon der vom Konzil geübte Wortgebrauch. Das Konzil spricht, alle seine Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen zusammengekommen, 45 mal von der katholischen Kirche als alles umfassender Gemeinschaft, 25 mal von der allgemeinen, universalen Kirche und 23 mal von der »gesamten« Kirche (»universa«)¹. Allerdings kennt und anerkennt das Konzil auch die Wirklichkeit und das Wort von der Lokalkirche, der *ecclesia localis*, der Partikular-, Orts- und Teilkirche (*ecclesia particularis*), worunter die Diözesen, aber auch ein Zusammen-

¹ Neue Summe Theologie (hrsg. von P. Eicher), Freiburg 1989, III, 87.

schluß von mehreren Diözesen verstanden wird. Ein einziges Mal spricht das Konzil sinngemäß von der Pfarrei als »Lokalkirche« und billigt ihr zu, daß sie »auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis verbreitete sichtbare Kirche« darstellt (Sacrosanctum Concilium, 42).

Mit der Kennzeichnung der Diözese und sogar der Pfarrei als Teilkirchen hat das Konzil sichtlich eine neue Wertung der Einzelkirche vollzogen, die so in der Zeit unmittelbar davor dem Glaubensbewußtsein nicht nahelag. Trotzdem kann nicht behauptet werden, daß man zuvor die Bedeutung der Einzelkirchen nicht erkannt und sie als solche gar nicht gewertet hätte. Aber ihre Wertung erfolgte immer im Zusammenhang und in eins mit der universalen Kirche. Das Zweite Vatikanum setzte nun einen deutlicheren Akzent auf die Einzelkirchen, aber ohne ihren Zusammenhalt mit der Gesamtkirche zu mißachten. Bei dieser Hervorhebung der Einzelkirchen schloß sich das Konzil mehr der Tradition der Väterzeit und des Neuen Testaments an. Der hl. Paulus verwendet z. B. noch das gleiche Wort für die Gesamtkirche und für die einzelne »Gemeinde«, unsere heutige Bezeichnung »Kirche«², so daß bei ihm die Unterscheidung zwischen »Gemeinde« und »Kirche« oder zwischen Einzelkirche und Gesamtkirche noch keine große Rolle spielt. Er richtet wohl in vielen Fällen zuerst den Blick auf die einzelne Gemeinde, was in der Situation der Gründungszeit der Kirche und bei ihm, als Gründer der Gemeinde, durchaus zu verstehen ist. Aber beide Blickrichtungen sind eng miteinander verbunden, jedoch so, daß sie dennoch nicht förmlich zusammenfallen. Darum spricht Paulus häufig von der »Kirche, die in Korinth ist« (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1). Und wenn er von der einzelnen Gemeinde als vom Leibe Christi spricht, so hält er zugleich die größere Gemeinschaft aller in Christus Getauften im Blick (1 Kor 12,13), die in der Einzelkirche anwesend ist, aber doch auch deutlich über sie hinausreicht.

Diese Sichtweise macht sich das Zweite Vatikanum zu eigen, wenn es in der »Dogmatischen Konstitution über die Kirche« von den Teilkirchen sagt: »Sie sind nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet«, und hinzufügt: »In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche« (Lumen Gentium, 23). Dabei weist das Konzil als Quelle für diese Formulierung auf den alten Kirchenschriftsteller Cyprian v. Karthago († 258) hin, der in einem seiner Briefe erklärt: »Die eine Kirche ist über die ganze Welt in vielen Gliedern verteilt«³. Damit ist gesagt, daß die Einzelkirchen lebendige Glieder an einem übergeordneten Ganzen sind, das von der universalen Kirche gebildet wird. So ist eine tiefe Lebenseinheit zwischen beiden Wirklichkeiten gegeben, die man als verschiedene Existenzweisen der komplexen Einheit der Kirche verstehen darf. Dabei steht das Moment des »Inseins« der Gesamtkirche in der Einzelkirche für die inhaltliche Gleichheit der Wesensvollzüge, während das Moment des »Bestehens aus« für die legitime Vielfalt und die Eigenständigkeit der Teilkirchen spricht. Eine Vorordnung der Einzelkirche oder eine gänzliche Gleichsetzung zwischen den beiden Daseinsweisen der Kirche ist offensichtlich vermieden.

² Vgl. R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg 1961, 130.

³ Ep. 55,24.

Dasselbe Verhältnis kommt in der Kennzeichnung der Kirche als Urbild der Einzelkirche zum Ausdruck. Wenn man vom Urbild spricht, denkt man an den Ursprung, an die Norm und das Maß, das die Einzelkirchen in der Gesamtkirche vorfinden und das sie als vorgegeben anerkennen.

Indem das Konzil so der Besonderheit, der Eigenheit und der Bedeutung der Einzelkirchen einen neuen Nachdruck verleiht, tut es dies nicht nur in der Rückwendung zur Hl. Schrift und zur Alten Kirche. Dies geschieht vielmehr auch unter dem Einwirken zeitgemäßer Ideen und Anschauungen, die der Vielfalt, dem Reichtum, der Lebendigkeit und auch dem Anliegen der Inkulturation der Universalkirche vermittels der über die Welt verbreiteten Einzelkirchen verpflichtet sind. Dahinter steht auch eine neue Erfahrung von der Eigenart, der relativen Selbständigkeit und der Bedeutung dieser Kirchen für die vollkommene Verleiblichung der Wahrheit des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen. Das Konzil nimmt diese Sicht wohl auch im Hinblick auf die Kirchen der nichtlateinischen Riten auf, die wesentlich zur katholischen Kirche gehören. Es wählte diese Sichtweise aber ebenso im Hinblick auf die Bedeutung der Glieder dieser Einzelkirchen, d. h. unter neuer Bewertung des Laienelementes, das in den Einzelkirchen als erheblich und bedeutsam anerkannt werden soll.

Das Zweite Vatikanum formuliert diese Aussagen aber auch schon im Hinblick auf das relativ eigenständige Leben in diesen Kirchen, das durch die Höchstform der Eucharistie garantiert wird. Dazu heißt es in der »Konstitution über die heilige Liturgie«: »Die Gläubigen sollen überzeugt sein, daß die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt« (nr. 41). Die eine und gleiche Eucharistiefeier in allen Teilkirchen, sogar in der kleinsten Pfarrgemeinde, ist der Grund für die Anwesenheit der universalen Kirche auch in der Teilkirche und für deren Einheit mit der Gesamtkirche, ohne daß diese Einheit zwischen Gesamt- und Teilkirche zu einer Gleichheit beider führen würde.

Diese Akzentverschiebung, wie man die Formulierung des Zweiten Vatikanums deuten kann, ist aber von der nachkonziliaren Theologie mehrheitlich zu einer Art revolutionärem Akt erklärt worden, der das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche geradezu ins Gegenteil verkehren sollte. So sprach man zuweilen von einer »kopernikanischen Wende«⁴ im Kirchenverständnis und sagte: »Fortan dreht sich ja die Ortskirche nicht mehr um die universale Kirche«⁵, sondern es gilt eher das Umgekehrte. Daraufhin entwickelte sich eine immer stärker werdende Tendenz in Richtung Höchstgeltung der Ortskirche hin, ihrer Eigenständigkeit und Ursprünglichkeit, während die universale Kirche immer häufiger als der mehr oder weniger freiwillige Zusammenschluß der Ortskirchen verstanden wurde. Demgegenüber ist festzuhalten, daß auch die traditionelle Auffassung um eine Gemeinschaft der Einzelkirchen in der Gesamtkirche wußte. Aber diese Gemeinschaft war nicht das Ergebnis eines späteren Zusammenschlusses, sondern war im Wesen der Einzelkirchen schon ge-

⁴ Neue Summe Theologie III, 91.

⁵ Ebda., 91.

setzt und gegeben, so daß die Gemeinschaft nur als eine Bekräftigung der schon bestehenden inneren Einheit aufzufassen war. Aufgrund aber der gegensätzlichen nachkonziliaren Entwicklung des Kirchenverständnisses trat am Ende das ein, was das Zweite Vatikanum mit seiner Formel über die »in und aus den Einzelkirchen« bestehende Gesamtkirche gerade vermeiden wollte und was Paul VI. in dem Apostolischen Mahnschreiben »Evangelii nuntiandi« (1975) ausdrücklich mit den Worten ausschloß: »Hüten wir uns davor, die Gesamtkirche aufzufassen als die Summe oder gleichsam als einen mehr oder weniger lockeren Zusammenschluß von wesentlich verschiedenen Teilkirchen. Im Denken des Herrn ist es die nach Berufung und Sendung universale Kirche, die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzel schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedene Erscheinungsweisen und äußere Ausdrucksformen annimmt«⁶.

In diesen Sätzen ist die Lehre der Kirche über das Verhältnis von Universal- und Ortskirche ausgesagt, von der allerdings ein Großteil der westlichen Theologie langsam abrückt, um an die Stelle der einen ganzen Kirche »in und aus« den Teilkirchen eine gewisse nur moralische Verbundenheit und Gemeinsamkeit vieler Kirchen zu setzen. Das hier an die Stelle der einen Kirche gesetzte Modell ist das der vielen Kirchen, die miteinander in einer von ihnen selbst geschaffenen Verbindung oder Gemeinschaft stehen. Die »Teilkirche«, welcher Begriff dann gar nicht mehr gern gebraucht und durch den der Ortskirche ersetzt wird, ist mit der Gesamtkirche identifiziert, sie ist die Gesamtkirche; die Aussage, daß sie die Gesamtkirche vergegenwärtigt, wäre zu wenig.

2) Das Modell der vielen Kirchen in Kirchengemeinschaft

Das Programm dieser neuen Bewegung »Kirchen in Gemeinschaft« wird nicht nur positiv vertreten und dargestellt, sondern auch kämpferisch und polemisch propagiert. Es steht dann vor allem unter dem Schlachtruf »Kampf gegen den römischen Zentralismus«. Natürlich ist es möglich, einen übertriebenen Zentralismus, der etwa den Bischofskirchen jede Eigenständigkeit bestritte, zu kritisieren. Aber in den betreffenden Entwürfen der Vertreter einer »Gemeinschaft der Kirchen« ist etwas viel Radikaleres gemeint, nämlich die Gleichsetzung der Einzelkirche mit der Universalkirche, dies vor allem im Hinblick auf die wesentliche Bedeutung der in der Gesamtwie in der Einzelkirche gefeierten gleichen Eucharistie.

Schon auf dem Konzil selbst klangen Töne an, in denen das Verhältnis von Gesamtkirche und Einzelkirche zugunsten der letzteren verschoben wurde. So sagte der damalige deutsche Weihbischof Eduard Schick im Namen der deutschsprachigen und skandinavischen Bischöfe, daß die bischöfliche Teilkirche »nicht nur ein Verwaltungsbezirk der Kirche« sei, was sicher richtig ist. Aber die daraus abgeleitete Folgerung ist schon nicht mehr ganz richtig, wenn es von der Einzelkirche oder der einzelnen Gemeinde heißt: »Die Gemeinschaft der Gläubigen an einem bestimmten

⁶ Katechismus der katholischen Kirche, nr. 835.

Ort, die sich zur Feier der Eucharistie regelmäßig versammeln, ist die Kirche selbst«⁷. Hier wird die ganze Kirche mit der die Eucharistie feiernden Gemeinde in eins gesetzt, was so nicht zutrifft. Es kann nur heißen, daß die Gesamtkirche in der recht gefeierten Eucharistie anwesend ist und die Teilkirche dabei an der Gesamtkirche in bezug auf die Gnade und das göttliche Heil teilhat. Das ist nicht wenig. Aber es besagt nicht, daß es »keine Universalkirche vor und außerhalb der Teilkirchen«⁸ gäbe oder daß »sich die eine katholische Kirche nur in der Einzelkirche realisiert« oder daß sie den Teilkirchen nicht als »eine von ihnen real verschiedene, auch unabhängig von ihnen existierende Größe vorgeordnet« sei⁹. Für den Ursprung der Kirche ergibt sich daraus nach L. Bouyer, daß »die Gesamtkirche aus wenigen lokalen Gemeinschaften hervorgeht und außerhalb dieser Gemeinschaften keine aktuelle Existenz hat«¹⁰. Dem ist (auch mit der Autorität des Zweiten Vatikanums) nicht zuzustimmen, aber es bleibt bestehen, daß die Teilkirche kein mechanischer Teil der Gesamtkirche, sondern ein ihr homogener, organischer Teil ist. Aber deshalb ist doch nicht gesagt und gemeint, daß die Gesamtkirche in der Teilkirche aufgeht. Diese ist nach wie vor Glied der Gesamtkirche.

Würde man die neuen Gedankenexperimente anerkennen, so müßte daraus folgen, daß jede Teilkirche mit der Universalkirche identisch ist, daß sie die gleiche Autorität, geistliche Vollmacht und rechtliche Bedeutung wie die Gesamtkirche besitzt.

So wäre die Frage nicht mehr abzuwehren, warum man überhaupt noch von einer Teil- oder Ortskirche spricht, womit bereits ein Unterschied gesetzt ist. Tatsächlich wird deshalb gelegentlich auch die Forderung erhoben (s. o.), den Begriff der Teilkirche aufzugeben und einfach von »Ortskirche« zu sprechen. Wenn aber die Ortskirche schon die universale Kirche ist und mit dieser identisch gesetzt wird, dann stellt sich neuerlich die Frage, warum sich diese in sich schon ganzheitlichen Kirchen noch, wie es immer gefordert wird, zu einer Gemeinschaft oder einem Kirchenbund zusammenschließen sollen. Dieser könnte den einzelnen Kirchen ja nichts an innerer Kraft oder Bedeutung hinzubringen. Die evangelischen Christen und Theologen finden in dieser Problematik einen Ausweg, insofern sie die wahre, eigentliche und allgemeine Kirche als eine unsichtbare, (nur partiell in Erscheinung tretende) verborgene und endzeitliche Größe ansehen, die jede menschlich-sichtbare Gemeinschaft übersteigt. Der Zusammenschluß wäre demnach ein Schritt von den vielen sichtbaren »Kirchen« zur einen unsichtbaren Kirche, die in der Endzeit erst sichtbar würde. Aber dem katholischen Glaubensdenken ist die Annahme einer solchen unsichtbaren Kirche verwehrt, weil die existierende Kirche die eine sichtbare (und zugleich unsichtbare) Kirche ist, sichtbar in ihrer Zeichenhaftigkeit, unsichtbar in ihrer himmlischen Fülle (vgl. Lumen Gentium, 8).

⁷ Y. Congar – H. Küng – D. O' Hanlon, Konzilsreden, Einsiedeln 1964, 29–41.

⁸ So P. Neuner, Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik II (hrsg. von W. Beinert), Paderborn 1995, 522.

⁹ M. Kehl, S. J., Der Dienst der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universal- und Ortskirche, in: Stimmen der Zeit (2003) 221f.

¹⁰ L. Bouyer, Die Kirche II. Theologie der Kirche, Einsiedeln 1977, 122.

Die entschiedenste Ausprägung hat das neuartige Modell von den selbständigen Einzelkirchen und ihrem Verbund bei dem Tübinger Theologen P. Hünermann gefunden, der darüber ausführlich gehandelt hat. In seinen Beiträgen¹¹ wird auch deutlich, worum es praktisch in diesen Bemühungen um ein neues Kirchenmodell geht: nämlich um die Autonomie der Einzelkirchen und damit um die Hintanstellung der Gesamtkirche, die ihren sichtbaren Garanten im Papst, dem Bischof von Rom, hat. So richten sich diese Erwägungen besonders auch gegen das Petrusamt, beabsichtigen aber darüber hinausgehend einen Umbau der Gesamtkirche zu einer Gemeinschaft von Kirchen.

Dabei geht der betreffende Theologe wieder von der Aussage des Zweiten Vatikanums aus, daß die Gesamtkirche in den Teilkirchen und aus ihnen besteht. Er berücksichtigt aber nicht die im engsten Zusammenhang damit stehende Erklärung, daß die Teilkirchen nach dem »Bild der Gesamtkirche gestaltet« sind, so daß die universale Kirche doch als etwas den Teilkirchen Vorausgehendes, als etwas ihnen beispielhaft Vorgegebenes und als etwas Vollkommeneres angesehen werden muß. Statt dessen stellt er mit einem rein behauptenden Satz fest: »Die Gesamtkirche ist und hat nicht wesentlich mehr oder anderes als die Teilkirche«¹², d. h. es gibt für ihn keinen förmlichen inhaltlichen Unterschied zwischen der Gesamt- und der Teilkirche. Für ihn stellt jede Teilkirche ein eigenes kirchliches Subjekt dar, dessen Eigenständigkeit immer gewahrt werden muß. Die Teilkirchen sind sogar göttlichen Rechts. Obgleich es sich bei ihnen um der universalen Kirche gleiche Subjekte des göttlichen Rechtes handelt, sind sie »gehalten, sich wechselseitig anzuerkennen«¹³.

Von den vielen Kirchen, zu denen nach dem Verfasser auch die protestantischen Gemeinschaften gehören, insofern ihnen die »christliche Substanz« eignet, behauptet er danach, daß sie »ihr eigenes Wesen und ihre eigene Wahrheit«¹⁴ hätten. Daraus ist zu folgern, daß es in den christliche Kirchen auch eine je verschiedene Wahrheit gibt, was von den unterschiedlichen, je eigenen konfessionellen Bekenntnissen auch bestätigt wird. Dennoch kommt nach Hünermann diesen Kirchen der Charakter göttlichen Rechtes und damit göttlichen Ursprungs zu¹⁵.

Hier gerät der Verfasser deutlich in eine Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß errichtete Diözesen auch wieder aufgehoben und abgeschafft werden können. Diese Schwierigkeit löst der Verfasser mit der Erklärung, daß nicht die territorialen Abgrenzungen als solche göttlichen Rechtes seien, sondern nur die so geschaffenen kirchlichen Verbände. Sie besäßen, wenn sie gegründet worden sind, göttliche Vollmacht und Autorität. Das aber widerspricht allein schon dem historischen Befund, daß sich im Osten die Exarchate und Patriarchate mit den Reichsdiözesen deckten,

¹¹ Una cum. Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht: Papstamt und Ökumene (hrsg. von P. Hünermann), Regensburg 1997, 80–101. Ders., Gesucht – Ein neues Paradigma des Petrusdienstes: H. Schütte (Hrsg.), Im Dienst der einen Kirche, Paderborn 2000, 189–217. Ders., Dogmatische Prinzipienlehre, Münster 2003.

¹² »Una cum«, 87.

¹³ Ebda., 89.

¹⁴ Ebda., 89.

¹⁵ Ebda., 89.

also der politischen Ordnung folgten, und daß sich im Westen die bischöflichen Herrschaftsgebiete und ihre Abgrenzungen erst seit der Karolingerzeit durchsetzten. Man kann deshalb nicht behaupten, daß die Errichtung von Diözesen göttlichen Rechtes sei, sondern man wird nur sagen können, daß das dahinterstehende Prinzip der Gliederung und Unterteilung der Kirche in ihrem göttlichen Sein und in ihrer gottgewollten Ausbreitung einbegriffen ist.

Die Schwierigkeiten dieser Gedankenkonstruktion häufen sich noch, wenn der Verfasser erklären will, warum diese verschiedenen, von Gott gewollten Kirchen eine Gemeinschaft bilden und eine Verbindung eingehen sollen. Tatsächlich hält der Verfasser daran fest, daß die vielen Einzelkirchen und ihre Vorsteher zueinander in Beziehung treten, einander anerkennen und einen freiheitlichen Zusammenschluß anstreben müssen, der aber wiederum die Eigenständigkeit der Einzelkirchen nicht antasten darf¹⁶. Warum ein solches freiheitliches Zusammenstreben notwendig ist, bei dem man etwa an den protestantischen Weltkirchenrat oder an die evangelischen Konfessionsbünde denken kann, ist aber nicht zu ersehen, vor allem dann nicht, wenn zuvor gesagt wurde, daß die Einzelkirche schon das besitzt und das ist, was der Gesamtkirche eignet. Der Sinn solcher Zusammenschlüsse könnte so nur in der Demonstration nach außen gelegen sein, nicht mehr in einer inneren Notwendigkeit. Hier zeigt das ganze Konzept innere logische Widersprüche.

Man könnte diese Widersprüche in etwa, aber nur im Sinne des Verfassers, beheben, wenn man die tiefere philosophische Erkenntnis, auf der diese Gedanken beruhen, deutlicher hervorhebt, als es der Autor selbst tut. Der ganze Entwurf basiert auf der Annahme, daß, wie oben erwähnt, jede der vielen Kirchen ihr göttliches Recht besitze, weil jede ihre eigene Wahrheit zu eigen hat. Dahinter steht ein moderner, von der relativistischen Philosophie her erborgter Wahrheitsbegriff. Nach ihm ist die Erkenntnis der Wahrheit, auch und gerade der Wahrheit der Offenbarung, zumal sie in verschiedenen Offenbarungsgestalten auftritt, an den Konsens der Gläubigen und an den Dialog der Gemeinschaften von Gläubigen in einer Art von »konziliarem Prozeß« gebunden¹⁷. Zur Glaubenswahrheit gehört merkwürdigerweise auch der Zusammenhang mit neuen Vernunft- und Geschichtserkenntnissen, die mit dem Glauben »zusammengereimt«¹⁸ werden müssen. Das kann nur im Dialog und im Konsens der Glaubenszeugnisse und der Theologen geschehen, wobei die Glaubensbekenntnisse vom Ursprung her als verschieden angesehen werden. Sie sollen aber zu einem gemeinsamen Grundverständnis gebracht werden. Aber auch dann bleibt die Glaubenswahrheit so geartet, daß sie niemals definiert werden kann, weil es sich beim Glauben nicht um theoretische Satzwahrheiten handelt, sondern um den »Aufgang Gottes« und um das »Ereignis seiner Nähe«, das »nicht in Sätzen gefunden werden kann«¹⁹.

Das ist – wie es ausdrücklich heißt – ein neuer Typ des Glaubensverständnisses und der Glaubenslehre, die im Grunde, so darf man verschärfend sagen, im Dialog

¹⁶ Ebda., 88.

¹⁷ Ebda., 82f.

¹⁸ Ders., *Gesucht – ein neues Paradigma*, 206.

¹⁹ *Dogmatische Prinzipienlehre*, 43; 259.

besteht und die sich nicht in Wortgebilden bewährt, sondern nur im wirklichen Leben und in der Praxis. Verständlicherweise hat das ganze Konzept auch eine starke Spitze gegen das Papsttum. In dem immerwährenden Dialog der Kirchen miteinander, in dem Ringen um das richtige Glaubensverständnis, kann dem Papst darum nur die Aufgabe zukommen, die unterschiedlichen Glaubenszeugnisse als konsensfähig anzuerkennen und den Dialog zu leiten. Er hat im Grunde nur den Dialog der Kirchen zu moderieren²⁰. Aber der Entwurf kann selbst diese Aufgabe des Papstes nicht begründen. Denn für einen solchen Dialog bedürfte es keines beständigen, bleibenden Amtes, es würde auch eine jeweilige Bestimmung eines neuen Moderators genügen²¹.

Fragt man nach dem Ergebnis dieser radikalen Versuche für das Verständnis des Zueinanders von Weltkirche und Ortskirche, dann wird man sagen dürfen: Die Universalkirche wird auf eine abgeleitete, zweitrangige, durch Summierung zustande gekommene Größe reduziert. Die versöhnlich stimmende Zusage, daß die Universalkirche in der Einzelkirche existiert, kann ja auch so gedeutet werden, daß die Einzelkirche über die Würde, Vollmacht und Autorität der Gesamtkirche verfügt, so daß die Gesamtkirche dann keine in sich selbst stehende, originäre Größe und keine überragende Einheit mehr darstellt.

Deshalb muß die Auseinandersetzung mit den genannten Fehlversuchen auf die besondere Existenz der Universalkirche in der Einheit mit den Teilkirchen eingehen und diese begründen.

3) Die Verbundenheit von Universal- und Ortskirche unter dem Vorrang der Universalkirche

Dabei geht es zuerst um den Nachweis, daß die Universalkirche eine wahre Wirklichkeit ist, daß sie existiert und daß sie gegenüber der Teilkirche etwas Eigenes, Besonderes und sie Überragendes ist. Dem unvoreingenommenen Denken und dem schlichten Glauben wird dies mehr oder weniger als selbstverständlich erscheinen, was dem Gläubigen allein schon an dem gewöhnlichen Wortgebrauch von »Weltkirche« aufgeht. Aber das Selbstverständliche ist nicht selten ein Tiefgründiges, das dem Menschen aufgehellet werden muß. Deshalb wird es heute auch bestritten und muß deshalb aufs neue bewiesen werden.

Für diese Einheit im Überragen gibt es mehrere Beweisgänge. Ein erster kann beim Selbstverständnis der Kirche ansetzen, das von den biblischen und liturgischen Bildern für die Kirche ausgeht, die immer die ganze umfassende Kirche meinen, ohne die Einzelkirche auszuschließen. Das gilt z. B. von der Bezeichnung der Kirche als »Schafstall, dessen einzige und notwendige Tür Christus ist« (Lumen Gentium, 6), ferner von den Kennzeichnungen als »Pflanzung Gottes«, als »auserlesener Weingarten«, als »Haus« oder »Familie Gottes«, als »aus Juden und Heiden berufe-

²⁰ Gesucht – ein neues Paradigma, 211ff.

²¹ Vgl. dazu L. Scheffczyk, Der Primat im innerkirchlichen Disput, in: FkTh 20 (2004) 173–179.

nes Volk Gottes« (Lumen Gentium, 9), ebenso auch von der Benennung der Kirche als »Leib Christi«. Immer ist damit die universale, alles umspannende Kirche gemeint, dabei aber die Einzelkirche nicht ausgeschlossen.

Eine weitere Bestätigung dafür findet sich in den von der Theologie mit der Zeit erarbeiteten Merkmalen oder »Noten« für die wahre Kirche, die auch ins Credo eingegangen sind: auch die Kennzeichnungen der Kirche als eine, heilige, katholische und apostolische Gemeinschaft. Sie passen gar nicht auf die Teilkirche; denn diese ist nun einmal keine einzige, sie ist nicht die schlechthin allumfassende, auch keine apostolische, insofern sie nicht direkt von den Aposteln gegründet wurde. Sie ist auch keine im gleichen Sinne »heilige« wie die Gesamtkirche. Zwar besitzt sie die Heiligungsmittel der Sakramente, aber diese sind nicht ihr einerschaffen, sondern der Gesamtkirche gegeben. Was aber die heiligen und gerechtfertigten Menschen angeht, so wird man selbstverständlich an deren Vorhandensein in einer Gemeinde oder Teilkirche nicht zweifeln. Diese aber hat nicht die Vollmacht, diese heiligen Kirchenglieder als solche zu erheben und sie öffentlich als Heilige auszuweisen. Genau so deutlich kommt die Beziehung zur universalen Kirche in den neueren Titeln für die Kirche zum Vorschein, in denen man sie als das »Ganzsakrament« oder als »Sakrament für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Lumen Gentium, 1) bezeichnet, was man von keiner Einzelkirche sagen kann.

Aber auch historische Tatsachen und ihr Sinn bieten Zeugnisse für den Vorrang der universalen vor der Einzelkirche. So ist es sicher nicht ohne Bedeutung, daß Jesus in dem Verheißungswort über die Gründung der Kirche (Mt 16,18) von »meiner Kirche« spricht, die er auf Petrus erbauen will, womit er nur die ganze universale Kirche meinen kann. Wenn schließlich das katholische Glaubensbewußtsein zum Ausdruck bringt, daß die Kirche aus der offenen Seite des Gekreuzigten hervorgegangen und daß sie am Pfingstfest vom Heiligen Geist vor aller Welt sichtbar geboren wurde, dann kann damit keine Einzelkirche oder eine Mehrheit von Einzelkirchen gemeint sein, sondern nur die alles umfassende einzige und allgemeine Kirche Jesu Christi. Schließlich bestätigt auch die persönliche Erfahrung des einzelnen Christen, daß er nicht eigentlich Glied einer Einzelkirche ist. Jeder weiß, daß er nicht in eine Teilkirche hineingetauft ist, sondern in die universale katholische Kirche als solche.

Freilich bleibt dann noch die Frage, von welcher Art oder von welcher genaueren Beschaffenheit diese Wirklichkeit dieser allgemeinen Kirche gegenüber der Einzelkirche ist. Die entscheidende Frage ist: Existiert die universale Kirche als eine bloße Idee, als ideale Vorstellung im menschlichen Geist? Dann existierte sie nicht wirklich in den Einzelkirchen oder Gemeinden. Dann wäre die Gesamtkirche keine wahre Realität und besäße keine wirkliche Existenz. Oder existiert sie wie ein Allgemeines, etwa wie das Wesen »Mensch« immer nur in den einzelnen Menschen wirklich existiert? Aber auch nach dieser Auffassung würde die Gesamtkirche niemals in sich selbst, sondern nur in einem anderen, in den Einzelkirchen, existieren. Sie wäre keine in sich selbst stehende Wirklichkeit. Das muß sie aber nach alledem sein, was die Kirche über sich selbst sagt und weiß. Sie existiert deshalb als ganze. Sie ist ein wirk-

lich existierendes Allgemeines, das als ein Ganzes Teile bilden und sich diesen mitteilen kann.

Dieser Wahrheit hat Paul VI. in dem Apostolischen Schreiben »Evangelii Nuntiandi« besonders deutlich Ausdruck verliehen (1975). Nach ihm »nimmt die universale Kirche in den Teilkirchen konkrete Gestalt an« (nr. 62). Deshalb sind die Teilkirchen unentbehrlich, weil sie nicht nur die sichtbare Existenz der Kirche beweisen, sondern auch ihre »Reichtümer« in sie einbringen (nr. 62). Andererseits entgeht ihm aber keineswegs die notwendige Dominanz der Gesamtkirche vor den Einzelkirchen und deren Verbundenheit. Wohl unter dem Eindruck der sich schon zu seiner Zeit verschiebenden Ordnung der beiden Gestalten von Kirche ruft er die Teilkirche auf, ihr »tiefes Offensein für die universale Kirche zu beachten« (EN, nr. 64). Es gibt für ihn eine geradezu divinatorische Einsicht in die Dimension des Universalen an der Kirche, die »gerade die einfachsten, am meisten dem Evangelium verbundenen Christen« auszeichnet – wohl ein indirekter Hinweis darauf, daß solche Einsicht einem intellektualistisch verbrämten Glauben abhanden kommen kann. Von diesen Gläubigen gilt, daß sie es nicht vermögen, »sich auf eine Kirche ohne diese Universalität einzustellen«; denn »eine lediglich regionale Kirche« wäre »ohne Horizont« (nr. 64). Deshalb ergeht dann auch eine dringende Warnung an alle Gläubigen, die universale Kirche nicht fälschlich als Summierung der Teilkirchen zu verstehen: »Aber hüten wir uns wohl davor, diese universale Kirche aufzufassen als die Summe oder gleichsam einen mehr oder weniger lockeren Zusammenschluß von wesentlich verschiedenen Teilkirchen« (nr. 62). Aus dieser ganzheitlichen Dimension erklärt sich aber auch die Verwiesenheit der Teilkirchen auf die Gesamtkirche. »Daher würde jede Teilkirche, die sich freiwillig von der universalen Kirche trennen würde, ihre Beziehung zum Heilsplan Gottes verlieren; sie würde in ihrer kirchlichen Dimension verarmen«, ja, man darf wohl noch schärfer formulieren und sagen: Sie würde ihren Charakter als Kirche verlieren, wie die Hand, die sich vom Leibe trennt, förmlich keine Hand des betreffenden Menschen mehr wäre.

Eine Zusammenfassung dieser Gedanken findet sich in dem Satz: »So hat der Herr seine Kirche gewollt: universal, als großen Baum, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen ... Die universale Kirche ist ohne Grenzen und Schranken, außer denen, die Herz und Geist des sündigen Menschen beiden setzen« (nr. 61).

Johannes Paul II. hat diese Gedanken aufgenommen, dabei aber auch die Superiorität der Gesamtkirche beachtet. Er geht dabei auch auf die erste Phase der Entstehung einer Teilkirche ein, die er als »plantatio ecclesiae«, als »Einpflanzung der Kirche« kennzeichnet, wofür die Verantwortung »sowohl die Gesamtkirche wie die Teilkirchen tragen« (Redemptionis Missio, 49). Das »Mysterium der Kirche ist in jeder Teilkirche enthalten«, dies aber nur, wenn sie »in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche bleibt« (nr. 48). Deshalb müssen sich »alle Kirchen und Bischöfe der Universalität der Kirche öffnen« (nr. 85), weil die Authentizität der Teilkirche an dieser übergeordneten Einheit mit dem Ganzen hängt. In einer bemerkenswerten Einzelsentenz spricht Johannes Paul II. bezüglich der Eucharistie von der »Gemeinschaft in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung«, welche »die Voraussetzung ist für die Feier der Eucharistie« (Ecclesia de Eucharistia, 35).

4) Die Seinsweise der Universalkirche

Die unter dem Aspekt der Mission gemachten Aussagen Pauls VI. über die Gesamtkirche als eine, als universale und als ein Ganzes Darstellendes gehen der Absicht nach auf ein real existierendes Gebilde, das zwar in den Einzelkirchen lokalisiert ist, das aber auch in sich selbst existiert und Dasein besitzt, so daß es den Einzelkirchen vorangeht. Anders gesehen würde es sich bei der Rede von der »Universalkirche« nur um einen besonderen Aspekt der Kirche handeln.

Diese Einsicht hat die Glaubenskongregation in ihrem direkt auf dieses Problem Bezug nehmenden Schreiben von 1992 »Über einige Aspekte der Kirche als *Communio*« in einer eindeutigen Formel verbindlich erklärt, die besagt: »Die Gesamtkirche ist im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausgehende Wirklichkeit« (nr. 9). Anders, das ist die tieferliegende Erkenntnis des Schreibens, würde jegliche seinshafte und zeitliche Priorität der Gesamtkirche gegenüber den Einzelkirchen entfallen mit allen darin eingeschlossenen Konsequenzen, zu denen das Fehlen von Ganzheit, von wesenhafter Einheit, von Vollmacht, von Vorbildlichkeit und Normativität der Gesamtkirche gehören. Die rein empirische, aktualistische, monadische und horizontalistische Auffassung von der Kirche wäre so nicht abzuwehren. Diese Gefahr kann auch nicht durch die nachträgliche Konstruktion eines Bundes oder einer Gemeinschaft der Kirchen behoben werden, der niemals eine förmliche, wesentliche Einheit und Ganzheit erbrächte.

Dem allem widerspricht begründet die Feststellung der Glaubenskongregation von der ontologischen und zeitlichen Vorgängigkeit der Universalkirche, die sich so auch erst gemäß der Vätertheologie als »Mutter«, als Gebälerin und Urgrund der Teilkirchen ausweisen kann²². Man kann unter Erweiterung dieser Grundaussage das Problem in die Frage kleiden: Welches Subjekt ist gemeint und getroffen, wenn die Gläubigen von der Kirche als »Mutter und Lehrmeisterin« sprechen (so die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. von 1961), wenn sie ihr den Titel des »Volkes« oder der »Familie Gottes« oder der »Seele der menschlichen Gesellschaft« (*Gaudium et Spes*, 40) beigeben oder wenn sie sagen: Die Kirche betet, die Kirche bezeugt, sie verurteilt, liebt und leidet? Keinsfalls ist damit die Einzelkirche gemeint, aber auch nicht die Summe aller Einzelkirchen, sondern ein existierendes Subjekt, das sogar personifiziert werden kann. Sachlich ist darin auch die Erkenntnis eingeschlossen, daß es sich bei dieser universalen Größe nicht um die dem hl. Augustinus (fälschlich) zugeschriebene unsichtbare Geistes- oder Gnadenkirche handelt, sondern um eine greifbare Realität. Es ist die vom Zweiten Vatikanum hervorgehobene »heilige Kirche«, die »seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet«, in »der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund auf wunderbare Weise vorbereitet« und »in den letzten Zeiten gestiftet« war, um »am Ende der Weltzeiten in Herrlichkeit vollendet« zu werden (*Lumen Gentium*, 2). Es ist die Kirche als Heilsgemeinschaft, in der das personale Prinzip voll verwirklicht ist.

²² Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, nr. 9.

Das Schreiben der Glaubenskongregation bedenkt diese Problematik zunächst im Hinblick auf die zeitlich-geschichtliche Dimension und lenkt den Blick auf die »Gemeinschaft der hundertzwanzig, die um Maria und die Apostel versammelt waren«²³. Dieser Blick wird aber schon beim Evangelisten Lukas auf Petrus und das Apostelkollegium (Apg 1,12–14) konzentriert. Darum heißt es mit Recht: »Die Apostel waren die Vertreter der einzigen Kirche und die zukünftigen Gründer der Ortskirchen ... Aus ihr (der einzigen Kirche), die universal entstand und (am Pfingsttag) offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen«, weshalb auch der von Johannes Paul II. formulierte Grundsatz gilt: »die Kirchen in und aus der Kirche«²⁴. In diesem Kreis, den Jesus Christus begründete und mit seiner Vollmacht ausstattete, ist die universale Kirche im Keim zu erkennen, die sich danach durch die Gründungen der Apostel zur universalen Kirche ausweitet (wobei die Anwesenheit Marias eigens zu bedenken ist, die in ihrer Verbindung mit Christus die Kirche des Anfangs in besonderer Weise verwirklichte). Dieser Ursprung der universalen Kirche weist aber in die Heilsgeschichte weiter zurück, nämlich zur Verheißung des »himmlischen Jerusalem«, das aber für den Apostel Paulus in der von Christus erlösten Menschheit schon gegenwärtig ist (Gal 4,26), das, alle Einzelgemeinden übergreifend, als »unsere Mutter« ausgegeben werden kann, welche die Gläubigen gebiert, so daß alle von ihr das Leben haben. Diese Kennzeichnung der Kirche als Mutter, die sich danach in der Patristik ständig findet, rechtfertigt zunächst vollauf die theologische Aussage von der zeitlichen Vorgängigkeit der Universalikirche, die sich für die Geschichte der Entstehung wie von selbst ergibt. Sie bietet aber auch schon die Begründung für die seinshaft-ontologische Vorgängigkeit der Universalikirche vor den Einzelkirchen.

Hier kann zunächst ein Blick auf die Unterschiede in der Existenzweise der Universal- und der Einzelkirche aufschlußreich wirken. Erstere bildet als »Mutter« das Ursprungsprinzip der Einzelkirchen, die aus ihr hervorgehen oder aus ihr ausgegliedert werden, um die Ausbreitung und Einwurzelung der Gründung Jesu Christi in der Welt zu gewährleisten. Jene ist in ihrer Universalität überräumlich und überzeitlich (sogar ewig), während diese zeit- und ortsgebunden, eben als Lokalkirche existiert. Damit ist jedoch ein Vorzug verbunden, der der Gesamtkirche zugute kommt; denn obgleich diese als Gemeinschaft der Glaubenden und der Heiligen in ihrer Einheit mit Papst und Bischöfen wie in ihrer Anerkennung der Sakramente nicht einfach unsichtbar ist, eignet ihr doch nicht jene Konkretheit, Konsistenz und äußere Gestalthaftigkeit, wie sie der lokalen fixierten Einzelkirche zu eigen ist. Mit Recht wird deshalb als ein vorzügliches Kennzeichen der Ortskirche ihre Konkretheit, ihre sinnhafte Greifbarkeit, ihr Geschehens- und Ereignischarakter genannt, Eigenschaften, welcher die Universalikirche nicht entbehren kann. Schließlich eignet der universalen Kirche im besonderen auch das Charisma der Unfehlbarkeit in der Lehre, das die Einzelkirche nicht besitzt.

²³ Ebda., nr. 9.

²⁴ Ansprache an die römische Kurie, 20. 12. 1990, in: AAS 83 (1991) 745–747.

Dieser auch seinshafte, ontologischen Vorrangstellung der Universalkirche steht die Tatsache nicht entgegen, daß sie faktisch in dieser Weltenzeit immer in der Verbundenheit mit den Teilkirchen existiert und von ihnen nicht getrennt werden kann, aber von ihnen dennoch unterschieden werden muß. Dabei ist festzuhalten, daß eine ontologische Vorordnung einer Wirklichkeit auch dann gegeben sein kann, wenn sie mit einer anderen verbunden auftritt.

Das läßt sich in etwa am Bild des lebendigen Organismus veranschaulichen, den die Kirche im analogen Sinne bildet. Als wachsender, auf Entfaltung und Vollendung ausgerichteter Organismus bildet sie Zellen, Organe und Glieder aus, die essentiell zum Vollzug ihres Lebens gehören. Insofern die innerste Lebenskraft, das Formprinzip oder die »Seele« (der Heilige Geist) das Ganze durchwirkt, ist das Wesentliche in allen Teilen präsent. Dennoch ist es nicht in jedem Teil in der Ganzheit seiner Kraft und Wirkmächtigkeit anwesend, wie die Seele nicht in jedem Teil des Körpers in gleicher Wirkfähigkeit zugegen ist²⁵. So sind die Teile trotz ihrer essentiellen Zugehörigkeit zum Leibe von diesem an Rang, an Seinsmächtigkeit und an Vollkommenheit unterschieden. Sie sind auf das Ganze angewiesen, sind von ihm getragen und an dieses gebunden. Das Ganze geht seinsmäßig den Teilen voran.

Auf die Wirklichkeit der Kirche übertragen besagt das Bild: Die universale Kirche stellt das Ganze des Kircheseins dar, in dem die Fülle an Einheit und Wahrheit, an Gnade, an Vollmacht und Wirkkraft existiert. An dieser Fülle haben die Einzelkirchen als lebendige Glieder Anteil, ohne aber in sich oder in Verbindung mit anderen Teilkirchen an die Stelle des Ganzen treten zu können. Diese naturgegebene Begrenzung ist kein Mangel, das Ganze verleiht den Teilkirchen im Gegenteil ihre eigene Würde, Bedeutung und Kraft, die sie im Falle der Verselbständigung sofort einbüßen müßten. Der seinshafte Vorrang der Gesamtkirche resultiert aber nicht aus der Logik des Verhältnisses vom Teil zum Ganzen, er ist vielmehr begründet in der Glaubens-tatsache, daß der Gottmensch als die Fülle von Göttlichem und Menschlichem (vgl. Kol 1,19) oder als »das Ganze« seine Verleiblichung nicht zuerst an Teile knüpfen konnte, sondern an ein analoges Ganzes binden wollte, dem er sich zugleich als das Haupt vorsetzte. Es wäre innerlich widersprüchlich, wenn man den Gottmenschen zuerst als das Haupt von Teilkirchen verstünde, die sich nachfolgend zu einer erst herzustellenden Gemeinschaft zusammenschließen würden.

Diese Art von Ganzheit gehört zum in die Dimension des Geheimnisses weisenden übernatürlichen Wesen der Kirche, während die gegenteiligen Erklärungen ihre Abkunft vom zeitgenössischen Rationalismus, vom Demokratismus und Pluralismus nicht verbergen können²⁶.

²⁵ Vgl. S.th. III q. 7 a 1.

²⁶ Vgl. J.Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione »Lumen Gentium«*, 74; vgl. auch: *The Local Church and the Universal Church. A Response to Walter Kasper*, in: *America* 185, No. 16, Nov. 2001.

»Vi ordinationis« – eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie

|| *Zum eucharistischen Identitätskern des Weihepriestertums*

Von Johannes Nebel FStO, Bregenz

Einleitung

Die allgemeine Einführung in die Editio typica tertia des Römischen Messbuchs betont, dass das Hochgebet alleine vom Priester zu sprechen ist. Als Begründung hierfür wird genannt »vi ordinationis«, also kraft der Priesterweihe.¹ Die Gläubigen sollen sich »cum fide et silentio«, also in gläubiger Stille, dem Gebet des Priesters anschließen. Die Instruktion *Redemptionis sacramentum* wiederholt diese Bestimmung mit den Worten: »Das Sprechen des eucharistischen Hochgebetes, das von seinem Wesen her gleichsam den Höhepunkt der ganzen Feier bildet, ist dem Priester kraft seiner Weihe eigen.«² Grund dieser Klarstellungen sind zweifellos Missbräuche. Der umfassende Hintergrund ist aber eine Krise, in die das Priestertum nach dem Zweiten Vatikanum (vorbereitet in den vorausliegenden Jahrzehnten) geraten ist und aus der es sich, trotz mancher positiver Anzeichen, noch nicht genügend erholt hat.

Diese Krise hat ihre Ursachen auch in einem relativ raschen und tief greifenden theologischen Wandel, der Kirchenbild und Priesterbild betraf. Damit einher ging auch eine große Änderung im Liturgieverständnis. Vor Beginn der Liturgischen Bewegung litt die eucharistiebezogene Theologie bekanntlich unter dem Mangel, den Blick auf die Fragen der Realpräsenz und des Messopfers zu reduzieren. Dabei hatte der Priester mit seiner Vollmacht eine klar umrissene Aufgabe und dementsprechend eine im character indelebilis grundgelegte ontologische Würde. Die Liturgie als ganze aber war nicht Gegenstand eines echten theologischen Arguments: Die Begründung der einzelnen Bestandteile des Ritus erfolgte vielmehr einerseits juridisch und damit verbunden unantastbar sakral, andererseits allegorisch. Die Sakramente hingegen wurden mit Hilfe der scholastischen Begriffe Form und Materie aus dem Ritus herausgehoben und vor allem gnadentheologisch, also im Sinne des Effektes auf die Empfänger, betrachtet.

Die Mysterientheologie Odo Casels erbrachte einen theologischen Wandel. In patristischer Begründung behauptete Casel, dass der liturgische Ritus als ganzer eine sakramentale Würde habe, indem nicht nur der Priester durch die Wandlungsworte

¹ Vgl. Institutio Generalis des Missale Romanum (Editio typica tertia vom 20. 4. 2000, Vatikanische Druckerei 2002), Nr. 147. Der römische Messkanon und weitere Texte werden gemäß dieser Ausgabe des Missale ohne weitere Quellenangabe zitiert. Entsprechend sind deutsche Zitationen von Messtexten aus der Kleinausgabe des deutschen Messbuchs von 1978.

² Kongregation für den Gottesdienst, Instruktion *Redemptionis sacramentum* vom 25. 3. 2004 (Ausgabe der Vatikanischen Druckerei), Nr. 52.

die Realpräsenz Christi bewirke, sondern indem im Ritus das Heilsereignis Christi in seinem überzeitlichen Kern objektiv als »Kultmysterium« gegenwärtig werde. »Kultmysterium« bezeichne das gegenwärtige Heilswerk Gottes, »Liturgie« das vergegenwärtigende Tun der Kirche.³

Diese Theologisierung der Liturgie hat bei aller Wirkungsgeschichte auch zahlreiche und den Kern betreffende Kritiken erfahren. Systematisch blieb unklar, wie bei Casel das Überzeitliche noch mit dem Historischen verbunden bleiben kann, ohne sich in das Zeitlose zu verflüchtigen.⁴ Ferner war das anamnetische Verständnis der Messe mangelhaft⁵ sowie auch die sakramentele Konzeption der Eucharistie: Der Ritus war eigentlich nur Schleier, nicht sakramentaler Ausdruck des Mysteriums. Das Symbolische als menschlicher Vollzug kam zu kurz.⁶ Vom historischen Standpunkt aus musste nicht nur Casels Rekurs auf heidnische Mysterien, sondern auch jener auf patristische Zeugnisse zurückgewiesen werden.⁷ Das Lehramt hat in der Enzyklika *Mediator Dei* (MD) zwar Casel insofern aufgegriffen, als der Liturgie theologische Würde zuerkannt und das Kirchenjahr nicht nur als Gedächtnis vergangener Ereignisse verstanden wurde, doch Pius XII. wies das mysterientheologische Kernanliegen zurück: Die Heilsgeheimnisse sind nicht objektiv gegenwärtig, sondern nur in ihrer gnadenhaften Wirkung in den Gläubigen.⁸ Auch die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanums bezeugt bestenfalls eine größere Offenheit für die Mysterienlehre, doch sie übernimmt und bestätigt sie nicht.⁹

Trotzdem hatte Casels Mysterienvorstellung einen bis heute bahnbrechenden Einfluss: Seit Casel übernimmt der von der Kirche gefeierte Ritus jene Aufgabe der Vergegenwärtigung, die bisher der weihepriesterlichen Vollmacht zuerkannt wurde; das Weihepriestertum jedoch wird als unverzichtbare Bedingung zur Gültigkeit ganz in die Gemeinschaft der Kirche eingeordnet. Darin liegt eine unhierarchische Tendenz: Hinter dem Ritus, dessen Träger die Kirche ist, steht aufseiten des Kultmysteriums Christus selbst, der somit als gegenwärtiges Subjekt der Liturgie neu anerkannt

³ Vgl. Casel, O., *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg ⁴1960, hier v.a. 62.

⁴ Vgl. hierzu Eisenbach, F., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 47f.

⁵ Vgl. hierzu Scheffczyk, L. Card., *Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, München 1973, 73: »In der Caselschen Erklärung [scheint] der Charakter des »Gedächtnisses«, der das ursprüngliche Wesensmoment der Eucharistiefeier der Kirche darstellt, gänzlich in Fortfall zu kommen ...; denn wenn die Tat als solche und allein in sich selbst gegenwärtig wird, bedarf es ja offenbar des »Gedächtnisses« der Kirche nicht mehr.«

⁶ Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 54.

⁷ Hierzu ist von bleibender Bedeutung: Fittkau, G., *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953.

⁸ Die Enzyklika distanziert sich von den Mysterientheologen als »neuere[n] Autoren« und stellt ihnen die »katholische Lehre« entgegen: Vgl. Rohrbasser, A. (Übers. u. Hrsg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg (Schweiz) 1953, Nr. 344.

⁹ Zwar steht wie bei Casel das Paschamysterium im Zentrum des Liturgieverständnisses, doch nicht den Heilsereignissen, sondern nur deren Wirkungen wird Gegenwart zuerkannt. Dass die Gläubigen die Heilsgeheimnisse berührend erreichen können, ist Frucht dieser Wirkungen; vgl. hierzu v.a. SC 102. Aber auch SC 35 (Abs. 2) ist in diesem Sinne zu verstehen: Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 318f.

wird.¹⁰ Bisher aber galt die Liturgie vorrangig als ein öffentliches Tun der Kirche zur Gottesverehrung; Subjekt der Liturgie war die kirchliche Hierarchie. Wenn nun aber Christus als der theologische Grund der Liturgie neu ins Bewusstsein tritt, rückt die Kirche (gegenüber Christus) in die sekundäre Position eines empfangenden Gegenübers zu Christus,¹¹ dessen Heilsgegenwart nicht mehr nur als Gnadenwirkung gefasst wird. Traditionell findet sich der Priester in seiner Identität anhand der Konzentration auf die rechte Materie und Form des Sakramentes wieder. Indem dies nun aber ganz in das theologische Verständnis des Ritus integriert wird, wird dieser traditionelle ›Angelpunkt‹ liturgischer Identität des Priesters nachhaltig relativiert.

Grundgelegt in der Leib-Christi-Ekklesiologie und bestätigt durch Casels Mysterienlehre, dann korrigiert in den Enzykliken *Mystici Corporis Christi* und *Mediator Dei*, die das Hierarchische wieder deutlich betonen, wird die neue Konzeption von SC gewissermaßen bestätigt: Dort »wird nicht mehr im Blick auf die Kirche von Christus gesprochen, sondern im Blick auf Jesus Christus von der Kirche«.¹² Gemäß der Grundlegung der Liturgie im Heilsplan Gottes überwiegt in SC die soteriologische gegenüber der kultischen Zielrichtung.¹³ ›Liturgie‹ ist Überbegriff über ›Kult‹ und ›Heiligung‹, ähnlich wie Casel im Kultmysterium die latreutische und die soterische Dimension vereint sah. Hieraus ergibt sich eine neue Bestimmung der Theozentrik, nämlich als Vorrang des Handelns Gottes vor dem Handeln des Menschen, nicht wie bisher als Ausrichtung des Menschen auf Gott. Dies bedeutet eine Neuausrichtung im Liturgie- und Kirchenverständnis.

Diese Entwicklung hatte Folgen für das liturgische Priesterbild: »Eine Durchsicht der Liturgiekonstitution zeigt zunächst, dass vom priesterlichen Dienst sehr wenig die Rede ist.«¹⁴ Tatsächlich tritt in SC gegenüber MD die Akzentuierung priesterlicher Vollmacht sowie auch der eucharistischen Realpräsenz stark zurück. Amtspriestertum und gemeinsames Priestertum der Gläubigen werden weder explizit betont noch voneinander abgegrenzt. Das Priesterbild muss aus dem Beziehungsgeflecht Christus-Kirche implizit entwickelt werden.¹⁵ Was bisher über Jahrhunderte wichtig war, schien damit gewissermaßen einen sekundären Platz zu erhalten. Viele Ergebnisse der Patristik und Liturgik des 20. Jahrhunderts stützten dies durch den Aufweis von Zusammenhängen, die die bisher geltenden liturgietheologischen Argumentationen vielfach als unausgewogen und einseitig erscheinen ließen.

¹⁰ Dies bestätigt aber auch schon MD: »So ist denn das liturgische Jahr, von der Frömmigkeit der Kirche genährt und begleitet, nicht eine frostige, leblose Darstellung längst vergangener Dinge oder eine bloße Erinnerung an Ereignisse aus früheren Zeiten. Es ist vielmehr Christus selbst, der in seiner Kirche weiterlebt« (Rohrbasser [Anm. 8], Nr. 344).

¹¹ Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 246.

¹² Eisenbach (Anm. 4), 250. Dies kann am Vergleich folgender Formulierungen veranschaulicht werden: Während es in MD heißt: »Deshalb ist in jeder liturgischen Handlung zugleich mit der Kirche ihr göttlicher Stifter zugegen« (Rohrbasser [Anm. 8], Nr. 227), heißt die entsprechende Stelle in SC 7: »Um dieses große Werk zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig« (vgl. Eisenbach [Anm. 4], 251/Anm. 138).

¹³ Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 235.

¹⁴ Eisenbach (Anm. 4), 401.

¹⁵ Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 404.

Aber die Diskussionen während und nach dem Konzil, und auch die Enzyklika *Mysterium Fidei* Pauls VI., die mit Bezug auf SC die Bedeutung der eucharistischen Realpräsenz und der eucharistischen Anbetung sowie die Legitimität der nur vom Priester gefeierten Messe herausstellte, also an traditionellen Gewichtungen eisern festhielt, ist nicht einfach als reaktionärer Gegenzug abzuwerten: Vielmehr verschafft sich hier etwas Ausdruck, worüber die neuen Denkformen theologischer Liturgik historisch zu schnell und womöglich auch zu leichtfertig hinweggegangen sind. Auf Seiten des christlichen Lebensvollzugs haben die Voraussetzungen gefehlt (und sie fehlen bis heute), die Übertragung des theologischen Gewichtes in der Liturgie von der hierarchisch bevollmächtigten Kirche auf Christus (unbeschadet aller sachlichen Berechtigung) richtig einzuordnen und in der liturgischen Frömmigkeit fruchtbar zu machen. Die in wenigen Jahrzehnten realisierte Wiederbelebung patristischer Denkmuster, von denen uns mehr als tausend Jahre Kirchengeschichte trennen, war in der ideologisierten Weltsituation des 20. Jahrhunderts problematisch. So konnte sich eine unberechtigte Geisteshaltung entwickeln, in welcher die Identität des katholischen Verständnisses vom Priestertum untergraben wurde.

Diese bis etwa zur unmittelbaren Nachkonzilszeit reichende Entwicklung wurde in den letzten Jahrzehnten aber durch die neuere Hochgebetsforschung noch verstärkt. Während nämlich Casel und die von ihm beeinflussten Theologen, wie auch die Väter des Zweiten Vatikanums und der nachfolgenden Liturgiereform, die tridentinische Lehre über die Eucharistie als Grundlage zumindest formell anerkannten, gehen diese neueren Entwürfe zu den tridentinischen Dogmen auf Distanz und stellen ihnen mit ökumenischem Anliegen eine Theologie der eucharistischen Hochgebete entgegen, in welcher die Einsetzungsworte nur anamnetischen, nicht aber konsekratorischen Charakter haben, so dass die nach den Einsetzungsworten erfolgenden Opferaussagen nicht auf die Darbringung des Leibes und Blutes Christi, sondern nurmehr geistlich auf die Selbstdarbringung der Kirche zu beziehen seien, der dann eine mit der Kommunionepiklese vereinte konsekratorische Epiklese folge. Somit ist der Opfercharakter der Messe nicht Vergegenwärtigung des Opfers Christi und Darbringung des Leibes und Blutes des Erlösers, sondern nur ein in der Anamnese des Opfers Christi verwurzeltes geistliches Selbstopfer der Kirche.¹⁶ Im Bewusstsein des Widerspruchs zur Lehre des Tridentinums versuchen die Vertreter dieser Ansicht nun, die in ihren Kerngehalten dogmatisierte¹⁷ Messopferlehre als in der Gesamttradition, v.a. in der orientalischen Tradition, nicht hinreichend belegbare Sondermei-

¹⁶ Vgl. hierzu nur einige ausgewählte Beiträge: Budde, A., Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebets. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze, in: Gerhards, A., Richter, K. (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, QD 186, Freiburg – Basel – Wien 2000, 185–202; Messner, R., Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: ebd., 128–184; ders., Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: ders., Nagel, E., Pacik, R. (Hrsg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie, Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag, Innsbrucker theologische Studien Bd. 4, Innsbruck – Wien 1995, 174–201; aber schon in früherer Zeit Schulz, H.-J., Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 19 (1978), 7–28.

¹⁷ Vgl. v.a. DH 1751, 1752 und 1753.

nung zu diskreditieren, deren Ursprünge sich in einzelnen Rinnsalen früherer Jahrhunderte gewissermaßen verflüchtigen.

Somit rückt die Kirche nun noch viel radikaler in die Position der Gott gegenüberstehenden Versammlung, die die göttlichen Heilsgaben erbittet und empfängt. Das Weihepriestertum hat nur die Funktion des rituellen Vorstehers und Vorbeters, dem teilweise noch eine innere Bevollmächtigung als *conditio sine qua non* zuerkannt wird. In jedem Falle wird der Zelebrant völlig in die des Heilswerkes gedenkende, sich selbst dabei geistlich hingebende und fürbittende Stellung der Gottesdienstversammlung integriert und seine liturgische Identität weitestgehend funktional gemäß der äußeren Ordnung des Ritus bestimmt. In diesem theologischen Kontext mutet der eingangs erwähnte Rekurs der neuen Einführung in das Messbuch auf die Berechtigung zum Sprechen des Hochgebetes »vi ordinationis« – »kraft der Priesterweihe« – wie ein Fremdkörper oder wenigstens wie eine Marginalie an.

Aus diesem Befund ergeben sich folgende theologische Aufgaben: Das Verhältnis, welches die zuletzt genannte Hochgebetsforschung zum lehramtlichen Zeugnis bis hin zu den Konzilien von Florenz und Trient einnimmt, muss auf seine Glaubwürdigkeit hin überprüft und korrigiert werden. Die liturgische Identität des Weihepriestertums, die bereits seit der Mysterientheologie Odo Casels in den Hintergrund geraten ist, muss neu ermittelt werden: Dies wird den Hauptteil der folgenden Untersuchung ausmachen. Abschließend muss diese priesterliche Identität jedoch in die gültigen Erkenntnisse moderner liturgischer Theologie integriert werden.

1) Die moderne Hochgebetsforschung und die tridentinische Messopferlehre

Viele Erträge der neueren Hochgebetsforschung sind als solche solide erarbeitet und daher nicht grundsätzlich in Frage zu stellen – unbeschadet ihres bleibend hypothetischen Charakters. Sie liefern wertvolle historische und auch theologische Erkenntnisse zur frühchristlichen Genese der Hochgebete. Problematisch ist aber, dass die damit gegebene Deutung altkirchlich-euchologischer Tradition als einzig maßgebender ›locus theologicus‹ angesehen und den lehramtlich verbürgten Ergebnissen katholischer Theologieentwicklung so gegenübergestellt wird, dass letztere als sekundäre Tradition erscheint. Diese Gegenüberstellung ist, wie zugegeben wird, von fundamentaltheologischer Tragweite.¹⁸ Zur Rechtfertigung wird davon ausgegangen, dass verschiedene Zeugnisse der Tradition, die zu dem tridentinischen Ergebnis

¹⁸ Vgl. z.B. Stuflesser, M., Das Opfer in nachvatikanischen Hochgebeten, in: Gerhards, A., Richter K. (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, QD 186, Freiburg – Basel – Wien 2000, 257–271; Schulz (Anm. 16), 23; ders., Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976, darin besonders Kap. 8: Die Eucharistielehre der liturgischen Überlieferung und der dogmatischen Sekundärtradition, 72–87; vgl. aber auch die Korrektur der 1996 von Schulz in seinem Buch Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163, Freiburg 1996) entwickelten Ansicht bei: Scheffczyk, L. Card., Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik, Katholische Dogmatik Bd. 1, Aachen 1997, passim, v.a. 146 Anm. 46.

hinführen, in einem unauthentischen Sinne »neu« seien.¹⁹ Doch dieser »Neuheitscharakter« muss in jedem Einzelfall unabhängig von dem Vorverständnis²⁰ moderner Liturgik aus dem Selbstverhältnis des jeweiligen historischen Kontextes belegt werden, um eine subjektive Überformung des Traditionsverständnisses durch heutiges Denken methodisch so weit wie möglich auszuschließen. Sonst bleibt die Herstellung eines doktrinären Widerspruchs zwischen den im frühen Christentum entstandenen Hochgebeten und der Lehre des Tridentinums (einschließlich der ihr folgenden und daher auch kritisierten Hochgebete der erneuerten römischen Liturgie) unglaubwürdig. Denn Tradition ist ein zu vielschichtiges Phänomen, als dass jedes Element späterer Lehrentwicklung bereits explizit in jedem früheren Stadium erkennbar sein könnte.²¹ Die theologische Beweislast liegt daher nicht auf lehramtlicher Seite, sondern auf Seiten derer, die eine abweichende Meinung vertreten.

Andererseits muss für die tridentinische Lehre als Ergebnis einer Lehrentwicklung der Nachweis erbracht werden können, dass sie wenigstens kernhaft dem biblischen Ursprung entspricht. Dies betrifft die neutestamentlichen Berichte vom letzten Abendmahl.

- Gemäß moderner Hochgebetsforschung kann das Verhältnis christlicher Eucharistie zum letzten Abendmahl etwa auf die Formel gebracht werden: »Der Herr, das Leiden vor sich, nahm Brot und heiligte es – wir, seiner Leiden eingedenk, bringen Brot [und darin geistlich uns selbst] dar und bitten um Heiligung«,²² um eucharistische Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und erhöhten Herrn zu haben.
- Aus dem im Tridentinum verbürgten Ergebnis der Lehrentwicklung ergibt sich etwa folgende Formel: Der Herr wandelt das Brot und opfert sich darin dem Vater, sein Kreuzesopfer real vorwegnehmend – wir, seiner Leiden eingedenk, vollziehen, was er vollbracht hat, und bringen ihn in eucharistischer Gestalt dem Vater dar, und darin auch uns selbst, damit uns eucharistisch zuteil werde, was ihm erwiesen wurde: die Herrlichkeit des neuen Lebens.²³

¹⁹ Vgl. hierzu z.B. die geraffte Darstellung der Vorgeschichte einiger Aspekte der tridentinischen Messopferlehre in: Messner, Unterschiedliche Konzeptionen (Anm. 16), 177–184.

²⁰ Dieses Vorverständnis kann im Blick auf nicht wenige Tendenzen der modernen Hochgebetsforschung umrissen werden als die Vorentscheidung, für den ökumenischen Dialog ein archaisches Stadium der Lehrentwicklung gegenüber der lehramtlich verbürgten Entfaltung katholischer Glaubenslehre vorzuziehen und somit historisch spätere doktrinäre Unterschiede von vorneherein zugunsten eines vormaligen »gemeinsamen Nenners« zu relativieren. Diese Haltung ist mit dem Selbstverständnis katholischer Theologie letztlich nicht vereinbar; vgl. hierzu Scheffczyk (Anm. 18), 69–76.

²¹ Kein Botaniker würde auf die Idee kommen, einer Pflanze, die erst nach einigen Jahren gewisse Ausprägungen erkennen lässt, die vorher gänzlich verborgen waren, einen »Umbruch« in ihrer Wachstumsge-schichte zu konstatieren.

²² Budde, A. (Anm. 16), 191.

²³ Vgl. hierzu Rahner, K., Häussling, A., Die vielen Messen und das eine Opfer, QD 31, Freiburg 1966, 100: »Dieses Todesopfer Jesu Christi soll die Kirche als das ihre darbringen, damit ihr gleiche Gnade zuteil werde.« Bei diesem Buch kommt dem Liturgiker und Rahnerschüler Angelus Häussling das Verdienst zu, die bereits 1949 und erweitert 1951 erschienene Abhandlung Rahners durch Hinzufügung von Verdeutlichungen und vom theologischen und liturgischen Wandel bedingten Ergänzungen neu herausgegeben zu haben. Da in den folgenden Ausführungen nur die unveränderte »Grundkonzeption« (Häussling im Vorwort, 7) zur Sprache kommt, wird dieses Buch im weiteren Verlauf der Einfachheit halber nur unter dem Namen Rahners aufgeführt.

Der letztlich eschatologische Zielpunkt beider Formeln ist gleich. Während aber die erste Formel bei der Ebene des rituellen Vollzuges ansetzt, somit die Opferwirklichkeit Christi auf dem anamnetischen Fundament ansiedelt und das Opferhandeln der Kirche nur auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezieht, nimmt die zweite Formel nicht nur die rituell-äußerliche, sondern vor allem die soteriologisch-innerliche Dimension des Abendmahlsgeschehens zum Ausgangspunkt und integriert auch das Opfer Christi in das Handeln der Kirche, freilich ohne damit das anamnetische Fundament zu verdunkeln. Damit ist die eucharistische Opferhandlung der Kirche nicht mehr nur als geistliches Selbstopfer verstanden, was jedoch in frühchristlicher Auseinandersetzung mit heidnischen Opfern unmöglich einen umfassenden Ausdruck hätte finden können. Somit relativiert sich das Gewicht der frühchristlichen Hochgebete als eines ›locus theologicus‹, der für alle weitere Tradition als Beurteilungsmaßstab geeignet wäre.

Das Verständnis des eucharistischen Dienstes des geweihten Priesters aber hängt ab von der Deutung des Auftrages Jesu »Tut dies zu meinem Gedächtnis«. Mit dem Wort »dies« ist gemäß der ersten der beiden Formeln der rituell-existentielle Nachvollzug der Abendmahlshandlung Jesu gemeint, im Sinne der zweiten Formel jedoch die Aufopferung Jesu an den Vater. Dass in frühchristlicher Zeit zunächst das Erstere seinen textlich-liturgischen Niederschlag fand, ist natürlich; einen Gegensatz zwischen beiden Deutungen aufzustellen, ist jedoch künstlich. Im Abendmahlereignis eine Selbstaufopferung Jesu an den Vater und damit eine Identität mit der Passion zu sehen,²⁴ ist keineswegs unbiblich, da die Abendmahlsberichte hierzu ein Grunddatum bieten, die jeder näheren exegetischen, liturgischen und dogmatischen Ausdeutung vorgegeben ist: die Verbindung von dem auf die Opferwirklichkeit verweisenden Blut mit der Dimension des Bundes, dessen Herr immer nur Gott Vater sein kann, so dass Jesus beim letzten Abendmahl unmissverständlich als Bundesmittler erkennbar wird, der sich selbst dem Vater aufopfert.²⁵ Wegen dieser Identität von Jesu Opferhingabe beim letzten Abendmahl und bei seiner Passion birgt das Wort »dies« des Wiederholungsauftrages Jesu »Tut dies zu meinem Gedächtnis« in sich nicht nur die äußerlich-mimetische Dimension rituellen Nachvollzuges, sondern auch die innere Dimension der Selbstaufopferung Jesu. Dies impliziert nicht nur ›existentiell‹, dass die Christen sich selbst bei der Eucharistiefeier in den Zeichen von Brot und Wein geistlich hingeben, sondern freilich auch ›essentiell‹ die Identität des Opfergegenstandes, dass also wie beim letzten Abendmahl so auch in der christlichen Liturgie Jesus dem Vater dargebracht wird. Die Verkürzung auf die existentielle Dimension müsste dagegen das Wort »dies« auf den Sinn von »solches« oder »gleiches« einschränken und kommt somit nicht ohne eine gedanklich gewundene Deutung des Schriftwortes aus.

²⁴ Vgl. Scheffczyk, L. Card., Vom Wesen der Eucharistie, in: Auftrag 55 (1972), 12: »Die Tat Jesu im Abendmahlssaal und ebenso die Tat am Kreuze, [...] beide Taten sind [...] wesentlich identisch.« Vgl. ebenso Ziegenaus, A., Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre, Katholische Dogmatik Bd. 7, Aachen 2003, 272.

²⁵ Vgl. hierzu Scheffczyk (Anm. 5), 32–37.

Als weitere Frage ergibt sich, wie die Worte Jesu über Brot und Wein aufgefasst werden müssen: Gemäß einem breiten Konsens, der sich auf patristische Vorgaben stützen kann, sind sie nur als Deuteworte anzusehen für ein Wandlungsgeschehen, welches dem vorausgehenden Lobpreis bzw. Dankgebet Jesu zugeordnet wird.²⁶ Dem entsprechen dann in der Weiterführung durch die Liturgie der Kirche die Worte »Der Leib Christi« bzw. »Das Blut Christi« bei der Kommunionsspendung.²⁷ Das Dankgebet Jesu über Brot und Wein wird in seinem Wortlaut im NT nicht überliefert, so dass nicht wenige Hochgebetsforscher hierfür auf jüdische Vorbilder verweisen und auf diesem Wege zu einer hypothetischen Rekonstruktion der Entstehung frühchristlicher Paläoanaphoren und Anaphoren (Hochgebete) als ritueller Nachahmungen der mutmaßlichen Gebetshaltung Jesu gelangen.²⁸ Eine solche Argumentation beruht jedoch auf einem grundlegenden methodologischen Fehler, da die ersten Quellen jüdischer Gebetspraxis aus dem 9. Jh. n. Chr. stammen, in den ersten Jahrhunderten jedoch deren schriftliche Fixierung verboten war, so dass die Quellenlage nie eine hinreichende Argumentationsgrundlage bietet.²⁹

In manchen Beiträgen der Hochgebetsforschung wird nun das Hochgebet in seiner Entstehung gedeutet als Mimesis (Nachahmung) dessen, was Jesus beim letzten Abendmahl getan hat.³⁰ Die Einsetzungsworte stellen daher einen anamnetisch zu verstehenden Einschub dar, ohne konsekratorische Bedeutung. Mazza misst gerade dem mimetischen Charakter des Hochgebetes (patristisch verstanden als »antitypos« zum »typos« des Letzten Abendmahls) die konsekratorische Kraft zu und setzt diese Deutung des Hochgebetes den späteren, v.a. westlichen Entwicklungen in der eucharistischen Theologie entgegen.³¹ Doch die Behauptung einer rein mimetisch bewirkten Konsekration beruht auf einer anachronistischen Rückprojizierung der historisch späteren Frage nach der Art und Weise des Zustandekommens der eucharistischen Wandlung in eine Zeit, die diese Frage so noch nicht stellte.

Somit wird jedoch der Frage nach der Konsekration, wie sie dann tatsächlich im Lauf der Kirchengeschichte gestellt wurde, kaum noch theologische Berechtigung eingeräumt. Aber neue Fragestellungen sind historische Phänomene, die als Faktoren der Dogmengeschichte respektiert und daher auch in jeder späteren Deutung berücksichtigt werden müssen. Wo genau freilich beim letzten Abendmahl der konsekratorische Augenblick anzusetzen ist, muss und darf offen bleiben, weil diese Fra-

²⁶ Vgl. Raffa, V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, BELS 100, Roma 1998, 801–808.

²⁷ Vgl. z.B. Raffa (Anm. 26), 50f.

²⁸ Diese Rückführung christlicher Liturgie nicht nur auf alttestamentliche Grundlagen, sondern konkret auf jüdische Modelle hat nachweislich ihren Ursprung in dem reformierten niederländischen Theologen Campegis Vitranga (1659–1722) und kam von daher über Jahrhunderte zu einer großen Wirkungsgeschichte; vgl. hierzu Raffa (Anm. 26), 402.

²⁹ Vgl. Raffa (Anm. 26), 406–410.

³⁰ Dies zeigt sich v.a. bei: Mazza, E., *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, BELS 62, Roma 1992; ders., *L'origine giudaica dell'eucaristia*, in: RPL 28 (1991), 73–78.

³¹ Vgl. z.B. Mazza, E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Milano 1996; ders., *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, BELS 113, Roma 2001.

gestaltung historisch später anzusetzen ist. Sowohl die westliche, auf Ambrosius v. Mailand³² zurückgehende Ausformung, den Worten Jesu über Brot und Wein die Konsekration zuzuschreiben, als auch die östliche Art, die Konsekration im Hochgebet in der Epiklese zu erbitten, haben ihre Wurzeln nicht vor dem 4. Jahrhundert.³³ Dabei verdankt sich die orientalische Richtung einer umfassenden theologischen Entwicklung, die nicht zuletzt mit der Entfaltung der Pneumatologie zu tun hat; die westliche Denkart sucht hingegen den direkten Anschluss am biblischen Zeugnis, wobei freilich aus dem Charakter der Worte Jesu über Brot und Wein als bloßer Deuteworte nun konsekratorische Einsetzungsworte werden. Es hat sich hier also eine allmähliche theologische Transformation ereignet, die aber in der Theologiegeschichte nie als unberechtigte Neuerung oder als Bruch empfunden wurde.

Daher darf zumindest die wurzelhafte Offenheit des biblischen Zeugnisses für diese Transformation aufgewiesen werden: Jeder weiteren exegetischen oder dogmatischen Argumentation ist es nämlich vorgegeben, dass weder die Synoptiker noch Paulus daran interessiert waren, etwas vom Text des den Deuteworten vorausgehenden Dankgebetes Jesu zu überliefern. Somit darf dafür nichts angenommen werden, was für die *Neuheit* der von Christus vorgenommenen Einsetzung maßgeblich wäre, sollen die biblischen Autoren nicht Wichtiges verschwiegen haben. Von daher legt das biblische Zeugnis den entscheidenden Punkt der von Christus begründeten eucharistischen Neuheit nicht in das Dankgebet, sondern in die Worte über Brot und Wein, so dass zumindest nicht ausgeschlossen werden darf, dass diese Worte über einen bloßen Deutungscharakter hinaus auch die bewirkende Einsetzung der Konsekration waren: Jedenfalls entspräche es auch nicht dem Wortcharakter der gesamten Heilsökonomie, das Konsekrationsgeschehen losgelöst von einem tradierten Wortgeschehen aufzufassen.³⁴

Der konsekratorische Charakter der Worte Jesu über Brot und Wein ist freilich erst dann erkennbar, wenn überhaupt die Frage nach der eucharistischen Konsekration gestellt wird. Die anamnetische Stellung des Einsetzungsberichts in den frühchristlichen Hochgebeten ist daher eigentlich nur eines unter vielen Indizien dafür, dass die Hochgebete zu einer Zeit entstanden, als man noch nicht nach dem genauen Zeitpunkt und worthaften Ausdruck der Konsekration fragte. Und wie sonst hätte man unter diesen frühen Voraussetzungen die Einsetzungsworte Jesu im Hochgebet erwähnen können wenn nicht in anamnetischer Form? Da die Stellung des Einsetzungsberichtes im römischen Kanon aber die der Legitimierung eines konkreten Tuns (nämlich des ›offerimus‹) ist,³⁵ war damit auch der konkreteste Anknüpfungspunkt für die Annahme des konsekratorischen Augenblicks gegeben (Weiteres s.u.).

³² Vgl. Ambrosius, *De Sacr.* 4, 21–23; aber auch schon Tertullian (*Adv. Marc.* 4,40) lässt eine solche Tendenz erkennen; vgl. hierzu aber den Kommentar von Raffa (Anm. 26), 808f.

³³ Vgl. Raffa (Anm. 26), 808f.; 817.

³⁴ So fragt Ambrosius rhetorisch: »Das Wort Christi [...], das aus dem Nichts hervorbringen konnte, was nicht existierte, kann das nicht, was existiert, in etwas verwandeln, das vorher nicht da war?« (*De Myst.* 9,52: *Fontes Christiani* Bd. 3, 247).

³⁵ Vgl. Messner, *Einige Probleme* (Anm. 16), 179.

Insofern besteht die infolge der Rezeption des Ambrosius beginnende Entwicklung weniger in einer Umdeutung der Abendmahls Worte Jesu als darin, diese zunächst nur anamnetisch aufgenommenen Worte konsekratorisch zu verstehen. Aber auch für diese Entwicklung ist das biblische Zeugnis insofern offen, als der Wiederholungsbefehl »Tut dies zu meinem Gedächtnis« die beim letzten Abendmahl erfolgte Konsekration den Aposteln als ein »Tun« aufträgt.³⁶ Doch es kann schwerlich nahe liegen, den hauptsächlichen Bezug des Wortes »dies« des Wiederholungsauftrages in dem biblisch nur erwähnten, aber textlich nicht ausgeführten Lobpreis Jesu erkennen zu wollen, als vielmehr in jenen Worten, auf denen der Nachdruck liegt: Jesu Worten über Brot und Wein. Denkt man diese beiden Aspekte, den des »Tuns« und den Kernbezug des »dies«, zusammen, so besteht die Befolgung des Auftrages Jesu wurzelhaft darin, das Gleiche, was er getan hat, mit genau den gleichen Worten zu tun, die folglich auch die gleiche Wirkung haben müssen – freilich zu Jesu Gedächtnis, was das Durchdrungen- und überhaupt Ermöglichtsein der Konsekration durch deren anamnetisches Fundament besagt. Insofern behält die anamnetische Form der Wandlungsworte weiterhin große Bedeutung.

Dieser ganze Gedankengang darf nicht als neuscholastische Deduzierung einer späteren Lehrentwicklung aus dem biblischen Zeugnis missverstanden werden, was eine anachronistische Vorgehensweise bedeuten würde. Die Argumentation liefert lediglich – aber immerhin – den Aufweis, dass die Annahme einer grundsätzlichen und unversöhnlichen Spannung zwischen den biblischen Berichten und der abendländischen Ausformung der Eucharistielehre gegenstandslos ist. Dadurch wird nicht behauptet, die Bibel nehme die nachfolgende Lehrentwicklung vorweg. Doch es wäre gleichermaßen anachronistisch, in den frühchristlichen Hochgebeten bereits den Ausdruck einer erst ab dem 4./5. Jh. allmählich einsetzenden Lehrentfaltung zu suchen. Dass Hochgebete wie der Römische Kanon über diese Lehrentwicklung hinweg Elemente ihrer ursprünglichen Struktur und Textgestalt bewahrt haben und deshalb gewisse Umdeutungen erfahren mussten, erklärt sich von selbst, kann aber keineswegs gegen die abendländische Theologie- und Dogmengeschichte ausgespielt werden.

Indem nun aber das Konsekratorische der Einsetzungsworte allmählich stärker gewichtet wurde – einhergehend mit der mittelalterlichen Betonung der eucharistischen Realpräsenz –, konnte die bereits über die Apostel biblisch grundgelegte und auf deren Nachfolger übertragene Christusrepräsentanz³⁷ des Priesters auch auf den zentralsten Vollzug kirchlichen Lebens Anwendung finden:³⁸ Dies führt dann zu der auf dem Konzil von Florenz festgehaltenen Lehre des bei der Eucharistie »in persona

³⁶ Vgl. hierzu Raffa (Anm. 26), 820: »Gesù non ha detto di narrare, ma di fare.«

³⁷ Vgl. hierzu eine geraffte, aber informative und argumentativ nach wie vor stichhaltige Darstellung in: Scheffczyk, L. Card., Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes, in: Ders., Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1977, 367–386, v.a. 371–380.

³⁸ Vorbereitet ist dies bereits bei Cyprian v. Karthago: »[...] So vertritt doch [...] nur jener Priester in Wahrheit Christi Stelle, der das, was Christus getan hat, nachahmt« (Ep. 63,14; Bibliothek der Kirchenväter Bd. 60: Cyprians Schriften Bd. 2, 267).

Christi handelnden Priesters.³⁹ Die Lehre, dass sich die eucharistische Wandlung bei den Einsetzungsworten einstellt, ist aber nie förmlich zum Dogma erhoben worden.⁴⁰ Grundsätzlich muss an der Vollmacht der Kirche festgehalten werden, die konkrete ›forma sacramenti‹ selbst festzulegen.⁴¹ Unberechtigt ist daher die Forderung mancher Liturgiker, man solle die Einsetzungsworte im Druck des Messbuches sowie in der Aussprache und in den begleitenden Gesten möglichst nicht von dem übrigen Hochgebet abheben.

Somit können wir abschließend festhalten: Für die Entscheidungen des Tridentinums ist weder ein Gegensatz zu den biblischen Urkunden noch ein dem Konzil vorausgehender, aus dem Selbstverhältnis der Tradition dokumentierter Umbruch der Lehrentwicklung nachweisbar. Daher ist es glaubenswissenschaftlich korrekt und konsequent, sowohl in der tridentinischen Lehre, dass der Opfercharakter der Messe in der Vergegenwärtigung und Darbringung des Christus passus besteht, als auch in der im Abendland entfalteten Überzeugung, dass dieses Geschehen an den konsekratorisch zu verstehenden und vom Priester ›in persona Christi‹ gesprochenen Worten Christi über Brot und Wein festzumachen ist, ein authentisches Glaubenszeugnis zu erblicken. Dieses Zeugnis im ökumenischen Dialog als eine sekundäre Sondertradition zu bezeichnen, ist unredlich. Die Hochgebete mit frühchristlichem Ursprung markieren nur ein (mehr oder weniger archaisches) Entwicklungsstadium.

2) Die liturgische Identität des Weihepriestertums in lehramtlicher Bezeugung

Die abendländische Lehrentwicklung darf folglich auch für das Thema dieser Abhandlung, die Ermittlung der liturgischen Identität des Priesters, als sichere Argumentationsgrundlage benützt werden. Da nicht erst die neuere Untersuchung der frühchristlichen Anaphoren, sondern bereits die Mysterienlehre Casels einen tiefgreifenden Wandel des Liturgie- und Priesterverständnisses in die Wege geleitet hatte, kann nun das Zeugnis des Lehramtes als orientierender Ausgangspunkt zur theologischen Beurteilung dieses Wandels dienen.⁴²

³⁹ In die Richtung weist schon Johannes Chrysostomus: »Der Priester, der Christus repräsentiert, spricht diese Worte aus, aber ihre Wirkkraft und Gnade kommen von Gott. *Das ist mein Leib*, sagt er. Dieses Wort verwandelt die Opfergaben« (De prod. Iud. 1,6; hier zit. n. Katechismus der katholischen Kirche [KKK] 1375). Vgl. dazu Raffa (Anm. 26), 821.

⁴⁰ Vielmehr kommt ihr der Gewissheitsgrad einer *doctrina communis* oder auch *proxima fidei* zu; vgl. Raffa (Anm. 26), 750. Das Hl. Offizium hat am 23. 5. 1957 erklärt: »Ex institutione Christi, ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat« (AAS 45 [1954], 46–51). Der Katechismus der katholischen Kirche vereinigt östliche und westliche Tradition, indem die Konsekration den Worten Christi und dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben wird (vgl. KKK 1353 und 1375), wobei aber ein leichter Nachdruck auf den Worten Christi liegt (vgl. KKK 1412).

⁴¹ Vgl. Raffa (Anm. 26), 818.

⁴² Die folgenden Ausführungen verdanken sich den Erträgen der Studie: Becker, Karl, J., Der Priesterliche Dienst II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt, QD 47, Freiburg 1970.

In der Alten Kirche sind lehramtliche Stellungnahmen über das Priestertum selten und verbleiben auf disziplinarischer Ebene.⁴³ Zuerst musste das Christusgeheimnis geklärt werden, von dem die Lehre über das Priestertum theologisch abhängig ist. Gerade für diese Abhängigkeit bietet aber das Konzil von Ephesus einen grundlegenden Hinweis: Der Heilswert der Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus wird bestimmt als die Identität von Priester und Opfer, worin sich die erlösende Kraft des Opfers für die Menschheit zeigt.⁴⁴

Zum Weihepriestertum nahm erst das IV. Laterankonzil gegen Angriffe von Irrlehren Stellung. Sachlich setzt das Konzil dabei genau bei dem Befund des Ephesinums an, indem es vom Priestertum Christi ausgeht, dessen Zentrum das Opfer ist. Nun wird aber hinzugefügt, dass bei der Eucharistiefeier Christus in der Wandlung von Brot und Wein sein Priestertum in den gültig geweihten Priestern der Kirche ausübt.⁴⁵ Was im IV. Laterankonzil eine Parallelstellung von Christus als Hohepriester und dem Priester als vom Bischof gültig Geweihten ist, wird dann auf dem Konzil von Florenz im Armenierdekret zusammengezogen in den Ausdruck »in persona Christi«.⁴⁶ Zugleich wird nun ein umfassenderes Bild vom Priestertum gezeichnet, zu dessen Aufgaben auch die Spendung anderer Sakramente und die Wahrnehmung der Leitungsgewalt gehört. Doch das Zentrum des priesterlichen Dienstes gibt das Florentinum in der damaligen *forma sacramenti* an, den Begleitworten zur Überreichung von Kelch und Patene: »Empfange die Vollmacht, das Opfer für Lebende und Tote in der Kirche darzubringen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.«⁴⁷

Die Lehre des Tridentinums kommt auf das Priestertum zuerst im Messopferdekret zu sprechen, wo die vom Ephesinum und vom IV. Laterankonzil geprägte Parallele aufgenommen wird: Da das Messopfer die Fortsetzung des Kreuzesopfers ist, dauert auch im Priestertum der Kirche das Priestertum Christi fort.⁴⁸ Dies findet dann im Dekret über das Weihesakrament seine Bestäti-

⁴³ Das Erste Konzil von Nizäa nimmt Stellung dagegen, dass ein Diakon dem Priester die Kommunion reicht: »Weder Recht noch Gewohnheit erlauben, dass die, die nicht die Vollmacht haben, das Opfer darzubringen, denen, die das Opfer darbringen, den Leib Christi reichen« (Kan. 18; zit. n.: Becker [Anm. 42], 13). Das Zweite Konzil von Nizäa bezeugt Unterweisung und Schrifterklärung, »denn dazu hat er sein Priestertum erhalten« (Kan. 10; zit. n.: Becker, ebd., 14).

⁴⁴ »Wer [...] sagt, nicht das Wort, das aus Gott ist, selbst sei unser Hoherpriester und Apostel geworden, als es Fleisch und Mensch wie wir geworden ist, sondern gleichsam ein anderer, neben ihm getrennt bestehender und aus der Frau geborener Mensch; oder wer behauptet, er habe das Opfer auch für sich selbst dargebracht und nicht vielmehr für uns allein (denn er, der die Sünde nicht kannte, hätte keines Opfers bedurft), der sei mit dem Anathema belegt« (DH 261).

⁴⁵ »Es gibt [...] eine allgemeine Kirche der Gläubigen [...], in der der Priester selbst zugleich das Opfer ist, Jesus Christus, dessen Leib und Blut im Sakrament des Altars unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten sind, wenn durch göttliche Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut wesentlich verwandelt sind [...] Und dieses Sakrament kann freilich nur ein Priester vollziehen, der gültig geweiht wurde entsprechend den Schlüsseln der Kirche, die Jesus Christus selbst den Aposteln und ihren Nachfolgern gewährte« (DH 802).

⁴⁶ DH 1321.

⁴⁷ DH 1326.

⁴⁸ Vgl. DH 1739ff.; Becker (Anm. 42), 157.

gung.⁴⁹ Daneben wird für das Priestertum auch die Vergebungsvollmacht ausgesagt.⁵⁰ Auch die Enzykliken bis zum Zweiten Vatikanum bezeugen: »Mitte und Höhepunkt des priesterlichen Wirkens ist die Darbringung des Opfers.«⁵¹ Um dieses Zentrum herum gruppieren sich dann alle übrigen Aspekte priesterlichen Wirkens.

Dies alles wird im Zweiten Vatikanum aufgegriffen und auf die Stellung des Priesters in der Kirche bezogen. Die Zentralität des eucharistischen Opfers wird hierdurch noch mehr unterstrichen, denn es ist Zielpunkt und Vollendung des Lebens der Gläubigen und auch des vielfältigen Wirkens des Priesters und zugleich dessen Kraftquelle.⁵² Auch die nachkonziliare lehramtliche Verkündigung bestätigt dies: Gemäß der Lehre Papst Johannes Pauls II. bildet die Verknüpfung zwischen Opfergabe und Priestertum in Christus die Grundlage dafür, dass, wer »in persona Christi« das Opfer darbringt, auch am Priestertum Christi teilhaben muss.⁵³ Im *Direktorium für Dienst und Leben der Priester* wird das eucharistische Opfer als Gegenwart des Opfers Christi und als Quelle aller übrigen priesterlichen Tätigkeiten bezeichnet,⁵⁴ was zu der markanten Aussage führt: »Geweiht, um das heilige Opfer weiterhin darzubringen, manifestiert der Priester dabei auf augenfällige Weise seine Identität.«⁵⁵

Dieser geraffte Überblick über die lehramtliche Entwicklung bezeugt, dass die hypostatische Union in Christus in ihrem Heilswert, nämlich in der Identität von Priester und Opfer, die Grundlage bildet für den Identitätskern des geweihten Priestertums, der folglich mit der Darbringung des eucharistischen Opfers gegeben sein muss. Diese ist also gemäß einhelliger lehramtlicher Bezeugung der zentrale identitätsstiftende Akt priesterlicher Existenz.

⁴⁹ »Opfer und Priestertum sind nach Gottes Anordnung so verbunden, dass es in jedem Bunde beides gibt. Da also die katholische Kirche im Neuen Testament das heilige Opfer der Eucharistie aufgrund der Einsetzung des Herrn sichtbar empfangen hat, muss man auch bekennen, dass es in ihr ein neues sichtbares und äußeres Priestertum gibt, in welches das alte überführt wurde« (DH 1764).

⁵⁰ Vgl. DH 1765.

⁵¹ Becker (Anm. 42), 159.

⁵² »Durch den Dienst der Priester [...] kommt das geistige Opfer der Gläubigen zur Vollendung, in der Einheit mit dem Opfer Christi, des einzigen Mittlers, das durch sie im Namen der ganzen Kirche in der Eucharistie auf unblutige und sakramentale Weise dargebracht wird, bis der Herr selbst kommt. Dahin trachtet der Dienst der Priester und darin findet er seine Vollendung. Denn ihre Dienstleistung, die mit der Botschaft des Evangeliums ihren Anfang nimmt, schöpft ihre ganze Kraft und ihre sittliche Vollkommenheit aus dem Opfer Christi« (Dekret über die Priester Presbyterorum ordinis [PO], 2).

⁵³ »Indem er den Aposteln das Gedächtnis seines Opfertodes anvertraute, machte Christus sie auch seines Priestertums teilhaftig. Denn es besteht eine enge, unauflösbare Verbindung zwischen Opfergabe und Priester: derjenige, der das Opfer Christi darbringt, muss am Priestertum Christi teilhaben. Die Berufung zum Priestertum ist deshalb die Berufung, in der Person Christi kraft der Teilhabe an seinem Priestertum sein Opfer darzubringen« (Johannes Paul II., Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1996 [Ausgabe der Vatikanischen Druckerei], 4).

⁵⁴ »Wenn der Dienst am Wort das Grundlelement des priesterlichen Amtes ist, so bildet dessen Herz und vitales Zentrum ohne Zweifel die Eucharistie, die vor allem die reale Präsenz des einzigen und ewigen Opfers Christi in der Zeit ist. Als sakramentales Gedenken des Todes und der Auferstehung Christi, als reale und wirksame Vergegenwärtigung des einzigen Erlösungsopfers, als Quelle und Gipfelpunkt des christlichen Lebens und aller Evangelisierung ist die Eucharistie der Anfang, die Mitte und das Ziel des priesterlichen Dienstes« (Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester vom 31. 1. 1994 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 113], 48).

⁵⁵ Ebd.

3) Die Existenz eines spezifisch weihepriesterlichen Opferaktes

Aus den lehramtlichen Texten geht auch hervor, dass Christus, der durch den Priester handelt, Subjekt des eucharistischen Opfers ist. Genügt es nun für die priesterliche Identität, davon überzeugt zu sein, dass es eben ›ohne‹ Priester nicht geht, ist der Priester also nur negativ zu fassen als eine ›condicio sine qua non‹ für das Zustandekommen des eucharistischen Opfers?

In diesem Sinne hat die Mysterientheologie Casels argumentiert, und so tun es noch weite Kreise heutiger Liturgiker. Casel schrieb:⁵⁶

»Die Mysterienlehre möchte nicht nur das ›una eademque hostia‹, sie möchte das ›idem offerens (sacerdotum ministerio)‹ mehr zur Geltung bringen. Sie lehrt daher, dass auch der Opferakt des Herrn in der Messe sakramentale Gegenwart annimmt.«

Daraus folgt für ihn:⁵⁷

»Der eigentliche Opferakt des Priesters und der Kirche oder besser das Opfern der vom Priester geführten Kirche im Anschluss an Christi Opferakt ist nicht in dem Sinne sakramental, sondern übernatürlich, und bewegt sich in der Welt der Gnade, für die die sakramentale Welt nur Mittel ist.«

Im Opferakt sind für Casel also Priester und Laien ohne Unterschied, denn dieser Opferakt ist rein spirituell aufzufassen – Casel nennt dies hier ›übernatürlich‹. Denn der sakramentale Opferakt liegt bei Casel allein in der objektiven Mysteriengegenwart des Opferaktes Christi, so dass dem Priester auf sakramentaler Ebene kein Vollzug eines Opferaktes zukommen kann. Hierbei wird ein Kernanliegen der Mysterientheologie berührt. Was unterscheidet also den Priester vom Laien bei der Messfeier? Wenn man Casels Argument scholastisch ausdrückt, liegt der Unterschied nicht mehr in Wandlungs- und Opfervollmacht, sondern *nur* noch in der Wandlungsvollmacht: Als Konsekrator setzt der Priester im Sinne Casels den Opferakt Christi mysterienhaft gegenwärtig. Dadurch wird aber aus dem Priesters letztlich ein Hilfsdiener zur Gültigmachung der liturgischen Feier. Weit entfernt von den Absichten Casels, ist dies im Hinblick auf die Problematik priesterloser Wortgottesdienste mit Kommunionfeier höchst aktuell: Befürworter dieser Entwicklung bejahen Priester als Konsekratoren; sobald aber genügend Hostien da sind, ›läuft‹ die Feier auch ohne Priester. Kommunionfeiern sind freilich kein Messopfer. Aber das, was Casel wollte, nämlich die Messe als mysterienhafte Gegenwart des Opfers Christi, hat sich in weiten Kreisen heutiger pastoralliturgischer Anschauungen als weltferner religiöser Überbau verflüchtigt, denn es ist an der stark gewandelten Identität des Priesters kaum noch abzulesen. Dies ist aber auch Ergebnis der Mysterientheologie, die mit großer Nachwirkung den spezifisch weihepriesterlichen Opferakt leugnete.

⁵⁶ Casel, O., Die Messopferlehre der Tradition, in: Theologie und Glaube 23 (1931), 353.

⁵⁷ Ebd., 361.

a) *Das Zeugnis des Lehramtes*

Dies soll nun geprüft werden. Gemäß dem Tridentinum liegt der Opfercharakter der Messe in der sichtbaren kultischen Handlung.⁵⁸ Dabei darf nicht nur das bezeichnete Unsichtbare mysterienhaften Opfercharakter haben, sondern dem bezeichnenden Sichtbaren selbst muss der Opfercharakter zukommen.⁵⁹ Doch bei der Messe wiederholt Christus weder seine äußere Opfertat noch seine innere Opfergesinnung: »Ein besonderer Darbringungsakt Christi von aktueller Art, der verschieden wäre von der [...] ewige Gegenwart gewordenen Opfergesinnung Christi am Kreuz, müsste« der Einmaligkeit des Kreuzesopfers etwas hinzufügen, »oder es ist nicht einzusehen, welcher Sinn und welche Bedeutung ihm zukommen sollen.«⁶⁰ Daher müssen die sichtbare Opferdarbringung der Messe und der Opferakt Christi in ihrer Identität sehr differenziert zusammengedacht werden.

Schon 1938 wies der Dominikaner A. Hoffmann darauf hin, dass Casel sich mit seiner Ansicht nicht auf die tridentinische Lehre berufen kann.⁶¹ Das Tridentinum benützt das Wort ›offerre‹ als transitives Verb im Hinblick auf Christus und sonst ausschließlich mit Bezug auf diejenigen, die in der Nachfolge der Apostel stehen.⁶² Für das ›offerre‹ wird vom Tridentinum genauso eine ›potestas‹ in Anspruch genommen wie für das Konsekrieren, das Kommunionsspenden und für die Sündenvergebung: Explizit ist somit von einer Opfervollmacht die Rede. Dabei handelt es sich ausdrücklich um eine ›potestas tradita‹, die sich also auf die apostolische Sukzession zurückführt.⁶³ Diese ›potestas offerendi‹ kann nicht einfachhin in einer konsekratorischen Vergegenwärtigung des Opferaktes Christi bestehen, denn dann hätte das Tridentinum in ein und demselben Absatz das Wort ›offerre‹ mit verschiedenen Bedeutungen verwendet.⁶⁴ Außerdem spricht DH 1764 von der ›potestas consecrandi‹ *neben* der ›potestas offerendi‹ und anderen ›potestates‹, was keine Tautologie bedeuten kann. Im Anschluss an das Tridentinum bezeugt der

⁵⁸ So spricht das Konzil von einem »sacrificium visibile« (vgl. DH 1740).

⁵⁹ Vgl. Rahner (Anm. 23), 30.

⁶⁰ Ebd., 36f. Davon zu unterscheiden ist aber »das durch seine [= Christi] visio beatifica mitgegebene dauernde Wissen und Wollen von allen auf Erden gefeierten Messopfern« (ebd., 37).

⁶¹ Vgl. Hoffmann, A. M., Zur Lehre vom weihepriesterlichen Opferakt, in: Theologie und Glaube 30 (1938), 280–298.

⁶² Vgl. hierzu DH 1740: »Dieser unser Gott und Herr also hat [...] beim letzten Abendmahle [...] der Kirche, ein sichtbares [...] Opfer hinterlassen, durch das jenes blutige [Opfer], das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden [...] sollte [...] [Er hat] seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein Gott, dem Vater, dargebracht [obtulit] und sie unter den Zeichen derselben Dinge den Aposteln [...] dargereicht, damit sie sie empfangen, und ihnen und ihren Nachfolgern im priesterlichen Amte [...] geboten, dass sie sie darbrächten [ut offerrent].«

⁶³ Vgl. DH 1764: »Dass dieses [Priestertum] aber von demselben Herrn, unserem Erlöser, eingesetzt wurde, und dass den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertum die Vollmacht übergeben [potestatem traditam] wurde, seinen Leib und sein Blut zu konsekrieren [consecrandi], darzubringen [offerendi] und auszuteilen sowie auch die Sünden zu vergeben und zu behalten, das zeigt die Heilige Schrift und hat die Überlieferung der katholischen Kirche immer gelehrt.«

⁶⁴ Vgl. in DH 1740 (Anm. 52) das Verhältnis von »obtulit« (auf Christus bezogen) und »offerent« (auf die Apostel und deren Nachfolger bezogen: Letzteres wäre aber gemäß Casel zu verstehen im Sinne von »ut consecrarent«). Eine solche Begriffsunschärfe darf dem Konzilstext nicht unterstellt werden.

Catechismus Romanus den Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen (*sacerdotium interius*) und dem Weihepriestertum (*sacerdotium exterius*).⁶⁵ Das Opfern des allgemeinen Priestertums ist in der Taufe verwurzelt, ohne besondere ›potestas‹, das des Weihepriesters in der durch die Priesterweihe mitgeteilten ›potestas‹.⁶⁶ Der Opfergegenstand des allgemeinen Priestertums sind die ›spirituales hostiae‹,⁶⁷ während es beim Weihepriester das ›Corpus Domini‹ ist.⁶⁸

Thomas von Aquin bindet den priesterlichen Opferakt an den Augenblick der Konsekration, deren eigentlichen Gehalt er in der Opferdimension erkennt. Auch die mit der Priesterweihe gegebene Amtspflicht bezieht sich vornehmlich auf die Darbringung des Opfers.⁶⁹

Dieser in der Tradition klar bezeugte Opferakt tritt im Zweiten Vatikanum hinter dem Stellenwert der Anamnese des Paschamysteriums zurück, wird aber doch festgehalten und dann auch in den Katechismus der Katholischen Kirche aufgenommen:⁷⁰

»Durch den Dienst der Priester vollendet sich das geistige Opfer der Gläubigen in Einheit mit dem Opfer des einzigen Mittlers Christus, das durch die Hände der Priester im Namen der ganzen Kirche bei der Feier der Eucharistie auf unblutige und sakramentale Weise dargebracht wird, bis der Herr selbst kommt.«

Hier ist von drei Dimensionen des Opfers die Rede: (1) vom geistigen Opfer der Gläubigen; (2) vom Opfer Christi; (3) vom Darbringen des Opfers Christi durch die Hände der Priester. Genau das Dritte bekräftigt der Katechismus durch ein Zitat aus den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen: »Wir opfern den für unsere Sünden hingeopferten Christus.«⁷¹ Wird hier nicht explizit der spezifisch weihepriesterliche Opferakt ausgesprochen, so kommt dieser aber bei Papst Johannes Paul II. klar zum Ausdruck: »Die Berufung zum Priestertum ist [...] die Berufung, in der Person Christi kraft der Teilhabe an seinem Priestertum sein Opfer darzubringen.«⁷²

b) Das Zeugnis der Liturgie

Um schließlich den weihepriesterlichen Opferakt am Zeugnis der Liturgie nachzuweisen, darf zunächst auf die spezielle Anamnese des Römischen Kanons hingewiesen werden: Im Gebet »Unde et memores« ist eindeutig von der Darbringung des

⁶⁵ Vgl. Catechismus Romanus, VII, 23.

⁶⁶ Vgl. ebd., 2; 24.

⁶⁷ Vgl. ebd., 23.

⁶⁸ Vgl. ebd., IV, 74; VII, 2.

⁶⁹ Vgl. Thomas v. Aquin, *Summa theologiae*, III, 82, a. 10, ad 1: »Dieses Sakrament jedoch wird vollzogen in der Weihe [consecratione] der Eucharistie, durch welche das Opfer [sacrificium] Gott dargebracht wird [offertur], wozu der Priester auf Grund der schon erhaltenen Weihe verpflichtet ist.«

⁷⁰ PO 2; vgl. KKK 1369.

⁷¹ Catech. myst. 5,10; vgl. KKK 1371.

⁷² Johannes Paul II., Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1996 (Anm. 53), 4.

Opfers Christi die Rede:⁷³ Der deutlichste Hinweis liegt in dem nur auf die eucharistischen Gaben beziehbaren Ausdruck »panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae«.⁷⁴ Doch auch der nachgewiesene judenchristliche Ursprung der Formulierung »hostiam sanctam« deutet darauf hin, dass dieser ursprünglich auf die Opferung Isaaks zu beziehende Ausdruck auf Christus als den neuen Isaak angewandt worden ist.⁷⁵ Das »Unde et memores« schließt direkt an den Einsetzungsbericht an⁷⁶ und bildet mit ihm eine solche Einheit, dass die in ihm enthaltene Anamnese des Kreuzesopfers und der Auferstehung Christi dank des Wortes »unde« als sachliche Konsequenz aus dem Einsetzungsbericht erscheint. Daher wird der Handlung Jesu beim letzten Abendmahl die Qualität des Kreuzesopfers zugemessen. Das »et« hinter dem »unde« ist eigentlich grammatisch überflüssig, doch gerade so (übersetzbar z.B. mit »auch«) zeigt es das Hinzutreten von etwas bisher noch nicht Ausgesagtem an. Der Bezug dieses »et« zielt natürlich auch auf das Prädikat des Satzes, also »offerimus«. Somit muss dem »offerimus« eine im Vergleich zum vorausgehenden Kanontext andere Dimension zukommen, deren Inhalt sich aus dem zuvor erfolgenden »memores« ergibt, also der Anamnese des Kreuzesopfers.⁷⁷ Damit bietet der kreuzestheologisch verstandene Einsetzungsbericht den textlichen Anlass zum sakramentalen Tun desselben: zur Darbringung des Leibes und Blutes Christi im Gedächtnis des Kreuzesopfers. Würde dagegen das nahezu hymnische⁷⁸ dreifache »hostiam« auf das geistliche Selbstopfer der Kirche bezogen, so

⁷³ Die neuere Hochgebetsforschung will dies hingegen in Abhängigkeit von der Deutung des vorausgehenden »Quam oblationem« verstehen, das ursprünglich keine Wandlungsepiklese, sondern eine Opferanbahnung war (ersichtlich an der mutmaßlichen Vorlage des heutigen Kanontextes, einem mozarabischen Post Pridie; vgl. Messner, Einige Probleme [Anm. 16], 178). Daher ist der folgende Einsetzungsbericht auch nicht konsekratorisch, sondern anamnetisch aufzufassen, als Legitimation für die Darbringung dieses geistlichen Opfers (vgl. ebd., 179). Dies bedeutet dann aber, dass im Gebet »Unde et memores« der Ausdruck »offerimus [...] hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam« ebenfalls nicht auf das Opfer Christi, sondern auf das rein geistliche Selbstopfer der Kirche zu beziehen sei.

⁷⁴ Messner will auch hier noch sein rein geistliches Verständnis des Opfers durchhalten, indem er die Genitive »vitae aeternae« und »salutis perpetuae« mit einem auf die Zukunft verweisenden finalen Nebensinn deutet: »Wir bringen dar »panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae«, was aber keineswegs bedeutet, dass hier Leib und Blut Christi Objekt der Darbringung sind, sondern nur auf die Hinordnung der liturgischen Darbringung auf die Heiligung der Gaben verweist, die (als geheiligte) dann ewiges Leben und Heil zu spenden vermögen« (Einige Probleme [Anm. 16], 193). Doch diese Deutung lässt sich durch die Grammatik der lateinischen Sprache wohl kaum abdecken.

⁷⁵ Dies kann Frédéric Manns anhand verschiedener jüdischer Quellen nachweisen, zu denen deutliche Parallelen in Texten aus zeitlicher Nähe zur christlichen Zeitenwende existieren: Vgl. Manns, F., *Origine judéo-chrétienne de la prière »Unde et memores« du Canon romain*, in: *Ephemerides Liturgicae* 101 (1987), 60–68, v.a. 66.

⁷⁶ Hierin stimmen Enrico Mazza (Alle origini del Canone romano, in: *Cristianesimo nella storia* 13 [1992], 1–46, v.a. 43) und Giovanni Di Napoli (Il lento processo di formazione del canone romano, in: *Ecclesia Orans* 17 [2000], 229–268) überein. Für beide steht das sehr hohe Alter der Texte außer Frage: Die Formulierung der Einsetzungsworte beruht sogar auf einer noch vorbiblischen mündlichen Tradition (vgl. Jungmann, J.A., *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 2, Wien 1962, 244).

⁷⁷ Darauf deutet auch die offenkundige stilistische Parallele zwischen der Dreiheit »hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam« und der vorausgehenden Dreiheit »tam beatae passionis necnon et ab inferis resurrectionis sed et in coelos gloriosae ascensionis« hin (vgl. Manns [Anm. 75], 63f.).

⁷⁸ Vgl. Jungmann (Anm. 76), 280.

liefe dies auf eine merkwürdige Art kirchlicher Selbstströmung hinaus. Die Deutung des »Unde et memores« als Darbringung des Opfers Christi ist außerdem in inhaltlicher Harmonie mit dem nachfolgenden Gebet »Supra quae«, worin die Opferhandlungen Abels, Abrahams und Melchisedeks erwähnt werden: So wie diese die Vorausbilder des Opfers Christi dargebracht haben und Erhörung fanden, so wollen nun auch wir mit unserer Darbringung⁷⁹ des Leibes und Blutes Christi Erhörung finden.⁸⁰

Diese Deutung des »Unde et memores« erfordert aber keineswegs zwingend, dass das vorausgehende Gebet »Quam oblationem« als Wandlungsepiklese aufgefasst werden muss. Hier legt die moderne Hochgebetsforschung insofern einen methodischen Anachronismus an den Tag, als die historisch erst später erfolgende Frage nach dem Augenblick der Konsekration auf frühchristlich entstandene Texte übertragen wird. Diesen »Augenblick« will man im Römischen Kanon erst bei dem Gebet »Supplices te rogamus« festmachen. Doch dort wird nur das Wirken Gottes an den Gaben fürbittend anerkannt, aber es besteht keinerlei konkreter und expliziter Hinweis auf ein konsekratorisches Geschehen, geschweige denn darauf, dass sich diese Konsekration genau zum Zeitpunkt dieser Gebetsworte ereigne. Erst infolge einer späteren theologischen Entwicklung wurde diese Frage virulent.⁸¹ Im frühen Stadium der Hochgebetsentwicklung dürfen die Einzelaussagen nicht als punktuelle Augenblicksaussagen aufgefasst werden, sondern sind Aussagen über die eucharistische Handlung als Ganze. So darf man die Worte »supplices te rogamus« nicht deuten im Sinne von »und jetzt bitten wir dich flehentlich«, sondern »in dieser Feier bitten wir dich flehentlich«. Für das »offerimus« des »Unde et memores« muss ebenfalls ein vom Augenblicklichen noch absehender genereller Zeitfaktor angenommen werden. Alles, Anamnese, Darbringung und Wandlung, ereignet sich im Hochgebet als Ganzem: Daher kann von einem Opfer die Rede sein, dessen volle Realisierung erst in einem darauffolgenden Textabschnitt ausgesagt wird.⁸² Ähnliches gilt für die Deutung des Hochgebetformulars der *Traditio Aposto-*

⁷⁹ Das »quae« des Ausdrucks »Supra quae« ist in diesem Sinne nicht losgelöst auf den eucharistischen Herrn zu beziehen, sondern auf das Opfer Christi, insofern es nun von der Kirche dargebracht wird. Erst so verstanden kann die Bitte »propitio ac sereno vultu respicere digneris« sinnvoll sein.

⁸⁰ Reinhard Messner hat aber Recht, wenn er den Ausdruck »de tuis donis ac datis« in Parallele zu Bezeugungen aus orientalischen Hochgebeten auf die Gaben von Brot und Wein und nicht auf den Leib Christi bezieht (vgl. Einige Probleme [Anm. 16], 192): Doch dies besagt, dass das Opfer Christi nicht wie bei der Kreuzigung »de corpore physico«, also blutig, dargebracht wird, sondern unblutig sakramental in der Gestalt von Brot und Wein.

⁸¹ Bezeichnenderweise fand sie im Kanon aber ihren Niederschlag in der Umformulierung des »Quam oblationem«, wo aus der ursprünglichen Fassung, die in Brot und Wein als »rationabilis oblatio« eine »imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi« erkannte, nun die tatsächlich zum Prozesshaften tendierende finale Formulierung wurde »ut nobis corpus et sanguis fiat« (vgl. Messner, Einige Probleme [Anm. 16], 178).

⁸² Dass es jedoch bis ins Frühmittelalter Kanondeutungen gab (vgl. hierzu die Belege bei Messner, Einige Probleme [Anm. 16], 181f.), die für das »Unde et memores« nicht die Darbringung des Opfers Christi annahmen, hat seinen Grund darin, dass das »offerimus« nur noch punktuell für diese Stelle im Hochgebet aufgefasst wurde und daher abhängig war von der (noch nicht durchgängig konsekratorischen) Deutung des vorangehenden Einsetzungsberichts.

lica.⁸³ Dass im Römischen Kanon nach der Bitte »supplices te rogamus« von »corpus et sanguis Domini« die Rede ist bzw. dass in der *Traditio Apostolica* nach der Bitte »et petimus« von den »sancta«, also Christi Leib und Blut, gesprochen wird, darf zunächst nur theologisch ausgelegt werden, dass sich nämlich die Konsekration dem erbetenen göttlichen Wirken verdankt. Wann genau dies aber im Verlauf des Hochgebetes erfolgt, ist eine spätere Fragestellung, die übrigens so neuartig gewesen sein muss⁸⁴, dass dies zu einem Neuansatz in der Deutung der Hochgebete führte.⁸⁵

Was nun aber die Frage nach dem weihepriesterlichen Opferakt betrifft, sind im Gebet »Unde et memores« die Worte interessant »nos servi tui, sed et plebs tua sancta«. Dies ist Subjekt des »offerimus«, welches sich auf die »hostia sancta«, also auf das Opfer Christi bezieht. In diesem Ausdruck werden die geweihten liturgischen Diener (»nos servi tui«) und die anwesende Versammlung (»plebs tua sancta«) unterschieden und sogar durch die Verknüpfung »sed et« voneinander abgesetzt. Doch auch in dem »offerimus« des Hochgebetes der *Traditio Apostolica* kann wenigstens implizit ein Hinweis auf die Existenz des weihepriesterlichen Opferaktes erkannt werden: Die mit dem »offerimus« verbundene Aussage »gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare« ist ein in vielen orientalischen Hochgebeten begegnendes Motiv der Danksagung für die Gnade des priesterlichen (bzw. bischöflichen) Dienstes,⁸⁶ was genau zu der im Text zuvor geschilderten Bischofsweihe passt.⁸⁷ Daher muss mit dem »offerimus« vor allem das priesterliche Opferhandeln gemeint sein,⁸⁸ wobei freilich die Einfachheit und Knappheit des Tex-

⁸³ Obwohl zugegeben wird, dass »der direkte Wandlungsbegriff [...] und die Gegenüberstellung eines terminus a quo und eines terminus ad quem des Wandlungsvorgangs den Epiklesen seit dem 4. Jahrhundert vorbehalten bleibt« (Schulz [Anm. 16], 14f.), solle die in der *Traditio Apostolica* erst nach der Aussage »offerimus tibi panem et calicem« erfolgende Bitte »et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem« als punktuellendes Wandlungsgeschehen verstanden werden, so dass das, was direkt vorher nur Brot und Wein gewesen sei, genau danach »sancta«, also Leib und Blut Christi sei. Durch das anachronistische Anlegen eines punktuellen Zeitfaktors werden die Aussagen des Textes überinterpretiert. Dass der Opfergegenstand nur äußerlich als Brot und Kelch und nicht auch gemäß der inneren Wirklichkeit als Leib und Blut Christi angegeben wird, ist für ein zur Zeit der Christenverfolgungen schriftlich festgehaltenes Dokument verständlich, als Vorbeugung gegen das Missverständnis christlicher Kultpraxis. So darf die Rede nicht zu spezifisch aufgefasst werden, vielmehr mit der Offenheit für beide Dimensionen, die geistliche wie die sakramentale. Demgegenüber ist die frühe Gestalt des Römischen Kanons in ihrer Unterscheidung zwischen der nur geistlichen »oblatio rationabilis« und der sakramentalen »hostia sancta« differenzierter. (Die *Traditio Apostolica* wird zitiert gemäß: Botte, B., *La tradition apostolique de saint Hippolyte*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Heft 39, Münster² 1963, 10–16.)

⁸⁴ Diese Neuartigkeit kann aber nicht als Traditionsbruch aufgefasst werden, der nie durch eine bloße Fragestellung, sondern nur durch eine theologische Aussage in die Wege geleitet werden könnte.

⁸⁵ Anders als im Osten sah das westliche Denken davon ab, diesen Zeitpunkt in eine rein sachlich-theologisch gemeinte (und deshalb als punktueller Konsekrationsakt nicht unbedingt geeignete) Bitte um Gottes Wirken an Brot und Wein hineinzuverlegen, und suchte den direkten Anschluss an den biblischen Einsetzungsberichten, was dann zur allmählich erhärteten Erkenntnis der konsekratorischen Bedeutung der Einsetzungsworte führte.

⁸⁶ Vgl. hierzu Raffa (Anm. 26), 521.

⁸⁷ Dies wird deutlich an der Einleitungsrubrik: »Quicumque factus fuerit episcopus [...] cum omni presbyterio dicat gratias agens« (Botte [Anm. 33], 10).

⁸⁸ Diese Deutung ist übrigens ganz auf der Linie der vorausgehenden Tradition, da schon der erste Kleemensbrief das kultische Darbringen von Opfern (in nicht weiter spezifizierter Redeweise) als vornehmliche Aufgabe der Priester bezeugt (1 Clem 44; vgl. Ziegenaus [Anm. 24], 480f.). Vgl. aber auch Anm. 43.

tes alle anwesenden Gläubigen als Subjekt der Darbringung implizit einschließt. Da jedoch der Römische Kanon an der entsprechenden Stelle einen Unterschied zwischen Priester und Gläubigen festhält, ist er exakter – auch als die nachvatikanischen Hochgebete, die einfach den Plural »offerimus« verwenden.

In diesen Bezeugungen liegt eine wichtige Ergänzung für das vorhin v.a. anhand des Tridentinums entwickelte Argument: Der weihepriesterliche Opferakt ist nicht so exklusiv weihepriesterlich wie der Konsekrationsakt. Wenn er auch in der Weihevollmacht wurzelt, so kann sich das Gottesvolk doch mit ihm verbinden, so dass er in ekklesialer Eingliederung vollzogen wird. Dem entsprechen auch folgende Worte aus SC: Die Gläubigen »sollen die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm, und dadurch sich selber darbringen lernen.«⁸⁹

So können wir zusammenfassend festhalten: Die Existenz eines spezifisch weihepriesterlichen Opferaktes, die Casel abstritt, ist anhand der lehramtlichen Bezeugung klar nachweisbar; die frühchristlichen Hochgebete legen dafür eine ihrem Stadium der Theologieentwicklung entsprechende Grundlage bereit.

4) Das Wesen des weihepriesterlichen Opferaktes

Da nun die Existenz eines Opferhandelns nachgewiesen ist, das dem geweihten Priester zukommt und ihn von den übrigen Gläubigen zwar nicht trennt, aber unterscheidet, darf nun weiter gefragt werden, worin dieser Opferakt genau besteht. Traditionell hat man sich hier häufig mit dem Hinweis auf die Doppelheit der eucharistischen Gestalten begnügt, die aber letztlich nur ein bildhafter (wenn auch im letzten Abendmahl grundgelegter) Hinweis auf das Kreuzesopfer sein kann. Um das Wesen des priesterlichen Opferhandelns umfassender zu erklären, ist die Eucharistiefeyer in ihrer Gesamtanlage in den Blick zu nehmen – aufbauend auf der zum Tridentinum und zum Zweiten Vatikanum führenden Lehrentwicklung, wozu auch die kirchliche Überzeugung gehört, dass die eucharistische Wandlung durch die vom Priester »in persona Christi« gesprochenen Einsetzungsworte erfolgt.

Der weihepriesterliche Opferakt ist ein theologisches Moment an der Konsekration von Brot und Wein, welches sich der Transsubstantiation verdankt, aber von ihr zu unterscheiden ist. Daher kann man sagen, dass der eine Konsekrationsakt sich virtuell differenziert in Transsubstantiation und Oblation. Das Opfergeschehen wird eingeleitet in der Gabenbereitung: In den Gaben von Brot und Wein erkennt die Kirche und jeder Gläubige sich selbst und bringt sich selbst dar. Dies geschieht von allen, Priester wie Gläubigen, kraft des Taufcharakters, also des allgemeinen Priestertums. Es handelt sich hierbei um ein geistliches Opfer (vgl. Röm 12,1) mit der Intention, dass das eigene Leben dem Wirken Gottes an ihm »geweiht« wird, damit die Gläubigen schließlich im Empfang der gewandelten Gaben auf vertiefte Weise empfangen können, was sie als kirchliche Gemeinschaft sind, nämlich Leib

⁸⁹ SC 48.

Christi. Dieser Opfercharakter der Gabenbereitung wird von manchen Tendenzen der modernen Liturgik zurückgewiesen als Auslagerung eines Inhalts, der eigentlich seinen Ort im Hochgebet habe, oder als eine Doppelung dessen, wovon das Hochgebet spreche. Dagegen hat Papst Paul VI. den Opfercharakter der Gabenbereitung ausdrücklich festgehalten, indem er die Einfügung der Worte »quod/quem tibi offerimus« in die Begleitgebete zur Erhebung von Brot und Kelch wünschte.⁹⁰ Diese Einfügungen sind freilich insofern missverständlich, als es eigentlich nicht um eine Sachdarbringung (nämlich von Brot und Wein), sondern um eine geistliche Selbstdarbringung in den Zeichen von Brot und Wein geht. Dieses Problem wird jedoch von den Übersetzungen nicht behoben, wenn das Darbringungsmotiv ganz aufgegeben wird, wie z.B. in der deutschen Version »wir bringen es/ihn vor dein Angesicht«.

a) Die mediatorische Dimension

Das Opfermoment der Gabenbereitung geht ein in das Hochgebet. Der spezifisch priesterliche Opferakt kann hierbei nun in drei Dimensionen beschrieben werden. Eine erste Dimension hat mediatorischen Charakter: »Durch den Dienst der Priester [...] kommt das geistige Opfer der Gläubigen zur Vollendung in der Einheit mit dem Opfer Christi.«⁹¹ In der eucharistischen Wandlung gehen die Realsymbole für das geistliche Selbstopfer der Kirche ein in den Opferleib Jesu Christi, der sakramental gegenwärtig wird: Sie vereinigen sich also mit dem himmlischen Opfer Christi – mit einer Realität, die in der dritten Osterpräfation in folgenden Worten ausgedrückt wird:

»In Wahrheit ist es würdig und recht, Dir, Vater, in diesen Tagen freudig zu danken, da unser Osterlamm geopfert ist, Jesus Christus. Er bringt sich Dir allzeit für uns dar und steht vor Dir als unser Anwalt. Denn einmal geopfert, stirbt er nicht wieder, sondern lebt auf ewig als das Lamm, das geschlachtet ist.«

Geht nun im Augenblick der eucharistischen Wandlung das geistliche Selbstopfer der Kirche in das ewige himmlische Opfer Christi ein, entsteht die »Vereinigung der Glieder mit dem Haupt zu einem Gott unendlich wohlgefälligen Opfer«.⁹² Damit korrespondiert bereits das »Amen« der Gläubigen am Ende des Hochgebetes (s. u.). Diese Dimension des Opfergeschehens geht über das bloße geistliche Selbstopfer der Kirche hinaus. Es handelt sich dabei nicht nur um ein passives Eingehen der Selbstopferung der Kirche in das Opfer Christi, sondern verdankt sich dem weihenpriesterlich-konsekuratorischen Tun. Dieser transitiv-priesterliche Akt ist freilich ermöglicht, getragen und durchdrungen von dem grundlegenden Wesenszug der Messe als »Memoriale«, kraft dessen der virtuell aktualpräsenste Christus⁹³ persönlich im Priester handelt.

⁹⁰ Vgl. Bugnini, A., Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, deutsche Ausgabe hrsg. v. J. Wagner, Freiburg 1988, 391; 396; 398/Anm. 36; 405f.

⁹¹ Zweites Vatikanum, PO 2.

⁹² Scheeben, M. J., *Mysterien des Christentums*, hrsg. v. J. Höfer, Freiburg 1940, 413.

⁹³ Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 417f.

b) Die realsymbolisch-personale Dimension

Doch diese mediatorische Dimension des weihepriesterlichen Opferaktes ist verbunden mit einer realsymbolisch-personalen Dimension. Hierbei geht es um das ›in persona Christi‹ des Priesters beim Sprechen der Wandlungsworte, allgemeiner formuliert, um seine Christusrepräsentation im eucharistischen Dienst. Der von Karl Rahner geprägte Begriff des Realsymbols ist besonders gut geeignet, um diesen Sachverhalt zu erklären. Das Wesen des Realsymbols ist gemäß Rahner »der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen«.⁹⁴ Seine Bedeutung hört nicht auf, wenn das Symbolisierte erkannt wird, weil das Symbol nicht nur Platzhalter für das Symbolisierte ist, sondern selbst von seiner inneren Eigenart dem Symbolisierten entspricht und zugleich Mittel für dessen Wirksamkeit ist.⁹⁵ Die Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl ist vorwegnehmendes Realsymbol des Kreuzesopfers und hat daher selbst Opfercharakter.⁹⁶ Auch das ›In persona Christi‹ des priesterlichen Tuns ist nicht (im Sinne Casels) ein ritueller Schleier, hinter dem mysterienhaft Christus handelt, sondern die realsymbolische Darstellung des Opferhandelns Christi.⁹⁷ Im Augenblick der Wandlung sind daher Christus als primärer Oblator und der Weihepriester als sekundärer Oblator in einem einzigen realsymbolischen Akt verschmolzen, was deutlich über die scholastische Unterscheidung zwischen primärer Wirkursache und sekundärer Instrumentalursache hinausführt. Da aber die beiden Konstituenten dieser realsymbolischen Beziehung, sowohl Christus als auch der Priester, *Personen* sind, ist auch die ganze Person des Priesters einbezogen: Christus als das in der Messe als ›Memoriale‹ aktualpräsent handelnde Primärsjekt bedient sich des Priesters als seines Realsymbols, um im Augenblick der Wandlung durch dessen Tun (und folglich auch in dessen Person) seine ewig-himmlische Opferhaltung zu vollziehen.⁹⁸ Damit die Person des Priesters aber Realsymbol Christi sein kann, muss sie (a) Christus seinsmäßig angeglichen (›konfiguriert‹)

⁹⁴ Rahner, K., Zur Theologie des Symbols, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 290. Eine wichtige patristische Annäherung an die realsymbolische Christusrepräsentation des Priesters liefert die Vorstellung Theodors v. Mopsuestia vom Priester als Abbild des Hohenpriesters Christus; vgl. Ziegenaus (Anm. 24), 313–316.

⁹⁵ In diesem Sinne kann z.B. Gott Sohn als Realsymbol von Gott Vater, die Menschheit Christi als Realsymbol des Logos, die Kirche als Realsymbol des Gottmenschen, die Liturgie als Realsymbol der Kirche bezeichnet werden.

⁹⁶ Vgl. DH 1740.

⁹⁷ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika Ecclesia de Eucharistia vom 17. 4. 2003 (Ausgabe der Vatikanischen Druckerei), 5: »Der Priester spricht diese Worte und stellt seinen Mund und seine Stimme jenem zur Verfügung, der diese Worte im Abendmahlssaal gesprochen hat und der wollte, dass sie von Generation zu Generation von all denen wiederholt werden, die in der Kirche durch die Weihe an seinem Priestertum teilhaben.«

⁹⁸ Vgl. Direktorium (Anm. 54), 48: »Wenn der Priester durch den eigenen Dienst Christus, dem ewigen Hohenpriester, Intelligenz, Willen, Stimme und Hände anbietet, damit er dem Vater das sakramentale Opfer der Erlösung darbringen kann, soll er sich die innere Einstellung des Meisters zu eigen machen.«

sein und (b) die Vollmacht haben, Mittel der Wirksamkeit Christi zu sein. Beides leistet der sakramentale Weihecharakter. So kann Leo Cardinal Scheffczyk treffend formulieren:⁹⁹

»Als ›signum configurativum‹ verähnlicht der Charakter der Weihe den Priester in spezifischer Weise dem Hohepriester Christus und seinem Mittlersein zwischen den Menschen und dem Vater. Er verleiht ihm eine Konformität mit Christus, die seine Existenz mit einem Zug *gänzlicher Hingabe an Gott und die Menschen versieht, die sich sakramental vor allem im Opfer der Eucharistie vollzieht*, aber sich im Opfer des ganzen Lebens konkretisiert.«

Wenn der Priester daher spricht »Das ist mein Leib«, so ist er Realsymbol des beim letzten Abendmahl handelnden und sein Kreuzesopfer realsymbolisch vorwegnehmenden Christus. Mit dem Wort »mein Leib« ist deshalb Christi Leib auch insofern gemeint, als die Person des zelebrierenden Priesters realsymbolisch mit betroffen ist.¹⁰⁰ Dieses Mitbetroffensein gilt aber nur für die Dimension der Oblation, nicht für jene der Transsubstantiation. Dem entspricht die scholastische Unterscheidung zwischen der Transsubstantiation, die »ex opere operato physico« erfolgt, und dem Opferakt, der »ex opere operato morali« geschieht.¹⁰¹

Diese Verknüpfung der moralischen mit der objektiv-sakramentalen Dimension ist der Grund, warum es für den Priester eine Selbstopferung nicht nur auf der Ebene seines Taufcharakters gibt (die er mit allen übrigen Gläubigen gemeinsam hat), sondern auch auf der Ebene des Weihecharakters. Daher gilt auch hierfür:¹⁰²

»Der Dienst der Priester, die das Sakrament der Weihe empfangen haben, macht in der von Christus bestimmten Heilsordnung deutlich, dass die von ihnen gefeierte Eucharistie eine Gabe ist, die auf radikale Weise die Vollmacht der Gemeinde überträgt.«

Wie ist aber dieses ›Übertragen‹ ekklesiologisch zu verstehen? Die hier erwähnte ›radikale Weise‹ zielt freilich ab auf den Wesensunterschied zwischen allgemeinem und amtlichem Priestertum. Da aber die Opferdimension auch moralisch dimensioniert ist, ohne dass der Priester als Mensch eine wesensverschiedene ›Moralität‹ im Vergleich zu den übrigen Gläubigen haben kann, kann das im »ex opere operato morali« gegebene ›Übertragen‹ nicht nur in einer ›differentia in essentia‹, in einem Wesensunterschied bestehen, sondern liegt auf moralischer Seite nur in einer ›differen-

⁹⁹ Scheffczyk, Leo Card., Der Zölibat als priesterliche Lebensform, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrages beim diözesanen Priestertag der Diözese Feldkirch in Götzis am 16. 10. 2002 (Hervorhebungen vom Verf.).

¹⁰⁰ Vgl. Ziegenaus (Anm. 24), 503: »Bei der Wandlung spricht der Priester von ›meinem Leib‹ und ›meinem Blut‹; das ›mein‹ bezieht sich auf den, den er repräsentiert«, d.h. in dessen ›persona‹ er mit seiner Person am Altar steht.

¹⁰¹ Vgl. hierzu Scheffczyk, Leo Card., Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie, in: Pro mundi vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960, hrsg. v. d. Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München 1960, 203–222, hier 217.

¹⁰² Papst Johannes Paul II., Enzyklika Ecclesia de Eucharistia (Anm. 97), 29.

tia in gradu«, einem graduellen Unterschied.¹⁰³ Auch im Hinblick auf die persönliche Anteilnahme am Messopfer darf der Unterschied zwischen zelebrierendem Priester und übrigen Gläubigen nicht eingeebnet werden.

Als bevollmächtigter Oblator unterscheidet sich der Priester also von den geistlich mitopfernden Gläubigen durch eine »differentia in essentia«, doch in der persönlichen Anteilnahme am Opfer unterscheidet er sich nur durch eine »differentia in gradu«, so dass das Festhalten an diesem graduellen Unterschied gerade die nötige ekklesiale Einbindung des Priesteramtes garantiert. Somit eignet auch der graduellen Abhebung des Amtspriestertums vom allgemeinen Priestertum der seit dem Konzil verstärkt betonte *dienende* Charakter, wodurch der berechtigten Kritik an der »differentia in gradu«, die sich gegen die Vorstellung eines höheren Maßes an Werthaftigkeit, an Würde oder gar an Heiligkeit richtet,¹⁰⁴ begegnet werden kann. So gesehen, ist die graduelle Differenz im priesterlichen Sein zwar grundgelegt, ergibt sich aber erst aus dem sakramentalen Handeln,¹⁰⁵ und sie bedeutet eine intensivere Inanspruchnahme und ein stärkeres In-die-Pflicht-Genommensein durch das eucharistische Geschehen. Die graduelle Differenz zwischen Gläubigen und Priester kommt besonders treffend zum Ausdruck in der Bitte am Ende der Gabenbereitung »Betet, Brüder und Schwestern, dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle«. Es ist theologisch daher unsauber, stattdessen von »unserem Opfer« zu sprechen.

Daraus ergibt sich nun, dass der zelebrierende Priester in besonderer Weise vom eucharistischen Opfer moralisch in die Pflicht genommen wird. Als zentraler Aspekt des eucharistischen Opfers im Sinne eines Opfers durch die Kirche hat die morali-

¹⁰³ Diese Begriffe wurden der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums *Lumen Gentium* (LG), 10, entlehnt: »Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das amtliche bzw. hierarchische Priestertum unterscheiden sich [different] zwar dem Wesen [essentia] und nicht bloß dem Grade nach [non gradu tantum]; dennoch sind sie einander zugeordnet« (DH 4126). Hierzu ist der Wandel lehramtlicher Ausdrucksweise interessant: Pius XII. formulierte in der Ansprache *Magnificate Dominum* vom 2. 11. 1954: »Tenendum est, commune hoc omnium christifidelium [...] sacerdotium non gradu tantum, sed etiam essentia differre a sacerdotio proprie vereque dicto« (AAS 46 [1954], 669), also: zu der »differentia in gradu«, deren Kenntnis gleichsam vorausgesetzt wird, tritt *auch noch* (»etiam«) eine »differentia in essentia«. Der Text aus LG 10 hat die Worte Pius XII. zur Grundlage. Das heute z.T. diskutierte Wort »tantum«, welches auch im Konzilstext der »differentia in gradu« einen Raum einräumt, findet sich nicht nur bei Pius XII., sondern auch in allen Entwicklungsstufen des Konzilstextes und spielte in der Diskussion und den Modi der Konzilsväter keine Rolle. Die Umformulierung des Textes Pius' XII. durch das Konzil kann daher nicht die Leugnung der graduellen Differenz zwischen amtlichem und gemeinsamem Priestertum zum Ziel gehabt haben: Vielmehr wurde das gemeinsame Priestertum aufgewertet, indem die Rede von einem »uneigentlichen« und einem »eigentlichen« Priestertum aufgegeben und die dienende Hinordnung des Weihenpriestertums auf das allgemeine Priestertum betont wurde. Der Konzilstext führte aber insofern zu einer weiteren Klärung, als nun die »differentia in gradu« als das an zweiter Stelle Genannte ganz und gar von der »differentia in essentia« her gedacht ist. Deshalb kann der Wegfall ihrer Nennung in manchen nachkonziliaren Dokumenten (wie z.B. im Direktorium [Anm. 54], 6) der Einfachheit halber erfolgen, ohne dass dies jedoch ihre förmliche Leugnung bedeuten könnte.

¹⁰⁴ Vgl. Johannes Paul II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Pastores dabo vobis* vom 25. 3. 1992 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 105], 17.

¹⁰⁵ Dies entspricht dem Anliegen Gisbert Greshakes, ein übertriebenes »wesens-ontologisches Missverständnis von Priestersein« zu vermeiden (Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Freiburg 2000, 108).

sche Dimension des weihepriesterlichen Opferaktes teil an dem »ex opere operantis Ecclesiae«, das dem konkreten Messopfer durch die Anteilnahme der Gläubigen zufließt.¹⁰⁶ Hier geht daher die sittliche Verfassung der Gläubigen mit ein und hat maßgeblichen Einfluss auf die Fruchtbarkeit des Messopfers. Gemäß dem bisher Gesagten gilt dies in erster Linie für den zelebrierenden Priester: Insofern zwar der Opferakt »ex opere operato« erfolgt, kann die persönliche Haltung des Priesters (also der Heiligkeitsgrad seiner Lebensführung sowie sein aktueller andächtiger Mitvollzug) keinen Einfluss auf die Gültigkeit des Opferaktes haben. Weil aber die ganze Person des Priesters einbezogen ist, hat seine habituelle und aktuelle Würdigkeit bei der Zelebration einen realen Einfluss auf die Wirksamkeit und Fruchtbarkeit des eucharistischen Opfers, und zwar nicht nur für ihn selbst, sondern auch für die anderen, da der Priester nicht nur als Repräsentant Christi, sondern auch als Repräsentant der Kirche¹⁰⁷ am Altar steht. Daher macht Christus die Wirkung des eucharistischen Opfers mit abhängig von der persönlichen Haltung des zelebrierenden Priesters.¹⁰⁸ Das allgemeine theologische Fundament hierfür liegt im Prinzip des Zusammenwirkens zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit.

Wie groß ist nun aber die Mitverantwortung des Priesters für die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers zu veranschlagen? Gemäß Karl Rahner ist die persönliche Haltung von Priester und Gläubigen *alleine* ausschlaggebend für die Wirkung des Opfers, weil Rahner vom Grundansatz her der »gloria Dei obiectiva« (der kreatürlichen Gutheit, die auf den Schöpfer verweist) nur in Verbindung mit der »gloria Dei formalis« (der bewussten Verherrlichung Gottes durch ein geistiges Wesen) eine Sinnhaftigkeit zubilligen will.¹⁰⁹ Doch dem Menschen steht es nicht zu auszumachen, was für Gott sinnvoll sein soll und was nicht: Einer kreatürlichen Gegebenheit, die dem Menschen bei seiner formellen Verherrlichung Gottes hinderlich ist, muss daher allein aufgrund der auch ihr eignenden »gloria Dei obiectiva« wenigstens ein

¹⁰⁶ Vgl. Rahner (Anm. 23), 52.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Greshake (Anm. 105), 123–126; Eisenbach (Anm. 4), 422–427.

¹⁰⁸ Dies wird auch von der aktuellen Lehrverkündigung allgemein für liturgisches Handeln herausgestellt: »Es besteht kein Zweifel, dass die Ausübung des priesterlichen Dienstes, im Besonderen die Feier der Sakramente, ihre Heilswirksamkeit von dem in den Sakramenten gegenwärtig gemachten Handeln Jesu Christi selbst erhält. Aber auf Grund eines göttlichen Planes, der die absolute Unverdientheit der Heilsrettung hervorhebt, indem er aus dem Menschen einen »Geretteten« und zugleich – immer und nur mit Jesus Christus – einen »Retter« macht, ist die Wirksamkeit der Dienstausbübung auch mitbedingt von der größeren oder geringeren Annahme und Teilnahme. Im Besonderen beeinflusst die größere oder geringere Heiligkeit des Dieners tatsächlich die Verkündigung des Wortes, die Feier der Sakramente, die Leitung der Gemeinde in Liebe« (Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben Pastores dabo vobis [Anm. 104], 25). Vgl. auch Rahner (Anm. 23), 51; Thomas v. Aquin, S.th. III, 79, 5 ad 2; ad 3.

¹⁰⁹ Vgl. Rahner (Anm. 23), 20–23, wo eine für alle weiteren Ausführungen des Buches geltende argumentative Grundlage gegeben wird. Das Anliegen war damals (1949) bzw. in der Neufassung (1966), eine theologische Begründung für die Reduzierung der vielen Einzelzelebrationen zu liefern. Die Argumentation läuft darauf hinaus, dass eine Messhäufigkeit, die für die Teilnehmer nicht mehr mit hinreichender »devotio« mitvollzogen werden kann, dem Sinn des Messopfers widerspreche und folglich sinnlos sei. – Verherrlichung Gottes ist also erst dann sinnvoll, wenn sie von einem verherrlichenden Subjekt bewusst vollzogen wird. Hierin zeigt sich eine Auswirkung der für das Denken Rahners charakteristischen, zum Existentialismus tendierenden Identifizierung von Sein und Erkennen: vgl. schon Rahners (1939 in erster Auflage erschienenen) Frühwerk: Geist in Welt, München ²1964, 81ff.

Mindestmaß an Sinnhaftigkeit zuerkannt bleiben. Der sich hier einstellende Widerstreit zwischen objektiver und formeller Verherrlichung Gottes ist freilich zugunsten letzterer moralisch gerechtfertigt.¹¹⁰ Insofern darf die formelle »gloria Dei« als Höhepunkt und Mitte aller »gloria Dei« aufgefasst werden, nicht aber als ausschließliches Maß von deren Sinnhaftigkeit. Wenn man dies nun auf das eucharistische Opfer bezieht, so eignet dem bloßen »ex opere operato« eine »gloria Dei obiectiva« und damit bereits eine grundlegende Sinnhaftigkeit und auch Wirksamkeit. Dies ist kein »Messfrüchte-Automatismus«, da es rückgebunden bleibt an die Bedingung, ernsthaft tun zu wollen, was die Kirche tut. Da aber in kritischer Anlehnung an Rahner zuzugeben ist, dass die formelle »gloria Dei« Sinnmitte aller »gloria Dei« ist, muss der moralischen Haltung aller am Messopfer Beteiligten, vorweg des zelebrierenden Priesters, eine nicht geringe Bedeutung für die Wirksamkeit und Fruchtbarkeit des eucharistischen Opfers zugemessen werden. Daher nimmt das Messopfer den Priester moralisch in die Pflicht im Sinne einer echten Verantwortung: Um der Fruchtbarkeit der Eucharistie willen ist der zelebrierende Priester unter allen Beteiligten am entschiedensten aufgerufen, spirituell mitzuvollziehen, was Christus im eucharistischen Geschehen durch sein Tun und somit auch an seiner Person wirkt, und sein ganzes Leben danach auszurichten. »Deshalb muss er lernen, sich mit der Opfergabe innig zu vereinen, indem er auf dem Opferaltar sein ganzes Leben als sichtbares Zeichen der freien und zuvorkommenden Liebe Gottes darbringt.«¹¹¹ Es ist daher ein nicht ungewichtiger Mangel, dass in der erneuerten Messliturgie jene Stillgebete des Priesters nicht mehr vorgesehen sind, die den sakramentalen Opferakt mit der Kluft zwischen heiligem Anspruch und sündiger Lebenswirklichkeit fürbittend konfrontieren.¹¹²

c) Die intentionale Dimension

Aus der nun ausführlicher dargestellten personalen Dimension des weihepriesterlichen Opferaktes strömt gewissermaßen organisch eine dritte Dimension, die man als intentional bezeichnen kann. Wie beim letzten Abendmahl Christus sich selbst in den Gestalten von Brot und Wein in den Händen hielt und in innerer Opferhaltung dem Vater weihte, so handelt er in der Messe als aktualpräsender Liturge in und durch

¹¹⁰ So darf z.B. eine lästige Stechmücke, die das Gebet stört, selbstverständlich beseitigt werden.

¹¹¹ Direktorium (Anm. 54), 48. Ähnlich sagt Pius XII.: »Darum soll er [der Priester] das eucharistische Opfer nicht nur feiern, sondern auch tief innerlich miterleben. Denn nur so kann er jener übernatürlichen Kraft teilhaftig werden, durch die er verwandelt wird und am Sühneleben des göttlichen Erlösers selber teilnehmen kann« (Apostolisches Mahnwort Menti nostrae über die Heiligkeit des Priesterlebens [Rohrbasser (Anm. 8), Nr. 1341]).

¹¹² Vgl. v.a. das lange Zeit gebräuchliche Gebet zum abschließenden Altarkuss: »Placeat tibi, sancta Trinitas, obsequium servitutis meae: et praesta; ut sacrificium, quod oculis tuae maiestatis indignus obtuli, tibi sit acceptabile, mihi que et omnibus, pro quibus illud obtuli, sit, te miserante, propitiabile. Per Christum Dominum nostrum. Amen« – »Heiliger, dreifaltiger Gott, nimm die Huldigung deines Dieners wohlgefällig an. Lass das Opfer, das ich Unwürdiger vor den Augen deiner Majestät dargebracht habe, dir wohlgefällig sein, und gib, dass es mir und allen, für die ich es darbrachte, durch dein Erbarmen zur Versöhnung werde: durch Christus, unsern Herrn. Amen« (lat. u. dt. zit. n.: Schott, A., Das Messbuch der heiligen Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1966, 650f.).

die Kirche, die ihn so »vor Gott hinzustellen«¹¹³ vermag. Dies kann man als eine »oblato oblationis Christi«¹¹⁴ bezeichnen, als ein Darbringen des Leibes und Blutes Christi durch die Kirche, der eine relative Subjekthaftigkeit zuerkannt bleiben muss: Dieses Hinstellen des Christus passus vor Gott ist nicht passiv und auch nicht bloß geistlich-betend, sondern bevollmächtigt-aktiv: Auch hierfür gilt das »ex opere operato morali«. »Christus legt bei der Eucharistiefeier seinen Leib und sein Blut gleichsam in die Hände der Kirche, damit diese selbst das Opfer Christi darbringe«¹¹⁵ und sich dabei auch die Opferhaltung und Opferintention Christi zu eigen mache. Grundsätzlich kommt hier die Eucharistie als Lob-, Dank-, Bitt- und Sühnopfer zum Zuge.¹¹⁶ Innerhalb des römischen Ritus findet diese intentionale Dimension des Opfergeschehens ihre eindrucksvollste Bekundung in der Elevation der konsekrierten Gaben bei der abschließenden Doxologie (»Per ipsum«), die ein zeichenhaftes Zu-Gott-Emportragen des Christus passus bedeutet.¹¹⁷

Da somit alle Elemente des Hochgebetes mit dem weihepriesterlichen Opferakt wesentlich zusammenhängen, kann es als Ganzes auch nur »vi ordinationis«¹¹⁸ gesprochen werden. Daher wäre es geradezu sinnlos, wenn die Gläubigen dies mitbeten wollten: Sie würden ihrer Berufung im Sinne des allgemeinen Priestertums nicht gerecht.

Doch an die Doxologie schließt sich das bekräftigende »Amen« der Gläubigen an. Darin bekundet sich die Würde der Getauften, nicht nur ihre Opfergaben dem Priester zu überlassen, sondern sich mit dem Tun des Priesters geistlich verbinden zu dürfen: Sie »sollen die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen«.¹¹⁹ Als biblisches Urbild hierfür kann Maria unter dem Kreuz gelten, die Jesus geistlich mit aufopferte. Insofern ist das »Amen« nach dem Hochgebet der (von der Kommunion abgesehen) höchste Ausdruck der Anteilnahme der Gläubigen am Opfercharakter der Messe: Dies geht nämlich über die geistliche Selbstopferung der Kirche während der Gabenbereitung hinaus, weil »das Volk seine Gesinnungen [...] mit den Gesinnungen oder der inneren Meinung des Priesters, ja des Hohenpriesters selbst, zu dem Zwecke vereinigt, dass sie [nicht nur in der geistlichen Opferung, sondern auch] in der eigentlichen Opferdarbringung [...] Gott dem Vater entboten werden.«¹²⁰ Dieses »Amen« als Vereinigung der Gläubigen mit dem weihepriester-

¹¹³ Jungmann, J. A., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 1, Wien 1962, 251.

¹¹⁴ Scheffczyk, L. Card., *Theologische Grundlagen der Liturgie*, in: Breid, F. (Hrsg.), *Die heilige Liturgie*, Steyr 1997, 16–35, hier 26. Vgl. DH 1752.

¹¹⁵ Scheffczyk (Anm. 5), 92.

¹¹⁶ Vgl. DH 1753.

¹¹⁷ Dies ist mit Sicherheit schon für den stadtrömischen *Ordo Romanus Primus* vom Beginn des 8. Jh. nachzuweisen, von daher freilich als eine Tradition älteren Datums zu vermuten. Vgl. hierzu Andrieu, M., *Les ordines romani du haut moyen age*, Bd. II: *Les textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1971, 147.

¹¹⁸ *Institutio Generalis* (Anm. 1), Nr. 147.

¹¹⁹ Zweites Vatikanum, SC 48.

¹²⁰ Pius XII., MD (Rohrbasser [Anm. 8], Nr. 286; Zusatz in eckigen Klammern vom Verfasser dieses Artikels).

lichen Opferakt ist also gewissermaßen auffassbar als Ausdruck einer gesteigerten »spiritualis hostia«, deren Höhe ohne das eucharistische Opfer nicht erreicht werden könnte.

In dieser im »Amen« ausgedrückten Vereinigung mit dem Opfer gelangen auch alle übrigen Anteile der Gläubigen an der Messfeier zu ihrer eigentlichen Höhe und finden deshalb darin gewissermaßen zu ihrer Sinnspitze. Daher eignet der Messe als ganzer ein fundamentaler Opfercharakter.¹²¹ Dies gilt auch für den Wortgottesdienst.¹²² Die Zweiheit »mensa verbi« – »mensa sacramenti« bleibt daher auf der Ebene des präsentierenden »Modus« und hat den Opfercharakter als gemeinsames »substantiales Sein«.¹²³ Dem entspricht die Instruktion *Redemptionis sacramentum*: »In der Messfeier sind Wortgottesdienst und Eucharistiefeier eng miteinander verbunden, sie bilden eine einzige Kulthandlung«, ¹²⁴ d.h. Opferhandlung.¹²⁵

Fassen wir zusammen: Der weihepriesterliche Opferakt ist eine Dimension am Konsekrationssgeschehen: Das »Ex opere operato« der Konsekration als des sakramentalen Spitzenvollzugs der ganzen Liturgie wird darin in seiner physischen Objektivität geöffnet für das darauf aufbauende Eingehen des Priesters mit seiner Person: Das »Ex opere operato morali« des Opferaktes nähert sich dem »Ex opere operato physico« der Wandlung nicht »von unten kommend« an, sondern baut auf ihm auf und überhöht es. Somit ist das konsekratorische »Gegebenwerden« des Sakraments zugleich und zuerst Verherrlichung Gottes, die der Priester persönlich mitvollziehen darf, und zwar als ein Vollzug des im Weihecharakter Grundgelegten.

Theologisch umfassender ausgedrückt, bedient sich Christus beim Messopfer des Priesters nicht nur als eines Werkzeuges, welches für sich genommen keine Eigen geltung mehr hätte, sondern er lässt den Priester als sein Realsymbol mit seiner ganzen Person und Hingabe und daher auch mit seiner persönlichen habituellen und aktuellen Würdigkeit zum Zuge kommen, freilich ohne dass deshalb der Erlöser in seiner Stellung als eigentlicher Liturge und die einmalige und universale Bedeutung des Kreuzesopfers relativiert würden. Deshalb ist der priesterliche Dienst mehr als nur eine formale »conditio sine qua non« für das gültige Zustandekommen des Messopfers. Der weihepriesterliche Opferakt ist der höchste Vollzug im Leben des Priesters, allerdings auch ein Aufruf zu umfassender Hingabe an Gott und an die Menschen. In diesem Sinne hat das, was Casels Vorstellung vom Opfercharakter der Messe in die

¹²¹ Vgl. Scheffczyk (Anm. 101), 221.

¹²² Vgl. Zweites Vatikanum, PO 2: »Durch die apostolische Botschaft des Evangeliums nämlich wird das Volk Gottes berufen und geeint, damit alle, die zu diesem Volk gehören, geheiligt im Heiligen Geist, sich selbst als »lebendiges, heiliges, gottwohlgefalliges Opfer« (Röm 12,1) darbringen. Durch den Dienst der Priester aber kommt das geistige Opfer der Gläubigen zur Vollendung, in der Einheit mit dem Opfer Christi ...«.

¹²³ Scheffczyk (Anm. 101), 216.

¹²⁴ Instruktion *Redemptionis sacramentum* (Anm. 2), Nr. 60; vgl. SC 56.

¹²⁵ Dies wird bestätigt durch den Aufbau des Teils über das Messopfer in SC (= SC 47–57): In den drei einleitenden Nummern ist allgemein von der Messe in einer Weise die Rede, dass in der Reichhaltigkeit der Aspekte das Opfer deutlich im Mittelpunkt steht (SC 47–49). Dann kommen Einzelaspekte allgemein zur Messfeier (SC 50, 54, 56–57), zum Wortgottesdienst (SC 51–53) und zum eucharistischen Sakrament (SC 55) zur Sprache.

Theologiegeschichte eingebracht hat, Anteil an einer umfassenden anthropologischen Wende,¹²⁶ leider mit teilweise verheerenden Langzeitfolgen für das Priesterbild. Der weihepriesterliche Opferakt ist ein demütiger Dienst am Leben der Kirche. In ihm liegt die elementare liturgische Würde und Ehre des katholischen Priestertums. Dabei muss das Wort ›elementar‹ betont werden: Dies weist nämlich auf das hin, was – tridentinisch ausgedrückt – »die Natur des Menschen erfordert«.¹²⁷ Daher ist der weihepriesterliche Opferakt auch der entscheidende Angelpunkt für priesterliche Treue und für das beständige Streben nach einem fruchtbaren und erfüllten Priesterleben. Die Ausblendung des weihepriesterlichen Opferaktes aus Priesterbild und Liturgieverständnis ist keine heilsame Redimensionierung der Bedeutung des Priestertums, keine Beseitigung eines klerikalen Dünkels, sondern bedeutet eine tiefgehende Identitätsgefährdung zum Schaden für die ganze Kirche.

5) Die Vollendung des Opfergeschehens

Das scholastisch geprägte Denken hat von den ›Messopferfrüchten‹ gesprochen und damit das, was eigentlich der Zielpunkt der gesamten Opferhandlung ist, als ein nachträgliches Anhängsel betrachtet. Sinn und Frucht des Messopfers ist die vollendete Gemeinschaft zwischen Haupt und Leib,¹²⁸ die schon angeeignet wird durch den bloßen gläubigen Mitvollzug der Messfeier (was angesichts der wachsenden Zahl an Gläubigen, die die Kommunion nicht empfangen können, zu betonen ist), im vollkommenen Maße aber im Kommunionempfang. Dieser so genannten ›Messopferfrucht‹ entspricht die Opferhingabe der Kirche, die (als moralischer Akt) keine Wesensunterschiede kennen kann. Deshalb ist auch die ›Frucht‹ der Eucharistie »wesentlich eine, jedem als gleiche angeboten, aber in verschiedener Weise und in unterschiedlichem Grade ergriffen.«¹²⁹ Es kann keinen *wesenhaften* Unterschied zwischen dem ›fructus generalis‹ (für die Gesamtkirche), dem ›fructus specialis‹ (für die Messintention) und dem ›fructus specialissimus‹ (für die anwesenden Gläubigen und besonders den Priester) geben.

Die Differenzierung ergibt sich nicht als inneres Moment der ›Messopferfrucht‹, sondern aus dem Unterschied derer, die den Segen des Messopfers empfangen.¹³⁰ Insofern erkennt auch Rahner eine Art ›fructus specialissimus‹ für den Priester an.¹³¹

¹²⁶ Die gleiche Beobachtung macht Angelus Häussling überhaupt am Grundanliegen der Theologie Casels in: Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt, in: Klöckener, M., Kranemann, B., Merz, M. (Hrsg.), Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische Studien zum Gottesdienst der Kirche, Münster 1997, 58–70, hier 64.

¹²⁷ DH 1740. Vgl. hierzu auch Ziegenaus (Anm. 24), 320f.

¹²⁸ Wie Christus, das Haupt des Leibes, sich einst am Kreuz opferte und als Opferfrucht die Verherrlichung beim Vater empfing, so soll die Kirche, der Leib dieses Hauptes, sakramental die gleiche Opfergabe opfern, um die gleiche Opferfrucht zu empfangen (vgl. Rahner [Anm. 23], 100).

¹²⁹ Ebd., 101.

¹³⁰ Vgl. das Pauluswort: »Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist« (1 Kor 12,4).

¹³¹ Vgl. Rahner (Anm. 23), 99.

Aber er bindet den Dienst des Priesters dermaßen ekklesial ein, dass er ihn nur als amtliche Garantierung der Gültigkeit des Opfers der Kirche deutet.¹³² Daher wird es für die Erlangung des ›fructus specialissimus‹ des Priesters egal, ob der Priester zelebriert oder der Messe nur andächtig beiwohnt. Nun gibt es aber beim Priester eine Christusförmigkeit aufgrund des Weihecharakters, die sich *erst* in der von ihm *zelebrierten* eucharistischen Handlung sakramental vollzieht.¹³³ Daher kann der ›fructus specialissimus‹ dem Priester auch nur zukommen, wenn er selbst (kon)zelebriert. Somit erklärt sich der Wunsch des Konzils, dass der Priester möglichst täglich zelebrieren soll.¹³⁴

Der Priester muss sich die ihm ›specialissime‹ zukommende Anteilnahme am Opfer Christi aneignen durch den Empfang der Kommunion. Die Priesterkommunion ist also Pflicht, daher Amtshandlung, so dass die Ebene ihrer Wirkung nicht nur den Tauf-, sondern auch den Weihecharakter betrifft. Und dies hat Folgen für die geistliche Haltung und Motivation des Priesters bei seinem Kommunionempfang: Er empfängt die Kommunion eben nicht nur für die persönliche Heiligung, sondern auch als Vollendung des ihm spezifisch zukommenden Opferaktes, und somit zur Stärkung der im Weihecharakter grundgelegten Berufung in all ihren Aspekten. Dem entspricht die vom Zweiten Vatikanum bezeugte inhaltliche Erklärung des (dort so nicht genannten) ›fructus specialissimus‹ des Priesters, in der wiederum die Eigenart des Amtes als Dienst am Volk Gottes stark betont ist.¹³⁵ Die Kommunionpflicht bezieht sich aber nur auf den Priester, insofern er (kon)zelebriert, und muss unter beiden aktuell konsekrierten Gestalten erfüllt werden, was auf einen inneren Zusammenhang zwischen dem Konsekrations- und Opferakt und dem Kommunionempfang des Priesters hinweist. Wird den Konzelebranten die Kommunion gereicht, hat dies ohne die Worte »Der Leib Christi« bzw. »das Blut Christi« zu erfolgen und damit auch ohne das bestätigende »Amen« des kommunizierenden Priesters: Der Priester ›tritt‹ also nicht wie die Gläubigen zum Tisch des Herrn ›hinzu‹, sondern ist gewissermaßen ›eins‹ mit ihm. Der Priester ist durch seinen Opferakt so innig mit dem eucharistischen Opfer verbunden, dass sein Opferakt erst mit der Priesterkommunion abgeschlossen ist: Es ist daher angemessen, dass der Priester erst selbst durch seine Kommunion ganz in die Opfer- und Auferstehungswirklichkeit Christi hineingenommen

¹³² Vgl. ebd., 72f.; 99.

¹³³ Darin liegt der von Rahner vermisste »Beweis« für die zu seiner Sicht »gegenteilige Auffassung«, die in der Tat »den Unterschied zwischen Laien (Priester als Laie) und Priester in der Dimension des kultischen Zeichens und der Vollmacht zu dessen gültiger Setzung in die Dimension der existentiellen Anteilnahme an dem Bezeichneten« (ebd., 99) überträgt.

¹³⁴ Vgl. Zweites Vatikanum, PO 13; Direktorium (Anm. 54), 39; 49.

¹³⁵ Vgl. hierzu folgende Aussagen: »Die Dienstleistung der Priester, die mit der Botschaft des Evangeliums ihren Anfang nimmt, schöpft ihre ganze Kraft und ihre sittliche Vollkommenheit aus dem Opfer Christi« (PO 2); »Während sich so die Priester dem Handeln des Hohenpriesters Christus anschließen, bringen sie sich täglich Gott ganz dar, und, indem sie mit dem Leib Christi genährt werden, bekommen sie in ihrem Herzen Anteil an der Liebe dessen, der sich seinen Gläubigen zur Speise gibt« (PO 13); »Die Hirtenliebe erwächst am stärksten aus dem eucharistischen Opfer, das daher die Mitte und Wurzel des ganzen priesterlichen Lebens bildet, so dass der Priester sich bemühen muss, all das in sein Herz aufzunehmen, was auf dem Opferaltar geschieht« (PO 14).

wird, bevor er die ›Opferfrucht‹ anderen mitteilt: Er soll nicht etwas mitteilen, was er zuvor nicht selbst empfangen hat.¹³⁶

Schluss: Der weihepriesterliche Opferakt in nachkonziliarer theologischer Liturgik

Obwohl der weihepriesterliche Opferakt selbst bereits in manchen Koordinaten neuerer Theologie erklärt wurde, bedarf er noch der Eingliederung in das Gesamt einer nachvatikanischen liturgischen Theologie. Als Zentralbegriffe nachkonziliarer Liturgik können gelten: (1) anamnetisches Gedenken durch Zeichenhaftigkeit der Riten und (2) die Betonung der ekklesialen Gemeinschaft, die bräutlich Christus als dem virtuell gegenwärtigen und handelnden Hauptliturgen gegenübersteht.¹³⁷ Deshalb wird die Repräsentation des Kreuzesopfers weniger als transitiv-bevollmächtigtes priesterliches Wirken, sondern intransitiv aufgefasst. In diesen Grundkoordinaten wird das Priestertum fassbar in einer doppelten Repräsentation: Bei der Christusrepräsentation durch den Priester wird das Handeln nur oder fast ausschließlich Christus zugewiesen, so dass die Aufgabe des Priesters nur im Sinne einer unabdingbaren Vermittlungsinstanz für die Anteilnahme an den von Gott gewirkten Kultmysterien aufgefasst wird.¹³⁸ Der weihepriesterliche Opferakt als transitives Tun des Priesters kann daher hier nicht eingeordnet werden. Doch auch die Dimension des geistlichen Selbstopfers der Kirche bietet hierfür keinen Raum, da es immer schon in der Kraft des Opfers des Hauptes geschieht und mit diesem in eins zusammenfließt.¹³⁹ Der Priester als Repräsentant der sich selbst opfernden Kirche ist gewissermaßen nur ›primus inter pares‹, nicht aber Oblator kraft seiner Weihevollmacht.

Doch der umfassende anamnetische Horizont der Gegenwart und des Handelns Christi als des Hauptsubjekts der Liturgie ist so groß, dass menschliche Akte, inso-

¹³⁶ Vgl. zu alldem die Instruktion *Redemptionis sacramentum* (Anm. 2), 97f: »Sooft der Priester die heilige Messe zelebriert, muss er am Altar zu dem vom Messbuch festgesetzten Zeitpunkt kommunizieren, die Konzelebranten aber, bevor sie zur Kommunionausteilung gehen. Niemals darf der zelebrierende oder konzelebrierende Priester bis zum Ende der Kommunion des Volkes warten, bevor er selbst kommuniziert. – Die Kommunion der konzelebrierenden Priester hat gemäß den in den liturgischen Büchern vorgeschriebenen Normen zu erfolgen, wobei immer Hostien zu verwenden sind, die in derselben Messe konsekriert wurden, und alle Konzelebranten die Kommunion stets unter beiden Gestalten empfangen müssen. Wenn ein Priester oder ein Diakon den Konzelebranten die heilige Hostie oder den Kelch reicht, ist darauf zu achten, dass er nichts sagt, also nicht die Worte ausspricht ›Der Leib Christi‹ oder ›Das Blut Christi‹.«

¹³⁷ Darin bestätigt sich das Wort des Tridentinums »Denn die Opfergabe ist ein und dieselbe; derselbe, der sich selbst damals am Kreuze opferte, opfert jetzt durch den Dienst der Priester; allein die Weise des Opfers ist verschieden« (DH 1743) – ein Wort, welches von Casel als Beweis gegen die Existenz des weihepriesterlichen Opferaktes bemüht wurde und ihm zur Bekräftigung der Mysteriengegenwart diente.

¹³⁸ Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 413: »Die liturgische Repräsentation Jesu Christi durch den Priester [muss] intransitiv verstanden werden [...] Jesus Christus bedient sich des ihm zu diesem Zweck verähnlichten Priesters, um sich selbst als Handelnden in Erscheinung zu bringen. Um seine Gegenwart geht es, nicht um den Priester, der sie darstellt, so unentbehrlich diese Funktion ist.«

¹³⁹ Vgl. ebd., 426.

fern sie von Christus eingesetzt sind, darin einen Platz, eine Würde und auch eine Heilsbedeutung haben müssen. Die transitiv-bevollmächtigte realsymbolische Vergegenwärtigung des Opfers Christi, in der der Priester seine liturgische Identität findet, muss als wichtiges Teilmoment eingefügt werden in die umfassende intransitive anamnetisch-versinnbildlichende und gesamtekklesiale Vergegenwärtigung des Mysteriums der Erlösung. Dieses Teilmoment ist nicht nur eine instrumentelle »conditio sine qua non«, sondern ihm kommt eine eigene Würde zu, die ein Licht auf das gesamte Liturgieverständnis wirft: Es sichert nämlich der Liturgie die Reinheit ihrer *latreutischen Theozentrik* und bewahrt darin die größte Würde des Menschen, nämlich selbst Gott ein echtes Opfer darbringen zu können.¹⁴⁰

Die neuere Theologie betont dagegen eine *soterische Theozentrik*, die im Primat des Handelns Gottes am Menschen und damit des Soterischen vor dem Kultischen liegt, sodass der Mensch vor allem als Adressat des Heilstuns Gottes und erst kraft dessen als Anbeter Gottes betrachtet wird. Das Kultisch-Latreutische ist hier also sekundär, Frucht des Soterischen. Die soterische Theozentrik hat vor der latreutischen Theozentrik einen in der Sache begründeten Vorrang (in dem Sinne, dass jeder Akt der Anbetung ein Geschenk der Gnade Gottes ist). Um aber einen billigen Rangvergleich zwischen beiden Theozentriken zu vermeiden, müssen sie in ihrer jeweiligen Eigenart und gegenseitigen Ergänzung gewürdigt werden.

Dazu ist zu beachten, dass jegliche realsymbolische Repräsentation immer mit einem Zuwachs an Konkretisierung und Applizierung verbunden ist, wie schon an dem inkarnierten Logos als dem Realsymbol des Vaters deutlich wird. Und wegen dieser größeren »Konkretheit« des Realsymbols gegenüber dem Symbolisierten kann das universale Heilsmysterium Gottes nicht einfach mit seiner realsymbolischen Applizierung gleichgesetzt werden: Dadurch würde verdunkelt, dass es bei der Messe nicht um das Heilsmysterium an sich, sondern um dessen konkrete Applizierung in einem raumzeitlichen Punkt geht, und dass auf Ebene dieser Applizierung – nicht auf der Ebene des Heilsmysteriums! – das sichtbare Tun der Kirche (und darin das des Priesters) theologisch zum Zuge kommt. Wird dies in der theologischen Liturgik vernachlässigt, gewinnt die soterische Theozentrik eine solche Dominanz, dass eine Wesensdimension des Messopfers kaum noch wahrgenommen werden kann, nämlich die bevollmächtigte Darbringung des Christus passus durch den Priester, dem sich die Gemeinschaft der übrigen Gläubigen geistlich anschließt.

Der soterischen Theozentrik gebührt zweifellos der Primat für den Heilszusammenhang als ganzen, der latreutischen Theozentrik aber der Primat im Bereich der einzelnen gefeierten Liturgie. Weil jedoch die einzelne liturgische Feier realsymbolischer Ausdruck der Heilsökonomie ist, beeinträchtigt die Existenz des weihepriesterlichen Opferaktes die Wahrheit von Christus als dem Haupthandelnden nicht, sondern bezeugt gerade die Größe des Wirkens Gottes – genauso wie die menschliche

¹⁴⁰ Vgl. Ps 106,47 (= 1 Chr 16,35): »Wir wollen deinen heiligen Namen preisen, *uns rühmen, weil wir dich loben dürfen.*«

Freiheit nicht in Konkurrenz zur göttlichen Allmacht steht, sondern deren Größe offenbart und darin auch eine eigene Heilsbedeutung hat. Anton Ziegenaus bringt dies auf folgende treffende, von Irenäus v. Lyon beeinflusste Formel:¹⁴¹

»Die Kirche, die mit Christus als sein Leib den ›Ganzchristus‹ (Augustin) bildet, wird von Christus in sein Opfer miteinbezogen, aber doch so, dass ihre Teilnahme, zu der sie von Christus freigesetzt wird, der Personalität der Gläubigen entspricht. Sie können sich aufgrund der Gnade Christi in echt menschlicher und personaler Weise in seine Bewegung zum Vater hineinbegeben.«

¹⁴¹ Ziegenaus (Anm. 24), 323; vgl. Irenäus v. Lyon, Adv. haer. IV, 18; Ziegenaus, ebd., 310.

Von den Erscheinungen zum kanonischen Prozess

Zum 2. Teil des Bandes der kritischen Dokumentation der Erscheinungen in Fatima

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Da im deutschen Sprachraum die portugiesische Sprache weniger geläufig ist, aber doch ein reges Interesse an Fatima besteht, werden in dieser Zeitschrift die seit 1992 erschienenen Bände zur Dokumentation der Ereignisse ausführlicher vorgestellt¹. Im letzten Jahr kam nun der zweite Teil des 3. Bandes heraus, der von »den Erscheinungen bis zum kanonischen Diözesanprozess« handelt².

A. Inhaltsübersicht: Vorliegendes Werk handelt, wie Bischof Serafim de Sousa Ferreira e Silva in seinem Geleitwort hervorhebt, von der Zeit, in der zwei der drei Hirten- und Seherkinder gestorben sind. Bei den einzelnen Dokumentationstexten wird die Nummerierung von III 1 fortgesetzt (DOC 369 vom 18. 5. 1918 – DOC 559B vom 30. 7. 1920 + Anhang). Die Einführung von Carlos A. Moreira Azevedo gibt zugleich eine kurze Inhaltsübersicht über die Auseinandersetzungen in der Berichtszeit; L. Coelho Cristino nimmt dann noch zu editorischen Grundsätzen Stellung.

Die Briefschreiberin von DOC 370 spricht von der natürlichen Art der Seherkinder, von ihrer freudigen Lebendigkeit, wenn sie über die Erscheinung sprechen; von Wunderheilungen und von Einzelheiten, die die Kinder vom Erscheinungsbild Mariens berichtet haben. DOC 371 ist ein Brief (vom 3. 7. 1918) einer Teilnehmerin vom 13. Okt. an Lúcia. Von Wundern wird berichtet, aber das am 13. Okt. 1917 nicht eingetretene Kriegsende beschäftigt immer noch die Gemüter. DOC 372 bringt eine Mitteilung an eine Zeitung und erwähnt ebenso das ausgebliebene Kriegsende und die Wunder. Dieses Problem führte offensichtlich noch zu größeren Unsicherheiten (vgl. DOC 377, 278). Das vor den sechs Erscheinungen gesehene Rauchzeichen wird nun stärker als Beweis in Geltung gebracht (vgl. Doc 377–384). Neben mehr persönlich gehaltenen Briefen, etwa an Lúcia oder den für die Echtheitsentscheidung gewichtigen Dr. Manuel Nunes Formigão, und Berichten über den 13. 10. 1917 tauchten am 12. 11. 1918, also um das tatsächliche Kriegsende, Berichte auf, wonach die Erscheinung vom Kriegsende »innerhalb eines Jahres« gesprochen habe (vgl. DOC 387, 384); offensichtlich ein Versuch, das Problem einer nicht eingetretenen angeblichen Mitteilung Mariens (»Krieg geht heute zu Ende«: 13. 10. 1917) zu lösen. Allmählich wird auch die Epidemie erwähnt, der dann Jacinta erliegen sollte

¹ Vgl. A. Ziegenaus, Von den Erscheinungen zum kanonischen Prozess, FKTh 20 (2004), 132–140. Dort auch ein Überblick über die bisherigen Bände.

² Das Aparições ao Processo Canónico Diocesano 2 (s1918–1920), Santuario de Fátima 2004, 450 S., ISBN 972-8213-35-2.

(vgl. DOC 385, 390). Diese Epidemie führte, analog zu den mittelalterlichen Pestprozessionen, zu großen Wallfahrten nach Fatima. DOC 393 gibt die Nachricht vom Tod des Sohnes Francisco dos Santos wieder. Die Briefe an Lúcia mit der Bitte um ihr Gebet nehmen zu. DOC 399 bringt den Aufnahmeschein der Seherin Jacinta ins Krankenhaus von Vila Nova de Ourem und ihren »Speisezettel«.

Viele Briefe sind mehr persönlicher Art, wobei in ihnen mehr die Atmosphäre in den Jahren nach den Erscheinungen durchscheint und weniger konkrete, noch nicht bekannte Einzelheiten genannt werden. Ausführlich sind jedoch die Berichte O-Episódios de Fátima zu besprechen. Es handelt sich um Beiträge (insgesamt 12), die Visconde de Montello in der Zeitung »A Guarda« in unregelmäßiger Folge vom 28. Sept. 1918 bis 19. Juni 1920 veröffentlichte. Der erste Beitrag (DOC 380) nimmt Stellung zur Glaubwürdigkeit und Echtheit der Wunder in Lourdes; offensichtlich soll im Blick auf den französischen Erscheinungsort die Diskussion über die inzwischen auch in Fatima geschehenen Wunder versachlicht werden. Episódios II (DOC 382) stellt fest, dass die Echtheitsfrage noch offen ist, da die Kirche noch nicht entschieden hat, aber wegen der auffälligen und gut bezeugten Phänomene wie dem Sonnenwunder eine Beantwortung verdient. Episódios III (DOC 403: 16. Aug. 1919) handelt von der Epidemie und vom Tod Jacintas, von der in Fatima errichteten Kapelle und den aus Dankbarkeit gestifteten Votivtafeln, von den vielen Betern, von der Zurückhaltung des Klerus, von der Glaubwürdigkeit aufgrund der Heilungen, die an die Zeit Jesu erinnern. Episódios IV (DOC 404) berichtet von den Ereignissen im August (Entführung und Verhör der Seher); es zeugt vom Selbstbewusstsein der Katholiken, dass der freidenkerische Administrator von Villa Nova d'Ourem als »verderbt und feige« genannt wird. Schon im August 1917 waren bereits Tausende anwesend. In Episódios V (DOC 409: 13. Sept. 1919) führt Visconde de Montello noch die Thematik vom August weiter (Gefangennahme und Verhör der Kinder!), geht aber dann auf seine eigenen Erfahrungen am 13. Sept. in Fatima ein. Er war beeindruckt von der großen Zahl der Pilger (15.000–20.000), die sich in Fatima eingefunden haben; ebenso von der »Schlichtheit« (simplicidade angelica) der Seherkinder. Bisher unbekannt sind wohl die eigentlichen Schilderungen der Umstände der Erscheinung: Am Mittag verlor die Sonne ihren Glanz; Lúcia forderte die Leute auf zu beten. Sie fielen auf die Knie und beteten laut unter Tränen. Viele Umstehende, auch Bekannte von Visconde de Montello sahen ein weißes, strahlendes ovales Gebilde, die einen für längere, die anderen für kürzere Zeit (uma oval, pouco mais volumosa que un ôvo, de cor branca, viva e brilhante). Visconde de Montello sah nichts davon. Einige, deren Seriosität er über jeden Zweifel erhaben hält, sahen, dass so etwas wie Blumen vom Himmel fielen, ohne am Boden anzukommen. Maria selbst wurde aber nur von den Kindern gesehen, aber die Viertelstunde machte auf Visconde de M. einen unbeschreiblichen Eindruck: Die kniende Menge, die die Santissima Virgen angerufen hat, die sehnsuchtsvolle unruhige Erwartung und die hehre Feierlichkeit (augusta solemnidade). In Episódios VI (DOC 414: erschienen am 11. Okt. 1919, verfasst am 25. Sept.) spricht der Verfasser von seiner unerschütterlichen Überzeugung von der Übernatürlichkeit der Erscheinungen, gesteht aber auch, am 13. Sept. als großer Skeptiker Fatima verlassen zu haben, trotz des Eindrucks, den die Pilger auf

ihn gemacht haben, weil sein Platz zu ungünstig war: er konnte nichts beobachten; er fuhr aber wieder nach Fatima und sprach mit Jacinta und Francisco. Nach einer längeren Pause erscheint Episódios VII (DOC 474) am 17. April 1920. Am zweiten Jahrestag der großen Erscheinung finden sich viele Pilger in Fatima ein. Von einer wunderbaren Heilung wird ferner berichtet. DOC 480 (Episódios VIII) bietet die Fortsetzung: Hier wird ebenfalls von Wunderheilungen berichtet und von der Dankbarkeit der Geheilten DOC 492 (Episódios IX) beschreibt wie die vorhergehenden Artikel wiederum die Situation von zwei Jahren später: Krankenheilungen: z. T. werden sehr ausführlich die Krankengeschichte und die natürlichen Heilungsversuche erzählt und die Tatsache der wunderbaren Heilung. Episódios X (DOC 528) führt diese Berichte, die der Verfasser von dankenden Pilgern am Erscheinungsort gehört hat, weiter. Auf den Straßen konnte man abends bei der Heimkehr noch das »Ave« von Lourdes singen hören: Es war eine Volksbewegung.

Visconde de Montello bietet ferner eine kurze Beschreibung der Krankheit der verstorbenen Jacinta. Gerüchte über ihr kurzes Leben seien im Volk bekannt gewesen. Jacinta hatte eine eitrige Rippenfellentzündung. Eine Operation, die zunächst gut verlaufen war, aber letztlich nicht zum gewünschten Erfolg führte, war von Jacinta für nutzlos gehalten worden, denn die Gottesmutter sei ihr erschienen und hätte ihr den Tod vorhergesagt. Ihre große Leidensgeduld, Sühnebereitschaft und frohe Erwartung des Himmels und die Warnung vor der Sünde, die viele Menschen ins Verderben führt, werden hervorgehoben. Sie starb am 20. Februar (in Wirklichkeit am 22. Febr.: DOC 442, doch dagegen: DOC 440), nachdem sie noch gebeichtet hatte, aber ohne hl. Kommunion; dazu war nicht mehr die Zeit. Episódios XI (DOC 532) ist wiederum eine Folge aus dem Bericht: »Zwei Jahre später.« Nach Fatima ziehen am 13. (Monat?) bei sintflutartigem Regen nicht nur viele Gläubige, sondern auch die Republikanergarde. Sie versperrten den Zugang. Die Leute laufen querfeld-ein und »waren glücklich, auf dem durchtränkten Boden ihr Knie beugen zu können und den Rosenkranz zu beten«. Der Verfasser schließt mit der spöttischen Frage, ob das es war, wovor die Regierung Angst hatte (*Será isto que põe emórisco o regimen?!).* Die letzte Folge aus diesem Bericht (Episódios XII: DOC 537) führte Episódios XI weiter: Der Verfasser stellt seine Überlegungen an: Der Rosenkranz wird mit eingeschobenen Betrachtungen gebetet, Gesänge, viele Beichten, die tiefe Frömmigkeit des Volkes. Ist das ein Köhlerglaube? Das Schlusswort lautet: »Ist Nossa Senhora wirklich in Fatima erschienen? – Seit die Regierung verbietet, dorthin zu gehen, beginne ich es zu glauben.«

Nach diesem zusammenhängenden Kurzbericht über die Episódios soll nun wieder zur Besprechung einzelner Dokumente zurückgekehrt werden. Da finden sich Bitten um Information über Fatima (DOC 11), über ein Bild von der Gottesmutter, das in der Erscheinungskapelle seinen Platz finden soll (DOC 412), über die »Rauchwolke, dem Weihrauch ähnlich« (DOC 413). In vielen Schreiben wird Lúcia um ihre Fürbitte gebeten (DOC 416–420; 464; 470–473; 491, 508f, 530, 536, 540, 545, 548).

Die Dokumente befassen sich dann ausführlich mit der Krankheit und dem Tod Jacintas: Soll sie nach Lissabon ins Krankenhaus? (DOC 422, 424ff). Es sind Briefe von Ärzten, von Dr. Formigão und den Eltern der Seherin, von Schw. Maria da Puri-

ficação Godinho, die in Lissabon Jacinta versorgt hat, Dokumente aus dem Krankenhausregister (DOC 439, 443ff). Jacintas Mutter wollte das Kind offensichtlich nicht weggeben, fuhr dann nach Lissabon mit; ein Brief ihres Mannes fordert sie auf, heimzukehren. Man sieht die ganze Sorge der Eltern um ihr Kind, das im Vergleich zu Lúcias Eltern sehr geliebt wurde, aber dann doch allein in Lissabon gelassen werden musste. DOC 448 gibt den Dankesbrief der Eltern an Schw. Maria Purificação wieder. Sie haben den Tod der Tochter in gläubiger Ergebenheit angenommen. Dann folgen Beileidsschreiben an Lúcia zum Tod ihrer Kusine. Schließlich werden verschiedene, die Beerdigung betreffende Listen (Rechnungen, Todesanzeigen, Dankesbriefe der Eltern usw.) abgedruckt. Auch ein Schreiben der Freidenker über diese »manobra jesuitica« wird mitgeteilt (DOC 478).

Ein anderes, immer wieder angesprochenes Thema bezieht sich auf die *imagen de Nossa Senhora de Fátima* (vgl. DOC 468, 477, 481–484, 486, 497). Das Bild, eine Statue, ist für die neue Kapelle am Erscheinungsort bestimmt. Weitere Schreiben beschäftigen sich mit den Reaktionen der liberalen politischen Seite. DOC 487f; 490: Versammlungsverbot (DOC 493, 498). Vom 5. Januar 1920 datiert eine Eingabe an den Patriarchen und Kardinal von Lissabon zur Genehmigung einer Messe im Freien am 13. Mai. Das Gesuch wird mit dem großen Zustrom der Pilger, z. T. von weit her, begründet. Doch tauchen Zweifel auf, wegen der Zeitungsnotiz zu einem geplanten Verbot (DOC 494); dies wird immer gewisser (DOC 498–500). Der Kardinalpatriarch lehnt zudem die Messe im Freien am 13. Mai ab (DOC 501 vom 11. Mai). Die Aktivitäten der Behörden zur gewaltsamen Verhinderung des Treffens am 13. Mai werden dokumentiert (DOC 502Af). DOC 504 handelt wieder von der Statue und einem Bild der *Nossa Senhora do Rosário da Fátima*.

Am 13. Mai hat dann tatsächlich die Nationalgarde den Zugang versperrt; die Leute beteten in der Kirche von Fatima (DOC 510ff). Die Vereinigung der portugiesischen Freidenker gratulierte dem Administrator des Bezirks Vila Nova de Ourém zu dieser Aktion (DOC 513). Die Presse berichtete von der großen Menge (einige Tausend!) der Pilger, die nur an den Erscheinungsort kommen und beten wollten; sie missbilligte das Vorgehen der Behörden: Zehntausenden von Pilgern, die nie die öffentliche Ruhe gestört haben, darunter Ärzten, Anwälten, Offizieren, wurde der Zugang verwehrt. Frankreich lasse alle nach Lourdes reisen. Die Behörden wollen dem Gewissen der Bürger ihre Ansichten aufdrängen (vgl. DOC 514–516). Das Vorgehen blamierte wohl die Behörde. Man fordert Gewissensfreiheit (DOC 522). Der Administrator verbot jede »religiöse Manifestation« (DOC 523). Dann folgen wieder Briefe mehr privaten Inhalts an und über Lúcia und Fatima, Wunderberichte (DOC 521), vom Bild der Muttergottes, das die Behörde aufstellen lässt, wenn es unauffällig geschieht (DOC 526), und das Dankschreiben des Administrators an die Freidenker, der u. a. von der Umbettung der Leiche Jacintas spricht, die als Fürsprecherin bei der Jungfrau Maria verehrt werde (DOC 527). Am 13. Juni trat seitens der Behörde kein Hindernis mehr auf. Die Errichtung einer Gruft für die sterblichen Überreste Jacintas und Franciscos wird immer mehr erwogen (vgl. DOC 552, 556).

In einem Anhang werden kurz nach Abschluss der Dokumentation entdeckte Texte abgedruckt: Es sind einmal zwei kritisch spöttische Texte, die u. a. beide an

dem nicht eingetretenen Kriegsende ihre Ablehnung begründeten. Autographen des Sehers Francisco und zwei Mitteilungen über den Tod Jacintas und ihrer Überführung zur Beisetzung auf dem Friedhof von Fatima. Den Schluss bilden ein Namensregister und eine Tabelle über die einzelnen Dokumente.

B. Bewertung des Bandes: Die textkritische Aufarbeitung der Dokumente ist vorbildlich: Zu jedem Dokument werden Datum, Anschrift, Angaben zur Person des Absenders und Empfängers angegeben, ferner kurze Inhaltsangaben. Im Vergleich zu Band III 1 werden für den Kenner der Fatima-Geschichte weniger inhaltliche Neuigkeiten berichtet. In dieser Hinsicht sind die Mitteilungen über den Blumenregen, das Interesse am Rauchzeichen, die Einzelheiten über die Krankheit und die letzten Tage Jacintas zu nennen. Auch wenn sich nur wenige interessante Neuigkeiten in diesem Band finden, zeigt er doch die Entwicklungskräfte und die Atmosphäre in den zwei bis drei Jahren nach den Erscheinungen im Jahr 1917. Hier ist einmal die Gestalt des Manuel Nunes Formigão zu nennen. Er war auch Vorsitzender der diözesanen Kommission zur Prüfung der Echtheit der Erscheinungen und hatte sich schon 1917 durch persönliche Gespräche mit den Sehern ein eigenes Urteil bilden können. Viele der Briefe stammen von ihm oder sind an ihn gerichtet. Er erweist sich geradezu als »Nachrichtenbörse« in Bezug auf Fatima. Seine Bedeutung für die Anfangszeit ist enorm.

Die Dokumente erlauben auch einen Einblick in das Leben der Seher, vor allem Jacintas in ihrer Krankheit, und Lúcias. Ihre Art wird allgemein als sympathisch empfunden. Es war ein weiser Entschluss, das Mädchen in ein Kolleg nach Porto zu geben; das Interesse an ihrer Person hätte ihrer Entwicklung kaum gut getan.

Dass trotz der staatlichen Behinderung die Botschaft von Fatima so schnell weite Verbreitung gefunden hat, hängt einmal von der Furchtlosigkeit und der Geradlinigkeit der Gläubigen ab. Schon die Seherkinder zeigten im August 1917 bei ihrer Verhaftung unerwarteten Mut. Sie bekannten sich zur Erscheinung »kurz und bündig«, d.h. sie ließen sich durch Fangfragen nicht verwirren und man konnte sie auch untereinander nicht in Widersprüche verwickeln. Man erzählte von der Tatsache der Erscheinung und ihrem Ansehen (vgl. DOC 370), aber keine langen Geschichten. Die Haltung zeigten auch die Pilger: Als die Wege zum Erscheinungsplatz versperrt wurden, gingen sie übers Feld; sie ließen sich nicht abschrecken. Natürlich bekräftigten die Wunderberichte den Mut und den Glauben der Gläubigen.

Die größere Wirkung dürfte dem Gebet zuzuschreiben sein. Tausende kamen, um den Rosenkranz zu beten, und baten manchmal sogar in einer aufdringlichen Weise Lúcia um ihr Gebet. Das Gebet ist am wirksamsten, weil es die Macht Gottes »ins Spiel« bringt. Es entwaffnete die Gegner und Zweifler. Warum die Republikanergarde aufmarschieren lassen, wenn die Leute doch nur beten wollen, wunderte sich der Skeptiker Visconde de Montello. Schon in den ersten Jahren fanden sich Ansätze, die Gebetskultur der Leute zu heben, etwa durch Betrachtungen zu den einzelnen Rosenkranzgesätzen. Die Kapelle und das Bild wirkten offensichtlich als sammelnde Mitte und als Blickfang.

Sehr früh wurden Vergleiche von Fatima mit dem inzwischen bekannten Lourdes gezogen. Dieser Vergleich wirkte klärend und ermutigend.

Die von den Gegnern immer genüsslich vorgebrachte Tatsache, dass der Krieg nicht am 13. Oktober geendet hat, konnte offensichtlich den Glauben an die Echtheit nicht erschüttern. Wie immer solche Unstimmigkeiten zu erklären sind: Die Möglichkeit solcher Unstimmigkeiten sollte auch bei der Prüfung der Echtheit anderer Erscheinungen berücksichtigt werden.

Mit der Hilfe Gottes und dem gläubigen Mut der Leute konnte die Botschaft von Fatima Fuß fassen. Der nächste Band wird vom Weiterwachsen und von weitergreifenden Planungen (Bauplatz!) berichten.

Das Recht der Gläubigen auf die authentische Feier des Gottesdienstes nach can. 214 CIC

|| *im Blick auf die Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst
und die Sakramentenordnung »Redemptionis Sacramentum«
vom 25. März 2004*

Von Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Einleitung

In seiner Enzyklika *»Ecclesia de Eucharistia«* über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche vom 17. April 2003 hat Papst Johannes Paul II. sein Bedauern darüber ausgedrückt, *»dass es – vor allem seit den Jahren der nachkonziliaren Liturgiereform – infolge einer falsch verstandenen Auffassung von Kreativität und Anpassung nicht an Missbräuchen [bei der Feier der Eucharistie] gefehlt hat, die Leiden für viele verursacht haben«*¹. Angesichts dessen hat er sich zum einen gehalten gesehen, *»einen innigen Appell auszusprechen, dass die liturgischen Normen in der Eucharistiefeier mit großer Treue befolgt werden«*, und zum anderen bekannt gegeben, den zuständigen Dikasterien der Römischen Kurie den Auftrag erteilt zu haben, *»ein eigenes Dokument – auch mit Hinweisen rechtlicher Natur – zu diesem Thema von so großer Bedeutung vorzubereiten«*².

Entsprechend dieser Ankündigung wurde mit Datum vom 25. März 2004 die von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung nach gemeinsamen Beratungen mit der Kongregation für die Glaubenslehre erarbeitete Instruktion *»Redemptionis Sacramentum«* veröffentlicht, in der einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie behandelt werden, die einzuhalten und zu vermeiden sind.³ Bereits am 19. März 2004 war das Dokument vom Papst approbiert sowie dessen Veröffentlichung und sofortige Befolgung angeordnet worden.⁴

Die dem Dokument zu Grunde liegende Zielsetzung liegt erklärtermaßen weder in der Einführung neuer Normen noch darin, eine vollständige Zusammenfassung der bereits bestehenden Normen über die Feier und den Kult der heiligsten Eucharistie vorzulegen. *»Um den tiefen Sinn der liturgischen Normen zu bekräftigen, sollen [...] vielmehr einige geltende Regelungen, die bereits verlautbart und festgesetzt sind, aufgegriffen und andere Bestimmungen getroffen werden, welche die geltenden Nor-*

¹ Papst Johannes Paul II.: Enzyklika *»Ecclesia de Eucharistia«* über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche (17. April 2003), in: *Acta Apostolicae Sedis* 95 (2003), 433–475, Nr. 52.

² Ebd.

³ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Instruktion *»Redemptionis Sacramentum«* über einige Dinge bezüglich der Feier der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind (25. März 2004), *Città del Vaticano* 2004, Nr. 2.

⁴ Vgl. ebd., Nr. 186.

men erklären und vervollständigen.«⁵ Das Dokument trägt folglich vornehmlich adhortativen und interpretativen Charakter.

Nicht unerwartet traf die Instruktion sowohl auf begeisterte Zustimmung wie – vereinzelt sogar schon vor ihrer Veröffentlichung – auf schroffen Widerspruch. Auffälligerweise entzündete sich letzterer aber weit weniger an den beanstandeten Missbräuchen oder den neuerlich bekräftigten Normen, als vielmehr am lediglich zwei der insgesamt hundertsechundachtzig Nummern umfassenden, den Abschluss des letzten Kapitels über »die Abhilfen«⁶ bildenden Abschnitt zum Thema »Beschwerden über Missbräuche in der Liturgie«⁷. Darin werden zunächst alle Gläubigen ungeachtet ihres kirchlichen Status⁸ in die Pflicht genommen, entsprechend ihren Möglichkeiten »dafür zu sorgen, dass das heiligste Sakrament der Eucharistie vor jeder Art von Ehrfurchtslosigkeit und Missachtung bewahrt wird und alle Missbräuche vollständig korrigiert werden«⁸. Daran anschließend wird jedem Gläubigen, gleich ob Kleriker oder Laie, das Recht zuerkannt, »über einen liturgischen Missbrauch [...] Klage einzureichen«⁹. Adressat dieser Klage oder Beschwerde ist der Instruktion zufolge der zuständige Diözesanbischof (bzw. der, der diesem rechtlich gleichgestellt ist) oder der Ordinarius. Daneben bleibt es den Gläubigen aufgrund des päpstlichen Primats jedoch unbenommen, so das Dokument weiter, sich ohne Weiteres auch direkt an den Apostolischen Stuhl zu wenden, wenngleich der Weg über den Diözesanbischof als der angemessene bezeichnet wird. In jedem Fall soll eine derartige Klage oder Beschwerde »im Geist der Wahrheit und der Liebe geschehen«¹⁰.

Diese an sich völlig unspektakulären, weil – wie das Dokument insgesamt – nichts grundsätzlich Neues enthaltenden Ausführungen wurden wiederholt sowohl formal wie inhaltlich kritisiert. Insbesondere wurde in diesem Zusammenhang der Vorwurf geäußert, dass hier ein Atmosphäre des Misstrauens geschaffen und die Gläubigen geradewegs zur Denunziation liturgisch nonkonformistischer Kleriker aufgefordert würden.¹¹

Angesichts derart schwerwiegender Vorwürfe scheint es geboten, den fraglichen Sachverhalt aus der unseligen Umklammerung von Ideologie und Polemik zu befreien und einer nüchternen, vorurteilsfreien Betrachtung zu unterziehen. Dies kann nicht anders als dadurch geschehen, dass man ihn – insofern er disziplinärer Natur ist – im Rahmen des geltenden Kirchenrechts und dessen theologischer Grundlagen betrachtet. Wenngleich die den Ausgangspunkt der folgenden Ausführungen bildende Instruktion »Redemptionis Sacramentum« ausschließlich die Feier und den Kult der heiligsten Eucharistie behandelt, dürfte es sachdienlich sein, die Frage weder auf die Eucharistie noch auf das oben erwähnte Beschwerderecht im Fall liturgischer Miss-

⁵ Ebd., Nr. 2.

⁶ Ebd., Überschrift vor Nr. 169.

⁷ Ebd., Überschrift vor Nr. 183.

⁸ Ebd., Nr. 183.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. z. B. Ruh, Ulrich: Liturgie – Instruktion will Missbräuche stoppen, in: Herder Korrespondenz 58 (2004), 277–279, 279.

bräuche zu beschränken, sondern einerseits die liturgische Ordnung der Kirche insgesamt und andererseits das grundlegende Recht der Gläubigen auf deren Einhaltung in den Blick zu nehmen. Den Gegenstand der folgenden Ausführungen bildet demnach die Frage, ob es ein Recht der Gläubigen auf die authentische Feier des kirchlichen Gottesdienstes gibt, wodurch dieses Recht theologisch begründet ist sowie ob und auf welche Weise es den zuständigen kirchlichen Autoritäten obliegt, dieses Recht zu schützen.

1. Zum theologischen und rechtlichen Kontext von can. 214 CIC

In den cann. 208–223 CIC hat der höchste kirchliche Gesetzgeber einen Katalog von Pflichten und Rechten formuliert, die allen Gläubigen aufgrund ihres in der Taufe sakramental grundgelegten Rechtsstatus als Glieder der katholischen Kirche eigen sind und die in der kanonistischen Fachliteratur gewöhnlich als Grund- oder besser Gemeinpflichten und -rechte bezeichnet werden.¹² Ihre theologische Grundlegung finden sie in der Lehre von der Kirche als *Communio*, derzufolge die rechtliche Stellung des Gläubigen und die damit verbundenen Obliegenheiten und Ansprüche immer und wesentlich nur von seiner Beziehung zur Gemeinschaft des Glaubens, der Kirche, her bestimmt werden kann – mit anderen Worten: der durch den Empfang der Taufe grundgelegte und durch die jeweilige Beziehung zur Kirche näher umschriebene Rechtsstatus hat zur Folge, dass dem Gläubigen gewisse Pflichten und Rechte in Bezug auf die kirchliche Gemeinschaft eigen sind. Mit gutem Grund werden daher gleich zu Beginn des Katalogs in can. 209 CIC die Gläubigen verpflichtet, »immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren«.

»Das vielleicht vornehmste Gemeinrecht«¹³ des Gläubigen ist in can. 213 CIC formuliert und besteht darin, »aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfe von den geistlichen Hirten zu empfangen«.¹⁴ Dieses Recht gründet in der wesenhaften Sendung der Kirche, »die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen«¹⁵ – mit anderen Worten: das von Christus erwirk-

¹² Vgl. hierzu und zum Folgenden Aymans, Winfried: *Kanonisches Recht – Lehrbuch* aufgrund des Codex Iuris Canonici (begründet von Eichmann, Eduard, fortgeführt von Mörsdorf, Klaus), Band II – Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn / München / Wien / Zürich 1997, 81–115; Ahlers, Reinhold: Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 220–232, v. a. 223–224.

¹³ Aymans: *Kanonisches Recht*, Band II, 83.

¹⁴ Vgl. hierzu Reinhardt, Heinrich J. F.: Can. 213 CIC – Recht auf Wortverkündigung und Sakramentenempfang, in: Lüdiche, Klaus (Hg.): *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici* unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Band 2 (cann. 204–459), Essen ab 1985 (hier: 6. Ergänzungs-Lieferung, Oktober 1987); Kaslyn, Robert J.: Can. 213 CIC – Spiritual Assistance, in: Beal, John P. / Coriden, James A. / Green, Thomas J. (Hg.): *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York / Mahwah 2000, 267–268; Dalla Torre, Giuseppe: Can. 213 CIC – Commento, in: Pinto, Pio Vito (Hg.): *Commento al Codice di Diritto Canonico* (= *Studium Romanae Rotae – Corpus Iuris Canonici*, I), Città del Vaticano 2001, 122.

¹⁵ II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »*Lumen gentium*« (21. November 1964), in: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), 5–75, Nr. 8.

te Heil in seinem Auftrag und seiner Vollmacht denen zuteil werden zu lassen, die rechtmäßig danach verlangen.

Das heilsmittlerische Wirken der Kirche vollzieht sich aber nicht im Abstrakten, sondern in konkreten, der an Raum und Zeit gebundenen Lebenswirklichkeit des Menschen angemessenen Vollzügen. Diese Vollzüge bedürfen um ihrer Authentizität und damit letztlich um ihrer Wirksamkeit willen einer Gestalt, die im wahrsten Sinn des Wortes allgemeingültig ist – anders ausgedrückt: einer Gestalt, durch die garantiert und manifestiert wird, dass das jeweilige heilsmittlerische Geschehen mit der von Christus gelehrtten Botschaft und den von ihm gesetzten Zeichenhandlungen in den wesentlichen Grundzügen unabhängig von Raum, Zeit und innerer Disposition der im konkreten Fall handelnden Personen übereinstimmt. Darum hat sich die Kirche von Anfang an beauftragt und bevollmächtigt gesehen, bestimmte Aspekte ihres heilsmittlerischen Wirken in feststehende Riten zu kleiden, in denen das Heilswerk Christi feiernd verkündet und vergegenwärtigt wird.¹⁶ Diese Feiern – insofern sie, wie es in can. 837 CIC ausgedrückt ist, »nicht private Handlungen, sondern Feiern der Kirche selbst« sind – werden zusammenfassend als Liturgie bezeichnet.

Eben weil die liturgischen Handlungen Feiern der Kirche selbst sind – was nichts anderes heißt, als dass sie im Heilswerk Christi begründet sind und damit ihr, das heißt der Kirche, vorausliegen – sind sie (zumindest in ihren wesentlichen Grundzügen) der kirchlichen Verfügungsgewalt entzogen. Zurecht wird daher in der Instruktion der Gottesdienstkongregation »*Redemptionis Sacramentum*« darauf hingewiesen: »Die Kirche selbst hat keine Vollmacht über das, was von Christus festgesetzt worden ist und den unabänderlichen Teil der Liturgie bildet.«¹⁷

Weil die liturgischen Handlungen Feiern der Kirche selbst sind, gehören sie zu ihren Wesens- und Selbstvollzügen. Darum gehen sie unabhängig von Raum, Zeit und Teilnehmern in jedem Fall – wie es wiederum in can. 837 CIC heißt – »den ganzen Leib der Kirche an, stellen ihn dar und erfüllen ihn«. Darum enthält das Recht auf Teilhabe an den geistlichen Gütern der Kirche sowohl eine individuelle, auf das Heil des einzelnen Gläubigen, als auch eine gemeinschaftliche, auf den Aufbau der kirchlichen *Communio* gerichtete Zielsetzung.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass das in can. 213 CIC formulierte Recht nicht absolut verstanden werden kann; »seine Verwirklichung kann nicht beliebig und zu jeder Zeit eingefordert werden«¹⁸. Vielmehr ist in diesem Zusammenhang sowohl auf can. 223 § 1 CIC zu verweisen, demzufolge die Gläubigen bei der

¹⁶ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche – Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München / Wien / Leipzig / Freiburg (Schweiz) 2003, Nm. 1066–1075. Vgl. auch Kaczynski, Reiner: Gottesdienst – II. Kath., in: Campenhausen, Axel Frhr. von u. a. (Hg.): Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht, Band 2, Paderborn / München / Wien / Zürich 2002, 169–170.

¹⁷ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: »*Redemptionis Sacramentum*«, Nr. 10. Vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1125: »Selbst die höchste Autorität in der Kirche kann die Liturgie nicht nach Belieben ändern, sondern nur im Glaubensgehorsam und in Ehrfurcht vor dem Mysterium der Liturgie.«

¹⁸ Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 97. Vgl. Reinhardt: Can. 213 CIC – Recht auf Wortverkündigung und Sakramentenempfang, Nr. 4; Kaslyn: Can. 213 CIC – Spiritual Assistance, 268; Dalla Torre: Can. 213 CIC – Commento, 122.

Ausübung ihrer Rechte »auf das Gemeinwohl der Kirche, die Rechte anderer und ihre eigenen Pflichten gegenüber anderen Rücksicht nehmen« müssen als auch auf can. 223 § 2 CIC, nach dem es der zuständigen kirchlichen Autorität zukommt, »im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln«. Mit anderen Worten: Das Recht des Gläubigen auf Teilhabe an den geistlichen Gütern der Kirche bewegt sich grundsätzlich innerhalb der von der kirchlichen Rechtsordnung gesetzten Grenzen in Bezug auf das Gemeinwohl und die Rechte der anderen Gläubigen sowie näher hin innerhalb der von der jeweils zuständigen kirchlichen Autorität aufgestellten liturgischen Ordnung.¹⁹

In besonderer Weise konkretisiert sich das in can. 213 CIC formulierte Recht in jenen geistlichen Gütern, welche der Kirche in Form gottesdienstlicher Handlungen zu vermitteln anvertraut sind. Diese werden im unmittelbar anschließenden can. 214 CIC unter den besonderen Schutz des kirchlichen Rechts gestellt.

2. Inhalt, Umfang und Bedeutung von can. 214 CIC

Die von den zuständigen kirchlichen Autoritäten aufgestellte liturgische Ordnung ist Gegenstand des ersten Teils von can. 214 CIC²⁰, in dem der höchste kirchliche Gesetzgeber zunächst dem Recht der Gläubigen Ausdruck verliehen hat, »den Gottesdienst gemäß den Vorschriften des eigenen, von den zuständigen Hirten der Kirche genehmigten Ritus zu feiern«²¹.

Unter dem Ritusbegriff ist in diesem Zusammenhang nicht der liturgische Ritus im engen und eigentlichen Sinn zu verstehen, sondern das liturgische, theologische, geistliche und disziplinäre Erbe²² einer sogenannten eigenberechtigten Kirche (*«Ecclesia sui iuris»*), das heißt im konkreten Fall – unter Berücksichtigung von can. 1 CIC – der Ritusgemeinschaft der lateinischen Kirche.²³ Mit dem eigenen Ritus eines Gläubigen ist im kirchenrechtlichen Sinn grundsätzlich derjenige gemeint, dem die

¹⁹ Vgl. Ahlers: Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, 227.

²⁰ Vgl. Reinhardt, Heinrich J. F.: Can. 214 CIC – Recht auf eigenen Ritus und auf eigene Form des geistlichen Lebens, in: Lüdike, Klaus (Hg.): Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Band 2 (cann. 204–459), Essen ab 1985 (hier: 6. Ergänzungs-Lieferung, Oktober 1987); Kaslyn, Robert J.: Can. 214 CIC – Worship and Spirituality, in: Beal, John P. / Coriden, James A. / Green, Thomas J. (Hg.): New Commentary on the Code of Canon Law, New York / Mahwah 2000, 268–270; Dalla Torre, Giuseppe: Can. 214 CIC – Commento, in: Pinto, Pio Vito (Hg.): Commento al Codice di Diritto Canonico (= Studium Romanae Rotae – Corpus Iuris Canonici, I), Città del Vaticano 2001, 122–123.

²¹ Der zweite Teil von can. 214 CIC behandelt das Recht der Gläubigen darauf, »der eigenen Form des geistlichen Lebens zu folgen, sofern diese mit der Lehre der Kirche übereinstimmt«, und fällt insofern nicht unmittelbar unter den Gegenstand der vorliegenden Ausführungen.

²² Vgl. II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die katholischen Ostkirchen *«Orientalium Ecclesiarum»* (21. November 1964), in: Acta Apostolicae Sedis 57 (1965), 76–89, Nr. 3, wo es von den verschiedenen Riten heißt, dass sie sich »durch ihre Liturgie, ihr kirchliches Recht und ihr geistiges Erbgut« unterscheiden. Vgl. auch can. 28 § 1 CCEO: »Der Ritus ist das liturgische, theologische, geistliche und disziplinäre Erbe, das sich durch die Kultur und durch die geschichtlichen Ereignisse der Völker unterscheidet und sich durch die eigene Art des Glaubenslebens einer jeden eigenberechtigten Kirche ausdrückt.«

²³ Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 98.

eigenberechtigte Kirche folgt, der er von der Taufe her bzw. durch rechtmäßige Aufnahme angehört.²⁴

Wenngleich das liturgische Erbe nur einen unter mehreren Aspekten dessen darstellt, was einen Ritus im kanonischen Sinn ausmacht, so doch den entscheidenden und zentralen. Von daher ist mit der rechtlichen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ritusgemeinschaft das unveräußerliche Recht verbunden, den Gottesdienst so zu feiern, wie es im betreffenden Ritus vorgesehen ist. Der in can. 214 CIC verwendete Begriff des Gottesdienstes (*«cultus Dei»*) umfasst in diesem Zusammenhang jedoch nicht schlichtweg jede im äußeren Bereich vollzogene Frömmigkeitsform. Was unter Gottesdienst im kirchenrechtlichen Sinn zu verstehen ist, wird vielmehr im Blick auf can. 834 § 2 CIC deutlich. Hier wird der in can. 834 § 1 CIC eingeführte Begriff des *«cultus Dei»* als immer und nur dann gegeben definiert, wenn eine gottesdienstliche Handlung *»im Namen der Kirche von rechtmäßig dazu beauftragten Personen und durch Handlungen dargebracht wird, die von der kirchlichen Autorität gebilligt sind«*.²⁵ Wenngleich die so charakterisierten Feiern – wie in can. 839 § 1 CIC unter Hinweis auf das Gebet sowie auf Werke der Buße und der Caritas zurecht in Erinnerung gerufen wird – nicht den gesamten Heiligungsdienst der Kirche abdecken, fallen doch nur sie unter den Anspruch, als Liturgie *»Feiern der Kirche selbst«* (can. 837 § 1 CIC) zu sein. Kurz: Unter Gottesdienst im Sinn von can. 214 CIC sind ausschließlich jene Handlungen zu verstehen, die gemeinhin als Liturgie bezeichnet werden und deren Inhalt und Form von den zuständigen kirchlichen Autoritäten in den dafür vorgesehenen liturgischen Büchern festgelegt ist.

Das Recht, den Gottesdienst so zu feiern, wie es im betreffenden Ritus vorgesehen ist, bedeutet aber nicht, dass jeder Gläubige immer und überall Anspruch darauf hätte, den Gottesdienst gemäß den speziellen Formen seines eigenen Ritus zu feiern.²⁶ Hier ist im konkreten Fall zu beachten, ob sich ein Gläubiger innerhalb oder außerhalb des Jurisdiktionsbereichs seiner eigenen eigenberechtigten Kirche aufhält, wobei im letzteren Fall naturgemäß gewisse Einschränkungen in Kauf zu nehmen sind.²⁷

Über das grundsätzliche Recht jedes Gläubigen hinaus, den Gottesdienst im eigenen Ritus feiern zu können, kommt in can. 214 CIC noch ein weiterer Aspekt zum Tragen. So ist in can. 214 CIC nicht nur von der Feier des Gottesdienstes im eigenen Ritus die Rede, sondern näher hin von der Feier des Gottesdienstes *»gemäß den Vorschriften des eigenen [...] Ritus«*. Damit ist ein weiterer Interpretationsaspekt in Betracht zu ziehen, nämlich der des Rechts auf den ordnungsgemäßen Vollzug der gottesdienstlichen Feiern – mit anderen Worten: des Rechts auf die Feier der Liturgie gemäß den von den zuständigen kirchlichen Autoritäten erlassenen Normen, wie sie

²⁴ Vgl. ebd. Zur Frage der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Ritus bzw. zu einer bestimmten eigenberechtigten Kirche sowie zur Frage des Rituswechsels vgl. Krämer, Peter: Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 200–209, 204, v. a. Anmerkung 20.

²⁵ Vgl. hierzu Kaczynski: Gottesdienst – II. Kath., 169.

²⁶ Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 98.

²⁷ Näheres hierzu ebd., 98–99.

in den von eben diesen Autoritäten gebilligten liturgischen Büchern niedergelegt sind.²⁸

Mit diesem Recht korrespondiert die in besonderer Weise den Vorstehern liturgischer Handlungen zukommende Pflicht, die liturgischen Feiern nicht nach eigenem Gutdünken zu vollziehen, sondern so, wie es nach den für die betreffende Feier legitimerweise erlassenen liturgischen Vorschriften vorgesehen ist. Diese Pflicht hat im CIC bedauerlicherweise nicht für die Liturgie in ihrer Gesamtheit, sondern lediglich in Bezug auf die Feier der Sakramente Ausdruck gefunden, und zwar in can. 846 § 1 CIC, in dem es heißt, dass »bei der Feier der Sakramente [...] die von der zuständigen Autorität gebilligten liturgischen Bücher getreu zu beachten sind«. Noch einmal je eigens bekräftigt wird diese Vorschrift in can. 928 CIC für die Feier der heiligsten Eucharistie, in can. 941 § 1 CIC für die eucharistische Anbetung und in can. 1119 CIC für die Spendung des Ehesakraments. Ausdrücklich eingemahnt wird die Beachtung der in den liturgischen Büchern enthaltenen Vorschriften darüber hinaus in can. 1167 § 2 CIC für die Vornahme bzw. Spendung von Sakramentalien, in can. 1217 § 1 CIC für die Weihe von Kirchen sowie in can. 1237 § 1 CIC für die Weihe bzw. Segnung von Altären.

Angesichts dieser etwas verwirrend und unausgewogen erscheinenden Rechtslage wäre es sicherlich zweckdienlicher gewesen, die Pflicht zur Beachtung der von den zuständigen kirchlichen Autoritäten erlassenen liturgischen Vorschriften grundsätzlich zu fassen und den der Gesetzesmaterie über den Heiligungsdienst der Kirche vorangestellten und die cann. 834-839 CIC umfassenden Grundnormen einzugliedern. Die in can. 846 § 1 CIC enthaltene Ermahnung, dass bei der Feier der Sakramente niemand »eigenmächtig etwas hinzufügen, weglassen oder ändern« darf, wäre – wie es in der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie mit nur geringfügig anderen Worten der Fall ist²⁹ – in Bezug auf die Liturgie in ihrer Gesamtheit (also nicht ausschließlich auf die Sakramente bezogen) treffender angebracht gewesen und hätte alle Wiederholungen bezüglich einzelner liturgischer Feiern von vornherein überflüssig machen können.

Ein diesbezüglich weitaus stimmigeres Bild bietet sich im CCEO, in dem ebenfalls der den Gottesdienst betreffenden Gesetzesmaterie in den cann. 667-674 CCEO eine Reihe von Grundnormen vorangestellt ist, unter denen sich in can. 668 § 2

²⁸ Dieser Aspekt hat nur in den wenigsten der einschlägigen Kommentare Erwähnung gefunden. Beispielfür dieses Manko sei verwiesen auf Reinhardt: Can. 214 CIC – Recht auf eigenen Ritus und auf eigene Form des geistlichen Lebens; Kaslyn: Can. 214 CIC – Worship and Spirituality, 268–270; Dalla Torre: Can. 214 CIC – Commento, 122–123. Zur Frage des außerkodikarischen liturgischen Rechts vgl. Riedel-Spangenberg, Ilona: Liturgisches Recht – II. Kath., in: Campenhausen, Axel Frhr. von u. a. (Hg.): Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht, Band 2, Paderborn / München / Wien / Zürich 2002, 752–754. Zur Frage der für die Regelung der Liturgie zuständigen kirchlichen Autoritäten vgl. can. 838 CIC. Vgl. hierzu Müller, Ludger: Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 778–786, v. a. 784–786.

²⁹ Vgl. II. Vatikanisches Konzil: Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium« (4. Dezember 1963), in: Acta Apostolicae Sedis 56 (1964), 97–138, Nr. 22 § 3: »Deshalb darf durchaus niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern.«

CCEO das prinzipielle Verbot befindet, irgendetwas dem hinzuzufügen, davon wegzunehmen oder daran zu verändern, was von den zuständigen kirchlichen Autoritäten für die Feier des Gottesdienstes festgelegt worden ist; an sich überflüssigerweise wird allerdings auch hier in can. 674 § 1 CCEO für die Feier der Sakramente nochmals eigens die genaue Beachtung dessen angemahnt, was in den liturgischen Büchern vorgeschrieben ist.

Zusammenfassend lässt sich jedenfalls festhalten, dass der höchste kirchliche Gesetzgeber trotz einer gewissen Unübersichtlichkeit in der rechtlichen Artikulation keinen Zweifel daran lässt, dass jeder Gläubige das Recht hat, die Liturgie der Kirche grundsätzlich so zu feiern bzw. mitzufeiern, wie es die zuständigen kirchlichen Autoritäten festgelegt haben. Grundlage dessen ist die untrennbare Verbindung von »*lex orandi*« und »*lex credendi*«, zwischen der Norm des Betens und der Norm des Glaubens, zwischen Liturgie und Glaubenslehre.³⁰ Zurecht wird daher in der Instruktion der Gottesdienstkongregation »*Redemptionis Sacramentum*« darauf hingewiesen, dass aufgrund dieser engen Verbindung »*der Gebrauch von nicht approbierten Texten und Riten dazu*« führt, »*dass das notwendige Band zwischen der lex credendi und der lex orandi geschwächt wird oder verloren geht*«³¹.

Mit unmissverständlicher Deutlichkeit werden in der Instruktion auch die Folgen gegenteiligen Handelns angesprochen, wenn es dort heißt, dass derjenige, der bei der Feier der Liturgie eigenem Gutdünken folgt – selbst wenn es sich um einen Priester handelt –, »*die substantielle Einheit des römischen Ritus*« angreift, »*die entschieden bewahrt werden muss. Er vollzieht Handlungen, die dem Hunger und Durst nach dem lebendigen Gott, den das Volk unserer Zeit verspürt, in keiner Weise entsprechen. Er verrichtet keinen authentischen pastoralen Dienst und trägt nicht zur rechten liturgischen Erneuerung bei, sondern beraubt vielmehr die Christgläubigen ihres Glaubensgutes und ihres geistlichen Erbes. Willkürliche Handlungen dienen nämlich nicht der wirksamen Erneuerung, sondern verletzen das den Christgläubigen zustehende Recht auf eine liturgische Handlung, die Ausdruck des Lebens der Kirche gemäß ihrer Tradition und Disziplin ist.*«³² Das in can. 214 CIC formulierte Recht des Gläubigen auf die authentische Feier des Gottesdienstes ist daher nichts weniger als ein Ausdruck von Positivismus oder Formalismus, sondern gründet im Wesen der Kirche selbst: Um der Bewahrung ihrer Einheit und der Ausübung ihrer ureigenen Sendung willen muss die Kirche dafür Sorge tragen, dass die Gläubigen auf verlässliche Weise Zugang zu den Heilmitteln erhalten, die Christus eingesetzt und ihrer Obhut anvertraut hat.

³⁰ Vgl. hierzu Müller, Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik – Für Studium und Praxis der Theologie*, 4. Auflage, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2001, 74–76.

³¹ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: »*Redemptionis Sacramentum*«, Nr. 10.

³² Ebd., Nr. 11.

3. Rechtssicherheit und Rechtsschutz in Bezug auf can. 214 CIC

In der Apostolischen Konstitution zur Promulgation des CIC von 1983 hat Papst Johannes Paul II. das kirchliche Gesetzbuch als vorrangiges Instrument charakterisiert, um »der kirchlichen Gesellschaft eine Ordnung zu geben«³³. Der Anspruch des kirchlichen Rechts, nicht nur Rechtssammlung, sondern Rechtsordnung zu sein, schließt notwendigerweise die Vorsorge für den Fall mit ein, dass die geltende Ordnung durch Unsicherheit oder Übertretung gestört wird.³⁴ Dies ist zum einen eine Frage der Gerechtigkeit, zum anderen aber auch eine Frage, die im Wesen der Kirche als dem »allumfassenden Heilssakrament«³⁵ grundgelegt ist: Nicht nur um den Anspruch des (schwachen) Unschuldigen gegenüber dem (starken) Schuldigen zu schützen, sondern auch um der Erfüllung ihrer ureigenen Sendung zur Vermittlung der ihr von Christus anvertrauten Heilsgüter willen kann die Kirche nicht davon absehen, die Aufrechterhaltung ihrer im Heilswerk Christi begründeten (rechtlichen) Ordnung dadurch zu wahren, dass die Rechte, die jedem einzelnen ihrer Glieder nicht zuletzt im Hinblick auf sein Heil zukommen, im Rahmen der Rechtsordnung selbst geschützt werden.

Notwendigerweise ist daher auch in der Kirche grundsätzlich jedes Recht sowohl – nach can. 1491 CIC – durch den Anspruch auf Klage geschützt als auch – wie in can. 1620 7° CIC deutlich wird – durch das Recht auf Verteidigung.³⁶ Jedem, der ein Recht innehat, sich in dessen Ausübung beeinträchtigt sieht und dieses geltend zu machen begehrt, muss daher von Seiten der Kirche die Möglichkeit geboten werden, mittels eines objektivierbaren Verfahrens seinen Rechtsanspruch bzw. dessen Verletzung überprüfen zu lassen, damit die ursprüngliche Ordnung nötigenfalls wieder hergestellt werden kann. Ein Recht zu formulieren, ohne zugleich dessen Geltendmachung von Rechts wegen zu ermöglichen, würde gleichsam einen Widerspruch in sich darstellen. Dies gilt um so mehr in Bezug auf jene Rechte, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der kirchlichen Heilssendung stehen, wie es ohne Zweifel beim Vollzug liturgischer Handlungen der Fall ist, durch die nach can. 834 § 1 CIC die Kirche »den Heiligungsdienst [...] in besonderer Weise« erfüllt, und zwar unter »Ausübung des priesterlichen Dienstes Jesu Christi«.³⁷

Wenn es demnach ein Recht auf die authentische Feier des Gottesdienstes gibt, muss der kirchliche Gesetzgeber fraglos auch für den Fall Vorsorge treffen, dass jemand sich in der Ausübung dieses Rechtes beeinträchtigt sieht. Dieser an sich völlig selbstverständlichen und unspektakulären Tatsache hat die Kongregation für den

³³ Papst Johannes Paul II.: Apostolische Konstitution »*Sacrae disciplinae leges*« zur Promulgation des neuen Codex Iuris Canonici (25. Januar 1983), in: Acta Apostolicae Sedis 75 (1983), Pars II, VII–XIV, X.

³⁴ Vgl. May, Georg: Grundfragen kirchlicher Gerichtsbarkeit, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 1153–1162, 1154.

³⁵ II. Vatikanisches Konzil: »*Lumen gentium*«, Nr. 48.

³⁶ Vgl. hierzu Wirth, Paul: Das Streitverfahren, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 1175–1186, 1175.

³⁷ Vgl. Müller, Ludger: Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie, 779.

Gottesdienst und die Sakramentenordnung im Auftrag des Nachfolgers Petri in den Nummern 183 und 184 der Instruktion »*Redemptionis Sacramentum*« für die Feier der heiligsten Eucharistie Ausdruck verliehen, wobei es die Allgemeingültigkeit dieser Bestimmungen ermöglicht, sie analog auch auf jede andere liturgische Handlung anzuwenden.

In Nr. 184 wird naheliegenderweise zunächst der Träger des Rechts auf die authentische Feier der heiligsten Eucharistie (bzw. der Liturgie) benannt, nämlich »*jeder Katholik, ob Priester, Diakon oder christgläubiger Laie*«³⁸. Dies entspricht den grundsätzlichen Vorgaben von can. 214 CIC, insofern dieser ein Recht formuliert, das allen Katholiken unabhängig von ihrem jeweiligen Stand bzw. Weihegrad eigen ist. Daran anschließend wird die für eine eventuelle Beschwerde zuständige Instanz angegeben: der jeweilige Diözesanbischof (bzw. der einem Diözesanbischof rechtlich gleich gestellte Vorsteher einer Teilkirche³⁹) oder der Ordinarius⁴⁰.

Darüber hinaus bleibt es jedem Gläubigen allerdings frei gestellt, seine Beschwerde auch direkt an den Papst bzw. an die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung als dem zuständigen Organ der Römischen Kurie zu richten.⁴¹ Dieser Hinweis entspricht can. 1417 § 1 CIC, demzufolge jeder Gläubige aufgrund des päpstlichen Primats, näher hin aufgrund der Universalität und Unmittelbarkeit der päpstlichen Leitungsgewalt, das Recht hat, sich jederzeit – und zwar unter Umgehung aller untergeordneten Instanzen – direkt an den Nachfolger Petri bzw. an den Heiligen Stuhl zu wenden, wenn er sich in seinen Rechten beeinträchtigt sieht.⁴²

³⁸ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: »*Redemptionis Sacramentum*«, Nr. 184.

³⁹ Dem Diözesanbischof rechtlich gleich gestellt sind nach can. 381 § 2 CIC in Verbindung mit can. 368 CIC der Gebietsprälat, der Gebietsabt, der Apostolische Vikar, der Apostolische Administrator (sofern er einer auf Dauer errichteten Apostolischen Administration vorsteht) sowie der Vorsteher einer personal determinierten Teilkirche (Militärordinarius und Personalprälat). Vgl. hierzu Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 323–325, 340 und 739.

⁴⁰ Unter Ordinarius versteht man nach can. 134 § 1 CIC außer dem Diözesanbischof und demjenigen, der ihm von Rechts wegen gleich gestellt ist, die General- und Bischofsvikare sowie die höheren Oberen klerikaler Ordensinstitute päpstlichen Rechts und klerikaler Gesellschaften des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts.

⁴¹ Zur Frage der Zuständigkeit vgl. Papst Johannes Paul II.: Apostolische Konstitution »*Pastor bonus*« über die Römische Kurie (28. Juni 1988), in: Acta Apostolicae Sedis 80 (1988), 841–934, Nr. 62: »*Die Kongregation [für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung] behandelt das, was unbeschadet der Zuständigkeit der Kongregation für die Glaubenslehre dem Apostolischen Stuhl zukommt in Hinsicht auf die rechtliche Gestaltung und Förderung der heiligen Liturgie, insbesondere der Sakramente*«; ebd., Nr. 66: »*Sie wacht aufmerksam darüber, dass die liturgischen Ordnungen genau beachtet werden und dass Missbräuchen vorgebeugt und dort, wo solche entdeckt wurden, abgeholfen werde*«. Die Zuständigkeit der Kongregation für die Glaubenslehre ist gemäß ebd., Nr. 52, insbesondere dann gegeben, wenn es sich um »*schwerwiegendere Straftaten*« handelt, »*die bei der Feier der Sakramente begangen wurden*«. Vgl. hierzu Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben über die der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehaltenen schweren Straftaten (18. Mai 2001), in: Acta Apostolicae Sedis 93 (2001), 785–788. Vgl. auch Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: »*Redemptionis Sacramentum*«, Nrn. 171–173 und 179.

⁴² Dieses Recht korrespondiert mit der sogenannten »*affectio papalis*«, das heißt dem Recht des Papstes, über die ihm von Rechts wegen vorbehaltenen Angelegenheiten nach freiem Ermessen auch jede andere Angelegenheit an sich zu ziehen. Vgl. hierzu Gänswein, Georg: *Affectio papalis*, in: Campenhausen, Axel Frhr. von u. a. (Hg.): Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht, Band 1, Paderborn / München / Wien / Zürich 2002, 36–37.

Nach Möglichkeit, das heißt wenn dem nichts unmittelbar entgegensteht, soll eine Beschwerde über liturgische Missbräuche jedoch zunächst dem zuständigen Diözesanbischof vorgelegt werden. Dieser Hinweis ist sowohl theologisch wie praktisch begründet: Zum einen sind die Bischöfe nach can. 835 § 1 CIC »die vorzüglichen Ausspender der Geheimnisse Gottes und die Leiter, Förderer und Wächter des gesamten liturgischen Lebens in der ihnen anvertrauten Kirche«, zum anderen wird der Heilige Stuhl in der Regel kaum in der Lage sein, einen konkreten Fall ohne Zuhilfenahme lokaler Instanzen in angemessener Weise zu beurteilen.⁴³

Was die Frage der Zuständigkeit anbelangt, ist – analog zum kodikarischen Strafrecht, insbesondere zu can. 1412 CIC – in aller Regel das Territorialprinzip anzuwenden. Demzufolge ist grundsätzlich der Diözesanbischof (bzw. derjenige, der ihm rechtlich gleich gestellt ist) oder der Ordinarius zuständig, in dessen Diözese bzw. Zuständigkeitsbereich der jeweilige Missbrauch aufgetreten ist.⁴⁴ Daraus ist zu schließen, dass jeder Gläubige nicht nur das Recht hat, sich über einen in seiner eigenen Diözese oder Pfarrei aufgetretenen liturgischen Missbrauch zu beschweren, sondern über jeden liturgischen Missbrauch, dessen er ansichtig wird bzw. von dem er Kenntnis erlangt. Grundlage dessen ist die Universalität der liturgischen Handlungen, die niemals privater Natur sind, sondern – wie es can. 837 § 1 CIC zum Ausdruck bringt – Handlungen der Kirche selbst.⁴⁵ Insofern ist in der Instruktion »*Redemptionis Sacramentum*« zurecht davon die Rede, dass »alle [...] entsprechend den Möglichkeiten« nicht nur das Recht, sondern die »sehr wichtige Aufgabe« – man könnte durchaus auch sagen: die Pflicht – haben, für die Beseitigung von Missbräuchen bei der Feier der heiligsten Eucharistie (und analog dazu bei jeder anderen liturgischen Handlung) Sorge zu tragen.⁴⁶

Abgesehen von der Benennung des Adressaten hat die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in »*Redemptionis Sacramentum*« keine bestimmte Verfahrensweise für den Beschwerdevorgang vorgesehen. Dies ist insofern zu begrüßen, als damit die Gläubigen ihr Recht ohne größere Hindernisse formeller Art geltend machen können und die Gefahr von Formfehlern weitgehend ausgeschlossen wird. In der Regel wird eine schriftliche Sachverhaltsdarstellung den angemessenen Weg darstellen. Eine mündliche bzw. fernmündliche Beschwerde erfüllt jedoch den gleichen Zweck.

In jedem Fall soll die Beschwerde – wie in der Instruktion nachdrücklich betont wird – »im Geist der Wahrheit und der Liebe geschehen«⁴⁷, das heißt sie ist so zu formulieren, dass selbst jeder Anschein einer Schädigungsabsicht gegenüber dem des liturgischen Missbrauchs Beschuldigten von vornherein vermieden wird. Von daher

⁴³ Vgl. ebd., 37.

⁴⁴ Zum Territorialprinzip vgl. Aymans, Winfried: Gliederungs- und Organisationsprinzipien, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 315–326, 322.

⁴⁵ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1125.

⁴⁶ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: »*Redemptionis Sacramentum*«, Nr. 183.

⁴⁷ Ebd., Nr. 184.

wäre es zu begrüßen, wenn der Beschwerdeführer zuvor den persönlichen Kontakt mit dem Betroffenen sucht, um zu klären, ob es sich tatsächlich um einen willentlich geübten Missbrauch oder lediglich um ein aus Unkenntnis oder Irrtum erwachsenes Missverständnis handelt. Auch sollte man nicht außer Betracht lassen, dass sich der Missbrauch auf dem Weg der persönlichen Kontaktaufnahme möglicherweise schon im Vorfeld einer formellen Beschwerde abstellen lässt. Ferner wäre es angemessen, wenn der Beschuldigte durch den Beschwerdeführer – sofern dieser dadurch keine unmittelbaren Nachteile befürchten muss – von der Beschwerde in Kenntnis gesetzt wird. Abgesehen von begründeten Einzelfällen können anonyme Beschwerden dem Anspruch von Wahrheit und Liebe zweifelsohne nicht gerecht werden.

Ein Diözesanbischof oder Ordinarius, bei dem eine Beschwerde über einen liturgischen Missbrauch einlangt, wird diese im gleichen Geist der Wahrheit und Liebe zu prüfen haben. Anonyme Beschwerden wird er – vom begründeten Einzelfall abgesehen – ignorieren. Ansonsten wird er zunächst einmal mit dem des liturgischen Missbrauchs Verdächtigten in Kontakt treten und ihn seinerseits um eine Darstellung des Sachverhalts ersuchen.

In jedem Fall hat der Diözesanbischof bzw. Ordinarius, wenn er nur von der Wahrscheinlichkeit einer Straftat oder eines Missbrauchs im liturgischen Bereich Kenntnis erlangt, die Angelegenheit selbst oder durch eine von ihm beauftragte Person bezüglich Tatbestand, Umstände und Zurechenbarkeit zu untersuchen.⁴⁸ Sollte er aufgrund der ihm vorliegenden Informationen zu der Erkenntnis gelangen, dass es sich im konkreten Fall um einen liturgischen Missbrauch handelt, der unter die so genannten schweren Straftaten zu zählen ist, hat er die in diesem Fall allein zuständige Kongregation für die Glaubenslehre zu informieren.⁴⁹ Handelt es sich um einen anderen schwerwiegenden Missbrauch, der jedoch nicht unter die schweren Straftaten im engen Sinn zu zählen ist, hat er die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung damit zu befassen.⁵⁰

⁴⁸ Vgl. can. 1717 § 1 CIC; Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: »*Redemptio-nis Sacramentum*«, Nr. 178.

⁴⁹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben über die der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehaltenen schweren Straftaten (18. Mai 2001), in: *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001), 785–788; demzufolge gehören zu den schweren Straftaten im Bereich der Liturgie: »*Straftaten gegen die Heiligkeit des hochheiligen eucharistischen Opfers und Sakraments, nämlich: 1. Wenn jemand die eucharistischen Gestalten in sakrilegischer Absicht entwendet oder zurückbehält oder sie wegwirft; 2. wenn jemand ohne Priesterweihe das eucharistische Opfer liturgisch zu feiern versucht; 3. die verbotene Konzelebration der Eucharistie zusammen mit Amtsträgern kirchlicher Gemeinschaften, die keine apostolische Sukzession haben und die sakramentale Würde der Priesterweihe nicht anerkennen; 4. die Konsekration einer der beiden Gestalten ohne die andere in sakrilegischer Absicht oder auch beider Gestalten außerhalb der Eucharistiefeier. Straftaten gegen die Heiligkeit des Bußsakraments, nämlich: 1. die Absolution des Mittäters bei einer Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs; 2. das Verführen eines anderen zu einer Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs bei der Spendung des Bußsakraments oder bei Gelegenheit oder unter dem Vorwand der Beichte, wenn dies zur Sünde mit dem Beichtvater führt; 3. die direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses*«. Vgl. hierzu auch Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: »*Redemptio-nis Sacramentum*«, Nrn. 172 und 179.

⁵⁰ Vgl. ebd., Nr. 173: »*Zu den schwerwiegenden Angelegenheiten [sind] objektiv immer jene zu rechnen, die die Gültigkeit und Würde der heiligsten Eucharistie in Gefahr bringen*«; bezüglich näherer Details vgl. ebd.

In allen anderen Fällen obliegt ihm selbst die Aufgabe, den betreffenden Missbrauch, wenn er sich als solcher nachweisen lässt, nach Maßgabe des Rechts zu korrigieren.⁵¹ In jedem Fall ist er gehalten, einem des liturgischen Missbrauchs Beschuldigten ausreichend Möglichkeit zur Rechtfertigung und Verteidigung zu bieten, bevor er sich ein abschließendes Urteil bildet oder Maßnahmen ergreift, die auf die Beseitigung des betreffenden Missbrauchs hinzielen. Sofern der betreffende liturgische Missbrauch die Merkmale einer Straftat zu erkennen gibt, ist grundsätzlich gemäß den Bestimmungen des kirchlichen Strafrechts vorzugehen.

Umgekehrt hat der Heilige Stuhl, sofern ihm eine Beschwerde über einen liturgischen Missbrauch unterbreitet wird, der nicht unter die schweren Straftaten der die schwerwiegenden Angelegenheiten im engen Sinn fällt, den zuständigen Diözesanbischof bzw. Ordinarius zu benachrichtigen und durch ihn – sofern das damit befasste Dikasterium nicht eine andere Vorgehensweise für angebracht hält – den Tatbestand, die Umstände und die Zurechenbarkeit untersuchen zu lassen.⁵² Sobald jedoch der Heilige Stuhl die Angelegenheit im Sinn von can. 1417 § 2 CIC an sich gezogen hat, ist der ursprünglich zuständige Diözesanbischof bzw. Ordinarius nicht mehr Entscheidungs-, sondern nur mehr Informations- und Rechtshilfeinstanz.

Grundsätzlich wird man festhalten können, dass das in der Instruktion »*Redemptionis Sacramentum*« normierte Beschwerdeverfahren für den Fall von liturgischen Missbräuchen ohne Zweifel der Mindestforderung an Rechtssicherheit und Rechtsschutz Genüge tut, aber keineswegs als übertrieben oder gar als Aufruf zu Misstrauen und Denunziation bewertet werden kann. Im Gegenteil: Die Kirche hat hier – wenngleich formell auf die Feier der heiligsten Eucharistie beschränkt – ein Desiderat erfüllt, das in den kirchlichen Gesetzbüchern bedauerlicherweise nicht den der Liturgie als Höhepunkt und Quelle des kirchlichen Lebens⁵³ angemessenen Ausdruck gefunden hat.

Schluss

Jemanden denunzieren bedeutet ihn »aus persönlichen, niedrigen Beweggründen anzeigen; als negativ hinstellen«.⁵⁴ Nichts weniger als dies intendiert der höchste kirchliche Gesetzgeber, wenn er den Gläubigen die Möglichkeit eröffnet, gegen liturgische Missbräuche auf dem Beschwerdeweg vorzugehen. Wer anderes behauptet, hat offenbar weder die geltende Rechtslage noch deren theologische Grundlage in ausreichendem Maß zur Kenntnis genommen. Diese ermöglicht es den Gläubigen auf geeignete, eher behutsame als übertriebene Weise, ihr in can. 214 CIC formuliertes Recht auf die authentische Feier des Gottesdienstes geltend zu machen.

Kritik ist höchstens da angebracht, wo es um die Frage der Adressaten einer solchen Beschwerde geht: Voraussetzung dafür, dass einer begründete Beschwerde

⁵¹ Vgl. ebd., Nrn. 175 und 180.

⁵² Vgl. ebd., Nr. 181.

⁵³ Vgl. II. Vatikanisches Konzil: »*Sacrosanctum Concilium*«, Nr. 10.

⁵⁴ Dudenredaktion (Hg.): Duden – Die deutsche Rechtschreibung, 23., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim / Leipzig / Wien / Zürich 2004, 282.

konsequent nachgegangen und im Fall ihrer Berechtigung der betreffende Missstand auch tatsächlich beseitigt wird, sind im liturgischen Recht bewanderte und zugleich couragierte, tatkräftige, den möglichen Konflikt nicht scheuende Bischöfe. Man muss kein Defätist sein um zu befürchten, dass auch die Bestimmungen der Instruktion »*Redemptionis Sacramentum*« hier keine ultimative Abhilfe werden schaffen können, da diejenigen, die zu ihrer Umsetzung und zur Überwachung ihrer Einhaltung berufen wären, von Ausnahmen abgesehen gegenwärtig wenig an diesbezüglichem Interesse und noch weniger am erforderlichen Durchsetzungsvermögen zu erkennen geben.⁵⁵

Ungeachtet dessen ist es jedoch uneingeschränkt zu begrüßen, dass die seit den Jahren der nachkonziliaren Liturgiereform eingerissene liturgische Disziplinlosigkeit nicht länger tabuisiert, sondern vom Nachfolger Petri in »*Ecclesia de Eucharistia*«⁵⁶ sowie von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in »*Redemptionis Sacramentum*«⁵⁷ endlich in seiner ganzen theologischen und pastoralen Tragweite erkannt und thematisiert wird. Sehr zu begrüßen ist ferner, dass in diesem Zusammenhang nicht nur die liturgischen Missbräuche als solche beklagt werden. In aller Regel beruhen sie nämlich, wie in beiden Dokumenten zurecht hervor gehoben wird, auf einem irrigen Verständnis dessen, was die liturgischen Vollzüge sakramental bzw. geistlich bezeichnen und bewirken⁵⁸ sowie auf einem falschen Traditionsverständnis⁵⁹. Insofern kann es nicht genügen, Abhilfe in der Postulierung einer bloß äußeren Beachtung der liturgischen Normen zu suchen.⁶⁰ Vielmehr muss in der liturgischen Katechese und vor allem auch in der Ausbildung künftiger Kleriker wieder nachdrücklicher als in den vergangenen Jahrzehnten Wert darauf gelegt werden, dass »*die Worte und Riten der Liturgie [...] treuer, durch die Jahrhunderte gereifter Ausdruck der Gesinnung Christi*«⁶¹ sind.

Weder ein illusorischer, antijuridischer Freiheitsbegriff⁶² noch falsche ökumenische Rücksichtnahme⁶³ dürfen zum Vorwand für liturgische Willkür genommen werden – stellt eine solche Haltung doch nicht nur einen Verstoß gegen die legitime Ordnung der kirchlichen *Communio* dar, sondern bedroht zugleich auch die Authentizität des kirchlichen Heilswirkens. Indem die Kirche dafür Sorge trägt, dass die Gläubigen ihr in can. 214 CIC verbrieftes Recht auf die authentische Feier des Gottesdienstes geltend machen können, erfüllt sie nichts weniger als ihre ureigene Aufgabe: den Gläubigen um ihres Heils willen Zugang zu den ihr anvertrauten Heilsmiteln in ihrer authentischen und legitimen Form zu ermöglichen.

⁵⁵ Vgl. hierzu die erhellenden Ausführungen von Koch, Kurt: Wer darf dem Bischof schreiben?, in: Theologisches 34 (2004), 522–523.

⁵⁶ Vgl. Papst Johannes Paul II.: »*Ecclesia de Eucharistia*«, v. a. Nr. 52.

⁵⁷ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: »*Redemptionis Sacramentum*«, v. a. Nr. 4.

⁵⁸ Vgl. ebd., Nrn. 5–8 und 10.

⁵⁹ Vgl. ebd. Nrn. 9 und 11.

⁶⁰ Vgl. ebd., Nr. 5.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. ebd., Nr. 7.

⁶³ Vgl. ebd., Nr. 8.

»Voller Liebenswürdigkeit und Wahrheit«

| Eine sprachliche Untersuchung zum Begriff χάρις
im Johannesevangelium charis

Von Wendelin Eugen Seitz, Augsburg

1. Einleitung

Bedenkt man, welch große Rolle die *Gnade* in der Theologie des Apostels Paulus spielt¹, ist man überrascht, wie selten von ihr bei den Evangelisten die Rede ist. Von den drei Synoptikern verwendet das entsprechende griechische Wort χάρις einzig Lukas – auch er nur viermal in seinem Evangelium, in seiner Apostelgeschichte freilich sechzehnmal, wobei an vielen Stellen unsicher ist, ob das griechische Wort unsere deutsche *Gnade* meint.

Im Johannesevangelium findet sich das Wort lediglich dreimal, allerdings an hervorgehobener Position, nämlich am Ende des Prologs in rascher Aufeinanderfolge in V. 14, 16 und 17. Bisher haben sich alle Übersetzungen und Kommentare² dafür entschieden, χάρις hier mit *Gnade* zu übersetzen und den Logos als »voll der *Gnade* und Wahrheit« zu bezeichnen, aber Hans Conzelmann mahnt im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament zur Vorsicht: »Die Aussage bleibt im Johannesevangelium singulär. Der Sinn wird durch die Verbindung mit ἀλήθεια und πλήρωμα bestimmt.«³ Zugleich warnt er davor, sich bei der Klärung von χάρις von etwaigen Parallelbegriffen des hebräischen Alten Testaments, die Walter Zimmerli im gleichen Lexikon gründlich geprüft hat⁴, allzu viel Hilfe zu erhoffen: »Zur Erfassung des neutestamentlichen Sinns nützt die Herleitung (von alttestamentlichen Begriffen) nicht viel.«⁵

Man bleibt also für die Sinnklärung des Wortes χάρις auf die griechische Sprache verwiesen.

¹ Vgl. Röm 3,24; 4,16; 6-1; 6,14–15; 11,5–6. Gal 1,15;2,21; 5,4 u. a.

² Vgl. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Das neue Testament, Stuttgart 1973. Die Bibel: Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

Walter Bauer, Das Johannesevangelium (HNT6), Tübingen ³1933. Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen ¹³1953. Alfred Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (RNT4), Regensburg 1957. Adolf Schlatter, Das Evangelium nach Johannes (ENT3), Stuttgart 1962. Günther Schiwy, Weg ins Neue Testament, 2. Band, Das Evangelium nach Johannes, Würzburg 1966. Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil (HThK4), Freiburg 1981. Werner de Boor, Das Evangelium des Johannes (WStB2), Wuppertal 1989. Udo Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHNT4), Leipzig 1998. Benedikt Schwank, Evangelium nach Johannes, St. Ottilien ²1998. Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD4), Göttingen ¹⁸2000.

³ In Theologisches Wörterbuch zum NT (wie Anm. 6), 390.

⁴ A.a.O., 366–377.

⁵ A.a.O., 381.

2. Das Wortfeld des griechischen Substantivs

Alle Lexika von Rang⁶ unterscheiden vier Bedeutungsebenen des griechischen Wortes χάρις:

Die primäre, die der Wortwurzel am nächsten steht und von Hans Conzelmann die ästhetische⁷, von Lidell/Scott die subjektive⁸ genannt wird, bedeutet *Anmut, Lieblichkeit, Liebreiz, Schönheit*.

Die zweite Ebene, die die objektiven Bedeutungen eröffnet, wird mit den Worten *Huld, Wohlgefallen, Wohlwollen, göttliche Huld, Gnade* wiedergegeben.

Die dritte Ebene entwickelte sich aus der zweiten und bedeutet die *Betätigung der Huld, den Erweis des Wohlwollens, die Gefälligkeit*.

Die letzte ist jene, die *Dank* bedeutet (als Erwiderung eines erzeugten Wohlwollens).

3. Die Wortbedeutung von χάρις im Johannesprolog

Auf dem Weg zur genauen Klärung des Wortes bei Johannes sind zwei kurze Exkurse in die griechische Grammatik und in die lateinische Sprache notwendig.

Die griechische Sprache hat bereits in ältester Zeit besondere »Aspekte«-Regeln für die Tempora ihrer Verben entwickelt. Ihre sorgfältige Beachtung zeigt den Meister der Sprache. Das griechische Perfekt bezeichnet einen (meist) intensiven präsensartigen Zustand, der Aorist grundsätzlich nur einen punktuellen Vorgang, das Imperfekt (wie im Lateinischen) eine längere Dauer. Schon unter diesem Blickpunkt gehört der Autor des Johannesevangeliums zu den Großen seiner Sprache. Beispielsweise meint er mit *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν* nicht *wir haben geglaubt und erkannt*, sondern *wir sind voller Glauben und erfüllt von der Erkenntnis* (6, 69); Lazarus ist nicht *entschlafen*, sondern *liegt im Tiefschlaf* (*κεκοίμηται* 11, 11); Jesus *weinte* nicht längere Zeit, sondern *brach in Tränen aus* (*ἐδάκρυσεν* 11, 35); er liebte Martha, ihre Schwester und Lazarus *schon lange* (*ἡγάπα* 11, 5).

Allgemein darf man nun aber sagen, dass sich die sprachliche Meisterschaft eines Autors auch – und ganz besonders – in der gewissenhaften Wahl seiner Worte erweist. Die Nähe zur Etymologie eines Wortes ist ihm dabei eine Selbstverständlichkeit.

Um dies zu verdeutlichen muss nun auch in die lateinische Sprache und zu ihrem größten Meister Cicero ein kurzer Blick geworfen werden. Seine große Sorgfalt und

⁶ Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Gießen 1928, 1398 ff. Henry George Lidell/Robert Scott, A Greek-English Lexicon, Volumen II, Oxford 1948, 1978 ff. Wilhelm Pape, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, Band 2, Graz 1954, 1338 f. Hjalmar Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, Band 2, Heidelberg 1970, 1062 f. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von Gerhard Kittel, herausgegeben von Gerhard Friedrich, Band 9, Stuttgart 1973, 363 ff.

⁷ In Theologisches Wörterbuch zum NT (wie Anm. 6), 365.

⁸ In A Greek-English Lexicon (wie Anm. 6), 1978 A.

Genauigkeit in der Wortwahl zeigt sich beispielsweise in *remittere* (nachlassen, erlassen), das er als re-mittere (zurück senden, zurück geben) verwendet⁹, in *repetere* (wiederholen), das er als re-petere (wieder holen, zurück holen) gebraucht¹⁰; *doctrina* (die Lehre, Gelehrsamkeit) ist bei ihm doct-rina (der Vorgang des Lehrens, der Unterricht)¹¹, *natura* (die Natur) ist nat-ura (das Angeborene, die Veranlagung)¹¹.

Ähnliche Sorgfalt bei der Wortwahl findet sich auch bei den deutschen Sprachmeistern wie Goethe oder auch Heinrich Böll.¹²

Wenn der Autor des Johannesevangeliums im Prolog vom *Logos* spricht, leitet er das Wort, ungeachtet seiner sonstigen wichtigen Bedeutungen, von λέγω (ich rede) her und bezeichnet den Gottessohn als das *Wort*. Spricht er von ἀλήθεια, dann meint er die *Unverhülltheit*, oft die *Offenbarung*, und leitet die Bedeutung von der durch α-verneinten Wortwurzel ληθ- (die Verborgenheit) ab. Wählt er für das Wohnen des Logos das Verb ἐσκήνωσεν, das vom Zelt (σκηνή) her stammt, will er die nur kurze Verweildauer des Logos ausdrücken, der unter uns *gezeltet* hat.

Viermal verwendet der Autor im Prolog für das Verhalten des Menschen gegenüber dem Logos das Verb λαμβάνειν (nehmen), zweimal in negativem und zweimal in positivem Sinn. Der Grundbedeutung dieses Verbs entspricht die bildhafte Gebärde vom Ausstrecken der Arme, deren Handflächen (erwartungsvoll) nach oben gewandt sind.¹³ Der Autor des Johannesevangeliums fügt in V.5 und V.11 zu dieser Geste je eine Präposition hinzu, deren erste – κατά – ein *von oben nach unten* bedeutet (wie noch heute im Nil-kata-rakt), die andere – παρά – für *daneben* verwendet wird (wie noch heute im Wort Par-allelen gebräuchlich). Durch diese sprachliche Sorgfalt will der Autor dem Leser oder Hörer folgenden Eindruck vermitteln: In V.5 weigert sich die Finsternis, nach dem von oben strahlenden Licht, als es zu ihr herabkommen will, die Hände auszustrecken und es bei sich aufzunehmen.¹⁴ In V.11 sträuben sich die Eigenen, den Logos, der bereits unter ihnen weilt, mit offenen Armen zu sich herüberzunehmen; sie lassen ihn neben sich wie einen Fremden stehen.

Ein sprachlicher Meister, der seine Wortbedeutung von ihrer Wurzel her so genau wählt, wird auch das Substantiv χάρις in V.14, 16 und 17 von seiner Etymologie her verstanden wissen wollen.

Die Etymologie und somit die Hauptbedeutung des Wortes χάρις leitet man von der Wortwurzel χαρ- ab, die auch die Wörter χαίρειν *sich freuen*, χαρά *die Freude*, χάριμα *der Gegenstand der Freude*, χαρίεις *anmutig, lieblich* hervorgebracht hat.

⁹ Rep. I 8.

¹⁰ Pro Archia 1.

¹¹ Pro Archia 15.

¹² Das Wort *Fräulein* beispielsweise reserviert Goethe an bekannter Stelle im *Faust I* (Szene Straße) nur dem adeligen unverheirateten Mädchen (etym. als Deminutiv von mhd. *frowe*, der Herrin, abgeleitet), weswegen das Bürgermädchen Gretchen zu Recht sagt: »Bin keine Fräulein.« In Bölls Erzählung *Die verlorene Ehre der Katharina Blum* spielt der genaue Unterschied von *Herrenbesuchen* und *Männerbesuchen* die entscheidende Rolle.

¹³ Das andere griechische Wort für *nehmen* – αἰρέω – verwendet bildhaft die gleiche Armbewegung, deren Handflächen jedoch nach unten gewandt sind und das Nehmen als *Zupacken* bezeichnen wollen.

¹⁴ Es wäre also zu empfehlen, bei αὐ κατέλαβεν Übersetzungen wie *die Finsternis hat ihn nicht ergriffen* oder *nicht begriffen* oder *ihn nicht in den Griff bekommen* zu vermeiden.

Sie bedeutet in allen ihren Schattierungen *das Erfreuende*. Bei einem Menschen bezeichnet $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ *das erfreuliche Wesen*.¹⁵ Wer $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ besitzt, ist demnach von jenem gewinnenden Wesen geprägt, das ihn einerseits selbst spontan liebenswürdig macht und das sich andererseits gütig jedem Gegenüber in Herzlichkeit und Freundlichkeit öffnet. Sucht man ein treffendes Einzelwort für diesen Wesenszug, so bietet sich wohl am besten das tiefsinnige deutsche Wort *Liebenswürdigkeit* an. Auch das schöne Wort *Charme* wäre genau passend, wenn es nicht durch »Charmeure« beschädigt worden wäre und den Beigeschmack der Oberflächlichkeit und Unehrlichkeit erhalten hätte.

4. Die neue Erklärung von Joh 1, 14 ff

Akzeptiert man dieses soeben dargelegte Ergebnis, ergibt sich für die Schlussverse des Johannesprologs folgender neue Sinn:

V.14: Den Mensch gewordenen Logos prägten als seine wesentlichen Eigenschaften *Liebenswürdigkeit und Wahrheit*. Er besaß beides nicht nur bruchstückhaft wie vielleicht manche Menschen, sondern »in Fülle«, das heißt, seine Liebenswürdigkeit war bezaubernd und seine Wahrheit überzeugend.

Fasst man den Begriff $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ethisch¹⁶, muss man bewundernd sagen, dass der Logos zwei Qualitäten in Vollendung vereinte, die unvereinbar erscheinen; denn entweder ist jemand wahrhaftig, dann »leuchtet er oft mit dem Licht der Wahrheit so, dass er dem anderen den Bart versengt« (wie ein skandinavisches Sprichwort sagt), oder er ist charmant und vernachlässigt dabei die Wahrheit. Betrachtet man $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ καὶ $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ als existentielle Begriffe, dann war der Logos die Person gewordene Liebenswürdigkeit und Wahrheit und in beidem der lebende Hinweis auf den, der ihn gesandt hat.

V.16: Die Liebenswürdigkeit des Logos löste bei denen, die ihn mit offenen Armen aufnahmen, als Antwort die Fähigkeit aus, auch ihrerseits liebenswürdig zu werden wie er. Die Erfahrung seiner einzigartigen Liebenswürdigkeit beseelte sie, jenes Verwandlungswunder in ihrem eigenen Wesen zu erleben, das bereits in V.12 ein erstes Mal genannt wird: Wer ihn mit offenen Armen aufnimmt, erhält die Fähigkeit, Kind Gottes zu werden wie er.

Diese Deutung von V.16 wird in der griechischen Formulierung des Satzes dadurch gestützt, dass nun auch das Wörtchen καὶ erklärt werden kann: es bedeutet *auch* oder *sogar*.¹⁷ Ferner besteht nun kein Anlass mehr, die Präposition $\alpha\upsilon\tau\iota$ in eine sonst ungewohnte Bedeutung zu pressen und von »Gnade *um* Gnade« im Sinne von

¹⁵ Diese Erklärung gibt Hans Conzelmann im Theologischen Wörterbuch zum NT (wie Anm. 6), 363.

¹⁶ $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ bezeichnet im Johannesevangelium nicht nur »die göttliche Wirklichkeit, die Offenbarung, sondern auch eine Möglichkeit menschlichen Daseins, eine Verhaltensweise des Menschen: Wahrheit zu sagen im üblichen Sinn« (Hans Conzelmann, wie Anm. 6, 381).

¹⁷ Wilfried Haubeck/Heinrich v. Siebenthal schlagen ebenso sinnvoll, doch etwas umständlich eine »exegetische« Übersetzung mit *und zwar, nämlich vor* (Neuer Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Band 1, Gießen 1997, 520).

»Gnade über Gnade« zu sprechen; die Präposition behielt ihren eigentlichen Sinn von *anstelle*, in *Erwiderung auf*, als *Antwort auf*.¹⁸

V.16 will also wörtlich sagen: »Wir alle haben (viel) von ihm empfangen, auch Liebenswürdigkeit anstelle (seiner) Liebenswürdigkeit.« Die Liebenswürdigkeit wäre demnach eine der Urtugenden, die einen Christen kennzeichnen und die die Generation des Evangelisten als Geschenk und Beglückung empfinden hat.

V.17: Die Übernahme der Liebenswürdigkeit des Logos soll sich nicht auf das persönliche Erlebnis des einzelnen Christen beschränken. Jesus Christus hat vielmehr eine neue Ära, die Ära der Liebenswürdigkeit und Wahrheit, in die Welt gebracht. Die durch ihn hervorgerufene Verwandlungsfähigkeit hat »globale« Ausmaße.

Der Evangelist stellt dem Geschenk, das durch Jesus Christus gekommen ist, als Kontrast das Gesetz des Mose gegenüber, dessen Devise – so legt diese Stelle nahe – die Buchstabentreue, die Verfolgung unerbittlicher Prinzipien war, bei denen im Konfliktfall das Wohl des einzelnen Menschen unter die Räder kam. Im Prozess Jesu, der nach Johannes unter der Regie dieses Gesetzes stattfand, war weder Mitgefühl noch Wahrheit gefragt. Die Johannesgemeinden konnten noch Generationen später den Ruf nicht vergessen: »Wir haben ein Gesetz und nach diesem Gesetz muss er sterben« (Joh 19,7). Jetzt soll an seiner Statt Liebenswürdigkeit und Wahrheit der Maßstab alles Verhaltens werden.

Die Kommentare, die bisher *χάρις* als *Gnade* auffassten, hatten bei V.17 mit dem Problem zu kämpfen, dass hier allem Anschein nach paulinisches Gedankengut, das »sonst dem gesamten Johannesevangelium fremd ist«¹⁹, in den Johannesprolog eingeflossen sei. Bei aller Ähnlichkeit in der Wortwahl ist aber hier nicht der Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade gemeint, sondern der Gegensatz zwischen Gesetz und Liebe/Liebenswürdigkeit, die mit der Wahrheit Hand in Hand geht. Insgesamt scheint hier im Prolog eine Vorankündigung des neuen Anliegens der Liebe vorzuliegen, das in den letzten Reden Jesu den Kreis schließen wird, der an dieser Stelle eröffnet wurde.

5. Vorschlag für eine neue Übersetzung von Joh 1,14–17

»Wir haben seine Herrlichkeit gesehen: die Herrlichkeit wie die des Einziggeborenen vom Vater, voller Liebenswürdigkeit und Wahrheit. Johannes bezeugt von ihm und ruft laut.²⁰ Er ist es, von dem ich gesprochen habe: Der nach mir kommt, ist vor mir, weil er der Erste vor mir war. Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, auch Liebenswürdigkeit als Antwort auf seine Liebenswürdigkeit. Das Gesetz ist durch Mose gegeben worden; die Liebenswürdigkeit und Wahrheit ist durch Jesus Christus entstanden.«

¹⁸ Walter Bauer (wie Anm. 6) sagt über die Präposition *ἀντὶ*, sie weise stets hin auf »eine Größe, die eine andere ersetzt, einer anderen gleichwertig ist«, und habe die Bedeutung von *anstelle*, *anstatt*, *für* (115).

¹⁹ Rudolf Bultmann (wie Anm. 2), 53.

²⁰ Das griechische Bindewort *ὅτι* vertritt nach Verben des Sagens oft unseren deutschen Doppelpunkt.

6. Eine persönliche Schlussbemerkung

In einer Zeit wie der unseren, die von Hektik und Gewaltbereitschaft geprägt ist, in der viele ohne Rücksicht zu nehmen nur den eigenen Vorteil suchen, wäre die Pflege der Liebenswürdigkeit ein fundamentales Anliegen, um das alle, besonders aber die Christen nach dem Vorbild ihres Meisters bemüht sein sollten.

Bei aller Idealisierung in der lukanischen Darstellung scheint es einmal einer ganzen christlichen Gemeinde gelungen zu sein, die Liebenswürdigkeit Jesu zu übernehmen. Die Außenstehenden haben diese Liebenswürdigkeit als das Gütesiegel der neuen Lehre empfunden und positiv durch Sympathie und Anschluss an die Gemeinde darauf reagiert. Es war die Urgemeinde in Jerusalem. »Sie hatten ein liebenswürdiges Benehmen – χάρις – gegenüber der ganzen Bevölkerung« (Apg 2, 47) und bekamen dafür ein besonders liebenswürdiges Echo zurück – χάρις μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς (Apg 4,33).

Einer aus dieser Gemeinde – Stephanus – zeichnete sich durch die Vorzüge eines »guten Rufs, der Weisheit und Erfülltheit mit dem Heiligen Geiste« aus (Apg 6,3), ferner durch seinen überzeugten Glauben (6,5), sein Engagement – ἀνδρεία – für die Bedürftigen und schließlich, eigens erwähnenswert, durch sein liebenswürdiges Wesen – χάρις (6,8). In allem also das Abbild seines Meisters, war er ein Glück für seine Gemeinde, wurde an die hervorgehobene Stelle eines Diakons gewählt, musste aber auch als der beste »Werbeträger« für die Lehre Jesu das Schicksal Jesu erdulden.

Von Herzen liebenswürdig kann wohl nur der sein, der gläubig ist, und zwar in einer Weise, die Jesus, die Gott, als gütig und herzlich erfahren hat.

Das Johannesevangelium ist vom Prolog an bemüht, in den vielen persönlichen Einzelgesprächen und Einzelbegegnungen Jesu oder in den Reden (beispielsweise in der vom Guten Hirten oder in den »Abschiedsreden«) den liebenswürdigen Jesus den Christen in Erinnerung zu rufen. Die drei Begegnungen und Gespräche nach der Auferstehung bilden dabei wohl den Höhepunkt: mit Maria Magdalena im Garten, mit dem »ungläubigen« Thomas im Saal, mit Simon Petrus am Strand des Sees von Tiberias. An ihnen ganz besonders kann jeder Christ seinen Glauben an die Liebenswürdigkeit des Herrn aufrichten und zugleich den Maßstab für die eigene Liebenswürdigkeit gewinnen.

Kirchenrecht

May, Georg: *Die Ökumenismusfalle* (= Brennpunkt Theologie, Band 6), Stuttgart: Sarto Verlag 2004, 278 S., ISBN 3-932691-39-3, Euro 12,50.

Mit der ihm gewohnten Scharfzüggigkeit und Akribie hat sich der emeritierte Professor für Kirchenrecht an der Universität Mainz im hier anzuzeigenden Band nicht weniger ausführlich wie leidenschaftlich dem von ihm nicht zum ersten Mal problematisierten Thema des Ökumenismus zugewandt (vgl. z.B. Die andere Hierarchie [= Quaestiones non disputatae, Band 2], Siegburg 1997, 107–109). Wenngleich sich das Werk sowohl vom Inhalt als auch von der sprachlichen Form her offenkundig weniger an theologische Fachkreise als an ein breiteres Publikum richtet, erscheint es allein schon aufgrund der dargebotenen Materialfülle lohnenswert, auch von wissenschaftlicher Seite aus wahrgenommen und beachtet zu werden. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang nicht nur der minutiös erarbeitete Anmerkungsapparat (243–265), sondern auch das den neuesten Forschungs- und Diskussionsstand widerspiegelnde Quellen- und Literaturverzeichnis (267–278).

Ziel der Untersuchung ist es, angesichts des vom Verfasser konstatierten nachkonziliaren Niedergangs der katholischen Kirche den dafür seiner Meinung nach Verantwortlichen »in einem entscheidenden Punkt Nachhilfe zu geben. Der vom Zweiten Vatikanischen Konzil etablierte, von Papst und Bischöfen unablässig ermutigte und von der Basis entfesselte Ökumenismus ist eine der Hauptursachen für den erregenden Prozess der Selbstzerstörung der Kirche« (4. Umschlagseite).

Folgerichtig beschäftigt er sich in einem ersten Kapitel mit »Ziel und Weg des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil« (7–64), insbesondere mit den Aussagen des Konzilsdekrets »Unitatis redintegratio«, das seiner Meinung nach »Richtiges und Beherzigenswertes, aber auch Falsches und Bedenkliches« (7) enthält. Konsequenterweise kommt er gleich zu Beginn seiner Ausführungen auf die zentrale Frage nach dem Ziel der ökumenischen Bemühungen zu sprechen. Wenngleich er sich (wie er nachweisen kann nicht zu unrecht) gehalten sieht, eine gewisse »Verschwommenheit der Aussagen« (8) zu beklagen, bestätigt er dem genannten Konzilsdekret dennoch, klar zum Ausdruck gebracht zu haben: »Als Ziel der ökumenischen Betätigung wird die vollkommene kirchliche Gemeinschaft, die Einheit aller Christen in der einen und einzigen Kirche angegeben« (ebd.), die

der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, Nr. 8, zufolge in der katholischen Kirche besteht.

Angesichts dieses Befunds wendet sich der Verfasser mit scharfen Worten gegen die Anwendung des Kirchenbegriffs auf nichtkatholische Glaubensgemeinschaften wie auch gegen deren Qualifizierung als »Mittel des Heiles« (»Unitatis redintegratio«, Nr. 3) aufgrund der in ihnen bewahrten kirchebildenden und insofern heilswirksamen Elemente (vgl. ebd.). »Diese Elemente«, stellt der Verfasser lakonisch fest, »sind als solche heilswirksam, nicht wegen ihres Vorhandenseins in den getrennten Gemeinschaften, sondern wegen ihrer Herkunft von der katholischen Kirche. Was also in den getrennten Gemeinschaften heilswirksam ist, das ist nicht der von der Kirche Christi getrennte Verband, sondern das sind die Bruchstücke dieser Kirche, die sie aus der Trennung mitgenommen haben« (13).

Gegenüber dem katholischen Verständnis von kirchlicher Einheit, die »durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung« (can. 205 CIC) charakterisiert ist, kritisiert der Verfasser daran anschließend bewusst im Diffusen gehaltene Formeln ökumenischer Zielbestimmung wie »Differenzierter Konsens« (25) und »Versöhnte Verschiedenheit« (26), die heute fast schon zum ökumenischen Standardvokabular gehören (und sich noch um manche Kuriosität bis hin zur Redeweise von einer anzustrebenden »Einheit friedlich getrennter Kirchen« vermehren ließen).

Bezüglich des im Konzilsdekret über den Ökumenismus als wichtiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen propagierten Dialogs (vgl. »Unitatis redintegratio«, Nrn. 4 und 11) warnt der Verfasser vor der damit verbundenen Gefahr, »Gegensätze [...] zu verharmlosen« (35) und so eine »relativistische Erweichung der kirchlichen Dogmen« (36) zu begünstigen. Angesichts dessen kommt er zu dem lapidaren Schluss: »Das Ziel des recht geführten Dialogs kann es nur sein, die Irrgläubigen vom Irrtum ihrer Religion und von der Wahrheit der katholischen Religion zu überzeugen« (47).

Das zweite Kapitel trägt den Titel »Protestantismus und Protestanten« (65–106). Der Verfasser leitet es ein mit einigen persönlich gehaltenen Bemerkungen über das Verhältnis der katholischen Kirche gegenüber den (einzelnen und als solchen erzeugten) protestantischen Christen, in denen ehr-

liches Bemühen um ein gerechtes und respektvolles Urteil zum Ausdruck kommt. Nichts desto trotz hält er mit seiner Meinung gegenüber dem Protestantismus als solchem und dessen Protagonisten nicht hinter dem Berg. Beispielhaft sei auf seine Beurteilung von Persönlichkeit und Werk Martin Luthers verwiesen: »Es ist eine Zumutung für jeden intellektuell redlichen Menschen, einen Mann wie Luther in irgendeiner Hinsicht vorbildlich oder maßgeblich ansehen zu sollen. Es gibt im Luthertum edle, beispielhafte Menschen. Der Stifter dieser Religion gehört nicht dazu« (69).

Ausführlich thematisiert der Verfasser die wesentlichen Differenzpunkte zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus: »Das Wort Gottes« (76–79), »Rechtfertigung und Gnade« (79–81), »Kirche« (81), »Sakramente« (82–87), »Maria« (87–88), »Ethik« (88–89) und »Die Letzten Dinge« (89–90). Daran anschließend hinterfragt er die vielfach wiederholte Behauptung, »was Katholiken und Protestanten gemeinsam ist, sei mehr als das, was sie trennt, oder das, was alle Christen eint, sei stärker als das, was sie scheidet« (90). Demgegenüber stellt er fest: »Falls es quantitativ mehr wäre, was verbindet, als das, was trennt, so ist doch das, was trennt, qualitativ gewichtiger als das, was verbindet« (92).

Im Mittelpunkt des dritten Kapitels stehen »Die Orthodoxen und die Unierten« (107–128). Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung mit dem vielfach erhobenen »Vorwurf des Proselytismus« (116–119), der »im heutigen Sprachgebrauch die mit unlauteren Mitteln betriebene Werbung für die eigene Religion« (117) bezeichnet. Der Verfasser weist diesen Vorwurf nicht nur entschieden zurück, er beklagt sogar die von ihm als unangemessen charakterisierte Zurückhaltung bestimmter katholischer Kreise gegenüber konversionswilligen Orthodoxen.

Was »Die Unierten« (122–128) betrifft, bekundet er seine Empörung angesichts der Bedrängnis, die sie von je her durch die Orthodoxen erfahren und fügt hinzu: »Auch durch Glieder der katholischen Kirche geschieht ihnen Unrecht. Den katholischen Ökumenikern sind die unierten Ostchristen lästig. Sie sehen in ihnen ein Hindernis für den unbeschwertem Umgang mit den Orthodoxen« (123). Die zwischen Vertretern verschiedener orthodoxer Kirchen und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen am 23. Juni 1993 geschlossene Vereinbarung, in der der sogenannte Uniatismus als Weg zur Einheit der Christen verworfen wird, bezeichnet er als »Ansammlung von Ungeheuerlichkeiten« (123). Dem gegenüber vertritt er die Auffassung, dass die Unierten den Orthodoxen

»mit gutem Beispiel vorangegangen« (127) sind.

»Kirche und Amt« (129–157) sind Gegenstand des vierten Kapitels. Zurecht stellt der Verfasser einleitend fest: »Der Ökumenismus, wie er heute betrieben wird, hat vordringlich mit der Kirche zu tun. Am Begriff der Kirche entscheidet sich, wie die ökumenische Tätigkeit aussieht und welchem Ziel sie zustrebt« (129). Anhand einschlägiger Aussagen der Erklärung »Dominus Iesus« der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. August 2000 sowie der Note über den Begriff »Schwesterkirchen« vom 30. Juni 2000 (nicht vom 30. August 2000, wie es einmal [130] irrtümlich heißt) erläutert er einige der im ökumenischen Dialog besonders umstrittenen ekklésiologischen und verfassungsrechtlichen Lehren der katholischen Kirche, um dem die davon in unterschiedlichem Maß abweichenden Positionen verschiedener nichtkatholischer Glaubensgemeinschaften gegenüber zu stellen. Sein keiner Deutlichkeit entbehrendes Fazit lautet: »Da die katholische Kirche die einzige Kirche Christi ist, müssen die übrigen Christen und christlichen Gemeinschaften sich ihr anschließen. [...] Wenn heute auf katholischer Seite versichert wird, man wolle keine »Rückkehrökumene«, dann besagt dies, dass man auf die einzige gottgewollte Möglichkeit, die Einheit der Christen wiederherzustellen, verzichtet« (140–141).

Seine auf diese Weise klar umrissene Position illustriert der Verfasser näher am Beispiel des kirchlichen (Weihe-)Amtes, indem er die diesbezügliche Lehre der katholischen Kirche mit den keineswegs einheitlichen protestantischen Lehren vergleicht und insbesondere der Forderung nach einer gegenseitigen »Anerkennung« der Ämter« (148) eine klare Abfuhr erteilt.

Ähnlich geht er im fünften Kapitel hinsichtlich »Eucharistie und Abendmahl« (159–179) vor. »Eucharistiegemeinschaft setzt Kirchengemeinschaft voraus« (166), stellt er zutreffend fest und lehnt daran anknüpfend »Offenes Abendmahl und offene Kommunion« (167–173) ebenso ab wie »Interkommunion und Interzelebration« (173–176) sowie die allein schon vom Begriff her unannehmbare Forderung nach sogenannter »Abendmahlsgemeinschaft« (176–179).

Das sechste Kapitel, in dem sich der Verfasser mit den »nichtchristlichen Religionen« (181–198) auseinandersetzt, muss in einer Abhandlung, die den Ökumenismus zum Thema hat – ebenso wie ein entsprechender Exkurs im ersten Kapitel (14–16) – als Fremdkörper erscheinen. »Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es nicht nur eine kleine Ökumene, nämlich mit den nichtkatholischen Christengemeinschaften, sondern auch eine

sogenannte große Ökumene mit den nichtchristlichen Religionen« (185) stellt er (ohne dies zu belegen) fest. Diese Aussage ist unzutreffend. Ökumenischer und interreligiöser Dialog müssen insofern grundsätzlich voneinander unterschieden werden, als die am ökumenischen Dialog Beteiligten allesamt bereits durch das sakramentale Band der Taufe verbunden sind, während die am interreligiösen Dialog Beteiligten zunächst einmal nichts anderes eint als der religiös fundierte gute Wille. Die entscheidende, weil sakramental und damit ontologisch begründete Trennungslinie verläuft (nach der Lehre des Konzilsdekrets »Unitatis redintegratio«) nicht zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, sondern zwischen den in »Communio plena« stehenden Katholiken und den in »Communio non plena« stehenden nichtkatholischen Christen einerseits und den außerhalb der kirchlichen »Communio« stehenden Nichtchristen andererseits. Der Begriff des Ökumenismus, wie ihn die katholische Kirche versteht, kann daher ausschließlich auf jene Aktivitäten angewandt werden, deren Ziel »die Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen [...]« (can. 755 § 1 CIC) ist.

Im siebten und letzten Kapitel geht es um »Die Auswirkungen des Ökumenismus« (199–238). Anhand zahlreicher dokumentierter Beispiele beschreibt der Verfasser den seiner Meinung nach »beklagenswerten Zustand der katholischen Kirche« (199), für den er vor allem den Ökumenismus verantwortlich macht. In erstem ersten Abschnitt, der »Die Zerstörung des Glaubens der Kirche« (199–208) zum Thema hat, ist er nach eigenen Angaben aufzuzeigen bemüht, dass der Ökumenismus »die Einbruchsstelle der Häresie in die Kirche« (199) ist. In die gleiche Richtung weist der im zweiten Abschnitt vorgebrachte und wiederum mit zahlreichen Beispielen untermauerte Vorwurf einer zunehmenden »Protestantisierung der Kirche« (208–225), bevor er im dritten Abschnitt den »Verlust des konfessionellen Bewusstseins« (225–238) beklagt. Zur Nachdenklichkeit sollten die in diesem Zusammenhang vorgetragenen Ausführungen über »Das Echo auf die Erklärung »Dominus Iesus«« (236–238) anregen, die der Verfasser in folgendes Resümee gipfeln lässt: »Das kirchliche Lehramt aller Stufen kann vortragen, was es will, wenn es dem ökumenischen Rausch entgegensteht, bleibt es unbeachtet, wird verhöhnt und abgelehnt« (238).

Den »Schluss« (239–242) des Bandes bildet eine leider etwas überspitzt emotional ausgefallene Abrechnung des Verfassers mit dem, was er als »ökumenische[n] Mythos« (241) bezeichnet. Uneingeschränkt zuzustimmen ist ihm allerdings,

wenn er in diesem Zusammenhang bemerkt: »Es ist unmöglich, die Wahrheitsfrage durch kirchenpolitische Diplomatie überspringen zu wollen. [...] Was die Kirche tun kann, um alle Christen in ihrem Schoß zu vereinigen, ist Folgendes. Die Verfassung und die Lehre der Kirche müssen rein und unversehrte bewahrt und dargestellt werden. Attacken gegen das gottgegebene Lehr- und Hirtenamt dürfen in ihr keinen Platz haben. Mit der Theologie der Gefälligkeiten, bei welcher der Anspruch der Wahrheit beiseite gesetzt wird, ist Schluss zu machen« (240–241). Gerechterweise wird man in diesem Zusammenhang darauf hinweisen müssen, dass dies nicht unbedingt im Widerspruch zu dem stehen muss, was die katholische Kirche unter Ökumenismus versteht. Das Problem liegt oftmals wohl eher in einem falschen (und damit letztlich kontraproduktiven) Verständnis des Ökumenismus, vor dem schon das II. Vatikanum geglaubt hat warnen zu müssen, als es erklärt hat, dass nichts »dem ökumenischen Geist so fern [ist] wie jener falsche Irrenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird (»Unitatis redintegratio«, Nr. 11).

Gerade angesichts dessen kommt man ebenfalls nicht umhin, dem Verfasser zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, dass viele »Ökumeniker in schwersten Illusionen befangen [sind]. Sie leiden an Realitätsverlust und sehen die wirkliche Lage nicht mehr« (240). Hier Abhilfe zu schaffen, dazu vermag das Buch von Georg May ohne Zweifel – trotz und vielleicht auch gerade aufgrund mancher Überspitzungen – einen wichtigen Beitrag zu leisten.

Wolfgang, F. Rothe, St. Pölten

Stephan Haering / Burghard Pimmer-Jüsten / Martin Rehak, *Statuten der deutschen Domkapitel (= Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum 6), Metten: Abtei-Verlag 2003, ISBN 3-930725-02-9, 590 S., Euro 24,80.*

Die Kirche in Deutschland gliedert sich derzeit in 27 (Erz-)Diözesen, an deren Kathedralen jeweils ein Dom- bzw. Metropolitenkapitel eingerichtet ist. Die Kapitel haben in der Kirche eine lange Tradition. Ihre (Wieder-)Errichtung erfolgte zwischen 1821 und 1996/97 auf der Basis von Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche. Zugleich erfolgte in diesen Vereinbarungen auch die Festlegung ihrer Grundstruktur. Als aus Priestern bestehende Kollegien haben sie feierliche liturgische Funktionen an der Kathedral- oder Stiftskirche wahrzunehmen und jene Aufgaben zu erfüllen, die ihnen durch das Recht oder

vom Diözesanbischof übertragen sind. Das Inkrafttreten des neuen kirchlichen Gesetzbuches, des *Codex Iuris Canonici*, im Jahre 1983 erforderte auch die Novellierung der Statuten der einzelnen Domkapitel, die (mit Ausnahme von Eichstätt) im Wesentlichen abgeschlossen ist. Zudem sind in Folge die Wiedervereinigung Deutschlands und der damit verbundenen Neuordnung der Diözesanstrukturen im Osten und Norden neue Domkapitel entstanden.

Von daher ist es sehr zu begrüßen, dass die Herausgeber die geltenden Statuten der deutschen Domkapitel in einer Sammlung vorlegen. Dabei sind die Texte der Statuten, die zum Teil erstmals veröffentlicht sind, in alphabetischer Reihenfolge der Bistümer abgedruckt, wobei die unterschiedliche Gliederungsstruktur der Statuten beibehalten wurde. Die von den Autoren gesetzten Randziffern dienen der Erschließung der Statuten durch das Sachregister und leisten für den praktischen Umgang mit der Sammlung eine wesentliche Hilfe. Soweit sich in den Anhängen zu den Statuten rechtliche Regelungen im engeren Sinn finden, wurden auch diese abgedruckt, ebenso – sofern vorhanden – die Ordnung für das Domkapitel als Konsultorenkollegium (vgl. die Domkapitel von Hamburg, Hildesheim und Trier). In einer Einführung (S. 15–25) werden die Grundlagen für Errichtung und Struktur der Kapitel, die Rahmenbestimmungen des allgemeinen Kirchenrechts, die Domkapitel als Konsultorenkollegium, die Mitwirkung an der Bistumsleitung und an der Bestellung von Bischöfen und die Gestaltung der Statuten angesprochen. Ein Abkürzungsverzeichnis, Hinweise zur Benutzung, eine Übersicht der Statuten mit Fundstellen, einschlägige Dokumente (Dekret des Apostolischen Nuntius in Bayern vom 4. April 1926 über die Triennallisten; Reskript der Kongregation für die Kleriker vom 11. April 1972 zur Frage der Ernennung der Dignitäre der bayerischen Domkapitel und des altersbedingten Stellenverzeichnisses der Mitglieder der bayerischen Domkapitel; Rundschreiben des Vorsitzenden der Bayerischen Bischofskonferenz vom 28. Juni 1972 für das Verfahren zum altersbedingten Stellenverzicht der Mitglieder der bayerischen Domkapitel), die Auflistung neuerer einschlägiger Literatur und ein überaus reichhaltiges Register (S. 467–589) runden den Band ab. Er dokumentiert eine große rechtliche Vielfalt, die sich trotz sachlich gebotener Übereinstimmungen in den Statuten der deutschen Domkapitel zeigt. Er ermöglicht dem interessierten Leser den Zugriff auf entlegene und in der Regel nicht immer leicht zugängliche Rechtsquellen und schafft zugleich die Basis für rechtsvergleichende Studien.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Stephan Haering / Heribert Schmitz (Hg.): *Lexikon des Kirchenrechts (= Lexikon für Theologie und Kirche kompakt)*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Verlag Herder 2004, 1229 S. bzw. Sp., ISBN 3-451-28522-3, 24,90 €.

Dass mit einer Neuerscheinung aus dem Gebiet der katholischen Theologie eine echte Lücke nicht nur für einige wenige Fachleute, sondern für die überwiegende Mehrheit der in Theorie wie Praxis mit theologischen Fragestellungen Befassten ausgefüllt wird, ist selten genug der Fall. Das hier vorzustellende Werk dürfte ohne Zweifel dazu gehören.

Ziel der Herausgeber war es, wie sie im Vorwort (7*–8*) berichten, »für die Bedürfnisse der Seelsorge, der kirchlichen Verwaltung, der kirchlichen Gerichtsbarkeit und der Wissenschaft, aber auch den engagierten Gläubigen und allen anderen, die am Leben der Kirche interessiert sind, ein fachlich gediegenes und zugleich preisgünstiges Nachschlagewerk für den Bereich des (katholischen) Kirchenrechts bereitzustellen« (7*). Dafür, diesen hohen Anspruch mit Kompetenz und Geschick erfüllt zu haben, gebührt Herausgebern wie Verlag Dank und Anerkennung.

Nach der umfangreichen, fast zweihundert Namen umfassenden Auflistung der Mitarbeiter (S. 9*–10*) und einem kompakten Abkürzungsverzeichnis (S. 11*–14*) gliedert sich das Werk in zwei Hauptteile: einem Sachteil (Sp. 1–1028) sowie einem Personenteil (Sp. 1033–1180). Abgerundet wird es im Anhang durch ein ebenfalls getrennt in Sachen und Personen aufgegliedertes Stichwortregister (Sp. 1185–1210) sowie das Inhaltsverzeichnis der beiden geltenden kirchlichen Gesetzbücher, des *Codex Iuris Canonici* von 1983 (S. 1211–1222) und des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (S. 1223–1229) mit einem jeweils abgeschlossenem Kanonesregister.

»Dem Charakter der Reihe entsprechend bilden die kirchenrechtlich relevanten Artikel des ›Lexikon für Theologie und Kirche‹ (3. Auflage, 11 Bände, 1993–2001) den Grundstock des vorliegenden Bandes« (7*). Von den insgesamt über 1100 Artikeln im Sachteil wurden rund 120 von den Herausgebern und einem kleinen Mitarbeiterstab gänzlich neu verfasst, da die entsprechenden Lemmata im ›Lexikon für Theologie und Kirche‹ entweder nicht enthalten sind oder aber deren Neufassung »wegen der Erwartungen an ein spezifisch kirchenrechtlich orientiertes Lexikon notwendig war« (7*). Alle Artikel wurden durchgesehen, gegebenenfalls korrigiert und ergänzt sowie hinsichtlich statistischer Daten und der Quellen- und Literaturangaben auf den neuesten Stand gebracht. Das gleiche gilt für die rund 250 im Personenteil versammelten Biogramme der bedeu-

testenden Kanonisten aus Vergangenheit und Gegenwart, der allerdings nur um die Namen einiger weniger, vornehmlich aus dem deutschsprachigen Bereich stammender und in jüngerer Zeit verstorbener Persönlichkeiten ergänzt wurde.

Wenngleich die Beschränkung auf einen einzigen Band die Konzentration auf das derzeit geltende Recht und insofern eine gewisse Vernachlässigung rechtshistorischer Aspekte unumgänglich gemacht hat, bietet das Werk Antworten auf praktisch alle wesentlichen Fragestellungen aus dem Gebiet des katholischen Kirchenrechts: Es behandelt Wesen, Grundbegriffe und Quellen des Kirchenrechts ebenso wie dessen theologische Grundlegung und praktische Anwendung. Ob es sich nun um die Bestimmung abstrakter Begriffe wie Amt oder Person handelt, um die Bedeutung von Rechtsinstituten wie Inkardination oder Personalprälatur oder um die kirchenrechtlichen Konsequenzen von Asyl oder Gewissensfreiheit – kaum eine Frage aus dem Bereich des kirchlichen Lebens, auf die das Werk keine ebenso prägnante wie kompetente Antwort bieten würde. Wer darüber hinaus nach tiefer gehenden Informationen sucht, wird durch die einschlägigen Quellen- und Literaturhinweise bestens bedient.

Insofern vermittelt das Lexikon des Kirchenrechts dem Leser über die Beantwortung konkreter Frage-

stellungen hinaus auch einen Blick auf die Bedeutung des Rechts für Wesen und Leben der Kirche insgesamt, das eben nicht nur eine theologische Teildisziplin unter anderen darstellt, sondern eine Wirklichkeit, ohne die überhaupt nicht zu begreifen ist, was das Zweite Vatikanische Konzil im berühmten achten Kapitel der dogmatischen Konstitution »Lumen gentium« als ein aus göttlichem und menschlichem Element zusammenwachsendes Mysterium und damit als sakramental begründete Rechtsgemeinschaft, als *Communio*, beschrieben hat.

Von nicht unerheblicher Bedeutung für das hier vorzustellende Werk ist die übersichtliche und gut lesbare Präsentation der dargebotenen Informationsfülle, durch die ein rascher und gezielter Zugriff auf die gesuchten Auskünfte ermöglicht wird. Der Band ist trotz seines verhältnismäßig günstigen Preises kompakt und fest gebunden, so dass man ihn immer wieder gern zur Hand nimmt.

So kann man das Lexikon des Kirchenrechts zusammenfassend als einen zuverlässigen Ratgeber für Studium und Praxis des Kirchenrechts bezeichnen, das auf dem Schreibtisch keines Theologen und Seelsorgers fehlen sollte. Es bedarf keiner besonderen Vorahnung um zu vermuten, dass es in kürzester Zeit einen festen Platz unter den theologischen Standardwerken einnehmen wird.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Liturgie

Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theol. Studien 31)*, Paderborn: Schöningh 2002, 401 S., ISBN 3-506-76282-6, Euro 55,00.

Die Paderborner liturgiewissenschaftliche Dissertation schöpft aus profunden Kenntnissen sowohl der Liturgik als auch der Dogmatik. Im ersten Hauptteil befasst sich Vf. mit dem Opfer Christi und der Kirche, näherhin mit dem Abendmahl Jesu und seinem Opfer am Kreuz sowie der Eucharistie als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers. Ein besonderes Augenmerk gilt der Rede vom Opfer in liturgischen Texten. Ausführlich wird dies am Beispiel einzelner Gabengebete und des Canon Romanus erörtert. Es geht dabei um die *lex orandi*. Gabe und Opfer der Kirche sind auf jeden Fall ihr Thema. Es folgen Überlegungen zu theologischen Voraussetzungen für die Rede vom »Opfer der Kirche«, wobei Vf. hinsichtlich der Frage einer Mitwirkung der Kirche beim Opfer Gedanken von Hans Urs

von Balthasar geschickt einbringt. Die bleibende Grundlage des Opfers der Kirche ist und bleibt der Leib Christi. Der zweite Hauptteil untersucht die liturgisch-rituelle Darstellung des Opfers Christi und der Kirche. Hier geht es um den Zusammenhang zwischen dem, was das Opfer Christi und das Opfer der Kirche theologisch bedeuten, und der liturgischen Darstellung desselben innerhalb der eucharistischen Feier. Dabei müssen die unterschiedlichen rituellen Vollzüge verschieden gewichtet werden. Die sakramentalen Zeichen von Brot und Wein, die durch die Konsekration zu Leib und Blut Christi werden, haben eine größere Bedeutung und sind, wegen der direkten Einsetzung durch den Herrn, unveränderlicher als etwa die Riten der Gabenbereitung. Die Grundthese lautet: Die im engeren Sinn sakramentale Darstellung des Opfers (Christi und der Kirche) ist die Konsekration; alle anderen Riten sind als Ausfaltungen derselben anzusehen. Im Abschnitt über die Darstellung des Opfers Christi geht es u.a. um die Mischung, die Epiklese, die Konsekration mit den begleitenden Gesten, das postkonsekrationische Darbringungsgebet und die Kommunion als Opfermahl. Ein weiterer Abschnitt

behandelt die Darstellung des Opfers der Kirche. Die Untersuchung der einzelnen Riten der Eucharistiefeier wird konfrontiert mit der lehramtlichen Auffassung über die Messe; so ergibt sich für den Vf., dass der in der Tradition gewachsene liturgische Ausdruck für das Opfer diesem durchaus angemessen sei. Ein dritter Hauptteil schließlich erörtert in systematischer Rückschau das eucharistische Opfer im Zusammenspiel von Dogmatik und Liturgik. Das Opfer der Kirche darf nicht unabhängig vom Opfer Christi gesehen werden. Erst die Zusammenschau Christi und der Kirche im Bild vom Leib Christi, in dem Haupt und Glieder eine nicht aufhebbare Symbiose eingegangen sind, ermöglicht, das eigene Wirken der Kirche wahrzunehmen, zu würdigen und es doch nicht in Konkurrenz zur einzigen Mittlerschaft Christi treten zu lassen (vgl. 352). Vf. gelingt es zu klären, wie man heute verantwortlich vom Opfer in der Eucharistie sprechen kann. Er legt seinen Ausführungen konsequent den alten Grundsatz *lex orandi – lex credendi* zugrunde. Dabei sieht er in der Ellipse das geeignete Modell für das In- und Miteinander von Dogmatik und Liturgik (353). Ein Register würde den Zugang erleichtern.

Kurt Küppers, Augsburg

Wagner, Gerhard: *Berufen zum Dienst in Kirche und Welt. Briefe eines Pfarrers an seine Pfarrgemeinde, Buttenwiesen: Stella Maris Verlag 2003, 331 S., ISBN 3-934225-33-0, EUR 12,50.*

»Ihr sehr ergebener ...«. Unter diesem Titel hat einst der Patriarch von Venedig und spätere Papst Johannes Paul I. – Albino Luciani – Briefe an

Persönlichkeiten aus Vergangenheit und Gegenwart veröffentlicht. Der Brief als eine Form des Dialogs zwischen der Gedanken-, Lebens- und Glaubenswelt des Verfassers und des/der Adressaten – so versteht auch Gerhard Wagner seine »Briefe eines Pfarrers an seine Pfarrgemeinde«. Hervorgegangen ist dieses Buch aus Beiträgen für den örtlichen Pfarrbrief, in denen Vf. von dem, was eigentlich nur Einzelne oder einzelne Gruppen betrifft, »manches in Briefform für viele Menschen« niederschrieb, um damit einerseits seinen »Gedanken ein besonderes Gewicht« zu geben, andererseits um »Brücken zu schlagen, damit Kirche und Menschen wieder zusammenfinden« (10).

Entsprechend vielfältig sind die Adressaten und die Themen der Briefe. Diese reichen von der Vorstellung des neuen Pfarrers, über Briefe an Mitarbeiter (Caritashelfer, Ehrenamtliche, Frauen, Pfarrbriefausträger ...), an Kinder und junge Leute, an Ausgetretene und Kirchendistanzierte, an Alte und Kranke, an Menschen in verschiedenen Berufen, an Menschen, die von Sucht bedroht sind, an die Familien und viele mehr. Kaum eine Lebenswelt, die nicht in einem der Briefe angesprochen wird. So wird ein Gespräch eines Seelsorgers mit den verschiedenen Gruppen seiner Pfarrei lebendig. Manche der Briefe scheinen allerdings ohne Hintergrundwissen über die spezielle Situation der Pfarrei nicht leicht verständlich.

Wer Anregung für ein ähnliches eigenes Unternehmen sucht, wird hier sicher fündig. Hilfreich dazu ist das ausführliche Stichwortverzeichnis, das das Buch abschließt. Michael Kreuzer, Augsburg

Spirituelle Theologie

Garrigou-Lagrange, Réginald: *Mystik und christliche Vollendung. Mit einem Vorwort von David Berger, Bonn: Verlag nova & vetera, 2004 (Nachdruck der Ausgabe Augsburg 1927), 544 Seiten, ISBN 3-936741-01-8, Euro 54,-.*

Garrigou-Lagrange, Réginald: *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. Natur und Übernatur. Mit einem Vorwort von Thomas Marschler, Bonn: Verlag nova & vetera 2004 (Nachdruck der Ausgabe Paderborn 1937), 340 S., ISBN 3-936741-02-6, Euro 44,-.*

Betrachtet man die theologischen Veröffentlichungen in den letzten Jahren so kann für den deutschen Sprachraum ein wiedererlangtes Interesse für die scholastische Theologie, im Besonderen für deren thomistische Richtung, festgestellt werden. Im

Gegensatz zu den Modetheologien des 20. Jahrhunderts, die sich von ökologischer über feministische bis zur Befreiungs- und Transzendentaltheologie erstrecken, findet man hier neben anderen positiven Ansätzen wieder einen festen Grund auf dem man kirchliche Theologie betreiben kann. Ein ähnliches Phänomen kann übrigens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Überwindung der Aufklärungstheologie durch Männer wie F. L. B. Liebermann und seine Mainzer Schule beobachtet werden.

Nun hat der junge Bonner Verlag nova & vetera, seinem Namen verpflichtet, zwei Schätze aus der Vergangenheit gehoben und als reprographischen Nachdruck neu herausgegeben. Es handelt sich um zwei Werke des Dominikanerpaters und Thomisten Réginald Garrigou-Lagrange: »Mystik und christliche Vollendung« und »Der Sinn für das Geheimnis«.

Garrigou-Lagrange (1877–1964) wurde nach einem Bekehrungserlebnis Dominikaner und war von 1909–1960 Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik am Angelicum in Rom. Er gründete 1917 den ersten Lehrstuhl für spirituelle Theologie und wirkte als Berater des Heiligen Offiziums und in der Vorbereitungskommission des II. Vatikanums. Papst Johannes Paul II. verfasste bei ihm seine Dissertation über Johannes vom Kreuz. G-L gehörte zu den prominentesten Gegnern der »nouvelle théologie«, in der er den Modernismus wiederaufleben sah. (vgl. Berger, Garrigou-Lagrange: BBKL XVII, 441f.).

»Mystik und christliche Vollendung« erschien 1923 unter dem Titel »Perfection chrétienne et Contemplation selon Saint Thomas d'Aquin et Saint Jean de la Croix« und wurde 1927 in deutscher Sprache veröffentlicht. Dem Nachdruck des Werkes ist eine Einleitung von David Berger vorangestellt, die die Größe und Bedeutung G-Ls erkennen lässt, der Wissenschaft und Spiritualität zutiefst in sich verband.

Es geht G-L zunächst um die Vereinigung von Aszese und Mystik. Letztere wurde auf wenige Bevorzugte reduziert und galt als Gefahr, weil sie Vermessenheit und Einbildung fördere (22). Dem stellt G-L die Verwiesenheit beider entgegen: »(D)ie Aszese bereitet die Seele vor für die mystische Vereinigung [...] Werden Aszese und Mystik voneinander getrennt, so fehlt der Aszese Schwung, Innerlichkeit, Höhe; die Mystik verliert Bedeutung, Würde, Tiefe; sie scheint nur ein Luxus im geistlichen Leben einiger Bevorzugter zu sein. Dieser Begriff der asketischen und mystischen Theologie oder der Lehre vom geistlichen Leben entspricht am meisten der traditionellen Lehre, die in diesem Werk möglichst wiedergegeben werden soll.« Ziel der Mystik ist die »eingegossene Beschauung«, zu der alle Christen berufen sind. Den Weg dorthin stellt G-L dar in einer Synthese aus den großen spanischen Mystikern (z.B. Johannes vom Kreuz, Theresa von Avila) und der Theologie des Aquinaten. Er behandelt in sechs großen Teilen die allgemeine Problematik (10–33), das Verhältnis der Mystik und der Gnadenlehre des hl. Thomas

(36–74), die christliche Vollendung (76–127), Wesen und Grade der Beschauung (130–215) und schließt mit einer Synthese (294–424), in der er u. a. auf die Autorität des Aquinaten in der mystischen Theologie eingeht und die Übereinstimmung der großen Lehrer in Bezug auf den normalen Charakter der eingegossenen Beschauung ausführlich darstellt. Weitere Probleme zur mystischen Beschauung werden in einem Anhang behandelt (426–488).

Das zweite Werk aus dem Jahr 1934 trägt den vollen deutschen Titel »Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. – Natur und Übernatur« und ist nach den einleitenden Worten von Thomas Marschler »das einzige der im engeren Sinn systematischen Bücher des Dominikaners geblieben, das bis heute ins Deutsche übersetzt wurde« (XI). Das Hell-Dunkel des Geistes bildet den Ausgangspunkt für den Sinn für das Geheimnis: Während es sich bei dem Hellen um das Erkannte handelt, ist es beim Dunkel das Unbekannte. G-L kennt zwei Dunkelheiten: »jene von unten, die aus dem Stoff, dem Irrtum und dem Bösen stammt, und die von oben, die Dunkelheit des innergöttlichen Lebens« (16, 116). Zur Dunkelheit von oben zählt neben dem innergöttlichen Leben auch die Teilhabe daran, das Leben der Gnade. Besonders das Geheimnis der Beziehung von Natur und Gnade bildet einen Schwerpunkt im Denken G-Ls (136–291), ja es stellt für ihn sogar den »Mittelpunkt aller Theologie« (227) dar. Dabei gelingt es ihm, diese Beziehung fernzuhalten von problematischen Lösungsversuchen der Theologiegeschichte: »Die organische Verbundenheit zwischen Natur und Gnade unterscheiden sich bei G-L [...] sowohl von der zu äußerlichen Beziehung beider Wirklichkeiten im Molinismus [...] als auch von den transzendentalistischen Ansätzen, nach denen die Gnade »immer schon« im menschlichen Seinshorizont anwesend ist.« (M. Hauke: DT v. 24. Juli 2004, 6).

Es wäre zu wünschen, dass weitere Werke dieses großen Theologen, dessen thomistischer Zugang »den Menschen zum Staunen und zur Anbetung« führt (Hauke, ebd.), in deutscher Sprache erscheinen.

Peter H. Görg, Hartenfels

Homiletik

Kühn, Christoph: *Stärke unseren Glauben. Biblische Homilien*, Regensburg. Friedrich Pustet 2004, 152 S., ISBN 3-791 7-1921-1, EUR 14, 90.

Trefflicher als der Päpstliche Nuntius in Belgien und Luxemburg, Erzbischof Dr. Karl Rauber, im Vorwort dieses Predigtbandes seines Freundes

Msgr. Dr. Christoph Kühn es formuliert hat, lässt sich das zentrale Anliegen des Autors nicht artikulieren. In großer Nähe zu und intimer Vertrautheit mit Schrift und Tradition wird der Versuch gemacht, in echten Homilien den Leser (wie früher den Hörer) mit Christus und in ihm mit dem Dreifaltigen Gott in lebendige Beziehung zu bringen,

ausgehend von den Texten des AT und NT im Festkreis des Kirchenjahres.

Überraschend dabei ist, daß Msgr. Dr. Kühn hauptberuflich im vatikanischen Diplomatischen Dienst steht, und zwar als Leiter der deutschsprachigen Abteilung des Staatssekretariats. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie, Priesterweihe und einigen Kaplansjahren in Eichstätt stellte ihn der damalige Bischof von Eichstätt und spätere Erzbischof von Bamberg, Dr. Karl Braun, für die Spezialausbildung im Dienst des Heiligen Stuhles frei, wo er nach einigen Vertretungen in Afrika

heute Leiter der deutschsprachigen Abteilung des Staatssekretariats ist. Erstaunlich ist schon die bloße Tatsache, dass die berufliche Haupttätigkeit Msgr. Kühn noch Interesse und Zeit läßt, die tiefsten Wurzeln dafür zu suchen, zu hegen und zu pflegen: Glaube und Meditation, und zwar in theologisch hochstehender Weise bei bleibender Nähe zu aktuellen menschlichen Anliegen.

Das Buch ist echt und trotz seines theologischen Tiefganges leicht verständlich. Der Autor ist zu beglückwünschen, der Leser auch!

Michael Seybold, Eichstätt (†)

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 Sticklebroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

P. Dr. Johannes Nebel, Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz
 Dr. Wolfgang Rothe, Wenzel-Kaska-Str. 9, A-3100 St. Pölten
 Card. Leo Scheffczyk, St.-Michael-Straße 87, D-81673 München
 Dr. Wendelin Eugen Seitz, Am Backofenwall 7, D-86153 Augsburg
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Str. 18, 86399 Bobingen

