

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Hauke, Manfred: <i>Theologische Klärungen zum »Großen Exorzismus«</i>	186
Müller, Helmut: <i>Anfänge: Schöpfung und Evolution – Bemerkungen zu einer neuen »Apartheid des Denkens«</i>	102
Rudiger, Andreas: <i>Können Laien Gemeinden leiten? – Theologische Erwägungen zu pastoraler Vollmacht und kanonischer Sendung</i>	161
Schuhmacher, Josef: <i>Die Bedeutung der Verehrung des heiligen Joseph im Kontext der Heiligenverehrung der Kirche</i>	82
Wróbel, Josef: <i>Zur Anthropologie der menschlichen Sexualität</i>	117
Vilar, Johannes: <i>Was weiß die Postmoderne von der Sinnfrage?</i>	241
Waldstein, Wolfgang: <i>War der Embryo nach Ulpian D. 25, 4, 1, 1 rechtlich ein bloßer Teil des Mutterleibs?</i>	12
Ziegenaus, Anton: <i>Den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen.</i>	1

BEITRÄGE UND BERICHTE

Hauke, Manfred: <i>Die »Gemeinsame Erklärung« zur Rechtfertigung und die Norm des Glaubens.</i>	127
Hoye, William J.: <i>Jedermanns Verletzung der sozialen Gerechtigkeit</i>	27
Kreiml, Josef: <i>Das trinitarische Bekenntnis als Grundstruktur des neutestamentlichen Zeugnisses.</i>	135
Merz, Monika: <i>Die gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau in der Kirche</i>	280

Moll, Helmut: »Es gibt keine unstrittige ... Definition des Märtyrerbegriffs«. Zum evangelischen Martyrologium des 20. Jahrhunderts	219
Nebel, Johannes: <i>Bibliographie der Veröffentlichungen von 1986—2005 von Leo Kardinal Scheffczyk</i>	37
Spindelböck, Josef: <i>Gibt es den »gerechten Krieg«?</i>	291
Ziegenaus, Anton: <i>Von den Erscheinungen zum kanonischen Prozess</i>	275

BUCHBESPRECHUNGEN

Bühler, Pia Theresia: <i>Die Tugenden (R. Knittel)</i>	151
De Varesio, Caroli Francisci: <i>Proptuarium Scoticum. Tomus Primus (M. Hauke)</i> . . .	307
Charamsa, Cristoforo: <i>Davvero Dio soffre? (J. M. Schwarz)</i>	149
Fletcher, Richard: <i>Ein Elefant für Karl den Großen. Christen und Muslime im Mittelalter (Fr. J. Minkowitsch)</i>	152
Fohl, Martin: <i>Die göttliche Wurzel bei Matthias Joseph Scheeben (M. Hauke)</i>	307
Gerner, Berthold: <i>Romano Guardini in München (M. Lochbrunner)</i>	304
Heim, Maximilian Heinrich: <i>Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie (S. Hartmann)</i>	147
Jurevicius, Algirdas: <i>Zur Theologie des Diakonates (M. Hauke)</i>	234
Hoping, Helmut: <i>Einführung in die Christologie (R. Knittel)</i>	148
Hübner, Karl: <i>Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne (M. Lochbrunner)</i>	316
Keller, Adalbert: <i>Translationes Patristicae Graecae et Latinae (S. Heid)</i>	303
Kasper, Walter Kard.: <i>Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche (J. Kreiml)</i>	239
Linsenmann, Thomas: <i>Die Magie bei Thomas von Aquin (J. Schumacher)</i>	237

Marchesi, Giovanni: <i>Gesú di Nazaret chi sei?</i> (G. B. Sala)	144
May, Georg: <i>Das Priesterhaus in Marienborn</i> (A. Ziegenaus)	302
Moll, Helmut: <i>Martyrium und Wahrheit</i> (S. Hartmann)	155
Müller, Gerhard Ludwig: <i>Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes</i> (J. Kreiml)	233
Ders.: <i>Mit der Kirche denken</i> (J. Kreiml)	313
Muschalek, Georg: <i>Von der Seelsorge zur Kooperativen Pastoral</i> (W. Rothe)	306
Mycek, Stanislaw: <i>Missione di salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar</i> (M. Stickelbroeck)	311
Nicht, Manfred / Wildfeuer, Armin (Hg.): <i>Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput</i> (H. Müller)	230
Nida-Rümelin, Julian (Hg.): <i>Angewandte Ethik</i> (H. Müller)	317
Noll, Raymund: <i>Die mariologischen Grundlinien im exegetischen Werk des Cornelius a Lapide</i> (M. Hauke)	231
Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: <i>Salz der Erde</i> . (J. Kreiml)	309
Rauscher, Anton (Hg.): <i>Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. (M. Spieker)</i>	143
Rees, Wilhelm (Hrsg.): <i>Recht in Kirche und Staat</i> (W. F. Rothe)	318
Reinhardt, Elisabeth: <i>La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios (A. Ziegenaus)</i>	310
Sala, Giovanni B.: <i>Kontroverse Theologie. Ausgewählte theologische Schriften (J. Spindelböck)</i>	300
Sammer, Marianne: <i>Zeit des Geistes</i> (J. Kreiml)	156
Teuffenbach, Alexandra von: <i>Papst Johannes XXIII. begegnen</i> (P. H. Görg)	301
Thomas, Hans (Hg.): <i>Ärztliche Freiheit und Berufsethos</i> (C. Breuer)	158

B 51765

22. Jahrgang Heft 1/2006

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Kurt Krenn
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Ziegenaus, Anton: *Den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen* 1
- Waldstein, Wolfgang: *War der Embryo nach Ulpian D. 25, 4, 1, 1
rechtlich ein bloßer Teil des Mutterleibs?* 12

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Hoye, William J.: *Jedermanns Verletzungen der sozialen Gerechtigkeit* 27
- Nebel, Johannes.: *Bibliographie der Veröffentlichungen von 1986–2005
von Leo Kardinal Scheffczyk* 37

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. William J. Hoye, Universität Münster, Katholische Theologie, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster
P. Dr. Johannes Nebel, Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz
Prof. DDr. Wolfgang Waldstein, Paris-Lodron-Str. 12, A-5020 Salzburg

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 A. Ziegenaus oder M. Stickelbroeck,
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

»Den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen« (Eph 3,8)

Würdigung der Person und des Werkes Leo Kardinal Scheffczyk

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Der Leitspruch

Als Wahlspruch anlässlich seiner Erhebung zum Kardinal hat Prof. Dr. Leo Scheffczyk das Wort aus dem Epheserbrief gewählt: *Evangelizare investigabiles divitias Christi*. Das Lebenswerk des Theologen kann durchaus unter diesem Leitspruch betrachtet werden: Der Glaube ist nicht nur eine kühle Wahrheit, die ihre Richtigkeit hat wie eine mathematische Formel, sondern ein Schatz, dem der Christ höchsten Wert zuerkennt, den er liebt und gegen dessen Verlust er sich mit aller Kraft zu wehren hat. Leo Scheffczyk war in seiner bescheidenen und unaufdringlichen Art ein Kämpfer für den Erhalt dieses Schatzes.

Jedoch betont Leo Scheffczyk bei allem Bemühen um begriffliche Durchdringung und Klärung der Glaubenswahrheiten gegen den Rationalismus das Geheimnis. Das Mysterium ist kein Paradox, das etwas Unerwartetes meint, das aber bei entsprechendem psychologischem Einfühlungsvermögen überraschenderweise einleuchtet, auch kein Rätsel, das aufgelöst werden kann, ebenso wenig etwas Widersinniges oder sogar Widersprüchliches, das ontisch und existentiell zerstörend wirkt. Das Geheimnis gründet vielmehr in der Überkategorialität seiner Seins- und Sinndichte, wobei sich dieses geheimnisvolle Sein nicht total verschließt – als solches wäre es nicht erkennbar und existentiell wertlos, sondern erhellende Strahlen aus sich entlässt. Im Geheimnis ist der Reichtum, der die Herrlichkeit verhüllt und enthüllt.

Die Verkündigung des »unergründlichen Reichtums Christi« hat L. Scheffczyk in den vielen Predigten, zu denen er aus verschiedensten Anlässen gebeten wurde, ferner in der Seelsorge in einem Altenheim, in dem er täglich – auch noch als Kardinal – die heilige Messe feierte, und vor allem in der Fülle seiner Schriften wahrgenommen. Aus seiner Feder stammen ungefähr 60 Monographien, 1000 Artikel in Zeitschriften und Lexika und 400 Rezensionen. Dazu ist noch seine editorische Tätigkeit zu erwähnen. Er war Mitherausgeber der Zeitschriften »Münchener Theologische Zeitschrift«, Mitherausgeber und Mitbegründer des »Forums Katholische Theologie«, des »Handbuchs der Dogmengeschichte« und des sechsbändigen »Marienlexikons«, eines Werkes, das auch auf Weltebene seinesgleichen sucht.

Leben und Werk

Der bekannte Theologe wurde am 21. Februar 1920 in der oberschlesischen Industriestadt Beuthen geboren. Seine Eltern waren fest im katholischen Leben der Pfarrei verwurzelt, der Vater im Rahmen des Laienapostolats in der Männerkongregation, die Mutter im caritativen Bereich. In Beuthen besuchte der junge Scheffczyk das katholische Hindenburg-Gymnasium und schloss sich dem Bund Neudeutschland an, einem Zusammenschluss katholischer Gymnasiasten. Als 1937 der Bund von den Nazis verboten wurde, war Leo Leiter des gesamten Oberschlesiengaus¹. Er war Verhören durch die Nazis ausgesetzt und erhielt sogar für einige Tage Hausarrest. Er erlebt bei den Jugendlichen einerseits bewundernswerten Heroismus, andererseits aber auch karrierebewussten Opportunismus. Sicher wurden damals schon Mut und Wille zu einem von den Zeitströmungen unabhängigen Lebensweg gestärkt.

Nach dem Abitur schrieb sich Scheffczyk an der Universität Breslau für das Theologiestudium ein. Sowohl an der katholischen Fakultät als auch im Konvikt erlebte er Priesterpersönlichkeiten, die in vorbildlicher Weise Gebet und theologische Forschung, Kirchlichkeit und wissenschaftlichen Eifer verbanden. 1941 wurde Scheffczyk zum Kriegsdienst eingezogen, den er in Deutschland, Frankreich und Norwegen ableistete. Dort wurde er auch nach Kriegsende ein halbes Jahr in Gefangenschaft gehalten.

Nach der Entlassung konnte er wegen der Vertreibung der Deutschen nicht mehr in seine schlesische Heimat zurückkehren. Er kam nach Bayern und setzte in Freising sein Studium fort. Am 29. Juni 1947 wird er von Kardinal Faulhaber zum Priester geweiht.

Scheffczyk wirkt dann zuerst in der Seelsorge im Erzbistum München-Freising und hernach als Subregens des Priesterseminars in Königsstein im Taunus. Dort studierte ein Teil der Seminaristen aus den deutschen Ostgebieten. 1950 konnte er seine theologische Dissertation abschließen, und zwar bei Fr. X. Seppelt, dem früheren Professor für Kirchengeschichte in Breslau und jetzt in München.

Die Doktorarbeit beschäftigte sich also mit einem kirchengeschichtlichen Thema, und zwar mit »Friedrich Leopold zu Stolbergs ›Geschichte der Religion Jesu Christi‹. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik.« Stolberg² stand in engem Kontakt mit literarischen Kreisen, u. a. auch mit J.W. v. Goethe, begeisterte sich anfänglich für die Französische Revolution, bis ihn deren Grausamkeiten nachdenklich stimmte. In Italien lernte er die katholische Kirche kennen. Seine Konversion im Jahre 1800 unter dem starken Einfluss des »Münsteraner Kreises« erregte großes Aufsehen. Er schrieb dann ein fünfzehnbändiges Werk zur »Geschichte der Religion

¹ Vgl. L. Scheffczyk, *Berufung als Ruf aus der Zeit*: M. Müller (Hrsg.), *Wen(n) Gott ruft ... 23 Berufungsgeschichten*, Aachen 1997, 99–118; M. Hauke, *Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo Cardinal Scheffczyk*, Bittenwiesen 2003, 11f.

² Vgl. *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*² Bd. 11, 838–841.

Jesu Christi«. Stolberg wandte sich vom Kirchenverständnis der Aufklärung ab und schilderte die Kirche unter dem Einfluss der Romantik als übernatürliche Wirklichkeit, die sich als lebendige Überlieferung in der Einheit von Leben und Lehre konkretisiert. Obwohl Scheffczyk dann von der Kirchengeschichte zur Dogmatik wechselte, hat die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte sein Denken nachdrücklich geprägt, und zwar sowohl in der Reserve, die er gegenüber der zweiten Aufklärung nach dem Zweiten Vatikanum einnahm, als auch in der Liebe zu geschichtlichen Themen. Diesbezüglich sind die vielen Untersuchungen über Persönlichkeiten und Ereignisse der Kirchengeschichte, über das heutige Verstehen früher definierter Dogmen (Hermeneutik) und die Entwicklung einzelner Dogmen zu nennen.

Unter der Leitung des Münchner Dogmatikers Michael Schmaus verfasste dann Leo Scheffczyk seine Habilitationsschrift über »das Marien Geheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit«³. Scheffczyk, schon ab 1952 Dozent in Königstein, erhielt 1959 einen Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik in Tübingen und 1965 einen Ruf nach München.

Wenn man nach seinen Forschungsschwerpunkten fragt, wird einmal seine Kompetenz in der Schöpfungstheologie auffallen: Leo Scheffczyk gehörte zu den seltenen Theologen mit profunden naturwissenschaftlichen Kenntnissen. Er war u. a. Mitglied des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung (Naturwissenschaft-Philosophie-Theologie). Fragen der Vorsehung und des Menschenbilds wurden auf den Tagungen dieser Gesellschaft besprochen. Ebenso hat er sich häufig mit Fragen der Evolution und mit Teilhard de Chardin beschäftigt und die Möglichkeit und die Grenzen der Neuinterpretation des Erbsündendogmas behandelt. Mehrmals hat Scheffczyk mit monographischen Abhandlungen zur Schöpfungslehre Stellung bezogen. Der Diskussion zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften gehen Theologen nicht selten aus dem Weg, wohl auch deswegen, weil sie sich zu wenig kompetent fühlen und es sich dabei um »exakte Daten« handelt, bei denen man es nicht sein Bewenden bei existentialtheologischen Ausrufezeichen lassen kann. Da aber die Schöpfungslehre die Basis für das interdisziplinäre Gespräch zwischen Theologie und den anderen Wissenschaften ist, begibt sich die Theologie bei dieser Unterlassung in ein selbst gewähltes Ghetto. L. Scheffczyk gehört zu den großen Schöpfungstheologen im deutschen Sprachraum und zeigt hier erstaunliche Aufgeschlossenheit für aktuelle Fragestellungen.

Schon in seiner Habilitationsschrift, in der L. Scheffczyk die Marienlehre der fränkischen Theologie – in ihrer Abhängigkeit von der Vätertradition, aber auch in ihren selbständigen Neuansätzen – untersuchte, erwies er sich als profunder Mariologe. Maria ist für ihn »Exponent des katholischen Glaubens«. Zusammen mit dem Kirchenhistoriker Remigius Bäumer gab er das sechsbändige Marienlexikon heraus⁴, das »umfangreichste Werk dieser Art im 20. Jahrhundert« (M. Hauke). Die mariologische Bibliographie erreicht mit Monographien, Zeitschriftenbeiträgen, Lexi-

³ Leipzig 1959.

⁴ L. Scheffczyk – R. Bäumer, Marienlexikon, St. Ottilien 1988–1994.

konartikeln und Predigten über 200 Titel⁵. Schon diese Fülle berechtigt, ihn »Nestor der deutschsprachigen Mariologie« zu nennen.

Die Mariengestalt wird von L. Scheffczyk »im Gefüge der Theologie« betrachtet. Dabei ist sie, wie er einen Artikel überschrieben hat⁶, »Exponent des katholischen Glaubens«; sie steht nicht, wie in manchen nachkonziliaren Äußerungen angesagt wurde, in einer unteren Stufe in der Hierarchie der Wahrheiten, sondern ist »Flucht- und Konzentrationspunkt entscheidender Glaubenswahrheiten. Es gibt darüber hinaus noch eine mehr strukturelle, formale Bedeutung der Marienwahrheit, die gerade angesichts der heutigen Idealisierungs- und Existentialisierungstendenzen innerhalb dieses Glaubens von großem Gewicht ist«⁷. Gemeint ist die geschichtliche Verwirklichung des Heils in der Tatsache der Menschwerdung. Mit der Formel »Maria – Exponent des katholischen Glaubens« meint Leo Scheffczyk nicht nur, dass »Maria die größten Glaubensgeheimnisse in sich vereinigt und widerstrahlt« (LG 65), sondern, dass ihr über die Bedeutung für die Glaubenslehre hinaus auch eine exponentielle Stellung in der katholischen Frömmigkeit zukommt.

Ein weiteres theologisches Interesse L. Scheffczyks galt dem Wesen des Katholischen⁸. Er versteht die Frage durchaus nicht in einem antiökumenischen Sinn. Vielmehr soll in einer Zeit des Pluralismus und der Identitätskrise das eigentlich Katholische herausgearbeitet werden, das, wie man erwarten darf, auch bei einem Fortschritt der ökumenischen Bemühungen (in Richtung Einheit) bleiben wird. So fragt Scheffczyk nach den Bildungs- und Gestaltungskräften, den Baugesetzen des Katholischen.

Das Katholische enthält in sich den Anspruch, etwas Ganzes und Universales darzustellen, das alle Wirklichkeitsbereiche in sich schließt und im Glauben umfasst. Dieser Anspruch begnügt sich nicht mit dem Blick auf Teilphänomene, sondern hat das Ganze im Auge. Er zielt auf die Fülle. Damit ist gemeint, dass im Denkansatz das Katholische durch das bekannte Et – Et (sowohl – als auch) gekennzeichnet ist, d. h. durch die spannungsvolle Einheitsschau polarer Größen und Haltungen: Glaube und Vernunft, Gott und Welt, Schrift und Tradition, Gnade und Natur, Glaube und Werke, Schöpfung und Erlösung. Die Reformatoren betonten gegen dieses Et-Et die sola fides, d. h. die Rettung allein durch den Glauben – ohne Werke! – an die ausschließliche Erlösung durch Jesus Christus, gegen das »Schrift und Tradition« das sola scriptura, wobei dieses Prinzip bedeutet, dass jedes spätere Dogma und jede Tradition keine für immer verbindliche Auslegung der Schrift ist – es fehlt das Lehramt –, son-

⁵ Zur Mariologischen Bibliographie vgl. L. Scheffczyk, Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge. Hrsg. von Anton Ziegenaus, Regensburg 2000 (= Mariol. Studien XIII), S. 279–291. Diese Bibliographie reicht bis 2000; ferner, L. Scheffczyk, Maria, Crocevia della Fede Catholica (übersetzt v. M. Hauke), Lugano 2001, S. 165–179.

⁶ L. Scheffczyk, Maria – Exponent des katholischen Glaubens, ders., Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln 1977, 306–323.

⁷ Ebd. 314.

⁸ Vgl. L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg ²1978; ders., Strukturen des katholischen Glaubensdenkens: W. Brandmüller (Hrsg.), Das eigentlich Katholische, Aachen 1997, 9–54; ders., Vom Wesen des Katholischen: ders. Glaube als Lebensinspiration, Einsiedeln 1980, 426–437.

dem an ihr jeweils korrigiert werden kann. Dem Et – Et steht das protestantische aut aut (entweder – oder) gegenüber, das allein den Glauben (ohne Werke) oder die Schrift (ohne Tradition, ohne Lehramt) gelten lässt.

Dem Einwand, durch das Et – Et könnten die Konturen des Katholischen synkretistisch verwischt werden, kann L. Scheffczyk entgegenhalten, dass schon rein in der Alltagserfahrung der Eindruck der Verschwommenheit oder des »von da und von dort etwas« nicht besteht, sondern die polaren Gegensätze oder Haltungen durch einen einheitsstiftenden Schwerpunkt bzw. Akzent zusammengehalten und zur Einheit verbunden werden: Es gibt eine Gravitation zum stärkeren Pol hin, zum Göttlichen, zum Absoluten, zum Bleibenden, ohne dass der andere Pol verdrängt wird. So erhält das Katholische ein klares Profil.

Doch die nicht akzentuierte Seite der Paarungen behält ihr Recht und ihr Gewicht: Die Natur bzw. die Schöpfung werden optimistischer gesehen, weshalb katholisches Denken z. B. die Vernunft gegen jede Art von Fideismus und die Heilsbedeutung des Werks verteidigt.

Mit J. H. Newman († 1890) sieht L. Scheffczyk »in der Menschwerdung Gottes den Zentralaspekt des Christentums.« Die Strukturkräfte des Glaubens sind »das inkarnatorische Prinzip, die Fassung der Offenbarung in die menschliche Sprache, die kirchliche Gestalt des Christlichen, das Aufgehen der Heilswahrheit in der Zeichenwelt der Liturgie, die Befestigung des Glaubens im Dogma und in der Theologie und die geschichtliche Entwicklung des Glaubens«⁹. Das Menschliche und die Natur gelten für das katholische Denken als nicht nur weniger durch die Sünde verderbt, sondern sie werden durch die Menschwerdung und die Gnade aufgewertet; weil der göttliche Logos Mensch geworden ist, können Menschenwort und menschliches Handeln Gottes Wort und sein Handeln sein, die im bleibend verbindlichen Dogma und in den Worten und Zeichenhandlungen der Sakramente fortwirken.

Das Hier und Jetzt des Heils, das in der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus von Nazareth in geschichtlicher Greifbarkeit und in unüberbietbarer Weise begonnen hat, wirkt nun im Realismus der Sakramente fort. Diesen Realismus sah L. Scheffczyk als weiteres Kennzeichen des Katholischen. Zunächst ist die Kirche selbst in ihrer sichtbaren Struktur ein Sakrament, das dem ewigen Wort als Organ und Zeichen des Heils dient wie die menschliche Gestalt Jesu als Heilsorgan des Sohnes gewirkt hat. Die Kirche faltet nun ihre Sakramentalität in den sieben Einzelsakramenten aus. Für sie gilt das Wort des Papstes Leo d. Großen¹⁰: »Was am Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente eingegangen.«

Der Realismus des Katholischen zeigt sich vor allem in den Sakramenten. Jesus Christus und seine Gnade erhalten in den einzelnen Sakramenten ihr Hier und Jetzt. Nicht in einem übertragenen, sondern im realistischen Sinn handelt Gott durch seinen Sohn. Er ist der eigentliche Spender der Sakramente. Er ist in den eucharistischen Gestalten real gegenwärtig, im Bußsakrament werden die Sünden ohne Vorbehalt vergeben. In der Ehe wird das untrennbare Liebesverhältnis zwischen Christus

⁹ Vgl. L. Scheffczyk, *Strukturen katholischen Glaubensdenkens*, S. 11.

¹⁰ Sermo 74,2.

und der Kirche konkretisiert, so dass der Mensch nicht trennen darf, was Gott selbst verbunden hat. Jesus Christus selber ist der Spender jeden Sakraments, der das Zeichengeschehen zu einer Gottestat erhebt. Die reformatorische Theologie weicht diesen Realismus auf: Sie kennt nur zwei Sakramente, so dass nicht das ganze Leben in dem Grade sakramental umschlossen ist, und diese sind mehr eine Idee oder ein Existenzimpuls, aber weniger wirklichkeitserfüllte Zeichen. Realpräsenz und Unauflöslichkeit der Ehe werden nicht so realistisch gemeint wie in der katholischen Theologie. Im eucharistischen Opfer- und Mahlsakrament, in der göttlichen Heilsgewenheit gewinnt das Wesen des Katholischen seine sublimste Ausdrucksform, seine Konkretisierung und Verleiblichung¹¹.

Innerhalb der Darstellung und Verwirklichung des Wesens des Katholischen besagt das Marianische die Struktur der Mitwirkung am Heil, das Prinzip der Kooperation. Dem Autoritativ-Amtlichen in der Kirche, das an die Apostel gebunden ist, steht innerhalb des Leibes Christi das fraulich-mütterliche Lebensprinzip gegenüber, das die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden von Innen her bestimmt. Durch die jungfräuliche Gottesmutter empfängt die Kirche ein marianisches Gepräge als demütige, empfangende, aber so mitbeteiligte Antwort der Menschheit und der Kirche. Wörtlich erklärt L. Scheffczyk dazu: »Durch die Differenzierung und den lebensvollen Ausgleich zwischen dem männlich-väterlichen Prinzip und dem fraulich-mütterlichen, personifiziert in Maria, erweist sich die katholische Kirche heute in der Welt als die einzige Kulturmacht, die dem zerstörerischen Unwesen der Einebnung der Geschlechter und dem wieder aufkommenden heidnischen Mythos vom Androgyn Widerstand leistet« – »Es handelt sich um ein Mitwirken, das schon unter der Macht der Gnade steht, aber das trotzdem den Menschen in seiner ganzen Geschöpflichkeit in das Erlösungsgeschehen mit einbezieht. Im Ganzen kann die marianische Struktur der Kirche auf das Prinzip der Mitwirkung, der Cooperatio des Menschen am Heil, zurückgeführt werden, was freilich zum protestantischen Prinzip des ›sola fide‹ und des ›sola gratia‹ in Spannung steht. Maria ist die stärkste, höchste Garantie für die Konkretion des Göttlichen im Geschöpflichen, des Übernatürlichen unter Beanspruchung des Natürlichen. Die Frau, die Christi Mutter war, ist wie kein anderes göttliches Werk dafür geeignet, die Verwurzelung des göttlichen Heils im Menschlichen und Natürlichen zu intensivieren, seine Konkretisierung im Weltlichen zu befördern und damit die totale Beanspruchung des Menschlichen durch Gott in der Erlösung aufzuzeigen«¹². »Das menschlich-personale Prinzip, das im Mittun Marias, im marianischen Fiat ... zum Ausdruck kommt, verleiht auch dem Amtsprinzip in der Kirche eine Ausgewogenheit. Das autoritativ bevollmächtigte Amt, das wegen des einzigartigen Ursprungs des Heils in Christus notwendig ist, empfängt durch die demütig dienende und liebende Gestalt Marias gleichsam eine innere Beseelung, die es der Versuchung der Macht entziehen kann und ihm den Charakter eines demütigen Dienstes aufprägt. So erweist sich Maria als eine Seelenmacht in der Kirche und ... als eine geistige Formkraft im Bildungsprozess des Einzelmenschen wie der ganzen

¹¹ Vgl. L. Scheffczyk, Das Wesen des Katholischen, 432f.

¹² L. Scheffczyk, Strukturen katholischen Glaubensdenkens, S. 32f.

Menschheit«¹³. Wenn die Menschwerdung Gottes das Zentralprinzip des Katholischen ist, ist es eng mit der jungfräulichen Mutterschaft Mariens verbunden, wobei sich sowohl Jungfrauschaft als auch Mutterschaft bis ins Leibliche hinein realistisch konkretisieren.

Das Katholische, das sein eigenes Wesen in der Auseinandersetzung mit der Gnosis des Altertums auszubilden begonnen hat, war immer schöpfungsfreundlich. Dies ist eine Voraussetzung nicht nur für die Möglichkeit der Aktivierung des Geschöpflichen und Menschlichen durch die Gnade, sondern auch für die Verwurzelung des göttlichen Heils im Menschlichen und Geschöpflichen und für die Konkretisierung des Göttlichen im Menschlichen bei der Menschwerdung und in den Sakramenten. In der Fortführung der Inkarnation werden auch die Verkündigung der Kirche, vor allem die Definitionen des Lehramts, und die Sakramente realistische Worte bzw. wirklichkeitserfüllte Zeichen. Darin unterscheidet sich das Katholische von den übrigen christlichen Konfessionen.

Als weiteren Schwerpunkt des theologischen Schaffens Leo Scheffczyks kann die Hermeneutik genannt werden, d. h. das Problem des Verstehens und des Übersetzens des Dogmas in die Sprache von heute¹⁴. Die Kirche ist apostolisch, d.h. sie gründet auf der Verkündigung der Apostel als Zeugen der Worte und Taten Jesu Christi und auf der Heiligen Schrift, die Kirche ist verpflichtet auf die Dogmen als verbindliche Auslegung der Offenbarung auf bestimmte, neue, geschichtliche Fragestellungen hin. In der Offenbarung hat sich im Sohne Gottes der Absolute mitgeteilt, aber unter den Bedingtheiten des Geschichtlichen, des Zeitbedingten, des Relativen, des Veränderlichen. In dieser Spannung entsteht die Gefahr, dass die Offenbarung bzw. die Dogmen entweder aus dem jeweiligen Verstehenshorizont des Menschen ausgelegt, seinem Verstehen anpasst und sie subjektiviert werden oder dass man den geschichtlichen Wandel ignoriert und die bleibend gültigen Dogmen an Lebens- und Zeitnähe verlieren. Es geht also darum, in einer dogmatischen Hermeneutik die in einem früheren, aber jetzt möglicherweise vergangenen geschichtlichen Rahmen verkündigte Lehre der Kirche so in das Heute zu übersetzen, dass die Offenbarung nicht subjektiviert wird und doch zeitnah, d. h. im Denken und Sprechen der Gegenwart, vorgetragen wird. Zu dieser Neuinterpretation, die nach dem Zweiten Vatikanum unter dem Stichwort *aggiornamento* vorgenommen wurde, hat L. Scheffczyk je nach den einzelnen Positionen warnend oder fördernd bei den verschiedensten Themen Stellung bezogen. Hervorgehoben seien hier die Themen Erbsünde, Paradies, eucharistische Realpräsenz, Ehe. Theoretisch-systematisch wurden diese Fragen in der genannten Monographie abgehandelt.

»Der eigentliche Knoten des hermeneutischen Problems (der Überwindung der hermeneutischen Grunddifferenz von einst und jetzt) liegt darin, wie der biblische und dogmatische Text als geschehene Verkündigung zu einem Wortgeschehen der Verkündigung gemacht und aktualisiert werden kann. Das Gotteswort wird eigent-

¹³ Ebd. 33f.

¹⁴ L. Scheffczyk, *Dogma der Kirche – heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik*, Berlin 1973.

lich erst vollkommen es selbst, wenn es den Menschen jetzt in seiner Situation anspricht«¹⁵.

L. Scheffczyk hält die üblichen Vergleiche für eine gelungene Neuinterpretation für ungenügend, etwa dass sich bei der Übersetzung nur die Schale bzw. das Kleid ändere, aber der Kern bzw. der Träger des Kleides identisch blieben: Kern und Schale seien, näher betrachtet, innerlich so verwoben, dass man sie nicht klar auseinander halten könne. Eine Modifikation der Schale betrifft bei der Sprache immer auch den Kern. Als unzureichende Kriterien für die Beurteilung einer Neuinterpretation nennt Scheffczyk die Angepasstheit an den Menschen und die Zeitsituation, die Entsprechung zur geschichtlich-situationsgemäßen Erfahrung des Menschen, die Bewährung einer Aussage im Tun, die allgemeine Anerkennung in der Gesellschaft¹⁶. Die Wahrheit einer Aussage wird dabei völlig außer Acht gelassen.

Als echte Kriterien für die Neuinterpretation nennt L. Scheffczyk einmal das Kriterium der originalgetreuen Übersetzung¹⁷. Dazu gehört die genaue Kenntnis des Originaltextes. Vielleicht rührt daher auch Scheffczyks intensives Forschen über Persönlichkeiten und Texte der Dogmengeschichte. Das Kriterium der Kontinuität meint »den wesentlichen Zusammenhang der neuen Aussage mit der ursprünglichen Sache oder dem Gemeinten«¹⁸. Wenn die Kontinuität unterbrochen wird, glaubt der Mensch nicht mehr an die durch die Apostel übermittelte Lehre Jesu Christi, sondern letztlich nur an sich selbst. Jedoch dieser Zusammenhang darf kein beliebiger sein. L. Scheffczyk verweist hier auf P. Schoonenberg, der das Konzil von Chalkedon in dem Sinn interpretiert, dass die Person Jesu eine menschliche sei und nicht die zweite göttliche Person. So stellt L. Scheffczyk als drittes Kriterium das der Strukturgleichheit oder der gleichen Intentionalität auf. Was im ursprünglichen Zusammenhang zentral oder peripher war, muss auch im späteren Verständnis so gewichtet sein. Wer ist aber der Übersetzer? Als Kriterium stellt L. Scheffczyk fest: Über die Neuaussprache entscheiden nicht Individualisten oder Solisten: »Das eigentliche Subjekt des Glaubens wie des Glaubensverstehens ist nicht der einzelne, sondern die Kirche«¹⁹. Abschließend betont Scheffczyk, dass diese Kriterien nicht leicht und nicht mechanisch zu handhaben sind. Die Neuinterpretation ist nämlich ein dialogisches Lebensgeschehen, bei dem der Mensch auch mit seinem ethisch-wertenden Vermögen beteiligt ist.

Aus der Fülle der Publikationen seien noch die monographische Abhandlung über die Auferstehung²⁰ hervorgehoben, ebenso die verschiedenen Werke zur Gottesfrage (Gott-ist-tot-Theologie; a-theistische = apersonale Gottesaussage; Trinität). Den Umfang der von ihm behandelten Themen macht die Untersuchung: »Die Theologie und die Wissenschaften«²¹, bewusst. Hier führt L. Scheffczyk eine Auseinanderset-

¹⁵ L. Scheffczyk, *Dogma der Kirche – heute noch verstehbar*, S. 149.

¹⁶ Vgl. ebd. 158ff.

¹⁷ Vgl. ebd. 161ff.

¹⁸ Vgl. ebd. 163.

¹⁹ Ebd. 164.

²⁰ L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976.

²¹ Aschaffenburg 1979, 415 Seiten.

zung mit den Naturwissenschaften und der Philosophie über die »Würdigkeit« der Theologie, im Rahmen der einzelnen Wissenschaften an der Universität vertreten zu sein. Aber auch innertheologisch wird der Wissenschaftscharakter der Theologie nicht immer wahrgenommen, wenn sie in ein rein esoterisches pneumatisches Erkennen ausweicht bzw. sich nicht der nüchternen Arbeit zu vernunftgemäßer Ausweisbarkeit und verantworteter Einsicht in den Glauben stellt.

Mit seinem Schüler Professor Anton Ziegenaus verfasste L. Scheffczyk eine achtbändige »Katholische Dogmatik«: Von Scheffczyk stammen die vier Bände zur Einleitung in die Dogmatik, zur Gottes-, Schöpfungs- und zur Gnadenlehre. Wer über ein theologisches Thema Informationen sucht, wird zu seinem Erstaunen feststellen, dass er immer wieder bei Scheffczyk fündig wird²².

In seiner Schaffenskraft gab Leo Scheffczyk nach seiner Emeritierung keine Ruhe. Er gab noch häufig Vorlesungen am Berliner Priesterseminar Redemptoris Mater und an der Universität Santa Croce in Rom. Zu erwähnen sind noch die vielen Übersetzungen seiner Schriften in fremde Sprachen. Z. Zt. wird die Katholische Dogmatik ins Ungarische, also auch in eine Sprache kleinerer Völker, übersetzt.

Wer die Publikationsliste L. Scheffczyk durchsieht, ist von der Vielseitigkeit der von ihm behandelten Themen überrascht. Dabei erweist er sich einerseits als scharfsichtig in der Analyse der Begriffe und Fragen und wägt kühl und umsichtig die vielen Aspekte eines Gegenstandes ab. Andererseits besitzt Scheffczyk die Kraft zur Zusammenschau und zur Entscheidung. Die Probleme werden nicht nur benannt, so dass der Leser – wie es nicht selten in der heutigen Theologie vorkommt – von ihrer Vielfalt überwältigt und verwirrt wird, sondern als Anreicherung der Fragestellung verstanden, aus der dann tatsächlich der Weg zur denkerisch verantworteten Lösung beschritten wird.

Scheffczyks Denken ist erstaunlich aufgeschlossen für moderne Fragestellungen: So hat er sich mehrmals mit Teilhard de Chardin und mit Fragen der Evolution beschäftigt und die Aussöhnung zwischen Naturwissenschaft und Theologie versucht. Er greift ferner grundsätzlich und an Einzelthemen die philosophisch-theologischen Fragen der Hermeneutik auf. Trotz dieser Bereitschaft zur Diskussion und zur Vermittlung war Scheffczyk immer immun gegenüber theologischen Modetrends.

Ehrungen

Das theologische Werk Leo Scheffczyk fand vielfache Ehrung und Anerkennung. 1980 wurde er in die Bayerische Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Seine Mitgliedschaft am Institut der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung wurde schon erwähnt. Seit 1973 ist er Mitglied der Internationalen Marianischen

²² Zum Literaturverzeichnis sei vermerkt: Bis 1985 sind alle Veröffentlichungen Leo Scheffczyks in der Festschrift zu seinem 65. Geburtstag: *Veritati Catholicae*, Aschaffenburg 1985 (Hrsg. v. A. Ziegenaus, Fr. Courth, Ph. Schäffer) vermerkt. Zum mariologischen Schrifttum vgl. Anm. 5. Da Leo Scheffczyk noch bis in die letzten Monate seines Lebens literarisch sehr produktiv war, fehlt eine abgeschlossene, vollständige Publikationsliste über die letzte Zeit, doch sei auf die Publikationsliste in diesem Heft verwiesen.

Akademie und seit 1977 der Päpstlichen Internationalen Theologischen Akademie sowie Berater des Päpstlichen Rates für die Familie (1983–2001). Von 1970–1985 berät Leo Scheffczyk die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Im Jahr 1994 verlieh ihm die Theologische Fakultät der Universität von Navarra in Pamplona die Würde eines Ehrendoktors.

Kirchlicherseits erhielt Prof. Scheffczyk den Titel des Päpstlichen Ehrenprälaten. Am 21. Februar 2001 wurde weltweit der 200. Geburtstag J. H. Newmans gefeiert. Am selben Tag – es war übrigens der 81. Geburtstag Scheffczyks – wurde er von Papst Johannes Paul II. mit der Kardinalswürde ausgezeichnet.

Prof. Leo Scheffczyk hat diese Auszeichnung in seiner persönlichen Bescheidenheit zwar als zu hoch gegriffen erklärt, aber sie dann als Ruf der Kirche verstanden. Als er im Jahr 2000 Rom besuchte, um den Jubiläumsablass zu gewinnen, erklärte er, dies sei sein letzter Besuch in der ewigen Stadt. Doch schon 2001 war er öfter in Rom. Die Zeit, die ihm noch bis zu seinem Tod geschenkt war, nutzte er unermüdlich zu Vorträgen, Predigten und theologischen Arbeiten.

Diese Tätigkeit hat Leo Kardinal Scheffczyk bis in die letzten Monate weitergeführt, trotz der Schmerzen, die ihm z. T. die ganze Nacht wach hielten. Seinen Tod am 8. Dezember 2005, dem Fest der Unbefleckt empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria, hat er geahnt und als Auszeichnung empfunden. In den Nachrufen wurde dieser Zusammenhang auch immer hervorgehoben. Die »gütige, milde, süße Jungfrau Maria« hat ihren frommen Verehrer, den großen Mariologen, begleitet und geführt; sie möge ihm »nach diesem Elend Jesus zeigen, die gebenedeite Frucht deines Leibes«. Einige Tage vor seinem Sterbetag wurde Kardinal Leo Scheffczyk noch vom Heiligen Vater, Papst Benedikt XVI. angerufen, der ihn persönlich und seine Theologie hoch schätzte. Joachim Kardinal Meisner erwähnte bei der Predigt, dass kürzlich Benedikt XVI. ihm gegenüber bemerkt habe, »von den spätberufenen Theologen ins Kardinalskollegium sei Leo Scheffczyk einer der wenigen gewesen, von denen die Kirche noch viel Erleuchtung und Ermutigung erhalten habe.«

Der Erzbischof von München und Freising, Friedrich Kardinal Wetter feierte am 14. 12. 2005 in Konzelebration mit den Kardinälen Sterzinski und Meisner, dem Nuntius Erzbischof Erwin Josef Ender und allen bayerischen Bischöfen ein Pontifikalrequiem im Münchner Liebfrauentempel. In seiner Predigt hob Kardinal Wetter u. a. hervor, Kardinal Scheffczyk sei »stets demütig, von lauterem Wesen, nobler Gesinnung und gütig im Handeln gewesen. ... Seinen theologischen Dienst habe er als Dienst für Christus, der die Wahrheit ist, und als Dienst für die Kirche, der vom Herrn die Wahrheit anvertraut wurde, und als Dienst für die Menschen, die nur durch die Wahrheit geheilt werden, verstanden.« Nach dem Requiem verlas der Apostolische Nuntius Erzbischof Ender ein Beileidstelegramm von Papst Benedikt XVI.

Am 15. 12. 2005 wurde Leo Kardinal Scheffczyk auf dem Klosterfriedhof von Bregenz-Thalbach zur letzten Ruhe gebettet. Es ist der Friedhof der »geistlichen Familie ›Das Werk‹«, dem Kardinal Scheffczyk seit vielen Jahren angehörte. Mitglieder des Werkes haben dem Kardinal in den letzten Jahren Hilfe geleistet, in der leiblichen Versorgung und in Sekretariatsdiensten, und vor allem im geistlichen Beistand in den Wochen vor seinem Tod. Ohne diese Hilfe hätte der Kardinal die Leis-

tungen der letzten Jahre nicht vollbringen können. Ihnen sei an dieser Stelle ein aufrichtiges Vergelt's Gott gesagt.

In seiner Predigt beim Requiem in St. Gallus im österreichischen Bregenz führte Joachim Kardinal Meisner aus, Scheffczyks Werke seien vom »Geist der Ehrfurcht, des Staunens, der Bewunderung und der Anbetung« geprägt. Er habe es meisterhaft verstanden, »die Offenbarung in den Horizont der Menschen einer Zeit zu übersetzen«, jedoch »nie auf Kosten der Wahrheit«, selbst dort nicht, »wo sie dem Zeitgeist widersprach«. Gerade darum sei seine Theologie so überzeugend und anziehend.

War der Embryo nach Ulpian D. 25, 4, 1, 1 rechtlich ein bloßer¹ Teil des Mutterleibs?

Von Wolfgang Waldstein, Salzburg

I. Vorbemerkung

Wilhelm Simshäuser hat 1992 im Forum Katholische Theologie einen Beitrag über »Die Behandlung der Abtreibung in der antiken römischen Rechts- und Gesellschaftsordnung« veröffentlicht². Leider stehen seine Ausführungen noch ganz unter dem Eindruck eines grundlegenden Missverständnisses des Schlüsseltextes von Ulpian D. 25, 4, 1, 1, das lange vor Simshäuser begründet wurde und seither unerschütterlich herrscht. Die Veröffentlichung im Forum hat jedoch wohl dazu beigetragen, dieses Missverständnis auch im kirchlichen Raum weiter zu verbreiten. Weil die Leser des Forum wahrscheinlich in der Regel mit den Quellen des römischen Rechts nicht vertraut sind und daher nicht selbst beurteilen können, ob die Aussagen eines Fachmannes im römischen Recht tatsächlich der Aussage Ulpians entsprechen, werden sie das Missverständnis einfach übernehmen. Daher scheint es mir sehr wichtig, auch für die Leser des Forum zu zeigen, was die Aussage Ulpians in Wahrheit bedeutet und wie die Rechtsstellung des ungeborenen Kindes im römischen Recht wirklich gewesen ist. Dies macht es vor allem notwendig, die Aussagen Ulpians in ihrem Kontext zu würdigen. Hierauf sind jedoch auch allgemein die Quellentexte zur Frage der Rechtsstellung des ungeborenen Kindes im römischen Recht zu besprechen. Vorher muss ich aber kurz auf die Geschichte dieses Missverständnisses eingehen und an Hand einiger Beispiele zeigen, welche Blüten es getrieben hat.

II. Zur Geschichte des Missverständnisses

1. Im Jahre 1831 wurde eine Übersetzung³ des Schlüsseltextes von Ulpian D. 25, 4, 1, 1 veröffentlicht, in welcher die Worte: *partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum*, folgendermaßen wiedergegeben werden: »die Leibesfrucht ist, ehe sie geboren wird, ein Theil der Mutter oder des Mutterleibes«. Seither steht die Beurteilung der rechtlichen Stellung des ungeborenen Kindes unter einem Vorverständnis, das die Erfassung der tatsächlichen Rechtslage geradezu unmöglich macht. Der ganze übersetzte Kontext des langen Fragments wird durch eine solche

¹ Das Wort »bloßer«, das nicht in der alten Übersetzung steht, dürfte von Kaser (unten Anm. 4) übernommen sein.

² Forum Katholische Theologie 8 (1992) 174–186. Künftig abgekürzt zitiert: Forum. Der Beitrag wird in der Zeitschrift *Orbis Iuris Romani* (OIR) 10 (2005) nochmals abgedruckt. Ich wurde gebeten, dazu ein Nachwort zu schreiben, in dem ich bereits auf Ulp. D. 25, 4, 1, 1 näher eingegangen bin.

³ Das *Corpus iuris civilis*, in's Deutsche übersetzt von einem Vereine Rechtsgel. und hrsg. von C. Otto/B. Schilling/C. F. F. Sintenis, Leipzig 1831. Die neue Digestenübersetzung (Anm. 5) Bd. IV (2005) folgt leider der alten.

Übersetzung im buchstäblichen Sinne »gegenstandslos«, weil es im ganzen Problem des Falles nicht um einen »Teil des Mutterleibes« geht, sondern klarerweise um das ungeborene Kind, von dem der im Fall beteiligte Mann glaubt, dass seine geschiedene Frau es erwartet. Das hätten die Übersetzer eigentlich merken müssen. Dennoch ist die Meinung, dass für die römischen Juristen das ungeborene Kind »bloßer Teil des Mutterleibs«⁴ war, geradezu unausrottbar verbreitet. Dass eine solche Meinung sogar von einem Forscher vom Range Max Kasers geteilt werden konnte, zeigt nur, wie eine Vorentscheidung in der Übersetzung weiterwirken kann. Theo Mayer-Maly hat mir brieflich seine Auffassung mitgeteilt, dass diese Übersetzung auch für die Fassung des § 1 BGB verantwortlich ist: »Die Rechtsfähigkeit des Menschen beginnt mit der Vollendung der Geburt«. In dem direkt vom römischen Recht übernommenen § 22 des österreichischen ABGB wird dagegen gesagt: »Selbst ungeborene Kinder haben von dem Zeitpunkte ihrer Empfängnis an einen Anspruch auf den Schutz der Gesetze. Insoweit es um ihre und nicht um die Rechte eines Dritten zu tun ist, werden sie als Geborene angesehen«. Der in der Sache entsprechende Text von Paulus D. 1, 5, 7 wird folgendermaßen übersetzt: »Das Kind im Mutterleib wird so geschützt, wie wenn es schon auf der Welt wäre, soweit es sich um die Vorteile der Leibesfrucht selbst handelt, obwohl es, ehe es geboren ist, einem anderen keineswegs von Nutzen ist«⁵. Dies wird als Teilrechtsfähigkeit verstanden.

2. Der Ulpiantext ist auch außerhalb der rechtshistorischen Forschung mit grotesken Folgen im Sinne der falschen Übersetzung zitiert worden, offensichtlich ohne dass die betreffenden Autoren den Originaltext oder dessen Verfasser überhaupt kannten und den Kontext je gelesen hätten. Ein besonders krasses Beispiel dafür sind die Aussagen von Salvino Leone, die im Text eines Vortrages vor der Päpstlichen Akademie für das Leben enthalten sind: »The fetus, as Latin jurisprudence pronounces on the basis of this conception⁶, is considered *portio matris uteri vel viscerum*. Ultimately, the cultural substrate is not different from that of the roaring feminism of the 1960's, which, through its famous slogan: »my uterus is mine and I will decide over it«, maintained the dependence and submission of the embryo to the maternal corporeity of which he was held to form a part«⁷. Hier zeigt sich klar, wohin Kons-

⁴ Max Kaser, Das römische Privatrecht I²1971, 272 Anm. 17. K. Hackl, Die Feststellung der Vaterschaft und der väterlichen Gewalt, SZ 90 (1973) 105–149, geht dort 125–127 unter dem Gesichtspunkt der Vaterschaftsfeststellung auf den Text ein, jedoch ohne den von Kaser zitierten Satzteil zu behandeln.

⁵ Corpus Iuris Civilis, Text und Übersetzung, II, Digesten 1–10, Gemeinschaftlich übersetzt von O. Behrends, R. Knütel, B. Kupisch, H. H. Seiler, Heidelberg 1995, 119. Zum Text selbst noch unten III 2. Ausführlicher dazu Waldstein, Ist »der *partus* bloßer Teil des Mutterleibs«? In: Iurisprudentia universalis, Festschrift für Theo Mayer-Maly zum 70. Geburtstag, hrsg. von M. J. Schermaier, J. M. Rainer und L. C. Winkel, Köln Weimar Wien 2002, 837–851 (künftig abgek. FS MayerMaly). In diesem Beitrag setze ich mich besonders mit den in OIR 6 (2000) S. 102–123 veröffentlichten Ausführungen von Juan Manuel Blanch Nougés auseinander.

⁶ Gemeint ist die vorausgehend dargestellte Auffassung der Stoa, die hier nicht näher zu prüfen ist, aber von Leone zweifellos nicht vollständig dargestellt wird.

⁷ S. Leone, The Ancient Roots of a Recent Debate, in: Identity and Statute of Human Embryo, Proceedings of Third Assembly of the Pontifical Academy for Life, Edited by Juan de Dios Vial Correa and Elio Sgreccia, Città del Vaticano 1998, 32. Dazu bereits dort 405–410 mein Beitrag zu The Legal Position of the Unborn Child in Roman Law.

truktionen führen können, wenn man *una aliqua particula ... proposita* (Cels. D. 1, 3, 24) über einen Text spricht, den man offensichtlich nicht gelesen hat, wahrscheinlich nicht einmal kennt. Leone zitiert den Text nämlich nicht exakt und gibt auch die Quelle nicht an. Solche Feststellungen werden dann mit »wissenschaftlicher« Autorität selbst vor einer Päpstlichen Akademie ungeniert gewagt und dann auch noch, trotz Kenntnis ihrer Unrichtigkeit, in den offiziellen Akten der Päpstlichen Akademie für das Leben publiziert. Dort können es dann alle lesen, die meinen, wenn das in Akten der Päpstlichen Akademie steht, wird das auch richtig sein.

Noch beunruhigender erscheint mir die Tatsache, dass sogar ein prominentes Mitglied der Päpstlichen Akademie für das Leben in seinem vorbereiteten Vortrag für die Dritte Vollversammlung 1997 der herrschenden Meinung gefolgt ist. Ich fragte den Autor des Vortragstextes, ob er je das betreffende Fragment im Zusammenhang gelesen hat. Er hat zugegeben, den Text selbst nie gelesen zu haben, sondern nur den immer wieder zitierten Teilsatz. Als ich ihm den Text daraufhin zeigte und er ihn las, gab er zu, dass in diesem Kontext die Aussage Ulpians das nicht bedeuten kann, was man ihr allgemein entnehmen zu können glaubt. Er hat darauf in seinem Vortrag sich vorsichtiger ausgedrückt. Die gedruckte Fassung ist jedoch leider sehr unklar geblieben⁸. Meine Stellungnahme dazu ist nur in der englischen Fassung der Proceedings erschienen⁹. Die Leser der italienischen Fassung haben aber keine Stellungnahme dazu zur Kenntnis bekommen. Dort ist die Aussage Leones übereinstimmend mit der englischen Fassung allein erschienen¹⁰. Das müssen Leser der Akten einer Päpstlichen Akademie lesen, obwohl den Herausgebern die Einwände bekannt waren.

3. Bei einem internationalen Symposium betreffend den Schutz des ungeborenen Kindes an der Università di Roma »La Sapienza« im März 1997 haben Referenten unabhängig voneinander, aber übereinstimmend, den Satzteil aus Ulpian's Text dahin interpretiert, dass die römischen Juristen das ungeborene Kind als »Teil des Mutterleibs« angesehen und ihm daher keine eigenständige rechtliche Bedeutung beigemessen hätten. Ein spanischer Referent hat auf Vorhalt des Vorsitzenden Prof. Pierangelo Catalano, dass ich doch gerade vorher gezeigt hätte, dass dies nicht zutrefte, geantwortet, in Spanien sei dies »herrschende Lehre«. Es wurde die Meinung vertreten, dass erst bei den Kirchenvätern ein Bewusstsein von der Eigenständigkeit des ungeborenen Kindes als Rechtssubjekt festzustellen sei. Dieses Beispiel hat mir klargemacht, was der von Celsus formulierte Interpretationsgrundsatz auch für jede historische Forschung bedeutet und was herauskommt, wenn man *nisi tota lege perspecta* urteilt. Der Text von Celsus D. 1, 3, 24 lautet im Zusammenhang: *Incivile est nisi tota lege perspecta una aliqua particula eius proposita iudicare vel respondere*. Die Übersetzung (ob. Anm. 5) dazu lautet: »Es ist unjuristisch, ohne das Gesetz als Ganzes zu berücksichtigen, nach irgendeinem Teil desselben ein Urteil zu sprechen oder ein Gutachten zu erteilen.« Für die Forschung an Quellen allgemein müsste man wohl sagen: Es ist unwissenschaftlich und unredlich dazu, einen Text

⁸ Ignacio Carrasco de Paula, The Respect Due to the Human Embryo: a Historical and Doctrinal Perspective, in: Identity (vgl. vorige Anm.) 49.

⁹ The Legal Position of the Unborn Child in Roman Law, Identity 405–410.

¹⁰ Identità e statuto dell'embrione umano, Pontificia Accademia pro Vita, Città del Vaticano 1998, 38.

auf der Grundlage eines Satzteiles zu interpretieren, ohne den Kontext zu berücksichtigen, aus dem das Gegenteil dessen hervorgeht, was man dem Satzteil glaubt entnehmen zu können. Dies gilt noch viel mehr, wenn außer dem zu interpretierenden Text zahlreiche andere Texte, auf die ich noch eingehen werde, ganz klar machen, dass die für den interpretierten Satzteil angenommene Bedeutung nicht richtig sein kann.

Im Sinne des spanischen Vorverständnisses diskutiert Blanch Nogués die Frage, weshalb die Kompilatoren Ulp. D. 25, 4, 1, 1 nicht in den Titel D. 1, 5 *De statu hominum* eingeordnet haben. Seine Überlegungen dazu zeigen, dass er einfach nicht weiß, worum es im Text geht¹¹. Der sachlich einfache Grund dafür, dass der Text nicht in den Titel *De statu hominum* aufgenommen wurde, ist der, dass D. 25, 4, 1, 1 nicht vom *status* des ungeborenen Kindes handelt, sondern von der rechtlichen Beziehung des Kindes zur Mutter und zum Vater. Daher gehen seine Vermutungen völlig am Text vorbei. Den Kompilatoren war klar, dass der Text nur zum Titel 25, 4 gehört, weil sie nicht auf eine falsche Übersetzung des Textes fixiert waren. Sie wußten vor allem zweifellos, dass *viscera* nicht nur »Eingeweide« bedeutet und im gegebenen Kontext auch nicht bedeuten kann. Ein spanisches Mitglied der Päpstlichen Akademie für das Leben behauptete gleichwohl, dass *viscera* nur »Eingeweide« bedeuten könne. Ich zeigte ihm daraufhin einen biblischen Text, der dem folgenden ähnlich war: *Induite vos ergo ... viscera misericordiae* (Col. 3, 12), und fragte ihn, ob in diesem Kontext *viscera* »Eingeweide« heißen kann. Er sah mich etwas verdutzt an und gab dann zu, dass es das wohl nicht heißen kann. Die Jerusalemer Bibel übersetzt; »Legt also an ... herzliches Erbarmen, ...«. Unter den 33 Belegen für *viscera* in der Bibelkonkordanz habe ich nur einige gefunden, die eindeutig »Eingeweide« betreffen. Im Bericht der Apostelgeschichte 1, 18 über das Ende des Judas heißt es: *et diffusa sunt omnia viscera eius*. Die Jerusalemer Bibel übersetzt: »..., und alle seine Eingeweide traten heraus«. Es kommt also ganz auf den Kontext an, was *viscera* jeweils bedeutet. Die Wahl der für einen gegebenen Kontext unpassendsten Bedeutung kann wohl nur mit der vorweg angenommenen Meinung erklärt werden, dass dem *partus* keine eigene rechtliche Bedeutung zukam. Auf keinen Fall aber kann der Satzteil mit *viscera* im gegebenen Kontext bedeuten, dass der *partus* als »bloßer Teil des Mutterleibs« angesehen wurde, weil sich sonst das gesamte rechtliche Problem des in so breiten Einzelheiten von den Kaisern Marcus Aurelius und Lucius Verus ernstgenommenen Falles nicht gestellt hätte.

4. Angesichts der tatsächlich herrschenden Lehre in dieser Frage ist es nicht verwunderlich, dass auch Wilhelm Simshäuser keinen Anlass gesehen hat, eine Meinung zu überprüfen, die selbst von einer Autorität wie Max Kaser vertreten wurde. Daher stellt Simshäuser in seinem Beitrag fest: »Eine rechtliche Grundlage findet dies¹² in der Beurteilung des Embryos durch die wesentlich privatrechtlich orientierten klassischen römischen Juristen, die hier offenbar unter dem Einfluß der stoischen Philosophie standen, welche den Embryo erst bei der Geburt zu einem (eigenen)

¹¹ OIR 6, 109. Vgl. dazu FS Mayer-Maly 847.

¹² Bezugnehmend auf die vorausgehende Darstellung der Auffassungen über das ungeborene Kind.

menschlichen Lebewesen werden ließ¹³. Dementsprechend war der Embryo nach Ulpian, weil noch nicht *in rebus humanis*, rechtlich ein bloßer¹⁴ Teil des Mutterleibs: *partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum*¹⁵. Die Übernahme der »herrschenden Lehre« in diesem Punkt hat natürlich das Gesamtbild, das Simshäuser zeichnet, deutlich negativ beeinflusst.

Ich selbst habe mich mit dieser Frage bereits wiederholt auseinandergesetzt, zuletzt in der Festschrift für Theo Mayer-Maly zum 70. Geburtstag¹⁶. Es wird im Folgenden nicht darum gehen, die Einzelheiten der Darlegungen von Simshäuser durchzudiskutieren. Vielmehr geht es darum, die Zentralaussage, die auf einem klaren Missverstehen von Ulp. D. 25, 4, 1, 1 beruht, herauszugreifen und nochmals zu zeigen, was für das Verständnis des Ulpiantextes aus dem Kontext des Fragments folgt. Dazu muss ich auch nochmals auf einige weitere Texte eingehen, die zeigen, dass der angenommene Einfluss der stoischen Philosophie auf die römischen Juristen nicht das bewirkt hat, was damit in Zusammenhang gebracht wurde, ganz abgesehen davon, dass auch die Position der stoischen Philosophie nicht so einfach ist, wie sie dargestellt wird. Aber darauf ist hier nicht einzugehen.

III. Der Kontext des Fragments Ulp. D. 25, 4, 1

1. Das Fragment steht im Titel *De inspiciendo ventre custodiendoque partu*. Schon aus dem Titel wird klar, dass es um Fragen der Untersuchung einer Schwangeren und um den Schutz des *partus* geht. Partus bezeichnet aber zweifelsfrei das ungeborene Kind, den Embryo, die Leibesfrucht, keinesfalls aber einen Teil des Mutterleibs. Bereits die Tatsache, dass es im ganzen Titel um die Bewachung und den Schutz eben des *partus* geht, schließt die Annahme aus, das ungeborene Kind hätte rechtlich noch keine selbstständige Bedeutung oder Existenz gehabt. Es geht hier um den rechtlichen Schutz eben dieses ungeborenen Kindes.

2. Um die Einzelheiten zu klären, muss zunächst der lateinische Originaltext in seinem Kontext wiedergegeben werden: Ulp. D. 25, 4, 1 pr. – 1: *Temporibus divorum fratrum cum hoc incidisset, ut maritus quidem praegnatam mulierem diceret, uxor negaret, consulti Valerio Prisciano praetori urbano rescripserunt in haec verba: »Novam rem desiderare Rutilius Severus videtur, ut uxori, quae ab eo diverterat et se non esse praegnatam profiteatur, custodem apponat, et ideo nemo mirabitur, si nos quoque novum consilium et remedium suggeramus. igitur si perstat in eadem po-*

¹³ In einer Anm. 20 zitiert Simshäuser Ausführungen von Dölger und Waszink dazu, auf dieses Problem kann ich hier nicht näher eingehen, aber auf einige Texte dazu werde ich noch eingehen müssen.

¹⁴ Das Wort »bloßer«, das nicht in der alten Übersetzung steht, dürfte von KASER übernommen sein.

¹⁵ Forum 8, 179. In der Anm. 21 zu dieser Feststellung zitiert Simshäuser neben Ulpian D. 25, 4, 1, 1 auch Ulp. D. 28, 6, 10, 1 und 37, 9, 7 (das Gemeinte im pr. des Fragments), wo das Problem des *in rebus humanis esse* angesprochen wird. Diese Texte können jedoch die Deutung der Hauptstelle nicht stützen.

¹⁶ FS Mayer-Maly 837–851. Vgl. dazu meinen Beitrag in der FS Wacke (hrsg. v. H. G. KNOTHE), München 2001, 520–526, mit zahlreichen weiteren Hinweisen. In der FS Mayer-Maly 837 Anm. 3 auch Hinweise auf weitere Lit.

stulatione, commodissimum est eligi honestissimae feminae domum, in qua Domitia veniat, et ibi tres obstetrices probatae et artis et fidei, quae a te adsumptae fuerint, eam inspiciant. et si quidem vel omnes vel duae renuntiaverint praegnatem videri, tunc persuadendum mulieri erit, ut perinde custodem admittat atque si ipsa hoc desiderasset: quod si enixa non fuerit, sciat maritus ad invidiam existimationemque suam pertinere, ut non immerito possit videri captasse hoc ad aliquam mulieris iniuriam. si autem vel omnes vel plures non esse gravidam renuntiaverint, nulla causa custodiendi erit. (§ 1) Ex hoc rescripto evidentissime apparet senatus consulta de liberis agnoscendis locum non habuisse, si mulier dissimularet se praegnatem vel etiam negaret, nec immerito: partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum. post editum plane partum a muliere iam potest maritus iure suo filium per interdictum desiderare aut exhibere sibi aut ducere permitti.

Die alte Digestenübersetzung¹⁷ übersetzt den Text folgendermaßen: »Als sich zu den Zeiten der höchstseligen Brüder (Anm. 52: Marc. Aurelius ... u. Lucius Verus) dies zugetragen hatte, dass zwar der Ehemann behauptete, seine Frau sei schwanger, die Ehefrau [aber] es leugnete, so haben sie, um Rath gefragt, an den Valerius Priscianus, den Stadtprätor, in folgenden Worten rescribiert: ›Rutilius Severus (der ›Ex-Ehemann‹) scheidet etwas Neues zu verlangen, dass er [nämlich] seiner Ehefrau, welche sich von ihm geschieden hatte, und aussagt, dass sie nicht schwanger sei, einen Wächter bestellen könne; und darum wird sich niemand wundern, wenn auch wir einen neuen Rath und [ein neues] Mittel an die Hand geben. Wenn er also bei derselben Forderung beharret, so ist es am passendsten, dass das Haus einer ganz ehrbaren Frau gewählt werde, damit Domitia (die geschiedene Frau) in dasselbe komme, und dort sollen drei Hebammen, deren Kunst sowohl als Redlichkeit bewährt ist und welche von dir (vom Prätor) dazu angenommen sein werden, sie besichtigen (*inspiciant* hier wohl besser: untersuchen); und wenn entweder alle oder zwei ausgesagt haben werden, dass sie schwanger zu sein scheine, dann wird man suchen müssen, die Frau zu vermögen (*persuadendum mulieri erit* wohl besser: dann soll man der Frau raten oder sie dazu überreden), dass sie ebenso einen Wächter zulasse, als wenn sie das selbst verlangt hätte. Wenn sie aber nicht niedergekommen sein wird, so möge der Ehemann wissen, dass [dies] seinen Ruf und seine Ehre betreffe, so dass man es nicht mit Unrecht so ansehen kann, als habe er dieses [Mittel] zu irgend einer Ehrenkränkung der Frau ergriffen. Wenn aber entweder alle oder mehrere ausgesagt haben werden, dass sie nicht schwanger sei, so wird kein Grund zum Bewachen vorhanden sein.« § . 1. (Ulpian's Kommentar) »Aus diesem Rescript erhellt ganz deutlich, dass die Senatsbeschlüsse über die Anerkennung der Kinder nicht Statt gehabt haben, wenn die Frau es verheimlichte oder auch leugnete, dass sie schwanger sei; und dies nicht mit Unrecht, denn die Leibesfrucht ist, ehe sie geboren wird, ein Theil der Mutter oder des Mutterleibes; freilich nachdem die Leibesfrucht von der Frau geboren ist, so kann nun der Ehemann in Folge seines Rechts durch ein Interdict ausserordentlich verlangen, dass entweder das Kind ihm herausgegeben werde, oder dass es ihm erlaubt werde, dasselbe wegzuführen. Daher kommt der Kaiser in einer notwen-

¹⁷ Vgl. oben Anm. 3.

digen Sache zu Hilfe« (Hier hat die Übersetzung das *extra ordinem* ausgelassen, das auf die *extraordinaria cognitio* verweist, also auf ein Verfahren, das außerhalb der normalen Ordnung des Formularprozesses stand¹⁸ und in dem der Kaiser bei Bedarf helfen konnte).

Wenn man das Reskript der Kaiser *Marcus Aurelius* und *Lucius Verus* (*divi fratres*) aufmerksam liest, dann muss man zunächst von der Sorgfalt und Umsicht berührt sein, die für den zu lösenden Fall aufgewendet werden. Die detaillierten Anweisungen der Kaiser lassen erkennen, dass dem Schutz des Kindes eine eminente Bedeutung beigemessen wird.

Was aus dem Reskript eindeutig klar wird, ist, dass der Ehemann, dessen Frau sich vom ihm getrennt hatte, der Meinung war, dass die Frau ein Kind erwartet. Für dieses Kind beantragte er beim Prätor einen *custos*, um seine künftigen Rechte an dem Kind zu sichern. Die Frau dagegen bestreitet, schwanger zu sein. In dieser Lage müssen die Kaiser eine neue Lösung finden, um festzustellen, ob der Antrag des Mannes begründet ist. Sie bestimmen daher, dass die Frau im Hause einer ehrbaren Frau von drei zuverlässigen Hebammen, die der Prätor ausgewählt hat, untersucht werden soll. Kommen sie mehrheitlich zur Überzeugung, dass die Frau schwanger ist, soll ihr zugeredet werden, einen *custos* für das Kind so zuzulassen, als hätte sie ihn selbst erbeten. Hier zeigt sich eine besondere Rücksichtnahme der Kaiser gegenüber den Gefühlen der Frau. Gleichwohl wird auch das Interesse des Vaters an dem Kind dadurch geschützt, dass dann für das Kind wirklich für die Zeit der Schwangerschaft ein *custos* bestellt werden kann. Dies alles wäre im buchstäblichen Sinne völlig gegenstandslos, wenn die im anschließenden Kommentar Ulpians gebrauchten Worte: *partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum*, jene Bedeutung hätten, die ihnen beigelegt wird. Die Entscheidung der Kaiser geht vielmehr klar davon aus, dass ein erwartetes Kind bereits ein eigenständiges Subjekt ist, für das ein *custos* an sich bestellt werden kann, wie es der von Paulus formulierten Regel entspricht: D. 1, 5, 7: *Qui in utero est, perinde ac si in rebus humanis esset custoditur, quotiens de commodis ipsius partus quaeritur: quamquam alii antequam nascatur nequaquam prosit.* »Das Kind im Mutterleib wird so geschützt, wie wenn es schon auf der Welt wäre, soweit es sich um die Vorteile der Leibesfrucht selbst handelt, obwohl es, ehe es geboren ist, einem anderen keineswegs von Nutzen ist«¹⁹. Dem Mann nützt das in dieser Zeit nicht direkt, aber er kann für den Schutz des Kindes sorgen lassen, vorausgesetzt, dass die Frau wirklich schwanger ist. Stellen die Hebammen jedoch fest, dass sie das nicht ist, *nulla causa custodiendi erit*. Wenn es nur um die »Eingeweide« der Frau ginge oder um einen »bloßen Teil des Mutterleibs«, wäre eine *causa custodiendi* überhaupt nicht gegeben.

¹⁸ Vgl. Max Kaser/Karl Hackl, Das römische Zivilprozeßrecht, 2. Aufl. 1996, 435–514.

¹⁹ Vgl. zur Übersetzung oben Anm. 5. Zu bemerken ist noch, dass *custos* »Wächter« oder »Hüter« bedeutet; vgl. Heumann/Seckel, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts, Nachdruck 1971, 118 zu *Custos*, wo Ulp. D. 25, 4, 1 pr. ausdrücklich zu dieser Bedeutung angeführt wird. Der *custos* ist nicht zu verwechseln mit dem *curator ventris* etwa in Mod. D. 26, 5, 20 pr. oder Ulp. D. 27, 10, 8. Dabei wird der *curator* natürlich nicht für den »Bauch« der Frau bestellt, sondern für das Kind, das im Mutterleib ist. Zum Kind im Mutterleib vgl. Marcian. D. 1, 5, 5, 3: *sufficere ei qui in ventre est liberam matrem vel medio tempore habuisse*; dazu noch unten IV 2.

3. Im anschließenden Kommentar zum Reskript ab dem § 1 sagt Ulpian zunächst, dass nach dem Reskript die *senatus consulta de liberis agnoscendis*, die der Frau das Recht einräumten, »binnen 30 Tagen nach der Scheidung dem gewesenen Ehemann anzuzeigen, dass sie (von ihm) schwanger sei«²⁰, nicht anzuwenden seien, wenn die Frau bestreitet, schwanger zu sein. Und Ulpian fügt hinzu: *nec immerito*. Denn in diesem Falle geht es ja nicht um die Wahrung der Rechte der Frau und des Kindes. Es geht vielmehr um das Interesse des Mannes, wegen der vermuteten Schwangerschaft der Frau den Schutz des Kindes sicherzustellen. In diesem Zusammenhang stehen die Worte: *partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum*. Im Hinblick auf den Inhalt des Reskripts können sie unmöglich bedeuten, was auch die alte Digestenübersetzung nahelegt, wenn gesagt wird: »die Leibesfrucht ist, ehe sie geboren wird, ein Theil der Mutter oder des Mutterleibes«, zu dem Kaser noch das Wörtchen »bloßer« hinzufügt²¹.

Die Worte *mulieris portio* müssen im Gegensatz zum Interesse des vermeintlichen Vaters gesehen werden, wenn die Frau bestreitet schwanger zu sein. *Portio* bedeutet auch einfach den rechtlichen »Anteil«²². Die Worte *mulieris portio* müssen hier als Rechtsposition der Mutter gegenüber den Rechten des präsumptiven Vaters gesehen werden, welche dieser erst nach der Geburt geltend machen kann. Dies entspricht der allgemeinen Regel in Paul. D. 1, 5, 7.

Und das lateinische Wort *viscera* bedeutet auch nicht einfach »Eingeweide«, sondern, neben vielem anderem, wie »das Teuerste od. Liebste, das eigene Kind«²³, auch »Mutterleib« gleichbedeutend mit *uterus*, wie in Ulp. D. 48, 8, 8: *Si mulierem visceribus suis vim intulisse, quo partus abigeret, constiterit, eam in exilium praeses provinciae exiget*. Hier ist der *partus* ebenso in *visceribus* wie in D. 1, 5, 7 *in utero*. Und es bedeutet ebensowenig, dass der *partus* als solcher in dem Sinne »bloßer Teil des Mutterleibs« wäre, dass ihm keine selbständige rechtliche Existenz zukäme. Das ungeborene Kind ist nach dieser Aussage Ulpians vielmehr auch strafrechtlich geschützt. Die Abtreibung wird mit Exil der Frau bestraft, und zwar ohne das bei Tryph. D. 48, 19, 39 angeführte Tatbestandsmerkmal einer Feindseligkeit gegen den Vater.

4. Dies wird aus der Fortsetzung des Textes in den auf D. 25, 4, 1, 1 folgenden Paragraphen noch klarer.

Ulp. D. 25, 4, 1, 2 – 5: *Secundum quod rescriptum evocari mulier ad praetorem poterit et apud eum interrogari, an se putet praegnatam, cogendaque erit respondere. (§ 3) Quid ergo, si non responderit aut non veniat ad praetorem? numquid senatus consulti poenam adhibemus, scilicet ut liceat marito non agnoscere? sed finge non esse eo contentum maritum, qui se patrem potius optet quam carere filio velit. cogenda igitur erit remediis praetoriis et in ius venire et, si venit, respondere: pignoraque eius capienda et distrahenda, si contemnat, vel multis coercenda. (§ 4) Quid*

²⁰ Vgl. Kaser, RPR I 346.

²¹ RPR I 272 Anm. 17 (oben bei Anm. 4).

²² Vgl. HEUMANN/SECKEL, Handlexikon 439 zu *Portio* 3).

²³ Vgl. Menge-Güthling, Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache, Erster Teil Lateinisch-Deutsch, ⁹1955, 805 zu *viscus*.

ergo, si interrogata dixerit se praegnatem? ordo senatus consultis expositus sequetur. quod si negaverit, tunc secundum hoc rescriptum praetor debet obstetrices adhibere. (§ 5) Et notandum, quod non permittitur marito vel mulieri obstetricem adhibere, sed omnes a praetore adhibendae sunt.

»§ 2. Diesem Rescript gemäss wird die Frau zum Prätor vorgefordert, und bei demselben gefragt werden können, ob sie sich für schwanger halte, und sie wird zum Antworten zu zwingen sein. §. 3. Wie also, wenn sie nicht geantwortet haben, oder nicht zum Prätor kommen sollte, wenden wir dann die Strafe des Senatsbeschlusses an, nämlich [die], dass dem Ehemanne frei stehe, [das Kind] nicht anzuerkennen. Aber man denke sich, der Ehemann sei damit nicht zufrieden, da er lieber Vater zu sein wünscht, als sein Kind entbehren will. Sie wird also durch die prätorischen Mittel zu zwingen sein, sowohl vor Gericht zu kommen (*in ius venire* heißt: vor den Prätor zu kommen), als auch, wenn sie gekommen ist, zu antworten, und es werden Pfänder von ihr weggenommen und verkauft werden müssen, wenn sie ungehorsam sein sollte, oder sie wird durch Geldstrafen angehalten werden müssen. §. 4. Wie also, wenn sie auf Befragen geantwortet haben sollte, dass sie schwanger sei? Es wird die in den Senatsbeschlüssen gegebene Vorschrift befolgt werden; wenn sie es aber geleugnet haben sollte, dann wird der Prätor diesem Rescript gemäss Hebammen zuziehen. §. 5. Und es ist zu bemerken, dass es dem Ehemann oder der Frau nicht erlaubt wird, eine Hebamme zuzuziehen, sondern dass sie alle vom Prätor zuzuziehen sind.«

Die Art, in der sich Ulpian um die Auslegung des Reskripts bemüht, in dem es nur um dieses eine ungeborene Kind geht, zeigt mit hinreichender Klarheit, dass Ulpian auch in diesem Text von der eigenständigen rechtlichen Existenz des ungeborenen Kindes ausgeht. Sie ist in der Tat nicht nur anerkannt, sondern auch geschützt. Nach § 2 kann die Frau vor den Prätor geladen werden, damit sie befragt werden kann, ob sie sich für schwanger hält. Sie kann nach § 3 *remediis praetoriis* gezwungen werden, vor dem Prätor zu erscheinen. Nach §§ 2 und 3 kann sie auch gezwungen werden, die Frage zu beantworten. Und dies alles soll nur für einen »bloßen Teil des Mutterleibs« geschehen, der Privatsache der Frau sei! Alle diese Maßnahmen zeigen vielmehr deutlich ein öffentliches Interesse am Schutz des ungeborenen Kindes. Dies wird durch § 5 besonders klar. Denn es steht weder dem Mann noch der Frau zu, eine Hebamme heranzuziehen. Vielmehr müssen alle durch den Prätor herangezogen werden. Damit wird die Entscheidung der Frage, ob die Frau schwanger ist und ob daher für das Kind ein *custos* bestellt werden soll oder nicht, dem privaten Einfluss entzogen. Der Prätor muss hier offenbar im öffentlichen Interesse tätig werden. Er muss für die Prüfung der Frage des Bestehens oder Nichtbestehens einer Schwangerschaft kompetente und vertrauenswürdige (zuverlässige) Hebammen zuziehen, wie die Kaiser ausdrücklich im Reskript sagen: *obstetrices probatae et artis et fidei*. Auch die weiteren Ausführungen des Kommentars bis zum § 9 verdeutlichen dies. Der nun erforderlichen Vollständigkeit halber seien auch diese Texte vorgeführt:

§ 6: *Item praetor domum honestae matronae eligere debet, in qua mulier veniat, ut possit inspici.* §7 *Quid ergo, si inspici se non patiatur vel ad domum non veniat? aequae praetoris auctoritas interveniet.* § 8 *Si omnes vel plures renuntiaverint praegna-*

tem non esse, an mulier possit iniuriarum (actione) experiri ex hac causa? et magis puto agere eam iniuriarum posse, sic tamen, si iniuriae faciendae causa id maritus desideraverit: ceterum si non iniuriae faciendae animo, sed quia iuste credidit vel nimio voto liberorum suscipiendorum ductus est vel ipsa eum illexerat ut crederet, quod constante matrimonio hoc fingeat, aequissimum erit ignosci marito. § 9 Meminisse autem oportet tempus non esse praestitutum rescripto, quamvis in senatus consultis de liberis agnoscendis triginta dies praestituantur mulieri. ... et putem praetorem causa cognita debere maritum et post triginta dies audire.

»§ 6. Desgleichen muss der Prätor das Haus einer ehrbaren Frau wählen, in welches die Frau kommen solle, damit sie besichtigt (untersucht) werden kann. §. 7. Wie also, wenn sie nicht dulden sollte, dass sie besichtigt (untersucht) werde, oder nicht in das Haus kommen sollte? Die Gewalt des Prätors wird auf gleiche Weise eintreten. §. 8. Wenn Alle (sic!) oder mehrere ausgesagt haben sollten, das (sic!) die Frau nicht schwanger sei, ob sie wohl aus diesem Grunde wegen Ehrenkränkung verfahren kann? Und ich glaube mehr, dass sie wegen Ehrenkränkung klagen könne, dann jedoch, wenn der Ehemann jenes [Verfahren] verlangt hat, um ihr eine Ehrenkränkung zuzufügen; sonst wenn er es nicht in der Absicht, ihr eine Ehrenkränkung zuzufügen, [gethan hat,] sondern weil er mit Grund geglaubt hat [dass sie schwanger sei], oder von dem allzuheftigen Wunsch, Kinder zu haben, dazu veranlasst worden ist oder sie selbst ihn dazu verleitet hatte, dass er es glaubte, weil sie das während der Ehe vorgab, so wird es ganz billig sein, dass dem Ehemanne verziehen werde. §. 9. Man muss sich aber erinnern, dass in dem Rescript keine Zeit vorgeschrieben sei, obwohl in dem Senatsbeschluss über die Anerkennung der Kinder der Frau dreissig Tage vorgeschrieben werden. ...²⁴. Und ich möchte glauben, dass der Prätor nach Untersuchung der Sache, den Ehemann auch nach dreissig Tagen hören müsse.«

5. Nach alledem ist wohl klar, dass die Worte Ulpians im § 1: *partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum*, nicht den ontologischen und rechtlichen *status* des Kindes betreffen, sondern vielmehr die Grenze zwischen der Phase, in welcher der Vater noch nicht eigene Rechte am Kind geltend machen kann, und der Zeit nach der Geburt, in der er das Kind nach eigenem Recht von der Frau herausverlangen kann (§ 1 letzter Satz: *post editum plane partum a muliere iam potest maritus iure suo filium per interdictum desiderare aut exhibere sibi aut ducere permitteri*). Daher wäre der Teilsatz etwa folgendermaßen zu übersetzen: »Das ungeborene Kind ist bevor es geboren wird (rechtlich) Anteil der Frau und ihrer eigenen Kinder« oder »ihr eigenes Fleisch und Blut«²⁵. Aber selbst dann, wenn man *viscera* als *uterus* versteht, so ist es doch das ungeborene Kind, das sich im »Mutterleib« befindet. Daran schließt logisch der Satz an, dass der Mann nach der Geburt *iure suo*, nach eigenem Recht, das Kind herausverlangen kann. Der *editus partus* ist dasselbe Subjekt wie der *partus antequam edatur*, aber die Rechtsbeziehung des *alius* zu ihm, nämlich des Vaters, ändert sich. Nun werden seine eigenen Rechte wirksam.

²⁴ Die hier gestellte Frage, ob auch dem Ehemann die »dreissig Tage« vorzuschreiben seien, ist für den Kontext nicht relevant.

²⁵ Vgl. oben bei Anm. 23.

6. Simshäuser zitiert auch Aussagen Ciceros in seiner Rede pro Cluentio, die belegen sollen, dass es auch Cicero nicht um den Schutz des ungeborenen Kindes ging, sondern darum, dass die Frau durch die Abtreibung »die Hoffnung des Vaters, den Fortbestand des Namens, die Stütze des Hauses (Geschlechts) und den Erben des Familienbesitzes aus dem Wege geräumt habe«²⁶. Er übersieht jedoch, was Cicero vor dem von Simshäuser zitierten § 32 im § 31 im Zusammenhang mit der Ermordung der Frau des Bruders des Oppianicus durch diesen sagt: *Ita mulierem, ne partu eius ab hereditate fraterna excluderetur, necavit: fratris autem liberos prius vita privavit, quam illi hanc ab natura propriam²⁷ lucem accipere potuerunt: ut omnes intellegent nihil ei clausum, nihil sanctum esse posse, a cuius audacia fratris liberos ne materni quidem corporis custodiae tegere potuissent.*

Manfred Fuhrmann übersetzt den Text folgendermaßen: »So tötete er die Frau, damit ihre Leibesfrucht ihn nicht vom Nachlaß des Bruders ausschlösse; doch die Nachkommenschaft des Bruders beraubte er eher des Lebens, als sie von der Natur das Licht der Welt zu empfangen vermochte – damit jedermann begriffe, daß dem nichts unzugänglich, nichts heilig sein könne, vor dessen Brutalität nicht einmal der schützende Mutterleib die Nachkommenschaft des Bruders zu bewahren vermochte«²⁸.

Dass hier der *partus*, den *ne materni quidem corporis custodiae tegere potuissent*, nicht als ein »bloßer Teil des Mutterleibs« angesehen werden kann, dürfte unbestreitbar sein. Daran kann auch die rhetorische Ausschmückung nichts ändern. Die Tatsache, dass es sich bei dem *partus*, dem ungeborenen Kind, um ein Rechtssubjekt handelt, das den Mörder von der Erbschaft ausschließen würde, ist auch dem Mörder selbst bewusst. Gerade deswegen wird ja die Frau ermordet, damit das Kind mit ihr stirbt und kein Hindernis für die Erbfolge des Mörders Oppianicus bildet.

Zu dem von Simshäuser aus dem § 32 angeführten Beispiel der Frau aus Milet, die sich bestechen hatte lassen, um ihr Kind abzutreiben, damit durch das Kind nicht andere Erbberechtigte von der Erbfolge ausgeschlossen würden, und deshalb zum Tode verurteilt wurde, fügt Cicero jedoch hinzu: *Quanto est Oppianicus in eadem iniuria maiore supplicio dignus! si quidem illa, cum suo corpori vim attulisset, se ipsa cruciavit, hic autem idem illud effecit per alieni corporis mortem atque cruciatum. Ceteri non videntur in singulis hominibus multa parricidia suscipere posse, Oppianicus inventus est, qui in uno corpore plures necaret.*

Fuhrmann übersetzt diesen Abschnitt folgendermaßen: »Eine wieviel härtere Strafe hat Oppianicus für dieselbe Untat verdient! Denn jene Frau quälte sich selbst, indem sie gegen ihren Körper Gewalt anwandte; Oppianicus aber bewirkte das gleiche durch den Tod und die Qual einer anderen Person. Es scheint, daß sonst niemand imstande ist, an Einzelnen viele Morde zu begehen; nur Oppianicus wurde für fähig befunden, in einer Person mehrere zu töten«²⁹. Hier wird klar, dass es Cicero nicht

²⁶ Forum 8, 179. In der Anm. 19 zitiert er dazu pro Cluent. 32 und 34.

²⁷ Das Wort *proprium* steht in einer mir zugänglichen älteren Ausgabe, in anderen Ausgaben, wie etwa in der Ausgabe der Loeb Library, steht es nicht.

²⁸ Ausgabe: Cicero, Sämtliche Reden Bd. II, Zürich 1970, 29.

²⁹ Reden II, 30.

nur um die von Simshäuser angeführten Gründe für die Strafbarkeit der Tat der Mieslerin ging, sondern dass er klarerweise die Tötung auch des ungeborenen Kindes selbst als Verbrechen ansah, und zwar als eines, das er ebenso wie die Tötung der Mutter als *parricidium*, also als Mord eines nahen Verwandten bezeichnet. Dass Simshäuser offenbar den § 32, in dem die von ihm zitierten Aussagen direkt vor den hier zitierten stehen, nicht weitergelesen hat, zeigt nur, wie unverrückbar die Grenzen sein können, die durch ein Vorverständnis gezogen werden.

7. Auch die Auffassung der Stoa bedürfte näherer Überprüfung. Der Stoiker Musonius Rufus etwa berichtet im 1. Jh. n. Chr. über die Gesetzgeber, »deren Aufgabe es ist, zu ergründen, was gut und was schlecht für den Staat ist«, dass sie zu dem, »was das Gemeinwesen fördert«, auch »viele Kinder zu haben für ein Glück« hielten. Er sagt dann wörtlich weiter: »Sie haben doch den Frauen verboten, Abtreibungen vorzunehmen, und für die, die dagegen handelten, eine Strafe festgesetzt, wie sie ihnen ja auch verboten haben, Unfruchtbarkeit zu erstreben und die Empfängnis zu verhindern«³⁰.

Besonders die Aussagen Ciceros, die auch von der Stoa beeinflusst sein werden, bezeugen seit dem 1. Jh. v. Chr. das Bewusstsein, dass es sich beim ungeborenen Kind, soweit es um seine eigenen Rechte ging, um eine bereits zumindest teilrechtsfähige menschliche Person handelt. Sie zeigen, wie abwegig es ist, aus einem langen Text einen isolierten Satzteil als Beleg für eine vorgefasste Meinung herauszunehmen, wenn der Kontext das Gegenteil davon belegt, was man beweisen möchte. Damit geht man an der historischen Wirklichkeit vollkommen vorbei und erzeugt über diese gänzlich falsche Vorstellungen.

IV. Aussagen des Gaius zur Rechtsstellung der Ungeborenen

1. Weil Simshäuser, soweit ich sehen konnte, die wichtigen Texte von Gaius, in denen die Rechtsstellung der Ungeborenen grundsätzlich klargestellt wird, nicht erwähnt, muss ich zumindest einige hier vorführen. Die Gaiustexte sind deswegen so wichtig, weil etwa für Iul. D. 1, 5, 26: *Qui in utero sunt, in toto paene iure civili intelleguntur in rerum natura esse, nam et legitimae hereditates his restituuntur*, behauptet worden ist, dass dieser Text unter christlichem Einfluss interpoliert sei³¹. Die Gaiustexte widerlegen diese Meinung eindeutig. Es ist jedoch klar, dass auch Ulpian keine davon grundsätzlich abweichende Auffassung vertreten hat.

³⁰ Muson. Fragm. 15 A, Ausg. der Wiss. Buchgesellschaft von R. Nickel, Darmstadt 1987, S. 267. Vgl. dazu F. J. Dölger, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike, in: Antike und Christentum, Kultur- und religionsgeschichtliche Studien 4, 1934 (Neudr. 1975), 14.

³¹ So noch A. Ingoglia, A proposito dell'influenza delle fonti cristiane primitive sulla condizione giuridica del nasciturus; in: Diritto canonico e comparazione, Giornate canonistiche di studio, a cura di R. Bartolino/S. Gherro/L. Musselli, Venezia 1991, 260–269. Grundsätzlich zu den besonders für Texte mit *ius naturale* behaupteten Interpolationen unter christlichem Einfluss Waldstein, *Ius naturale im nachklassischen Recht und bei Justinian*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung (= ZRG) 111 (1994) 1–65. Es ließ sich einwandfrei zeigen, dass diese Behauptungen ohne wirkliche Kenntnis der klassischen und der nachklassischen Quellen reinen Vorurteilen entstammen.

Gaius, für dessen Institutionen ein christlicher Einfluss nicht behauptet werden kann³², stellt in inst. 1, 89 schlicht fest: *hi, qui legitime concipiuntur, ex conceptionis tempore statum assumunt*. Wenn man weiß, welche grundlegende Bedeutung dem *status* einer Person im römischen Recht zukommt, so ist die Feststellung, dass der *status* eines in legitimer römischer Ehe gezeugten Kindes sich nach dem Zeitpunkt der Empfängnis richtet, unvereinbar mit der Vorstellung, das ungeborene Kind sei vor der Geburt »bloßer Teil des Mutterleibs«. Das Kind ist vielmehr ab dem Zeitpunkt der Empfängnis bereits römischer Bürger mit dem *status* seiner Familie. Wenn das Kind jedoch nicht in legitimer römischer Ehe gezeugt wurde, richtet sich der *status* nach dem Zeitpunkt der Geburt (inst. 1, 89: *nam hi qui illegitime concipiuntur, statum sumunt ex eo tempore, quo nascuntur*). Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese Kinder bis zur Geburt rechtlos gewesen wären. Dies zeigt sich besonders in den gleich noch zu besprechenden Texten Gaius inst. 1, 90 und Marcian. D. 1, 5, 5, 3. Was der Zeitpunkt der Geburt bedeutet, zeigt Gaius inst. 1, 89: Wenn eine Sklavin von einem römischen Bürger ein Kind empfangen hat und dann freigelassen wurde, so ist das Kind *naturali ratione* frei geboren. Hier ist also für den *status* des Kindes nicht der Umstand entscheidend, dass die Mutter zum Zeitpunkt der Empfängnis Sklavin war, sondern vielmehr die Tatsache, dass sie zum Zeitpunkt der Geburt frei war.

2. Die folgenden Paragraphen zeigen jedoch, dass selbst dann, wenn die Mutter in der Zeit der Schwangerschaft ihren *status* verlieren sollte, das Kind gleichwohl den seinen behält. Selbst wenn sie Sklavin würde, kommt das Kind als römischer Bürger zur Welt (Gai. inst. 1, 90). Marcian sagt dazu in D. 1, 5, 5, 3: *Ex hoc quaesitum est, si ancilla praegnas manumissa sit, deinde ancilla postea facta aut expulsa civitate peperit, liberum an servum pariat. et tamen rectius probatum est liberum nasci et sufficere ei qui in ventre est liberam matrem vel medio tempore habuisse*. Wenn eine schwangere Sklavin freigelassen wurde und vor der Geburt des Kindes wieder in Sklaverei geriet, wird das Kind im Hinblick auf den *favor libertatis* dennoch als freier Mensch geboren. Wie die Begründung sagt, genügt es dem Kind, zu irgendeiner Zeit der Schwangerschaft eine freie Mutter gehabt zu haben. Auch hier behält das Kind, unabhängig vom Schicksal der Mutter, den während der Schwangerschaft einmal erworbenen *status*. Es ist für mich vollkommen unverständlich, wie denkende Menschen und noch dazu solche, die das römische Recht als wissenschaftliches Fach pflegen, angesichts solcher Quellenaussagen an der Meinung festhalten können, das ungeborene Kind sei von den römischen Juristen als »bloßer Teil des Mutterleibs« angesehen worden. Ein solcher »Teil des Mutterleibs« behält seinen *status* als freier Mensch, auch wenn die Mutter ihn vor der Geburt verliert!

3. Ein wichtiger Text ist Gai. inst. 1, 147: *Cum tamen in conpluribus aliis causis postumi pro iam natis habeantur, et in hac causa placuit non minus postumis quam iam natis testamento tutores dari posse, si modo in ea causa sint, ut si vivis nobis na-*

³² Das Werk ist um 161 n. Chr. veröffentlicht worden und die einzige zusammenhängende Darstellung des klassischen römischen Rechts, die fast vollständig unabhängig vor der Kodifikation Justinians in einer Palimpsesthandschrift erhalten geblieben ist; dazu Waldstein/Rainer, Römische Rechtsgeschichte, 10. Aufl. München 2005, 204 f.

scantur, in potestate nostra fiant. Hos <enim> etiam heredes instituere possumus, cum extraneos postumos heredes instituere permissum non sit.

Hier kommt bereits bei Gaius die Formulierung vor, dass ungeborene Kinder in vieler Hinsicht als bereits geborene angesehen werden. Daher ist es anerkannt worden, dass Ungeborenen nicht weniger als Geborenen testamentarisch Vormünder bestellt werden können, vorausgesetzt, dass sie *in ea causa sint*, dass sie im Falle der Geburt zu unseren Lebzeiten in unserer *potestas* stehen würden. Es ist wohl klar, dass nur für ein ungeborenes Kind, das selbständiges Rechtssubjekt ist, ein Vormund bestellt werden kann. Sie können auch als Erben eingesetzt werden, während es nicht erlaubt ist, *extraneos postumos heredes instituere*³³. Auch Scaevola D. 28, 2, 29 pr. – 4 zeigt, dass ein ungeborenes Kind als Erbe eingesetzt werden kann.

Iul. D. 38, 16, 6 führt das Erbrecht des ungeborenen Kindes ausdrücklich auf die Zwölftafeln zurück: *lex duodecim tabularum eum vocat ad hereditatem, qui moriente eo, de cuius bonis quaeritur, in rerum natura fuerit*, woran die Aussage von Celsus D. 38, 16, 7 angeschlossen ist: *vel si vivo eo conceptus est, quia conceptus quodammodo in rerum natura esse existimatur*. Das alles widerlegt die Annahme, für die römischen Juristen sei das ungeborene Kind einfach »nicht *in rebus humanis*« gewesen, wie Simshäuser meinte³⁴.

V. Ergebnis

Das Ergebnis der genauen Untersuchung des Sinnes des Schlüsseltextes, von dem Simshäuser ausgeht, in Verbindung mit den anderen angeführten Texten zeigt, dass Simshäuser unter dem Eindruck der lange »herrschenden Lehre« deren Verständnis der Aussage Ulpians in D. 25, 4, 1, 1 sozusagen selbstverständlich übernommen hat. Dies hat leider seiner ganzen weiteren Untersuchung ein falsches Vorzeichen gegeben und damit die Einzelheiten seiner an sich verdienstvollen Untersuchung belastet. Dieses falsche Vorzeichen hat sogar dazu geführt, dass er etwa Texte aus Cicero für seine Auffassung zitiert, aber nicht bemerkt, dass die von ihm zitierten Texte Aussagen enthalten, die seiner Auffassung widersprechen. Im ganzen können die Ausführungen von Simshäuser jedoch dazu beitragen, besser zu erkennen, wie fatal die Folgen sein können, wenn der von Celsus in D. 1, 3, 24 formulierte Interpretationsgrundsatz nicht beachtet wird.

Ich kann im Übrigen nur hoffen, dass es doch allmählich gelingt, gegenüber der bisher »herrschenden« Lehre klarzumachen, dass der Satzteil in Ulp. D. 25, 4, 1, 1: *partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum*, nicht bedeuten kann: »Vor der Geburt ist der *partus* bloßer Teil des Mutterleibs«. Das Fragment Ulp. 25, 4, 1 erweist in seinem ganzen Kontext diese Auffassung als völlig unhaltbar. Um das zu erkennen, ist es eigentlich nur erforderlich, den ganzen Text aufmerksam zu lesen.

³³ Zum Erbrecht des ungeborenen Kindes nach Paul. D. 50, 16, 231 ausführlich M. Meinhart, ZRG 82 (1965) 188–210.

³⁴ Vgl. oben bei Anm. 15.

Aus dem Kontext wird klar, dass es in diesem Text um die Abgrenzung des Rechtes des Mannes von dem der Frau geht. Erst nach der Geburt kann der Mann das Kind *iure suo* herausverlangen³⁵. Vorher gehört das Kind zur Rechtssphäre der Mutter. Daher wäre der Teilsatz etwa folgendermaßen zu übersetzen: »Das ungeborene Kind ist bevor es geboren wird (rechtlich) Anteil der Frau und ihrer eigenen Kinder« oder »ihr eigenes Fleisch und Blut«³⁶. Wenn endlich einmal erkannt würde, dass die Deutung des Textes durch die »herrschende« Lehre ein großes Missverständnis ist, würde es auch möglich, die anderen Texte zu diesen Fragen besser zu verstehen. Ulpian und dem römischen Recht im ganzen wird in eigentlich unbegreiflicher Weise durch die herrschende Deutung von D. 25, 4, 1, 1 etwas unterstellt, was eine wahre Schande wäre, wenn es zuträfe. Die völlige Unkenntnis des wahren Sachverhalts, die besonders aus den oben zitierten Bahauptungen von Salvino Leone hervorgeht, ist eine Schande für den, der ohne Kenntnis des Textes, den er zitiert, Ulpian auf die Stufe des »roaring feminism of the 1960's« zu stellen wagt. Und so etwas wird dann noch in den Akten der Päpstlichen Akademie für das Leben abgedruckt!³⁷

Bisher ist es mir offensichtlich nicht gelungen, diejenigen, die der herrschenden Lehre folgen, dazu zu bringen, doch selbst einmal die Texte wirklich zu lesen und dann endlich zu verstehen, dass die herrschende Deutung unhaltbar und gröblich irreführend ist. Vielleicht vermag das Forum Katholische Theologie zu bewirken, was meine bisherigen Publikationen zur Sache nicht bewirken konnten, dass wenigstens von einigen dieses nun schon über anderthalb Jahrhunderte unbeirrt weitertradierte Missverständnis endlich als solches erkannt wird. Dann wird man auch wissen, dass im römischen Recht das galt, was noch der § 22 ABGB sagt: »Selbst ungeborene Kinder haben von dem Zeitpunkte ihrer Empfängnis an einen Anspruch auf den Schutz der Gesetze. Insoweit es um ihre und nicht um die Rechte eines Dritten zu tun ist, werden sie als Geborene angesehen«³⁸.

³⁵ Vgl. oben III 5.

³⁶ Vgl. oben III 5.

³⁷ Vgl. oben bei Anm. 7.

³⁸ Vgl. oben II 1.

Jedermanns Verletzungen der sozialen Gerechtigkeit

Von William J. Hoye, Münster

Wenn man die traditionelle Lehre über die Tugend der Gerechtigkeit Revue passieren läßt, wird einem eine Vielfalt von Gerechtigkeitsverletzungen bewußt, von denen die eine oder andere einem selbst womöglich unterlaufen ist. Es ist ein Dienst an der Aufklärung, wenn ich im folgenden die Aufmerksamkeit auf Begriffe wie Verleumdung, Ehrabschneiderei, Ohrenbläserei, Unwahrhaftigkeit, Undankbarkeit, Unfreundlichkeit, Witzlosigkeit, Selbstgerechtigkeit und Akedia lenke. Dazu werde ich vor allem die klassische Tugendlehre des Thomas von Aquin heranziehen.

Aufmerksamkeit auf die »große« Ungerechtigkeit der Mächtigen und Reichen kann von der eigenen Ungerechtigkeit »entlasten«. Sie kann eventuell auch als Ausweichtaktik beabsichtigt sein. In einer Zeit, in der Leid hervorgehoben und als Berechtigung für Ansprüche erachtet wird, ist es angebracht, sich an die sokratische Einsicht zu erinnern, daß, wer Unrecht tut, bemitleidenswerter ist als derjenige, der Unrecht leidet. Denn wer Unrecht tut, verletzt seine eigene Menschenwürde. Der eigenen Ungerechtigkeit kommt schließlich auch der Vorteil zu, daß sie sich eher verändern läßt als die Ungerechtigkeit der anderen.

Bereits jetzt lassen sich Formen der Ungerechtigkeit ausmachen, die nicht mehr im Bewußtsein vorkommen. Warum verschwinden solche Wörter, obwohl es sich nicht um Fremdwörter handelt? Werden sie vergessen oder aber verdrängt? Lassen sich solche lebensnahen Vergehen überhaupt vergessen? An und für sich ist ein Wort zwar nicht absolut wichtig, aber es dient als Platzhalter im Bewußtsein. Realitäten, die keinen Platz im Bewußtsein haben, werden für uns praktisch unwirklich.

Die Vergessenheit kann einen Zustand erreichen, in dem selbst der, der Unrecht leidet, nicht einmal erkennt, daß sein Recht verletzt wird. In unserem Zeitalter, das heißt in der Zeit nach Aldous Huxleys *Schöne neue Welt*, läßt sich sogar nachvollziehen, daß das Unrechtsbewußtsein, das bei einem Kleinkind wach ist, später ausgelöscht werden könnte.

Andererseits soll man Gerechtigkeit gewiß nicht überschätzen. Eine gerechte Gesellschaft ist nicht selbstverständlich auch eine glückliche Gesellschaft. Die Überbetonung von Gerechtigkeit bewirkt leicht eine Verblendung in Bezug auf das Leben schlechthin.

Verleumdung

Unabhängig von Reichtum oder Armut stellt die Verleumdung (»üble Nachrede«) eine Verletzung der Gerechtigkeit dar, die keineswegs in Vergessenheit geraten ist. Sie geschieht so leicht und manchmal geradezu beiläufig, als rutsche sie gleichsam heraus. Verleumdung besteht aus einer Lüge mit der Absicht, der Ehre eines anderen

zu schaden. Die Bosheit dieses Vergehens erlebt fast jeder, der selbst das Opfer einer Verleumdung wird. Mit Wort und Realität sind wir alle vertraut, und die Ungerechtigkeit der Verleumdung ist unübersehbar. Hier findet sich ein geeigneter Ansatz, um Verständnis für die sogenannten Zungensünden zu gewinnen.

Nicht ganz so präsent ist der Argwohn, der definiert wird als die Einstellung oder Neigung, hinter dem Tun oder dem Verhalten eines anderen eine gegen die eigenen Interessen gerichtete, feindselige oder unredliche Absicht zu vermuten. Beides läßt sich leicht erlernen und allenthalben anwenden. Ideologiekritik beherrscht diese Taktik. Es ist nicht schwierig, jedem Handeln und jeder Aussage eine schlechte Absicht zu unterstellen. Eine Auseinandersetzung erübrigt sich dann von vornherein.

Ehrabschneiderei

Während Verleumdung ganz offensichtlich eine Ungerechtigkeit darstellt, ist Ehrabschneiderei weitgehend aus dem allgemeinen Bewußtsein verschwunden. In der Regel kennen junge Menschen nicht einmal mehr das Wort. Es ist verbreitet, sich einzubilden, es sei erlaubt, die Ehre eines anderen zu beeinträchtigen, vorausgesetzt, es handele sich um die Wahrheit. Als Rechtfertigung bei geselligen Tischgesprächen hört man oft die Beteuerung, daß das, was man sagt, doch wahr sei. Kann denn eine Wahrheit Sünde sein? Ja, das kann sie allerdings, wenn sie unnötigerweise den guten Namen des anderen angreift. Bei Ehrabschneiderei kommt es nicht darauf an, ob es sich um Wahrheit oder Falschheit handelt, das heißt, ob verleumdet wird. »Einer heißt nicht deshalb Ehrabschneider, weil er die Wahrheit schmälert«, lehrt Thomas von Aquin, »sondern weil er den Ruf des anderen schmälert.«¹

Wie dies geschehen kann, erläutert Thomas folgendermaßen: »Das geschieht zuweilen unmittelbar, zuweilen mittelbar. Unmittelbar auf vierfache Weise: einmal, wenn er dem anderen etwas Falsches zur Last legt; zweitens, wenn er dessen Sünde durch seine Worte vergrößert; drittens, wenn er etwas Verborgenes offenbar macht; viertens, wenn er das Gute des anderen auf böse Absicht zurückführt. Mittelbar: wenn er das Gute des anderen leugnet oder böswillig verschweigt.«² Es ist hier also nicht ausschlaggebend, ob das, was man sagt, wahr ist.

Besonders übel bei der Ehrabschneiderei ist, daß sie gerade im Geheimen den anderen verletzt. Der Betroffene hat insofern keine Gelegenheit, sich zu verteidigen. Und sollte er die Gelegenheit doch irgendwann bekommen, läßt es sich fast nicht vermeiden, daß etwas doch »hängen bleibt«.

Ehrabschneiderei ist also von Verleumdung zu unterscheiden. Nach Thomas handelt es sich bei der Ehrabschneiderei, genau gesehen, nicht unmittelbar um die Ehre, sondern um den guten Ruf des anderen. Die Ehre wird sogar dadurch eher anerkannt. »Wer heimlich Worte gegen den anderen vorbringt, scheint ihn eher zu fürchten als geringzuachten; so schädigt er nicht unmittelbar die Ehre, sondern den (guten) Ruf,

¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II, Frage 73, Artikel 1, zu 3.

² Ebd.

insofern er durch die Worte, die er heimlich flüstert, bei denen, die sie hören, eine schlechte Meinung erzeugt über den, dem sie gelten. Denn das scheint er zu beabsichtigen und darauf legt der Ehrabschneider es an, daß man seinen Worten glaube.«³

Thomas von Aquin macht folgende Differenzierungen: »Daher unterscheidet sich offenbar die Ehrabschneiderei von der Schmähung in doppelter Weise: einmal in der Weise, wie die Worte vorgebracht werden, indem der Schmäh-süchtige offen gegen den anderen redet, der Ehrabschneider aber heimlich. Dann aber in bezug auf das Ziel, das man im Auge hat, bzw. in bezug auf den zugefügten Schaden, indem der Schmäh-süchtige die Ehre, der Ehrabschneider den (guten) Ruf schmälert.«⁴ Thomas fährt fort: »Die Worte der Ehrabschneiderei heißen ›geheim‹ nicht schlechthin, sondern in bezug auf den, dem sie gelten, weil sie in seiner Abwesenheit und ohne sein Wissen gesprochen werden. Der Schmäh-süchtige aber schleudert dem anderen die Worte ins Gesicht. Wenn daher einer vor vielen schlecht vom anderen spricht in dessen Abwesenheit, ist es Ehrabschneiderei; wenn aber vor ihm allein, so ist es Schmähung. Aber auch wenn einer einem Einzigen von einem Dritten in dessen Abwesenheit Böses redet, zerstört er seinen guten Ruf, wenn auch nicht ganz, so doch zum Teil.«⁵

Die Immoralität der Ehrabschneiderei hängt von der Absicht ab, das heißt nicht von der Tat an sich. Manchmal mag man sogar moralisch verpflichtet sein, den guten Ruf eines anderen zu beeinträchtigen. Indem man Schlechtes über jemanden sagt, kann man seine Verbesserung im Auge haben. Kläre ich beispielsweise eine Ehefrau auf, daß ihr Mann häufig im Spielkasino zu sehen sei oder sich in seinem Büro heimlich dem häufigen Alkoholkonsum hingibt, so kann das durchaus den guten Zweck haben, ein schlimmes Ende zu vermeiden. Der Polizei Auskunft über eine gesuchte Person zukommen zu lassen, wird vermutlich im Dienste der Gerechtigkeit stehen. Auch mit der guten Absicht, jemanden zu loben, kann der Ruf verdorben werden, etwa wenn man der Ehefrau des Spielsüchtigen schildert, was für ein toller Geschichtenerzähler ihr Mann gestern Abend im Spielcasino war.

Eine angemessene Sensibilität für das Ausmaß der Ungerechtigkeit von Ehrabschneiderei ist uns heute weitgehend abhanden gekommen. Im Mittelalter wurde hingegen die Frage ernsthaft erörtert, ob sie überhaupt das Schlimmste sei, was man einem anderen Menschen antun kann. Thomas von Aquin stellt sich ausdrücklich die Frage »ob Ehrabschneiderei die schwerste aller Sünden sei, die gegen den Nächsten begangen werden«⁶. Als Begründung für eine bejahende Antwort referiert er das Argument, daß es schlimmer sei, die Seele zu töten als den Leib. Zwar lehnt Thomas selbst diese Argumentation ab, aber es ist schon aufschlußreich, daß die Frage gestellt wird. In seinen Augen sind Mord und Ehebruch schließlich doch schlimmere Vergehen. Immerhin ist für ihn Ehrabschneiderei dennoch schlimmer als Diebstahl.⁷

Im übrigen soll darauf hingewiesen werden, daß auch das passive Hören, das den Ehrabschneider gewähren läßt, eine Verletzung der Gerechtigkeit sein kann. Hier

³ Ebd., *corpus*.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., zu 2.

⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II, Frage 73, Artikel 3, Überschrift.

⁷ Vgl. ebd., *corpus*.

kommt es ebenfalls nicht nur auf die Tat an. Die Tatsache, daß eine Wahrheit gesagt wird, heißt nicht, daß man als Hörer schweigen darf. Freilich haben wir hier mit subtilen sozialen Verhaltensweisen zu tun. Auch in diesem Fall ist die Tatsache, daß es sich um eine Wahrheit handelt, keine Entschuldigung. Obwohl er die biblische Aussage, »Du sollst dem Wort der Wahrheit in keiner Weise widersprechen« (Sir 4,30) vor Augen hat, nimmt Thomas von Aquin folgende einsichtige Stellung: »Es ist nicht nötig, daß einer dem Ehrabschneider immer dadurch widersteht, daß er ihn der Unwahrheit überführt; vor allem dann, wenn er weiß, daß er die Wahrheit spricht. Doch muß er ihn mit Worten darüber zurechtweisen, daß er sündigt, wenn er dem Bruder die Ehre nimmt; oder wenigstens durch die Trauer seines Antlitzes zeigen, daß ihm die Ehrabschneiderei mißfällt; denn ›der Nordwind vertreibt den Regen und ein finsternes Gesicht eine verleumderische Zunge‹ (Spr 25,23).«⁸ Das Schweigen in solchen Situationen kann eine Auswirkung von Feigheit oder Haß sein. »Wenn einer die Ehrabschneidereien des anderen anhört, ohne Widerstand zu leisten, scheint er der Ehrabschneiderei beizupflichten; und so wird er dessen Sünde teilhaftig. Wenn er aber den anderen zur Ehrabschneiderei verführt oder an der Ehrabschneiderei wenigstens Gefallen findet, aus Haß gegen den, den sie trifft, so sündigt er nicht weniger als der Ehrabschneider selbst und zuweilen sogar mehr. Deshalb sagt Bernhard (von Clairvaux): ›Ehrabschneiden oder den Ehrabschneider anhören – was von diesen beiden verdammungswürdiger ist, kann ich nicht leicht sagen.‹ – Wenn er aber keinen Gefallen findet an der (fremden) Sünde, jedoch aus Furcht oder Gleichgültigkeit oder auch aus einer gewissen Scham unterläßt, den Ehrabschneider zurechtzuweisen, so sündigt er zwar, aber weit weniger als der Ehrabschneider selbst und zu meist nur leicht. Zuweilen jedoch kann auch das schwere Sünde sein, sei es deswegen, weil der Hörende von Amts wegen gehalten ist, den Ehrabschneider zurechtzuweisen; sei es wegen einer daraus entstehenden Gefahr; sei es endlich wegen der Wurzel, aufgrund deren Menschenfurcht zuweilen Todsünde sein kann.«⁹

Allerdings ist es dem Christen Thomas von Aquin zufolge grundsätzlich gut, Ehrabschneiderei geduldig zu ertragen, wenn man selbst damit angegriffen wird. Er führt folgende Erklärung dafür an: »Keiner hört die gegen ihn gerichteten Ehrabschneidereien; denn was Schlechtes von ihm vor seinen Ohren geredet wird, sind nicht, eigentlich gesprochen, Ehrabschneidereien, sondern Schmähungen. Die gegen jemanden gerichteten Ehrabschneidereien können allerdings durch die Berichte Dritter zu seiner Kenntnis kommen. Und dann ist es seinem Ermessen anheimgestellt, den Verlust seines guten Namens geduldig hinzunehmen, es sei denn, dies würde zu einer Gefahr für andere. Deshalb kann ihm in diesen Dingen Geduld empfohlen werden, daß er die ihm zugefügten Ehrabschneidereien geduldig hinnehme. Es steht aber nicht in seinem Belieben, die Schädigung des fremden Rufes geduldig hinzunehmen. Und deshalb wird er schuldig, wenn er nicht widersteht, wo er widerstehen könnte; mit demselben Recht, mit dem einer gehalten ist, ›dem Esel des Nachbarn, der unter seiner Last liegt, aufzuhelfen‹, wie es Dt 22,4 geboten wird.«¹⁰

⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 73, Artikel 4, zu 2.

⁹ Ebd., *corpus*.

¹⁰ Ebd., zu 1.

Ohrenbläserei

Kaum mehr geläufig heute ist das deutsche Wort »Ohrenbläserei« (»Zuträgeri«; Lateinisch: *susurratio*). Inzwischen ist es so weit, daß das Wort im *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache* gar nicht angeführt wird. Ohrenbläserei ist die Verwendung von Sprache, gleichsam durch Einflüsterung, mit der Absicht, eine Freundschaft auseinanderzutreiben. Sie unterscheidet sich von Ehrabschneiderei durch die Absicht. Thomas bietet folgende Analyse: »Ohrenbläser und Ehrabschneider kommen im Gegenstandsbereich und auch in der Form oder in der Weise des Sprechens überein; denn jeder der beiden sagt im geheimen Böses vom Nächsten. Wegen dieser Ähnlichkeit wird zuweilen das eine für das andere gesetzt [...]. Sie unterscheiden sich aber im Ziel. Denn der Ehrabschneider will den (guten) Ruf des Nächsten anschwärzen; deshalb redet er mit Vorliebe von jenen Übeln des Nächsten, durch die der Nächste in üblen Ruf kommen oder durch die sein Ruf jedenfalls gemindert werden kann. Der Ohrenbläser aber will die Freundschaft sprengen. [...] Deshalb redet der Ohrenbläser von solchen Übeln des Nächsten, die den Geist des Hörenden gegen ihn aufbringen können.«¹¹

Der Ohrenbläser muß nicht Unwahrheiten sagen, er kann auch Gutes zu seinem Zweck einsetzen. Sein Ziel ist erreicht, wenn es gelingt, den einen Freund gegen den anderen aufzubringen. Aus etwas Gutem kann insofern ein scheinbares Übel entstehen. Ein Freund, der nicht Regungen des Neides gegenüber Erfolgen des Freundes kennt, ist bedauerlicherweise eine Seltenheit.

Ohrenbläserei ist eine noch schwerwiegendere Verletzung der Gerechtigkeit als Ehrabschneiderei, denn sie ist gegen die Freundschaft gerichtet.¹² Aristoteles, gefolgt von Thomas, hält sie für schlimmer als Ehrabschneiderei, weil Ehre nötig ist, um Freunde zu haben, und insofern Ehre der Freundschaft untergeordnet ist. »Am Geliebtwerden freut man sich aber an sich«, schreibt Aristoteles. »Darum scheint es besser zu sein als das Geehrtwerden, und darum scheint die Freundschaft an sich wünschbar zu sein.« Dies vertieft Aristoteles mit der Beobachtung: »Sie scheint aber mehr im Lieben als im Geliebtwerden zu beruhen.«¹³ Aus christlicher Sicht kann man die Vertiefung noch fortsetzen, denn Ohrenbläserei greift Gott selbst an, da sie Freundschaft unterminieren will und Gott die Liebe ist.¹⁴

Allerdings ist Thomas der Ansicht, daß Zungensünden eher mit Nachsicht zu beurteilen sind, zumal da sie uns so leicht unterlaufen. Es sei schwerwiegender, lehrt er, »wenn der Sünder aus Überlegung, als wenn er aus Schwachheit oder Unbedachtsamkeit sündigt«. »Danach haben die Zungensünden eine gewisse Geringfügigkeit«, schlußfolgert er, »sofern sie leicht aus einem Sich-Versprechen hervorgehen ohne große vorherige Überlegung.«¹⁵

¹¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 74, Artikel 1, *corpus*.

¹² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 74, Artikel 2, *corpus*.

¹³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII, Kap. 9.

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 74, Artikel 2, zu 3.

¹⁵ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 73, Artikel 3, *corpus*.

Unwahrhaftigkeit (Inauthentizität)

Die lateinische Sprache kennt eine Tugend, die mit dem Namen »Wahrheit« [*virtus veritatis*] bezeichnet wird. Sie umfaßt mehr als die Sprache; man könnte sie als »Authentizität« oder »Wahrhaftigkeit« bezeichnen. Sie läßt den Menschen in Wort und Tat so erscheinen, wie er innerlich wirklich ist. Der Mensch ist nämlich so geartet, daß bei ihm eine wechselseitige Beeinflussung der Leidenschaften und der äußeren Bewegungen herrscht. So kommt es, daß die Äußerungen meines unbeherrschten Gefühlslebens andere Menschen gegebenenfalls ungerechterweise beeinträchtigen können.¹⁶

Undankbarkeit

Ein subtiler, selten überhaupt erkannter Aspekt der persönlichen Ungerechtigkeit findet sich beispielsweise im normalen Umgang mit dem Phänomen der Dankbarkeit. »Dank zu sagen ist, obwohl natürlich nicht erzwingbar, eine eigentliche Gerechtigkeitspflicht«, konstatiert Josef Pieper in seiner kleinen Schrift über Gerechtigkeit und fährt mit folgender Mahnung fort: »Dennoch ist ›dankbar sein‹ und ›danken‹ nicht dasselbe wie ›bezahlen‹ und ›entgelten‹, weswegen Thomas etwa, mit einem Seneca-Zitat, sagt: wer allzu rasch eine Gabe durch die Gegengabe bezahlen wolle, sei ein unwilliger Schuldner und undankbar.«¹⁷ Verräterisch ist die häufig zu hörende Erklärung, wenn jemand, dem man einen Gefallen getan hat, mit einem Gegengeschenk kommt und sagt, er wolle sich revanchieren – eine solche (vermutlich unbeabsichtigte) Selbstbloßstellung verdeutlicht, wie weit Dankbarkeit außerhalb des Wertebewußtseins liegt. Manchmal ist das Gegengeschenk so übermäßig groß, daß es nun der Beschenkte ist, der der Dankbare sein muß – eine trickreiche »Revanche«.

Es kann außerdem zuweilen so weit gehen, daß man ein Geschenk oder eine Hilfeleistung benutzt, gerade um jemanden abhängig zu machen. Dankbarkeit setzt ein wenig Demut voraus. Man akzeptiert eine Abhängigkeit von einem anderen Menschen. »Zu Dank verpflichtet« – wie es interessanterweise heißt – wollen stolze Menschen nicht sein.

Auch umgekehrt ist es möglich, sich absichtlich in jemandes Schuld zu begeben, sich also kalkulierend beschenken zu lassen, damit der andere einen mag. Wir mögen nämlich Menschen, die uns dankbar sind.

Unfreundlichkeit

Selbst etwas wie Unfreundlichkeit verkörpert eine Verletzung der sozialen Gerechtigkeit. Es mag überraschen, zu sehen, daß nicht nur Freundschaft¹⁸, sondern auch Freundlichkeit zu den klassischen moralischen Tugenden gezählt werden.

¹⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 168, Artikel 1, zu 3.

¹⁷ J. Pieper, *Werke*, Bd. 4: *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, hrsg. von B. Wald (Hamburg 1996), 110. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 106, Artikel 4, *corpus*.

¹⁸ Aristoteles widmet sogar zwei Bücher (VIII und IX) seiner *Nikomachischen Ethik* dem Thema der Freundschaft.

Freundlichkeit ist eine Form der Gerechtigkeit gegenüber anderen, die jedermann, reich und arm, mächtig und schwach, zu vollziehen in der Lage ist. Im Lateinischen heißt die entsprechende Tugend *affabilitas* bzw. *amicitia*. Im Deutschen sind die Namen »Leutseligkeit« und »Zutulichkeit« kaum mehr präsent im allgemeinen Bewußtsein. Wenngleich sie in Listen von moralischen Tugenden meist fehlt, weiß dennoch der gesunde Menschenverstand spontan, daß es sich dabei tatsächlich um eine moralische Eigenschaft handelt. Zu Recht macht man jemandem Vorwürfe, der sich gehen läßt und seine Mitmenschen seiner verdrießlichen Laune aussetzt. »Gemeint ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Freundlichkeit im alltäglichen Umgang«, schreibt Josef Pieper. »Diese von Thomas gleichfalls der Gerechtigkeit zugeordnete ›Tugend‹ ist selbstverständlich weder etwas dem Anderen im strengen Sinn Geschuldetes, noch kann sie eigentlich beansprucht und gefordert werden. Dennoch ist es nicht möglich, daß ohne sie die Menschen ›mit Freuden‹ (*delectabiliter*) zusammenleben.«¹⁹ Thomas hält Freude zusammen mit Wahrheit für unverzichtbare Komponenten gemeinschaftlichen Lebens: »Wie der Mensch ohne Wahrheit nicht in Gemeinschaft zu leben vermöchte, so gleichfalls nicht ohne Freude.«²⁰

Obwohl Freundlichkeit das äußere Verhalten betrifft, wo Tugend eigentlich nicht vorkommt, gilt sie dennoch als eine Tugend, da das äußere Verhalten die innere Einstellung ausdrückt. Die Bewegungen des Körpers, wie der hl. Ambrosius sagt, sind eine Art Stimme der Seele.²¹

Witzlosigkeit

Mangelnde Vergnügungslust bzw. Witzlosigkeit (*defectus in ludo*) behandelt schon Aristoteles als lasterhaftes Verhalten.²² Thomas greift auf die Geschichte zurück, um seinen grundsätzlichen Standpunkt zu festigen, daß Witzlosigkeit im Widerspruch zur Vernunft liegt. Seine Argumentation ist konzis und in eine lange Tradition eingebettet: »Alles, was in menschlichen Dingen der Vernunft widerspricht, ist sündhaft. Es widerspricht aber der Vernunft, sich anderen gegenüber verdrießlich zu zeigen, etwa dadurch, daß einer nichts Witziges von sich gibt und auch die Heiterkeit bei anderen unterbindet. Daher sagt Seneca (= Martin von Braga): ›Erzeige dich so als weiser Mann, daß niemand dich für verdrießlich hält oder dich als minderwertig verachtet.‹ Wer aber humorlos ist, ›bringt selbst kein lustiges Wort heraus und begegnet anderen, die das tun, mit Unwillen‹, weil er deren maßvolle Lu-

¹⁹ J. Pieper, *Werke*, Bd. 4, 110.

²⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 114, Artikel 2, zu 1.

²¹ »Im äußeren Benehmen zeigt sich gewissermaßen die innere Einstellung (*motus exteriores sunt quaedam signa interioris dispositionis*), wie Jesus Sirach 19,30 sagt: ›Die Kleidung des Körpers, das Lachen der Zähne und der Gang des Menschen verraten, was in ihm ist.‹ Und Ambrosius schreibt: ›Die innere Einstellung offenbart sich im Benehmen des Körpers‹, und: ›Die Bewegungen des Körpers sind eine Art Stimme der Seele.« Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 168, Artikel 1, zu 1.

²² Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, IV, Kap. 14.

stigkeit nicht duldet. Daher stimmt es bei denen nicht, und Aristoteles nennt sie ›gefühllos und ungehobelt‹.²³

Gegen sich selbst und gegen diese Tradition argumentiert hypothetischerweise Thomas ausgerechnet mit der Bibel: »In der Anempfehlung von Heiligen hat die Sünde keinen Platz. Doch in der Anempfehlung gewisser Heiliger wird hervorgehoben, daß sie auf Spiele verzichtet haben. Es heißt nämlich bei Jeremia 15,17: ›Ich saß nicht in der Gesellschaft von Lachern‹, und bei Tobias 3,17 steht geschrieben: ›Nie habe ich mich unter die Spieler gemischt und mich zu denen gesellt, die in Leichtfertigkeit wandeln.‹ Also kann in der Zurückweisung von Lustbarkeit keine Sünde liegen.«²⁴ Um sich dagegen zu verteidigen legt Thomas die Schriftstellen mit einer differenzierten Sicht aus: »Jeremia äußert sich an jener Stelle entsprechend den Zeitumständen, die eher Trauer verlangten. Daher fügt er hinzu: ›Ich saß allein, denn du hast mich mit Bitterkeit erfüllt.‹ – Was aber bei Tobias gesagt wird, bezieht sich auf die Unmäßigkeit im Vergnügen. Dies ergibt sich aus dem nachfolgenden Satz: ›Ich habe mich nicht zu denen gesellt, die in Leichtfertigkeit wandeln.‹«²⁵

Aber bekanntlich ist ein Übermaß an Lustigkeit noch schlimmer als Humorlosigkeit. Thomas beruft sich auf Aristoteles, der gesagt hat, »Um Vergnügen zu haben, braucht es nur wenig Freunde, wie bei der Speise die Würze«²⁶, was Thomas folgendermaßen kommentiert: »weil, gleichsam als Würze, wenig Vergnügen zum Leben genügt, wie ja auch nur ein bißchen Salz für die Speise ausreicht«²⁷.

Selbstgerechtigkeit

Wie jedermann weiß, ist es möglich, gewissermaßen zu viel Gerechtigkeit zu haben. Gerechtigkeit verträgt es nicht, verabsolutiert oder zum Verhaltensideal schlechthin gemacht zu werden. Nichts als Gerechtigkeit im Sinne zu haben kann auf zweierlei Weise in die Irre führen. Die einfachste Weise rührt daher, daß ich Gerechtigkeit nur für mich selbst beanspruche. Das ist eigentlich gar keine Gerechtigkeit, sondern schlichter Egoismus. Gerechtigkeit verlangt Objektivität, das heißt eine gewisse Distanz zu sich selbst, wobei man sich nicht außer acht lassen sollte. Ich kann mich selbst zwar am Ende einer Abwägung aus objektiven Vergleichen anderen gegenüber bevorzugen, aber das ist etwas anderes als die anderen zu ignorieren. Besonders anfällig für derartige Verletzungen der Gerechtigkeit sind Menschen, die selbst nichts zu verteilen haben. Sie übersehen dann leicht, daß auch von ihnen die Tugend der Gerechtigkeit, die mehr im Charakter als im äußerlichen Handeln liegt, verlangt werden kann.

Weiterhin kann Selbstgerechtigkeit in Form eines Selbstschutzes bis zum Haß des anderen führen. Man überschätzt die eigene scheinbare Gerechtigkeit und wird über-

²³ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 168, Artikel 4, *corpus*.

²⁴ Ebd., obj. 2.

²⁵ Ebd., zu 2.

²⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, IX, Kap. 10.

²⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, Frage 168, Artikel 4, *corpus*.

heblich. Selbstgerechte Menschen werden oft von Zorn bewegt und werden dadurch blind gegenüber ihrer eigenen Ungerechtigkeit. Oder sie verabsolutieren die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist aber nicht genug. »Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit,«²⁸ bemerkt Thomas von Aquin einleuchtend. In der klassischen Rangordnung der Kardinaltugenden steht Gerechtigkeit wohlweislich nicht an erster Stelle. Ohne Liebe wäre eine gerechte Welt unerträglich. »Durch Gebote der Gerechtigkeit den Frieden und die Eintracht unter den Menschen wahren zu wollen ist unzulänglich, wenn nicht unter ihnen die Liebe Wurzel schlägt«²⁹, erklärt Thomas. Wo Liebe ist, folgt Gerechtigkeit wie von selbst, ohne merkbare Selbstüberwindung. Der barmherzige Samariter hat am Notleidenden nicht aus Gerechtigkeitsüberlegungen gehandelt, sondern aus Mitleid, das heißt aus mehr als Gerechtigkeit. Carl Friedrich von Weizsäcker hat den Unterschied genau erkannt: »Im realen menschlichen Leben kann die Gleichheit nie voll hergestellt werden. Diejenige Rangordnung, die auch die Vernunft nicht aufhebt, ist die Rangordnung der Vernünftigkeit selbst. Das Verhältnis von Eltern und unmündigen Kindern, von Lehrern und Schülern, von Arzt und Patienten, kurz von Wissenden und Unwissenden kann nicht symmetrisch sein. Hier tritt das ein, was die Religionen die Liebe nennen. Der Wissende behandelt den Unwissenden als im Kern seinesgleichen. Er liebt auch den Partner, der sich real nicht als gleichgewichtiger Partner bewähren kann oder will. Er liebt auch den Feind. Der modernen Kultur freilich, gerade weil sie an die Autonomie der Vernunft glaubt, fallen wenige Dinge so schwer wie die Liebe. Aber ohne Liebe kann menschliche Gemeinschaft nicht bestehen.«³⁰

Akedia

Eine letzte Vertiefung der Grundstruktur menschlicher Existenz tritt zutage im alten Begriff der Akedia. Die völlige Unbekanntheit als auch die Unverständlichkeit dieses Begriffs ist ausgesprochen aufschlußreich für unsere säkularisierte Zeit. *Akedia*, die mit »Trägheit des Geistes« notdürftig übersetzt werden kann, legt jeden Impetus, gerecht zu handeln, lahm. Sie besteht weder in einer Tat noch in einer Absicht, sondern in einem Affekt, einem Gefühl. Sie ist eine existentielle Traurigkeit, die sich auf den Sinn des Lebens insgesamt bezieht. Ihr Gegenteil ist die Tugend der Hochgemutheit [*magnanimitas*]. Lasterhafte Traurigkeit ist eine Resignation vor dem Anspruch, der letztendlich an das eigene Leben gestellt wird. Es ist wichtig, Akedia nicht mit Demut zu verwechseln.

Viele halten einen Idealisten, der für Gerechtigkeit gekämpft und, weil er schließlich doch nichts zu ändern vermochte, resigniert hat, für anständig. Gleichgültigkeit,

²⁸ *Iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis.* Thomas von Aquin, *In Matth.*, 5, 2 (n. 429).

²⁹ Thomas von Aquin, *Expositionis super Librum Boethii De Trinitate Liturae in Autographo*, ed. B. Decker (Leiden, 2. Aufl. 1959), 47b.

³⁰ C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen* (München 1977), 58.

das heißt, keine Lust zu haben, liegt aber keineswegs außerhalb der Moral. Die Feststellung, man sei wütend, empört oder enttäuscht, stellt an sich ebenfalls keine moralische Haltung dar. Solche Affekte sind keine Rechtfertigungen für das Handeln, wengleich sie einen indirekten Einfluß haben, ob verstärkend, ob entschuldigend. Solche Reaktionen können durchaus Anlaß oder Ermutigung zur Moralität sein. Martin Luthers feinfühligte Beobachtung verdient meiner Meinung nach besondere Beachtung: »Es ist ein gewiß [*sic*] Zeichen eines bösen Willens, wenn er nicht leiden kann sein [*sic*] Verhinderung.«³¹ Die Weise, wie ein Mensch subjektiv sein objektives Scheitern aufnimmt, ist für seinen Charakter entscheidend. Vielleicht muß man Christ sein, um die Art des Scheiterns zu würdigen, die in der *acedia* vorkommt. Sie scheint gerade ein religiöses Laster zu sein. Jedenfalls liegt sie tiefer als Ungerechtigkeit und unterminiert Gerechtigkeit völlig.

Allein eine Auflistung der Namen der weiteren Laster, die aus der *acedia* hervorgehen – die sogenannten Töchter (*filiae acediae*) – ist schon instruktiv: Außer der »gereizten Auflehnung« (*rancor*), das heißt dem Haß gegen die Mächtigen, kennt man die Kleinmütigkeit (*pusillanimitas*), die »schweifende Unruhe des Geistes« (*evagatio mentis*), das Gerede (*verbositas*), unvernünftige Neugierde (*curiositas*, im Unterschied zur *studiositas*), die ehrfurchtslose Unbändigkeit, sich aus der Burg des Geistes heraus in das Vielerlei zu ergießen (*importunitas*), Unleidlichkeit, Unausstehlichkeit, Schroffheit, Barschheit, Rücksichtslosigkeit, Unverschämtheit, Scheußlichkeit, stumpfe Gleichgültigkeit (*torpor*), innere Rastlosigkeit (*inquietudo*), die Unstetheit des Ortes wie des Entschlusses (*instabilitas loci vel propositi*) bis hin schließlich zur existentiellen Verzweiflung. In seiner Analyse des »alltäglichen Daseins« spricht Martin Heidegger ähnlich von »Unverweilen«, »Zerstreuung«, »Flucht des Daseins vor ihm selbst«, »Gerede«, »Neugier« als Besorgtheit um die »Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt« und »Aufenthaltslosigkeit«. Schon am Vokabular wird die Tragweite der *acedia* ersichtlich.

Die mit Akedia gemeinte Gefahr wird die meisten von uns vermutlich nicht treffen. Schon unsere Lebenstribe schützen uns davor. Aber wer wird behaupten, daß er von allen anderen möglichen Verletzungen der Gerechtigkeit verschont sei?

³¹ M. Luther, *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien* (Ausgewählte Werke, hrsg. von H. H. Borchardt u. G. Merz, Bd. 1 [München 1951], 319). Der Text fährt fort: »Die Ungeduld ist die Frucht eben, daran du erkennen sollst den scheinenden, falschen, tückischen, guten (*sic*) Willen.«

Bibliographie der Veröffentlichungen von 1986–2005 von Leo Kardinal Scheffczyk

Zusammengestellt von Johannes Nebel FSO, Bregenz

Vorbemerkung

Diese Liste der Publikationen Kardinal Scheffczyks ergänzt jene Bibliographie, welche in der ihm 1985 gewidmeten Festschrift »Veritati Catholicae« veröffentlicht wurde, und ist Frucht einer ersten Einsicht in den umfangreichen Nachlass des Verstorbenen. Dadurch soll möglichst schnell ein erster Gesamtüberblick über jene Beiträge ermöglicht werden, die Kardinal Scheffczyk nach seiner Emeritierung veröffentlicht hat. Bei der Zusammenstellung wurde der Versuch einer möglichst vollständigen Dokumentation unternommen. Für die Forschung soll eine solche Bibliographie eine Stütze und Hilfe bieten. Die Erstellung einer Gesamtbibliographie gehört zu jenen Projekten, die für die kommende Zeit vorzusehen sind.

1. Bücher und Einzelschriften

a) Selbst verfasste Schriften bzw. Herausgabe eigener Schriften

Das Amt in der Kirche. Friedliche Erwägungen zu einem umstrittenen Thema, Antwort des Glaubens 43, Freiburg 1986 (16 S.).

Zur Theologie der Ehe, Respondeo Heft 6, Abensberg 1986 (69 S.)

Einführung in die Schöpfungslehre, 3. verb. u. erw. Aufl., Darmstadt 1987 (IX + 185 S.).

Maria – Mutter der Glaubenden, Leutesdorf ¹1987, ³1989 (42 S.).

Der Heilige Geist in Kirche und Welt, Leutesdorf 1988, ²1991 (zus. mit H. Mockenhaupt).

Das Fatimagebet und die Heilssorge des Menschen, Leutesdorf 1989 (19 S.).

»Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion, Vortrag am 9. 12. 1988, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 1989, Heft 4, München 1989 (51 S.)

Az Egyház mint Jézus Krisztust jelképező teljes szentség (Die Kirche – das Ganzsakrament Jesu Christi), hg. v. »Krustus és Mária Műve«, Budapest 1991 (36 S.).

Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991 (592 S.).

Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur, Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie Bd. 6, Weilheim – Bierbronn 1992 (124 S.).

Das Konzil von Trient und die Reformation: Zum Versuch eines Brückenschlags, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heft 3, München 1992 (39 S.).

Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil, Quaestiones non disputatae Bd. 1, Siegburg 1993 (187 S.).

- Obietnica pokoju. Rozważania teologiczne wokół oredzia Fatimskiego* (Verheißung des Friedens), Zakopane 1993 (82 S.)
- Das Bleibende in der Kirche*, Vortrag vor dem Newman-Werk in München am 28. 1. 1996, hg. v. Institutum Marianum Regensburg e. V., Regensburg 1996 (14 S.).
- Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, Katholische Dogmatik Bd. 1, Aachen 1997 (282 S.)
- Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, Katholische Dogmatik Bd. 3, Aachen 1997 (466 S.)
- Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*, Katholische Dogmatik Bd. 6, Aachen 1998 (610 S.).
- La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Già e non ancora, Bd. 327, Milano 1998 (183 S.).
- Rechtfertigung und Eucharistie*, Heftreihe Gustav-Siewerth-Akademie 5, Weilheim – Bierbronn 1999 (25 S.).
- Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge*, Mariologische Studien Bd. 13, hg. und eingeleitet von A. Ziegenaus, Regensburg 2000 (291 S.).
- G. W. F. Hegels Konzeption der »Absolutheit des Christentums« unter gegenwärtigem Problemaspekt*, Vortrag bei der Sitzung vom 5. Mai 2000, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 2000, Heft 5, München 2000 (42 S.)
- Maria, Crocevia della Fede Cattolica*, Collana di Mariologia Bd. 1, Lugano 2002 (182 S.).
- Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit. Ein Gespräch über das Katholische und die Kirche mit Peter Christoph Düren*, Buttenwiesen 2003 (384 S.).
- Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003 (360 S.).
- Der Einzigegeborene. Christusbekenntnis und Christusverehrung*. Distinguo Bd. 9, Siegburg 2004 (232 S.).
- Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Kraków 2004 (406 S.). [Polnische Übersetzung von: Maria. Mutter und Gefährtin Christi, Augsburg 2003]
- Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Distinguo Bd. 7, Siegburg 2004 (368 S.).

b) Sonstige Herausgaben

- Marienlexikon*, Bd. 1: AA – Chagall, St. Ottilien 1988 (XXXI + 672 S.).
- Marienlexikon*, Bd. 2: Chaldäer – Greban, hg. zus. mit R. Bäumer, St. Ottilien 1989 (704 S.).
- Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Grenzfragen Bd. 16, Freiburg 1989 (500 S.).
- Dualismus versus Dualität. Aspekte neuzeitlicher Weltbetrachtung*, Grenzfragen Bd. 17, Freiburg 1990 (231 S.).
- Marienlexikon*, Bd. 3: Greco – Laibm, hg. zus. mit R. Bäumer, St. Ottilien 1991 (704 S.).
- Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie*, Grenzfragen Bd. 18 (Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung), Freiburg – München 1991 (247 S.).

- Marienlexikon*, Bd. 4: Lajtha – Orangenbaum, hg. zus. mit R. Bäumer, St. Ottilien 1992 (703 S.).
- Marienlexikon*, Bd. 5: Orante – Scherer, hg. zus. mit R. Bäumer, St. Ottilien 1993 (704 S.).
- Marienlexikon*, Bd. 6: Scherer – Zypresse und Nachträge, hg. zus. mit R. Bäumer, St. Ottilien 1994 (872 S.).
- Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002.

2. Abhandlungen, Aufsätze und publizierte Vorträge

a) Wissenschaftliche Veröffentlichungen

- Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im Ganzen des Glaubens*, in: Rovi-ra, G. (Hg.), *Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel – Überwindung des Todes durch die Gnade*, Kevelaer 1986, 27–41.
- Der Sinn des Filioque*, in: Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« 15 (1986) 23–34; auch nederl. (1986), span. (1986).
- Evolution und Schöpfung*, in: *Evolutionismus und Christentum*, Civitas Resultate Bd. 9, hrsg. v. R. Spämann, R. Löw und P. Koslowski, Weinheim 1986, 57–73.
- Hermann Schell (1850–1906)*, in: Wendehorst, A., Pfeiffer, G. (Hgg.), *Fränkische Lebensbilder*, Band 12, Neustadt/Aisch 1986, 234–250.
- Himmel und Hölle: Kontinuität und Wandel in der Lehrentwicklung*, in: Greshake, G. (Hg.), *Ungewisses Jenseits? Himmel – Hölle – Fegefeuer*, Schriften der Katholischen Akademie Bayern, Bd. 121, Düsseldorf 1986, 32–54.
- Ökumene der Weltreligionen? Zu Veröffentlichungen von Hans Küng*, in: Theologisches Nr. 197 (1986) 7236–7247.
- Zur Problematik der Integration von Humanwissenschaften und Theologie*, in: Boll, G. M./Penners, L. (Hgg.), *Integration. Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends. Interdisziplinäres Symposium aus Anlass des 100. Geburtstages Pater Joseph Kentenichs*. 25.–29. 9. 1985 (Schönstatt-Studien Bd. 6). Vallendar – Schönstatt 1986, 168–176.
- Das Verhältnis von Marienlehre und Marienfrömmigkeit an Beispielen der deutschen Aufklärungstheologie*, in: *De cultu Mariano saeculis XVII–XVIII. Acta congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, Bd. 2, Rom 1987, 277–303.
- Endzeitliches inmitten der Zeit. Das eschatologische Moment am Phänomen »Fati-ma«*, in: *Theologisches* 17 (1987) 11–20.
- Eriugena*, in: Weger, K.-H. (Hg.), *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg 1987, 121–123.
- Gnadenerfahrung bei Teresa von Ávila*, in: Schmidt, M., Bauer, D. R. (Hgg.), *Grundfragen christlicher Mystik (Wissenschaftliche Studentagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. 11. 1985)*, Stuttgart 1987, 235–248.

- »*Satisfactio non efficax nisi ex caritate*«. Zur Frage nach dem Grund der Erlösung in Tod und Auferstehung Christi, in: *Annales theologici* 1 (1987), 73–94.
- Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 16 (1987), 420–433; auch nederl. (1987), span. (1987), engl. (1988), franz. (1988), ital. (1988).
- Theologische Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Humanwissenschaften und Philosophie*, Referat und Zusammenfassung der Diskussion, in: Luyten, N. A., Scheffczyk, L. (Hgg.), *Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie, Grenzfragen Bd. 15, Veröffentlichungen des Instituts der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung, Freiburg/München 1987*, 13–49.
- Zeugnis, Dialog, Weltverantwortung: Theologische Aspekte des Papstbesuches in Deutschland*, in: *Forum Katholische Theologie* 3 (1987), 217–225.
- Acerca de la hermenéutica bíblica de la Teología de lo Político según Clodovis Boff*, in: *Tierra nueva* 17 (1988), 37–45.
- Ali smo sploh potrební odrešenja? (Sind wir überhaupt erlösungsbedürftig?)*, in: *Kristjanova obzorja* 11 (1988), 7–12.
- Analógia entis und analógia fidei in katholischer Sicht*, in: *Renovatio* 44 (1988), 129–140.
- Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano*, in: *Annales theologici* 2 (1988), 343–356.
- Communio hierarchica. Die Kirche als Gemeinschaft und Institution*, in: Brandmüller, W., Immenkötter, H., Iserloh, E. (Hgg.), *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte, Festschrift für Remigius Bäumer, Paderborn 1988*, 553–569.
- Der Heilige Geist in der Kirche – Amt und Charisma*, in: Mockenhaupt, H., Scheffczyk, L., *Der Heilige Geist in Kirche und Welt, Leutesdorf 1988*, 21–43.
- Der Laie in der Kirche – nach der Bischofssynode 1987*, in: *Forum Katholische Theologie* 4 (1988), 50–61.
- Der Sinn der Todesgestalt der Liebe. Die Liebe als Gegenkraft zur Sünde* (Auszug aus: »*Satisfactio non efficax nisi ex caritate*«, in: *Annales theologici* 1 [1987], 73–94), in: *Theologisches* 18 (1988), 238–241.
- Die »organische« und die »transzendente« Verbindung zwischen Natur und Gnade. Ein Vergleich zwischen M. J. Scheeben und K. Rahner aus Anlass des Scheeben-Gedenkens*, in: *Forum Katholische Theologie* 4 (1988), 161–179.
- Die biblisch-christliche Anthropologie in Bezug zum medizinischen Ethos*, Vortrag vor dem Oberösterreichischen Medizinerforum in Linz am 26. 6. 1987, in: *Theologisches* 18 (1988), 9–20.
- Die sakramentale Ehe als Abbild der Christus-Kirche-Verbindung*, in: Stöhr, J. (Hg.), *Die Familie: ein Herzensanliegen. Zur neueren Theologie der christlichen Ehe, Internationales theologisches Symposium an der Universität Bamberg (6.–8. 11. 1987), St. Ottilien 1988*, 127–140.
- Gesù Cristo – sacramento originario della redenzione*, in: Luthe, H. (Hg.), *Incontrae Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria, Milano 1988*, 13–47.

- Katholische Dogmengeschichtsforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate*, in: Löser, W., Lehmann, K., Lutz-Bachmann, M. (Hgg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg ²1988, 119–147.
- La Chiesa, sacramento universale di Gesù Cristo*, in: Luthe, H. (Hg.), *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidioteologico per una pastorale sacramentaria*, Milano 1988, 49–85.
- La respuesta cristiana a las preguntas sobre libertad y liberacion*, in: Vekemans, R., Cordero, J. (Hgg.), *Teologia de la Liberacion, Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia*, Caracas 1988, 511–516.
- Mary as a Model of Catholic Faith*, in: Moll, H. (Hg.), *The Church And Women. A Compendium*, San Francisco 1988, 81–102.
- Neuevangelisierung als Herausforderung der Kirche nach der Verkündigung Johannes Pauls II.*, in: *Forum Katholische Theologie* 4 (1988), 262–281.
- Schöpfung: Geheimnis in den Geheimnissen. Theologischer Durchblick*, in: *Schöpfung* (hg. vom Informationszentrum Berufe der Kirche), Freiburg 1988, 83–98.
- Theologische und ekklesiologische Grundfragen der Öffnung zur Welt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Baadte, R., Rauscher, A. (Hgg.), *Glaube und Weltverantwortung*, Graz – Wien – Köln 1988, 11–33.
- Das biologische und das heilsgeschichtliche Menschenbild aus der Sicht des Theologen*, in: Bistum Essen (Hg.), *Das biologische und das heilsgeschichtliche Menschenbild, Referate des 22. Ärztetages im Bistum Essen, Schriften des Ärztetages im Bistum Essen, Bd. 12, Nettetal 1989, 46–69.*
- Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas*, in: Petri, H. (Hg.), *Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu, Mariologische Studien 7, Regensburg 1989, 57–80.*
- Die Rolle der ratio in Glaube und Theologie*, in: Scheffczyk, L. (Hg.), *Rationalität – Ihre Entwicklung und ihre Grenzen, Grenzfragen Bd. 16, Freiburg – München 1989, 377–401.*
- Die sakramentale Grundidee des Priestertums*, in: *Unio apostolica* 30 (1989/4), 2–13.
- Hermeneutik als Problem der Theologie*, in: Hofmann, R., Jantzen, J., Ottman, H. (Hgg.), *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn, Weinheim 1989, 209–224.*
- L'itinerario dogmatico verso il mistero di Cristo*, *Introduzione*, in: Scheffczyk, L. (Hg.), *Problemi fondamentali della Cristologia oggi, Brescia 1989, 7–15.*
- Le Fondement biblique de la doctrine chrétienne de la Création*, in: *Foi et Sciences* Nr. 3 (1989), 43–59.
- Maria – Leitbild der Hoffnung in der Lehre Gabriel Biels*, in: Coreth, A., Fux, I. (Hgg.), *Servitium Pietatis, Festschrift für Hans Hermann Kardinal Groër zum 70. Geburtstag, Maria Roggendorf 1989, 3–25.*
- Nach dem »Kölner Ereignis« 1989*, in: *Forum Katholische Theologie* 5 (1989), 128–136.
- Responsabilità e autorità del teologo nel campo della teologia morale: Il dissenso sull'Enciclica »Humanae Vitae«*, in: Ansaldo, A. (Hg.), *»Humanae Vitae«: 20 Anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Rom, 9.–12. 11. 1988, Milano 1989, 273–286.*

- Schuld und Versöhnung im Horizont des Menschlichen und Christlichen*, in: Wissenschaft und Glaube 2 (1989), 31–41.
- Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in: Theologisches Jahrbuch 1989 (hg. v. W. Ernst, K. Feiereis, S. Hübner u. C.-P. März), Leipzig 1989, 202–214.
- »*Musica sacra*« *unter dem Anhauch des Geistes*, in: *Musicae Sacrae Ministerium* 26–27 (1989/1990) (hg. von der Consociatio Internationalis Musicae Sacrae), Rom 1990, 17–20.
- Das ungelöste Problem der Einheit zwischen Welt- und Heilsgeschichte in der Befreiungstheologie*, in: Stockhausen, A. v., Bäumer, R. (Hgg.), *Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik*, Frankfurt 1990, 349–370.
- Der neuscholastische Traktat »De revelatione divina«, die dogmatische Konstitution »Dei Verbum« und die Lehre des hl. Thomas*, in: Elders, L. (Hg.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin*, Studi Tomistici 37, Città del Vaticano 1990, 12–26.
- Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt*, in: *Forum Katholische Theologie* 6 (1990), 1–21.
- Die Grundlagen der Reevangelisierung im Vatikanum II und in der päpstlichen Lehrverkündigung*, in: Breid, F. (Hg.), *Neue Wege zur Wiedergewinnung lebendigen Christentums. Neuevangelisierung, Referate der Theologischen Sommerakademie 1989 des Linzer Priesterkreises*, St. Ottilien 1990, 41–68.
- El problema no-resuelto de la unidad entre historia mundana e historia de la salvación en la teología de la liberación*, in: *Tierra Nueva* 19 (1990), 29–46.
- Endgültigkeit gegen Wiederholung. Zur christlichen Antwort auf die Reinkarnationslehre*, in: *Theologisches* 20 (1990), 539–548; nederl. in: »*Communio*« 15 (1990), 41–56, port. (1990).
- Irdische Zukunftserwartung und göttliche Verheißung – zur Identifizierung der christlichen Hoffnung*, in: Müller, G. (Hg.), *Struktur und Freiheit. Festschrift für Hans-Eduard Hengstenberg zum 85. Geburtstag*, Würzburg 1990, 143–166.
- La »musique sacrée« dans le souffle de l'Esprit*, in: *Musicae Sacrae Ministerium* 26–27 (1989/1990), hg. Consociatio Internationalis Musicae Sacrae, Rom 1990, 21–24.
- La théorie de Newman sur le développement des dogmes à la lumière de la critique récente*, in: *Anthropotes* 6 (1990), 173–186.
- Verantwortung und Autorität des Theologen und der Dissens zu Humanae Vitae*, Vortrag auf dem Moralthekologenkongress in Rom, in: *Theologisches* 20 (1990), 239–252.
- »*Neuevangelisierung*« – *Utopie oder Chance?*, in: Scheffczyk, L., *Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie* Bd. 3, St. Ottilien 1991, 51–70.
- »*Weltöffnung*« oder »*Verweltlichung*«? *Zur Frage der Weitergabe des Glaubens*, in: Haaf, U. (Hg.), *Das Religionsbuch. Zugänge zum Glauben*, Donauwörth 1991, 9–21.

- Apokatastasis: Faszination und Aporie*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 545–558.
- Communio hierarchica. Die Kirche als Gemeinschaft und Institution*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 323–339.
- Das »Marianische« als Gestaltprinzip christlichen Glaubens in der Neuzeit nach Romano Guardini (1885–1968)*, in: De cultu Mariano saeculis XIX–XX. Acta congressus Mariologici-Mariani Internationalis in sanctuario Mariano Kvelaer (Germania) anno 1987 celebrati, Bd. 1, Rom 1991, 149–167.
- Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 241–264.
- Das Petrusamt: Dienst an der Einheit in der Wahrheit*, in: Folia Theologica 2 (1991), 5–15.
- Das Wesen der sakramentalen Ehe im Schnittpunkt von Dogma, kanonischem Recht und Pastoral*, in: Hammans, H., Reichenbach, H. J., Sonnemans, H. (Hgg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien, Gedenkschrift für Heribert Schaaf, Paderborn 1991, 99–113.
- Das Wort und die Sakramente in der Kirche. Mit Bezug auf die Feier des Sonntags*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 376–409.
- Der Gnadencharakter der Schöpfung*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 157–171.
- Der Heilige Geist in der Kirche – Amt und Charisma*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 142–154.
- Der Mensch als Person und Gottebenbild*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 190–202.
- Der moderne Mensch und die christliche Heilsbotschaft*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 283–299.
- Der Sinn des Filioque*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 128–141.
- Der Zukunftsanspruch des evolutiven Denkens und die christliche Hoffnung*, Vortrag und Zusammenfassung der Diskussion, in: Scheffczyk, L. (Hg.), Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie, Grenzfragen Bd. 18, Freiburg – München 1991, 175–208.
- Die Bedeutung der Kirchenväter für die Theologie Newmans*, in: Gläßer, Alfred (Hg.), John Henry Newman. Vortragsreihe der Katholischen Universität Eichstätt (Extemporalia Bd. 10), Eichstätt 1991, 17–31.
- Die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für Glauben und Leben der Christen*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 265–282.
- Die Ehelehre Karl Barths unter ökumenischem Aspekt*, in: Aymans, W., Egler, A., Listl, J. (Hgg.), Fides et Ius, Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag, Regensburg 1991, 389–406.

- Die geschlechtliche Bipolarität im Lichte theologischer Anthropologie*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 203–223.
- Die Heiligung der Welt – die Aufgabe des Christen*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 475–497.
- Die kirchliche Ehemoral in den Fängen des theologischen Journalismus*, in: Theologisches 21 (1991), 233–241.
- Die Kollegialität der Bischöfe unter theologischem und pastoral-praktischem Aspekt*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 357–375.
- Die Mittlerschaft Marias*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 300–320.
- Die Mystik der Anna Katharina Emmerick*, in: Engling, C., Festring, H., Flothkötter, H. (Hgg.), Anna Katharina Emmerick. Die Mystikerin des Münsterlandes, Symposium 1990 der Bischöflichen Kommission »Anna Katharina Emmerick«, Dülmen 1991, 39–61.
- Die Mystik der Anna Katharina Emmerick*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 454–474.
- Endgültigkeit gegen Wiederholung. Zur christlichen Antwort auf die Reinkarnationslehre*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 559–574.
- Evolution und Schöpfung*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 172–189.
- Glaube und Glaubenserfahrung. Zur theologischen Unterscheidung*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 413–435.
- Gnadenerfahrung bei Teresa von Avila*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 436–453.
- Gott, der Eine und Dreieine. Überlegungen zur Gotteslehre des Erwachsenen-Katechismus*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 113–127.
- Himmel und Hölle: Kontinuität und Wandel in der Lehrentwicklung*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 525–544.
- In persona Christi. Zur Theologie und Spiritualität des Priestertums*, in: Kleindienst, E., Schmuttermayr, G. (Hgg.), Kirche im Kommen. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle, Frankfurt a. M. 1991, 497–516.
- Irdische Zukunftserwartung und göttliche Verheißung. Zur Identifizierung der christlichen Hoffnung*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 501–524.
- Jesus Christus Gottessohn – Glaubenswahrheit oder Mythos?*, in: Scheffczyk, L., Glaube in der Bewährung, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 227–240.

- Nauka Kósciota o moralności małżeńskiej jako tup dziennikarstwa teologicznego:* (Die kirchliche Morallehre in den Fängen des theologischen Journalismus), in: *Ethos* (Lublin) Nr. 15/16 (1991), 207–218.
- Personalität und Gottebenbildlichkeit*, in: Scheffczyk, L., *Glaube in der Bewährung*, Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 190–202.
- Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in: Scheffczyk, L., *Glaube in der Bewährung*, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 340–356.
- Theologie im Aufbruch: das 19. Jahrhundert*, in: Brandmüller, W. (Hg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 3: Von der Säkularisation bis zur Gegenwart, St. Ottilien 1991, 477–537.
- Theologische und ekklesiologische Grundfragen der Öffnung zur Welt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Scheffczyk, L., *Glaube in der Bewährung*, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 11–31.
- Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre*, in: Scheffczyk, L., *Glaube in der Bewährung*, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 87–112.
- Wirkungen des Modernismus auf Theologie und Kirche*, in: Scheffczyk, L., *Glaube in der Bewährung*, Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 3, St. Ottilien 1991, 32–50.
- Zur Rezeption des Zweiten Vatikanums*, Vortrag in München am 20. 6. 1990, in: Scheffczyk, L. (Hg.), *Glaube in der Bewährung*, St. Ottilien 1991, 3–19.
- Zusammenfassung der Generaldiskussion*, in: Scheffczyk, L. (Hg.), *Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie*, Grenzfragen Bd. 18, Freiburg/München 1991, 209–240.
- Allversöhnung oder endgültige Scheidung? Zum Glauben an den doppelten Ausgang der Menschheitsgeschichte*, in: Breid, F. (Hg.), *Die Letzten Dinge*, Referate der »Internationalen theologischen Sommerakademie 1992« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr 1992, 95–138.
- Die »Kirche der Zukunft« und die »Kirche der Vollendung«*, in: *Theologisches* (Sonderdruck vom 1. 11. 1992), 3–18.
- Die Auferstehung Jesu: der Lebensgrund des Glaubens*, in: Ratzinger, J., Henrici, P. (Hgg.), *Credo. Ein theologisches Lesebuch*, Köln 1992, 155–166.
- Die Christenheit und Europa. Zum Schlussdokument der Europa-Synode*, in: *Forum Katholische Theologie* 8 (1992), 134–144.
- Die Kirche als Communio. Bedeutung und Missdeutung eines ekklesiologischen Begriffs*, in: *Theologisches* 22 (1992), 2–11.
- Die Kirche als Hort des Religiösen*, in: Becker, K. M., Eberle, J. (Hgg.), *Religion – mit oder ohne Kirche?, Sinn und Sendung* Bd. 5, St. Ottilien 1992, 79–101.
- Die Phänomenologie des Todes bei Dietrich von Hildebrand und die neuere Eschatologie*, in: *Aletheia. An International Yearbook of Philosophy*, Bd. 5: Truth and Value. The Philosophy of Dietrich von Hildebrand, Bern 1992, 265–278.
- Il Rinnovamento teologico del XIX secolo*, in: Waldenfels, H. (Hg.), *La dottrina della rivelazione nell'epoca dell'illuminismo e del rinnovamento teologico nel XIX*

- secolo, La Rivelazione. Storia delle Dottrine Cristiane (StDC). Teologie e Dogmi nella Traditione della Chiesa Bd. 1, Palermo 1992, 364–392.
- Kirche und »Befreiung«*. *Politischer Auftrag der Kirche*, in: Theologisches (Sonderdruck vom 1. 11. 1992), 19–28.
- Las misiones Trinitarias como fuentes de la vida Cristiana*, in: Scripta Theologica 24 (1992), 923–940.
- Sacramentum resurgentium. Zur Theologie des Bußsakramentes*, in: Breid, Franz (Hg.), Buße – Umkehr – Formen der Vergebung, Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1991« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr 1992, 91–110.
- Zur christozentrischen (christocephalen) Interpretation der Erbsünde*, in: Ernst, W., Feiereis, K. (Hgg.), Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift 1992 aus Anlass der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlass des 40-jährigen Bestehens des philosophisch-theologischen Studiums Erfurt, Erfurter Theologische Studien Bd. 63, Leipzig 1992, 343–356.
- Zur Unsterblichkeitsproblematik bei Thomas von Aquin*, in: Folia Theologica 3 (1992), 55–73.
- Der »Katechismus der katholischen Kirche« unter theologisch-zeitgeschichtlichem Aspekt*, in: Forum Katholische Theologie 9 (1993), 81–96.
- Der Zölibat: Formkraft priesterlicher Existenz und priesterlichen Dienstes*, in: Seminarium 33 (1993), 48–59.
- Die Bedeutung des »Katechismus der Katholischen Kirche« für das Wesensverständnis christlichen Glaubens*, Vortrag am 1. September 1993 vor dem »Internationalen Priesterkreis« im St.-Ulrichs-Haus in Augsburg, in: Klerusblatt 73 (1993), 231–235.
- Die Bedeutung des »Katechismus der Katholischen Kirche« für das Wesensverständnis christlichen Glaubens*, in: Becker, K. M., Eberle, J. (Hgg.), Der neue Katechismus der Katholischen Kirche. Zugänge, Sinn und Sendung Bd. 8, St. Ottilien 1993, 89–118.
- Die kirchliche Ehemoral in den Fängen des theologischen Journalismus*, in: Ethos Sonderausgabe Nr. 1 (1993), 205–217.
- Die männliche Bindung des Weiheamtes. Frauenordination – wider Schrift und Tradition – führt zur Spaltung* (Auszug aus: Aspekte der Kirche in der Krise, Siegburg 1993), in: Theologisches 23 (1993), 3–6 [2f.: Einleitung von J. Bökmann].
- Die Mariologie als Aufgabe und Impuls der Ökumene*. Ziegenaus Anton (Hg.), Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung (Mariologische Studien 9, hrsg. v. A. Ziegenaus), Regensburg 1993, 151–168.
- Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund des christlichen Lebens*, in: Stöhr, J. (Hg.), Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen. Internationales theologisches Symposium zur Trinitätslehre in Bamberg am 28./29. 11. 1991, Studien zur Theologie und Geschichte Bd. 11, St. Ottilien 1993, 151–168.
- Iglesia y »Liberación« – "Cometido político de la Iglesia?"*, in: Tierra Nueva 22 (1993), 15–25.

- Iglesia y mundo. La tarea [Inh.verz.: El compromiso] temporal de la Iglesia*, in: *Tierra nueva* 22 (1993), 5–14.
- Innerbiologische Kritik am Evolutionsmodell*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur* 4 (1993/1), 64–66.
- Ježíš Kristus pravý Buh a pravý člověk* (Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch), in: *Křesťanská víra ve světle současné teologie*, Prag 1993, 27–36.
- Religion und Ethos. Systematisches zum Verhältnis von Religions- und Ethikunterricht*, in: Huber, H. (Hg.), *Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht*, Asendorf 1993, 417–439.
- Zur Unsterblichkeitsproblematik bei Thomas v. Aquin*, in: *Folia Theologica* 3 (1993), 55–73.
- Der Irrweg der Allversöhnungslehre*, in: Stöhr, J. (Hg.), *Die Letzten Dinge im Leben des Menschen. Theologische Überlegungen zur Eschatologie*, Internationales Symposium an der Universität Bamberg (12./13. 11. 1992), St. Ottilien 1994, 96–106.
- Die Bedeutung des »Katechismus der Katholischen Kirche« für das Wesensverständnis christlichen Glaubens*, in: *Renovatio* 50 (1994), 94–106.
- Die Ehe – das Sakrament des Bundes*, in: Luthe, H. (Hg.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer ³1994, 555–630.
- Die Kirche – das Ganzsakrament Jesu Christi*, in: Luthe, Hubert (Hg.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, ³1994, 67–124.
- Gott der Schöpfer. Das Gottesbild der Schöpfung*, in: Breid, Franz (Hg.), *Gottes Schöpfung. Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. Steyr*, 1994, 13–38.
- Jesus Christus – Ursakrament der Erlösung*, in: Luthe, H. (Hg.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer ³1994, 13–65.
- La Iglesia y »las iglesias«*, in: *Tierra Nueva* 23 (1994), 5–14.
- La Iglesia y las religiones – »Extra Ecclesiam Nulla Salus«*, in: *Tierra Nueva* 23 (1994), 15–27.
- Zur Anthropologie des »Katechismus der katholischen Kirche«*, in: *Theologisches* 24 (1994), 63–72.
- »Das Blut Christi, das ewige Erlösung wirkt« (Hebr 9,12). Das Geheimnis des Erlösungsglaubens*, in: A. Strukelj (Hg.), *Božjo voljo spolnjevati. Jubelejni zbornik ob 75-letnici Alojzija Šuštarja Ljuljanskega Nadškofa in Metropolita*, Ljubljana 1995, 585–600.
- »Geboren aus Maria der Jungfrau«. Die Jungfräulichkeit Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche*, in: Breid, F. (Hg.), *Maria in Lehre und Leben der Kirche. Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1995« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr* 1995, 60–80.
- Das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen unter gesamttheologischem Aspekt*, in: *Theologisches* 25 (1995), 59–71.
- Der Zölibat als Formkraft priesterlicher Existenz*, in: Maas-Ewerd, Th. (Hg.), *Kleriker. Im Dienste Gottes für die Menschen*, Festschrift zum 75-jährigen Bestehen

- des Klerusverbandes und des Klerusblattes in Bayern und in der Pfalz 1920–1995, München 1995, 61–72.
- Der Zölibat als integraler Bestandteil der christusförmigen Existenz des Priesters*, in: Becker, K. M., Eberle, J. (Hgg.), *Der Zölibat des Priesters, Sinn und Sendung* Bd. 9, St. Ottilien 1995, 19–43.
- Die Trinitätslehre des hl. Thomas im Spiegel gegenwärtiger Kritik*, in: Piolanti, A. (Hg.), *S. Tommaso Teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Studi Tomistici 59, Roma 1995, 163–190.
- Glaube als Bekenntnis: Confessio und Martyrium*, in: Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« 24 (1995), 422–432; ital. (1995), span. (1995), engl. (1995).
- Präexistenz und Gottheit Jesu Christi*, in: Brandmüller, W. (Hg.), *Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte*, Aachen 1995, 215–236.
- Rückbesinnung auf die Sakramentalität der Ehe als Weg aus der Krise*, in: *Anthropotes* 11 (1995) 19–33.
- Skrivnost Boga – sredina in cilj vere* (Das Geheimnis Gottes – Mitte und Ziel des Glaubens), in: *Communio – Kristjanova obzorja* 10 (1995), 219–229.
- Skrivnost Boga – svedina in cilj vere* (Das Geheimnis Gottes – Mitte und Ziel des Glaubens), in: *Communio. Kristjanova Obzorja* 41 (1995), 219–229.
- Zum Problem der Sprache in der Theologie*, in: Fila B., Erdö, P. (Hgg.), *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*, *Studia Theologica Budapestinensia* 12, Budapest 1995, 129–151.
- A bűnbánat szentségének sajátos üdvöz'ctő hatása. Nemzetközi Katolicus Folyóirat* (Die spezifische Heilswirkung des Bußsakramentes), in: *Nemzetközi Katolicus Folyóirat »Communio«* 4 (1996), 61–75.
- Az Egyház mint Jézus Kristust jelképező teljes szentség* (Die Kirche – das Ganzsakrament Jesu Christi), in: *Nemzetközi Katolikus Folyóirat »Communio«* 4 (1996), 42–73.
- Das responsum der Glaubenskongregation zur Ordinationsfrage und eine theologische Replik*, in: *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 127–133.
- Das Wandelbare und das Unwandelbare in der Kirche*, in: *Klerusblatt* 76 (1996), 283–286.
- Das wesentlich und bleibend Katholische*, in: Breid, Franz (Hg.) *Die Kirchenkrise: Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1996« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr 1996*, 68–91.
- Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre* (Katholische Dogmatik 2). Aachen 1996. 529 S.
- Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester*, in: Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« 25 (1996), 499–513.
- Die wahre Kirche. Zur Motivation der Konversion John Henry Newmans*, Vortrag am 1. 11. 1995 beim Newman-Symposium in Jerusalem (1.–3. 11.), in: *Forum Katholische Theologie* 12 (1996), 163–172.
- Familie und Gesellschaft, theologische Aspekte*, in: *Anthropotes* 12 (1996/1), 51–66.

- Kirche als Weinstock und Leib Christi. Die Wurzel des Mysteriums*, in: Brandmüller, W. (Hg.), *Mysterium Kirche. Sozialkonzern oder Stiftung Christi?*, Aachen 1996, 85–106.
- La Croce di Cristo interroga la Chiesa*, in: Zecca, T. P. (Hg.), *La Croce di Cristo unica speranza*, Atti del III. Congresso internazionale »La sapienza della croce oggi« (Rom, 9.–13. 1. 1995), Rom 1996, 73–84.
- La Ecclesiología y la Historia de la Iglesia, consideradas desde el punto de vista sistemático*, in: Anuario de Historia de la Iglesia, Bd. 5, hg. vom Instituto de Historia de la Iglesia – Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 25–42.
- Laypersons, deacons, and priests: A difference of ministries*, in: *International Catholic Review* »Communio« 23 (1996), 639–655.
- Lex orandi – Lex credendi: Die Liturgie als Norm des Glaubens*, in: Schumacher, R. (Hg.), *Musicae Sacrae Ministerium* 33, Assemblée generale (2.–5. 11. 1995), Rom 1996, 24–34.
- Lex orandi – Lex credendi: La liturgia, norma di fede*, in: Schumacher, R. (Hg.), *Musicae Sacrae Ministerium* 33, Assemblée generale (2.–5. 11. 1995), Rom 1996, 14–23.
- Zur Absolutheit des Christentums*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* »Communio« 25 (1996), 329–341; span. (1996), ital. (1997).
- Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie. Zum Mariale des Petrus Canisius*, in: *Forum Katholische Theologie* 13 (1997), 241–256.
- Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie. Zum Mariale des Petrus Canisius*, in: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 1 (1997/2), 47–73.
- Gründung im Apostelamt*, in: *Klerusblatt* 77 (1997), 121–122.
- Ökumenische Grundfragen in dogmatischer Sicht*, in: Bäumer, R., Benirschke, J. H., Guz, T. (Hgg.), *Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift der Gustav-Sieverth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen, Weilheim – Bierbronn 1997*, 841–852.
- Strukturen katholischen Glaubensdenkens*, in: Brandmüller W. (Hg.), *Das eigentlich Katholische. Profil und Identität – Grenzen des Pluralismus*, Aachen 1997, 9–34.
- Theologische Grundlagen der Liturgie*, in: Breid, Franz (Hg.), *Die heilige Liturgie, Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997« des Linzer Priesterkreises in Aigen, Steyr* (1997), 16–35.
- »Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« und die Norm des Glaubens, in: *Theologisches* 28 (1998), 61–68.125–132.
- »Gratia externa« und »gratia interna«. *Zur Integrierung des Gnadenverständnisses*, in: Weitlauff, M., Neuner, P. (Hgg.), *Für euch Bischof – mit euch Christ*, Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag, St. Ottilien 1998, 511–527.
- »Sitz der Weisheit«. *Maria – Bild vollendeten Menschseins*, in: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 2 (1998/1), 48–69.

- Aspekte einer Theologie der Familie*, in: Bäumer, R., Stockhausen, A. v. (Hgg.), *Die Familie im Spannungsfeld zu den evangelischen Räten*, Weilheim – Bierbronn 1998 (²2002), 19–35.
- Christus – Kirche – Sakramente: Die Vergegenwärtigung des Heils in der Welt*, in: Brandmüller, W. (Hg.), *Christus in den Sakramenten der Kirche*. Aachen 1998, 9–29.
- Das menschliche Mitwirken im Sakramentsgeschehen*, in: Brandmüller, W. (Hg.), *Christus in den Sakramenten der Kirche*, Aachen 1998, 31–48.
- Der Mensch und die sakramentalen Symbole*, in: Schmidt, M., Reboiras, F. D. (Hgg.), *Von der Suche nach Gott, Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, Mystik in Geschichte und Gegenwart I/15*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1998, 547–558.
- Immutabilità e libertà in Dio. Approchio teologico sistematico*, in: Hauke, M., Pagani, P. (Hgg.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 57–66.
- Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre. Die »Gemeinsame Erklärung« und die vatikanische »Präzisierung«*, in: *Forum Katholische Theologie* 14 (1998), 213–220.
- Rechts- oder Liebeskirche? Eine eingängige Alternative in kritischer Gegenwartsbeleuchtung*, in: Breid, F. (Hg.), *Kirche und Recht, Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1998« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr* 1998, 45–65.
- »Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade. Zur Vertiefung des Gnadensverständnisses*, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999), 81–97.
- Das Dogma im Leben des Glaubens*, in: *Theologisches* 29 (1999), 133–142.
- Der eine Heilsweg und die vielen Religionen*, in: Breid, F. (Hg.), *Beten alle zum selben Gott? Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1999« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr* 1999, 50–78.
- Die Einheit von ungeschaffener und geschaffener Gnade. Zur Vertiefung des Gnadensverständnisses*, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999), 81–97.
- Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre*, in: *Theologisches* 29 (1999), 453–468.
- Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Jedin, H., Reppen, K. (Hgg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 7, Freiburg 1999, 263–301.
- Kirche auf dem Weg in die Sezession*, in: *Theologisches* 29 (1999), 581–594.
- Sinn und Bedeutung des Dogmas*, in: R. Dörner (Hg.), *»Deine Sprache verrät dich ja« (Mt 26,73). Theologie gegen das Lehramt, Vorträge der Osterakademie Kevelaer 1997 des Initiativkreises Münster*, Gescher 1999, 121–133.
- »Differenzierter Konsens« und »Einheit in der Wahrheit«. Zum Ersten Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre*, in: *Theologisches* 30 (2000), 437–446.
- »Geboren aus Maria der Jungfrau«. Die Jungfräulichkeit Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche*, in: Scheffczyk, L., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13*, Regensburg 2000, 143–157.

- Christus als Mitte der Mariengeheimnisse*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 209–225.
- Das »Ave-Maria« des Abtes Blanquerna bei Raimundus Lullus als Beispiel einer apostolischen Marienverehrung*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 77–98.
- Das »Marianische« als Gestaltprinzip christlichen Glaubens in der Neuzeit nach Romano Guardini (1885–1968)*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 121–139.
- Das Allgemeine Priestertum als theologischer Ort der Laien in der Kirche*, in: Studia missionalia 49 (2000), 55–82.
- Das Bischofsamt im Mysterium der Kirche. Zu den Papstansprachen an die Deutschen Bischöfe*, in: Theologisches 30 (2000), 2–11.
- Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im Ganzen des Glaubens*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 187–205.
- Das Marienbild in den lateinischen Hymnen des frühen Mittelalters, besonders bei Notker Balbulus von St. Gallen († 912)*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 57–74.
- Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie. Zum »Mariale« des Petrus Canisius*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 99–119.
- Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes und der Versuch seiner Überwindung in der Theologie Paul Tillichs*, in: Forum Katholische Theologie 16 (2000), 241–259.
- Der Beitrag der Fränkischen Theologie zur Entwicklung der Lehre von der Assumptio Corporalis Mariens*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 39–55.
- Der ökumenische Dialog und das bleibend Katholische*, in: Theologisches 30 (2000), 218–230.
- Der systematische Ort der Mariologie heute*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 241–261.
- Der trinitarische Bezug des Mariengeheimnisses*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 227–240.
- Die »Unbefleckte Empfängnis« im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, in: Scheffczyk, L., Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien Bd. 13, Regensburg 2000, 159–185.

- Die Stellung Marias in der Theologie der Karolingerzeit*, in: Scheffczyk, L., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien* Bd. 13, Regensburg (2000), 13–37.
- Symbol und Sakramente in der Lehre Paul Tillichs*, in: Krämer, K., Paus, A. (Hgg.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog*, für Horst Bürkle, Freiburg 2000, 118–142.
- Maria Assumpta – im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, in: Rovira, G. (Hrsg.), *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2000/1), 45–70.
- Petrus und Maria: Hindernisse oder Helfer auf dem Wege zur Einheit?*, in: Scheffczyk, L., *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge, Mariologische Studien* Bd. 13, Regensburg 2000, 263–277.
- »*Musica sacra*« *unter dem Anhauch des Geistes*, in: Steinschulte, G. M. (Hg.), *Musica Spiritus Sancti Numine Sacra*, Città del Vaticano 2001, 52–58.
- Das Geheimnis der Kirche nach »Dominus Jesus«*, in: *Theologisches* 31 (2001), 138–146.
- Der dreifaltige Gott als Lebens- und Weltgeheimnis*, in: Breid, F. (Hg.), *Der eine und dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende, Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 2000« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr* 2001, 1–22.
- Die Heilige Schrift – Wort Gottes und der Kirche*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 30 (2001), 44–57.
- Die Kirche unter den Religionen und Konfessionen*, in: *Theologisches* 31 (2001), 359–368.
- Die verwandelnde Kraft des Glaubens*, in: Stumpf, G. (Hg.), *Berufung zur Liebe: Ehe – Familie – Ehelosigkeit, Referate der 9. Theologischen Sommerakademie in Dießen 2001, Andechs 2001*, 263–268.
- Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre*, in: Brandenstein-Zeppelin, A. Grf. v., Stockhausen, A. v. (Hgg.), *Die Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre in katholischer und evangelischer Sicht*, Weilheim – Bierbrunn 2001, 41–61.
- Grundfragen christlicher Anthropologie*, in: Breid, F. (Hg.), *Der Mensch als Gottes Ebenbild. Christliche Anthropologie, Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 2001« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr* 2001, 9–28.
- Il Mistero della sacra liturgia: contenuto ed esigenze*, in: Steinschulte, G. M. (Hg.), *Musica Spiritus Sancti Numine Sacra*, Città del Vaticano 2001, 22–36.
- Inhalt und Anspruch des Mysteriums der Liturgie*, in: Steinschulte, G. M. (Hg.), *Musica Spiritus Sancti Numine Sacra*, Città del Vaticano 2001, 59–74.
- Lex Orandi – Lex Credendi. Die Liturgie als Norm des Glaubens*, in: Steinschulte, G. M. (Hg.), *Musica Spiritus Sancti Numine Sacra*, Città del Vaticano 2001, 75–91.
- Lex Orandi – Lex Credendi. La liturgia, norma di fede*, in: Steinschulte, G. M. (Hg.), *Musica Spiritus Sancti Numine Sacra*, Città del Vaticano 2001, 37–51.
- Musica sacra sotto il soffio dello Spirito*, in: Steinschulte, G. M. (Hg.), *Musica Spiritus Sancti Numine Sacra*, Città del Vaticano 2001, 15–21.

- Sveto pismo – beseda Boga in Cerkve* (Die Hl. Schrift – Wort Gottes in der Kirche), in: Mednarodna Katoliška Revija »Communio« 11 (2001/2), 149–163.
- »Unversöhnte Verschiedenheit«. Zum »Votum« des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) »zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen«, in: Forum Katholische Theologie 18 (2002), 47–55.
- Der Auftrag zur Neuevangelisierung im Blick auf das dritte Jahrtausend*, in: Guz, T. (Hg.), *Intellectus quaerens fidem*, Festschrift für Alma von Stockhausen zum 75. Geburtstag, Weilheim – Bierbronn 2002, 213–229.
- Die Gnade in der Spiritualität von Josemaría Escrivá*, in: César Ortiz (Hrsg.), Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt, Köln 2002, 57–80.
- Die Grundlagen der Reevangelisierung im Vatikanum II und in der päpstlichen Lehrverkündigung*, in: Bürkle, H. (Hg.), Amateca – Lehrbücher zur katholischen Theologie Bd. 13, Paderborn 2002, 325–338.
- Die Kirche als Geheimnis Christi*, in: Brandenstein-Zeppelin, A. Grf. v., Stockhausen, A. v. (Hgg.), *Die Kirche als Corpus Christi mysticum*, Weilheim – Bierbronn 2002, 9–19.
- Die Mission der Kirche: Verwirklichung des Königtums Christi im Reiche Christi*, in: Studia missionalia 51 (2002), 85–105.
- Die Trinität – das christliche Tremendum und Fascinosum Gottes*, in: Buchheim, Th., Schönberger R., Schweidler, W. (Hgg.), *Die Normativität des Wirklichen*. Festschrift für Robert Spaemann zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2002, 179–200.
- El hombre y la gracia según Josemaría Escrivá*, in: Alfa y Omega Nr. 320 (19. 9. 2002), 27.
- Geheimnis und Wirklichkeit der göttlichen Gnade*, in: Theologisches 32 (2002) 69–78.
- Heiligenverehrung und Marienverehrung*, in: Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch (IMAK) 6 (2002), 3–22.
- Kennzeichen und Gestaltkräfte des Marianischen Zeitalters*, in: Ziegenaus, A. (Hg.), *Das marianische Zeitalter*, Regensburg 2002, 179–200.
- La croce nella Trinità*, in: La Sapienza della Croce. Rivista di Cultura e Spiritualità della Passione 17 (2002/1), 45–50.
- La mia esperienza di teologo cattolico. Uno sguardo d'insieme*, in: Pontificia Academia Theologica (PATH) 1 (2002), 59–78.
- Tradition und Weihevorbereitung. Zur Bedeutung der Überlieferung in der Auseinandersetzung um das Weiheamt der Frau*, in: Scheffczyk, L. (Hg.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002, 107–147.
- Zur Frage des Heils der ungetauft verstorbenen Kinder*, in: Breid, F. (Hg.), *Leben angesichts des Todes*, Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie 2002 des Linzer Priesterkreises in Aigen, Buttenwiesen 2002, 61–81.
- Zur theologischen Frage nach der Erschaffung der Geistseele*, in: Brandenstein-Zeppelin, A. Grf. v., Stockhausen, A. v. (Hgg.), *Herkunft und Zukunft des Menschen. Ursprung des Lebens und Evolution*, Weilheim – Bierbronn 2002, 133–143.
- »Duc in altum« – *Die Kirche vor dem dritten Jahrtausend*, Vortrag beim Symposium an der Päpstlichen Lateranuniversität zum 25. Pontifikatsjubiläum von Papst Johannes Paul II., in: Klerusblatt 83 (2003/7), 160–162.

- »Duc in Altum« – *La Chiesa davanti al terzo millennio*, in: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura »Communio«*, 29 (2003), 159–165.
- Das Problem der »eucharistischen Ekklesiologie« im Lichte der Kirchen- und Eucharistielehre des heiligen Thomas von Aquin*, in: Vijgen, J. (Hg.), *Indubitanter ad veritatem. Festschrift für Leo Elders SVD zum goldenen Priesterjubiläum*, Budel 2003, 388–405; auch nederl. in: »Communio« 29 (2004), 135–144.
- Das Wesen des Priestertums. Das Weiheamt und der Dienst des Priesters*, in: Breid, F. (Hg.), *Die Pforte der Hölle werden sie nicht überwältigen. Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie 2003 des Linzer Priesterkreises*, Buttenwiesen 2003, 97–118.
- Die Konsenserklärung zur Rechtfertigung und das Ringen um Bewahrung der Tradition*, in: Dörner, R. (Hg.), »Ut omnes unum sint«. *Vorträge der Osterakademie in Kevelaer 2000*, Höllrich 2003, 145–156.
- Die vielen Ämter und das eine Amt. Zur Stellung des Weiheamtes in der Kirche*, in: Villar J. R. (Hg.), *Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Pamplona 2003, 553–567.
- Dignità del bambino*, in: *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, hg. v. Päpstlichen Rat für die Familie, Bologna 2003, 177–184.
- Duc in altum – Die Kirche vor dem dritten Jahrtausend*, in: *L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache* 33, Nr. 21 (23. 5. 2003), 11–12.
- Islamischer Monotheismus und christliche Trinität*, in: Brandenstein-Zeppelin, A. Grf. v., Stockhausen, A. v. (Hgg.), *Die Kirche und der Islam*, Weilheim – Bierbronn 2003, 7–20.
- Mi experiencia de teólogo católico*, in: *Anuario de Historia de la Iglesia* 12 (2003), 141–158.
- Ökumenismus und Konversionen. Die Bedeutung der Konversionen für die Ökumene*, in: *Forum Katholische Theologie* 19 (2003), 81–96.
- Der Heilssinn der sakramentalen Ehe*, in: Breid, F. (Hg.), *Ehe und Familie*, Referate der 16. Internationalen theologischen Sommerakademie 2004 des Linzer Priesterkreises in Aigen, Augsburg 2004, 28–51.
- Der Primat im innerkirchlichen Disput*, in: *Forum Katholische Theologie* 20 (2004), 161–185.
- Die »jungen Kirchen und die alte Kirche«*, in: *Studi missionalia* 53 (2004), 11–25.
- Die »Marienweihe« in Leben und Lehre Johannes Pauls II. unter systematischem Aspekt*, in: Ziegenaus, A. (Hg.), *Totus Tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.*, Mariologische Studien Bd. 18, Regensburg 2004, 109–124.
- Die philosophisch-religiösen Wahrheiten und die in Jesus Christus geoffenbarte Wahrheit*, Vortrag und Diskussion, in: Weingartner, P. (Hg.), *Glaube und Vernunft. Interdisziplinäres Streitgespräch zur Enzyklika »Fides et Ratio«*, Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Wissenschaft und Religion Bd. 9, Frankfurt a. M. 2004, 195–214.
- La pluralidad de ministerios y el único ministerio. Sobre la posición del sagrado ministerio en la Iglesia*, in: Villar, J. R. (Hg.), *Iglesia. Ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid 2004, 127–139.

- Liebe zur Kirche und recht verstandene Kirchenkritik. Zur Aufhebung einer fortschreitenden Entzweiung*, in: Wallner, K. J. (Hg.), Auditorium Spiritus Sancti, Festschrift zum 200-jährigen Jubiläum der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz (1802–2002), Langwaden 2004, 228–240.
- Maria – Brennpunkt der Glaubensgeheimnisse*, in: Theologisches 34 (2004), 573–582.
- Maria, punto focale dei misteri della fede*, in: Rivista teologica di Lugano 9 (2004/2), 283–294.
- Mariologie und Anthropologie. Zur Marienlehre Karl Rahners*, in: Berger, D. (Hg.), Karl Rahner. Kritische Annäherungen, Quaestiones non disputatae Bd. 8, Siegburg 2004, 299–313.
- Mariologie und Anthropologie. Zur Marienlehre Karl Rahners*, in: Theologisches 34 (2004), Sondernummer zum 100. Geburtstag und 20. Todestag Karl Rahners, 191–202.
- Anmerkungen zum Synodalkonkordat I*, in: Straube, P. P., Grande, D. (Hgg.), Die Synode des Bistums Meißen 1969–1971. Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil, Leipzig 2005, 153–163.
- Der Gott der Schöpfung und die Schöpfung Gottes. Zur Verifizierung des Schöpfungsbegriffs*, in: Theologisches 35 (2005), 354–368.
- Die Rückbesinnung auf die eine Kirche Jesu Christi als vernünftige Vermittlung des christlichen Heilsmysteriums*, in: Brandenstein-Zeppelin, A. Graf v., Stockhausen, A. v. (Hgg.), Vernunft und Glaube. Zur Komplementarität von Wissenschaft und christlichem Glauben, Weilheim – Bierbronn 2005, 7–19.
- Universalkirche und Ortskirche*, in: Forum Katholische Theologie 21 (2005), 241–253.

b) Veröffentlichungen für eine breitere Leserschaft

- Das Kreuz in der Dreifaltigkeit, Bildmeditation*, in: Miesbergkirche und Passionistenkloster Schwarzenfeld, Schnell+Steiner Kunstführer Heft Nr. 1555, (¹1986, ²2004), 21–25.
- Die christliche Wahrheit von der Ehe in ihr Gegenteil verkehrt – ein nicht mehr christlicher Widerspruch zur kirchlichen Lehre*, Auszug aus Respondeo Nr. 6: Zur Theologie der Ehe, S. 64–67, in: Theologisches Nr. 197 (1986) 7285–7287.
- Die Ehelehre der Kirche in der Diskussion. Der gewaltige Unterschied zur flachen Position der Kontestatoren*, Auszug aus: Zur Theologie der Ehe (Respondeo 6) 62–64, in: Theologisches Nr. 194 (1986) 7125–7127.
- Nach der Bischofssynode: Kritik und Ausblick*, in: Der Fels 17 (1986), 233.
- Der Zeitbezug von »Kevelaer«*. *Mariologische Weltkongresse: Geschichte und Gegenwartsbedeutung*, in: Kirche und Leben (Bistumszeitung der Diözese Münster) 36 (6. 9. 1987), 3.
- Gemeinschaft der Heiligen – durch Wort und Sakrament*, in: Regensburger RU Notizen Nr. 3 (1987), 5–9.
- Gott der Eine und Dreieine – Überlegungen zur Gotteslehre des Erwachsenen-Katechismus*, in: Regensburger RU Notizen Nr. 1 (1987), 3–18.

- Lenkt Gott die Welt oder ist »jeder seines Glückes Schmied«?*, in: Praedica Verbum, Sonderheft 1987, 28–33.
- Maria als Mittlerin des Glaubens*, (Auszug aus: Maria – Mutter der Glaubenden, Leutesdorf 1987, 29–39), in: Der Rufer 56 (1987) 97–101.
- Theologische Stimmen zur »Jungfrauengeburt«*, in: Ruhrwort Dokumentation (25. 7. 1987), 1–4.
- Von Gottes Vorsehung und menschlichem Mittun*, in: Praedica Verbum, Sonderheft (1987), 28–33.
- Bis zur Apsis kroch das Unkraut. Auf dem schwankenden Boden einer Zeit des Umbruchs war Augustinus Zeuge der Wahrheit*, in: Deutsche Tagespost Nr. 102 (27. 8. 1988), 15–16.
- Maria: Weg zur Vollendung des Glaubens. Zur Enzyklika »Redemptoris Mater«*, in: Praedica Verbum, Sonderheft (1988), 5–13.
- Marianischer Neubeginn? Marianisches Jahr – Marienzyklika – Marienweihe – Ökumene*, in: Klerusblatt 68 (1988), 212–214.
- »Neuevangelisierung« – Utopie oder Chance?*, Vortrag beim Kölner Priesterkreis am 5. 6. 1989, in: Theologisches 19 (1989), 347–358.
- Der Zeitbezug von »Kevelaer«*, in: Rovira, G. (Hg.), Maria – Mutter der Glaubenden, Dokumentation des Rahmenprogramms zum 17. Marianischen Weltkongress, Essen 1989, 31.
- Die Vollerlöste. Maria – »mit Leib und Seele in die himmlische Glorie aufgenommen«* (Auszug aus: Maria im Glauben der Kirche, Wien 1980, 38–41), in: Klerusblatt 69 (1989), 181–182.
- Az ember üdvösségének gondja a Fatimai imában* (Das Fatimagebet und die Heilsorge des Menschen), in: Szolgálat 22 (1990), 75–81.
- Das Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der Aufbruch des marianischen Gedankens im Abendland*, Vortrag am 5. 5. 1990 in Neustift/Brixen bei der Marienagung, Teil 1 in: Lieb-Frauen-Bote 40 (1990/3–4) 13–15; Teil 2 in: Lieb-Frauen-Bote 40 (1990/5), 22–24, unter dem Titel *Maria im Geheimnis des Menschgewordenen*; Teil 3 in: Lieb-Frauen-Bote 41 (1991/1), 13–18, unter dem Titel *Maria – Mutter der Glaubenden heute*.
- Die Marienverehrung des hl. Bernhard von Clairvaux* (Auszüge aus dem Vortrag Das Zeitalter Bernhards von Clairvaux am 5. 5. 1990 in Brixen), in: Bote von Fatima 48 (1990), 120–121. 131–132.
- Eingehen in den Strom der Liebe Gottes. Das Fatimagebet und die Heilsorge des Menschen*, in: Großer Ruf 4 (1990/Nr. 444), 68–69; ebenso in: Bote von Fatima 48 (1990), 4–7.
- Marienkunde unter ganzheitlichem Aspekt*, Vortrag zur Einführung des Marienlexikons am 8. 12. 1989 in München, in: Forum Katholische Theologie 6 (1990) 140–142.
- Neuevangelisierung – Perspektiven wahrer Reform*, in: Becker, K. M., Eberle, J. (Hgg.), Seelsorge am Anfang? Perspektiven der Neuevangelisierung (Sinn und Sendung Bd. 4), St. Ottilien 1990, 33–58.

- Sinn und Bedeutung des Auftrags zur Reevangelisierung*, in: Breid, F. (Hg.), *Neue Wege zur Wiedergewinnung lebendigen Christentums. Neuevangelisierung. Referate der Theologischen Sommerakademie 1989 des Linzer Priesterkreises*. St. Ottilien 1990, 13–40.
- Das biblische Zeugnis von den Engeln*, in: *Die Anregung* 43 (1991), 431–434.
- Ein Heilmittel gegen die neue Gnosis*, in: *30 Tage in Kirche und Welt* (Mai 1991), 54.
- Maria: Mutter der Glaubenden heute*, in: *Lieb-Frauen-Bote* 41 (1991/1), 13–18.
- Schöpfungsgeheimnis und Naturgläubigkeit. Die christliche Schöpfungswahrheit angesichts des religiösen Naturalismus*, in: *Regensburger RU Notizen* 10 (1991/2), 3–19.
- Vollendung und Neubeginn. Der Heilige Geist führt das geschichtliche Werk Christi in unsere Gegenwart*, in: *Deutsche Tagespost* Nr. 60 (18. 5. 1991), 1.
- Wer ist Christus? Jesus Christus – der Grund des Glaubens*, in: Müller, M. (Hg.), *Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile*, Aachen 1991, 49–63.
- »Jungfräuliches Muttersein« – ein Wesensmerkmal marianischer Spiritualität, in: *Bote von Fatima* 50 (1992/1), 7–11.
- Einigendes und Trennendes in der Ökumene*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 171 (3/1992), 10–11.
- Wahrer und falscher Ökumenismus. Zur Initiative »Kirchliche Doppelmitgliedschaft«*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 170 (1992/2), 16–17.
- Zur Neuevangelisierung Europas*, in: *Der Fels* 23 (1992), 265–266.
- Der Glaube in der Anfechtung unserer Zeit. Zur Überwindung der gegenwärtigen Krise des Christlichen*, in: *Großer Ruf* 43 (1993/1), 8–9.
- Privates Credo als Ersatz des Glaubens der Kirche?*, in: *Deutsche Tagespost* Nr. 34 (20. 3. 1993), 5.
- Auferstehung – Prinzip christlichen Glaubens*, in: *Kirche heute*, Teil 1: *Der biblische Grund der Auferstehung im Lichte des Glaubens* (1994/4, 24–26); Teil 2: *Die Auferstehung Jesu Christi: Strahlungszentrum christlicher Wahrheit* (1994/5, 11–13); Teil 3: *Auferstehung Christi – Hoffnung auf Vollendung* (1994/6, 23–25).
- Der biblische Grund der Auferstehung im Lichte des Glaubens*, in: *Kirche heute* (4. 4. 1994), 24–26.
- Entmythologisierung und Glaubenswahrheit in mythenloser Zeit*, in: *Umkehr* Nr. 3 (Juli 1994), 1–13.
- Gott der Schöpfer. Das Gottesbild der Schöpfung* (Gekürzte Wiedergabe des Vortrags bei der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. in drei Teilen), in: *Schweizerisches Katholisches Sonntagsblatt* 109 (1994/48; 4. 12.), 10, (1994/49; 11. 12.), 8–9; (1994/50; 18. 12.), 10.
- Person: theologisch-ethisch*, in: Lade, E. (Hg.), *Christliches ABC heute und morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung*, Bad Homburg 1978ff, Ergänzungslieferung Nr. 3/1994, 135–143.
- Danken und Teilen. Die Eucharistie als Feier und Sendung*, Theologisch-spirituellem Artikel in: *Praedica Verbum* 100 (1995), 440–447.

- Das weiterströmende Blut* (Auszug aus einem Vortrag bei der Herz-Jesu-Studentagung am 19. 1. 1995 im Wiener Priesterseminar), in: *Gottgeweiht* 8 (1995), 27–29.
- Die Erlösung im blutigen Kreuzestod Jesu Christi* (Auszug aus einem Vortrag im Rahmen eines Besinnungstages, eingeleitet durch eine Kurzrezension von E. H. Ritter), in: *Bote von Fatima* 53 (1995), 45–47.
- Erlöst durch Christi Blut*, in: *Das Neue Groschenblatt* 25 (1995/3), 1–2.
- Erlöst durch Christi Blut*, in: *Kleine Monatszeitschrift katholischen Glaubens* 25 (1995/3), 1–2.
- Erlöst durch Christi Blut*, in: *Schweizerische Katholische Wochenzeitung* Nr. 15 (14. 4. 1995), 2.
- Zwischen Glauben und Irrglauben gibt es keinen Kompromiss. Wie man »Geschwisterlichkeit« in der Kirche gründlich missverstehen kann*, in: *Deutsche Tagespost* 48, Nr. 141 (25. 11. 1995), 14.
- »Das Blut, das ewige Erlösung wirkt« (Hebr 9,12). *Von einer Zentralwahrheit des Glaubens*, in: *Leben in Fülle*, 50 (1995), 7–11, 51 (1996), 5–10.
- Botschaft vom wahren Glauben*, in: *Praedica Verbum* 101 (1996/2), 184–188.
- Die Autorität Christi in der Welt repräsentieren*, in: *Kirche heute* Nr. 5/1996, 8–9.
- Maria – Vorbild der Frau und Urbild der Kirche*, in: *Kirche heute* Nr. 9 (1996), 17–19.
- Petrusamt – Repräsentanz der Sendung Christi. Zum Papstbesuch*, in: *Kirche heute* 5 (1996) 8–10.
- Zwischen Glauben und Irrglauben gibt es keinen Kompromiss. Wie man »Geschwisterlichkeit« in der Kirche gründlich missverstehen kann.* (Gekürzte Wiedergabe des Beitrags »Einen Kompromiss zwischen Glauben und Irrglauben kann es nicht geben« aus dem Buch »Die Saat geht auf« [1995].) : *Schweizerische Katholische Wochenzeitung* Nr. 6 vom 12. 2. 1996, 1–2.
- Berufung als Ruf aus der Zeit*, in: Müller Michael (Hg.), *Wen(n) Gott ruft* 23 Berufungsgeschichten. Aachen 1997, 98–118.
- Gegenwart und Vergegenwärtigung in der Eucharistie. (1) Die wirkliche Gegenwart Christi*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 190 (1997/2), 6–7; (2) *Vergegenwärtigung durch Wesensverwandlung*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 191 (1997/3) 6–7.
- Der Heilige Geist in der Kirche – Amt und Charisma*, in: *Unio Apostolica* 39 (1998/1), 4–14.
- Vergegenwärtigung des Herrn*, in: *Klerusblatt* 78 (1998), 121–122.
- Das Gebet: Hingabe an Gott und Erfüllung durch Gott*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 199 (1999/3), 8–9.
- Das Tauf- und das Weiehpriestertum: Einheit in Unterschiedenheit*, in: *Dienst am Glauben* 1 (1999), 23–27.
- Die Charismen und die institutionelle Kirche*, in: Stumpf, Gerhard (Hg.), *Der Heilige Geist am Werk – in Kirche und Welt*, Landsberg 1999, 157–174.
- Gaudium et Spes. Die Kirche in der Welt von heute*, in: Rehder, S., Wolff, M. (Hgg.), *Abschied vom Himmel. Im Spannungsfeld von Kirche und Welt*. Aachen 1999, 15–35.

- Gebet: Hingabe an Gott und Erfüllung durch Gott*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 199 (1999/3), 8–9.
- Maria: »Überwinderin aller Häresien«*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 198 (1999/2), 8–9.
- Ablass-Zuwendung an einen Verstorbenen*, Antwort auf eine Leser-Anfrage, in: *Kirche heute* 5 (2000), 9.
- Das Christusamt des Priesters*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 202 (2000/2), 6–7.
- Das Priestertum als Dienst am Gottesvolk*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 203 (3/2000) 6–7.
- Der Priesterdienst am Gottesvolk*, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 203 (2000/3), 6–7.
- Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« – Ruf nach weiterer Klärung*, in: *Vobiscum* 1 (2000), 16–27.
- Gott – gleicherweise Vater und Mutter?*, in: Ziegenaus, A. (Hg.), *Mein Vater – euer Vater*. Referate der Theologischen Sommerakademie Dießen 1999, Buttenwiesen 2000, 59–77.
- Theologische Einführung zu den eucharistischen Gedanken der seligen Anna Schäffer*, in: Schwager, G. F. X. (Hg.), *An sonnigen Gnadenquellen*. Eucharistische Gedanken, Betrachtungen und Gedichte der seligen Anna Schäffer, Regensburg 2000, 22–27.
- »Ursache unserer Freude« – Maria und die Freude im Christenleben*. In Auszügen aus: *Maria in der Verehrung der Kirche*, Wien 1981, 59–63, in: *Bote von Fatima* 58 (2000/4), 49–51.
- Vielgestaltigkeit und Reichtum der göttlichen Gnade*, in: Ziegenaus, A. (Hg.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade*, Referate der Theologischen Sommerakademie Dießen 2000, Buttenwiesen 2000, 11–30.
- Was ist an der Kirche unveränderlich und was kann man verändern?*, Vortrag bei Pro Ecclesia in Luzern, in: *Schweizerische Katholische Wochenzeitung* Nr. 47 (24. 11. 2000), 1–2.
- Wenn soziale Ideologie die Tradition und Offenbarung ersetzt. Die Ämter der Kirche als Spiegelbild der Dreifaltigkeit? – Zu einem Wort von Bischof Kothgasser zur Weihe von Diakoninnen*, in: *Die Tagespost* Nr. 115 (26. 9. 2000), 5–6.
- Das Fatimagebet*, in: *Bote von Fatima* 59 (2001/7), 98–99.
- Das unaufgebbare Priestersein*, in: *Komma* 6 (2001) 62–63.
- Der Grund, den wir niemals verlassen dürfen*, in: *Die Tagespost* Nr. 13 (30. 1. 2001), 6.
- Die Aktualität paulinischer Theologie*, in: *Die Tagespost* Nr. 26 (1. 3. 2001), 6.
- Die außergewöhnliche Verehrung einer schlichten Frau. Katholisches und evangelisches Marienlob*, *Das Wort zum Samstag*, in: *Die Welt* (5. 12. 2001).
- Die dogmatischen Grundlagen der Marienverehrung*, in: *Bote von Fatima* 59 (2001/4), 50–54.
- »Die frommen Männer will ich preisen, unsere Väter, wie sie einander folgten« (Sir 44,1). Verpflichtung auf die Tradition*, in: *Theologisches* 31 (2001) 367–372.
- Gott – gleicherweise Vater und Mutter? Die Unersetzlichkeit des Vaternamens und die weiblichen Gottesbezeichnungen* (Auszug des 3. Abschnitts des gleichnami-

- gen Vortrags [Buttenwiesen 2000, 59–77] u. nachträgl. Korrektur eines schwerw. Druckfehlers), in: Klerusblatt 81 (2001), 135 u. 168.
- Heiligenverehrung: Weg und Ziel*, in: Trenner, F. (Hg.), *Unter bayerischem Himmel im Jahreslauf. Zur Verehrung der Heiligen*, München – Donauwörth 2001, 11–27.
- In Sorge um die Kirche* (gekürzte Fassung), in: Rheinischer Merkur Nr. 20 (2001), 28.
- In Sorge um die Kirche* (vollständige Fassung), in: Theologisches 31 (2001), 282–288.
- Kirche auf dem Weg in die Sezession*, in: Medizin und Ideologie 23 (2001), 25–32.
- Maria in der Bibel* (Auszug aus: *Das biblische Zeugnis von Maria*), in: Betendes Gottesvolk Nr. 206 (2001/2), 11.
- Mensch geworden*, in: Nitsche, H., Nabbefeld, J. (Hgg.), *Friede auf Erden den Menschen seiner Gnade. Weihnachtliche Meditationen, Gebete und Texte zu Bildern von Beate Heinen*, mit Beiträgen von Papst Johannes Paul II., den neun deutschen Kardinälen u.v.a., Bad Honnef 2001, 60–61.
- »*Modlitwa fatimska, a troska człowieka o zbawienie*« (1), in: Nasze Słowo Jg. 12, Nr. 23 (18. 11. 2001), 2; 18.
- Der Trost Christi und die Tröstung Marias*, in: Mariologisches. Beilage zur Tagespost Würzburg (1. 7. 2002), 2–3.
- Der Wahrheit verpflichtet. Katholischen Glauben ohne Dogma und Moral ohne Normen kann es nicht geben*, in: Komma Nr. 11 (2002), 62–63.
- Die Auferstehung Jesu Christi: Universales Zeichen der Hoffnung*, in: Stumpf, G. (Hg.), *In der Erwartung des ewigen Lebens*, Referate der 10. Theologischen Sommerakademie in Dießen 2002, Landsberg 2002, 45–60.
- Die Herabkunft Gottes und der Aufstieg des Menschen. Zur Dramatik des Weihnachtswunders*, in: Klerusblatt 82 (2002), 275–277.
- Die Kirche am Beginn des dritten Jahrtausends*, in: Theologisches 32 (2002), 197–208.
- Ein Bischofswort schlägt Wellen* (zur Predigt von Joachim Kardinal Meisner am 25. 6. 2002 vor den deutschen Bischöfen), in: Kirche heute Nr. 11 (2002), 16–18.
- Maria – die neue Eva*, in: Bote von Fatima 60 (2002), 162–164.
- Nicht Moderator, sondern Wächter und Zeuge. »Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung« (Paulus). Mit seiner Predigt in Fulda hat Kardinal Joachim Meisner gezeigt, was zum Grundauftrag eines Bischofs gehört*, in: Die Tagespost Nr. 123 (12. 10. 2002), 3.
- Ökumenische Korrekturen*, in: Vobiscum 4 (2002/1), 30–37.
- Pravda zavazuje* (verpflichtende Wahrheit), in: Světlo 10 (2002/24), 11.
- Priestertum in marianischem Bezug?*, in: Klerusblatt 82 (2002), 4–7.
- Schöpfung im Widerschein des Ewigen*, in: Kirche heute Nr. 10 (2002), 18–20.
- Schöpfung im Widerschein des Ewigen*, Texte zum gleichnamigen Bilderzyklus von Hortense von Gelmini, Freiburg (2002), 1–8.
- Schöpfung im Widerschein des Ewigen*, Textheft zu den Gemälden von Hortense von Gelmini, Reihe Die Kunst Gott zu loben, hg. v. Gelmini, H. v., Kirchzarten 2002.

- Útěcha Kristova a útěchy Mariiny* (Trost Christi und Trost Mariens), in: Světlo 10 (2002/32), 8–9.
- Weihnacht und Heimat*, in: Oberschlesier in München 1 (2002), 5–6.
- Zeichen der Einheit*, in: Rheinischer Merkur 18 (2. 5. 2002), 25.
- »Keine Einheit um den Preis der Wahrheit.« *Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin*, in: Die Tagespost Nr. 52 (3. 5. 2003), 6.
- Das Kreuz in der Dreifaltigkeit*, Bildbetrachtung zur Passionistenkirche von Miesberg, in: Kirche heute (2003/6), 8–10.
- Die Verklärung Marias, der Kirche und des Menschen. Zum Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel*, in: Heinrichsblatt (Kirchenzeitung für das Erzbistum Bamberg) 110, Nr. 32/33 (10. 8. 2003), 14–15.
- Eucharistie – gestaltende Kraft des Ehebundes*, in: Der Fels 34 (2003/10), 275–277, (2003/11), 311–314.
- Jesus, der dich, o Jungfrau, in den Himmel aufgenommen hat*, Betrachtung zum 4. Geheimnis des glorreichen Rosenkranzes, in: Was er euch sagt, das tut. Mit Maria Christus begegnen. Ein Gebetbuch zum Rosenkranz. Gegeben zur Vollendung des 70. Lebensjahres von Joachim Card. Meisner. Hrsg. von der Hauptabteilung Seelsorge des erzbischöfl. Generalvikariats des Erzbistums Köln, Köln 2003, 59.
- Kirche und Ökumene. Eine Momentaufnahme in kritischem Licht*, in: Christophorus 48 (2003/4), 117–125.
- Kirche und Ökumene. Eine Momentaufnahme in kritischem Licht*, in: Theologisches 33 (2003), 74–86.
- Liebe zur Kirche und recht verstandene Kirchenkritik. Zur Aufhebung einer fortschreitenden Entzweiung*, in sieben Teilen in: Bote von Fatima Jg. 61 (2003/11), 156; (2003/12), 171; Jg. 62 (2004/3), 22; (2004/3), 60; (2004/5), 74–75; (2004/6), 92; (2004/7), 107.
- Ordnung und Leben, Amt und Geist. Das petrinische und das marianische Prinzip in der Kirche*, in: Der Fels 34 (2003), 3–6.38–40.
- Universales Zeichen der Hoffnung. Die Auferstehung Jesu Christi und die Vollen- dung der ganzen Welt*, in: KNA – ÖKI 15/16 (15. 4. 2003) (Beilage).
- Vom »Enthusiasmus« hin zum »Realismus«.* *Die Ökumene braucht dringend eine Wende: Zur Debatte um Eucharistie und Abendmahl vor dem Hintergrund des zu- rückliegenden Kirchentags in Berlin*, in: Die Tagespost Nr. 76 (28. 6. 2003), 12.
- Vorwort* (aus: Scheffczyk, L. [Hg.], Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002), in: Theologisches 33 (2003), 125–126.
- Weder abstrakt noch theoretisch, sondern ein geschichtliches Ereignis. In der Menschwerdung des Sohnes ist etwas Gewaltiges geschehen – Zum Kernpunkt der christlichen Offenbarung*, in: Die Tagespost Nr. 155/156 (30. 12. 2003), 20.
- Das Vaterunser als Glaubensbekenntnis. Zum lehrhaften Gehalt des Gebetes des Herrn*, in: Trenner, F. (Hg.), Vater unser im Himmel. Das Gebet des Herrn, Mün- chen 2004, 25–44.
- Der hl. Josef – Hüter und Diener des Geheimnisses des Glaubens*, in: Stumpf, G. (Hg.), Maria – Mutter der Kirche, Referate der 12. Theologischen Sommerakade- mie 2004 in Dießen, Landsberg 2004, 287–292.

- Der Wunsch nach »Abendmahlgemeinschaft«*, in: Kirche heute Nr. 2 (2004), 11–14.
- Die »Unbefleckte Empfängnis« im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, in: Rovira, G. (Hg.), *Immaculata. Gedanken zur Unbefleckten Empfängnis von Joseph Kard. Ratzinger, Joachim Kard. Meisner und Leo Kard. Scheffczyk*, Kislegg 2004, 29–79.
- Emotionen, Gags und fromme Affekte*, in: Die Tagespost Nr. 15 (5. 2. 2004), 9.
- Erfahrung der Theologie in der Zeit*, in: Theologisches 34 (2004), 2–16.
- Evangelisierung unter marianischen Vorzeichen*, in: Stumpf, G. (Hg.), *Maria – Mutter der Kirche*, Referate der 12. Theologischen Sommerakademie 2004 in Dießen, Landsberg 2004, 123–140.
- Formen der Andacht zu Maria*, in: Bote von Fatima 62 (2004/7), 99.
- »Ganz schön bist du, Maria«. Zum 150. Jahrestag der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis*, in: L' Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 49 (3. 12. 2004), 6.
- »Gebenedeit unter den Frauen«. Maria als Typus christlicher Berufung*, in: Der Fels 10 (2004) 275–280.
- Hoffnung auf Vollendung*, in: Brücke der Hoffnung (Zeitschrift der Armen Dienstmägde Jesu Christi) 46 (2004), 4–6.
- Interkommunion ist kein Gag*, in: Timor Domini 33 (2004/1), 6.
- Lourdes und Fatima. Das Wunder der Heilung als Herausforderung und Chance der modernen Welt*, in: Jahrbuch der Diözese Gurk 2005, hg. vom Bischöflichen Gurker Ordinariat, Klagenfurt 2004, 50–52.
- »O salutaris hostia«: Anbetung des Lammes*, Meditation zum Geistlichen Liederabend am 16. 7. 2004 in der Dreifaltigkeitskirche in München, in: Diakon Anianus 37 (2004/8), 3–6.
- Ökumene – der steile Weg der Wahrheit* (Auszug aus dem Vorwort des gleichnamigen Buches, mit Einführung von D. Berger), in: Theologisches 34 (2004), 130–134.
- Schwester Maria-Martha Chambon und die Authentizität der Verehrung der Wunden Christi*, Auszug aus dem für die Glaubenskongregation in Rom erstellten Gutachten, in: Chambon, M.-M., *Die Wunden unseres Herrn. Eine neue Andacht erobert die Welt*, Stein a. Rh. 2004, 17–23.
- Vielfalt ohne Einheit – gläubig ist noch nicht katholisch: Zum »Höhepunkt« des Ulmer Katholikentages*, in: Die Tagespost Nr. 82 (10. 7. 2004), 5–6.
- Vorwort* (aus: *Der Einziggeborene*, Siegburg 2004), in: Theologisches 35 (2005), 130–132 (mit Einführung von D. Berger).
- Christlicher Glaube versus starren Monotheismus*, in: Stumpf, G. (Hg.), *Jesus Christus und die Religionen der Erde*, Referate der 13. Theologischen Sommerakademie 2005 in Dießen, Landsberg 2005, 127–144.
- Der heilige Josef – Hüter und Diener des Geheimnisses des Glaubens*, in: Der Fels 36 (2005/3), 68–70.
- Die Hirtenerzählung bei Lukas (Lk 2, 20)*, in: *Vom Advent zum Advent, Liturgischer Wochenkalender für das Kirchenjahr 2005/2006*, Leipzig 2005 (unpaginiert).

- Die katholische Kirche in Vergangenheit und Zukunft*, in: Kaufmann, H.-G. (Hg.), 24 Stunden im Leben der katholischen Kirche (Bildband), München 2005, 298–315.
- Die Kirche und die Religionen*, in: Klerusblatt 85 (2005), 284–287.
- Evangelisierung unter marianischen Vorzeichen*, in: Der Fels 36 (2005/2), 35–39; (2005/3), 73–75.
- Gedanken zum Tage (25. Dezember 2006)*, in: Das Wort für jeden Tag 2006. Die Lesungen des Tages und Impulse zum gelebten Glauben, Leipzig 2005, 184–185.
- Glaube und Irrglaube im Drama der Geschichte: Herausforderung und Erprobung*, in: Der Fels 36 (2005/6), 163–164; (2005/7), 203–207.
- Mahl und Opfer, Gedächtnis und Realpräsenz. Was eigentlich tut die katholische Kirche, wenn sie im Gottesdienst Eucharistie feiert und in der konsekrierten Hostie Jesus Christus verehrt?*, in: Die Tagespost Nr. 36 (26. 3. 2005), 27–28.
- Offenheit und Begrenzung. Zum Disput über den Eucharistieempfang von Frère Roger Schutz während des Requiems für Papst Johannes Paul II.*, in: Die Tagespost Nr. 81 (19. 7. 2005), 5.
- Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ (Lk. 1,45)*, Kurzbetrachtung zum Monat August, in: Maria, Mutter Gottes. Der neue Ikonenkalender 2006, Leipzig 2005 (unpaginiert).
- Unbetiteltete Texte zu: 4. Sonntag im Jahreskreis, Mariä Aufnahme in den Himmel, 1. Weihnachtsfeiertag, in: Mit der Bibel leben. Gedanken und Gebete zu den Sonntagsevangelien, Leipzig 2005 (unpaginiert).
- Welche Glaubenthemen sind unabdingbar in der religiösen Unterweisung der Kirche?* (Vollständiger Abdruck aus dem Klerusblatt vom 15. 4. 1978), in: Dörner, R. (Hg.), Der Kampf um den Religionsunterricht, Ergänzungsband zum Berichtband der Osterakademie Kevelaer 2002, Norderstedt o.J. [2005], 131–146.

c) Kommentare zu lehramtlichen Dokumenten

- Die christliche Antwort auf die Fragen nach Freiheit und Befreiung*, Kommentar in: Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung, Stein am Rhein 1986, 60–63.
- Die christliche Antwort auf die Fragen nach Freiheit und Befreiung*, in: Theologisches 194 (1986), 7112–7116.
- Maria auf dem Pilgerweg des Gottesvolkes*, Kommentar zur Enzyklika »Redemptoris Mater«, in: Papst Johannes Paul II., Die Mutter des Erlösers – Enzyklika Redemptoris Mater. Die selige Jungfrau Maria im Leben der Kirche, Stein a. Rh. 1987, 68–79.
- La encíclica sobre el Espíritu Santo. Balance realística y mensaje de esperanza para el siglo que comienza*, in: Scripta Theologica 20 (1988), 569–586.
- La enciclica sobre el Espíritu Santo. Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que canienza*, in: Aranda, A. (Hg.), Trinidad y Salvacion. Estudios sobre la trilogia trinitaria de Juan Pablo II., Pamplona 1990, 177–194.
- Maria und die Kirche in der Enzyklika »Redemptoris Mater«*, in: Marianum 51 (1989), 85–109.

- Das Christentum und Europa. Zum Schlussdokument der Europa-Synode*, in: Forum Katholische Theologie 8 (1992), 134–144.
- »Der Glanz der Wahrheit«. *Ein Kurzkomentar*, in: Johannes Paul II., Enzyklika »Veritatis splendor«. Glanz der Wahrheit, Stein a. Rh. 1993, 123–128.
- Ehe und Eucharistie. Grundsätze des Schreibens der Kongregation für die Glaubenslehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 19. Oktober 1994*, in: Klerusblatt 75 (1995), 131–132.
- Ehe und Eucharistie. Grundsätze des Schreibens der Kongregation für die Glaubenslehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen*, in: Forum Katholische Theologie 11 (1995), 133–136.
- Theologisches Plädoyer für die rechte Vernunft. Zur Enzyklika Fides et Ratio Johannes Pauls II.*, in: Forum Katholische Theologie 15 (1999), 48–59.
- Zur Einführung*, in: Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung »Dominus Iesus« über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Stein a. Rh. 2000, 6–10, ²2005, 6–11.
- Zur Einführung*, in: Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Novo millennio ineunte«. Aufbruch ins neue Jahrtausend. Stein a. Rh. 2001, 5–7.
- Eucharistie und Bußsakrament. Gedanken zur Enzyklika von Papst Johannes Paul II. »Ecclesia de Eucharistia«*, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 33, Nr. 28 (11. 7. 2003), 6.
- Eucharistie und priesterliche Identität im Lichte von »Ecclesia de Eucharistia«*, in: Theologisches 33 (2003), 347–254.
- La Eucaristía y el sacramento de la Penitencia. Reflexiones sobre la Carta Encyclica »Ecclesia de Eucharistia«*, in: L'Osservatore Romano, Edición semanal en lengua española 35 (29. 8. 2003), 5.
- Leben der Kirche aus der Eucharistie. Klärende Worte zu einem zentralen Geheimnis des Glaubens: Die neue Enzyklika von Papst Johannes Paul II.*, in: Die Tagespost Nr. 46 (19. 4. 2003), 3.
- Vorwort*, zu: Johannes Paul II., Enzyklika – Die Kirche lebt von der Eucharistie (Ecclesia de Eucharistia), Stein a. Rh. 2003, 5–9.
- Die Einzigkeit Jesu Christi. Zum Christuszeugnis von »Dominus Iesus«*, in: Theologisches 35 (2005), 287–300.
- Vivere il mistero eucaristico ispirati dai discepoli di Emmaus (Mane nobiscum Domine – 2004)*, in: Borgonovo, G., Cattaneo, A. (Hgg.), Prendere il Largo con Cristo. Esortazioni e lettere di Giovanni Paolo II., Siena 2005, 315–321.

3. Lexikonartikel

- Erbsünde. Mittelalterliche Erbsündenlehre*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3 (1986), 2118–2120.
- Erwählung*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3 (1986), 2190–2191.
- Abendmahl*, in: Müller, K., Sundermeier, Th. (Hgg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 1–4.

- Abaelard*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 10.
- Abbo von St. Germain*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 11–12.
- Abelly*, in: *Marienlexikon* 1 (1988), 13.
- Adamnanus v. Hy*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 29.
- Ado v. Vienne*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 33–34.
- Adoptianismus*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 39–40.
- Affinität Marias*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 53.
- Agobard v. Lyon*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 61.
- Alanus ab Insulis*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 73–74.
- Altaner, Berthold*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 106–107.
- Ambrosius Autpertus*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 124–125.
- Antipater von Bos(t)ra*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 173f. (zus. mit O. Stegmüller)
- Atto v. Vercelli*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 266.
- Bartmann, Bernhard*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 383f.
- Basel, Ökumenisches Konzil*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 386f. (zus. mit R. Bäumler)
- Biel, Gabriel*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 478.
- Blutsverwandtschaft*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 514.
- Botschaften, marian.*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 545f.
- Brinktrine, Johannes*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 589–590.
- Bromyard*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 590f. (zus. mit O. Stegmüller)
- Brunner, Emil*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 602–603.
- Canisius, Petrus*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 647–648.
- Cano, Melchior*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), 649.
- Doketismus*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 204–205.
- Ebenbild Gottes – II. Dogmatik*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 270–271.
- Ebioniten*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 272.
- Erbtochter – II. Theologiegeschichte*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 378.
- Erlösung und Maria*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 384–388.
- Feckes, Carl*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 453–454.
- Fegfeuer – I. Biblisch-theologisch*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4 (1989), 328–330.
- Felix v. Urgel*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 459.
- Fulbert v. Chartres*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 561.
- Fundamentalprinzip, mariol.*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 565–567.
- Gericht, Jüngstes*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4 (1989), 1327f.
- Gnade, Gnadenlehre*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4 (1989), 1519–1521.
- Gnostizismus*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2 (1989), 666–667.
- Gott*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4 (1989), 1581–1583.
- Guibert v. Nogent*, in: *Marienlexikon*, Bd. 3 (1991), 58–59.
- Hergenröther, Josef Kardinal*, in: *Marienlexikon*, Bd. 3 (1991), 145.
- Hettinger, Franz Seraph*, in: *Marienlexikon*, Bd. 3 (1991), 180.
- Hinkmar v. Reims*, in: *Marienlexikon*, Bd. 3 (1991), 210–211.
- Hölle – I. Biblisch-theologisch*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5 (1991), 95–96.

- Ildefons v. Toledo – II. Dogmengeschichte*, in: *Marienlexikon* 3 (1991) 294–295.
- Itinerarium Willibaldi*, in: *Marienlexikon*, Bd. 3 (1991), 337.
- Joschafat – II. Dogmengeschichte*, in: *Marienlexikon*, Bd. 3 (1991) 435–436.
- Jovinian*, in: *Marienlexikon*, Bd. 3 (1991) 445.
- Karolingerzeit – II. Mariologie*, in: *Marienlexikon*, Bd. 3 (1991), 512–513.
- Kirche. II. Theologie*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5 (1991), 1166–1167.
- Konvenienzgründe (Kongruenzgründe)*, in: *Marienlexikon*, Bd. 3 (1991), 637–639.
- Neuscholastik*, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 3 (1991), 686–688.
- De Regnon, Th.*, in: *Diccionario »El Dios christiano«*, Salamanca 1992, 1207–1211.
- Mariologie des MA*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6 (1992), 245–249.
- Milo v. St. Amand*, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1992), 454f.
- Mutterrechte Mariens*, in: *Marienlexikon*, Bd. 4 (1992), 559–560.
- Namenserklärungen Mariens*, in: *Marienlexikon*, Bd. 4 (1992), 468–469.
- Nestorius*, in: *Marienlexikon*, Bd. 4 (1992), 598–599.
- Offenbarung (apokalypsis, revelatio)*, in: *Marienlexikon*, Bd. 4 (1992), 675–679.
- Abstammung des Menschen – II. Systematisch-theologisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1 (3¹⁹⁹³), 91–92.
- Anakephalaoisis*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.1 (3¹⁹⁹³), 572–573.
- Angelologie*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1 (3¹⁹⁹³), 649–651.
- Mensch – natürlicher; vollendeter*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6 (1993), 524–525.
- Opfer*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6 (1993), 1411–1413.
- Paciuchelli, Angelo*, in: *Marienlexikon* Bd. 5 (1993), 51–52.
- Paradies – I. Theologie*, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 6 (1993), 1697f.
- Paschasius Radbertus*, in: *Marienlexikon* Bd. 5 (1993), 105f.
- Paulinus von Aquileja*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 131.
- Paulus Diaconus*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 132.
- Privatoffenbarungen*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 318–320.
- Prophetin (prophetissa)*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 324–325.
- Protoevangelium – II. Dogmengeschichte*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 343–344.
- Pseudo-Augustinus, Sermo 208 und De Assumptione BMV*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 366–368.
- Pseudo-Epiphanius*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 370.
- Pseudo-Hieronymus*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 371.
- Pseudo-Ildefons*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 371–372.
- Pseudo-Melito – II. Dogmengeschichte*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 373–374.
- Ratramnus v. Corbie*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 412–413.
- Rhabanus Maurus*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 471–473.
- Scheeben, Matthias Joseph*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 700–701.
- Schell, Hermann*, in: *Marienlexikon*, Bd. 5 (1993), 702–703.
- Castro, José de San Pedro de Alcantara*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2 (3¹⁹⁹⁴), 74.
- Concursus divinus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2 (3¹⁹⁹⁴), 1291.

- Jansenismus*, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 847–848 (Nachtrag).
Scholastik, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 57–59.
Sensus fidelium, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 132–133.
Stabat Mater – 4. Theologische Entfaltung, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 265–266.
Tanner, Adam SJ, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 356.
Theotokos, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 390–391.
Thomassin(us) d'Egnac, Louis de, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 415–416.
Usuard, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 552.
Vatikanum II, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 567–571.
Venantius Fortunatus, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 580–581.
Walahfrid Strabo, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 682.
Weihe, in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 696–698.
Widenfeld, Adam v., in: *Marienlexikon*, Bd. 6 (1994), 728–729 (zus. mit O. Stegmüller).
- Dämon, histor.-theol.*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (³1995), 3f.
Dämonologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (³1995), 6–7.
Disposition, theol., in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (³1995), 267–268.
Engel – III. historisch-theologisch; IV. systematisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (³1995) 648–650.
Erhaltung der Welt, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (³1995), 762–763.
Exorzismus – III. systematisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (³1995), 1127.
Geister, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4 (³1995), 380.
Gnadenstreit, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, (³1995), 797–798.
Gnadensysteme, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, (³1995), 798–799.
Gottebenbildlichkeit, dogmatisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, (³1995), 874–875.
Gottebenbildlichkeit, systematisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, (³1995), 875–876.
Schöpfung, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7 (1995), 1540–1542.
Herz-Jesu-Verehrung, spirituell, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5 (³1996), 54.
Herz-Jesu-Verehrung, systematisch-theologisch: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5 (³1996), 53–54.
Hylemorphismus – II. Systematisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5 (³1996), 353–354.
Kirchlicher Glaube, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6 (³1996), 101.
Limbus, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6 (³1996), 936–937.
Sünde, »Ursünde«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1996), 315–319.
Taufe. I. Christliche und heterodoxe Lehre, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1996), 495–498.
Tod. Sterben, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1996), 823–824.
Transitus Mariae – Berichte, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1996), 994.

- Natursakramente*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (³1997), 696–697.
- Natursakramente*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (³1998), 696–670.
- Verdammung*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8 (1997), 1497–1499.
- Necessitas medii – necessitas praecepti*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (³1998), 720.
- Paradies – III. Systematisch-theologisch*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (³1998), 1362.
- Possibilen. Possibilia*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8 (³1999), 452–453.
- Prädefinition*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8 (³1999), 465.
- Prädetermination*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8 (³1999), 475–476.
- Praemotio physica*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8 (³1999), 484–485.
- Qualifikationen*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8 (³1999), 755–757.
- Schöpfer/Schöpfung – VI. Mittelalter*, in: Theologische Realenzyklopädie 30 (1999), 299–305.
- Schutzengel – III. Systematisch-theologisch*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9 (³2000), 309–310.
- Seligkeit des Menschen – III. biblisch-theologisch; IV. systematisch-theologisch; V. theologie- u. dogmengeschichtlich*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9 (³2000), 437–441.
- Urstand, Urstandsgnade (systematisch-theologisch; theologie- u. dogmengeschichtlich)*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10 (³2001), 486–488.
- Voluntarismus*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10 (³2001), 883–884.
- Marias Aufnahme in den Himmel*, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5 (⁴2002), 799–800.
- Geschichte der Religion Jesu Christi, F. L. zu Stolberg-Stolberg (1806–1818)*, in: Eckert, M., Herms, E., Hilberath B. J., Jüngel, E. (Hgg.), Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, 336–337.
- Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Christus, Josef Rupert Geiselmann*, in: Eckert, M., Herms, E., Hilberath, B. J., Jüngel, E. (Hgg.), Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, 416–417.
- Katholische Dogmatik, M. Schmaus*, in: Eckert, M., Herms, E., Hilberath, B. J., Jüngel, E. (Hgg.), Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, 431.
- Theses de Ecclesia Christi, J. B. Franzelin*, in: Eckert, M., Herms, E., Hilberath, B. J., Jüngel, E. (Hgg.), Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, 741–742.
- Tractatus de Verbo Incarnato, J. B. Franzelin*, in: Eckert, M., Herms, E., Hilberath, B. J., Jüngel, E. (Hgg.), Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, 749–750.
- Maria*, in: Christophersen, A., Jordan, St. (Hgg.), Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2004, 200–202.
- L'enfant, sa dignité*, in: Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions étiques, hg. vom Päpstlichen Rat für die Familie, Paris 2005, 349–357.

4. Homiletische Beiträge

- Hoffnung kraft der Verheißung. Zu Jer 29,11–14*, in: Anregungen zur Predigt am Volkstrauertag 1988, hg. vom Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge e. V., Kassel 1988, unpaginiert (5–8).
- Erlöste Trauer. »Was haben wir davon, wenn wir ... vor dem Herrn der Heere in Trauergewändern umhergehen?« (Mal 3,14)*, Anregungen zur Predigt für den Volkstrauertag 1989, hg. vom Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge e. V., Kassel 1989, 10–13.
- Mit Maria zum wahren Leben, Predigt am 9. 9. 1989 bei der Maria-Namen-Feier in der Wiener Stadthalle*, in: Der Fels 20 (1989) 274–275.
- Maria, der vollendete Mensch, Predigt am 5. 5. 1990 in Neustift/Brixen bei der Mariantagung*, in: Lieb-Frauen-Bote 40 (1990/6), 29–31.
- Maria in der Heilsgeschichte. Ein marianischer Zyklus (Maria im Ursprung des Heils, Maria im Glauben der Gegenwart, Maria und die Zukunft von Welt und Kirche)*, Predigtreihe, in: Praedica Verbum, Sonderheft (1990) 77–88.
- Christus: Stern und Weg priesterlichen Seins*, Predigt zu Epiphanie anlässlich eines Silbernen Priesterjubiläums in St. Augustin, in: Verbum (SVD) 32 (1991), 199–202.
- Christus, der Sinnträger der Geschichte. Zur 2. Lesung: Röm 5,12–15*, Predigt zum 12. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr A, in: Praedica Verbum 98 (1993), 277–280.
- Die Kirche: Aufgebaut auf dem Fundament der Apostel*, Predigt in: Praedica Verbum 98 (1993) 289–292.
- Gemeinschaft in Christus. Zur 2. Lesung: Kol 3,12–21*, Predigt zum Fest der Heiligen Familie, in: Praedica Verbum 98 (1993), 577–580.
- Glauben und Danken. Zur 2. Lesung: 1 Thess 1,1–5b*, Predigt zum 29. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr A, in: Praedica Verbum 98 (1993), 441–444.
- St. Leonhard: Gestaltung der Welt in der Kraft des Glaubens*, Predigtvorlage in: Praedica Verbum 98 (1993) Nr. 6, 580–586.
- Das Drama der Erlösung: Jesus Christus, »hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten«*, thematische Predigt für die Osterzeit, in: Praedica Verbum 99 (1994), 184–188.
- Das Erscheinen der Gnade Gottes. Zur 2. Lesung: Tit 2,11–14*, Predigt in der Heiligen Nacht, in: Praedica Verbum 99 (1994), 593–596.
- Das Gottesgeheimnis der Liebe. Zur 2. Lesung: 1 Joh 4,11–16*, Predigt zum 7. Sonntag der Osterzeit – Lesejahr B, in: Praedica Verbum 99 (1994), 244–247.
- Der einzigartige Bund. Zur 2. Lesung: Hebr 7,23–28*, Predigt zum 31. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr B, in: Praedica Verbum 99 (1994), 475–478.
- Ergriffensein vom Evangelium: Der Geist des Apostolats. Zur 2. Lesung: 1 Kor 9,16–19.22–23*, Predigt zum 5. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr B, in: Praedica Verbum 99 (1994), 52–55.

- Mitwirken am Heil der anderen*, Predigt bei der Dankwallfahrt nach Fatima zum Abschluss der Arbeiten am Marienlexikon, in: Bote von Fatima 52 (1994), 140–142.
- Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Zur 2. Lesung: 1 Kor 14,54–57*, Predigt zum Hochfest der Aufnahme Marias in den Himmel, in: Praedica Verbum 99 (1994), 374–376.
- Das Allumfassende Gebet. Kurzpredigt am Karfreitag*, in: Praedica Verbum 100 (1995), 174–176
- »Der Erstgeborene der ganzen Schöpfung«. *Zur 2. Lesung: Kol 1,12–20*, Predigt zum Christkönigssonntag – Lesejahr C, in: Praedica Verbum 100 (6/1995) 589–593.
- Der Gottesknecht: Bote der Weisheit des Kreuzes. Zur 1. Lesung: Jes 52,13–53,12*, Predigt zum Karfreitag, in: Praedica Verbum 100 (1995), 170–174.
- Die apokalyptische Frau – die Heilsgestalt über der Welt. Zur 1. Lesung: Offb 11,19a; 12,1–6a.10ab*, Predigt zum Hochfest der Aufnahme Marias in den Himmel, in: Praedica Verbum 100 (1995), 393–397.
- Dreifaltigkeit: Gott über uns und in uns (Röm 5,1–5)*, Predigt in: Praedica Verbum 100 (1995), 281–284.
- Gott über uns und in uns. Zur 2. Lesung: Röm 5,1–5*, Predigt zum Dreifaltigkeitssonntag – Lesejahr C, in: Praedica Verbum 100 (1995), 281–284.
- Buße als Wandlung des Lebens. Zur 1. Lesung: Joel 2, 12–18*, Predigt zum Aschermittwoch, in: Praedica Verbum 101 (1996), 66–70.
- Das vorbehaltlose »Ja, Vater«.* *Zum Evangelium: Mt 21,18–32*, Predigt zum 26. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr A, in: Praedica Verbum 101 (1996), 484–487.
- Der einzige Lehrer. Zum Evangelium: Mt 23,1–12*, Predigt zum 31. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr A, in: Praedica Verbum 101 (1996), 570–573.
- Die Botschaft vom wahren Glauben. Zum Evangelium: Joh 20,19–31*, Predigt zum 2. Sonntag der Osterzeit, in: Praedica Verbum 101 (1996), 185–188.
- Die Weisheit Gottes als Licht auf dem Wege. Zur 1. Lesung: Weish 12,13.16–19*, Predigt zum 16. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr A, in: Praedica Verbum 101 (1996), 394–397.
- Furchtloses Bekennen. Zum Evangelium: Mt 10,26–33*, Predigt zum 12. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr A, in: Praedica Verbum 101 (1996), 308–311.
- Ruf zur Einheit im Geiste. Zur 2. Lesung: Eph 4,1b–6*, Predigt zum Pfingstmontag – Lesejahr A, in: Praedica Verbum 101 (1996/3), 280–283.
- Die Frage nach Jesus Christus. Zum Evangelium: Joh 6,1–15*, Predigt zum 17. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr B, in: Praedica Verbum 102 (1997), 375–379.
- Die Lebenskraft der Auferstehungsbotschaft. Zur 1. Lesung: Apg 3,9–19*, Predigt zum 3. Sonntag der Osterzeit – Lesejahr B, in: Praedica Verbum 102 (1997), 170–173.
- Die Lebenskraft des verherrlichten Jesus*, in: Praedica Verbum 102 (1997), 70–73.
- Die Zuwahl des Matthias – ein Lehrstück über die Kirche. Zur 1. Lesung: Apg 1,15–17.20–29*. (Predigt zum 7. Sonntag der Osterzeit – Lesejahr B.): Praedica Verbum 102 (1997) 236–240.
- Verklärung Christi – Verwandlung des Lebens. Zum Evangelium: Mk 9,2–10*, Predigt zum 2. Fastensonntag – Lesejahr B, in: Praedica Verbum 102 (1997), 73–78.

- Christsein in verweltlichter Welt. Zur 2. Lesung: 2 Thess 2,16–3,5*, Predigt zum 32. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr C, in: *Praedica Verbum* 103 (1998), 633–636.
- Der rettende Sieg. Zur 1. Lesung: Offb 11,19a; 12,1–6a.10ab.* (Predigt zu Mariä Aufnahme in den Himmel.) : *Praedica Verbum* 103 (1998) 429–432.
- Erneuerung im Glauben. Zur 2. Lesung: Röm 10,8–13*, Predigt zum 1. Fastensonntag – Lesejahr C, in: *Praedica Verbum* 103 (1998), 135–138.
- Maria – Mittlerin durch ihr Leben*, Predigt am 10. Sept. 1989 bei der Maria-Namenfeier in der Wiener Stadthalle, in: *Altöttinger Liebfrauenbote* Nr. 37 (13. 9. 1998), 4; Nr. 38 (20. 9. 1998), 4; Nr. 39 (27. 9. 1998), 4.
- Verkündigung: das aufgehende Licht. Zur 1. Lesung: Apg 13,14.43b–52*, Predigt zum 4. Sonntag der Osterzeit – Lesejahr C, in: *Praedica Verbum* 103 (1998), 254–257.
- Vertiefung im Glauben*, in: *Praedica Verbum* 103 (1998), 135–138.
- Wandel im Licht des Heiligen Geistes. Zur 1. Lesung: Eph 1,3–6.15–18*, Predigt zum 2. Sonntag nach Weihnachten, in: *Praedica Verbum* 103 (1998), 34–36.
- Das immerwährende Zeugnis. Zum Evangelium: Joh 15,26–16,3*, Predigt zum Pfingstmontag – Lesejahr A, in: *Praedica Verbum* 104 (1999), 309–313.
- »Dass alle eins seien« (Joh 17,21). *Zur Weltgebetsoktav*, thematische Predigt, in: *Praedica Verbum* 104 (1999), 104–108.
- Die Aufnahme Marias: Aufblick zur Vollendung. Zur 2. Lesung: 1 Kor 15,20–27a*, Predigt zu Mariä Aufnahme in den Himmel, in: *Praedica Verbum* 104 (1999), 442–446.
- Die Gewissheit des Auferstehungsglaubens. Zur 2. Lesung: Apg 2,14.22–32*, Predigt zum Ostermontag – Lesejahr A, in: *Praedica Verbum* 104 (1999), 207–210.
- Die Lichtseite des Todes. Zum Gedenken an Pronotar Prof. Dr. Remigius Bäumer*, Predigt, in: *Josefsstudien* (Beilage der Tagespost Würzburg), Nr. 1 (18. 3. 1999), 8.
- Verheißung und Erfüllung. Zur 1. Lesung: Jes 52,7–10*, Predigt zum Weihnachtstag, in: *Praedica Verbum* 104 (1999/6), 725–729.
- Apostolisches Leiden in dieser Zeit. Zur Lesung 2 Kor 4,6–15 am Gedenktag der Hl. Ursula und Gefährtinnen* (21. 10. 2000), Ansprache zu Beginn der Jahrestagung der »Fördergemeinschaft Theologisches«, in: *Theologisches* 30 (2000), 435–437.
- Das Priestertum Jesu Christi – sein Fortgang in der Kirche. Zur 2. Lesung: Hebr 5,1–6*, Predigt zum 30. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr B, in: *Praedica Verbum* 105 (2000), 569–572.
- Die Ehe – Abbild des Bundes Christi mit der Kirche. Zur 2. Lesung: Eph 5,21–32*, Predigt zum 21. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr B, in: *Praedica Verbum* 105 (2000/4), 449–452.
- Erwähltsein in Christus. Zur 2. Lesung: Eph 1,3–6.15–18*, Predigt zum 2. Sonntag nach Weihnachten, in: *Praedica Verbum* 105 (2000), 32–36.
- Im Licht des Kommens Christi. Zum Evangelium: Mk 13,24–32*, Predigt zum 33. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr B, in: *Praedica Verbum* 105 (2000/6), 649–652.
- Liebe als Wesenszug des Christseins. Zur 2. Lesung: 1 Joh 4,11–16*, Predigt zum 7. Sonntag der Osterzeit – Lesejahr B, in: *Praedica Verbum* 105 (2000/3), 301–303.

- Mit Christus auf dem Weg des Heils (Mk 5,21–24.35–43)*, Homilie anlässlich einer Primiz, in: Klerusblatt 80 (2000), 281–282.
- Rettung aus dem Tod (Ex 14,15–15,1)*, Kurze Einführung zur Lesung der Osternacht, in: Praedica Verbum 105 (2000), 196–198.
- Auf den Spuren des Apostels. Zur 2. Lesung: Kol 1,24–28*, Predigt zum 16. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr C, in: Praedica Verbum 106 (2001/4), 448–452.
- Aus der Geschichte lernen. Zur 2. Lesung: 1 Kor 10,1–6.10–12*, Predigt zum 3. Fastensonntag, in: Praedica Verbum 106 (2001/2), 141–145.
- Damit die Wahrheit Christi wirksam werde. Unsere vielfach so heillose Zeit ist auch eine Zeit besonderer Gnade*, Predigt zum Abschluss der 13. Sommerakademie in Aigen (29. 8. 2001), in: Vision 2000 (2001/5), 18–19.
- Das allumfassende Gebet. Zum Evangelium: Lk 18,1–8*, Predigt zum 29. Sonntag im Jahreskreis, in: Praedica Verbum 106 (2001/5) 626–629.
- Das Zeugnis der Hirten. Zum Evangelium: Lk 2,15–20*, Predigt zu Weihnachten – Am Morgen, in: Praedica Verbum 106 (2001/6), 808–811.
- Der Glaube – ein Quell der Freude*, Predigt beim Schlussgottesdienst des Kongresses »Freude am Glauben« am 9. 6. 2001 im Hohen Dom zu Fulda, in: Der Fels 32 (2001), 227–228.
- Der Glaube verwandelt die Welt*, Predigt bei der theologischen Sommerakademie in Dießen 2001, in: Der Fels 32 (2001/10), 275–277.
- »*Erkaufet die Zeit*« (Eph 5,15–20), Predigt zum 90. Geburtstag von Augustinus Kardinal Mayer OSB beim Dankgottesdienst in Metten am 16. Juni 2001, in: Alt und Jung Metten 67 (2001) 149–152.
- Erprobung des Christseins. Zum Evangelium des 1. Fastensonntags (Lk 4,1–13)*, in: Klerusblatt 81 (2001) 85–86.
- Heilsglaube und Naturwissen. Zum Evangelium Mk 15,15–20*, Predigt zum Semestereröffnungsgottesdienst, in: Theologisches 31 (2001), 211–214.
- Zeuge für Christus in der Kraft des Geistes. Zur 1. Lesung: Apg 7, 55–60*, Predigt zum 7. Sonntag der Osterzeit, in: Praedica Verbum 106 (2001/3), 309–312.
- Zum Knecht Gottes berufen. Zur 1. Lesung: Jes 42,2–8*, Predigt zum Fest Taufe des Herrn, in: Praedica Verbum 106 (2001), 28–32.
- Das Geheimnis der Berufung der Völker. Zur 2. Lesung: Eph 3,2–6*, Predigt zum Hochfest Erscheinung des Herrn, in: Praedica Verbum 107 (2002), 25–29.
- Die Gnade des Glaubens in der Bewährung. Zu 2 Thess 1,1–5.11–12.*, Predigt am 26. August 2002 bei der Sommerakademie in Aigen, in: Breid, F. (Hg.), Leben angesichts des Todes. Referate der Internationalen theologischen Sommerakademie 2002 des Linzer Priesterkreises in Aigen, Buttenwiesen 2002, 259–265.
- Johannes Overath – Leben im Dienst des Geheimnisses* (Predigt), in: Theologisches 32 (2002), 194–198.
- Ansteckender Glaube*, Predigt zum Gedenktag der hl. Monika (27. 8. 2003, in: Breid, F. (Hg.), Die Pforte der Hölle werden sie nicht überwältigen. Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie 2003 des Linzer Priesterkreises, Buttenwiesen 2003, 273–278.

- Das ins Herz geschriebene Gesetz (Röm 2,12–16)*, Predigt in: Stumpf, G. (Hg.), *Gewissen, Wahrheit, Menschenwürde*, Referate der 11. Theologischen Sommerakademie 2003 in Dießen, Landsberg 2003, 209–215.
- Christus und Maria: Der Weg zur Barmherzigkeit Gottes*, Predigt am 13. 9. 2002 zum Fatimagebetstag in Haader (Bistum Regensburg), in: *Bote von Fatima* 61 (2003/4), 50–53.
- Glaube als Pilgerweg*, Predigt zur Ruller Wallfahrt 2003, in: *Heimat und Glaube* 55 (2003/7–8), 1–3.
- Johannes Overath – Leben im Dienst des Geheimnisses*, Predigt zum Evangelium (Joh 12, 23–28), in: *Musicae Sacrae Ministerium (Consociatio Internationalis Musicae Sacrae Anno XXXIX/XL (2002–2003))*, Rom 2003, 18–21.
- Johannes Overath – Una vita al servizio del Mistero*, Predigt zum Evangelium (Joh 12, 23–28), in: *Musicae Sacrae Ministerium (Consociatio Internationalis Musicae Sacrae Anno XXXIX / XL (2002–2003))*, Rom 2003, 22–25.
- Das »Jawort« Mariens – aus himmlischer Weisheit*, Predigt am 25. 3. 2004 in Heroldsbach, in: *Faltblatt der Gebetsstätte Heroldsbach 2004* (unpaginiert).
- Jesus in der Verklärung auf dem Berge (Mt 17, 1–19)*, in: *Praedica Verbum* 109 (2004) Fasten-Sonderheft, 81–85.
- Klares Bekenntnis – Entschiedene Nachfolge*, Predigt beim Gedenkgottesdienst für Fritz Michael Gerlich, in: *Der Fels* 35 (2004/8–9), 235–237.
- Maria – Urzelle des Gottesreiches (Lk 17, 20–21)*, in: *Praedica Verbum* 109 (2004) Fasten-Sonderheft, 74–77
- Maria – Wegbereiterin der Offenbarung (Joh 2, 1–12)*, in: *Praedica Verbum* 109 (2004) Fasten-Sonderheft, 77–81
- Mutter des Herrn und Mutter der Menschen*, Predigt, in: *Deus lo vult* Nr. 2 (2004), 8–9.
- Die Eucharistie – das innerste Geheimnis der Kirche*, letzte öffentliche Predigt, in: *Der Fels* 36 (2005/8–9), 227–229.
- Die verlorene Heimat: Verlust und Vertrauen*, Predigt am 7. 5. 2005 vor der Landsmannschaft der Oberschlesier, in: *Patschkauer Dohle* Nr. 180 (Weihn. 2005), 45–46.
- Die verlorene Heimat: Verlust und Vertrauen*, Predigt, in: *Schlesischer Kulturspiegel* 40 (2005/2), 21–23.
- Die verlorene Heimat: Verlust und Vertrauen*, Predigt, in: *Klerusblatt* 85 (2005/7), 171–172.
- Wer betet, ist der Stärkere. Plädoyer für das Leben*, Predigt, in: *Gottgeweiht* 18 (2005), 75–80.
- Die Eucharistie – das innerste Geheimnis der Kirche*, in: *Bote von Fatima* 64 (2006/1), 2–3.

5. Rezensionen

a) Betiteltete Miszellen oder Zeitungsartikel

- Grundlegung der katholischen Moral in der Situation der Krise. Zu Gustav Ermecke, Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie*, in: Theologisches Nr. 199 (1986) 7346–7354.
- Wahrheitszeugnis und Hirten Sorge*, zu: Schmuttermayr G. (Hg.), Bischof Josef Stimpfle: Im Dienst am Evangelium. 25 Jahre bischöfliche Verkündigung und Weisung – ein Querschnitt, Donauwörth 1988, in: Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg 44 (7. 5. 1989), 12.
- Ein gewagter Vorstoß in ökumenisches Neuland*, zu Lehmann, K., Pannenberg, W. (Hgg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 3 B.de, Freiburg 1985–1990, in: Die Tagespost Nr. 114 (22. 9. 1990). 12–13.
- Zur biblischen Hermeneutik der »Theologie des Politischen« nach Clodovis Boff* (Nachdruck aus: Tierra nueva 17 [1988], 37–45), zu: Boff, C., Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München²1983, in: Theologisches 20 (1990), 420–428.
- Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen*, zu: Lehmann, K., Pannenberg, W. (Hgg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 3 B.de, Freiburg 1985–1990, in: Forum Katholische Theologie 7 (1991) 38–60.
- Die Freiheit des Glaubens bindet katholisches Forschen und Lehren. Zu einer Kritik an der römischen Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, zu: Hünermann, P., Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit, in: Herder-Korrespondenz 8 (1980) 373–377, in: Die Tagespost Nr. 9 (9. 1. 1991), 5–6.
- Die Kirche als eine Synthese von Liebe und Wahrheit*, zu: Braun, K., Aus Liebe zur Kirche. Predigten und Ansprachen – Eine Auswahl. Festgabe für Diözesanbischof Dr. iur. can. Karl Braun aus Anlass des 60. Geburtstages, hg. vom bischöflichen Ordinariat der Diözese Eichstätt, 1990, in: Die Tagespost Nr. 32 (14. 3. 1991).
- Maria im Aspekt einer »Ökumenischen Dogmatik«*, zu: Edmund Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983, in: Roten, J. G. (Hg.), Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Koehler on His 80th Birthday, Marian Library Studies, Dayton/Ohio 1991, 592–607.
- In der Ökumene ein Schritt ins Abseits*, zu: Koch, K., Gelähmte Ökumene. Was jetzt noch zu tun ist, Freiburg 1991 – einem Buch, das sich in Harmonismus und Kirchenkritik verliert, in: Deutsche Tagespost 45 (23. 5. 1992/63), 4.
- Vom tragischen Zerwürfnis der drei Päpste. Ein Geschichtswerk prüft die Ursachen des Großen Schismas von 1378*, zu: Brandmüller, W., Papst und Konzil im Großen Schisma (1378–1431). Studien und Quellen, Paderborn 1990, in: Deutsche Tagespost Nr. 5 (9. 1. 1992), 6.
- Beschreibt die Erbsünde nur Menschenangst? Anmerkungen zu dem Versuch, die Lehren Drewermanns als Erneuerung der Theologie zu deuten*, zu: Sudbrack, J., Eugen Drewermann ... um die Menschlichkeit des Christentums, Würzburg 1992, in: Deutsche Tagespost Nr. 29 (29. 7. 1993), 6.

- Das Kreuz zum »klaren Fiasko« erklärt. Privates Credo Hans Küngs als Ersatz für den Glauben der Kirche?*, zu: Küng, H., Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, München 1993, in: Deutsche Tagespost (20. 3. 1993).
- Texte zu Schöpfung und Evolution aus katholischer Sicht. Ein Band aus dem Styria-Verlag informiert umfassend, weist aber auch Lücken auf*, zu: Kraus G. (Hg.), Texte zur Theologie. Dogmatik. Schöpfungslehre 1 + 2, Graz 1992, in: Deutsche Tagespost Nr. 48 (22. 4. 1993), 6.
- Um das wahre Glück*, zu: Messner, J., Auf der Suche nach dem wahren Glück, Trier 1993, in: Theologisches 23 (1993), 387.
- »Vorsehung« als Schlüssel zum Geheimnis von Gottes Welthandeln*, zu: Kocher, R., Herausgeforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie, St. Ottilien 1993, in: Forum Katholische Theologie 9 (1993) 299–305.
- Christliches Ethos als Responsorialität zu Gott*, zu: Günthör, A., Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie, Bd. 1 u. 2, in: Forum Katholische Theologie 10 (1994), 75–79.
- Ein ökumenischer Brückenschlag zur »griechischen« Erbsündenlehre*, zu: Hauke, M., Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier, Paderborn 1993, in: Forum Katholische Theologie 11 (1995), 203–207.
- Theologie und Moderne*, zu: Ruster, T., Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn ²1997, in: Forum Katholische Theologie 13 (1997), 282–290.
- Religionskritik als Horrorszenarium. Was eine Abrechnung mit den angeblichen sieben Geburtsfehlern des Christentums über deren Autor und die Kirche verrät*, zu: Schnädelbach, H., Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion – eine kulturelle Bilanz nach 2000 Jahren, in: Die Zeit Nr. 20 (11. 5. 2000), 41–42, in: Die Tagespost Nr. 71 (15. 06. 2000) 5–6.
- Zu einem Neuentwurf zeitnaher Apologetik*, zu: Gläßer, A., Religionskritik, Glaubensbegründung und interreligiöser Dialog. Vom deutschen Idealismus zu Nietzsche und zur Postmoderne, Regensburg 2000, in: Forum Katholische Theologie 16 (2000), 220–226.
- Falsche und wahre Reform*, zu: Krätzl, H., Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mögling ⁴1999, in: Forum Katholische Theologie 18 (2002), 287–294.
- Christliches Feuer in einer erkalteten Welt. In seinem neuen Buch befasst sich der Exeget Klaus Berger mit der Personalität Gottes im biblischen Sinne – »lebendiger und durchdringender, als dies eine rein begriffliche Theologie zu leisten vermag«* (zu: Berger, K., Ist Gott Person?, Gütersloh 2004), in: Die Tagespost Nr. 117 (30. 9. 2004), 6.
- Theologie auf Gegenkurs. Zu einem neuen Einspruch der Kirchenrechtlerin Sabine Demel gegen die Lehre vom nur Männern vorbehaltenen Priesteramt*, zu: Demel, S., Frauen und kirchliches Amt, Freiburg 2004, in: Die Tagespost Nr. 17 (10. 2. 2005), 6.

b) Unbetitelt Rezensionen

- zu: Blasig, W., Christ im Jahr 2000, in: Forum Katholische Theologie 1 (1985), 234.
- zu: Kuhn, H., Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution, in: Forum Katholische Theologie 1 (1985), 237ff.
- zu: Braun, K., In Wahrheit und Liebe den Weg zur Einheit gehen. Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 1986, Eichstätt 1986, in: Forum Katholische Theologie 2 (1986), 250.
- zu: Urban, H. J., Wagner, H. (Hgg.), Handbuch der Ökumenik, Bd. 1, Paderborn 1985, in: Forum Katholische Theologie 2 (1986), 241–242.
- zu: Wenisch Ernst (Hg.), Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung. Vallendar – Schönstatt 1984, in: Forum Katholische Theologie 2 (1986), 311–312.
- Theologische Studien II, Systematische Abteilung 45, St. Ottilien 1984, in: Forum Katholische Theologie 4 (1988), 74–76.
- zu: Baier, W., Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–1881), Münchener.
- zu: Boll, G. M., Penners, L. (Hgg.), Integration. Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends. Interdisziplinäres Symposium aus Anlass des 100. Geburtstages Pater Joseph Kentenichs (25.–29. 9. 1985), Schönstatt-Studien Bd. 6, Vallendar – Schönstatt 1986, in: Forum Katholische Theologie 4 (1988), 236–237.
- zu: Genn F., Trinität und Amt nach Augustinus, Einsiedeln 1986, in: Forum Katholische Theologie 3 (1987), 137ff.
- zu: Johannes Paul II., Maria – Gottes Ja zum Menschen. Enzyklika »Mutter des Erlösers«, Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger, Kommentar von Hans-Urs von Balthasar, Freiburg 1987, in: Forum Katholische Theologie 4 (1988), 317–318.
- zu: Kuhn H., Romano Guardini – Philosoph der Sorge, St. Ottilien 1987, in: Forum Katholische Theologie 4 (1988), 233–234.
- zu: Sullivan F. A., Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church. New York/Ramsey s.d., in: Forum Katholische Theologie 3 (1987) 155–156.
- zu: Stirnimann, H., Marjam. Marienrede an einer Wende, Freiburg/Schweiz 1989, in: Forum Katholische Theologie 7 (1989), 236–237.
- zu: Kolping, A., Kirche – die komplexe Wirklichkeit. Eine Auswahl von Aufsätzen (1928/29 bis 1978), Münster 1989, in: Forum Katholische Theologie 6 (1990), 322–323.
- zu: Schäfer, P. (Hg.), Freiheit in Gemeinschaft und Fortschritt. Festschrift für Prof. Dr. Josef Rief zum 65. Geburtstag, Passau 1989, in: Forum Katholische Theologie 6 (1990), 319–320.
- zu: Baumann, R., Was Christus dem Petrus verheißt. Eine Entdeckung im Urtext von Matthäus 16, Stein a. Rh. 1988, in: Forum Katholische Theologie 7 (1991), 151–152.
- zu: Lange, D. (Hg.), Überholte Verurteilungen? Göttingen 1991, in: Deutsche Tagespost Nr. 140 (1991), 6.

- zu: Muschalek, G. Kirche – noch heilsnotwendig? Über das Gewissen, die Empörung und das Verlangen, St. Johann bei Tübingen ³1989, in: Forum Katholische Theologie 7 (1991), 319.
- zu: Courth, F. (Hg.), Mariologie, Texte zur Theologie – Dogmatik, Graz 1991, in: Deutsche Tagespost Nr. 91 (1992), 4.
- zu: Denzler, G., Grasmück, E. L. (Hg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz Döllingers, München 1990, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte (1992), 1–3.
- zu: Pottmeyer, H. J. (Hg.), Fragen an Eugen Drewermann, mit Beiträgen von Anton A. Bucher u.a., Düsseldorf 1992, in: Deutsche Tagespost (3. 12. 1992).
- zu: Beinert, W. (Hg.), Texte zur Theologie – Dogmatik. Schöpfungslehre I + II, bearb. v. G. Kraus, Graz – Wien – Köln 1992, in: Deutsche Tagespost Nr. 48 (22. 4. 1993), 6.
- zu: Pavesi, E., Eugen Drewermanns »Kleriker. Psychogramm eines Ideals« und die tiefenpsychologische Religionskritik, Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie Bd. 8, Weilheim – Bierbronn 1992, in: Forum Katholische Theologie 9 (1993) 141–142.
- zu: Ratzinger, J., Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg 1991, in: Der Große Ruf Nr. 7 (1993), 138.
- zu: Schönberger, R., Was ist Scholastik?, in: Forum Katholische Theologie 9 (1993), 221.
- zu: Courth, Fr., Der Gott der dreifaltigen Liebe, in: Theologische Revue 91 (1995), 52–53.
- zu: Bürkle, H., Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen, AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie Bd. 3, Paderborn 1996, in: Forum Katholische Theologie 13 (1997), 310–311.
- zu: Schmidt, M. (Hg.), Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen, Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, Wiesbaden – Naurod (9.–12. 9. 1994), Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt 1: Christliche Mystik, Bd. 10, Stuttgart 1995, in: Forum Katholische Theologie 13 (1997), 77–79.
- zu: Außersdorfer, F., Jesus Christus im wunderbaren Sakrament. Lichtglanz und Wohlduft der Wesensverwandlung und der Realpräsenz. Aus biblischen, patristischen und liturgischen Quellen. Innsbruck 1998, in: Forum Katholische Theologie 15 (1999), 152–153.
- zu: Ernst, S., Auf dem Weg zur Weltkirche. Gründe für meinen Übertritt zur katholischen Kirche, Stein a. Rh. 1998, in: Forum Katholische Theologie 15 (1999), 155–156.
- zu: Wetter, F., Mit euch auf dem Weg. Anstöße für ein lebendiges Christsein (Predigten Kardinal Wetters), München 1998, in: Forum Katholische Theologie 15 (1999), 147–148.
- zu: Ziegenaus, A. (Hg.), *Volksfrömmigkeit und Theologie. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen*, Mariologische Studien Bd. 12, Regensburg 1998, in: Forum Katholische Theologie 15 (1999), 150–152.

- zu: Muschalek, G., Glaubensgewissheit in Freiheit. Ob die modernen Ideale von Wissen und Freiheit den Glauben nun endgültig verdrängen, Eitensheim ²1999, in: Forum Katholische Theologie 16 (2000), 157–158.
- zu: Amorth, G., Exorzisten und Psychiater. Anhang: Das neue Romanische Rituale über Exorzismus, Stein am Rhein 2002, in: Forum Katholische Theologie 19 (2003), 159–160.
- zu: Berning, V., Martin Honecker (1888–1941) Auf dem Wege von der Logik zur Metaphysik. Die Grundzüge seines kritisch-realistischen Denkens, Bierbronn 2003, in: Forum Katholische Theologie 20 (2004), 148–149.

6. Vor-, Geleit-, Nach- und Dankesworte sowie Nachrufe

- Vorwort*, zu: Fatima. Bischof Graber deutet die Botschaft, hg. v. Institutum Marianum Regensburg, Würzburg 1987, 8–11.
- Joseph Ziegler (15. 3. 1902–1. 10. 1988)*, Nachruf in: Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1988, München 1989, 229–231.
- Zum Geleit*, in: Schilling von Canstatt, F.-W., Ökumene katholischer Vorleistungen, St. Ottilien 1989, 5–6.
- Die Theologie von Michael Schmaus – aus der Mitte des Christumysteriums. Zum Gedenken an den Dogmatiker und Verfasser grundlegender Werke über die Lehre der Kirche, der am Mittwoch verstarb*, in: Deutsche Tagespost Nr. 148 (11. 12. 1993), 4.
- Gedenken an P. Dr. Franz Josef Müller SJ vom 16. November 1990*, in: Newmanhaus München 1993. Jubiläum 1951–1991, hg. vom Newman-Verein München, München 1993, 30–32.
- Pilger zum Absoluten. Zum Gedenken an Henry Deku*, in: Christophorus 38 (1993), 175–176.
- Theologie in ekklesialer Dimension. Zum 60. Geburtstag von Michael Seybold, in: Klerusblatt 73 (1993), 209.
- Beharrung und Fortschritt. Theologische Biographie im Horizont kirchlicher Zeitgeschichte. Zum goldenen Priesterjubiläum von Prälat Dr. Martin Gritz*, in: Brandt, H. J. (Hg.), ... und auch Soldaten fragten. Zu Aufgabe und Problematik der Militärseelsorge in drei Generationen, Quellen und Studien zur Geschichte der Militärseelsorge Bd. 9, Paderborn 1992, 87–94.
- Dank im Geiste Marias*, Dankansprache bei der Jahresversammlung des »Institutum Marianum Regensburg« e. V. am 27. November 1993, in: Bote von Fatima 52 (1994/1), 7–8.
- Discurso del Dr. Leo Scheffczyk*, in: *Discursos pronunciados en la Investidura del Grado de Doctor »Honoris Causa«*, Universidad de Navarra (29. 1. 1994), Pamplona 1994, 39f.
- Ein wissenschaftliches Lebenswerk im Dienste des Christuglaubens. Zur Kardinalsernennung von Alois Grillmeier*, in: Klerusblatt 74 (1994) Nr. 11, 249–250.
- Michael Schmaus 17. 7. 1897–8. 12. 1993*, Nachruf in: Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1993, München 1994, 275–278.

- Zum Geleit*, in: Görres, I. Fr., *Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien, Kriterien* Bd. 90, Einsiedeln 1994.
- Im Wahlspruch des Oberhirten: »Servus omnium – Diener aller«*. *Zum Tod des Münchner Weihbischofs Matthias Defregger. Ein Porträt*, in: *Deutsche Tagespost* 48, Nr. 89 (27. 7. 1995), 5.
- Marianisches Erbe – geehrt und vermehrt*, Einführung zu: Graber, R., Ziegenaus, A. (Hgg.), *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849–1988)*, 3. erw. u. überarb. Aufl., Regensburg 1997, 9–12.
- Bonifatius Fischer OSB (20. 8. 1915–19. 4. 1997)*, Nachruf in: *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1997, München 1998, 278–281.
- Die Lichtseite des Todes. Zum Gedenken an Pronotar Prof. Dr. Remigius Bäumer (Predigt)*, in: *Josefsstudien (Beilage der Tagespost Würzburg)*, Nr. 1 (18. 3. 1999), 8.
- In memoriam Alois Kardinal Grillmeier*, in: *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1998, München 1999, 248–252.
- Vorwort*, zu: Poschmann, B., *Die Lehre von der Kirche: geschichtlich beleuchtet und dogmatisch dargelegt*, hg. v. G. Fittkau, *Quaestiones non disputatae* Bd. 4, Siegburg 2000, 5–7.
- Zum Geleit*, in: Berger, D. (Hg.), *Die Enzyklika »Humani Generis« Papst Pius' XII. 1950–2000. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Lehrschreibens*, Köln 2000, 7–11.
- Vorwort*, zu: Hahn, S. u. K., *»Unser Weg nach Rom«*, Stein a. Rh. ⁴2001, 6.
- Ein neuer Zugang zum Werk des Thomas v. Aquin – zur Gründung des thomistischen Jahrbuchs »Doctor angelicus«*, in: *Doctor Angelicus* 2 (2002), 9–14.
- Heiligung der Arbeit. Zum 100. Geburtstag von Escrivá de Balaguer*, in: *Rheinischer Merkur* 1 (2002) 25.
- Johannes Overath – Leben im Dienst des Geheimnisses (Predigt)*, in: *Theologisches* 32 (2002), 194–198.
- In unerschütterlicher Hoffnung. Der Erzbischof von Köln, Joachim Kardinal Meisner, vollendet am ersten Weihnachtsfeiertag sein siebzigstes Lebensjahr*, in: *Die Tagespost* Nr. 155/156 (30. 12. 2003), 20.
- In unerschütterlicher Hoffnung. Zum 70. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner*, in: *Kölner Kirchenzeitung* 51/52 (19. 12. 2003), 9.
- Vorwort*, zu: Adoremus. Anbetung – Lobpreis – Dank, hg. von der Aktion Adoremus, Krefeld (¹¹2003), 5–6.
- In unerschütterlicher Hoffnung. Kardinal Joachim Meisner zum 70. Geburtstag*, in: *Schweizerische Katholische Wochenzeitung* Nr. 3 (2004), 3.
- Eine kleine Theologie der »Mittlerin aller Gnaden«*, Vorwort zu: Pauels, H., *Mittlerin aller Gnaden. Nach den lehramtlichen Verlautbarungen von Leo XIII., Pius X., Pius XII., Paul VI. und Johannes Paul II.*, Stein a. Rh. 2005, 6–9.
- Im redlichen Streit um die Wahrheit. Zu den theologischen Schriften Giovanni B. Salas*, Geleitwort zu: Lehner, U. L., Tacelli, R. K. (Hgg.), *G. B. Sala – Kontroverse Theologie*, Bonn 2005, 5–7.

7. Interviews

Ehe-Sakrament: Kommt es zum »pastoralen Erdbeben«?, Interview mit S. Kronthaler, in: Wiener Kirchenzeitung (12. 2. 1995), 22.

»Bedeutsame Unterschiede wurden gefällig harmonisiert«, Interview mit Michael Karger, in: Die Tagespost (10. 7. 1999), 5; wieder abgedruckt in: Reckinger, F., Scheffczyk, L., Teilkonsens mit vielen Fragezeichen. Zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre und ihrem Nachtrag, St. Ottilien 1999, 11–24. *Chrześcijaństwo nie może być anonimowe* (Christsein ohne Anonymität), Interview in: Fronda 17/18 (1999), 148–161.

Die Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Interview mit Peter Burkhardt, in: Diakon Anianus 33 (2000/7), 11–15.

Gefährtin des Erlösers und Helferin der Menschen, Interview mit Andreas Schaller, in: Münchener Kirchenzeitung Nr. 19 (13. 5. 2001), 14–15.

Nicht die Zeit fürchten, sondern die eigene Schwäche, Interview mit Michael Karger, in: Die Tagespost Nr. 90 (28. 7. 2001), 5–6.

»Den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen« (Wahlspruch von Kardinal Scheffczyk), Auszug aus einem Interview in Oppeln, in: Schlesien in Kirche und Welt 29 (2002/2), 28.

Helferin der Menschen, Interview mit Andreas Schaller, in: Schaller, A. (Hg.), Gott wird uns überraschen. Theologie in Gespräch, München 2003, 77–83.

I cristiani e le provocazioni delle Nuove forme di religiosità, Interview, in: Giornale del Popolo (Lugano) Nr. 271 (25. 11. 2003), 15.

Interview mit Leo Kardinal Scheffczyk, in: Heimat und Glaube 55 (2003/7–8), 3.

Um die Einheit der Kirche, Interview mit Regina Einig, in: Die Tagespost Nr. 108 (11. 9. 2003), 6.

Weihnachten – Das Geheimnis der übergroßen Liebe Gottes, Interview mit Michael Ragg von »Kirche in Not« über die Verflachung und Verfälschung des Weihnachtsfestes, die Einzigartigkeit des Christentums unter den Religionen, in: Kath.net (24. 12. 2004).

Willkürliche Verkürzung des Wortes Gottes. Der Münchner Kardinal Leo Scheffczyk nimmt zu den liturgischen Missständen in der Diözese Linz Stellung, Kath.net-Interview, in: Die Tagespost Nr. 14 (3. 2. 2005), 6.

B 51765

22. Jahrgang Heft 2/2006

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Kurt Krenn
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

Glückwünsche für Bischof Krenn 81

ABHANDLUNGEN

Schumacher, Joseph: *Die Bedeutung der Verehrung des heiligen Joseph im Kontext der Heiligenverehrung der Kirche?* 82

Müller, Helmut: *Anfänge: Schöpfung und Evolution – Bemerkungen zu einer neuen »Apartheid des Denkens«* 102

Wróbel, Józef: *Zur Anthropologie der menschlichen Sexualität* 117

BEITRÄGE UND BERICHTE

Hauke, Manfred: *Die »Gemeinsame Erklärung« zur Rechtfertigung und die Norm des Glaubens* 127

Kreiml, Josef: *Das trinitarische Bekenntnis als Grundstruktur des neutestamentlichen Zeugnisses* 135

BUCHBESPRECHUNGEN 143

Christliche Gesellschaftslehre – Dogmatik – Spirituelle Theologie – Kirchengeschichte – Moraltheologie

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 A. Ziegenaus oder M. Stickelbroeck,
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

Gratulation: Bischof Kurt Krenn, 70 Jahre

Der Mitherausgeber dieser Zeitschrift, Bischof Kurt Krenn, wird am 28. Juni 70 Jahre alt. Die übrigen Herausgeber gratulieren ihm dazu auf das Herzlichste. Sie sagen ihm Dank und wünschen ihm viel Kraft und Gottes reichen Segen.

Kurt Krenn wurde 1936 in Rannariedl (Oberösterreich) geboren. Nach dem Studium an der Gregoriana in Rom, wo er das Germanicum besuchte, und dem Studium des Kirchenrechtes an der Lateranuniversität wurde er dort am 7. Oktober zum Priester geweiht. Er ging dann nach Deutschland, um in Tübingen (1965–66) und in München (1965–67) zu studieren. 1970 wurde er Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Linz und nahm für ein Jahr auch einen Lehrauftrag an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in St. Pölten wahr, bis er 1975 einen Ruf als Professor für »Systematische Theologie« an der Universität Regensburg erhielt. Seit dieser Zeit hielt er auch Vorträge an den Universitäten Eichstätt und Parma. 1977 wurde er Geschäftsführer der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie in Uppsala.

Krenn hielt immer die Verbindung von wissenschaftlicher Arbeit und seelsorglicher Praxis aufrecht: So wirkte er als Seelsorger von 1966–1987 in Altenhof, Neustift und Oberkappel in Oberösterreich.

1987 wurde Krenn Weihbischof in Wien, wo er am 26. April 1987 durch Kardinal Hans Hermann Groër zum Titularbischof von Aulona geweiht wurde. Sein Wahlspruch lautet: »Christi Misericordia Pax nostra«. Am 11. Juli 1991 wurde der Jubilar zum Bischof von St. Pölten ernannt – ein Amt, das er am 15. September 1991 antrat. Als Bischof war Krenn Vorsitzender der Finanzkommission der Österreichischen Bischofskonferenz und zuständig für den Sport.

Nach 18 Dienstjahren trat Kurt Krenn, schon von Krankheit gezeichnet, im Oktober 2004 als Bischof von St. Pölten zurück. Am 7. Oktober 2004 erfolgte die Päpstliche Annahme des Rücktritts. Seitdem lebt er als Emeritus in St. Pölten. Jetzt, wo der verdiente Altbischof nicht mehr durch sein Wort wirken und damit vielen Halt und Stütze bieten kann, ist ihm ein anderes, vielleicht machtvolleres Wirken für den Leib Christi, die Kirche, aufgetragen: das stille Leiden, das er, mittlerweile schwer erkrankt, zu tragen hat.

Anlässlich der Geburtstagfeier im Juni soll dem Jubilar eine Festschrift überreicht werden, mit der ihm viele seiner Kollegen, Schüler und Bekannte eine Freude machen wollen. Sie trägt den Titel »Der Wahrheit verpflichtet«¹ und gliedert sich in die Bereiche »Erinnerungen«, »Theologie und Philosophie«, »Lebensbilder« und »Konturen des Christlichen«. An dem Projekt beteiligt haben sich namhafte Gestalten des kirchlichen Lebens wie Joachim Kardinal Meisner, Leo Kardinal Scheffczyk, Marian Kardinal Jaworski (Lemberg), Erzbischof Wolfgang Haas, Alterzbischof Georg Eder und in der Catholica weit bekannte Autoren wie Gerhard Winkler, Johannes B. Torelló und Wolfgang Waldstein.

*Michael Stickelbroeck,
Anton Ziegenaus*

¹ Vgl. Ildefons Fux, Josef Kreiml, Josef Spindelböck, Michael Stickelbroeck (Hgg.), Der Wahrheit verpflichtet. Festschrift für Bischof Kurt Krenn zum 70. Geburtstag, Graz 2006, 760S., ISBN 3-902475-24-2, 39,90 Eur.

Die Bedeutung der Verehrung des heiligen Joseph im Kontext der Heiligenverehrung der Kirche?*

von Joseph Schumacher, Freiburg

1. Die Verehrung der Heiligen in der Kirche

Wiederholt hat sich das Lehramt der Kirche zur Heiligenverehrung geäußert. Es hat festgestellt: Die Heiligen dürfen verehrt und angerufen werden¹, und ihre Verehrung und ihre Anrufung ist gut und nützlich². Eine Pflicht, die Heiligen zu verehren und sie anzurufen, besteht jedoch nicht für den Katholiken. Grundsätzlich kann er das Heil auch ohne die Heiligen erlangen³. Legitimiert ist der Kult der Heiligen prinzipiell bereits durch das Alte Testament⁴. Da gibt es schon in Ansätzen die Engelverehrung⁵ und auch den Glauben an die Fürbitte der Engel und der Heiligen⁶. Im Buch Tobias ist die Rede davon, dass die Engel im Himmel die Gebete der Heiligen auf Erden vor Gott bringen⁷. Judas der Makkabäer sieht in einem Traumgesicht, wie zwei verstorbene Gerechte, nämlich der Hohepriester Onias und der Prophet Jeremias, Fürsprache einlegen bei Gott für das Volk und für die heilige Stadt⁸. Solche Gedanken werden im Neuen Testament entfaltet und vertieft. Nach der Apokalypse kommt die Aufgabe, die Gebete der Heiligen auf Erden vor zu Gott bringen, nicht nur den Engeln zu, sondern auch den Heiligen in der Vollendung⁹. Verständlich wird die Unterstützung der Heiligen auf Erden durch die Heiligen in der Vollendung angesichts der Tatsache, dass die Liebe fort dauert, dass sie im Tode nicht stirbt¹⁰. Gemäß dem Hebräerbrief umgeben uns die Heiligen als eine »große Wolke von Zeu-

* Vortrag, gehalten auf dem Internationalen Symposium über den heiligen Joseph über die Apostolische Exhorte des Papstes Johannes Paul II. »Redemptoris custos«. Theologische und pastorale Aspekte, in San Salvador vom 16. – 23. September 2001

¹ Denzinger-Schönmetzer Nr. 1823; Nr. 675; Nr.Nr. 1744–1755; Nr. 1824; Nr. 1867; Nr. 2235 f.

² Ebd., Nr. 1821; vgl. Nr. 1867.

³ Der Kanon 1186 des CIC empfiehlt die Verehrung Mariens, macht sie aber nicht obligatorisch. Vgl. Herbert Vorgrimler, Art. Heiligenverehrung I (dogmatisch), in: Lexikon für Theologie und Kirche V, Freiburg 21960, 104.

⁴ 2 Makk 15,11–16.

⁵ Jos 5, 14; Dn 8, 17; Tob 12, 16.

⁶ Tob 12, 12; 2 Makk 15,11–16; vgl. auch Jer 15, 1.

⁷ Tob 12, 12.

⁸ 2 Makk 15,11–16.

⁹ Apk 5, 8; 8, 3.

¹⁰ 1 Kor 13, 8.

gen«¹¹. Wenn die Heiligen des Himmels Fürsprache einlegen für die Menschen, dann ist es konsequenterweise auch erlaubt, nicht verpflichtend, dass man sie anruft¹². Ihre letzte Rechtfertigung erhält der Kult der Heiligen im Kontext des Lobpreises der siegreichen Gnade Gottes¹³.

Immerhin ist die Verehrung der Heiligen ein integrales Moment des Kultes der Kirche. Sie hat allerdings ihre Geschichte. Am Anfang richtete sich die Verehrung der Heiligen in der Kirche auf die Märtyrer, speziell auf die Apostel, die bis auf einen, bis auf Johannes, als Märtyrer galten. Dann richtete sie sich aber schon bald auch auf die Bekenner, auf die Jungfrauen und auf all jene Personen, die ein vorbildliches Leben geführt und den Auftrag Gottes in exemplarischer Weise erfüllt hatten. Das ist nicht überraschend. Schon mit der Verehrung der Apostel hatte man die Praxis der ausschließlichen Verehrung der Märtyrer verlassen.

Die öffentliche Verehrung der Heiligen trat schon früh neben die öffentliche Gottesverehrung. Sie unterschied sich von dieser indessen qualitativ. Das eine war der »cultus latrae«, das andere der »cultus duliae«¹⁴. Um die unvergleichliche Gestalt und Bedeutung der Marienverehrung zu kennzeichnen, die bedingt ist durch die einzigartige Stellung Mariens in der Heilsgeschichte, charakterisierte man später den Marienkult als »cultus hyperduliae«¹⁵. Von diesen beiden Gestalten des »cultus«, die man auch als den »cultus publicus« der Kirche zu bezeichnen pflegt, ist wohl zu unterscheiden der »cultus privatus«. Er hat seinen Ort zwar auch im Kontext des Glaubens der Kirche, aber er genießt doch größere Freiheit¹⁶. Die öffentliche Verehrung der Heiligen, der »cultus publicus duliae«, der ursprünglich aus der spontanen Verehrung großer religiöser Persönlichkeiten hervorgegangen ist, deren Leben die Menschen beeindruckt hatte, erfordert heute die Approbation der höchsten Autorität der Kirche¹⁷. Seit dem Jahre 1234 ist die Kanonisierung eines Heiligen durch den Papst Voraussetzung für seine liturgische Verehrung¹⁸.

Der geistig-religiöse Hintergrund der Heiligenverehrung ist die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, gemäß der die pilgernde Kirche auf Erden mit der leidenden Kirche im Purgatorium und der triumphierenden Kirche im Himmel verbunden ist. Für die »sancti in via«, die »sancti in purgatorio« und die »sancti in patria« ist der Tod keine Grenze mehr, weil die Liebe Christi ihn überwunden hat¹⁹. Der theologische Ort der Heiligenverehrung ist die Lehre von der Kirche. Die himmlischen Hei-

¹¹ Hebr 12,1.

¹² Vgl. Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg ²1954, 368.

¹³ Eph 1,6.12–14.

¹⁴ Vgl. Denzinger-Schönmetzer, Nr. 1832 und Lumen gentium, Nr 66.

¹⁵ Vgl. Ludwig Ott (Anm. 12), 249.

¹⁶ Joseph Brosch, Art. Heiligenverehrung II: Normen, in: Lexikon für Theologie und Kirche V, Freiburg ²1960, 106 f; ders., Art. Heiligenverehrung III: Geschichte, in: Lexikon für Theologie und Kirche V, Freiburg ²1960, 107.

¹⁷ Vgl. CIC can. 1187

¹⁸ Vgl. Philipp Harnoncourt, Art. Heiligenverehrung IV: Liturgisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche IV, Freiburg ³1995, 1299.

¹⁹ Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Art. Heilige und Maria, I. Dogmatik, in: Marienlexikon III, Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk, St. Ottilien 1991, 95–97.

ligen werden nicht neben Gott verehrt und um ihr Gebet angerufen²⁰, sondern in ihnen wird Gott selbst geehrt. Die den Heiligen erwiesene Ehre geht auf Gott über, so wie auch in der Liebe zum Nächsten Christus selbst geliebt wird, ohne daß dabei die Differenz zwischen Gott und dem Nächsten aufgehoben wird²¹.

Der Verfasser des »Martyrium Polycarpi« unterscheidet um 156 scharf zwischen der Verehrung Christi und der Verehrung der Märtyrer²². In dieser Schrift wird auch die Gewohnheit bezeugt, »den Geburtstag des Martyriums«, den Todestag des Märtyrers, liturgisch zu feiern. Einige Jahrzehnte später erwähnen Tertullian († nach 220) und Cyprian († 258) die Darbringung des heiligen Opfers am Jahrestag des Todes der Märtyrer²³. Schon vor der Mitte des 3. Jahrhunderts bezieht Origenes († 254) alle entschlafenen Frommen ein in die Heiligenverehrung²⁴. Das Gleiche tun nicht wenige altchristliche Grabinschriften in dieser Zeit²⁵. Origenes begründet die Fürbitte der Heiligen mit dem Hinweis auf Makk 15,14 und auf die Fortdauer und die Vollendung der Nächstenliebe²⁶. Vehement verteidigt Hieronymus († 419) die Verehrung der Heiligen und den Glauben an ihre Fürsprache bei Gott gegen den Priester Vigilantius, der als Gegner der Heiligenverehrung aufgetreten war²⁷. Augustinus († 430) erklärt, der Sinn der Märtyrerverehrung liege in der Nachahmung ihres Beispiels, in der Partizipation an ihren Verdiensten und im Unterstütztwerden durch ihre Fürbitte²⁸. Thematisiert wird die Heiligenverehrung in der Zeit der Kirchenväter nicht zuletzt auch in zahlreichen Predigten über die Heiligen und in immer neuen Heiligenviten²⁹.

Nachdrücklich wurde die Heiligenverehrung, die in altchristlicher Zeit als solche nur selten Kritik erfahren hatte, in der Zeit der Reformation in Frage gestellt. Die Reformatoren empfanden sie als einen besonderen Stein des Anstoßes, und das aus einem doppelten Grund. Teilweise war sie auf die Ebene des Aberglaubens herabgesunken, gleichzeitig war sie aber in der Volksfrömmigkeit oftmals so sehr in den Vordergrund getreten, dass sie der Gottesverehrung ihren zentralen Platz streitig machte. Darüber hinaus hatte die Heiligenverehrung für die Reformatoren auch theologisch ihre Berechtigung verloren, und zwar durch die reformatorische Lehre von der »sola gratia«, worin die reformatorische Überzeugung von der Alleinwirksamkeit Gottes im Heilsprozess ihren Ausdruck gefunden hatte. Da gab es nun keinen Ort mehr für die Verdienste der Heiligen und für ihre Fürsprache. Kritisch vermerkten die Reformatoren, in der Heiligenverehrung sei der alte Polytheismus zu

²⁰ Im »cultus privatus« können auch die Glieder der leidenden Kirche um ihre Fürsprache angerufen werden.

²¹ Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Art. Heilige und Maria, I. Dogmatik (Anm. 19), 96 f.

²² Martyrium Polycarpi 17, 3; 18, 3.

²³ Tertullian, De corona militum 3; Cyprian, Epistula 39, 3.

²⁴ De oratione, c. 11.

²⁵ Unter der Kirche San Sebastiano in Rom hat man Graffiti mit Invokationen aus dem 3. Jahrhundert gefunden, die hinweisen auf Refrigeria zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus (vgl. Theofried Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: Historisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche IV, Freiburg³ 1995, 1296f).

²⁶ Vgl. Ludwig Ott (Anm. 12), 369.

²⁷ Epistula 109, 1; Contra Vigilantium 6.

²⁸ Contra Faustum Manichaeum, lib. 20, c. 21.

²⁹ Herbert Vorgrimler (Anm. 3), 105.

neuem Leben erstanden und in der Heiligen Schrift gebe es keinerlei Hinweis auf die Berechtigung der Anrufung der Heiligen. Damit war die Heiligenverehrung nicht nur ein Verstoß gegen das Prinzip »sola gratia«, sondern auch gegen das Prinzip »sola scriptura«. Martin Luther († 1546) versteht die Heiligenverehrung der Kirche dezidiert als Götzendienst³⁰, Melanchthon († 1560) bezeichnet sie als grausame Abgötterei³¹, und Calvin († 1564) sieht in ihr einen Widerspruch zu der allein Gott gebührenden Ehre³². Für die Reformatoren konnte es eine Verehrung der Heiligen, wenn überhaupt, nur geben in der Gestalt der Nachahmung und als Dank an Gott, der der Kirche die Heiligen geschenkt hatte. Sie wandten sich damit nicht nur gegen den »abusus«, gegen den Missbrauch, in der Verehrung der Heiligen, sondern auch gegen den »usus bonus«, gegen den guten Gebrauch³³.

2. Die Entfaltung der Verehrung des heiligen Joseph in der Geschichte des Glaubens.

Die Verehrung des heiligen Joseph entfaltete sich nur langsam. In den Evangelien war nur wenig über ihn berichtet worden. Da war ihm gleichsam nur eine Nebenrolle im Erlösungsplan zuerkannt worden. Immerhin war er als ein »gerechter Mann« bezeichnet worden, der dem Messiaskind auftraggemäß den Namen Jesus gegeben, die Familie geschützt und ernährt und Jesus das Zimmermannshandwerk gelehrt hatte, der aber zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu nicht mehr am Leben war. Es war sodann von ihm auch schon bald in der Geschichte der Kirche die Rede, aber mehr am Rande. Im ersten Jahrtausend stand er auf jeden Fall mehr im Hintergrund³⁴.

Das erste Jahrtausend in der Geschichte der Kirche war vor allem mit den beiden Grunddogmen des Christentums beschäftigt, mit dem Dogma vom trinitarischen Gott und mit dem Dogma von der Inkarnation der zweiten Person der Dreieinigkeit. In dramatischem Ringen mussten die beiden Fragen geklärt werden: Wer ist Gott? und: Wer ist Jesus von Nazareth? Bei der Antwort auf die Frage nach Jesus von Nazareth kam man dann nicht vorbei an der Frage nach seiner Mutter. Maria war die natürliche Mutter des menschengewordenen Gottessohnes, wenngleich sie ihn nicht auf natürliche Weise empfangen und geboren hatte. An der Menschwerdung Gottes hatte Joseph zunächst keinen Anteil. Er war nur der Adoptivvater, und es musste alles getan werden, dass man ihm nicht auch die natürliche Vaterschaft zuschrieb. Es ging um das Geheimnis der Gottessohnschaft Jesu von Nazareth. In der Tat begegnet uns die nahe liegende Behauptung, Joseph sei der natürliche Vater Jesu, mehr als einmal. Das war in-

³⁰ Vgl. Schmalkaldische Artikel II, 2: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Göttingen³ 1956, 424.

³¹ Confessio Saxonica: Corpus Reformatorum 23, LXXXIX.

³² Institutio christianae religionis I, lib. 12, c.1; III, lib. 20, cc. 24–27; vgl. Gerhard Ludwig Müller, Art. Heiligenverehrung VI: In den reformatorischen Kirchen, in: Lexikon für Theologie und Kirche IV, Freiburg³ 1995, 1301.

³³ Vgl. Herbert Vorgrimler (Anm. 3), 105.

³⁴ Vgl. Médard Barth, Die Verehrung des heiligen Josef im Elsass, Hagenau 1970, 5 f.

dessen eine folgenreiche Irrlehre. Erst als die gottmenschliche Natur Jesu und seine wunderbare Menschwerdung in hellem Licht dastanden, konnte der heilige Josef in seiner wahren Größe erkannt werden und die ihm gebührende Verehrung finden³⁵.

Dennoch begegnet uns die Verehrung des heiligen Joseph eigentlich in nuce schon in der ältesten Zeit. Sie begann in der Kirche des Ostens, in Ägypten. Von daher griff sie über auf die Kirche des Westens. Die frühesten Zeugnisse der Verehrung des Heiligen reichen zurück in das 4. Jahrhundert³⁶.

Auf Sarkophagen des 5. und 6. Jahrhunderts erscheint Joseph bei der Geburt Jesu und bei der Magieranbetung. Im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore zu Rom sieht man ihn in einer Darstellung aus der Mitte des 5. Jahrhunderts bei der Engelsbotschaft, bei der Darstellung Jesu im Tempel und bei seinem Aufenthalt in Ägypten. Auf dem Elfenbeinrelief der Maximinians-Kathedra zu Ravenna, das um die Mitte des 6. Jahrhunderts entstanden ist, begegnet uns außer den schon bekannten Motiven der Traum Josephs, seine Reise nach Bethlehem und seine (apokryphe) Bitterwasserprobe³⁷.

In koptischen Kalendarien finden wir im 8. und 9. Jahrhundert Spuren einer schon liturgischen Verehrung des heiligen Joseph. Im 9. und 10. Jahrhundert haben wir Hinweise auf eine solche in den Martyrologien. Um 850 begegnet uns der Name des Heiligen im Martyrologium von der Reichenau. Im 12. Jahrhundert wird uns der 19. März als Festtag des Heiligen bezeugt. Um diese Zeit erbauen die Kreuzfahrer in Nazareth eine Kirche zu Ehren des Heiligen³⁸. Für das Jahr 1129 ist uns in Bologna eine Josephskapelle bezeugt, für das Jahr 1198 das erste Vorkommen des Taufnamens Joseph. Im Jahre 1141 wurde in der Stephanskirche in Bologna ein Reliquienschatz mit einer Reliquie des heiligen Joseph entdeckt³⁹.

Wenn im 4. Jahrhundert die Irrlehrer Helvidius, Bonosus und Jovinian behaupten, die »Brüder Jesu«, von denen in den Evangelien die Rede ist, seien Söhne von Joseph und Maria, verweisen die Kirchenväter Ambrosius († 397), Johannes Chrysostomus († 407), Hieronymus († 419) und Augustinus († 430) in der Auseinandersetzung mit ihnen auf den Glauben der Kirche an die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens⁴⁰. Nachdrücklich weist Hieronymus die Theorie von angeblichen Kindern Josephs aus einer ersten Ehe⁴¹ zurück⁴², aber auch Origenes († 254), Hilarius von Poitiers († 367) und Gregor von Nyssa († 394) lehnen diese Theorie kategorisch ab⁴³. Johannes Damascenus († 749) lobt in diesem Kontext die Jungfräulichkeit des heiligen Joseph⁴⁴.

³⁵ Alfons Maria Weigl, Sankt Josef auch dein Helfer, Altötting ³1971, 148.

³⁶ Adolf Adam, Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg ⁵1989, 224.

³⁷ Johannes Kessels, Art. Joseph, Nährvater Jesu III: Ikonographie, in: Lexikon für Theologie und Kirche V, Freiburg ²1960, 1130.

³⁸ Adolf Adam, Rupert Berger (Anm. 36), 224; Médard Barth (Anm. 34), 6 ff.

³⁹ Médard Barth (Anm. 34), 8 f.

⁴⁰ Henri Rondet, Joseph von Nazareth. Gestalt und Verehrung, Freiburg 1956, 9 f.

⁴¹ Die Theorie stammt aus den Apokryphen.

⁴² De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium, n. 19.

⁴³ Henri Rondet (Anm. 40), 9 f.

⁴⁴ Oratio III de Beata Maria Virgine; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 17.

Immer geht es den Kirchenvätern, wenn sie sich mit Joseph beschäftigen, um das Geheimnis der Menschwerdung Gottes und um die Jungfräulichkeit Mariens. Paradigmatisch sind hier die Gedanken des heiligen Augustinus, wenn er über die Ehe zwischen Maria und Joseph reflektiert, über die bleibende Jungfräulichkeit Mariens und über die wahre Vaterschaft ihres Bräutigams, wenn er von Maria, der zweiten Eva, und ihrer Beziehung zur Kirche spricht und von der Beziehung des heiligen Joseph zu Jesus und zur heiligen Familie. Da finden wir, jedenfalls im Ansatz, bereits den Gedanken, dass der heilige Joseph der Beschützer der Kirche ist und sein muss⁴⁵.

Während die öffentliche Verehrung des heiligen Joseph im 10. Jahrhundert ihren Anfang nimmt, beginnt man seit Bernhard von Clairvaux († 1153), sich auch theologisch mit dem Heiligen zu beschäftigen, wodurch wiederum die Verehrung des Heiligen starke Impulse erhält. Eine wichtige Rolle spielen in diesem Prozess Theologen wie Peter d'Ailly († 1420), Johannes Gerson († 1429), Bernhardin von Siena († 1444) und Isidoro Isolani († 1528)⁴⁶. Zu nennen sind hier aber auch Rupert von Deutz († 1129), Hermann Joseph von Steinfeld († 1241) und die Franziskanertheologen Bonaventura († 1274) und Petrus Johannes Olivi († 1298).

Die Verehrung des Heiligen wurde in dieser Zeit vor allem gefördert durch Ludolf von Sachsen († 1377) und durch Birgitta von Schweden († 1373). Später machten sie dann Ignatius von Loyola († 1556), Franz Suarez († 1617) und Jean Bénigne Bossuet († 1704) populär⁴⁷.

In den Mysterienspielen des 13. und 14. Jahrhunderts verblasste die Gestalt des heiligen Joseph zwar zuweilen zu einer Karikatur, aber immerhin bezeugen sie seine Präsenz im Leben der Gläubigen in dieser Zeit. Stark ist dabei die Tendenz, den Verdacht zu zerstören, der heilige Joseph sei der natürliche Vater Jesu⁴⁸.

Hermann Joseph von Steinfeld († 1241) empfiehlt, Maria zu dienen und sie zu lieben, wie der heilige Joseph ihr gedient und sie geliebt hat, und ihn so nachzuahmen. Er meint, man solle sich Maria weihen wie ein geistlicher Bräutigam. Er erklärt, die Nähe des heiligen Joseph zu Maria und durch Maria zu Jesus verleihe dem Heiligen eine hohe Würde und mache ihn zu einem mächtigen Fürsprecher⁴⁹.

Der Franziskaner Bonaventura († 1274) predigte oft über die Armut des heiligen Joseph und empfahl immer wieder die Andacht zum heiligen Joseph. Sein Schüler Petrus Johannes Olivi († 1298) hat den ersten theologischen Traktat über den heiligen Joseph verfasst. Im Franziskanerorden wurde die Feier des Josephsfestes schon im Jahre 1399 verbindlich⁵⁰.

Peter d'Ailly († 1420) hat einen Traktat über die zwölf Ehrenvorteile des heiligen Joseph geschrieben. Sein Schüler Johannes Gerson († 1429) hat ein episches Gedicht

⁴⁵ De sancta virginitate, cc. 2–7.

⁴⁶ Der Dominikaner Isidoro Isolani hat im Jahre 1522 eine »Summa de donis S. Josephi« veröffentlicht.

⁴⁷ German Rovira, Art. Joseph III: Theologiegeschichte, in: Marienlexikon III, Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk, St. Ottilien 1991, 437; Médard Barth (Anm. 34), 10.

⁴⁸ Médard Barth (Anm. 34), 22 f.

⁴⁹ German Rovira (Anm. 47), 437.

⁵⁰ Médard Barth (Anm. 34), 9.

auf den heiligen Joseph verfasst, das aus zwölf Gesängen besteht⁵¹. Peter d'Ailly und Johannes Gerson verbinden die Verehrung des heiligen Joseph eng mit der Verehrung der heiligen Familie und der beiden anderen Personen der heiligen Familie, wobei der eine mehr die enge Verbindung des Heiligen mit dem göttlichen Kind, der andere mehr die enge Verbindung des Heiligen mit der Mutter im Blick hat. So entspricht es der frühchristlichen Literatur und der frühchristlichen Kunst. Auch tritt Joseph nicht selbständig in Erscheinung, sondern stets zusammen mit Jesus und Maria. Das ist anders bei Autoren wie Bernhardin von Siena († 1444), Theresa von Avila († 1582), Franz von Sales († 1604) und Jean Bénigne Bossuet († 1704). Sie neigen eher dazu, den Heiligen von den anderen Personen der Heiligen Familie zu isolieren⁵².

Johannes Gerson († 1429) forderte als Kanzler der Pariser Universität auf dem Konzil von Konstanz am 8. September des Jahres 1416 in einer Predigt die Konzilsväter auf, den heiligen Joseph anzurufen und ein Fest zu seiner Ehre einzuführen, damit die Kirche durch seine Fürsprache die ersehnte Einheit wiedererlange. Er erklärte, in dieser äußersten Not der Kirche – drei Päpste wollten zu dieser Zeit Inhaber des Petrusamtes sein – solle man sich vertrauensvoll an den heiligen Joseph wenden⁵³. Die Rede Gersons beeindruckte viele und förderte die Verehrung des heiligen Joseph immens⁵⁴. Gerson war bemüht, die aus den Apokryphen stammende Vorstellung zu überwinden, Joseph sei ein alter Mann gewesen, als er sich mit Maria vermählt habe⁵⁵. Er betonte, der heilige Joseph sei schon im Mutterschoß geheiligt worden, und er vertrat die Meinung, diesem Heiligen komme eine besondere Vorrangstellung zu in der Gemeinschaft der Heiligen⁵⁶.

Die Heiligung des heiligen Joseph im Mutterschoß und seine Vorrangstellung in der Gemeinschaft der Heiligen des Himmels wird nun immer wieder von den Theologen vertreten, aber kontrovers. So lehnt etwa Prosper Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV. (1740–1758), den Gedanken der Heiligung Josephs im Mutterschoß ab, hebt aber die einzigartige Stellung des Heiligen im Heilsplan Gottes hervor, wenn er bemerkt, es sei nicht unangemessen, ihm einen Platz an der Spitze der Bekenner zuzuerkennen, weil seine Stellung im Gottesreich gar die der Apostel und der Märtyrer überrage⁵⁷. John Henry Newman († 1890) hingegen vertritt im 19. Jahrhundert sowohl die Heiligung des heiligen Joseph im Mutterschoß als auch

⁵¹ Man nennt das Gedicht auch die *Josephina*.

⁵² German Rovira (Anm. 47), 437; Médard Barth (Anm. 34), 6. 12 f. 25.

⁵³ *Sermo de Nativitate Gloriosae Virginis Mariae et de commendatione virginei sponsi eius Josephi*: Opera III, Sp. 1345–1359; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 24 f.

⁵⁴ Alfons Maria Weigl (Anm. 35), 150.

⁵⁵ Médard Barth (Anm. 34), 25.

⁵⁶ *Sermo in Nativitate Virginis Mariae, consideratio II*: Opera III, Sp. 1349; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 24 f. Gerson meint, möglicherweise sei der heilige Joseph auch mit Leib und Seele in der Herrlichkeit Gottes (*Sermo in Nativitate Virginis Mariae, consideratio III*, in: Glorieux, Hrsg., Jean Gerson. Oeuvres complètes, Bd. V, 356; vgl. Werner Schmid, Josef Seeanner, Hrsg., St. Josef, Zeugnisse der Kirche über ihren Schutzpatron, Kleinrain 2000, 61. 306).

⁵⁷ *Dissertatio de servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione*, 1743, lib. 4, pars 2, c. 20; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 34 f.

seine Vorrangstellung in der Gemeinschaft der Heiligen des Himmels. So stellt er fest, eine große Zahl von Gottesgelehrten habe die Auffassung vertreten, der heilige Joseph sei ebenso wie Johannes der Täufer schon vor seiner Geburt geheiligt worden⁵⁸, und er sei von außerordentlicher Heiligkeit, weil er wie kein anderer Heiliger in einer so langen und innigen Gemeinschaft mit Jesus, dem menschengewordenen Gott, der Quelle aller Heiligkeit, und mit Maria, dem heiligsten aller Geschöpfe, gelebt habe⁵⁹, er sei reiner und schuldloser gewesen als jeder andere Mann auf Erden, wenn man von Christus absehe, und er habe sich nie einer Sünde anzuklagen gehabt⁶⁰. Die Uneinigkeit der Autoren über den genauen Charakter der Sonderstellung des heiligen Joseph, die als solche bereits zur *sententia communis* geworden war, spiegelt auch die Tatsache, dass Papst Benedikt XIII. (1724–1730) den Heiligen im Jahre 1726 in die Allerheiligenlitanei aufnehmen und seinen Namen nicht vor Johannes dem Täufer, sondern unmittelbar nach ihm einfügen ließ⁶¹.

Bernhardin von Siena († 1444) erklärt, der heilige Joseph habe nach Maria den größten Anspruch auf die Dankbarkeit der Menschen, weil er ihnen das »Brot des Lebens« gereicht habe, mehr noch als der ägyptische Joseph des Alten Testaments⁶². Er bemerkt: »Wenn daher die ganze Kirche in der Schuld der Jungfrau Mutter steht, weil sie Christus empfangen durfte, so schuldet sie Joseph nach ihr mit Sicherheit in besonderem Maße Dank und Ehrfurcht«⁶³. Bernhardin war darüber hinaus der Meinung, Joseph sei wie Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden⁶⁴.

Anders als Bernhardin von Siena denkt Thomas von Aquin († 1274) über den heiligen Joseph. Auch er ist der Meinung, dass die Heiligkeit und die Größe eines Menschen von seiner Aufgabe im Heilsplan abhängen⁶⁵, wendet diesen Grundsatz aber nicht auf den heiligen Joseph an. Nach Maria gibt er den Aposteln den Vorrang⁶⁶. Dabei begründet er die Angemessenheit der Vermählung Josephs mit Maria und den ehelichen Charakter ihrer Gemeinschaft⁶⁷.

Aus dem Prinzip des Thomas von Aquin von der Abhängigkeit der Heiligkeit und Größe eines Menschen von dessen Aufgabe im Heilsplan folgert Franz Suarez († 1617) Jahrhunderte später – mit größerer Konsequenz einen Vorrang des heiligen Joseph vor den Aposteln⁶⁸. Dabei vertritt er auch die leibliche Aufnahme des heiligen

⁵⁸ John Henry Newman, *Betrachtungen und Gebete*, München 1952, 324 f.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd., 26.

⁶¹ Vgl. Henri Rondet (Anm 40), 35.

⁶² *Sermo de S. Joseph*, a. II, c. 3: Opera, Bd. IV, 1650, 250–255; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 22 f.

⁶³ *Sermo 2 de S. Joseph*: Opera, Bd. 7, 16. 27–30; vgl. Werner Schmid, Josef Seeanner (Anm. 56), 64.

⁶⁴ *Sermo de S. Joseph*, a. II, c. 3: Opera, Bd. IV, 1650, 250–255; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 22 f.

⁶⁵ *Summa Theologiae* III., q. 27, a. 4 ad 1.

⁶⁶ *Commentarii in Epistulam ad Romanos* VIII, lect. 5.

⁶⁷ *Summa Theologiae* III, q. 29, a. 1, a. 2; In IV. *Sententiarum* dist. 30, q. 2, a. 2 ad 4; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 21 f.

⁶⁸ In P. III, q. 29, disp. 8, sect. 1: Opera ed. Vivès 19, 125.

Joseph in den Himmel, wie Johannes Gerson († 1429)⁶⁹, Bernhardin von Siena († 1444)⁷⁰ und auch Franz von Sales († 1622)⁷¹ sie vertreten haben⁷².

Isidoro de Isolani († 1528) schreibt: »Ein so außerordentlicher Heiliger, der von Christus und der Gottesmutter soviel Ehre empfängt, kann auf die Dauer nicht verborgen bleiben. Da die Endzeit immer näher rückt, darf man mit Grund annehmen, es sei Gottes Wille, dass Joseph im Reiche der streitenden Kirche immer mehr verehrt und verherrlicht werde«⁷³. Er nennt den heiligen Joseph den größten Fürsprecher der Christen und betont, er helfe immer und in allen Anliegen⁷⁴. Das ist eine Auffassung, die uns in der Neuzeit des Öfteren begegnet. Bis in die Gegenwart hinein ist sie sehr verbreitet in der Kirche⁷⁵.

Es ist bemerkenswert, dass der heilige Joseph seit dem Spätmittelalter zu einer Hauptfigur in der christlichen Kunstgeschichte wird⁷⁶. Im Jahre 1479 wird sein liturgischer Festtag verpflichtend für die ganze Kirche. 1621 wird er zu einem gebotenen Feiertag. Das ist eine Reaktion auf die starke Josephsverehrung der Barockzeit⁷⁷. Unter dem Einfluss der vom Tridentinum, aber auch von Ignatius von Loyola († 1556), Theresa von Avila († 1582) und Franz von Sales († 1622) geförderten Josephsverehrung bringt der Barock eine ausgesprochene Blüte der Josephsdarstellungen hervor. Beliebte Themen der Josephsdarstellung sind im 17. und 18. Jahrhundert der das Jesuskind haltende Joseph und die Krönung des Heiligen durch das Kind⁷⁸.

Eine ganz spezifische Rolle hinsichtlich der Förderung der Verehrung des heiligen Joseph spielt die Kirchenlehrerin Theresa von Avila († 1582). Selber verehrt sie den Heiligen mit großer Anhänglichkeit, und sie bemüht sich intensiv, seine Verehrung zu propagieren, nicht nur innerhalb ihres Ordens. Sie erklärt: »... ich weiß nicht, wie man sich der Königin der Engel erinnern und jener Zeit gedenken kann, in der sie mit dem Kinde Jesus so vieles ausgestanden, ohne dem heiligen Joseph für die Wohltat des Beistandes, den er ihnen geleistet hat, Dank zu erstatten«⁷⁹. Sie weiß, dass man die Mutter Jesu nicht verehren kann, ohne auch mit dem Nährvater Jesu innig ver-

⁶⁹ Siehe oben Anm. 56.

⁷⁰ Siehe oben Anm. 64.

⁷¹ Predigt zum Fest des heiligen Joseph: Franz von Sales, Werke, Deutsche Ausgabe, Bd. 2, Hrsg. von Franz Reisinger, Eichstätt 1958, 303 f und Vgl. Werner Schmid, Josef Seanner (Anm. 56), 109, 307.

⁷² In P. III, q. 29, disp. 8, sect. 2, n. 6–8; Opera ed. Vivès 19, 128; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 33.

⁷³ Alfons Maria Weigl (Anm. 35), 149 f.

⁷⁴ Vgl. Werner Schmid, Josef Seanner (Anm. 56), 70.

⁷⁵ Mit vielen anderen Autoren vertritt etwa auch Franz von Sales diese Position; vgl. Predigt zum Fest des heiligen Joseph: S. oben Anm. 71.

⁷⁶ Das älteste Andachtsbild in Santa Croce zu Florenz, das zwischen 1332 und 1337 entstanden ist, zeigt Joseph als Greis mit einem blühenden Stab. Seit dem 15. Jahrhundert gibt es selbständige Devotionsbilder des Heiligen, Ende des 16. Jahrhunderts wird auch sein Tod dargestellt (Johannes Kessels [Anm. 37], 1131).

⁷⁷ Vgl. Josef Blinzler, Art. Joseph, Nährvater Jesu II: Theologie und Kult, in: Lexikon für Theologie und Kirche V, Freiburg ²1960, 1129 f; Adolf Adam, Rupert Berger (Anm. 36), 224.

⁷⁸ Johannes Kessels (Anm. 37), 1130 f.

⁷⁹ Das Leben der heiligen Theresia von Jesu (Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesus, Hrsg. von Aloysius Alkofer, Bd. I), München 1931, 68.

bunden zu sein. Theresa beginnt mit der Verehrung des heiligen Joseph in einer geheimnisvollen Krankheit, von der sie im Jahre 1538 heimgesucht wird. Monatelang ist sie gelähmt und niemand kann ihr helfen. Die Krankheit endet mit einer spontanen Heilung. Theresa versteht diese Heilung als übernatürlich und schreibt sie dem heiligen Joseph zu⁸⁰. Man geht heute davon aus, dass der Kern der Erkrankung eine Hirnhautentzündung gewesen ist, unter deren Folgen Theresa auch nach ihrer wunderbaren Heilung ein Leben lang zu leiden hatte⁸¹. In ihrem Reformwerk setzt Theresa ganz auf den heiligen Joseph. Ihm weiht sie nicht nur ihr erstes Kloster in Avila, sondern auch ein Drittel ihrer übrigen Gründungen⁸². Ihr Vertrauen zum heiligen Joseph ist unbegrenzt. Nächst der Gottesmutter ist er für sie der mächtigste Fürsprecher⁸³. Sie schreibt: »Ich erinnere mich nicht, ihn bis jetzt um etwas gebeten zu haben, was er mir nicht gewährt hätte. Anderen Heiligen scheint der Herr die Gnade gegeben zu haben, nur in einem bestimmten Anliegen helfen zu können; diesen glorreichen Heiligen aber habe ich in allen Stücken als Nothelfer kennengelernt«⁸⁴.

Zunächst waren es die Karmeliter und später auch die Franziskaner und die Jesuiten, die die Verehrung des heiligen Joseph am Beginn der Neuzeit in Europa propagierten. Ihnen schlossen sich andere Orden an. Als Missionare trugen sie die Verehrung des heiligen Joseph bald auch nach Amerika und in den Fernen Osten. Diözesen und Königreiche erwählten den Heiligen zu ihrem Schutzpatron. Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen († 1678) proklamierte ihn zum Patron der Diözese Münster. Es weihte sich ihm das Königreich Mexiko. Das erste Mexikanische Konzil bestellte ihn im Jahre 1555 zum Patron der mexikanischen Kirche. Und Kaiser Leopold I. stellte alle Staaten des Kaiserreiches unter seinen Schutz zum Dank für die Geburt eines Thronerben und für die Befreiung Wiens von der Türkennot. Von da an wird der Name Joseph ein oft gebrauchter Taufname bei den Habsburgern. 1624 wird der heilige Joseph der Patron Kanadas, 1678 wird er der Patron Chinas. Unter König Ludwig XIV. wird auch Frankreich dem heiligen Joseph geweiht. Seit dem 17. Jahrhundert wächst die Popularität des Heiligen in außergewöhnlicher Weise. Auch viele Ordensfamilien erwählen ihn zu ihrem Patron, und er wird der Schutzherr der Holzverarbeitenden Berufe und der Schirmherr der Apotheker⁸⁵.

Bischof Bossuet († 1704) behandelt in seinen berühmten Festtagspredigten die Tugenden des heiligen Joseph, seine Demut, seine Reinheit und seinen Glauben, und erklärt, der Glaube des heiligen Joseph übertreffe den des Abraham⁸⁶. Er erörtert an dieser Stelle den Charakter der jungfräulichen Ehe des Heiligen mit Maria⁸⁷, seine

⁸⁰ Ebd., 65–68.

⁸¹ Jutta Burggraf, Teresa von Avila, Humanität und Glaubensleben, Paderborn 1996, 72 f.

⁸² Vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 28.

⁸³ Das Leben der heiligen Theresia von Jesu (Anm. 79), 66. 329.

⁸⁴ Ebd., 66.

⁸⁵ Médard Barth (Anm. 34), 30–32; Henri Rondet (Anm. 40), 34; Werner Schmid, Josef Seeanner (Anm. 56), 72.

⁸⁶ Sermons III, 559; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 30.

⁸⁷ Sermons II, 127; III, 604; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 30.

geistige Vaterschaft über den Sohn Gottes⁸⁸ und seine spezielle Berufung, das Geheimnis der Inkarnation vor der Welt zu verhüllen⁸⁹.

Trotz des Widerstandes der aufklärerischen Theologie des 18. Jahrhunderts wächst die Verehrung des heiligen Joseph ständig, um im 19. Jahrhundert gleichsam einen Höhepunkt zu erreichen, wenn ihm nun unzählige Kirchen und Kapellen geweiht werden und zahllose neue Orden und geistliche Gemeinschaften sich ihn zu ihrem geistlichen Vater erwählen⁹⁰.

Die wachsende Begeisterung für den heiligen Joseph verbindet sich in dieser Zeit mit einer starken Hinwendung zur Marienverehrung. In diesem Kontext liegt es nahe, dass man sich bemüht, die Verehrung des heiligen Joseph von seiner Stellung in der Heilsökonomie her zu begründen⁹¹.

Im 19. Jahrhundert erklären Provinzialsynoden einiger Länder, dem heiligen Joseph komme ein Vorrang zu vor allen anderen Heiligen, ja sogar vor den Engeln und Erzengeln. Auf dem I. Vatikanischen Konzil legen 38 Kardinäle und 256 Bischöfe eine Petition vor mit der Bitte, dem heiligen Joseph in einer lehramtlichen Entscheidung den ersten Platz nach der Gottesmutter zuzuerkennen. Die Petition verschwindet jedoch, als im Jahre 1870 das Konzil, bedingt durch die politischen Verhältnisse, abgebrochen wird, in den Archiven⁹².

Die wachsende Begeisterung für den heiligen Joseph führte in der Geschichte zuweilen zu Spekulationen, die den Rahmen der gesunden Lehre sprengten. Übereifer für die kultische Verehrung des Heiligen kam es gelegentlich zu Übertreibungen, wenn man den Heiligen allzu sehr in Analogie zu Maria verstand und meinte, man könne die einzelnen Prärogativen der Gottesmutter einfach auf den heiligen Joseph übertragen, etwa die Heiligung Mariens vor der Geburt in der Gestalt der unbefleckten Empfängnis oder auch ihre leibliche Aufnahme in den Himmel. Da musste wiederholt das Lehramt der Kirche eingreifen⁹³. Es ist bezeichnend, wenn im Jahre 1868 ein Gebet zum heiligen Joseph verurteilt wurde, das dem Ave Maria allzusehr nachgebildet war⁹⁴.

In neuester Zeit hat sich Josemaría Escrivá de Balaguer († 1975), der Gründer des Opus Dei – im Jahre 1992 wurde er selig gesprochen –, im Anschluss an Theresa von Avila († 1582) und Franz von Sales († 1622) nachdrücklich für die Verehrung des heiligen Joseph eingesetzt und dem heiligen Joseph eine einzigartige Stellung innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen des Himmels zuerkannt. Von Theresa von Avila hat er gelernt, den heiligen Joseph als seinen »Vater und Herrn« zu bezeich-

⁸⁸ Sermones II, 133 f; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 30.

⁸⁹ Sermons II, 140; vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 30.

⁹⁰ German Rovira (Anm. 47), 437; Alfons Maria Weigl (Anm. 35), 149; Horst Rzepkowski, Art. Joseph IV: Missionswissenschaft, in: Marienlexikon III, Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk, St. Ottilien 1991, 438.

⁹¹ Henri Rondet (Anm. 40), 39.

⁹² Ebd., 36.

⁹³ Indiziert wurden im 20. Jahrhundert beispielsweise die Schriften »J. M. D. Corbato, El immaculado S. José« aus dem Jahre 1907 und »R. Petrone, Paternità di San Guiseppe« aus dem Jahre 1928.

⁹⁴ Henri Rondet (Anm. 40), 35 f. 39.

nen⁹⁵ und in ihm *den* Lehrmeister des inneren Lebens zu erkennen⁹⁶. Escrivá de Balaguer betont nachdrücklich, der heilige Joseph sei nach Maria das vollkommenste Geschöpf Gottes⁹⁷. Er verbindet die Josephsverehrung eng mit der eucharistischen Frömmigkeit. Gern zitiert er das Alte Testament: »Ite ad Joseph« (Gen 41, 55) und fügt hinzu: Wenn ihr zu Joseph geht, werdet ihr Jesus finden und Maria⁹⁸, man kann dem Herrn und seiner Mutter nicht vertraulich begegnen, ohne mit dem heiligen Joseph vertraut zu sein⁹⁹. Escrivá de Balaguer hat nicht nur über die Verehrung des heiligen Joseph gesprochen, er hat sie auch gelebt. Persönlich war er von einer außergewöhnlichen Liebe zum heiligen Joseph bestimmt, die im Laufe der Jahre immer stärker manifest wurde. Diese seine Liebe hat er seinen geistlichen Söhnen und Töchtern gleichsam als sein Vermächtnis anvertraut¹⁰⁰. Escrivá de Balaguer artikuliert mit seinem Programm eine Glaubensüberzeugung, die ganz in der Tradition der Kirche steht, speziell der neueren: Ist der heilige Joseph nach Maria das vollkommenste Geschöpf Gottes, so kommt ihm eine vorrangige Verehrung zu. Die gegenwärtige Glaubenspraxis der Kirche geht jedoch weithin andere Wege. Es ist indessen nicht zu verkennen, dass sich die Kirche von Grund auf regenerieren könnte, wenn sie sich auf die überkommene Verehrung des heiligen Joseph besinnen würde.

3. Die Verehrung des heiligen Joseph im Spiegel neuerer päpstlicher Verlautbarungen.

Seit dem 19. Jahrhundert haben sich die Päpste immer wieder in ihren Lehrschreiben mit der Bedeutung des heiligen Joseph und mit der sich daraus ergebenden Verehrung des Heiligen beschäftigt. Damit haben sie seine Gestalt in ganz spezifischer Weise ins Licht gerückt.

Am 8. Dezember des Jahres 1870 proklamiert Papst Pius IX. (1846–1878) in dem Dekret »Quemadmodum Deus« den heiligen Joseph als Schutzpatron der Kirche. Feierlich bestimmt er in diesem Schreiben, dass der Festtag des Heiligen in Zukunft in der ganzen Kirche alljährlich am 19. März als Hochfest begangen werden soll. In dem darauf folgenden Jahr bestätigt und vertieft er diese Bestimmungen in dem Apostolischen Schreiben »Inclytum patriarcham«. Im Jahre 1847 hatte er das Schutzfest des heiligen Joseph auf den dritten Sonntag nach Ostern festgelegt, und sieben Jahre

⁹⁵ Sie schreibt: »Und in der Tat, ich habe klar erkannt, dass dieser mein Vater und Herr es gewesen, der mich sowohl in meiner damaligen Not als auch aus anderen noch größeren Nöten, die meine Ehre und das Heil meiner Seele betrafen, gerettet und mir sogar mehr noch verschafft hat, als ich zu bitten gewusst« (Das Leben der heiligen Theresia von Jesu [Anm. 79], 66)

⁹⁶ Josemaría Escrivá de Balaguer, *Der Weg*, Köln ⁹1980, Nr. 561; Josemaría Escrivá de Balaguer, *Christus begegnen. Homilien*, Köln ⁵1978, 111.

⁹⁷ Salvador Bernal, Msgr. Josemaría Escrivá de Balaguer. *Aufzeichnungen über den Gründer des Opus Dei*, Köln 1978, 86.

⁹⁸ Josemaría Escrivá de Balaguer, *Christus begegnen. Homilien*, Köln ⁵1978, 134 f.

⁹⁹ Laurentino María Herrán, *San José en la vida y enseñanza del beato Josemaría*, Madrid 1994, 37 f.

¹⁰⁰ Salvador Bernal (Anm. 97), 86.

später hatte er in einer eindrucksvollen Predigt erklärt, er schenke in seinen persönlichen Gebeten für die Anliegen der Kirche nächst der Gottesmutter dem heiligen Joseph am meisten Vertrauen. So war es konsequent, wenn er ihn sechzehn Jahre später, am 8. Dezember 1870, feierlich zum Schutzpatron der gesamten Kirche proklamierte¹⁰¹.

Neunzehn Jahre später erscheint die Enzyklika »*Quamquam pluries*«. Inzwischen amtiert Papst Leo XIII. (1878–1903). Diese Enzyklika ist das umfangreichste Schreiben eines Papstes zu Ehren des heiligen Joseph. Sie präsentiert gewissermaßen eine umfassende Josephologie. In ihr greift Leo XIII. die Gedanken seines Vorgängers auf, vertieft sie und führt sie weiter, wenn er eingehend die Vorrangstellung des heiligen Joseph darlegt, wenn er die überragende Heiligkeit des Heiligen apostrophiert und feststellt, dass kein Heiliger der einzigartigen Würde der Gottesmutter so nahe kommt wie er, dass er als Haupt der Familie von Nazareth auch die Kirche schützt und dass er ein leuchtendes Vorbild ist für alle Christen, vor allem für die Familienväter und für die Arbeiter. Leo XIII. spricht nicht nur hier über den heiligen Joseph, in insgesamt zehn Apostolischen Schreiben kommt er auf den heiligen Joseph zu sprechen¹⁰².

Auch Papst Pius X. (1903–1914) kommt in seinem Pontifikat immer wieder auf die Bedeutung des heiligen Joseph zu sprechen, den er persönlich mit sehr großer Zuneigung verehrt. Er approbiert die Litanei zum heiligen Joseph, erhebt das Schutzfest des Heiligen zu einem Fest erster Klasse mit einer Oktav und errichtet die Erzbruderschaft vom Tod des heiligen Joseph¹⁰³.

Papst Benedikt XV. (1914–1922), der dem Heiligen nicht weniger zugetan ist als sein Vorgänger, schenkt der Kirche eine neue Präfation zu Ehren des heiligen Joseph, und in dem *Motu proprio* »*Bonum sane*« vom 25. Juli 1920 weist er hin auf die fünfzigjährige Wiederkehr der Proklamation des Heiligen zum Schutzpatron der Kirche durch Pius IX., um der Verehrung des Heiligen neue Impulse zu geben. Er apostrophiert ihn als den Fürsprecher für die zahllosen Toten des Ersten Weltkrieges (zusammen mit dem Erzengel Michael) und bittet die Bischöfe, Priester und Ordensleute um das Gebet zum heiligen Joseph für die Sterbenden. 50 Jahre nach der Proklamation des Heiligen zum Patron der Kirche fordert er mit bewegenden Worten die ganze Welt auf, sich ganz bewusst unter den Schutz des Heiligen zu stellen¹⁰⁴.

Nicht geringer als die Liebe des Papstes Benedikt XV. zum heiligen Joseph ist die Liebe des Papstes Pius XI. (1922–1939) zu diesem Heiligen. Auch er fördert seine Verehrung, wenn er immer wieder auf ihn zu sprechen kommt und ihn apostrophiert als den Erzieher Jesu, den keuschen Bräutigam der Jungfrau Maria, den gottgefälligen und bescheidenen Arbeiter und den himmlischen Verbündeten derer, die sich

¹⁰¹ Werner Schmid, Josef Seeanner (Anm. 56), 150 f. 157–162. 209 f.; Henri Rondet (Anm. 40), 35 f.; Alfons Maria Weigl (Anm. 35), 149; Adolf Adam, Rupert Berger (Anm. 36), 224 f.

¹⁰² Denzinger-Schönmetzer, Nr. Nr. 3260–3263; vgl. Werner Schmid, Josef Seeanner (Anm. 56), 152. 164–170. 210; Henri Rondet (Anm. 40), 37 f.

¹⁰³ Werner Schmid, Josef Seeanner (Anm. 56), 152. 174–178. 210.

¹⁰⁴ Ebd., 152. 180–184. 210.

dem weltweiten Atheismus entgegenstellen sowie der Strategie der Auflösung der christlichen Gesellschaft. In seinem Rundschreiben über den gottlosen Kommunismus¹⁰⁵ kennzeichnet er den heiligen Joseph als Beispiel für echte soziale Gerechtigkeit¹⁰⁶.

Auch Papst Pius XII. (1939–1958) artikuliert wiederholt die Größe des »vir iustus«. Den Brautleuten empfiehlt er in einer Ansprache am 10. April 1940, sich unter den Schutz des Bräutigams der Gottesmutter zu stellen, und den in der christlichen Arbeiterbewegung Engagierten legt er im Jahre 1945 nahe, den heiligen Joseph als ihr großes Vorbild zu verehren und als den unbesiegbaren Verteidiger ihrer Mitglieder. Zehn Jahre später führt er das Fest »Joseph der Arbeiter« ein, das am 1. Mai gefeiert werden soll und das Schutzfest des heiligen Joseph vom 3. Sonntag nach Ostern verdrängt, nicht jedoch das Patrozinium, den 19. März¹⁰⁷.

Papst Johannes XXIII. (1958–1963) fügt im Jahre 1962 den Namen des Heiligen in den Kanon der heiligen Messe ein. In der Exhortatio Apostolica »Sacrae Laudis« vom 6. Januar 1962 fordert er die Priester auf, in der Schule des heiligen Joseph den vertrauten Umgang mit Jesus zu lernen. In dem Motu proprio »Appropinquante concilio« vom 6. August 1962 erklärt er die Muttergottes und den heiligen Josef zu Schutzpatronen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er konstatiert: Das Konzil kann »unter den Heiligen keinem geeigneteren als dem heiligen Joseph anvertraut werden, der ja das Haupt der Heiligen Familie und der Schutzpatron der Heiligen Kirche ist«¹⁰⁸. Der »Patronus Ecclesiae« ist eigentlich der Patron aller Konzilien der Kirche, denn in den Konzilien vollzieht sich die Kirche in spezifischer Weise. In einer Ansprache an die Kardinäle bemerkt Johannes XXIII. am 17. März 1963, dass er sich persönlich oft von der religiösen Haltung des heiligen Joseph inspirieren lasse und dass dieser Heilige beispielhaft sei für alle, für Priester und Laien, und er charakterisiert ihn als unauffällig und doch tätig, als demütig, bescheiden und gehorsam, als einen Menschen, der wenig gesprochen, aber intensiv gelebt hat, der sich niemals der Verantwortung entzogen hat, die Gott ihm auferlegt hat, der stets offen war für den Ruf Gottes, der ruhig und besonnen seinen Weg gegangen ist und der unermüdlich gebetet und unerschütterlich geglaubt hat¹⁰⁹.

Papst Johannes Paul II. erklärt in seinem Rundschreiben »Redemptoris custos« vom 15. August 1989, Joseph habe in exemplarischer Weise den Willen Gottes erfüllt im Gehorsam des Glaubens, er sei der Hüter der Geheimnisse Gottes und ein Lehrmeister im Dienst an der Heilssendung Christi, er habe in beispielhafter Weise ein inneres Leben geführt, er habe die Arbeit geadelt durch seine Liebe und durch den Gehorsam des Glaubens sei er auf innige Weise mit Maria verbunden. Der Papst bemerkt, die spezifische Würde Josephs erwachse aus seiner Ehe mit Maria, denn

¹⁰⁵ Enzyklika »Divini Redemptoris« vom 19. März 1937.

¹⁰⁶ Werner Schmid, Josef Seanner (Anm. 56), 153. 186 f. 210 f; Henri Rondet (Anm. 40), 38; Alfons Maria Weigl (Anm. 35), 152 f.

¹⁰⁷ Werner Schmid, Josef Seanner (Anm. 56), 153. 190–195. 211.

¹⁰⁸ Ebd., 212. 309; vgl. Aus dem Vatikan. Der Papst zum Josefstag, in: Herderkorrespondenz 15, 1960/1961, 343.

¹⁰⁹ Werner Schmid, Josef Seanner (Anm. 56), 153. 204–216.

diese Ehe bilde die Rechtsgrundlage für seine Vaterschaft, die Vaterschaft Josephs und seine Nähe zu dem menschgewordenen Gottessohn führe über die Ehe mit Maria. Der Papst stellt fest, Joseph sei von Gott auserwählt worden, der Ehemann Mariens zu werden, damit der väterliche Schutz für Jesus sichergestellt gewesen sei¹¹¹, dabei dürfe nicht übersehen werden, dass es sich hier um eine authentische und wahre Vaterschaft handle, ungeachtet der jungfräulichen Geburt Jesu¹¹². Dann fährt er fort, der heilige Joseph habe Anteil an der hohen, ja, einzigartigen Würde der Gottesmutter und durch das eheliche Band, das ihn mit Maria verbunden habe um der Inkarnation des göttlichen Logos willen, komme er jener Würde, auf Grund welcher die Muttergottes alle Geschöpfe weit überrage, näher als irgend jemand sonst¹¹³. In der Enzyklika heißt es sodann, außer Maria habe kein Mensch so Anteil am Geheimnis der Inkarnation wie der heilige Joseph¹¹⁴, denn seiner Obhut seien die Anfänge unserer Erlösung anvertraut worden¹¹⁵ und die innigste Liebes- und Schicksalsgemeinschaft des Heiligen mit Maria und mit dem menschgewordenen Sohn Gottes bedinge den Adel dieses Menschen. Aus der Sonderstellung des heiligen Joseph in der Geschichte des Heiles folgert der Papst sodann seine Sonderstellung in der »ecclesia triumphans«. Daraus resultiert für ihn aber die Besonderheit des Kultes dieses Heiligen in der »ecclesia militans«. Sie herauszustellen, das ist in der Tat eine bedeutende Aufgabe der Kirche in der gegenwärtigen Stunde. Ganz bewusst stellt sich die Enzyklika in den Dienst dieser Aufgabe¹¹⁶.

4. Theologische Überlegungen zur Verehrung des heiligen Joseph im Kontext der Heiligenverehrung der Kirche.

Die Sonderstellung des heiligen Joseph in der Geschichte des Heiles bedingt die Besonderheit seines Kultes in der Kirche. Das entscheidende Ereignis der Heilsgeschichte ist die Inkarnation der zweiten göttlichen Person. Mit ihr ist der heilige Joseph aufs Engste verbunden. Das gibt ihm einen außergewöhnlichen Rang. Der heilige Joseph ist nicht zu trennen von dem Geheimnis der Inkarnation, die auf das Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung des Gekreuzigten hingeordnet ist. Man kann daher nicht von der Erlösung reden, ohne auch von jenem Gerechten zu reden, dem die Mutter des menschgewordenen Gottessohnes gemäß dem Willen Gottes angetraut war und der dem menschgewordenen Gottessohn vor dem Gesetz Vater gewesen ist, der diesen zwei heiligen Personen in seinem Erdenleben über einige Jahrzehnte hin enger verbunden gewesen ist als irgendein anderer Mensch¹¹⁷.

¹¹⁰ Redemptoris custos, Nr. 4; Nr. 32.

¹¹¹ Ebd., Nr. 20; Nr. 7.

¹¹² Ebd., Nr. 21.

¹¹³ Ebd., Nr. 20.

¹¹⁴ Ebd., Nr. 1.

¹¹⁵ Ebd., Nr. 8.

¹¹⁶ Ebd., Nr. 1.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

Der Gemahl der Gottesmutter, der Nährvater Jesu und das Haupt der heiligen Familie teilt die Nähe zum Geheimnis der Inkarnation und folglich zum Geheimnis der Erlösung mit Maria. Zusammen mit ihr ist er stärker involviert in das Mysterium der Inkarnation, mit dem die Erlösung begonnen hat, als alle anderen Menschen, tiefer auch als Johannes der Täufer. Dieses Faktum begründet seine überragende Heiligkeit¹¹⁸. Ihretwegen kommt ihm eine Sonderstellung zu im Kult der Kirche. Der Vorrang der Gottesmutter in der Kirche, ihr Platz in der Gemeinschaft der Heiligen und ihre Verehrung im Heiligenkult der Kirche, verschafft auch ihm einen solchen, freilich auf einer niederen Ebene. Der einzigartigen Stellung in der Heilsgeschichte entspricht eine einzigartige Stellung in der Kirche. Das hat man schon immer gewusst in der Geschichte der Kirche, jedenfalls in nuce. Charakterisierte die spätere Theologie die Marienverehrung in Abgrenzung von der allgemeinen Heiligenverehrung als »cultus hyperduliae«, als Hyperdulie, charakterisierte sie den Kult des Bräutigams der Gottesmutter als »cultus protoduliae«, als Protodulie¹¹⁹. Im einen Fall betritt man eine höhere Ebene, im anderen Fall bleibt man auf der gleichen Ebene. Die Hyperdulie ist ein Kult, der einem Geschöpf gilt, das durch seine besondere Begnadigung über der ganzen Menschheit steht, das in gewisser Weise die erlöste Menschheit repräsentiert. Maria ist die Vorerlöste und die Vollerlöste, die Immaculata und die Assumpta, die Königin aller Heiligen und die Mutter der Kirche. Die Protodulie aber kommt einem Geschöpf zu, das dank seiner Stellung in der Heilsordnung und dank seiner überragenden Heiligkeit seinen Platz an der Spitze der Menschheit hat, freilich in Unterordnung unter Maria. Die Hyperdulie unterscheidet sich von der allgemeinen Heiligenverehrung in gewisser Weise qualitativ, die Protodulie jedoch nur quantitativ, wenn nicht faktisch, so doch idealiter.

An die Sonderstellung des heiligen Joseph und an die ihm von daher zukommende Protodulie erinnert Papst Johannes Paul II., wenn er in der Enzyklika »Redemptoris custos« feststellt, Papst Johannes XXIII. habe, als er den Namen des heiligen Joseph in den Kanon der heiligen Messe eingeführt habe, diesen neben den Namen Mariens gesetzt und ihm damit einen Platz zuerkannt vor den Aposteln vor und Märtyrern¹²⁰. Johannes Paul II. unterstreicht diesen Gedanken, wenn er den heiligen Joseph in dem gleichen Schreiben als einen privilegierten Zeugen des Kommens Gottes in diese Welt bezeichnet¹²¹.

Man hat gesagt, Heilige wie Johannes der Täufer, der Vorläufer Jesu, und die Apostel, die der Welt die Frohe Botschaft gebracht haben, hätten einen höheren Rang im Heilsplan Gottes als der heilige Joseph, weil sie inniger mit dem messianischen Wirken Jesu verbunden gewesen seien. Das ist nicht überzeugend, denn das gleiche Argument könnte man auch vorbringen gegenüber der Verehrung, die Maria, der Mutter Jesu, in der Kirche entgegengebracht wird. Wäre das Argument tragfähig, müsste man nicht nur den heiligen Joseph auf den zweiten Platz verweisen, sondern auch

¹¹⁸ Vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 46.

¹¹⁹ Josef Blinzler (Anm. 77), 1129 f.

¹²⁰ Redemptoris custos, Nr. 6.

¹²¹ Ebd., Nr. 10.

Maria, die Mutter Jesu. Das Argument macht nicht ernst mit der Bedeutung der Inkarnation. Der gleiche Grund, der den Vorrang Mariens rechtfertigt, rechtfertigt auch den Vorrang Josephs, ungeachtet der qualitativen Differenz, die hier besteht¹²².

Der heilige Joseph, der aufs innigste mit dem Geheimnis der Inkarnation verbunden ist, steht konsequenterweise auch in einer besonderen Beziehung zur Kirche, denn das Geheimnis der Inkarnation ist der Ursprung der Kirche, und die Kirche versteht sich als den fortlebenden Christus. Hinzu kommt, dass die heilige Familie, der der heilige Joseph vorstand, wie Papst Leo XIII. in der Enzyklika »*Quamquam pluries*« im Jahre 1889 bemerkt, die Keimzelle der Kirche ist. Der Papst folgert aus diesem Faktum, dass die universale Kirche dem heiligen Joseph in einzigartiger Weise anvertraut ist. Er stellt fest, wie der heilige Joseph väterliche Rechte und Pflichten gehabt habe gegenüber dem Gründer der Kirche, so habe er väterliche Rechte und Pflichten auch gegenüber seiner Gründung, nach dem Willen Gottes stehe er noch heute der Kirche schützend und helfend zur Seite und noch heute Sorge er für sie in Gewissenhaftigkeit und Treue¹²³. In der Tat entspricht es der Logik des Glaubens, dass der, der über Jesus und Maria gewacht hat in seinen Erdentagen, nun, in der Vollendung der Anschauung Gottes, über die Kirche, den mystischen Leib Christi, wacht¹²⁴. Das haben schon die Kirchenväter in der ältesten Zeit der Kirche erkannt. Wie der heilige Joseph einst, so sagen sie, für Maria liebevoll gesorgt und sich voll Freude und Eifer der Erziehung des heranwachsenden Jesus hingegeben hat, so behütet und beschützt er nun den mystischen Leib Christi, die Kirche, deren Gestalt und Vorbild die heilige Jungfrau ist¹²⁵. Nachdrücklich hebt Papst Johannes Paul II. die Bedeutung des »*patronus Ecclesiae*« speziell für die Kirche der Gegenwart hervor, wenn er feststellt: Er muss die Kirche verteidigen gegenüber den Gefahren, die von außen her über sie hereinbrechen, und er muss ihr beistehen in der nicht leichten Aufgabe der Neuevangelisierung¹²⁶. Joseph ist nicht das Fundament der Kirche, das sind die Propheten und die Apostel, wie es der Epheserbrief zum Ausdruck bringt (Eph 2,20), aber er ist der von Gott eingesetzte Beschützer des Stifters der Kirche und seiner Stiftung¹²⁷.

Der heilige Joseph wird in der Heiligen Schrift als ein Gerechter bezeichnet (Mt 1, 19). Im Kontext des zeitgenössischen Judentums ist das ein Ausdruck für eine besondere religiöse Anerkennung. Ein Gerechter ist nach diesem Verständnis einer, der in vollkommener Weise die Gebote Gottes beobachtet¹²⁸, in letzter Wahrhaftigkeit, Lauterkeit und Reinheit, aufrichtig und ohne Trug. Auf das Wort des in diesem Sinne Gerechten kann man sich verlassen. Er geht geradeaus. Er buhlt nicht um den Beifall

¹²² Vgl. Henri Rondet (Anm. 40), 41 f.

¹²³ Denzinger-Schönmetzer, Nr. 3260–3263 (vgl. Werner Schmid, Josef Seeanner [Anm. 56], 164–170).

¹²⁴ Henri Rondet (Anm. 40), 50 f.

¹²⁵ Irenäus, *Adversus haereses*, lib. 4, c. 23, 1; vgl. *Redemptoris custos*, Nr. 1.

¹²⁶ *Redemptoris custos*, Nr. 28 f.

¹²⁷ Henri Rondet (Anm. 40), 50.

¹²⁸ Der Gerechte lebt aus dem Glauben, das heißt aus dem Willen Gottes (vgl. Hebr 10, 38; Hab 2, 4). Daran erinnert auch Josemaria Escrivá de Balaguer in diesem Zusammenhang (vgl. Josemaria Escrivá de Balaguer, *Christus begegnen*. Homilien, Köln⁵ 1978, 115.

der Menschen, und er sucht sein Heil nicht in den Tagesmeinungen der Menschen. Er fürchtet Gott mehr als die Menschen. Er weiß sich vor allem und in erster Linie der Wahrhaftigkeit und der Treue verpflichtet. Wahrhaftigkeit und Treue sind die entscheidenden Eigenschaften Gottes. Demgemäß ist der Kyrios in der Geheimen Offenbarung der wahrhaftige und treue Zeuge Gottes (Apk 3,14; 15,3; vgl. 19, 2; 19, 11; 3,7; 1,5), der wahrhaftige und treue Zeuge des wahrhaftigen und treuen Gottes, so können wir hinzufügen¹²⁹.

Der Gerechte war vor allem ein Mann des Gehorsams. So schildert ihn uns die Heilige Schrift. Der Gehorsam ist die entscheidende Haltung Josephs. Er realisiert damit in exemplarischer Weise jene Haltung, die auch den Erlöser geprägt hat und die dieser schlechthin zum Medium der Erlösung gemacht hat. In allem erweist Joseph sich faktisch als verfügbar gegenüber dem Willen Gottes, exemplarisch in einzigartiger Weise. Papst Johannes Paul II. konstatiert in der Enzyklika »Redemptoris custos«, die Verfügbarkeit gegenüber dem Willen Gottes sei ähnlich groß bei ihm wie bei Maria¹³⁰. Der Papst stellt an dieser Stelle fest, wie Maria die Berufung zur Mutter des Erlösers im Gehorsam des Glaubens angenommen habe, so habe Joseph die Mutter des Erlösers im Gehorsam des Glaubens zu sich genommen¹³¹ und er sei zusammen mit Maria nicht nur der erste Hüter des Geheimnisses der Erlösung, sondern auch der erste, der an dem Glauben der Gottesmutter im Hinblick auf ihre hohe Erwählung Anteil gehabt und sie in diesem Glauben unterstützt habe¹³².

Der Gerechte ist ein Lehrmeister des inneren Lebens. So hat man ihn immer wieder apostrophiert im Blick auf das, was die Evangelien uns über ihn mitteilen. Papst Johannes Paul II. spricht in der Enzyklika »Redemptoris custos« von dem leuchtenden Beispiel des inneren Lebens des heiligen Joseph und von der Vollkommenheit seiner Liebe¹³³. In dem beispielhaften inneren Leben des Gerechten von Nazareth manifestiert sich in ganz besonderer Weise die Außerordentlichkeit seiner Heiligkeit. Der heilige Joseph war ein großer Beter. Die »contemplatio« war seine große Berufung. Die Beschaulichkeit aber ist das Fundament des inneren Lebens. Schweigen und Beten prägen das Leben des Gerechten von Nazareth, sein Schweigen ist der Hintergrund seines Betens, es ist der sprechende Ausdruck seines inneren Lebens. Beten kann nur der, der auch zu schweigen versteht und der gelernt hat, im Schweigen zu hören. Es ist bezeichnend, dass uns die Evangelien kein einziges Wort aus dem Munde des heiligen Joseph überliefern. Der heilige Joseph schweigt aus Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes in unerschütterlichem Vertrauen. In seinem Schweigen bezeugt er die Unbegreiflichkeit Gottes und die Unbegreiflichkeit seiner Verfügungen¹³⁴. Daraus erwachsen ihm seelische Stärke und Weisheit. In seiner Weisheit versteht er zu unterscheiden. Viermal ist von ihm in den Evangelien die Re-

¹²⁹ Werner Schmid, Josef Seeanner (Anm. 56), 20.

¹³⁰ Redemptoris custos, Nr. 3.

¹³¹ Ebd., Nr. 4.

¹³² Ebd., Nr. 5.

¹³³ Ebd., Nr. Nr. 25–27.

¹³⁴ Werner Schmid, Josef Seeanner (Anm. 56), 21–23.

de und jedesmal geht es um die »discretio«, um die »discretio spirituum«, um die Unterscheidung der Geister.

Der Gerechte hat die Arbeit geheiligt, die ein entscheidendes Element der »conditio humana« ist. Damit wird aufs Neue die fundamentale Bedeutung des heiligen Joseph deutlich, sofern er den Chor der »Ecclesia triumphans« anführt. Johannes Paul II. betont, der heilige Joseph habe die menschliche Arbeit dem Geheimnis der Erlösung nähergebracht, weil er sein Werk zusammen mit Jesus vollbracht habe¹³⁵, so sei die Arbeit zu einem Werkzeug der Erlösung geworden¹³⁶.

Der heilige Joseph wird endlich als der Heilige eines guten Todes verehrt. Was ist bedeutsamer für unser Leben als ein guter Tod? Von ihm hängt letztlich die ganze Ewigkeit ab. John Henry Newman († 1890) erklärt in einer Predigt: »Es wird fürwahr beseligend sein, wenn Jesus, Joseph und Maria dann bei euch sind und bereitstehen«. Und er fährt fort: »Sind sie gegenwärtig, dann ist alles da: Engel sind da, die Heiligen sind da, der Himmel ist da, der Himmel hat bereits in euch begonnen, und der Teufel hat keinen Anteil an euch«¹³⁷. An anderer Stelle bemerkt er, wiederum in einer Predigt: »[...] und wenn er [der heilige Joseph] der Heilige eines guten Todes ist, so deshalb, weil er in den Armen Jesu und Mariens starb«¹³⁸. Gerade unter diesem Aspekt hat Newman den heiligen Joseph mit großer Innigkeit verehrt, zu Recht¹³⁹.

Wenn, wie Leo XIII. in der Enzyklika »Quamquam pluries« vom 15. August 1889 feststellt, kein Heiliger der einzigartigen Würde der Gottesmutter so nahe kommt wie der heilige Joseph¹⁴⁰, dann überragt dieser nächst der Mutter Jesu alle Heiligen in der Geschichte der Offenbarung und in der Geschichte der Kirche, dann ist die Josephsverehrung zwar der Marienverehrung nachgeordnet, aber der Verehrung aller anderen Heiligen der Kirche vorgeordnet.

Solche Zusammenhänge muss der Heiligenkult der Kirche berücksichtigen. Seine Wirklichkeit muss immer wieder an der Norm des Glaubens der Kirche gemessen werden und von daher die entsprechende Korrektur erfahren. Der »cultus duliae«, der dem »cultus latrae« zur Seite tritt in der Kirche, ergänzend und konkretisierend, freilich in einer fundamentalen qualitativen Differenz, ist demgemäß strukturiert, idealiter, durch den »cultus hyperduliae«, der der zweiten Eva, der Mutter der Kirche, der Königin aller Heiligen, zukommt, und durch den »cultus protoduliae«, der dem heiligen Joseph zukommt, der durch das Band der Ehe mit Maria verbunden ist und durch die gesetzliche Vaterschaft mit dem Sohn Mariens, der so dem zentralen Geschehen der Heils- und Erlösungsordnung näher steht als alle anderen Heiligen. Der Kult der Kirche ist die Frucht des Glaubens und seine Konkretion. Der Glaube

¹³⁵ Redemptoris custos, Nr. 22.

¹³⁶ Johannes Paul II., Ansprache am 19. März 1992 in Castellamare, in: Der Apostolische Stuhl. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, Köln 1992, 305.

¹³⁷ John Henry Newman, Predigten. Gesamtausgabe, Bd. 11, Stuttgart 1964, 155.

¹³⁸ Ders., Predigten. Gesamtausgabe, Bd. 10, Stuttgart 1961, 57.

¹³⁹ Vgl. etwa John Henry Newman, Betrachtungen und Gebete (Anm. 58), 85 f.

¹⁴⁰ Siehe oben Anm. 102.

ist der Maßstab dieses Kultes. Die altchristliche Formel »legem credendi lex statuat supplicandi« gilt deshalb, weil ihr die Umkehr der Formel zugrunde liegt, und zwar normativ, »legem supplicandi lex statuat credendi«¹⁴¹. Wenn die Mutter Jesu und sein Nähr- und Pflegevater die anderen Heiligen an Heiligkeit überragen, auf verschiedenen Ebenen, und wenn folglich die Marienverehrung und die Josepfsverehrung dem Kult der anderen Heiligen vorgeordnet ist, wiederum auf verschiedenen Ebenen, dann ist auch die Vorbildfunktion dieser beiden Heiligengestalten im Hinblick auf das christliche Leben grundlegend und normativ, dann ist endlich auch ihr fürbittendes Gebet, selbstverständlich auf verschiedenen Ebenen, von hervorragender Dignität in Relation zu den anderen Heiligen.

¹⁴¹ Denzinger – Schönmetzer Nr. 246.

Anfänge

Schöpfung und Evolution – Bemerkungen zu einer neuen »Apartheid des Denkens«

Von Helmut Müller, Vallendar

Die Äußerungen Kardinal Schönborns im Gastkommentar der »New York Times« vom 7. Juli 2005¹ und am gleichen Tag auch im »International Herald Tribune« wirkten wie ein Stich ins Wespennest. Behauptete der Kardinal doch nicht mehr und nicht weniger, als daß die katholische Kirche »die menschliche Vernunft verteidigen müsse«, da es »offensichtlich« sei, daß es einen »der Natur innewohnenden Plan wirklich gibt.«². »Ritt den Kardinal der Teufel?« fragt daraufhin der theoretische Biologe Manfred Laubichler von der Arizona State University in der FAZ³. Schönborn wurde offensichtlich in seinem Anliegen Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube neu zu justieren, nicht verstanden. Als Dogmatikprofessor in Fribourg hatte Schönborn schon vor 20 Jahren⁴ in Gegenwart von Kardinal Ratzinger und Johannes Paul II. in einem römischen Symposion zu dem Thema in gleicher Weise Stellung bezogen. Ein Kernsatz aus dieser Stellungnahme lautete: »Die Welt in der wir leben, ist nicht das Resultat eines Unfalls, sie entstand auch nicht aus einer Kette von Zufällen, sie ist aber ebenso wenig Ausfluß des Absoluten. Sie existiert, weil Gott sie aus freiem Überfluß seiner Güte gewollt und daher auch gemacht hat. Ihr Ursprung ist weder Zufall noch Notwendigkeit, sondern Liebe. [...] Auf eine Kurzformel gebracht lautet die Hauptfrage: Wird in diesem harmonischen Modell die Naturwissenschaft nicht über-, die Theologie unterfordert?«⁵

Weil sich seit dem nicht viel geändert hat, hat Schönborn nun als Kardinal und mit der Rückendeckung Benedikts XVI. sich in einer der bedeutendsten Zeitungen der Welt zu Wort gemeldet. Denn wenn von Schöpfung und Evolution die Rede ist, trifft man häufig auf eine neue »Apartheid des Denkens«⁶. Aussagen der Theologie und

¹ Deutsche Übersetzung in: Christoph Schönborn: Den Plan Gottes in der Natur erkennen. Die Tagespost, 14. Juli 2005.

² Ebd.: »Zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird die katholische Kirche angesichts wissenschaftlicher Behauptungen wie denen des Neodarwinismus oder der Hypothese des Multiversums in der Kosmologie, die man aufgestellt hat, um der überwältigenden Evidenz für Zweck und Plan, die in den modernen Wissenschaften gefunden wurde, auszuweichen, wieder die menschliche Vernunft verteidigen müssen und erklären, dass es den offensichtlich der Natur innewohnenden Plan wirklich gibt.«

³ Laubichler Manfred: Glaube ans Design. Ritt den Kardinal der Teufel? In: FAZ, 15. Juli 2005. Ähnlich Simon Conway Morris: Darwins Suchmaschine. Wenn Kardinal Schönborn wider die Evolutionstheorie predigt, spielt er dem Atheismus in die Hände. In: FAZ 16. Juli 2005. Vgl. auch: Smolczyk, Alexander: Irrläufer der Evolution. Der Erzbischof von Wien schrieb eine kleine Epistel gegen den Neodarwinismus. Was bezweckte er damit? In: DER SPIEGEL vom 18. Juli 2005. Heft 29/2005.

⁴ Schönborn, Christoph: Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie. Vom Burgfrieden zum konstruktiven Konflikt: In: Evolutionismus und Christentum. Hg. v. Spaemann, R., Löw, R., Koslowski, P., Weinheim 1986. ⁵ Ebd. 98, 101.

⁶ Vgl. Lüke, Ulrich: Apartheid des Denkens? Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft. In: IKZ 30 (2001) 169–180.

der Naturwissenschaften würden sich nicht tangieren, heißt es. Sie könnten »grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten«, weil »beide sich von vornherein in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden«⁷. Trifft dies so zu, wie es behauptet wird, wären theologische Aussagen im Hinblick auf den Anfang der Welt das berühmte Rad, bei dessen *theologischer* Drehung sich *naturwissenschaftlich* nichts mitdreht. Bei der neuzeitlichen Präferenz naturwissenschaftlichen Denkens⁸ wären theologische Aussagen über die Anfänge bestenfalls belanglos, schlimmstenfalls Volksverdummung. Bodenhaftung, Wirklichkeitsnähe hätte nur naturwissenschaftliches Denken.⁹ Theologisches Denken wäre – salopp gesprochen – eine Luftnummer. Diese metaphorisch anmutende Sprechweise, die sich einen Entscheid über die unterschiedlichen Perspektiven¹⁰ von Theologie und Naturwissenschaften auf Sachverhalte der *einen Welt* noch offenhält, soll im Laufe des Artikels präzisiert werden.

Die neuzeitliche Präferenz naturwissenschaftlichen Denkens wird aber auch von Naturwissenschaftlern selbst hinterfragt: So mahnt Carl Friedrich von Weizsäcker die Theologen, sich nicht zu sehr von den Erfolgen naturwissenschaftlichen Forschens einschüchtern zu lassen: »Die andere theologische Haltung, die dem Physiker nicht hilft, ist die Art theologischen Denkens, die sich selbst dem wissenschaftlichen

⁷ Vgl. dazu Karl Rahner: Wissenschaft und christlicher Glaube. In: Ders.: Schriften zur Theologie. Bd. XV Einsiedeln 1982, 26.

⁸ Robert Spaemann hat noch jüngst in einem Aufsatz für *Die Welt* auf ein Diktum Wittgensteins aufmerksam gemacht, daß »es der Aberglaube der Moderne [sei], die Naturgesetze erklärten uns die Naturereignisse, während sie doch nur strukturelle Regelmäßigkeiten beschreiben.« Vgl. Spaemann Robert: Am Anfang. Warum es vernünftig ist, an Gott zu glauben. In: *Die Welt* 31. 12. 2004.

⁹ Vgl. dazu ein Äußerung von Kardinal Ratzinger in der FAZ, die noch viel deutlicher war als die Schönborns in der New York Times: Joseph Kardinal Ratzinger Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends. In: FAZ vom 08. 01. 2000, Nr. 6. In einem umfangreichen Aufsatz hat Papst Benedikt XVI., damals noch Kardinal Ratzinger, diesen Anspruch naturwissenschaftlichen Denkens in der Weise der Evolutionstheorie kritisiert: »Die durch das christliche Denken vollzogene Trennung von Physik und Metaphysik wird immer mehr zurückgenommen. Alles soll wieder »Physik« werden. Immer mehr hat sich die Evolutionstheorie als der Weg herauskristallisiert, um Metaphysik endlich verschwinden, die »Hypothese Gott« (Laplace) überflüssig werden zu lassen und eine streng »wissenschaftliche« Erklärung der Welt zu formulieren. Eine umfassend das Ganze alles Wirklichen erklärende Evolutionstheorie ist zu einer Art »erster Philosophie« geworden, die sozusagen die eigentliche Grundlage für das aufgeklärte Verständnis der Welt darstellt. Jeder Versuch, andere als die in einer solchen »positiven« Theorie erarbeiteten Ursachen ins Spiel zu bringen, jeder Versuch von »Metaphysik« muss als Rückfall hinter die Aufklärung, als Ausstieg aus dem Universalanspruch der Wissenschaft erscheinen. Damit muss der christliche Gottesgedanke als unwissenschaftlich gelten. Ihm entspricht keine theologia physica mehr: die einzige theologia naturalis ist in solcher Sicht die Evolutionslehre, und die kennt eben keinen Gott, weder einen Schöpfer im Sinn des Christentums (des Judentums und des Islams) noch eine Weltseele oder innere Triebkraft im Sinn der Stoa. Allenfalls könnte man im Sinn des Buddhismus diese ganze Welt als Schein und das Nichts als das eigentlich Wirkliche betrachten und in diesem Sinn mystische Religionsformen rechtfertigen, die wenigstens mit der Aufklärung nicht direkt konkurrieren.«

¹⁰ Perspektive wird im Sinne Nietzsches verwendet: Da es für ihn keinen Gott mehr gibt, gibt es keine Wahrheit mehr, sondern nur noch Perspektiven. Der Mensch wird zum »Eckensteher«, der nur noch aus seiner *Ecke*, also perspektivisch, Welt wahrnimmt und mit den Perspektiven anderer konkurriert. Vgl. dazu: Spaemann, Robert: Der Gottesbeweis. Warum wir, wenn es Gott nicht gibt, überhaupt nichts denken können. In: *Die Welt* vom 26. 3. 2005.

Bewußtsein des jeweiligen Augenblicks unterordnet«¹¹. Weizsäcker fordert hier förmlich die spezifische Kompetenz des Theologen ein, nämlich den zeitlosen geisteswissenschaftlichen Aspekt der Frage nach den Anfängen als »Widerstand« gegen modische oder kurzschlüssige Schnellschüsse, einzubringen: »Aber wie wird sie [die Geisteshaltung der Neuzeit] es vermeiden, die Theologie zu verharmlosen und damit dem Naturwissenschaftler genau das verweigern, worum er im Grunde mit Recht bittet: den nicht zu bewältigenden Widerstand«. Es könne nicht sein, daß »die Existenz das Feld christlichen Glaubens, die Natur das Feld der exakten Wissenschaft« sei.

Im folgenden wird nun eine Position vertreten, die sehr wohl einen inneren Bezug der Aussagen zu Schöpfung und Evolution, also auch von Theologie und Naturwissenschaften annimmt. Das setzt voraus, daß die häufig nicht hinterfragte philosophische Grundlage der Naturwissenschaften offen gelegt wird. Eine ganz bestimmte wissenschaftstheoretische Position ist quasi in die Blutzirkulation der Naturwissenschaften eingegangen, ohne daß ihre Perspektivität als Perspektive unter anderen möglichen Perspektiven noch bemerkt wird. Es handelt sich um den kritischen Rationalismus von Karl Raimund Popper und dessen Weiterentwicklungen¹². Philosophisch haben nach dieser wissenschaftstheoretischen Position Aussagen nur den Status einer Hypothese. Denn der kritische Rationalismus versucht ja in seiner Bildung wissenschaftlicher Sätze grundsätzlich deren Falsifikation zu erstreben. Die Aussagen gelten dann nur solange bis es gelingt, sie zu falsifizieren.

Auf der Suche nach einem tertium comparationis

Die Axiomatik der Theologie verfährt natürlich nicht nach diesem Aussagemuster. Auf wissenschaftstheoretischer Ebene darf es sicherlich unterschiedliche methodische Aussagerahmen geben. Wenn es aber nun um die Anfänge in dieser einen Welt geht, in der sowohl der Theologe als auch der Naturwissenschaftler lebt, beginnt die Suche nach dem tertium comparationis (einem zum Vergleich tauglichen Dritten). Als Kandidat für das tertium comparationis kommt m. E. die gemeinsame

¹¹ Weizsäcker, Carl Friedrich von: Säkularisierung und Naturwissenschaft. In: Zum Weltbild der Physik, Stuttgart, ¹³1990, 263. Vgl. a. Müller, Helmut: Der Mensch zwischen Evolution und Schöpfung – Kinder Gottes oder »Kinder des Alls«? In: Lebendiges Zeugnis (2/2002), 108: »Paläontologen haben für Benennungen ein anderes [wissenschaftliches] Kriterium als Humangenetiker oder gar Theologen, mit anderen Worten: Paläontologen, Humangenetiker und Theologen blicken [...] aus einem eigenen Fenster. Gewisse Theologen haben es sich leider abgewöhnt aus einem eigenen Fenster zu schauen und lassen sich sagen, was Paläontologen (aus ihrem »Knochen- und Werkzeug«-fenster) oder Humangenetiker (aus ihrem »DNS«-fenster) sehen. Das ist nicht verkehrt, solange man auch noch selbst durch das »Theologen«-Fenster blickt.«

¹² Jörg Hermann Fehige kritisiert eine solche Weiterentwicklung in seinem Artikel »Wie wirklich ist der Gott der Theologen? Eine Entgegnung auf den theologischen Agnostizismus von Peter Byrne. In: ThPh 79 (2004) 562–572.

Lebenswelt¹³ in Frage. Bezogen auf Edmund Husserl ist damit das Universum der Selbstverständlichkeiten gemeint, bzw. die praktische, konkrete, anschauliche Welt. Es wird im folgenden zu entscheiden sein, welche paradigmatische Stellung dieser Lebenswelt in der Bewertung der Perspektiven von Theologie und der Naturwissenschaften zukommt. In der Diskussion der letzten Jahre hat Gerhard Vollmer mit seinem Begriff des Mesokosmos¹⁴ die Frage nach dem Verhältnis von naturwissenschaftlicher Forschung und Lebenswelt besetzt. In diesen Ausführungen soll jedoch nicht Gerhard Vollmer allein das Feld überlassen werden, sondern auch der ältere Begriff des Mediokosmos¹⁵ von Adolf Portmann mit in die Diskussion einfließen. Beide Begriffe haben zunächst eine semantische Gemeinsamkeit. Sowohl Vollmer als auch Portmann meinen mit ihren Begriffen die Lebenswelt bzw. die Welt der mittleren Dimensionen, also die Welt, die im Bereich der natürlichen Sinne, ohne Teleskop, Mikroskop, Radar und weitere »künstliche Sinne«, dem naiven Beobachter – unterschieden vom Naturwissenschaftler, zugänglich ist. Theologie und Naturwissenschaften machen jedoch Aussagen – die diese Welt der mittleren Dimensionen transzendieren. Die unanschaulichen transkosmischen – die Raumzeit transzendierenden Dogmen – des christlichen Glaubens (Trinität, Menschwerdung, Auferstehung) verlangen ebenso eine Rückbindung in die Lebenswelt, wie die Erkenntnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, wenn sie in den in anderer Weise unanschaulichen Grenzgebieten der Nanowelten (Mikrokosmos) und interstellaren Räume (Makrokosmos) gewonnen werden. Die oben angesprochene Differenz in der Benennung der Welt der mittleren Dimensionen, der Lebenswelt, als Medio- oder Mesokosmos ist nicht nur eine in der Benennung, sondern auch ein Unterschied im paradigmatischen Verständnis für die Beurteilung der naturwissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse. Medio- und Mesokosmos Portmanns und Vollmers haben miteinander gemeinsam, daß sie mit Husserl das »Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten« meinen. Sie unterscheiden sich in der Ansicht, dass Portmann den Mediokosmos für die hermeneutische Basis aller wissenschaftlichen Aussagen ansieht. Naturwissenschaftliche Aussagen sind für ihn Explorationen und Extrapolationen von dieser Basis in den Mikro- und Makrokosmos. Die Welt der mittleren Dimensionen bleibt die primäre Weltsicht. Die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft sind bei Portmann sekundäre Weltsicht. Sekundär bedeutet

¹³ Vgl. Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hg. von Elisabeth Ströker, Hamburg ²1982. Vgl. insbes. das Kapitel Die Lebenswelt als das vergessene Sinnesfundament der Naturwissenschaft, 52–58. Ebenso: Fuchs, Thomas: Lebenswissenschaften und Lebenswelt. In: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken 2004/2005, hg. von der Max Himmelfeber Stiftung, Baiersbrunn 2005, 127–143.

¹⁴ Vgl. Vollmer, Gerhard: Was können wir wissen? Bd. I Stuttgart 1985.

¹⁵ Portmann, Adolf: Entläßt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie München 1970, 151 u.ö. Vgl. a. Müller, Helmut: Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns. Weinheim 1988, 89–93. Der amerikanische Philosoph Barry Smith scheint mir Mesokosmos wie Mediokosmos zu verstehen, vermutlich aus dem Interesse heraus lebensweltliche Phänomene zu beschreiben. Smith, Barry: Ontologie des Mesokosmos. Soziale Objekte und Umwelten. In: ZfphF. Bd. 52 (1998), 522–541.

dabei nicht einen geringeren Grad an Wirklichkeitsnähe, sondern nur eine »andere« Wirklichkeitsnähe. Portmann geht es darum, dass diese durch die modernen Naturwissenschaften neu gewonnene Perspektive der Wirklichkeit die Lebenswelt nicht destruiert. Er will verhindern, daß lebensweltliche Phänomene nicht mit dem berühmten »nichts als« abqualifiziert werden. D.h. er legt Wert darauf, daß nicht die physikalisch-chemischen Zustände der Materie das Basisparadigma werden, um lebensweltliche Phänomene zu beschreiben. Es sind für ihn lediglich Bedingungen, die noch nicht ausreichen, das durch sie Bedingte zu erklären. Recht eindrücklich hat er dies schon 1965 beschrieben: »Sind einmal fliegende Zugvögel am Himmel vor allem ein Hormonproblem, das farbige Herbstblatt ein biochemisches Faktum, sind die herrlichen Farben und Formen der Naturgestalten in erster Linie Anlässe von makromolekularen Prozessen oder Anzeichen verborgenen Stoffwechsels, wie soll da eine lebendige Gestalt noch auf uns wirken, wie soll sie noch anderes bedeuten, als Träger zu sein, der als eigentlich betrachteten, verborgenen Vorgänge? Wir leben aber doch in dieser Welt der Gestalten! Sie sollten in ihrem Tun und Lassen, das im Bereich unserer naiven Sinne vor uns ist, zu uns sprechen.«¹⁶. Überhaupt darf sich nach Portmann das Verständnis des Lebendigen nicht in der Aufklärung seiner physikalisch-chemischen Beschaffenheit erschöpfen.

Diese aus der Perspektive der Lebenswelt gewonnene Sicht der Dinge, bestimmt natürlich auch bioethische Positionen. Die Anfänge menschlichen Lebens sind dann nicht erst kumulativ zu bestimmen, d.h. wenn alle Merkmale des Menschseins (menschliche Species, Individualität, Personalität) *aktuell* in der Embryogenese entwickelt sind. Ein lebensweltlicher Begriff von Menschsein *erkennt an* (nicht billigt zu), daß ab der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle schon *potentiell* die lebensweltlichen Merkmale von Menschsein vorliegen. Selbst der mit embryonalen Stammzellen arbeitende Bonner Biologe Oliver Brüstle sieht in der Kernverschmelzung den Beginn menschlichen Lebens: »Zweifellos beginnt menschliches Leben mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle,«¹⁷ gibt er in einem Interview zu.

Das mesokosmische Konzept Vollmers, das auch Brüstle zu favorisieren scheint, deutet dieses biologische Faktum vollkommen anders. Vollmer sieht in seiner Mesokosmos–Lebenswelt eine als Basisparadigma überwundene wissenschaftstheoretische Position. Die moderne naturwissenschaftliche Forschung glaubt in der Perspektive ihrer Methode sich in größerer Wirklichkeitsnähe zu befinden als es eine lebensweltliche Perspektive ermöglicht. Hermeneutische Basis sind die neuen Erkenntnisse in Mikro- und Makrokosmos. Lebensweltliche Phänomene (Menschsein, Individuum, Person) werden aufgrund embryogenetischer Sachverhalte zugebilligt (nicht anerkannt) und zwar erst zu dem Zeitpunkt, da die materiellen Grundbedingungen nicht bloß potentiell, sondern erstmals aktuell zu konstatieren sind: Menschliches Leben mit der Verschmelzung von Ei und Samenzelle, individuelles

¹⁶ Portmann, Adolf: Vom Lebendigen. Frankfurt 1973, 186.

¹⁷ Brüstle, Oliver: Mehr als bizarr. Interview mit Ulli Kulke. In: Die Welt 30. März 2005.

Leben ab der Einnistung in den Uterus und personales Leben mit dem Messen der Hirnaktionsströme. Der Mesokosmos ist nur noch eine kognitive Nische für »Kinder und andere kognitive Systeme«¹⁸. Die Wirklichkeit wird im Mesokosmos Vollmers von ihren materiellen und energetischen Grundzuständen her vermessen. Darauf lassen auch seine Ausführungen schließen, die er im Rahmen einer Debatte zur Willensfreiheit angesichts der vieldiskutierten Ergebnisse der neueren Hirnforschung gemacht hat.¹⁹ Der Mesokosmos, die Welt der mittleren Dimensionen, die Lebenswelt, wird destruiert, als eine wissenschaftstheoretisch überwundene Epoche des menschlichen Verstehens von Welt angesehen. Diese in der Tradition Poppers anzusiedelnde philosophische Grundlage der Naturwissenschaft führt natürlich zu einer Apartheid des Denkens, weil Lebenswelt als tertium comparationis entwertet wird. Sie ist bestenfalls Epiphänomen fundamentalerer atomarer oder molekularer Prozesse, schlimmstenfalls sogar Illusion subjektiver Bewußtseinsphänomene²⁰. Der Mesokosmos Vollmers kann daher nicht das tertium comparationis für Theologie und Naturwissenschaften abgeben. Nur die Lebenswelt, wie im Medioskosmos Portmanns begriffen, kann so gesehen zum vermittelnden Dritten taugen, weil sie sowohl für die Theologie als auch für die Naturwissenschaften Basisparadigma bleibt.

Wenn es im folgenden theologisch um den Schöpfungsakt und naturwissenschaftlich um die Anfänge geht, die sich auslegen in den prägnanten Kürzeln »Urknall«, »Ursuppe«, »Urmensch« und dann noch einmal theologisch um die »Ursünde«, die sich dann wieder natur- und humanwissenschaftlich auslegt in den Kürzeln »das sogenannte Böse«²¹, die »Anatomie der menschlichen Destruktivität«²² oder in der Ungerechtigkeit der »Klassengesellschaft«, dann müssen die Phänomene in der Lebenswelt als Äquivalente identifiziert oder wenigstens über Extrapolationen in einem Kontinuum zwischen Lebenswelt und naturwissenschaftlicher Beobachtungssprache dargestellt werden können.

Für die Vergleichbarkeit problematisch ist von theologischer Seite vor allen Dingen das »Mehr« der Offenbarung, das nicht nur das Dunkel der Welt (Leid und Tod)

¹⁸ Vollmer, 214. Auch bei Vollmer ist offenbar die cartesische Verachtung der Kindheit anzutreffen. Descartes bedauert als Kind auf die Welt gekommen zu sein und nicht »seit unserer Geburt im Vollbesitz unserer Vernunft gewesen« zu sein. Vgl. Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs. Hg. von Lüder Gäbe, Hamburg 1960, 21.

¹⁹ Vgl. dazu: Willensfreiheit: Greifen die Argumente der Gehirnforscher zu kurz? Stellungnahmen von Ansgar Beckermann, Gottfried Seebaß, Holm Tetens und Gerhard Vollmer. In: Information Philosophie April 2005, insbesondere 60f.: »Es gibt immer weniger gute Gründe an einer zweiten oder gar höheren Seinsebene festzuhalten.« Vollmer bezeichnet sich als Monist und sein Monismus erschöpft sich in der deterministisch begriffenen Kausalmechanik physikalisch-chemischer Prozesse.

²⁰ Da Lebenswelt ja im Prinzip ein reines Bewußtseinsphänomen ist, trifft diese Befürchtung zumindest für den Behaviorismus B. F. Skinners zu. Es ist aber nicht klar, ob er sich dieser Konsequenz bewußt ist. Ebenso Vollmer, wenn er der Auffassung ist, die Evolutionäre Erkenntnistheorie stehe und falle mit der monistischen Identitätstheorie (in: Irrgang, Bernhard: Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. München/Basel ²2001, 301).

²¹ Vgl. dazu: Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Wien ¹¹1965.

²² Vgl. dazu: Fromm, Erich: Die Anatomie der menschlichen Destruktivität. Stuttgart ²1974.

erhell, sondern auch Aussagen zum Wesenskern des Göttlichen (Trinität), dem Grund der Welt («creatio ex nihilo»), dem Rätsel des Humanen²³ («Gottesebenbildlichkeit») und zum »Mysterium iniquitatis«, dem metaphysischen Kern des Bösen, macht. Aber auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse erweisen sich als problematisch. Insbesondere die Quantenphysik scheint gerade das tertium comparationis, die Lebenswelt, als illusionär zu entlarven. Desweiteren droht das Leben selbst aus dieser Lebenswelt subtrahiert zu werden²⁴, wenn man etwa den Ausspruch von Otto Neurath »Alles ist Oberfläche. Es gibt keine Tiefe«²⁵, ernst nimmt. Das heißt dann also, sowohl Theologie als auch die Naturwissenschaften sollten sich genötigt fühlen, ihre Erkenntnisse in die Lebenswelt zurückzubinden.

Für die Theologie ergibt sich unter dieser Anforderung zunächst folgendes Problem: Nimmt sie Maß am Adressaten der Offenbarung, dem Menschen als dem »Hörer des Wortes«, wird der Inhalt der Offenbarung verkürzt auf das, was als Projektion des Menschlichen auf das Göttliche hin ansichtig wird. D.h. die Offenbarung wird am Maß des Menschlichen gemessen, u. a. auch daran, was gerade als das Maß des Menschlichen gilt. Wenn aber Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes begriffen wird, wird klar, daß der Mensch zwar der Adressat der Offenbarung, damit nicht aber auch schon das Maß der Offenbarung ist. Das Maß des Menschlichen kann daher nicht das Formprinzip der Offenbarung sein. Andererseits wird das lebensweltlich Menschliche durch die Offenbarung auch nicht bloß ausgewischt oder aufgesaugt, sondern bestätigt und erfüllt. Als Adressaten der Offenbarung erfahren wir, daß Hoffnungen aufbrechen, nie Gekanntes und Sehnsüchte ansichtig werden, die vielfach nur unempfunden schlummerten, aber jetzt mit Aussicht auf Erfüllung in den Blick kommen.

In diesen Ausführungen wird vorausgesetzt, daß die Vermittlung einer so begriffenen Offenbarung und der Lebenswelt nur unbefriedigend über das Medium theologische Wissenschaft geschieht, sondern viel adäquater über das Medium Kunst. Der künstlerische Ausdruck kann dann allerdings noch einmal mit der Axiomatik der theologischen Wissenschaften abgeglichen werden, d.h. es kann geprüft werden, ob der künstlerische Ausdruck der Dogmatik der kirchlichen Lehre entspricht. Ausgehend von der Sakramentenstele der Kölner Künstlerin Beate Peilert in der Pfarrei St. Joseph und Medardus in Lüdenscheid²⁶ soll dieser Anspruch erfüllt werden.

²³ Vgl. von humanwissenschaftlicher Seite den gleichnamigen Buchtitel Edgar Morins, *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*. München 1974.

²⁴ Vgl. dazu vor allen Dingen die Ausführungen von Thomas Fuchs, aaO..

²⁵ Überliefert von Karl Raimund Popper, in: Popper, K.R./Eccles, J. C.: *Das Ich und sein Gehirn*. München/Zürich 1984, 215.

²⁶ Für den Hinweis auf diese Stele und auch die erste Deutung bin ich dem Eichstätter Dogmatiker Manfred Gerwing zu Dank verpflichtet.

Anfänge in den Perspektiven von Theologie und der Naturwissenschaften

a) Die Perspektiven: Gottes gutgesagte Schöpfung oder infinitesimale Anfänge?



Der lichterfüllte Raum zwischen den beiden Skulpturen, die Vater und Sohn darstellen, ist Ausdruck der Liebe beider zueinander. Die Liebe zwischen Vater und Sohn ist personifiziert im Hl. Geist. Die Stele zeigt, dass die Liebe in Gott nicht bloß ein ewiges Kreisen Gottes um sich selbst ist, sondern dass die Welt hineingehalten ist in die Liebe zwischen Vater und Sohn. Die Welt hat ihren Anfang und Ursprung gänzlich im lichten Raum, den Gott erfüllt, nichts von ihr ragt aus diesem *Milieu divin*, um ein Wort Teilhard de Chardins²⁷ zu bemühen, in ein gar nicht vorhandenes Nicht-göttliche, Vorräumliche und Vorzeitliche. Die Welt ist damit eine creatio ex nihilo, da sie auch nicht aus der Substanz Gottes hervorgeht. Beate Peilert hat Welt und Gott materiell und formell voneinander abgesetzt. Die Skulpturen von Vater und Sohn gehen auseinander hervor oder ineinander über. Die künstlerische Materie der Darstellung des dreifaltigen Gottes ist ein heller Stein. Durch eine raffinierte Beleuchtungstechnik ist die dritte göttliche Person lichthaft mit einem Lichtreflex sowohl auf der Skulptur des Vaters als auch des Sohnes und natürlich im lichterfüllten Raum zwischen den Skulpturen dargestellt. Sie füllt das Dazwischen von Vater und Sohn aus. Das Dazwischen erinnert an die Form des Herzens. Die Welt als Heimat des Menschen ist gänzlich hineingenommen in diesen Innenraum des Göttlichen. Sie ist hineingehalten in die göttliche Liebe. Die Welt des Menschen ist aus metallischer Materie gestaltet. Dieses Hineingenommensein in die göttliche Liebe zeigt, daß das Maß der Liebe kein menschliches ist. Das heißt, das Maß des Erotischen ist kein rechnerisch Vielfaches der Liebe zwischen Romeo und Julia, ebenso wenig wie Dilectio und Agape an Franziskus und Mutter Teresa arithmetisch hochgerechnet werden

Der lichterfüllte Raum zwischen den beiden Skulpturen, die Vater und Sohn darstellen, ist Ausdruck der Liebe beider zueinander. Die Liebe zwischen Vater und Sohn ist personifiziert im Hl. Geist. Die Stele zeigt, dass die Liebe in Gott nicht bloß ein ewiges Kreisen Gottes um sich selbst ist, sondern dass die Welt hineingehalten ist in die Liebe zwischen Vater und Sohn. Die Welt hat ihren Anfang und Ursprung gänzlich im lichten Raum, den Gott erfüllt, nichts von ihr ragt aus diesem *Milieu divin*, um ein Wort Teilhard de Chardins²⁷ zu bemühen, in ein gar nicht vorhandenes Nicht-göttliche, Vorräumliche und Vorzeitliche. Die Welt ist damit eine creatio ex nihilo, da sie auch nicht aus der Substanz Gottes hervorgeht. Beate Peilert hat Welt und Gott materiell und formell voneinander abgesetzt. Die Skulpturen von Vater und Sohn gehen auseinander hervor oder ineinander über. Die künstlerische Materie der Darstellung des dreifaltigen Gottes ist ein heller Stein. Durch eine raffinierte Beleuchtungstechnik ist die dritte göttliche Person lichthaft mit einem Lichtreflex sowohl auf der Skulptur des Vaters als auch des Sohnes und natürlich im lichterfüllten Raum zwischen den Skulpturen dargestellt. Sie füllt das Dazwischen von Vater und Sohn aus. Das Dazwischen erinnert an die Form des Herzens. Die Welt als Heimat des Menschen ist gänzlich hineingenommen in diesen Innenraum des Göttlichen. Sie ist hineingehalten in die göttliche Liebe. Die Welt des Menschen ist aus metallischer Materie gestaltet. Dieses Hineingenommensein in die göttliche Liebe zeigt, daß das Maß der Liebe kein menschliches ist. Das heißt, das Maß des Erotischen ist kein rechnerisch Vielfaches der Liebe zwischen Romeo und Julia, ebenso wenig wie Dilectio und Agape an Franziskus und Mutter Teresa arithmetisch hochgerechnet werden

²⁷ Ohne allerdings gänzlich den semantischen Gehalt dieses Begriffes Teilhard de Chardins zu übernehmen, der m. E. zu wenig zwischen Schöpfer und Schöpfung unterscheidet.

könnten. Die Maßeinheit der Liebe, in die der Mensch hineingenommen ist, ist gänzlich eine göttliche. Davon sind dann Eros, Dilectio und Agape Abmessungen. Die Offenbarung göttlicher Liebe ist deshalb keine hypertelierte²⁸ Anthropomorphie, weder idealisiert ersehnt noch projiziert. Die höchsten Grade empirisch erfahrbarer Liebe sind vielmehr theomorph, Abbilder der trinitarischen Liebe und in ihrem Maß überschwenglich. Sie nimmt damit nicht am Menschen Maß, sondern an Gott. Der Mensch und seine Welt gründen also anfänglich gänzlich in Gott. Gründen hier in seiner Bedeutung als *arché*, nicht als *aitia*. Der Ursprung der Welt ist also kein notwendiger, der sich irgendwelcher Gesetzlichkeit, einer *aitia* verdankt und daher infinitesimal wäre. Der Ursprung der Welt ist absolut, verdankt sich einer *arché*, der Freiheitstat Gottes. Freiheit also im Sinne Kants und nicht der mesokosmischen Perspektive der modernen Hirnforschung von Wolf Singer und Gerhard Roth.

Die Probleme der Naturwissenschaften mit der Lebenswelt als *tertium comparationis* sind anders gelagert als die der Theologie mit der Lebenswelt. Im vergangenen Jahrhundert hat sich die Referenz der naturwissenschaftlichen Aussagen mit der Wirklichkeit, die zu »messen« sich die Naturwissenschaften anschicken, geläutert. Hans Peter Dürr vom Max-Planck-Institut für Physik in München beschreibt diese Referenz 2003 wie folgt: Er spricht von der »Wirklichkeit der Naturwissenschaft, die als ein Wissen über eine objektivierbare, dingliche Realität aufgefasst wird« und setzt sie in Beziehung »zu einer im Hintergrund vermuteten *eigentlichen Wirklichkeit*, was immer wir darunter verstehen wollen.«²⁹ Wilhelm Szilasi nennt letztere schon 1961 mit Bezug auf Schelling »Gang der Natur«. Was Hans Peter Dürr 2003 mit »einer im Hintergrund vermuteten *eigentlichen Wirklichkeit*« versteht, hat Szilasi mit Schellings Begriff »Verhängnis«³⁰ bezeichnet. Szilasi meint, daß der sog. objektive Gang der Natur und unsere Erfahrung dieses Ganges, so ineinander *verhängt* sind, daß sich Realität und Idealität unserer Erfahrung des Naturgangs nicht auseinander dividieren lassen. In unserem Drang nach Objektivität, nach unabhängiger Kenntnis der Natur oder mit Dürr gesprochen der »*eigentlichen Wirklichkeit*« kommen wir nicht weiter als bis zu diesem Verhängnis. In diesem Verhängnis nistet aber immer schon ein Stück Lebenswelt, aus dem einfachen Grund, weil unsere Erfahrung von Welt und Wirklichkeit von Kindheit, ja man kann sagen ab ovo, immer schon an dieser Lebenswelt geeicht worden ist. Jedes Kind leistet schon einen philosophischen Prozeß, nämlich den der Oikeiosis der Stoiker, d.h. es geht um die *Einhausung* in diese Welt. Die in unserer Lebenswelt geeichte, basale Erfahrung von Wirklichkeit ist die Welt der mittleren Dimensionen – so wie sie Portmann interpretiert, nicht wie Vollmer. D.h. die Lebenswelt ist das Grundparadigma unseres Wirklichkeitsverstehens und nicht das davon nur abkünftige der Naturwissenschaften.

²⁸ In der Evolutionsforschung bezeichnet man mit Hypertelien sinnlose Luxusbildungen der Evolution wie z.B. das riesige Geweih des irischen Elches oder den überlangen Zahn des ausgestorbenen Säbelzahntigers.

²⁹ Dürr, Hans Peter: Unbelebte und belebte Materie: Ordnungsstrukturen immaterieller Beziehungen – Physikalische Wurzeln des Lebens (Global Challenges Network 2003), zit. nach: <http://www.gen.de/download/biophys1.pdf>. (1. 4. 2005, Ausdruck S. 2).

³⁰ Szilasi, a.a.O., 13.

Vollmer stellt die Welt auf den Kopf, indem er die Welt der mittleren Dimensionen als kognitive Nische bezeichnet. Das schellingsche Verhängnis unserer Erfahrung von Wirklichkeit wird von Vollmer nicht begriffen. Der portmannsche Vorschlag, das antike und hochmittelalterliche Referenzmodell von Gegenstand und Erkenntnis (res und intellectus) beizubehalten, entwertet nicht die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, sondern ist ein Versuch, die Binnenstruktur des Verhängnisses zu klären. Portmann unterscheidet im Lebendigen eine Betriebsstruktur und eine Erscheinungsstruktur der Wirklichkeit³¹ und konstatiert einen echten teleologischen Zusammenhang zwischen beiden Strukturen. Die Erscheinungsstruktur repräsentiert die Lebenswelt im Verhängnis, die Betriebsstruktur ist zwar nicht deckungsgleich mit dem Gang der Natur; aber der Erfolg der Naturwissenschaften hat gezeigt, daß ihre Erkenntnisse als objektiver Pol im Verhängnis anzusehen sind. Im Methodenrahmen der Naturwissenschaften muß etwas begriffen worden sein, das im besten Sinne des Wortes als real anzusehen ist. Auch Hans Jonas spricht in seiner anschaulichen Sprache über die Differenzierung und den Zusammenhang dieser Strukturen im Lebendigen, wenn er die Betriebsstruktur als »Aufruhr der Kräfte« und die Erscheinung als die »Stille des Objekts« bezeichnet³². Beide, sowohl Portmann als auch Jonas sprechen von einem echten teleologischen Zusammenhang³³ dieser Strukturen. Beide bedauern, daß die neuzeitliche Wissenschaft die vierfache Kausalität des Aristoteles auf eine, nämlich die *causa efficiens* zusammengestrichen hat³⁴. In seinem Buch »Tarnung im Tierreich«³⁵ hat Portmann akribisch nachgewiesen, daß die Betriebsstruktur im Dienste der Erscheinungsstruktur steht. In seinen Ausführungen über das »anschauende Auge« weist er darauf hin, wie alles mikrokosmische, biochemische Geschehen ein Ziel im Mediokosmos hat: Der physikalisch-filigrane Aufbau des Pfauenhahnrades *will* gesehen, die biochemischen Sekrete unseres heimischen Dachses *wollen* gerochen und die durch komplexe physiologisch-hormonale Prozesse möglich gewordene phantastische Stimmodulationen des australischen Leierschwanzes *wollen* von Artgenossen und Geschlechtspartnern gehört werden. Analog dürfen wir uns selbst ebenfalls als lebendige Gestalten verstehen, in denen biochemische Faktoren mikrokosmisch wirken, um mediokosmisch in Erscheinung zu treten. »Lust und Liebe – alles nur Chemie?«³⁶ fragen zwei Autoren in einem neueren Buchtitel. Wer würde es aber schon gerne sehen, daß die Liebe zu Kindern und Ehefrau auf ein Hormonproblem oder auf einen Reflex von Arterhaltung zurückzuführen ist? Nur wenn die mikrokosmischen Virulenzen als sekundär angesehen werden, wird man es anders sehen kön-

³¹ Vgl. dazu vor allem: Portmann, Adolf: Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung. Freiburg 1965. Vgl. a. Müller, Helmut. a. a. O., 47ff.

³² Vgl. dazu Hans Jonas: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973, 51.

³³ Vgl. dazu auch Spaemann, R./Löw, R: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München/Zürich 1981. Die Kritik von Rainer Isak: Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag, Freiburg 1992, am Werk Spaemann/Löws halte ich nicht für überzeugend.

³⁴ Jonas, Hans, a. a. O., insbesondere das Kapitel Verneinung der Zweckursachen als Apriori neuzeitlicher Wissenschaft, 54–56.

³⁵ Portmann, Adolf: Tarnung im Tierreich. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956.

³⁶ Froböse, Gabriele und Rolf: Lust und Liebe – alles nur Chemie? Weinheim 2004.

nen. Nur wenn die Lebenswelt im Sinne des Mediokosmos das Basisparadigma bleibt, wird man alles mikrokosmische Geschehen als materiell-energetisches Bereitstellen für leiblich-personales Agieren verstehen können. Nur dann bin ich nicht der Hampelmann meiner Gene oder Hormone³⁷, nur dann kann meine Frau es wirklich Ernst nehmen, wenn ich ihr sage »ich liebe Dich«, oder meine Kinder, wenn ich sage »ich mag Euch«. Die Abtrennung der Betriebsstruktur von der Erscheinungsstruktur ist ein Entscheid für die Sinnlosigkeit des Daseins. Gleiches gilt für den Entscheid, daß die mikrokosmische Betriebsstruktur das Grundparadigma für die Deutung der Wirklichkeit sei. Dann ist die Lebenswelt Illusion, Epiphänomen oder magisch-mythischer Rest einer überwundenen Weltsicht.

Anfänge in dieser Wirklichkeitsperspektive sind dann nur infinitesimal. Der Blick auf den Anfang der Welt reicht nur bis zur planckschen Mauer. Der Urknall³⁸ ist nicht mehr als eine Hypothese. Auch der Anfang des Lebens wird nur als ein infinitesimaler ansichtig, vielleicht in der Ursuppe³⁹, im Ursmog⁴⁰ oder neuerdings in einer Urhitze⁴¹. Die Anfänge verschwinden in Teilhards point blanc de l'origine, dem weißen Punkt des Ursprungs, ursprünglich von ihm angewandt auf die fehlenden Leitfossilien im Tier-Mensch-Übergangsfeld. Ähnliches läßt sich offensichtlich wohl zu allen Anfängen, vom Urknall bis zum Urmenschen sagen. Summa summarum: Wir bleiben im Banne des Verhängnisses, innerhalb dessen sich unsere Perspektiven eröffnen und verschließen. Nur in der gläubigen Annahme eines Gottes, der sich selbst offenbart hat, eröffnet sich uns eine andere Sicht der Dinge⁴². Die Kunst vermag diese Sicht zu einem mediokosmischen Ereignis werden zu lassen.

b) Welt und Mensch im Banne des mysterium iniquitatis

Mit dem Ursprung des Bösen ist es ähnlich. Als malum physicum ist es schlicht durch die Ohnmächtigkeit des Menschen gegenüber Naturgewalten erklärlich, wie

³⁷ In einer Auflage der siebziger Jahre zierte ein Hampelmann den Buchdeckel von Richard Dawkins Buch *Das egoistische Gen*. Berlin 1978.

³⁸ »Erst« 10^{-32} Sekunden nach dem Urknall kann das »junge Universum mit der heutigen Standardphysik beschrieben werden«. Das ist unendlich wenig, aber bei der rasanten Expansion des jungen Universums in seinen Anfängen ist das auch schon ungeheuer viel, so daß das eigentliche Ereignis des Urknalls weiterhin eine Hypothese bleibt. Vgl. dazu: Hasinger, Günther: *Das Schicksal des Universums*. In: *An den Fronten der Forschung. Kosmos – Erde – Leben*. In: Emmeran, Rolf u. a. Stuttgart 2003, 27–35, insbes. 29.

³⁹ Das Ursuppenmodell aus unserem Biologieunterricht wird immer weniger vertreten. Ursuppe, Selbstorganisation sind mehr oder weniger Begriffe der Ignoranz, die man in seiner Not gebildet hat, um die Entstehung des Lebens schulbuchtauglich zu machen. Vgl. dazu: Wächtershäuser, Günter: *Die Entstehung des Lebens*. In: *Unter jedem Stein liegt ein Diamant. Struktur-Dynamik-Evolution*. Hg. von Ernst Ludwig Winnacker u. a., Stuttgart 2001, 15–25, insbes. 17.

⁴⁰ Vgl. ebd. Weil die Ursuppentheorie nichts mehr hergibt, sieht Wächtershäuser in einer Atmosphäre aus Vulkangasen, die ich als Ursmog bezeichne, das geeignete Nährmilieu für die Anfänge des Lebens.

⁴¹ Neuerdings sieht man in der Existenz hyperthermophiler Archaea (archaische Mikroorganismen, die am Besten bei Temperaturen zwischen 80 und 113 Grad Celsius gedeihen und in einer Art Kältestarre, auch bei »niedrigeren« Temperaturen überleben) Kandidaten der Urformen des Lebens. Vgl. dazu Stetter, Karl. O.: *Feuerzwerge – Zeugen der Urzeit*. In: Emmeran u. a. a. a. O., 119–131. Vgl. a. Thauer, Rudolf Kurt: *Methanogene Archaea: Vom Treibhauseffekt zum Feuerdrachen*. AaO., 131 – 137.

etwa bei der Plattentektonik kontinentaler Verschiebungen, so geschehen durch den Tsunami zu Weihnachten 2004. Als malum morale hat es sich nach Konrad Lorenz in der Etablierung der Aggression irgendwann in unsere Stammesgeschichte eingeschlichen, psychologische (Erich Fromm) oder soziologische Theorien (Karl Marx) sind davon schon abkünftig.

Kein Wunder, daß aufgrund dieser Faktenlage der Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes als die Liebe schlechthin, agnostische, skeptische, relativistische und existentialistische Entwürfe von Welt und Mensch vor allem aus den beiden vergangenen Jahrhunderten entgegenstehen. In diesen Entwürfen ist der Mensch ein »Sein zum Tode«, »ein Hinaushängen in das Nichts«, »jeder Zeit alt genug zum Sterben«⁴³, »ein Absterben von Anbeginn« (Bertold Brecht) und die bloße Existenz eh schon der größte anzunehmende Schadensfall, wenn Emile M. Cioran »Vom Nachteil geboren zu sein«⁴⁴ spricht. Jegliche Ausstülpung von Subjektivität im objektiven »Gang der Natur«⁴⁵, mit anderen Worten im Raum, der res extensa, zu einem Innenraum, einer res intensa, und sei es der eines Pantoffeltierchens, ist eine kosmische Katastrophe und der Anfang allen Übels. Dieser Auffassung E. M. Ciorans sekundiert Sir Arthur Eddington mit seiner Bemerkung, daß die sterile Antisepsis des Weltalls in ihrer Hitze und Kälte im Fall der Erde an einer winzigen Stelle versagt hätte⁴⁶, und wir es diesem Versagen verdanken, daß es uns (leider) gibt. Auch Marianne Bachmann beklagt in ihrem guten Gott von Manhattan⁴⁷ das Versagen dieses guten Gottes, dem es nicht gelingt, alle Liebenden vorher zu vernichten, bevor sie durch das unausweichliche Ende jeder Liebe Leidende werden. Diese geo- bzw. anthropomorphe Sicht der Welt, die nüchtern und illusionslos die Brüchigkeit menschlicher Liebe wahrnimmt und über die Unbehaustheit menschlichen Daseins klagt und ihr zum Teil trotzig ins Auge schaut⁴⁸, glaubt einfach an keine Überschwenglichkeiten und schaut auf das Leid und den Tod in dieser Welt und die Präsenz des Bösen wie das Kaninchen auf die Schlange. In jeglicher Schönheit der Natur, in allem Erhabenen des Alls nistet der Verfall und alles Heroische des Menschen ist entweder ein blödes Aufspreizen gegen ein unentrinnbares Schicksal oder das trotzige Nein eines Erdenwichts, das ungehört verklingt und wenn nicht, im besten Falle einem ebensolchen nachgeborenen

⁴³ Vgl. dazu Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Tübingen, ¹⁵1984.

⁴⁴ Cioran, Emile, M. Vom Nachteil geboren zu sein. Frankfurt 1979.

⁴⁵ Vgl. das Verhältnis von Naturgang und Verhängnis in: Szilasi, Wilhelm: Philosophie und Naturwissenschaft, Bern 1961, 13.

⁴⁶ Zit. Löw Teleologie, 273: »Infolge einer einzigen Störung in der Maschine – völlig belanglos für die Entwicklung des Weltalls – wurden aus dem Sternenstoff, der seinem Schicksal versehentlich entging, einige Stückchen Materie von falscher Größe gebildet. Ihnen ermangelte der reinigende Schutz einer hohen Temperatur oder die gleiche ungeheure Kälte des Raumes. Der Mensch ist eines der grauenvollsten Ergebnisse dieses Versagens der antiseptischen Vorsichtsmaßnahmen.

⁴⁷ Bachmann, Marianne: Der gute Gott von Manhattan. In: Die Hörspiele. München ⁴1985.

⁴⁸ Vgl. dazu Nietzsches Parabel vom tolleren Menschen. In: »Die fröhliche Wissenschaft« 3. Buch, »Die Parabel vom tolleren Menschen, z. B. in »Sämtliche Werke. Band 3«, 1999 Mundus Verlag, ebenso Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphus. Hamburg 1997. Vgl. a. Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge. Frankfurt 1996.

Erdenwicht imponiert bis dieser ebenfalls von einem ehernen Schicksal zermalmt wird.

Dieses geomorphe oder anthropomorphe Maß, das nur in der Fläche mißt und nicht den Mut und erst recht nicht den Glauben an ein Maß aus der Höhe hat, konkurriert mit dem Maß, das die Künstlerin bei der Gestaltung der Sakramentenstele in Lüdenscheid verwendet hat. Man muß zugeben, daß die Realität des Bösen im Werk der Künstlerin keinen Ausdruck gefunden hat. Es bleibt ungeklärt, wie das Böse, in seiner ursprünglichen Rätselhaftigkeit auch *mysterium iniquitatis* genannt, seinen Weg in das *Milieu divin* gefunden hat. Auch die kirchliche Lehre von der Realität des Bösen ist der Auffassung, daß dasselbe substanzlos ist. Die Künstlerin hat also recht, wenn sie für das Böse weder im Stein der Stele, also in Gott, noch in der metallischen Materie der Stele, der Welt, einen substantiellen Ausdruck gewählt hat. Dieses Fehlen des Bösen in der Darstellung von Gott und Welt heißt natürlich nicht, daß damit auch das Böse aus der Welt ist. Das wäre eine Ignoranz des Faktischen, gegen den nichts so sehr und nachdrücklich Einspruch erhebt wie eben dieses Faktische selbst.

Die Lehre der Kirche folgt der Auffassung des Hl. Augustinus, für den das Böse substanzlos ist, was nicht heißt, daß es aus der Welt und unwirklich ist. Das Böse hat nach Augustinus zwar keine geschöpfliche Substanz, ist jedoch sehr wohl geschöpflich präsent. Nach Augustinus ist das Böse in einem geschöpflichen Willen zu orten. In der Auslegung des dritten Genesiskapitels, das wegen seiner Genialität eines antiken Nobelpreises würdig gewesen wäre, wird gezeigt, daß das Böse in der oben schon genannten Ausstülpung der objektiven Welt, dem »Gang der Natur«, zu suchen ist, aber noch nicht im stumpfen, lichtlosen Bewußtsein eines Pantoffeltierchen, sehr wohl aber im Bewußtsein von *homo sapiens*, das im dritten Genesiskapitel in seinen Vertretern Adam und Eva personalisiert ist. Im gleichen Kapitel ist es der freie Wille in den ersten Gattungsexemplaren von *homo sapiens*, der den *Gang der Welt* stört. Bisher waren alle mit Subjektivität ausgestatteten Gattungen instinktiv und triebhaft in den Gang der Natur eingespannt. Das Schicksal von Individuen war bis dahin irrelevant, weil allein der Fortbestand der Gattung zählte, und auch dieser Fortbestand hatte nur relativen Wert, weil der Untergang einer Gattung oder Art keinen Schmerz, kein Leid, keine Angst und keine Traurigkeit nennenswerten Ausmaßes hervorrief. Erst *homo sapiens sapiens* störte den Gang der Natur, weil er sich willentlich demselben widersetzen konnte. Jedes Grabmal war ein Protest gegen den Lauf der Welt, dem *homo sapiens sapiens* gestalterisch und geistig widersprach. In jedem Begräbnisritus und in jeder Erzählung, die Leid und Tod zum Inhalt hatte, ist der Widerspruch zu greifen. Das Leben ist für ihn das Selbstverständliche, der Tod das Unbegreifliche, das nicht Hinzunehmende, dem in jedem Ritus widersprochen wurde, durch Grabbeigaben und Erzählungen von einem Leben in einer anderen Welt. Das dritte Genesiskapitel sah im vorwitzigen Fragen nach dem eigenen Urgrund und seiner Bemächtigung durch den Menschen das Urböse. Es besteht im rückhaltlos autonom begriffenen Eingriff in den Gang der Natur sowie der Anmaßung, vor allem seit Beginn der Neuzeit, niemand anderem als sich selbst dafür Rechenschaft leisten zu müssen. Dieses Greifen nach den Sternen hat nicht nur *homo sapiens sapiens* selbst Unglück gebracht, sondern auch den hehren Gang der Natur

selbst gestört, seit dem Siegeszug von Naturwissenschaft und Technik in einem Ausmaß, wie es unsere Vorfahren nicht für möglich hielten. Mutter Natur schien unverletzlich, der Mensch stand in ihrer Gewalt. Der »blanke Hans« an der Nordsee verbreitete Furcht und Schrecken. Das Grollen von Vesuv und Ätna in Italien läßt auch heute noch die Bewohner in unmittelbarer Nähe erzittern. Dennoch ist ein Wandel eingetreten. Die Natur wird im gegenwärtigen Bewußtsein mehr von unserer Technik bedroht, als wir uns von Naturgewalten bedroht fühlen. Nach einem Wort von Eduard von Hartmann sei der Mensch eine Hautkrankheit der Erde. Nach wie vor sind aber auch Verschiebungen von Erdplatten und Feuer speiende Berge keine wertneutralen Ereignisse, sondern für homo sapiens sapiens malum physicum.

Im dritten Genesiskapitel ist das Leiden am Gang der Natur zeitgenössisch verarbeitet. Für Adam als Ackerbauer machen ihm Dornen und Disteln das Leben schwer, und für Eva sind es die Schmerzen der Geburt und die patriarchale Gesellschaftsordnung. Alles begriffen als eine Folge des vorwitzigen, eigenwilligen und selbstmächtigen Eingriffs in den Gang der Welt. Das Wohl und Wehe des Menschen und seiner Welt nach dem dritten Genesiskapitel war offensichtlich an den Vorzug geknüpft, den homo sapiens sapiens gegenüber allen anderen Ausstülpungen in den einen objektiven Gang der Natur voraus hatte: Gemessen an der dumpfen Subjektivität des Pantoffeltierchens, einer der primitivsten Ausstülpungen in den Gang der Natur, war der Mensch mit seiner unvergleichlich lichtvolleren Subjektivität zum Partner Gottes bestimmt.

Während der künstlerische Ausdruck der Sakramentenstele von Lüdenscheid gemäß dem christlichen Dogma die Lebenswelt durch göttliche Liebe erhellt, haben die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften dazu beigetragen, dieselbe zu verfinstern. Das Übel und das Böse in dieser Welt bedarf keiner Dogmatisierung, es ist mit Händen zu greifen. Muß es aber so sein, daß die Erkenntnisse der naturwissenschaftlichen Forschung nur diesen Reflex der Leere des Alls und der Einsamkeit des Menschen im Kosmos in die Lebenswelt werfen?

Die paradigmatische Bedeutung der Lebenswelt

Nur wenn die Lebenswelt den Stellenwert des vollmerschen Mesokosmos hat, werden wir diesen Reflex der Leere und der Einsamkeit des Menschen im Kosmos nicht los. Gerhard Vollmer ist ein konsequenter Denker und ist daher selbstverständlich Atheist.⁴⁹ Im portmannschen Verständnis der Lebenswelt als Mediokosmos werden theologische Aussagen plausibel, ohne daß sie zwingend angenommen werden müssen. Die menschliche Welt bleibt das *Milieu divin*. Sie kann verstanden werden als hineingenommen in die Liebe Gottes. Diese Liebe ist unvergleichlich mehr als die seit der Ursünde zerbrechliche des Menschen. Der Anfang in Gott kann als arché absolut gedacht werden und nicht bloß als *aitia infinitesimal* wie in der Evolu-

⁴⁹ Vollmer, G.: Bin ich ein Atheist? In E. Dahl (Hrsg.): Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum. Hamburg 1993, 16–31. Sein Aufsatz endet: »Deshalb bin ich Atheist.«

tionstheorie. Selbst naturwissenschaftliche *facta bruta* können dann einen Reflex der Liebe Gottes in der Schöpfung erhalten. Ich denke an das Hubble deep-Field: Auf einer Fläche, etwa 100 mal kleiner als der Vollmond, konnten mit dem Hubble Space Teleskop mehrere tausend Galaxien beobachtet werden. Ein schönes Beispiel schöpferischen Übermaßes, was ein Wesensmerkmal der Liebe ist, die nicht beckmesserisch mißt, ökonomisch berechnet und nicht mehr als Notwendiges schafft. So wie man kilometerlange Röhren bauen muß um ein Elementarteilchen im Genfer Forschungsreaktor DESY nachweisen zu können, hat es möglicherweise Gott gefallen um Neuronen zu erzeugen – dem materiellen Substrat menschlicher Geistigkeit –, ein ganzes Universum zu schaffen. Wenn es so gewesen ist, verschwinden wir nicht in den unermeßlichen Weiten des Universums, sondern die Weite des Universums ist nur die Heimat des Lebens, das Wohnzimmer des Menschen. Das Maß der Liebe ist das Überschwengliche. Eine Galaxie ist dann bloß ein Blümchenmuster in der Tapete dieses Wohnzimmers des Menschen. Die drei narzißtischen Kränkungen Freuds in der Neuzeit sind nur Resultate eines Verständnisses des Mesokosmos nach vollmerischem Zuschnitt. »Vaterschaft, nicht Elektronen, Protonen, Neutronen oder andere Bestandteile des Atoms ist der Boden dessen, was ist«, schreibt der unvergessene Papst Johannes Paul II. in seinen Betrachtungen über die Vaterschaft Gottes.⁵⁰ Wie um von Gott selbst mit dieser seiner Auffassung bestätigt zu werden, stirbt er zur Vigil des von ihm eingesetzten Festes der göttlichen Barmherzigkeit, nachdem er die liturgische Feier dieses Festes noch miterleben konnte und mit einem »Amen«, wie es aus seiner Umgebung hieß, sein Leben beschließen konnte, um es gemäß dem Glauben der Christenheit in einem endgültigeren *Milieu divin* fortsetzen zu können.

⁵⁰ Wojtyła, Karol: Betrachtungen über die Vaterschaft. In: Ders.: Der Gedanke ist eine seltsame Weite. Betrachtungen, Gedichte. Freiburg 1979, 110.

Zur Anthropologie der menschlichen Sexualität

Berufung zur gegenseitigen Hingabe in Wahrheit und Liebe

Von *Józef Wróbel SCJ, Helsinki*

Die weithin herrschende Banalisierung der menschlichen Geschlechtlichkeit besteht in einer Verkürzung und Verarmung ihres Sinnes; sie wird »einzig mit dem Leib und dem egoistisch verstandenen Vergnügen« und ausschließlich mit der Sphäre des Sinnlichen in Verbindung gebracht¹. Eine solche am Sexuellen ausgerichtete Lebensführung wird interessanterweise nicht nur mit dem Streben nach Glück begründet, sondern auch mit der angeblichen Autonomie des Menschen in seiner Selbstbestimmung. Das wird beispielsweise deutlich bei den in letzter Zeit vorgebrachten Begründungen für die gesetzliche Anerkennung homosexueller Verbindungen und der so genannten *eheähnlichen Lebensgemeinschaften*.

Die katholische Ethik antwortet auf diese Tendenzen, dass das Gottesgeschenk der Freiheit nicht als grenzenlose Wahlfreiheit gedeutet werden kann, und ebenso wenig als Beliebigkeit in der Sinnbestimmung der eigenen Lebensführung². Die Realisierung der Freiheit hat die personale Würde des Menschen als Maßstab, und daher kann Bedeutung und Wert der menschlichen Geschlechtlichkeit nur in ihrer Beziehung auf das Wesen der menschlichen Person verstanden werden. Nur so kann man der Bedeutung des eigenen Körpers und seiner konkreten Ausdrucksweisen gerecht werden. Die Selbsterkenntnis der Person, das Erfassen der Wahrheit über sich selbst, ist also Leitlinie zur *Entfaltung* und nicht zur *Fesselung* der eigenen Freiheit³.

I. Herausforderung der Dualismen

Ein schwer zu überschätzendes Hindernis auf dem Weg zur Einsicht in den Sinn menschlicher Geschlechtlichkeit bilden unterschiedlich formulierte Dualismen, in denen der Geist dem Leib entgegengesetzt wird. Gründe für eine negative Einschätzung der Geschlechtlichkeit hat nicht nur der manichäische Pessimismus geliefert, sondern auch eine Phänomenologie der menschlichen Körperlichkeit und insbesondere der Spontanität solcher körperlichen Reaktionen, die der Kontrolle des Willens nicht unterliegen. Solche Reaktionen werden als Übel gedeutet. Logische Folge dieser Interpretationen ist eine negative Sicht der menschlichen Geschlechtlichkeit im allgemeinen und auch der Ehe im besonderen als der Ort, wo die Geschlechtlichkeit in spezifischer Weise gelebt wird. Auf diese Tendenzen, die sich schon in der Urkirche zeigten, bezieht sich Paulus, wenn er sagt: »Der Geist sagt ausdrücklich: In spä-

¹ Vgl. Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio«*, Rom 1981, Nr. 37.

² Vgl. Johannes Paul II., *Enzyklika »Veritatis Splendor«*, Rom 1993, Nr. 47.

³ Johannes Paul II. schreibt: »Durch das Licht der Vernunft und die Unterstützung der Tugend entdeckt die menschliche Person in ihrem Leib die vorwegnehmenden Zeichen, den Ausdruck und das Versprechen der Selbsthingabe in Übereinstimmung mit dem weisen Plan des Schöpfers« (*Veritatis Splendor*, Nr. 48).

teren Zeiten werden manche vom Glauben abfallen; sie werden sich betrügerischen Geistern und den Lehren von Dämonen zuwenden, getäuscht von heuchlerischen Lügner, [...] Sie verbieten die Heirat [...]« (1 Tim 4,1–3).

Einer der Gegenpositionen des manichäischen Pessimismus ist der Hedonismus. Seine extreme Formulierung erscheint schon bei Aristipp von Kyrene, der das Gute generell mit körperlicher Annehmlichkeit identifiziert. Hedonistische Ideen in ihren verschiedenen Varianten haben in praktisch allen Zeitepochen ihre Anhänger. Die moderne Form lokalisiert in der Geschlechtlichkeit eine einfache Art, körperliche Annehmlichkeit fast nach Belieben zu erzeugen. Seine Rechtfertigung in einem naturwissenschaftlich geprägten geistigen Klima findet der Hedonismus meistens im Biologismus, Konsumismus und Permissivismus, während als philosophische Rechtfertigung die Situations-Ethik dient⁴.

Nicht nur der manichäische Pessimismus ist ein Fall von Dualismus. Dualistische Elemente mit moralischen Konsequenzen finden sich auch im Hedonismus. Die Hauptverschiebung besteht darin, dass dort der Leib nicht als Subjekt, sondern als Objekt aufgefaßt wird. Damit ist er nicht mehr eine personale Wirklichkeit, sondern Quelle und Ort von Wahrnehmungen, auch solcher, die der Besitzer des Leibes durch Manipulation oder Reizung hervorrufen kann. Stimulierende Mittel sind nicht nur Alkohol und Rauschmittel, sondern auch eine ganze Reihe erotisierender Faktoren, die entweder die Vorstellungskraft über leibliche Wahrnehmungen oder umgekehrt leibliche Prozesse über Vorstellungen anreizen.

Jede personalistische Sicht des Menschen, deren charakteristisches Merkmal gerade die Einheit des menschlichen Seins ist, steht diesen dualistischen Tendenzen diametral entgegen. Wie Johannes Paul II. betont, ist die menschliche Person eine »*Einheit des menschlichen Seins*, dessen vernunftbegabte Seele *per se et essentialiter* Form des Leibes ist [Konzil von Vienne, DS 1440]. Die geistige und unsterbliche Seele ist einheitsstiftendes Prinzip des menschlichen Seins; sie ist es, wodurch dieses – als Person – ein Ganzes ist – *corpore et anima unus* [GS 14]. Diese Definitionen weisen nicht nur darauf hin, dass auch der Leib, dem die Auferstehung verheißen ist, an der Herrlichkeit teilhaben wird; sie erinnern ebenso daran, dass alle leiblichen und sinnlichen Kräfte von Vernunft und freien Willen durchformt sind. *Die menschliche Person ist, einschließlich des Leibes, ganz sich selbst überantwortet, und gerade in der Einheit von Seele und Leib ist sie Subjekt ihrer sittlichen Akte*⁵.

II. Der Leib als integraler Bestandteil der Person

Mit diesen Worten formuliert Johannes Paul II. die anthropologische Grundwahrheit, dass der Leib konstitutives Element der menschlichen Person ist und nicht nur eine Realität mit mehr oder weniger eigener Dynamik. Folgerichtig ist auch die

⁴ Vgl. A. Szostek. *Hedonizm* [Hedonismus]. In: *Encyklopedia katolicka* [Katholische Enzyklopädie]. Bd. 6. Hrsg. von J. Walkusz [u.a.]. Lublin 1993 kol. 613–614.

⁵ Johannes Paul II., *Enzyklika »Veritatis Splendor«*, Rom 1993 Nr. 48.

Geschlechtlichkeit als Strukturmerkmal des Körpers ihrem Wesen nach Teil der menschlichen Person. Die menschliche Geschlechtlichkeit transzendiert ihre biologischen Grenzen und erhält ihre Ausprägung in der Person, eben als Geschlechtlichkeit der Person. Tatsächlich wird die menschliche Sexualität nicht nur durch die sogenannten biologischen Geschlechtsmerkmale konstituiert, sondern mehr noch von einem ganzen Komplex von Kennzeichen des Menschen als Ganzheit. Als solche Kennzeichen erscheinen sie auf verschiedenen Ebenen seiner personalen Struktur: in der Sphäre seiner Psyche (Bewusstsein um das eigene Geschlecht), seiner Verhaltensweisen (charakteristische Verhaltensweisen und Reaktionen), der Gene (Struktur des Genotypus), der Gonaden (Spezifik der Geschlechtsdrüsen), der Hormone (spezifische Drüsen innerer Sekretion), der Genitalien (spezifische äußere Geschlechtsorgane), des Phänotypus (charakteristische Kennzeichen des Körperbaus), des Sozialen (soziale Anerkennung, nicht zuletzt durch einen diesbezüglichen Eintrag im Standesregister)⁶. Bei einer gesunden Person sind alle diese Elemente harmonisch aufeinander abgestimmt, so dass sie die Kennzeichen ausschließlich eines Geschlechtes bestimmen.

Diese summarischen Bemerkungen machen klar, dass die menschliche Geschlechtlichkeit kein äußeres, zufälliges Element, sondern konstitutiver Teil der menschlichen Person ist⁷. Es ist völlig unmöglich, die Geschlechtlichkeit als Objekt ohne eigenen Sinn und moralischen Wert zu behandeln. Sie hat vielmehr in ihrer ganzen Komplexität an der Würde der menschlichen Person teil. So ist sie auch ihrer Natur nach gut und bildet für den Menschen einen unabdingbaren Wert.

Damit haben wir den Bezugsrahmen für die Frage nach dem genauen Sinn der menschlichen Geschlechtlichkeit, und danach, welche Rolle sie in der personalen Struktur des Menschen zu erfüllen hat. Wie schon anfangs angedeutet, erfließt eine Antwort auf diese Frage wesentlich aus der *Wahrheit* über die menschliche Person. Die Wahrheit über die Person enthält auch die Wahrheit über ihren Leib, und damit auch die Wahrheit über ihre Geschlechtlichkeit.

Ein erster Ansatz zur Beantwortung dieser Frage geht davon aus, dass die menschliche Person von Natur aus sozial ist. Es gehört zu ihrem Wesen, mit anderen zu kommunizieren und Beziehungen knüpfen zu können. Ein solches Leben in Kommunikation und Gemeinschaft setzt Selbstbesitz voraus und damit auch die Fähigkeit, sein Selbst als Gabe schenken zu können. Ebenso die Fähigkeit, die Gabe des eigenen Selbst einer anderen Person empfangen zu können.

In zwischenpersönlichen Beziehungen hat die *zentri-fugale* Dynamik mit ihrer Ausrichtung auf die Selbstmitteilung vorrangige Bedeutung. Das bedeutet jedoch nicht, dass die *zentri-petale* Dynamik – die Annahme der Gabe anderer – bedeutungslos ist. Beide sind in gewisser Hinsicht gleich wichtig, weil sie komplementär sind: eine Gabe ohne ihre Entgegennahme ist absurd. Nichtsdestoweniger hat die

⁶ Vgl. J. Glazur. *Plec* [Geschlecht]. In: *Medyczny Słownik Encyklopedyczny [Medizinisches Enzyklopädisches Wörterbuch]*. Hrsg. von M. Barczyński, J. Bogusz. Krakow 1993 S. 313.

⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »początku«* [Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf den »Anfang«]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 S. 71.

zentrifugale Dynamik Vorrang, denn durch sie sind Personen wechselseitig aufeinander orientiert. Wäre die zentripetale Dynamik prioritär, würden sich die Personen individualisieren und jede für sich vereinsamen⁸.

Die Priorität der zentrifugalen Dynamik entspricht der Würde der Person. Vorrang der zentripetalen Dynamik – Empfang der Selbstgabe des anderen – bedeutet letzten Endes, dass der Gebende dem Empfangenden untergeordnet ist. Logisch wäre der Extremfall denkbar, dass der Gebende gar keinen Selbstzweck hat. So wäre er nicht mehr Subjekt, sondern lediglich Mittel zu einem Ziel außerhalb seiner. Dies öffnet die Tür für eine Haltung des Eigennutzes und des Sich-Bemächtigens anderer Menschen, eine Art Totalitarismus.

Die Gabe seiner selbst kann unterschiedlich gestaltet sein. In einem weiteren, un-eigentlichen Sinn kann sie schon mit einem Gegenstand zum Ausdruck gebracht werden, den eine Person als Geschenk übergibt. Aber ein Mensch kann unmöglich durch einen Gegenstand angemessen repräsentiert oder mit ihm identifiziert werden. Auch kann kein Gegenstand das zum Ausdruck bringen, was Personen ontologisch verbindet. Im engeren und eigentlichen Sinn hat die Gabe daher den Charakter einer Selbstgabe, und das heißt zugleich, einer Selbsttranszendierung.

Dieser Gedanke wird noch einsichtiger durch die Unterscheidung von Gabe und Ausdruck. Eine Gabe soll die Offenheit einer Person für eine andere zum Ausdruck bringen. Gerade weil die Gabe nicht mit dem Geber identisch ist (und bei einem Geschöpf auch grundsätzlich nicht identisch sein *kann*), drückt die Gabe als Stellvertreter des Gebers nebenher auch dessen Begrenzung aus. Gibt sich der Geber selbst, so wird diese Begrenzung aufs Äußerste zurückgeschoben, wengleich nicht aufgehoben. Eine Besenkung auf diesem Niveau garantiert die gegenseitige Bejahung des Schenkenden und des Besenkten. In der Selbstgabe des einen bestätigen sich beide gegenseitig auf unterschiedliche Weise ihr Menschsein, ihre Subjektivität und Würde. Im Akt der Hingabe ihrer Selbst zum Geschenk wird nämlich die besenkte Person von der gebenden als Widerspiegelung des eigenen Seins anerkannt – sozusagen als *alter ego*. Sie wird als dieser personalen Gabe würdig erachtet. Und umgekehrt, die besenkte Person erkennt die Person des Schenkenden als der Annahme würdig an. In dieser Annahme bejaht sie deren Menschsein und Würde⁹.

Eine Beziehung auf Grund einer gegenseitigen Selbstübergabe überschreitet den Rahmen gewöhnlicher sozialen Bindungen. Sie überschreitet auch den Rahmen einer Lebens- oder Aktionsgemeinschaft, die ausschließlich um der Erreichung eines Zweckes willen besteht. Diese Beziehung, deren Grundlage die gegenseitige Selbst-

⁸ Vgl. J. Maritain. *La persone e il bene comune*. Brescia 1963 S. 23–25; B. Mondin. *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*. Milano 1977 S. 184–193.

⁹ Vgl. Päpstlicher Rat für die Familie, *Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen für die Erziehung in der Familie*, Rom 1995, Nr. 9; vgl. auch T. Styczen, *Istota wiezi małzenskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej* [Das Wesen des ehelichen Bandes in philosophisch-theologischer Sicht]. In: Jan Paweł II. *Adhortacja »Familiaris consortio«*. Tekst i komentarze [Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben »Familiaris Consortio«. Text und Kommentar]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1987, S. 126, 130; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych* [Mensch und Medizin. Theologisch-moralische Grundlagen medizinischer Eingriffe]. Krakow 1999 S. 198–199.

gabe oder Selbstüberantwortung ist, hat die Gestalt einer wahren interpersonalen Kommunion: es ist die *communio personarum*, also eine volle Gemeinschaft zwischen Personen, eine zutiefst persönliche Beziehung zwischen dem »Ich« und dem »Du«. Hier »tritt bei Wahrung der absoluten Transzendenz des Schöpfers der Schöpfung gegenüber der exemplarische Bezug zum göttlichen »Wir« hervor. Nur Personen sind imstande, »in Gemeinsamkeit« – als *communio personarum* – zu leben«¹⁰.

Damit ergibt sich nun die Frage, welche Rolle in einer solchen *communio personarum* dem Leib zufällt. Im Licht der früheren Bemerkungen ist der Leib konstitutives Element der menschlichen Person. In ihm vermittelt und durch ihn offenbart die menschliche Person ihr Selbst und steht in Kommunion mit einer anderen Person¹¹. Folglich trägt der Leib auch seinen spezifischen Anteil zur Gabe des eigenen Selbst bei.

Der Anteil des Leibes bei der Selbstgabe kann unterschiedlich sein (z.B. die Form der Mutterschaft, der Gabe eigener Organe, Gewebe oder Zellen). Es gibt aber auch die Kommunion, die spezifisch im Leib erlebt wird, und das ist gerade die menschliche Geschlechtlichkeit. Die Geschlechtlichkeit ist konstitutives Element der menschlichen Person und erfüllt daher nicht ausschließlich eine physiologische Rolle. Wie wir gesehen haben, bestimmt sie vielmehr die Natur der Person mit, die Art und Weise ihres Existierens und ihrer Selbstmitteilung. Die auf der menschlichen Geschlechtlichkeit beruhende Kommunion ist eine ursprüngliche, höchst fundamentale und zugleich höchst spontane, insofern sie sich aus der fundamentalen Tatsache ergibt, dass der Mensch ausschließlich als Mann oder als Frau existiert. Die grundlegendste Rolle der menschlichen Geschlechtlichkeit besteht eben darin, dass sie auf verschiedenen Ebenen der geistig-körperlichen Struktur den Mann auf die Frau hin orientiert, und die Frau auf den Mann. Die Männlichkeit des Mannes ist also nicht ausschließlich Gabe für ihn selbst, sondern auch Gabe für die Frau. Und umgekehrt, die Fraulichkeit der Frau ist nicht allein Gabe für sie selbst, sondern auch Gabe für den Mann. Die Dynamik, die der Geschlechtlichkeit eigen ist, hilft dem Menschen, eben diese Gabe zu entdecken und zu verwirklichen. In diesem Zusammenhang spricht Johannes Paul II. von der bräutlichen Natur der menschlichen Geschlechtlichkeit, insofern sie beim Erweisen von Liebe Anteil nimmt, sogar direkt zu ihrer »Sprache«¹² wird.

III. Die ethischen Imperative der *communio personarum*

Die vollständige *communio personarum*, an der der menschliche Leib in seiner bräutlichen Spezifität Anteil hat, bringt konkrete ethische Imperative mit sich. Die grundlegendste Verpflichtung besteht in der Liebe und ihrem Trachten nach Verant-

¹⁰ Vgl. Johannes Paul II., *Brief an die Familien »Gratissimam sane«*, Rom 1994, Nr. 7.

¹¹ Vgl. J. Reiter, *Menschliche Würde und christliche Verantwortung*, *Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik*. Kevelaer 1989, S. 104.

¹² *Jan Pawel II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »początku« [Johannes Paul II. Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf den »Anfang«]*. Hrsg. von T. Styczen, Lublin 1998, S. 71]; vgl. auch *Jan Pawel II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Sakrament [Als Mann und Frau schuf Er sie. Sakrament]*. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 S. 69nn.

wortung. Die Realisierung dieser Aufgabe bildet zugleich Ausgangspunkt zur Überwindung der ungeordneten Begierde, die mit der Geschlechtlichkeit verbunden ist. Die *communio personarum* von Mann und Frau hat außerdem als ureigenstes Merkmal den Dienst am Leben.

1. Erziehung zu Liebe und Verantwortung

Der grundlegende ethische Imperativ hinsichtlich der menschlichen Geschlechtlichkeit bezieht sich auf die Verantwortung. Es geht zunächst um die Verantwortung für die Gestaltung der interpersonalen Kommunion, in der die Geschlechtlichkeit ihren eigentlichen Platz hat. Da sich in dieser Kommunion der *ganze* Mensch in seine geistig-körperliche Struktur versenkt, darf der Körper nicht ausschließlich zum Ort der Realisierung von biologisch-physiologischen Funktionen der Geschlechtlichkeit werden. Sie muß vielmehr vor allem die ganzheitliche Haltung der Person zum Ausdruck bringen, das heißt, ihre bräutliche und reife Liebe, die zugleich von Verantwortung durchdrungen ist. Mit Worten von Johannes Paul II: »Der Mensch ist als fleischgewordener Geist, das heißt Seele, die sich durch den Leib ausdrückt, und als Leib, der durch den unsterblichen Geist gestaltet wird, gerade in dieser seiner vereinigten Ganzheit zur Liebe berufen. Die Liebe umfängt auch den menschlichen Leib, und der Leib hat an der geistigen Liebe Anteil. [...]. Infolgedessen ist die Geschlechtlichkeit, in welcher sich Mann und Frau durch die den Eheleuten eigenen und vorbehaltenen ehelichen Akte einander schenken, keineswegs eine rein biologische Erscheinung, sondern betrifft das innerste Wesen der menschlichen Person als solcher«¹³.

Die so gelebte interpersonale Liebe, die sich nicht nur im Geist, sondern ebenfalls im Leib realisiert, ist dem Menschen nicht von vornherein in ganzer Fülle gegeben, sondern sie ist ihm aufgegeben. Die ganzheitliche Gabe des Selbst setzt unerlässlich die Reife in der Freiheit voraus. Dazu bedarf es der persönlichen moralischen Charakter- und Herzensbildung. Es geht durchaus nicht um die sogenannte *sexuelle Erziehung*, die allein auf Kenntnis der biologisch-physiologischen Funktionen des menschlichen Körpers, Methoden und Mittel der Schwangerschaftsverhütung und Prävention von Geschlechtskrankheiten beschränkt ist. Es geht vielmehr um eine Erziehung zur Liebe, Verantwortung und Reinheit, deren Frucht unter anderem die Ehrfurcht vor dem *bräutlichen Sinn des Körpers* ist¹⁴.

Die Erziehung zu einer Liebe, die zur Selbstgabe und Annahme der Selbstgabe einer anderen Person befähigt, beinhaltet auch andere Aspekte, die notwendig zu einer derartigen Beschenkung gehören. Eine echte personale Kommunion ist unverträglich mit jeder Form von Falschheit oder Begrenzung; sie schließt also zeit-

¹³ Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio«*. Rom 1981, Nr. 11.

¹⁴ Vgl. *Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio«*, Nr. 37; und auch Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe*, Rom 1983, Nr. 48ff.; vgl. auch Päpstlicher Rat für die Familie, *Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen für die Erziehung in der Familie*, Rom 1995].

lich begrenzte Beziehungen und solche auf Probe, Untreue und Polygamie absolut aus¹⁵.

Die Erziehung zur Selbstgabe in Fülle bringt auch eine klare Wertung homosexueller Beziehungen mit sich. Das ergibt sich aus der Struktur der menschlichen Geschlechtlichkeit. Die modernen liberalen und »politisch korrekten« Tendenzen pro-Homosexualität schreiben Trieb und Gefühl eine entscheidende Rolle zu. Trieb und Gefühle allein sind jedoch keine hinreichenden Bedingungen für den personalen Charakter der Selbsthingabe. Sie führen den Menschen nur aus seiner »Einsamkeit« heraus und geben ihm die Ausrichtung auf ein Leben in Gemeinschaft. Für die Selbstgabe und Annahme der Selbstgabe eines anderen in personaler Kommunion ist die Komplementarität beider Gaben objektive Vorbedingung¹⁶. Nur in einer körperlich heterosexuellen Vereinigung ist der Mann fähig, das eigene Selbst, wozu sein Mann-sein gehört, als Gabe zu *schenken*, und nur die Frau ist fähig, diese Gabe anzunehmen. Ebenso ist nur in einer körperlich heterosexuellen Vereinigung die Frau imstande, das eigene Selbst, wozu das Frau-sein gehört, ihr Selbst als Gabe zu schenken. Komplementär ist nur der Mann imstande, die Gabe *anzunehmen*, die von der Frau geschenkt wird. Nur in einer heterosexuellen Beziehung spiegelt die Gabe des eigenen Selbst den vollen personalen Einklang wieder. Es ist die Selbstgabe beider, die gemeinsam gegeben und zugleich gemeinsam angenommen wird. Die Offenheit auf neues Leben liegt in der inneren Logik dieser Beziehung. In einer homosexuellen Beziehung dagegen fehlt eine derartige gegenseitige Beschenkung. Hier erfüllt mindestens eine Seite aus der Perspektive der anderen die Rolle eines Gegenstandes, möglicherweise in beiden Richtungen. In einer homosexuellen Beziehung ist daher die Gleichheit personaler Würde der Partner nicht gewahrt oder wird sogar beiderseitig direkt verneint.

2. Überwindung der Begierde

Die Fähigkeit, das eigene Selbst als Gabe zu schenken – sowohl im jungfräulichen Leben, wie in ehelicher Kommunion – setzt den Selbstbesitz voraus, das heißt ein Leben in innerer Freiheit. Die Fülle solcher Freiheit war den Stammeltern vor dem Sündenfall gegeben. Johannes Paul II. identifiziert sie mit dem biblischen Bild der ursprünglichen Nacktheit (Gen 2,25)¹⁷. Die Erbsünde hat diese Harmonie im Menschen zerstört. Die Dynamik, die den Menschen ursprünglich auf ein Leben in Gemeinschaft und personaler Kommunion ausrichtete, wurde Quelle einer selbstsüchtigen Begierde danach, sich die Person des anderen anzueignen. Johannes Paul II.

¹⁵ Johannes Paul II. betont: »Die Hingabe der Person verlangt ihrer Natur danach, beständig und unwiderruflich zu sein. Die Unauflöslichkeit der Ehe entspringt hauptsächlich aus dem Wesen solcher Hingabe: Hingabe der Person an die Person« (*Brief an die Familien »Gratissimam sane«*, Rom 1994, Nr. 11).

¹⁶ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*. Rom 2003 Nr. 3; A. Polaino-Lorente, »*Matrimonio*« di omosessuali. In: Pontificio Consiglio per la famiglia. *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*. Bologna 2003 s. 592.

¹⁷ Por. np. *Jan Paweł II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »początku«* [*Johannes Paul II., Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf den »Anfang«*]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 s. 44nn.

schreibt darüber: »Infolge der Begierde erfährt das Herz des Menschen eine Beschränkung und Entstellung, vor allem im Kreis der gegenseitigen Beziehungen zwischen Mann und Frau. Gerade in der Erfahrung des Herzens bekommt die Fraulichkeit und Männlichkeit in ihren gegenseitigen Beziehungen den Anschein, nicht mehr Zeugnis des Geistes zu sein, der nach personaler Kommunion strebt, sondern sie werden ausschließlich zum Gegenstand einer Attraktion, ähnlich wie es gewissermaßen in der Welt der lebendigen Wesen geschieht, die, gleich wie der Mensch, den Segen der Fruchtbarkeit erfahren haben (vgl. Gen 1). [...] Das Herz wurde Ort des Ringens zwischen Liebe und Begierde. Im Maß, wie die Begierde über das Herz dominiert, erfährt es um so weniger den bräutlichen Sinn des Leibes und wird um so weniger sensibel für die Gabe der Person [...]. Die Begierde im allgemeinen – und die Begierde des Leibes insbesondere – betrifft eben diese authentische Gabe: sie beraubt den Menschen, man könnte es so sagen, der Würde der Gabe, die in seinem Leib über die Fraulichkeit und Männlichkeit ausgedrückt wird, sie depersonalisiert in gewissem Sinn den Menschen, indem sie ihn zum Gegenstand für den anderen herabwürdigt. [...]. Der Mensch wurde wegen seines Leibes Gegenstand für den Menschen [...]. Die Begierde bringt Frucht über den Verlust der inneren Freiheit der Gabe. [...]. Die Begierde offenbart sich mit eigenartigem Zwang des Fleisches, sie schränkt innerlich und engt das Selbstbesitzen seiner Selbst ein – und macht so die innere Freiheit der Hingabe in gewissem Sinn unmöglich. [...]. Die Begierde an sich ist unfähig die Einheit als Personenkommunion anzuregen [...], sie vereinigt nicht, sondern eignet an. Die Beziehung der Gabe wird zur Beziehung der Aneignung«¹⁸.

Die volle personale Kommunion von Mann und Frau, die sich in der Selbsthingabe bezeugt, verlangt nach Überwindung der Begierde, den Sieg über die Versuchung, den anderen zu beherrschen und zum Gegenstand herabzuwürdigen. Diese Überwindung wird auf dem Weg der gnadenhaften Erneuerung der Person möglich, welche aus dem Werk des Kreuzes Christi erfließt. Der Hl. Paulus spricht direkt von der »Erlösung des Fleisches« (Röm 8,23)¹⁹.

In diesem Zusammenhang muß ebenfalls von der Erlösung der menschlichen Freiheit gesprochen werden, und schließlich auch über die interpersonale Kommunion von Mann und Frau. Diese Erneuerung wird in den Sakramenten der Taufe, Ehe und Eucharistie mitgeteilt. Kraft dieser Sakramente wird die durch die Erbsünde verlorengegangene ursprüngliche Kommunion des Menschen mit Gott, und dann auch die interpersonale Kommunion der Ureltern mit ihrem Ausdruck des »einen Fleisches« (Gen 2,23.24) erneuert. Von dieser Erneuerung der personalen Kommunion der Eheleute spricht der hl. Paulus im Epheserbrief 5,21–33, insbesondere aber im

¹⁸ Giovanni Paolo II. *La concupiscenza del corpo deforma i rapporti uomo-donna*. Udiienza Generale – 23 Luglio 1980; http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha/data/aud19800723it.html (eigene Übersetzung J.W.). Vgl. auch: *Jan Paweł II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »serca«* [Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf das »Herz«]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1987 s. 32–33.

¹⁹ Por. *Jan Paweł II. Mezczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »początku«* [Als Mann und Frau schuf Er sie. Christus beruft sich auf den »Anfang«]. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 S. 25–29.

Text 5,28–31²⁰. In dieser Sicht baut vor allem das Sakrament der Ehe und die Eucharistie die volle Kommunion zwischen Mann und Frau auf und bringt sie zum Ausdruck, zugleich die Freiheit, die zum Gabewerden des eigenen Selbst befähigt²¹. Unentbehrlich für die Überwindung der Begierde ist auch die Praxis der Tugend der Reinheit, die von Gebet und Askese unterstützt wird.

3. Offenheit für das Leben

Diese Überlegungen haben gezeigt, dass die menschliche Person durch ihre biologische Struktur in ihrer ganzen Spezifität mitkonstituiert ist. Der Leib hat an ihrer Würde teil²². Diesem personalen Status der menschlichen Leiblichkeit sind alle Formen ihrer Vergegenständlichung unangemessen – von der willkürlichen Blockierung der geschlechtlichen Funktionen bis zu sonstiger Manipulation²³. Insbesondere handelt es sich immer um eine Vergegenständlichung, wenn der eheliche Akt auf unmittelbar beabsichtigte Art und Weise seiner Fähigkeit zur Erweckung neuen Lebens beraubt wird²⁴. Derartige Eingriffe betreffen nicht nur die biologisch-physiologische Sphäre, sondern erstrecken sich auf die Person in ihrer geistig-leiblichen Einheit²⁵.

Die Offenheit für das Leben gehört wesentlich zur gegenseitigen Hingabe von Mann und Frau. Nur eine vollständige interpersonale Kommunion ist aufrichtig – eine Einschränkung vom Leiblichen her würde kraft der geistig-leiblichen Einheit des Menschen die Aufrichtigkeit im Geistigen verfälschen. Die Einswerdung von Mann und Frau ist dann nicht mehr eine unbedingte Bejahung des jeweils anderen; es ist vielmehr ein Akt der Depersonalisierung.

Die Offenheit für neues Leben ist demnach kein marginales Merkmal der Kommunion von Mann und Frau. Sie ist natürlicher Ausdruck ihrer Liebe. Eine hermetisch geschlossene Beziehung zweier Personen wäre letztlich eine Gemeinschaft der gemeinsam erlebten Eigennützigkeit. Sie hätte nichts zu tun mit Liebe, die sich selbst hingibt. Zeuge dieser Gabe ist eben das erweckte neue Leben. Das lateinische

²⁰ Por. Jan Paweł II. *Mezyczna i niewiasta stworzył ich. Sakrament. [Als Mann und Frau schuf Er sie. Sakrament]*. Hrsg. von T. Styczen. Lublin 1998 S. 28ff..

²¹ Vgl. J. Wróbel. *Eucharystia a personalistyczna teologia wolności [Eucharistie und die personalistische Theologie der Freiheit]*. In: *Jezus Eucharystyczny [Jesus der Eucharistische]*. Hrsg. von M. Rusecki, M. Cisło. Lublin 1997 S. 229–248.

²² Vgl. Paul VI. *Encyklika »Humanae vitae«*, Rom 1968 Nr. 10.

²³ Vgl. z.B. Johannes Paul II., *Enzyklika »Veritatis Splendor«*, Rom 1993 Nr. 50: »Wenn die Kirche Manipulationen der Leiblichkeit, die deren menschliche Bedeutung verfälschen, zurückweist, dient sie dem Menschen und zeigt ihm den Weg der wahren Liebe, auf dem allein er den wahren Gott zu finden vermag«.

²⁴ Eine andere moralische Bewertung hat der Fall, dass eine Frau in Voraussicht einer Vergewaltigung nichtabtreibende empfängnisverhütende Mittel benutzt. In diesem Fall ist der körperliche Akt nicht Ausdruck der Liebe, als solcher Form der Hingabe seiner Selbst, sondern der Gewalt, die einer anderen Person ungerechterweiser zugefügt wird. Eine andere Bewertung hat auch der Fall der Sterilisierung als notwendiger therapeutischer Maßnahme.

²⁵ Vgl. z.B. Jan Paweł II. *Postawy deontologii lekarskiej. Przemowienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego [Johannes Paul II., Grundlagen der ärztlichen Deontologie. Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses der Welt-Gesellschaft der Ärzte]*. 29.10.1983. Nr. 6. In: *Trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej [In Sorge um das Leben. Ausgewählte Dokumente des Apostolischen Stuhls]*. Tarnow 1998 s. 207.

Wort *pro-creatio* drückt etwas aus, was das deutsche Wort ›Fortpflanzung‹ nur schwach andeutet: die Teilhabe an der göttlichen Liebe, welche mit der *Creatio* ins Werk gesetzt ist: Frucht der gegenseitigen Beschenkung der Gatten ist das Leben einer neuen Person, die ihre gegenseitige Liebe verleiblicht²⁶.

²⁶ Vgl. Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben* »Familiaris consortio«, Rom 1981 Nr. 14; Päpstlicher Rat für die Familie, *Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen für die Erziehung in der Familie*, Rom 1995 Nr. 15; Johannes Paul II. *Brief an die Familien* »*Gratissimam sane*«. Rom 1994 Nr. 9.

Die »Gemeinsame Erklärung« zur Rechtfertigung und die Norm des Glaubens

Eine amerikanische Studie auf den Spuren von Leo Scheffczyk¹

Von Manfred Hauke, Lugano

Am 31. Oktober 1999 wurde in Augsburg eine »Gemeinsame Offizielle Feststellung« unterzeichnet des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, vertreten durch Kardinal Cassidy als dem Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen. Durch diese Unterzeichnung wurde die so genannte »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« von 1997 »in ihrer Gesamtheit« bestätigt, freilich im Lichte eines beigefügten Anhangs. Allein schon die Kompliziertheit dieses Sachverhaltes weist auf schwerwiegende hermeneutische Probleme². Das Augsburger Ereignis wurde von vielen als grundlegender Durchbruch für die Ökumene gefeiert, von anderen aber aufs Schwerste kritisiert. Den Höhepunkt des evangelischen Protestes bildete eine Unterschriftenaktion von über 250 theologischen Hochschullehrern. Die Kritik auf der katholischen Seite wurde von einer falsch verstandenen Treue zum Lehramt gebremst, obwohl das Dokument des Sekretariates für die Einheit der Christen keinen Anspruch darauf erhebt, den katholischen Christen im Glauben zu verpflichten. »Grundsätzlich eignet den »Räten« [wie dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen] keine legislative und judikative Kompetenz. Sie besitzen nur eine proponierende und richtungweisende Maßgeblichkeit. Zudem trägt das Dokument vornehmlich theologisch-wissenschaftlichen Charakter, so dass es auch dem wissenschaftlichen Diskurs unterworfen bleibt und sich für weitere Anfragen offenhalten muss«³. Trotzdem haben nur wenige katholische Theologen den Mut gehabt, die Problematik der »Gemeinsamen Erklärung« ins Licht zu stellen. Dazu gehört im deutschen Sprachraum Leo Scheffczyk, der es auch nach seiner Ernennung zum Kardinal als seine Pflicht betrachtete, die fällige Kritik an die Öffentlichkeit zu bringen⁴.

¹ Zu Malloy, Christopher J.: *Engrafted into Christ. A Critique of the Joint Declaration* (American University Studies, Series VII, Theology and Religion, Vol. 233), New York u. a.: Peter Lang 2005, 408 S., ISBN 0-8204-7408-8, \$ 39,95, Euro 35,60.

² Vgl. dazu M. Hauke, »Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren«: A. Ziegenaus (Hrsg.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade*, Buttenwiesen 2000, 75–109, hier 95–109.

³ L. Scheffczyk, in: F. Reckinger – L. Scheffczyk, *Teilkonsens mit vielen Fragezeichen. Zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre und ihrem Nachtrag*, St. Ottilien 1999, 16.

⁴ Insbesondere in L. Scheffczyk, *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit*, Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004, 233–324. Neben den dort abgedruckten Aufsätzen ist kennzeichnend u. a. L. Scheffczyk, »Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre«: *Theologisches* 29 (1999) 453–468.

Die Zielsetzung der Studie

Angesichts der von der »Gemeinsamen Erklärung« (= GE) geschaffenen Probleme ist es wohlthuend, eine gründliche katholische Aufarbeitung zu lesen, welche die Öffnung für die ökumenischen Fragen verbindet mit einer leidenschaftlichen Liebe zur Wahrheit. Der Verfasser, Christopher J. Malloy, ist Professor an der Universität von Dallas und Mitherausgeber der englischsprachigen Ausgabe der Zeitschrift »Nova et Vetera«. Seine hervorragenden Kenntnisse der deutschen Sprache stellen unter den amerikanischen Theologen (leider) eine Seltenheit dar und befähigen ihn zu einer umfassenden kritischen Behandlung der Thematik. Bereits vor fünf Jahren erschien ein Aufsatz, der einem internationalen Publikum den wichtigsten Gesichtspunkt dessen nahe brachte, was nun als groß angelegte Monographie erschienen ist⁵. In seiner Einführung (1–25) referiert Malloy den Zentralpunkt der Auseinandersetzung, nämlich den doppelten Anspruch der GE: über das Wesen der Rechtfertigungslehre bestehe Einigkeit; die verbleibenden Unterschiede seien nicht kirchentrennend (vgl. GE 5, 14) (3). Mit dieser These werden die Kontroversen der Reformationszeit als bedauerliches Missverständnis erklärt, das durch die geschickte Interpretation der Texte beseitigt werden kann. Im Anschluss an die Kardinäle Leo Scheffczyk und Avery Dulles⁶ stellt Malloy den begrenzten Anspruch der GE heraus, die nicht im Glauben verpflichtet (4–5). Die Untersuchung wird geleitet von zwei Fragen: Gibt es in den ursprünglichen Positionen der Lutheraner und der katholischen Kirche wirklich keinen Widerspruch bezüglich des Wesens der Rechtfertigung? Gibt die GE auf angemessene Weise die Lehren der beiden Konfessionen wieder? (5)

Zu beachten ist der unterschiedliche Stellenwert der in der GE erwähnten konfessionellen Dokumente. Während die Lehre des Konzils von Trient (vor allem in den Canones über die Rechtfertigung) den Anspruch erhebt, auf unfehlbare Weise den Glaubensschatz darzulegen, ist der Stellenwert der lutherischen Bekenntnisformeln wesentlich bescheidener. Für die lutherische Deutung ist auch wesentlich, ob etwa die Apologie der Augsburger Konfession und die Konkordienformel einbezogen werden oder nicht. Zu den schwerwiegendsten Lakunen der GE gehört es, dass die Frage nach der »Formalursache« der Rechtfertigung, die den systematischen Kern des Rechtfertigungsdekretes bildet, in den Augsburger Dokumenten nicht einmal erwähnt wird (7–8).

Die Untersuchung Malloys gliedert sich in vier Teile. Der erste Teil befasst sich mit der einschlägigen Lehre in der Reformationszeit und der dritte Teil mit dem Inhalt der GE. Dazwischen, als zweiter Teil, steht der Blick auf die theologischen Deutungen dreier zeitgenössischer Ansätze. Der vierte Teil betrachtet die Bedeutung des

⁵ C. J. Malloy, »The Nature of Justifying Grace: A Lacuna in the *Joint Declaration*«: *The Thomist* 65 (2001) 93–120.

⁶ Vgl. A. Dulles, »Two Languages of Salvation: The Lutheran-Catholic Joint Declaration«: *First Things* 98 (1999) 25–30; Ders., »Justification: The Joint Declaration«: *Josephinum Journal of Theology* 9 (2002), zugänglich via Internet www.pcj.edu/journal/Dulles9-1.htm.

Themas unter dem Gesichtspunkt der theologischen Anthropologie, der Eschatologie und der Christologie. Eine umfangreiche Bibliographie (393–403) und ein gutes Register (Personen und Sachen: 405–408) beschließen das eindrucksvolle Werk, an dem der Verfasser fünf Jahre lang gearbeitet hat.

Die Grundlagen der Diskussion in der Reformationszeit

Der erste Teil stellt mit aller Klarheit die Lehren der Reformationszeit dar (17–122). Als ursprünglicher Unterschied erscheint die von der GE übergangene Frage nach der Formalursache der Rechtfertigung (vgl. Tridentinum, Dekret über die Rechtfertigung, Kapitel 7 und Canones 10–11: DH 1528–31, 1560–61). Hier geht es nicht um irgendeine scholastische Spitzfindigkeit, die sich im Gegenwartshorizont erledigt hat, sondern um ein Thema, das für den existentiellen Glaubensvollzug überaus wichtig scheint. Dieser Punkt wird zu Recht breit entfaltet, um auch einem breiteren Leserkreis verständlich zu sein (Kap. 1: »An Original Divide«, 19–58). Die Rede von der »Formalursache« geht auf Aristoteles zurück, findet sich aber (in Bezug auf die Rechtfertigung) der Sache nach bereits bei Augustinus, der sich im Zusammenhang eher des platonischen Sprachgewandes bedient (mit dem Hinweis auf die »Teilhabe« an der Gerechtigkeit Gottes) (In Joh 26, 1: *Iustitia Dei hic dicitur, non qua iustus est Deus, sed quam dat homini Deus, ut iustus sit homo per Deum*). Die Eingießung der heiligmachenden Gnade setzt den Menschen instand, in der Freundschaft mit Gott zu wachsen und sich durch eigene Mitwirkung den Himmel zu verdienen. Das lutherische Verständnis hingegen, auch bei Melancthon (wie Malloy gegen Pfnür betont), lehnt die dem Menschen eingegossene heiligmachende Gnade ab. Selbst wo heute lutherische Theologen (wie etwa der inzwischen zum Katholizismus konvertierte Bruce Marshall) eine rein forensisch gedachte Rechtfertigung kritisieren, erreichen sie nicht die tridentinische Sicht, sondern setzen die Gnade mit »Christus« gleich (42). Dabei gehen wesentliche Aspekte der katholischen Gnadenlehre verloren.

Ein fauler Kompromiss zwischen katholischer und lutherischer Lehre zum Wesen der Rechtfertigung wird auf dem Konzil von Trient zurückgewiesen (Kap. 2: »Trent and Double Justice«, 59–122). Gegen die von Seripando vorgetragene Lehre von einer »doppelten Gerechtigkeit« des Menschen (der eigenen unvollkommenen sowie der Christi) besteht das Konzil auf der einzigen Formalursache der Rechtfertigung: es ist »die Gerechtigkeit Gottes, nicht (jene), durch die er selbst gerecht ist, sondern (die), durch die er uns gerecht macht« (Kap. 7: DH 1529). Zu den verbindlichen Lehraussagen des Konzils gehören, wie Malloy zu Recht betont, beim Rechtfertigungsdekret nicht nur die Anathemata, sondern auch die damit verbundenen Lehrkapitel. Gegen die Deutung von Gérard Philips beschränkt sich das Wesen der Rechtfertigung nicht auf die Verbindung mit der ungeschaffenen Gerechtigkeit, sondern meint eindeutig die Wirklichkeit der geschaffenen Gnade (84f). Dies zeigt sich, wie auf dem Konzil selbst betont wird, in der Verwendung des Verbums *inhaerere* (Kanon 11: DH 1561), das die Gnadenwirklichkeit als geschaffenen *habitus* darstellt

(89). Ebenso wenig ist die mit Philips verwandte Meinung von A. McGrath akzeptabel (der sonst sehr gute Analysen zur Geschichte der Rechtfertigungslehre bietet), wonach die Formalursache der Rechtfertigung auch in einer äußerlichen Annahme von Seiten Gottes bestehen könne (86). Das Wesen der Rechtfertigung als geschaffene Gnade gehört deshalb zu den definitiven Lehraussagen des Tridentinums (91).

Zweifellos sind die dreifaltige Wirklichkeit Gottes als »ungeschaffene Gnade« und die »geschaffene Gnade« zusammen zu sehen, aber eine Verknüpfung der *gratia creata* führt zu schwer wiegenden Konsequenzen. Neben der »geschaffenen Gnade« »rehabilitiert« Malloy auch die damit verbundenen Termini, welche die heiligmachende Gnade als *habitus* und *accidens* beschreiben; diese Begrifflichkeit findet sich bereits in der griechischen Väterzeit seit der Zeit des Origenes (95–101)⁷. Neben Leo Scheffczyk⁸ weist auch der (späte!) Henri de Lubac auf die Bedeutung der geschaffenen Gnade (99f)⁹, die keineswegs als autonomer Besitz des Menschen zu missdeuten ist, sondern stets die lebendige Verbindung mit der »ungeschaffenen Gnade« voraussetzt. Nicht der Mensch »besitzt« Gott, so betont Bonaventura, sondern Gott besitzt den Menschen (101–103).

Lösungsversuche der Gegenwart

Der zweite Teil des Werkes widmet sich den zeitgenössischen Ansätzen für eine ökumenische Annäherung in der Rechtfertigungsfrage (123–192). Diskutiert wird dabei zuerst die Dissertation Hans Küngs zur Lehre der Rechtfertigung (Kap. 3: 125–143), die (neben anderen Faktoren) den Boden für die GE bereitet hat. Nach Küng gebrauchen Lutheraner und Katholiken für die im wesentlichen gleichen Inhalte nur unterschiedliche Ausdrücke. Malloy stellt diese Behauptung in Frage, unter anderem mit dem Hinweis auf die Bedeutung der Formalursache der Rechtfertigung. Küng statuiert als das »eigentlich« Gemeinte der Rechtfertigung die Erlösung durch Jesus Christus, während ihm die Modalitäten der subjektiven Aneignung weniger bedeutsam scheinen. Damit wischt der Tübinger Theologe den sperrigen Gehalt der Kontroverse vom Tisch zugunsten eines zugrunde liegenden Inhaltes, der gar nicht umstritten war. Damit wird aber der Brennpunkt des Streites, nämlich das Wesen der Rechtfertigung, verfehlt (131).

Eine fruchtbarere Position findet sich in den Arbeiten der finnischen Lutheraner aus der Schule von Tuomo Mannerman (Kap. 4: 145–167). Die Finnen wenden sich gegen die kantianische Lutherdeutung, die das Gottesverhältnis des Christen auf ei-

⁷ Zu Origenes, der sich gegen die Gnosis wendet, vgl. auch M. Hauke, Heilsverlust in Adam, Paderborn 1993, 350f. 700.

⁸ L. Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 257–275; Ders., »Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade: Forum Katholische Theologie 15 (1999) 81–97.

⁹ H. de Lubac, A Brief Catechesis on Nature and Grace, San Francisco 1984, 41f (orig. frz. Petite Catéchèse sur Nature et Grâce, Paris 1980).

ne rein forensische Beziehung beschränkt¹⁰. Die Kantianer verschärfen dabei freilich nur einen Punkt, der sich bereits in Melanchthons Apologie der *Confessio Augustana* und vor allem in der Konkordienformel findet. Vergessen wird dabei die von Luther erwähnte Heiligung nach der Taufe durch Christus als *donum*, nachdem der Erlöser sich bei der Rechtfertigung als vergebende *gratia* erwies. Die Finnen wollen einen Mittelweg beschreiten zwischen dem forensischen »Extrinsizismus« der Konkordienformel und der katholischen Lehre, der sie einen scholastischen »Intrinsizismus« vorwerfen. Entscheidend dabei ist die Ablehnung der eingegossenen Gnade als Formalursache der Rechtfertigung. Christus selbst bzw. der Heilige Geist selbst, die dem Gerechtfertigten im Glauben einwohnen, ist das »Wesen« des neuen Menschen. In gewisser Weise nehmen die Finnen dabei die Aussage des Petrus Lombardus wieder auf, der die göttliche Tugend der Liebe mit dem Heiligen Geist gleichsetzt, werten aber nicht hinreichend die Motive, aus denen heraus die scholastischen Theologen (insbesondere Thomas von Aquin) die lombardische Engführung überwunden haben: die Gegenwart des Heiligen Geistes ist nicht heiligend wirksam ohne die geschaffene Gnade. Beim Lombarden selbst wären freilich auch genügend Hinweise zu entdecken, die zur Auffassung der finnischen Lutheraner in Spannung stehen.

In seiner kritischen Auswertung anerkennt Malloy bei den Finnen die Wiederentdeckung der erneuernden Kraft des Glaubens, die eine Brücke darstellt zur orthodoxen Lehre von der Vergöttlichung und zur katholischen Auffassung von der Heiligung. Wichtig ist auch, im Widerspruch zum Neukantianismus, die Aufwertung der Ontologie (153). Für den ökumenischen Dialog bedeutsam scheint die Kritik der lutherischen Theologen an ihren eigenen Bekenntnisschriften, die nicht (wie in der GE) als unantastbare heilige Kuh behandelt werden. Die Grenzen der finnischen Annäherung an die katholische Lehre zeigt sich in ihrer Bestimmung des Gerechtfertigten, der mit Luther wahrhaft als Sünder bezeichnet wird, also als der ewigen Verdammnis würdig. Damit gelingt es ihnen letzten Endes doch nicht, die forensische Reduktion der Rechtfertigung zu überwinden, die dem Gerechtfertigten nur von außen her die Heiligkeit zuspricht, während er innerlich Sünder bleibt (154-157).

Als drittes Beispiel für die gegenwärtige ökumenische Theologie zur Frage der Rechtfertigung wählt Malloy den deutschen Lutheraner Wolfhart Pannenberg (Kap. 5: 169–192). Während für die Finnen die Rechtfertigung durch die Einwohnung Christi zustande kommt, geschieht dies nach dem Münchner Systematiker aufgrund einer Relation, grundgelegt durch den ekstatischen Charakter des Glaubens (172f). Aus dieser Sicht kritisiert Pannenberg die lutherischen Bekenntnisschriften (182f), ohne dabei freilich die Lehraussagen des Tridentinums zu übernehmen. Wichtig hieran scheint, dass für einen Lutheraner eine Revision der eigenen Bekenntnisschriften theoretisch durchaus denkbar ist. Die Grenzen des Ansatzes von Pannenberg zeigen sich in seiner Ablehnung der eingegossenen Gnade: die Taufe ist objektiv wirksam als *Zeichen*, nicht aber als *Zeichen*, das *ex opere operato* die innere Hei-

¹⁰ Zur finnischen Lutherdeutung vgl. auch M. Hauke, »Luthertum und Ökumene in Finnland«: *Forum Katholische Theologie* 4 (1988) 126–135.

ligung schafft. Auch die Taufe lässt den Menschen als wirklichen Sünder zurück (188).

Mit den Ansätzen von Küng, Mannermaa und Pannenberg erfasst Malloy zweifellos repräsentative Lösungsversuche, wobei die logische Struktur der GE (so dürfen wir hinzufügen) dem Lösungsversuch von Küng am nächsten kommt.

Kritische Analyse der »Gemeinsamen Erklärung«

Der dritte und umfangreichste Teil der Studie Malloys befasst sich dann mit einer kritischen Analyse der GE (Kap. 6: 193–313). Ein erstes Kapitel behandelt zwei vorausgehende Konsensdokumente: die US-amerikanische Erklärung *Justification by Faith* (1983) (195–203) sowie die von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg herausgegebene Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (= LV; 1986) (203–215). Gegen die Behauptung der amerikanischen Ökumeniker, Luther und Melancthon hätten in ihrer Ablehnung der Liebeswerke als Teil der Rechtfertigung nur gegen semipelagianische Tendenzen im Nominalismus protestiert, zeigt Malloy, dass es hier um mehr geht, nämlich um die klare Ablehnung der scholastischen Lehre von der *fides caritate formata* (197f). Angesichts der in der deutschen Studie (LV) waltenden Grundmelodie, wonach Katholiken und Lutheraner in früheren Jahrhunderten aneinander vorbei geredet hätten, obwohl sie eigentlich das gleiche gemeint hätten, betont der amerikanische Theologe unter anderem die Wirksamkeit der lutherischen »Orthodoxie«: dort wurde weithin die gleiche scholastische Terminologie benutzt wie bei den katholischen Theologen (beispielsweise in der Kritik von Chemnitz am Tridentinum); gerade dabei wurde aber die Gegensätzlichkeit beider Lehren umso deutlicher (206).

Die Analyse der GE untersucht zunächst, was zum Wesen der rechtfertigenden Gnade ausgesagt wird. Unterschieden werden dabei die gemeinsam formulierten und von den lutherischen Teilnehmern verfassten Teile einerseits (Kap. 7: 219–266) sowie die von den katholischen Gesprächspartnern stammenden Teile andererseits (Kap. 8: 267–273). Die tridentinische Lehre über die eingegossene Gnade als Formalursache der Rechtfertigung kommt in dem Konsensdokument nicht zum Zuge. Gefährlicher für den katholischen Glauben sind Aussagen der GE, die dem Dogma widersprechen. Dazu gehört insbesondere der Hinweis der lutherischen Teilnehmer, die Rechtfertigung bleibe »frei [...] von menschlicher Mitwirkung« und hänge nicht ab »von der lebenserneuernden Wirkung der Gnade« (GE 23). Hier gibt es keinen Platz mehr für die rechtfertigende Wirkung der eingegossenen Gnade, welche die theologische Tugend der Liebe beinhaltet (252–257). Der vorausgehende Text der katholischen Teilnehmer aus dem Jahre 1995 erwähnte zwar nicht ausdrücklich das tridentinische Dogma bezüglich der Formalursache, betonte aber immerhin, der Sache entsprechend, dass die Rechtfertigung zustande kommt durch die »heiligmachende Gnade« (*gratia gratum faciens*). Aufgrund der lutherischen Einsprüche wurde dieser Gehalt getilgt (vgl. jetzt GE 27) (270f). Das Herz der tridentinischen Rechtfertigungslehre wurde demnach redaktionell entsorgt.

Die lutherische Aussage, dass »Christus unsere Gerechtigkeit ist« (GE 23), ist in ihrem Kontext kennzeichnend für das Verlassen der Lehre von der geschaffenen Gnade und bewegt sich mitsamt ihren systematischen Folgen »außerhalb der Koordinaten des katholischen Glaubens« (275). Die Konsequenzen werden in einem eigenen Kapitel benannt (Kap. 9: 275–313): die Gleichzeitigkeit von himmlischer Gnade und die Hölle verdienender Sünde, die Abkoppelung des heilswirksamen Glaubens von der Befolgung der göttlichen Gebote, die Unmöglichkeit eines Wachstums in der rechtfertigenden Gnade, die ungenügende Unterscheidung zwischen Tod- und lässlicher Sünde sowie der Ausschluss des ewigen Lebens von dem Verdienst aufgrund der guten Werke in der Liebe. Diese logischen Folgen spiegeln sich auch in der GE wider, die im Vergleich zum Konsenstext von 1995 für verschiedene Punkte eine Verschlechterung darstellt: die lutherische Aussage, wonach die Konkupiszenz nach der Taufe »wirklich Sünde« ist (GE 29), stand beispielsweise noch nicht in der vorausgegangenen Version (276). Eine ganze Reihe von Aussagen der GE ist nicht nur zweideutig, sondern steht im Widerspruch zum Gehalt des tridentinischen Dogmas (306f). Diese Feststellung ist hart, wird aber ausführlich im einzelnen begründet. Auch der in Augsburg beigefügte »Anhang« bringt hier keine echte Verbesserung.

Das abschließende Kapitel, das den vierten Teil der Studie Malloys ausmacht, bringt einige Darlegungen über die Tragweite der konfessionellen Unterschiede bezüglich des Wesens der Rechtfertigung (Kap. 10: 317–387). Dabei wird deutlich, dass es hier nicht um bloß akademische Feinheiten geht, sondern um existentielle Grundhaltungen. An der Spitze steht dabei die Frage nach dem ewigen Heil (317–323).

Das Ergebnis der Untersuchung

Die Konklusion fasst die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit kurz zusammen (389–392). Erstens wird der Anspruch der GE in Frage gestellt, eine »wesentliche« Übereinstimmung zu formulieren, ohne die eigene Lehrposition dabei zu verändern (dass für Katholiken das tridentinische Dogma nicht zur Disposition stehen kann, hat der Autor schon vorher deutlich gemacht). Zweitens erreicht die GE nicht das katholische Dogma bzw. weicht in wesentlichen Punkten davon ab. Drittens hat die einschlägige Lehre entscheidende Folgen für das christliche Leben.

Des weiteren bietet Malloy einige Anregungen für den weiter gehenden ökumenischen Dialog mit den Lutheranern und wirbt um Verständnis für die Bedeutung der heiligmachenden Gnade: sie ist kein »Werk«, aber wächst durch die Werke der Liebe; sie ist kein »Besitz« Gottes durch den Menschen, sondern erweist den Menschen als Gottes »Besitz«; sie ist kein Grund zum Prahlen, sondern ein Ausdruck der Gotteskindschaft; der Mensch bekommt sie gratis, aber sie wohnt ihm wirklich ein; sie schließt wirkliche (schwere) Sünde aus, bedarf aber eines weiteren Wachstums; sie erweist die entscheidende Bedeutung des Erdenlebens als Vorbereitung der himmlischen Herrlichkeit.

Christopher J. Malloy hat ein gründliches Werk bereit gestellt, dass alle Theologen, die an einem wahren ökumenischen Fortschritt interessiert sind, lesen sollten. Die Sprache ist nicht polemisch und richtet sich bewusst auch an evangelische Leser, die auf diese Weise behutsam in das Zentrum des katholischen Glaubens geführt werden können. Verdienstvoll ist vor allem die Beleuchtung des Zentralpunktes der katholischen Rechtfertigungslehre in dem Hinweis auf die heiligmachende Gnade. Vor der hochrangigen Rezeption der neueren »Tintenfischökumenik, die den Abgrund der Fragen mit blauem Dunst vernebelt«¹¹, war diese Lehre noch ein Anziehungspunkt für viele Konvertiten. Sie könnte es wieder werden, wenn etwa die im »Katechismus der Katholischen Kirche« ansichtige Überlieferung wieder ins Licht gestellt würde¹².

Das Ergebnis der Arbeit macht nachdenklich und lässt das Augsburger Ereignis von 1999 als »Super-GAU« eines Ökumenismus erscheinen, der sich dem relativistischen Modell der »versöhnten Verschiedenheit« verschrieben hat¹³. Die der geoffenbarten Wahrheit widerstrebende innere Triebkraft der GE hat zwar längst ihren Kontrapunkt gefunden durch die im Jubiläumsjahr 2000 ergangene Erklärung »Dominus Jesus«. Die in sie gestellten Hoffnungen sind außerdem durch Entwicklungen in anderen Bereichen illusorisch geworden, vor allem innerhalb des deutschsprachigen Luthertums. Gleichwohl scheint die Arbeit von Malloy nach wie vor wichtig, um eine verfehlt Methode zur Förderung des Glaubenseinheits mit wissenschaftlicher Präzision ansichtig zu machen. Sie ist mutig, weil sie einer bequemen Mentalität in »papstreuen« Kreisen widerspricht (vor allem unter Laien), die sämtliche Dokumente der römischen Kurie auf die gleiche Ebene stellt wie Glaubensaussagen. Die sichtbare Einheit der Christen kann nur in der Fülle der geoffenbarten Wahrheit erfolgen. Die Untersuchung zur Bedeutung der nur scheinbar abstrakten »Formalursache« der Rechtfertigung lehrt die Aktualität des katholischen Dogmas, für dessen Verteidigung sich ein theologischer Streit durchaus lohnt.

¹¹ J. Baur, *Einig in Sachen Rechtfertigung?* Tübingen 1989, 23.

¹² Malloy (31) weist hier auf KKK 1266, 1999, 2000, 2010.

¹³ Zu dessen Werdeggeschichte und Implikationen vgl. M. Hauke, »Der eine Glaube als Grundlage des katholischen Ökumenismus. Sinn und Unsinn der Redeweise von der »versöhnten Verschiedenheit«: R. Dörner (Hrsg.), »Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit« (Spr 1, 7), Verlag des Initiativkreises Münster, Gescher 2003, 55–77.

Das trinitarische Bekenntnis als Grundstruktur des neutestamentlichen Zeugnisses

Die trinitätstheologische Konzeption Walter Kardinal Kaspers

Von Josef Kreiml, St. Pölten

1. Einleitende Bemerkungen

Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, dass im theologischen Denken der Gegenwart die Trinitätslehre eine Art Führungsrolle übernimmt und damit die Vormachtstellung des Offenbarungsbegriffs ablöst. Während nach dem Zweiten Vatikanum in der Offenbarungsthematik das vorrangige »Prinzip neuzeitlicher Theologie« (Peter Eicher) gesehen wurde, hat sich in den letzten Jahren eine Art Paradigmenwechsel vollzogen. Das theologische Interesse verlagerte sich deutlich von der Erörterung des Offenbarungsgeschehens hin zu einem intensivierten Nachdenken über Gott selbst.¹

Auf dem westlichen Buchmarkt wurden in den letzten 20 Jahren mehr als 60 größere Monographien über die Trinitätstheologie publiziert. Das gesteigerte Interesse an diesem dogmatischen Traktat dürfte zu einem Gutteil auf die Überzeugung zurückzuführen sein, ein deutlich profilierter Gottesbegriff würde im pluralistischen Religionskontext zu einer Klärung der Identität des Christlichen beitragen.² Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang z.B. D'Costas Versuch, anhand des trinitarischen Gottesbegriffs eine genuin christliche Religionstheologie zu entwickeln.³ Die Trinitätstheologie erhält bei D'Costa den Status einer transzendentalen Bedingung des

¹ Symptomatisch dafür ist die Tatsache, dass Greshakes »Trinitarische Theologie« aus dem Jahr 1997 ein Jahr später bereits in dritter Auflage erschienen ist. – Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 3. Aufl. 1998; ders., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg 2. Aufl. 1999; ders., *Die theologische Herkunft des Personbegriffs*, in: G. Pöltner (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Freiburg 1981, 75–86. – Zu verweisen ist auch auf folgende Werke: B. Stubenrauch, *Dreifaltigkeit. (Topos plus, 434)*, Regensburg 2002 (und meine Rez. dieses Buches in: *FKTh* 21 [2005], 158–160); J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*, München 3. Aufl. 1977, 205–223; ders., *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München 2. Aufl. 1977, 21–30; ders., *Das Credo von Nikaia und Konstantinopel: Geschichte, Struktur und Gehalt* (1981), in: ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 116–127; K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976 (Kriterien, 40); ders., *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis der Einheit* (1994), in: ders., *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, Bd. 2, Freiburg 1996, 333–353. (Ausgewählte Schriften, 2) und G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 6. Aufl. 2005, 415–476.

² Die folgenden Überlegungen gehen auf einen Vortrag zurück, den ich an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München gehalten habe. Der Vortragsstil meiner Ausführungen wird bewusst beibehalten.

³ Vgl. G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Edinburgh 2000; auch W. Jeanrond, *Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?* in: *Conc (D)* 37 (2001), 104–114; Cl. Geffré, *Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus*, in: *Conc (D)* 37 (2001), 73–81 und Chr. Theobald, »Gott ist Beziehung«. Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität, in: *Conc (D)* 37 (2001), 34–45.

interreligiösen Dialogs. Damit dürfte bereits deutlich geworden sein, dass der Trinitätstheologie gegenwärtig höchste Aktualität zukommt. Von ungleich größerem Gewicht für die hier behandelte Thematik ist freilich die Tatsache, dass die Frage nach dem trinitarischen Gott ins Zentrum der dogmatischen Theologie führt.

In den folgenden Überlegungen soll der Versuch unternommen werden, im kritischen Bedenken der trinitätstheologischen Konzeption Walter Kaspers die entscheidenden Aspekte der christlichen Gotteslehre zu beleuchten. Die Trinitätslehre ist in der Vergangenheit vielfach zu einem »irrelevanten Lehrstück« geworden. In der Absicht, diese Fehlentwicklung zu korrigieren, hat der frühere Tübinger Dogmatiker mit seinem Werk »Der Gott Jesu Christi« einen »eigenen systematischen Entwurf«⁴ vorgelegt. Dabei läßt er sich von der Absicht leiten, das trinitarische Bekenntnis wieder stärker im gelebten Glauben zu verankern und als Interpretament heilsgeschichtlicher Gotteserfahrungen zu verstehen. Kasper entwickelt seine Trinitätstheologie unter drei verschiedenen Gesichtspunkten:

a) die offenbarungstheologische Perspektive:

Unter offenbarungstheologischer Rücksicht zeigt er, welche fundamentale Bedeutung das trinitarische Bekenntnis für den christlichen Glauben besitzt. Dabei stützt er sich auf einen relationalen Personbegriff, der eine sachgemäße Auslegung des biblischen Zeugnisses ermöglichen soll.

b) die philosophische Perspektive:

Unter philosophischer Rücksicht sucht der ehemalige Dogmatiker plausibel zu machen, dass die innertrinitarische Liebe als Antwort auf die Frage der Vernunft nach Identität und Differenz verstanden werden kann. Allein der trinitarische Gott gibt – so die These – auf die Sinnfrage des Menschen eine tragfähige Antwort. Dabei greift Kasper auf den – von dem Tübinger Theologen Johannes von Kuhn (1806–1887) übernommenen – philosophischen Begriff der »absoluten Person« zurück.

c) die neuzeitliche Perspektive:

In Auseinandersetzung mit Karl Rahner geht Kasper der Frage nach, unter welchen Bedingungen der individualistische und der dialogische Personbegriff der Neuzeit in der Trinitätstheologie verwendet werden können.

*2. Die offenbarungstheologische Perspektive:
Die personale Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes*

Der in Kaspers Entwurf dominierende Personbegriff beschreibt Personsein als reine Relationalität. Diesen Personbegriff hat der Tübinger Dogmatiker bereits in

⁴ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 3. Aufl. 1995, 369 (1. Aufl. 1982).

den 70er Jahren entwickelt, als er sich mit einer Christologie von unten und insbesondere mit den Fragen der Präexistenz und der Gottessohnschaft Jesu auseinandersetzte. Er gelangte dabei zu der Überzeugung, dass das christologische Bekenntnis trinitarisch verortet sein muss.

Kasper will nachweisen, dass das trinitarische Bekenntnis die »Grundstruktur« des neutestamentlichen Zeugnisses bildet, mit dem der Glaube an den Gott Jesu Christi »steht und fällt«. Das johanneische Wort »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30) bringt eine Einheit des Erkennens, Wollens und Handelns zum Ausdruck, die nicht als metaphysische Wesenseinheit, sondern als personale Gemeinschaft aufzufassen ist, als eine Form von Einheit, in der Sein nicht als »Substanz«, sondern als »Vollzug« und »personale Relation«⁵ verstanden werden muss.

a) Gott als vollkommene Freiheit und Liebe

Mit seinem Versuch einer Wesensbestimmung Gottes im Horizont neuzeitlicher Freiheitsphilosophie verfolgt Kasper die Absicht, sich möglichst nah an die Aussagen der Schrift zu halten. Dabei bestimmt er Gott nicht als *absolute Substanz*, sondern als *vollkommene Freiheit*. Seiner Einschätzung nach konnte die scholastische Theologie aufgrund der Ersetzung des biblischen Gottesnamens durch den philosophischen Seinsbegriff den lebendigen Gott der Geschichte nicht mehr adäquat zum Ausdruck bringen.

b) Jesus Christus als »radikale Herkünftigkeit von Gott und radikale Übereignetheit an Gott«

Während Kasper seine Aussagen zur Person des Vaters – wie sich unter Punkt 3b) zeigen wird – im Kontext der Frage nach einem letzten Grund aller Wirklichkeit entwickelt, bewegen sich seine Ausführungen über die Person Jesu Christi im Horizont der Theodizeefrage. Die christliche Erlösungsbotschaft richtet ihren Blick auf die Solidarität Gottes mit den Leidenden. Der Glaube spricht dabei vom Ereignis der »*absoluten Liebe*« Gottes.

In Jesus ist Gott endgültig in die Geschichte eingetreten, um seine Herrschaft als Reich der »*Freiheit in der Liebe*« zu errichten. Kasper versucht, die Christologie dadurch auf eine historisch tragfähige Basis zu stellen, dass er das *Sohnesbewusstsein Jesu* als Ausgangspunkt seiner Überlegungen wählt. Dieses methodische Verfahren erlaubt es, auch dann noch von einer vorösterlichen Christologie zu sprechen, wenn erwiesen sein sollte, dass Jesus keinen im Neuen Testament bezeugten Würdetitel explizit für sich in Anspruch genommen hat. Das entscheidende Argument dafür,

⁵ Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 196; auch ders., *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, in: J. Sauer (Hg.), *Wer ist Jesus Christus?* Freiburg 1977, 121–150; W. Kasper, »Einer aus der Trinität ...« Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive (1985), in: ders., *Theologie und Kirche*. Mainz 1987, 217–234. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Bericht von S. Orth (Aufhebung der Grenzen? Die Neutestamentler und der Gott des Juden Jesus, in: *HerKorr* 55 [2001], 298–301) über eine Tagung der katholischen Neutestamentler im deutschen Sprachraum, die dem Thema »Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testamentes« gewidmet war.

dass Jesus sich selbst als den *Sohn des ewigen Vaters* verstanden hat, ist in seiner Gottesanrede (»Abba«) zu finden.

Nach Kaspers Überzeugung ist in Jesu Verhältnis zum Vater der Sache nach die Zweinaturenlehre bereits grundgelegt. In seinem Sohnsein ist Jesus »radikale Herkunftigkeit von Gott und radikale Übereignetheit an Gott«. Die spätere Sohneschristologie stellt nur die »Auslegung« und »Übersetzung« dessen dar, was im *Sohnesgehorsam* und in der *Sohneshingabe* Jesu verborgen gegenwärtig ist. Wo das Neue Testament die indirekte Christologie zu einer direkten entfaltet, geht es stets um das eine Thema: Jesus Christus ist »Wort und Bild« des Vaters, in dem der verborgene Gott für uns offenbar geworden ist.

Ganz im Sinne Kaspers bemerkt Thomas Söding, dass das Neue Testament »die stärksten Anhaltspunkte« für die dogmatische Entwicklung der Trinitätslehre markiert und »die entscheidenden theologischen Vorgaben« dieser Lehre formuliert.⁶ Angesichts der Analyse dieses Exegeten scheint mir die Behauptung Karl-Heinz Ohligs, die Trinitätslehre besitze »keinerlei biblische Grundlage«⁷, nicht nachvollziehbar.

c) *Der Heilige Geist als »Liebe Gottes in Person«*

Nach den Aussagen der Schrift wirkt der Geist als *personaler* Geber der Heilsgaben. Dabei steht die Pneumatologie freilich vor der Schwierigkeit, dass der Geist im Unterschied zum Vater und zum Sohn gleichsam ohne Antlitz ist. Bei dem Versuch, die dritte Person der Trinität adäquat zu beschreiben, hat das Bild, das den Geist als Liebe versteht, die größte Wirkungsgeschichte entfaltet.

Bei der Beantwortung der Frage, wie der Geist die Liebe und Gabe Gottes *in Person* sein könne, wenn das Liebe- und Gabesein das *Wesen Gottes* ausmacht und somit allen göttlichen Personen zukommt, greift Kasper auf die augustinische Unterscheidung zwischen »Liebe im personalen Sinn« und »Liebe im wesentlichen Sinn« zurück. Der Geist ist sozusagen die »persongewordene Liebe« zwischen Vater und Sohn. Eine wirklich heilsgeschichtlich begründete Trinitätslehre darf die Werke der trinitas nicht in undifferenzierter Weise als *opera indivisa* verstehen.

3. *Die philosophische Perspektive: Die Trinitätslehre als Antwort auf Fragestellungen der Vernunft*

a) *Die innertrinitarische Liebe als Antwort auf die Frage nach der Einheit in der Vielheit*

Das Bekenntnis zum einen Gott in drei Personen ist ein unausdenkbares Geheimnis des christlichen Glaubens. Dieses Faktum schließt aber die Möglichkeit, dass von

⁶ Th. Söding, Art. Trinität. I. Biblisch-theologisch, in: LThK Bd. 10 (3. Aufl. 2001), Sp. 239–242, hier 240.

⁷ K.-H. Ohlig, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum »Mysterium« der Trinität. Mainz 1999, 125; vgl. auch B. Stubenrauchs Rez. der fragwürdigen Publikation Ohligs in: TThZ 108 (1999), 164f.

philosophischen Fragestellungen her ein denkerischer Zugang zum Trinitätsglauben zu gewinnen ist, nicht a priori aus.

Mit der Frage nach der Verstehbarkeit und dem Sinn der *Wirklichkeit schlechthin* ist das philosophische Problem von *Einheit und Vielheit* aufs Engste verbunden. Das trinitarische Bekenntnis steht – so Kaspers These – in Beziehung zu bestimmten Urfragen des Menschen. Es verweist auf eine *Einheit in der Vielheit*, eine Einheit, »die das Viele nicht vereinnahmt, sondern zu einem Ganzen gestaltet, eine Einheit, die nicht Armut, sondern Fülle und Vollendung« bedeutet.

Die Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist ist die einende Einheit in der Dreiheit. Kasper befragt die theologischen Traditionen des Ostens und des Westens im Hinblick darauf, wie sie diese fundamentale Erkenntnis vermitteln. Die mit der östlichen Sicht der Einheit Gottes gegebene Gefahr eines *subordinatianischen Monarchianismus* schätzt der ehemalige Tübinger Dogmatiker geringer ein als die aus dem westlichen Verständnis resultierende Gefahr eines *Modalismus*.

Kasper stützt sich in seiner trinitätstheologischen Konzeption wesentlich auf das hohepriesterliche Gebet, das die gesamte Trinitätslehre in nuce enthält. Das Abschiedsgebet Jesu beschreibt die Einheit des dreieinigen Gottes als eine *vollkommene Gemeinschaft*. Bei dieser göttlichen *Einheit in der Liebe* handelt es sich um »personale Einheit im vollkommensten Sinn«⁸. Diese ist als Wesensidentität zu verstehen.

*b) Die »absolute Person« des Vaters als Grund der Einheit in Gott
und letzter Einheitsgrund aller Wirklichkeit*

Im Unterschied zum relationalen Personbegriff entstammt der in Kaspers Trinitätstheologie ins Spiel gebrachte Begriff der »absoluten Person« dem anthropologischen Kontext letzter Fragen der Existenz. In den philosophisch argumentierenden Passagen seines Entwurfs will der jetzige Kardinal plausibel machen, dass allein der personale Gott des christlichen Glaubens eine tragfähige Antwort auf die tiefsten existentiellen Fragen des Menschen geben kann. Der Mensch, der von der Sinnhaftigkeit seiner eigenen personalen Existenz überzeugt ist, kann nicht umhin anzunehmen, dass auch Gott als der letzte Einheitsgrund aller Wirklichkeit seinem innersten Wesen nach – freilich via analogiae verstanden – personal strukturiert ist.

Im trinitarischen Bekenntnis ist – so Kaspers These – »die letzte konkrete Bestimmung« der in der philosophischen Existenzfrage unbestimmt aufleuchtenden Gottesidee zu sehen. Dadurch, dass Kasper den Kuhnschen Begriff der »absoluten Person« nicht als *absolute Geistigkeit*, sondern als *vollkommene Liebe* bestimmt, kann er diesen Begriff mit der relationalen Variante des trinitarischen Personbegriffs verschmelzen. Der Tübinger Dogmatiker identifiziert die »absolute Person« nicht (wie Kuhn) mit dem *göttlichen Wesen*, sondern mit der ersten Person der Trinität.

Mit dieser zweiten Konzeption trinitarischen Personseins gelingt es Kasper (diesmal von philosophischen Voraussetzungen her), die für seinen Entwurf maßgebliche Wesensbestimmung Gottes als *Freiheit in der Liebe* einzuholen.

⁸ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Anm. 4), 372.

4. Die neuzeitliche Perspektive: Unter welchen Bedingungen kann am trinitarischen Personbegriff festgehalten werden?

Im Vergleich zum Personbegriff der mittelalterlichen Philosophie hat sich der Personbegriff seit Descartes und Kant massiv verschoben. Legt man das neuzeitliche Autonomiepostulat zugrunde, dann konstituiert sich das denkende Ich allein durch reflexive Selbstvergewisserung. Der Bezug der menschlichen Person zu anderen Personen kann auf diesem denkerischen Hintergrund bestenfalls als sekundäres Phänomen eingeholt werden. Ist dieser neuzeitliche Personbegriff noch theologiekompatibel? Wie soll die Trinitätstheologie auf diese geistesgeschichtlich bedingte Begriffsverschiebung im Personkonzept reagieren? Um diese Frage zu klären, setzt sich Kasper mit den Einwänden auseinander, die Karl Rahner gegen eine Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätslehre vorgebracht hat. Rahner hat zu bedenken gegeben, dass Person in der Neuzeit als selbstbewusstes, freies Aktzentrum und als individuelle Persönlichkeit verstanden wird. Unter diesen Voraussetzungen ist der Gedanke *dreier Personen in einem göttlichen Wesen* logisch und psychologisch kaum mehr nachvollziehbar.

Den Vorschlag Rahners, von »*distinkten Subsistenzweisen*« in Gott zu sprechen, betrachtet Kasper zwar als »zulässigen Diskussionsbeitrag«, lehnt ihn aber aus ke-rygmatischen Gründen ab. Denn zu einer Subsistenzweise kann man nicht beten. Während Rahner meint, in der Trinitätslehre auf den missverständlich gewordenen trinitarischen Personbegriff weitgehend verzichten zu müssen, plädiert Kasper dafür, diesen – mit Rückgriff auf den thomanischen Subsistenzgedanken – beizubehalten. Die neuzeitliche Problematik des Personbegriffs sei in der Trinitätstheologie dadurch zu lösen, dass man in Gott einen *dreifachen Träger des einen göttlichen Bewusstseins* annimmt. Die Personen der Trinität sind »vermittelt des einen Bewusstseins ihrer selbst bewusst«⁹.

Wenn Rahner den Menschen als ein sich von anderen abgrenzendes Aktzentrum versteht, dann formuliert er damit – so Kasper – einen individualistisch verengten Personbegriff, der gar nicht repräsentativ ist für die gesamte Neuzeit. Ebner, Buber und Rosenzweig konnten anhand ihres dialogischen Personbegriffs überzeugend darlegen, dass Personen »nur in Relation« existieren. Dieser moderne Personbegriff bietet für die Trinitätslehre (als anthropologisches Pendant) einen idealen Anknüpfungspunkt.

Nach diesen notwendigen Klärungen des trinitarischen Personbegriffs trägt Kasper einen weiteren Kritikpunkt gegen Rahner vor: Das grundsätzliche Manko der Rahnerschen Position besteht seiner Meinung nach darin, dass die Trinitätslehre in der Theologie des Jesuiten nicht mehr (wie im altkirchlichen Credo) das tragende Gerüst darstellt, sondern »ihren strukturbildenden Charakter an die theologische Anthropologie abgetreten hat und nur noch als Ermöglichungsbedingung der Gnadenlehre reflektiert wird«. Diese tiefgreifende Transformation zieht unweigerlich Kon-

⁹ Ebd., 352.

sequenzen für die innere Struktur der Trinitätslehre nach sich. Da in Rahners Theologie alles auf das Gegenüber und die Einheit von Gott und Mensch zentriert ist, bleibt für das Gegenüber und die Einheit der trinitarischen Personen nur mehr wenig Raum. Die göttlichen Personen sind bei Rahner nur noch »Momente der ökonomischen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, aber nicht Subjekte einer immanenten Selbstmitteilung«¹⁰.

Unsere bisherigen Analysen haben gezeigt, dass Kasper dort, wo er die individualistische Variante des neuzeitlichen Personbegriffs in die Trinitätstheologie zu integrieren sucht, auf den Subsistenzgedanken des Aquinaten zurückgreift. In jenen Passagen seines Werkes, in denen er bei der dialogischen Variante des modernen Personverständnisses Anleihe nimmt, bezieht sich Kasper auf die Personkonzeption des Richard von St. Viktor († 1173).¹¹

Zwischen den Begriffsbestimmungen der beiden mittelalterlichen Theologen sieht Kasper keine wesentlichen Differenzen gegeben. Richard steuert mit seinem Begriff der »*incommunicabilis existentia*« dem stark individualistisch geprägten Personverständnis des Boethius (»*individua substantia*«) entgegen. Mit Thomas bestimmt Kasper die trinitarischen Personen als »*subsistente Relationen*« (vgl. STh I qu. 29 a. 4).

Halten wir fest, dass Kasper im Hinblick auf den trinitarischen Personbegriff sowohl das Erbe des Thomas als auch das des Viktoriners bewahren will. Er verfolgt die Absicht, den augustinisch-thomanischen Begriff der trinitarischen Person als *subsistenter Relation* anhand der Überlegungen des Viktoriners zu »konkretisieren«. Da Kasper die Definitionen des Aquinaten und des Viktoriners gleichermaßen in sein eigenes relationales Personkonzept integriert, bietet sein – innerlich spannungsreicher – Personbegriff auch die Chance, in einem analogen Verfahren die beiden neuzeitlichen Personbegriffe (nämlich den individualistischen und den dialogischen) in produktiver Weise in seine Trinitätstheologie einzuschreiben.

5. Kritische Würdigung der Trinitätstheologie Kaspers

Die trinitätstheologische Konzeption des ehemaligen Tübinger Dogmatikers soll abschließend in drei Thesen bewertet werden:

a) der offenbarungstheologische Ansatz:

Kasper stützt sich auf einen relationalen Personbegriff, weil dieser eine angemessene Auslegung des biblischen Zeugnisses gewährleistet. M.E. kann kein Zweifel

¹⁰ Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Anm. 4), 368; auch B. J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«*, Innsbruck 1986.

¹¹ Zur Trinitätstheologie des Viktoriners vgl. F. Courth, *Trinität*. In der Scholastik, Freiburg 1985, (HDG II/1 b), 63–68. 154f; auch ders., *Trinität*. In der Schrift und Patristik, Freiburg 1988, (HDG II/1 a) und ders., *Trinität*. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg 1996, (HDG II/1 c).

bestehen, dass diese heilsgeschichtlich orientierte Konzeption eine ausgewogene Trinitätstheologie ermöglicht.

b) der philosophische Ansatz:

Kaspers Transformation des Kuhnschen Begriffs der »absoluten Person« zeigt, dass es nicht unproblematisch ist, im Bereich der theologischen Gotteserkenntnis einen philosophischen Gottesbegriff zu bemühen. Wenn in die »absolute Person« das Moment konstitutiver Relationalität eingetragen und damit nicht mehr vom einen Wesen Gottes gesprochen wird, scheint es sich gewissermaßen um eine *contradictio in adiecto* zu handeln. Denn von der konstitutiv relational verfassten »absoluten Person« kann man nicht mehr sagen, dass sie im strikten philosophischen Sinn absolut ist.

Um in der »absoluten Person« den Vater zu erkennen, ist ein Schritt des Glaubens erforderlich. Kuhn hat übrigens genau unterschieden zwischen dem »negativen« Begriff der Philosophie und der positiven Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes. Gegen Kaspers Modifikation des Begriffs der »absoluten Person« ist kritisch einzuwenden, dass sie den Übergang von der *Vernunftwahrheit eines überpersonalen Absoluten zur Glaubenswahrheit des einen Gottes in drei Personen* in unangemessener Weise überspielt. Die Konzeption des Tübinger Theologen erweckt teilweise den Eindruck, als könne die Vernunft bis zum Vater als der ersten Person der Trinität vordringen.¹²

c) die neuzeitliche Problematik des Personbegriffs:

Kaspers Versuch, *via analogiae* sowohl den individualistischen als auch den dialogischen Personbegriff der Neuzeit trinitätstheologisch fruchtbar zu machen, ist als gelungen zu bewerten. Dass dabei die Ansätze des Aquinaten und des Viktoriners nicht gegeneinander ausgespielt (wie es in anderen Trinitätstheologien vielfach geschieht), sondern integrativ zusammengeführt werden, ist m. E. positiv zu würdigen. Der Versuch, Erkenntnisse verschiedener theologischer Schulen zu einer Synthese zu führen, scheint der Theologie insgesamt zum Vorteil zu gereichen.¹³

¹² Vgl. R. Radlbeck, *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg 1989, (ESt.N.F., 27); R. Radlbeck-Ossmann, ... in drei Personen. Der trinitarische Schlüsselbegriff »Person« in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, in: *Cath* 47 (1993), 38–51; J. Kreiml, Rez. von: W. Kasper, *Theologie und Kirche*. Bd. 2, Mainz 1999, in: *ThGl* 90 (2000), 693 f.

¹³ Hinzuweisen ist auch auf folgende Publikationen: R. M. Hübner, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums*, München 1979; ders., *Zur Genese der trinitarischen Formel bei Basilius von Caesarea*, in: M. Weitlauff / P. Neuner (Hg.), *Für euch Bischof – mit euch Christ*. (FS für Friedrich Kardinal Wetter), St. Ottilien 1998, 123–156; J. Werbick, *Trinitätslehre*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2, Düsseldorf 2002, 481–576; J. Werbick, *Art. Trinität. II. Theologie- und dogmengeschichtlich. III. Systematisch-theologisch*, in: *LThK* Bd. 10 (3. Aufl. 2001), Sp. 242–251 und K. Vechtel, *Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenburgs*, Frankfurt a. M. 2001, (FTS, 62).

Buchbesprechungen

Christliche Gesellschaftslehre

Rauscher, Anton, Hrsg, *Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft, Erfahrungen und Probleme in Deutschland und den USA*, Berlin, Verlag Duncker und Humblot 2004, Soziale Orientierung Band 17, ISBN 3-428-11560-0, 277 Seiten, Euro 48,00.

1990, im annus mirabilis des 20. Jahrhunderts, hat die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle der Deutschen Bischofskonferenz unter ihrem Direktor Anton Rauscher damit begonnen, einen Dialog zwischen deutschen und amerikanischen Wissenschaftlern zu installieren. Teilnehmer dieses Dialogs sind Theologen, Ökonomen, Historiker, Rechts- und Politikwissenschaftler, die an sozial- und wirtschaftsethischen Fragen interessiert und bereit sind, die Probleme ihrer Länder im Licht der Christlichen Gesellschaftslehre zu erörtern. Dieses Unternehmen entsprach dem Anliegen, das Papst Johannes Paul II. um die gleiche Zeit mit der Gründung der Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften verfolgte: die Christliche Gesellschaftslehre mit allen sozialwissenschaftlichen Disziplinen in einen Dialog zu bringen, zu vertiefen und für die Lösung konkreter Probleme fruchtbar zu machen. Mehrere hervorragende Publikationen sind aus diesem deutsch-amerikanischen Dialog hervorgegangen, Monographien wie die von Michael Zöller über den Katholizismus in der amerikanischen Kultur (1995), ein Sammelband über Immigration und Integration als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft in Deutschland und den USA (2003) und ein Aufsatzband des Washingtoner Philosophen Jude P. Dougherty (2003). Der Dialog wurde auch in schwierigen Zeiten, in denen die öffentliche Meinung anfällig war für abwegige Vorurteile, immer aufrechterhalten und 2004 mit dem 8. Colloquium in Detroit fortgesetzt.

Der vorliegende Band enthält die Vorträge des 7. Colloquiums im Juli 2002 zur Bedeutung der Religion für die Gesellschaft auf beiden Seiten des Atlantiks. Der aktuelle Hintergrund dieses Themas waren Entwicklungen sowohl in den USA als auch in Deutschland (und anderen europäischen Ländern), die Religion aus allen staatlichen Einrichtungen zu verdrängen und den Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat so zu interpretieren, dass er einer Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Leben gleichkommt. Wie ein roter Faden zieht sich durch die amerikanischen wie deutschen Beiträge die Erkenntnis, dass der Religion für die Kultur und die Stabilität einer demokrati-

schen Gesellschaft eine zentrale Bedeutung zukommt.

Michael Novak, Theologe und Politologe in Washington, zeigt dies überzeugend anhand Alexis de Tocqueville's Beschreibung der amerikanischen Demokratie in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts. Tocqueville beschrieb in seinem zeitlos faszinierenden Reisebericht die Religion als die erste der politischen Institutionen der Gründungsväter der amerikanischen Republik. Sie sei der Wächter der Freiheit. Auf der Basis einer vollkommenen Trennung von Kirche und Staat habe sie bis heute einen großen Einfluss auf die amerikanische Gesellschaft, in der sie die Grundwerte der Würde des Individuums, der Gleichheit der Menschen, der Dynamik der Alltagsbewältigung, der Verpflichtung zur Wahrheit und der Treue in den ehelichen und familiären Beziehungen vermittelt habe. Die Trennung von Kirche und Staat, die gleichsam die Prämisse der amerikanischen Verfassung von 1776 ist, bedeutete deshalb nie, dass der Staat die Religion mit dem Atheismus gleichzustellen und die Vitalität des Glaubens zu ignorieren hat, sondern nur, dass er selbst keine Religion zu privilegieren oder gar zu propagieren hat.

Bernard Dobranski, Rechtswissenschaftler in Ann Arbor bei Detroit, interpretiert das First Amendment der amerikanischen Verfassung »Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof« deshalb als Prinzip einer freundlichen Trennung, das eine von staatlicher Bevormundung freie Religionsausübung der Bürger gewährleisten möchte, aber keineswegs intendiert, dass der Staat die Religion ignoriert oder ihr jegliche Unterstützung verweigert. Dieses First Amendment habe das Oberste Gericht der USA in zwei Entscheidungen 1947 (Everson) und 1948 (McCollum) jedoch völlig neu als Verpflichtung zur Gleichstellung von Glauben und Unglauben interpretiert. In einer Rechtsprechung, die ebenso »inconsistent, chaotic, analytically confused, and incoherent« war, habe er dem Staat auferlegt, der Religion keinerlei Unterstützung zukommen zu lassen. Bis in die Gegenwart dominiere diese von der amerikanischen Verfassung nicht gedeckte Interpretation die politische Philosophie, so auch die von John Rawls.

Die Verbannung der Religion aus dem gesellschaftlichen Leben kondensiert sich in der Maxime »Religion ist Privatsache«, mit der sich die Theologen Anton Rauscher und J. Brian Benestad kritisch auseinandersetzen. Die Maxime sei, so Rauscher,

eine Kampfformel der liberalen Bewegung gegen die Kirche geworden, wobei »privat« mehr und mehr die Bedeutung der Subjektiven, ja des Beliebigen erhalten habe.

Martin Heckel, evangelischer Staatskirchenrechtler an der Universität Tübingen beschreibt in einem ebenso profunden wie umfangreichen Beitrag »Die Ausstrahlungswirkung der Religionsfreiheit auf das Kulturverfassungsrecht des säkularen Staates«. Er zeigt, dass die Selbstverpflichtung des Staates, nicht nur Rechts- und Sozialstaat, sondern auch Kulturstaat zu sein, auch unter der Prämisse eines säkularen Staatsverständnisses den Bereich der religiösen Kultur einschließen muss. Die Kulturstaatsverantwortung habe den besonderen religiösen Charakter der religiösen Kultur ohne diskriminierende Einschränkung zu achten. Die Pointe des juristischen Säkularisierungsbegriffes liege gerade »im säkularen Schutz des Religiösen – und damit gerade auch in der Abwehr ideologischer Säkularisierungsversuche«. Prägnant und folgerichtig ist deshalb seine doppelte Kritik am Kreuzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts von 1995: »Die Senatsmehrheit beansprucht ..., den originär religiösen Charakter des christlichen Dogmas und Symbols mit pointierter theologischer Formulierungen von Staats wegen im profanen Recht für jedermann ... authentisch zu definieren – ohne sich durch das Fehlen ihrer Kompetenz hierfür sonderlich gehemmt zu fühlen. Die Senatsminderheit jedoch geht zur Abwehr der damit intendierten Säkularisierung und zur Erhaltung der Religion paradoxerweise voll in Deckung hinter einen säkularisierten Kulturbegriff. Bei beiden wird die Freiheit der Grundrechtsträger verkürzt, kraft ihrer Religions- und Meinungsfreiheit selbst zu entscheiden, was sie glauben und wie sie religiöse Gehalte und Symbole jeweils für sich bewerten wollen.«

Die Entstehung der Konfessionen und ihre kulturprägende Wirkung vom 30-jährigen Krieg bis zur Gegenwart schildert Winfried Becker, Neuzeithistoriker an der Universität Passau. Er zeigt, wie sich die friedliche Ausdifferenzierung der deutschen Konfessionskultur unter dem Dach einer Verfassungskultur vollzog, die Freiheit und Lebensrecht für die zugelassenen Konfessionen sicherte, Konsens und Dialog als konstituierende Faktoren einer nationalen Gesellschaft pflegte und Deutschland eine große Revolution à la française ersparte. Die Entstehung des Katholizismus in der Auseinandersetzung mit der säkularistischen und nationalistischen Kultur des 19. Jahrhunderts wird von ihm ebenso prägnant geschildert wie seine Immunisierung gegen den Nationalsozialismus.

Die Leitfrage des 7. Deutsch-Amerikanischen Colloquiums nach der Bedeutung der Religion für die Kultur prägt auch die anderen Beiträge des Bandes, die hier nicht mehr ausführlich besprochen werden können. Wolfgang Ockenfels diskutiert das Verhältnis von Religion und Gewalt insbesondere im Islam, Anton Losinger die Begründung der Menschenrechte und Lothar Roos die Rolle des Glaubens in der Zivilgesellschaft, deren erste Wurzeln er bereits im 12. und 13. Jahrhundert verortet. Jürgen Aretz setzt sich mit der Lage des Glaubens in den neuen Bundesländern auseinander, Jude Dougherty mit der Säkularisierung der Erziehung in den USA und Russel Shaw mit der Rolle der säkularen Medien bei der Evangelisierung der USA mit dem ernüchternden Ergebnis, dass sie dafür wenig tauglich sind und der Kirche nicht die Mühe ersparen, sich der traditionellen Wege der Evangelisierung, also der Verkündigung der Predigt und der Sakramentenspendung zu bedienen.

Manfred Spieker

Dogmatik

Giovanni Marchesi, Gesù di Nazaret chi sei? Lineamenti di Cristologia, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, 465 S., Euro 34,00.

Der Vf der vorliegenden Christologie gehört zur Schriftleitung der Zeitschrift »La Civiltà Cattolica«. Sein Interesse für die Christologie, und zwar in Zusammenhang mit dem Schrifttum von Hans Urs von Balthasars, ist durch zwei andere Bücher belegt: »La cristologia di H.U. von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio«, 1976, und »La cristologia trinitaria di H.U. von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza«, 1997. Auf derselben Linie liegt das

neueste Buch, in dem M. eine eigene Christologie vorlegt.

Die Absicht des Vfs ist es, innerhalb der authentischen Tradition die Person Jesu zu umreißen, indem er auf die Frage antwortet, die bereits die Zeitgenossen Jesu gestellt hatten. Die Quellen für diese Antwort sind die Urquellen der Geschichte Jesu: die Evangelien und das übrige NT, die anhand der Kirchenväter wie auch der modernen Exegeten erläutert werden. Der Buchtitel will nahelegen, daß die Antwort von Jesus selbst erwartet wird. Deshalb ist der Leitfaden dazu das »Selbstbewußtsein« Jesu. Daran schließen sich die meisten Ausführungen der vierzehn Kapitel des Werkes: das Bewußt-

sein Christi als des Sohnes Gottes, seine Autorität, sein Messianismus, seine Verkündigung des Reiches Gottes, seine besondere Beziehung zu Gott-Vater, sein Gehorsam gegen ihn, der Heilige Geist als »untrennbarer Gefährte« Jesu an. Die Antwort auf die Frage umfaßt aber auch die Wunder Jesu, seine Berufung einer Gruppe von Jüngern als der »Mutter-Zelle« der künftigen Kirche. Drei Kapitel sind den letzten Ereignissen des Lebens Jesu gewidmet: die Einsetzung der Eucharistie in ihrer zweifachen Dimension als Jesu Gabe seiner selbst und als Fundament der Kirche; der Tod Jesu, bei dem der Verweis auf das Selbstbewußtsein, nämlich auf seine bewußte Annahme des Todes als »Lösegeld« für die Sünder, eine entscheidende Rolle spielt; und schließlich die Auferstehung als Quelle des Glaubens und der Hoffnung der Kirche.

Der literarisch gepflegte Stil des Buches verbindet die Strenge der theologischen Argumentation mit der persönlichen Anteilnahme an dem, was im Mittelpunkt unseres Glaubens steht, so daß der Leser in eine Art »lectio spiritualis« mit hineingezogen wird. Eine gewisse Irritation mag der Umstand hervorrufen, daß M. bei der Darlegung der Wunder Jesu *dahin* neigt, das Wunder als »Zeichen« gegen dasselbe als Ausnahme hinsichtlich der Naturgesetze auszuspielen. In der Tat aber steht die Überschreitung der Naturgesetze keineswegs im Gegensatz zur Zeichen-Funktion; sie gehört vielmehr dazu. Warum z.B. galt das Wunder zu Kana als »Zeichen«, wodurch Jesus »seine Herrlichkeit offenbarte«? Weil dies, anders als das »Wunder« des Rebstocks, der die Menschen immer wieder mit Wein erfreut, ohne die Vermittlung der Natur geschah; gerade deshalb »glaubten seine Jünger an ihn«.

Es ist hier nicht der Ort, auf die Ausführungen des Werkes im einzelnen einzugehen; es mag genügen zu bemerken, daß sie die Lehre der Kirche im gegenwärtigen kulturellen Kontext getreu wiedergeben. Ich möchte mich darauf beschränken, wie der Vf das »Selbstbewußtsein« überhaupt auffaßt, das ihm als Leitfaden zum Eindringen ins Geheimnis Jesu dient (vgl. dazu B. Lonergan, SJ, »De Verbo Incarnato«, Romae 31964, die Thesen »De subiecto« und »De scientia Christi«). Sein Schlüssel zur Analyse des Bewußtseins ist die Distinktion zwischen gelebtem oder *unthematischem* und reflexem oder *thematischem* Bewußtsein (11, 379). Nun aber ist der Rekurs auf eine solche Distinktion dort angemessen, wo es um den Unterschied zwischen dem geht, was jemand direkt behauptet, und dem, was er im Vollzug seiner Behauptung implizit meint. Wenn Kant z.B. behauptet, daß alle unsere Erkenntnis auf Erscheinungen beschränkt ist, so meint er im Vollzug, daß wir wirklich und wahrlich

nur das erkennen, was wirklich und wahrlich nicht so ist. Dadurch kommt der Widerspruch ans Licht, der in der These steckt. Dieselbe Distinktion aber läßt sich nicht auf das Bewußtsein anwenden aus dem einfachen Grund, weil man, wenn man über das Bewußtsein reflektiert, nicht etwas thematisiert, was im Bewußtsein schon gemeint, wenn auch nicht ausgedrückt ist, sondern das Bewußtsein überschreitet und zur Erkenntnis des Subjekts als Objekt übergeht.

a) Denn das Bewußtsein ist die Präsenz des Subjektes zu sich selbst als Subjekt in allen psychischen Akten (sinnlichen wie geistigen Akten des Erkennens und des Begehrens), oder, anders gesagt, das Bewußtsein ist die *Erfahrung* seiner selbst als Subjekt in allen psychischen Akten. Ein und derselbe bewußte Akt hat zwei Richtungen: eine zum Objekt hin, eine zum Subjekt hin. Kraft der Richtung zum Subjekt hin kann es überhaupt (sinnliches oder intellektuelles) Erkennen und Begehren geben. Gerade deshalb sieht eine Kamera, die nur die Richtung zum Objekt hin hat, überhaupt nichts. Es ist ja kein psychologisches Subjekt da, das sehen könnte. Die Rede von einem Selbstbewußtsein ist eine irreführende Verdoppelung; das Bewußtsein ist von Anfang an Bewußtsein des durch das Bewußtsein selbst konstituierten, wirkenden Subjektes.

b) Freilich vermag ein Mensch über sein Bewußtsein zu reflektieren. Dies geschieht, indem er zuerst seine innere Erfahrung (das Bewußtsein) zu verstehen (deskriptiv oder explikativ) versucht und das Verstandene auf den *Begriff* bringt, um dann das Gedachte zu behaupten und damit sich selbst als Realität zu erkennen. Das Resultat der Reflexion (die selbst bewußt ist!) ist kein Selbstbewußtsein, sondern Erkenntnis seiner selbst als Objekt, genau so wie wir sämtliche »äußeren« Objekte als Sein erkennen, indem wir die äußere Erfahrung verstehen, das Verstandene auf den Begriff bringen und das Gedachte in einem *Urteil* behaupten. Alle Aussagen, die mit »Ich« beginnen, sind Erkenntnisse, zu denen wir durch die *Reflexion über das Bewußtsein* gelangen. Etwa: »Bei jenem Gespräch war ich unruhig«.

Aus dem Gesagten über das Bewußtsein erhellt, daß das Grundproblem, ob der Mensch Jesus wußte, daß er Sohn Gottes ist, nicht auf der Grundlage der Unterscheidung von unthematischem und thematischem Selbstbewußtsein zu klären ist. Das eigentliche Problem kann wer folgt formuliert werden: Ob und wie er, der eine göttliche Person, ein göttliches Ich, war, mit seinem menschlichen Verstand *wußte*, daß er Sohn Gottes war. Es handelt sich nämlich um ein Problem, das die Erkenntnis

und nicht das Bewußtsein betrifft. Denn das Bewußtsein ist keine Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes (Erkenntnis der Wirklichkeit), sondern nur Erfahrung, d.h. Erkenntnis des Gegebenen (Datums) nur als Gegebenen.

Als wahrer Mensch war Christus sich durch die psychischen Handlungen seiner menschlichen Natur seiner selbst als *psychologisches Subjekt* bewußt, wobei *dieses Subjekt die göttliche Person* war als in ihrer angenommenen menschlichen Natur wirkend. Dadurch aber hatte er nur also kein vom göttlichen Subjekt unterschiedenes psych. Ich-Erfahrung seiner eigenen Person, ohne sie als göttliche Person zu kennen. Wie wir nun uns selbst als Person kennen, indem wir auf der Basis unserer inneren Erfahrung uns selbst verstehen und als so verstandene behaupten, so fragte auch Jesus: »Wer bin ich?« Auf diese Frage konnte er antworten und so sich selbst als Gott erkennen, indem er durch die »visio beatifica« (die unmittelbare Erkenntnis Gottes) wußte, was (wer) Gott in sich ist, und damit zur Erkenntnis gelangen konnte, daß die eigene Person, deren er sich durch seine menschliche Natur bewußt war, eine göttliche war.

Der Umstand, daß Jesus nur durch die beseligende Schau eine eigentliche (nicht bloß analogische) Erkenntnis Gottes haben und so sich selbst als Gott erkennen konnte, hinderte ihn nicht daran, daß er a) in seiner menschlichen Erkenntnis überhaupt zunehmen und b) Schmerz und Angst empfinden konnte. Denn die Menschwerdung bedeutete nicht nur eine ontologische Entäußerung (Phil 2,7), sondern auch eine psychologische. Seine eigene Gottheit enthüllte sich ihm nur innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur. Er genoß die beseligende Schau des unendlichen Intelligiblen ohne Anteilnahme seiner Sinnlichkeit (anders als wir in unserer natürlichen Erkenntnis, bei der wir das Intelligible im Sinnlichen erfassen. Vgl. Thomas, Summa theol. I, q.84, a.7); infolgedessen *hatte diese Schau keinen direkten Einfluß auf seine Sinnlichkeit*. Aus der unmittelbaren Erkenntnis Gottes, die ihm als menschgewordenem Gottessohn zustand, ergaben sich Resultate nicht nach einem blinden und spontanen Prozeß, sondern gemäß der göttlichen Weisheit, deren Ratschluß es war, daß Jesus im Erdenleben durch seine freiwillige Passion und seinen Tod zur Herrlichkeit gelangen würde (Hebr. 5, 8f). Daß Jesus in seiner Seele und in seinem Leib all das leiden konnte (Mk 7, 33f), was wir auch leiden, und zugleich in seinem menschlichen Verstand sich einer Erkenntnis erfreute, von der wir keine Erfahrung haben, impliziert keinen Widerspruch.

Was die Erkenntnis des Menschen Jesu betrifft, ist daran zu erinnern, daß der Übergang von der be-

seligenden Schau mit ihrem unsagbaren Wissen (»scientia ineffabilis«) zu einem sagbaren Wissen (»scientia effabilis«) bei Jesus ein *Lernprozeß* war. Seine natürlichen intellektuellen Kräfte strebten danach, in Abhängigkeit von der Kultur der Zeit, das in seinem menschlichen Bewußtsein (aber ohne aktive Beteiligung seines eigenen Erkenntnisvermögens) vorliegende unsagbare Wissen sich zu eigen zu machen und in diesem Sinne zu entdecken. Dies verlangte ein *endliches Verstehen* (das seinerseits im Zusammenhang mit einem geeigneten »Phantasma« stattfand), entsprechende Begriffe und ein Urteil. Anhand dieses menschlichen, mit der Zeit zunehmenden Wissens (zusammen mit den natürlicherweise erworbenen Erkenntnissen) vermochte er einen im Empfinden, Erkennen und Wollen echt menschlichen Lebenswandel zu führen und ein seinen Zeitgenossen *mittelbares Wissen* um das »Reich Gottes« zu erlangen.

Der Vf scheint die visio beatifica Jesu auf dieselbe Ebene wie sein erworbenes natürliches Wissen zu stellen, die deshalb wie dieses ihm *ohne weiteres* in seinem menschlichen Leben *zur Verfügung stand*. Damit wäre jegliches reale Lernen und Wachsen im Erkennen beim Menschen Jesus überflüssig bzw. unmöglich. Der Vf stellt deshalb die Hypothese auf, daß Jesus nur bei bestimmten Ereignissen die beseligende Schau genoß. Daraus aber folgt logischerweise, daß Jesus nur gelegentlich wußte, daß er Gott war. Denn er konnte ohne die visio beatifica nicht wissen, was (wer) Gott ist - eine natürliche, analogische Erkenntnis Gottes reicht dazu nicht aus. Überraschenderweise jedoch vertritt M. die These, daß Jesus immer eine unmittelbare Schau Gott-Vaters hatte und deshalb wußte, daß er Sohn Gottes war. Nun aber sind die »immediata Dei visio« und die »visio beatifica« ein und dasselbe. Daß M. beides trennt, erklärt sich daraus, daß er meint, die traditionelle Lehre von der visio beatifica mache ein psychisches Wachsen und ein Leiden bei Jesus unmöglich. Dieser Zusammenhang besteht aber nur, wenn man meint, die Schau Gottes liege im menschlichen Bewußtsein Jesu auf derselben Ebene wie dessen Verstandes- und Sinneshandlungen.

Das hier über das Geheimnis Jesu Gesagte findet eine gewisse Bestätigung durch das, was die Heiligen (allen voran Paulus; vgl. 2Kor 12,1-4; auch 1Kor 13,12; 1Joh 3,2), die mit mystischen Erlebnissen beschenkt wurden, bei ihrer Rückkehr zur alltäglichen menschlichen Verfassung berichtet haben. Sie konnten kaum ihre Erlebnisse mit unseren menschlichen Begriffen und Worten für sich selbst und für andere zum Ausdruck bringen.

Giovanni B. Sala SJ, München

Maximilian Heinrich Heim, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen gentium. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. 2. korrigierte und ergänzte Auflage, Frankfurt am Main u.a. (Peter Lang) 2005, 521 Seiten (Bamberger theologische Studien Bd. 22), Euro 38,00*

Es ist immer ein Risiko, über zeitgeschichtliche Personen ein akademisch ausgewogenes Urteil zu finden. Das gilt natürlich auch für Entwicklungen der Kirche und ihrer Lehre. Mitten in einem Wirkungs- und Rezeptionsprozess, ist es nicht unproblematisch, bereits zu wertenden historischen Einordnungen zu kommen. So stellt sich auch die Frage, ob die vom bekannten italienischen Kirchenhistoriker Giuseppe Alberigo geleitete Historikerkommission mit ihrer mehrbändigen (und bereits weitgehend übersetzten) Veröffentlichung *Storia del Concilio Vaticano II* nicht unter mangelnder Distanz zum von ihr untersuchten Gegenstand zu leiden hat. Daher ist es auch ein Wagnis, über einen am Konzilsgeschehen aktiv beteiligten und nicht nur noch lebenden, sondern theologisch und kirchenamtlich (Präfekt der Glaubenskongregation; Dekan des Kardinalskollegiums, seit dem 19. April 2005 nun als Papst Benedikt XVI.) noch wirkenden Mann der Kirche wie Joseph Ratzinger eine ekklesiologische Arbeit zu verfassen. Dem aus dem oberfränkischen Kronach gebürtigen derzeitigen Prior des Zisterzienserklosters Bochum-Stiepel, P. Maximilian Heinrich Heim, ist dieser Versuch gelungen, wie eine Durchsicht der aus drei Teilen bestehenden Grazer Dissertation (unter der Betreuung von Prof. Dr. Bernhard Körner) bestätigen kann.

Heim stellt nicht das seit 1981 bestehende Wirken des Präfekten der römischen Glaubenskongregation in den Mittelpunkt seiner Untersuchung, sondern Joseph Ratzinger als »existentiellen« und eigenständigen, aber in den lebendigen »Selbstvollzug der Kirche« (wie Karl Rahner einmal sagte) eingegliederten Denker und Schriftsteller. Die Motivation für seine Arbeit entnimmt er den von der Erklärung »Dominus Jesus« ausgelösten ökumenischen Irritationen, die durch eine gewissenhafte *relecture* von »Lumen gentium« (Erster Teil) und die sich daran anschließende Interpretation der ekklesiologischen Schriften und Stellungnahmen Ratzingers (Zweiter Teil) aufgefangen und geklärt werden, um sodann in eine organische »Zusammenschau« (Dritter Teil) einzumünden.

Der erste Teil »Das Selbstverständnis der Kirche nach Lumen gentium« (Seite 33–142) kann als ein sehr hilfreicher nachträglicher Kommentar der

Konzilskonstitution gelten. Dabei wird entgegen mancher Einseitigkeiten sowohl vom Mysterium der Kirche als Leib Christi, als auch von ihrer *communio*-Struktur und ihrem heilsgeschichtlichen Erscheinen als »Volk Gottes« gehandelt. Heim betont im Rückblick auf die Konzilslehre das Sein der Kirche als »komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst« (LG 8). Im zweiten Teil »Joseph Ratzinger - Kirchliche Existenz und existentielle Theologie« (Seite 143–457), eine an Romano Guardini gemahnende Überschrift, wird biographisch (Seite 143–217) und werkgeschichtlich dem Werden der Ekklesiologie Ratzingers nachgegangen. Heim schildert besonders seine Herkunft und akademische Laufbahn, seine Mitwirkung am Konzilsgeschehen und seine Erfahrungen als Universitätsprofessor in Münster, Tübingen und Regensburg bis zum Bruch mit der Zeitschrift »Concilium« (1972). Dabei könne man nicht von einer »Wende« im Denken Ratzingers sprechen, wohl aber von »unterschiedlichen Akzentuierungen« theologischer Erkenntnisse und »Korrekturen durch Veränderung der Perspektive« (Seite 185). Knapp behandelt werden auch die Zeit als Erzbischof von München und Freising und Schwerpunkte im römischen Amt: die Entstehung des Weltkatechismus, die Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen »Theologie der Befreiung« und dem »Traditionalismus« des Erzbischof Lefebvre. Im Abschnitt »Längsschnitte durch die Ekklesiologie Joseph Ratzingers« wird diese unter dem Anspruch und der Vorgabe von »Lumen gentium« gedeutet. Die Leib-Christi-Lehre wird dabei auf ein eucharistisches Kirchenverständnis in einer *Communio*-Einheit hin ausgelegt. Besonders behandelt Heim die oft missverständliche und von Ratzinger mehrfach erörterte Differenz zwischen »subsistit« und »est« bei der Definition der Kirche (LG 8) und setzt sich mit der jüngsten Interpretation A. von Teuffenbachs (München 2002) kritisch auseinander (Seite 219–309). Ein eigenes Kapitel behandelt dann »Kirche als Volk Gottes« (Seite 310–397), wo auch ausführlich auf die im Heiligen Jahr 2000 ausgetragenen Dispute mit Kardinal Walter Kasper über die »Vorgängigkeit der Gesamtkirche vor den Ortskirchen« eingegangen (Seite 333–354) und schließlich Ratzingers Kritik der politischen Missverständnisse der »Volk-Gottes-Theologie« aufgezeigt wird. »Die gemeinsame Berufung zur Heiligkeit« (Seite 367–397) ist sodann der Hauptgrund für die Integration der Mariologie in die Kirchenlehre, wie sie von »Lumen gentium« vorgenommen wurde. Ein Schlusskapitel über »hierarchische Verfassung und bischöfliche Kollegialität« (Seite 398–457) schil-

dert auch Ratzingers wachsende Sorge um die Entstehung bürokratischer und apersonaler Zwischeninstanzen zwischen dem einzelnen Bischof und dem Bischof von Rom als Nachfolger Petri. Grundanliegen ist Ratzinger immer wieder die Einheit der Kirche in der Wahrheit des Glaubens.

In »Zusammenschau und Resümee« (Seite 459–480) versucht Heim abschließend, eine differenzierte Antwort auf die Problematik der Kontinuität bzw. Diskontinuität im Denken Ratzingers zu geben. Auch die herangezogenen Konzilstexte zeigen einen Kompromisscharakter und haben unterschiedliche Aussagerichtungen. Ratzinger verändert seine Interpretationsschwerpunkte aufgrund »geisteschichtlicher Problemstellungen« (Seite 467) und bestimmter Gefährdungen, die sich aus ihnen ergeben könnten (vgl. dazu ausführlicher die Arbeit von P. G. Sottopietra, *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger, Eichstätter Studien Bd. 51, Regensburg 2003*). Diese von Heim ohne Scheu angesprochenen Akzentverschiebungen machen aus dem Theologen und Kirchenmann Joseph Ratzinger eben eine »kirchliche Existenz« und aus seinem Denken eine »existentielle Theologie«. Ihr Anliegen mündet zuletzt in die Liturgie als »Ausdruck des ›Universalen‹« und »*actio* des Ganz-Anderen« (Seite 475–480). Karl Barth, der 1933 sein bekanntendes Buch »Theologische Existenz heute!« veröffentlichte und eine »Kirchliche Dogmatik« verfasste, hätte an der zünftigen und auch in der Ekklesiologie zutiefst christozentrischen Theologie Benedikts XVI. sicher seine Freude gehabt, sodass sie auch unter ökumenischen Aspekten neu zu rezipieren wäre. Eine Hinführung zu dieser Freude, die das Kreuz des Widerspruchs und des Ärgernisses nicht verdrängt, kann das hier vorgestellte lehrreiche Werk des Bochumer Zisterzienserpriors sein. Es wurde 2004 bereits in Wien mit dem »Kardinal-Innitzer-Förderpreis« und in Kronach mit dem »Johann-Kaspar-Zeuß-Preis« ausgezeichnet und hat durch die Papstwahl Joseph Ratzingers, der für die zweite Auflage an Maria Lichtmeß 2005 noch ein eigenes Geleitwort verfasste, ganz besondere Aktualität gewonnen.

Sefan Hartmann, Oberhaid

Helmut Hoping: Einführung in die Christologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 182 S., ISBN 3-534-16519-5, Euro 12,90.

Wer ist denn dieser Jesus Christus? Um diese zentrale Grundfrage, die das Persongeheimnis und das Heilswerk Jesu Christi, beides in innerer Verschränkung, zum Inhalt hat, kreist die Christologie.

Schon von daher übersteigt sie *eo ipso* eine bloß funktionale Verhältnisbestimmung zum Menschen und fordert uns heraus, die Tiefen der göttlichen Selbsterschließung zu erkunden, um von da her Antwort auf diese Frage geben zu können. Um diese Grundfrage, die jeder Zeitepoche der christlichen Glaubensreflexion jeweils neu aufgegeben ist, geht es auch in dieser *Einführung in die Christologie*. Dieses Buch stammt von Helmut Hoping und ist Frucht seiner Lehrtätigkeit, zunächst von 1997 bis 2000 als o. Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern und seit 2000 als o. Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.

Seiner Zielsetzung nach handelt es sich dabei um eine auf wesentliche Fragen der Christologie bedachte Basislektüre. Den akademischen Lehrer, der ja der Autor des Buches ist, weist eine gute und übersichtliche didaktische Komposition sowie eine konzise und präzise Darbietung des Inhalts aus.

In einem ersten Kapitel analysiert und diskutiert der Autor, ausgehend von der seit der Aufklärung geäußerten kritischen Anfrage des Mythologievorwurfs an die Christologie, den Kontext gegenwärtig relevanter Strömungen der Christologie. Dabei unterscheidet er zwischen Strömungen, die auf eine explizite Revision der traditionellen Christologie hinauslaufen wie jene, die vom Feminismus oder vom Pluralismus herkommen, und jenen, die grundsätzlich im christologischen Überlieferungsrahmen bleiben, wobei sie jedoch die hermeneutische Deutung der christlichen Überlieferung unter gegenwärtiger Herausforderung unternehmen, wie etwa die Anstöße des 20. Jahrhunderts aus den dialektischen, existentialen und transzendentalen Systemen. Schon in diesem einleitenden Kapitel geht der Autor erstmals auch kurz auf die Frage des Antijudaismusvorwurfs an die Christologie ein, die im Sinn einer das Judentum ernstnehmenden und Israels bleibende Erwählung bejahenden Christologie gelöst werden soll (vgl. S. 16, 33–36).

Das zweite Kapitel ist dem biblischen Befund gewidmet. Zunächst legt der Autor, ausgehend vom Alten Testament, das christologisch relevante Material im Sinn einer israelbejahenden *interpretatio christiana* des Alten Testaments vor (S. 37–51). Dann wird aus dem Neuen Testament heraus die reale und israelbejahende Erfüllung der alttestamentlichen Vorbereitung in Person, Geschick und Werk Jesu Christi vorgelegt (S. 52–89).

Im dritten Kapitel wird die christologische Überlieferung, wie sie sich in der frühen Kirche entwickelt hat, nachgezeichnet und hermeneutisch erschlossen. Dabei werden die wesentlichen Fragen

und Antworten der frühen Christologie dargestellt, wie sie sich durch die Herausforderungen der häretischen Strömungen der Zeit herausgebildet haben und zum bleibenden Besitz des christologischen Dogmas geworden sind (S. 90–122). Der Autor spricht sich darin – entgegen etwaiger revisionistischer Entwürfe – für eine hermeneutische Erschließung der traditionellen Inkarnationschristologie und der mit ihr verbundenen Themen (Zweinaturenlehre, Hypostatische Union etc.) aus (S. 90).

Das vierte Kapitel zeichnet sodann die großen Entwicklungslinien der westlichen Christologien vom Mittelalter bis zur Moderne nach (S. 123–146), wo zunächst die wesentlichen Linien der natürlich auch die mittelalterliche Scholastik besonders prägenden klassischen Inkarnationstheologie und deren soteriologische Anwendung genannt, weiters die neuen Akzente der Kreuzestheologie Martin Luthers herausgearbeitet werden.

Schließlich wendet sich der Autor der kritischen Neuinterpretation der überlieferten Christologie im Zeitalter des Rationalismus und des Idealismus zu, wo ein philosophisches Christusbild entsteht.

Im abschließenden fünften Kapitel des Buches mit dem Titel »Hermeneutik der Christologie und Israel-Theologie« (S. 147–162) skizziert der Autor gleichsam als Quintessenz der vorangegangenen Erhebungen wichtige hermeneutische Grundperspektiven der Christologie. Diese Hermeneutik gründet zunächst in einer Israel bejahenden Christologie, die das »Judesein« Jesu theologisch ernst nimmt, die an den messianischen Hoffnungen Israels anknüpft und die von einer uneingeschränkten Bejahung der bleibenden Erwählung und Sendung des Volkes Israel ausgeht (S. 147).

Dabei will der Autor aber nicht auf die eschatologisch-endgültige Qualität des Neuen Bundes in Jesus Christus verzichten, wodurch die Aspekte der Kontinuität und der Diskontinuität zwischen Israel und Kirche zu sehen und theologisch ernst genommen sind. Im Sinn eines christologisch-eschatologischen Zugehörigkeitsmodells sieht der Autor deshalb das »eine« Gottesvolk als Verheißungsbegriff, wodurch divergierende Selbstdeutungen Israels und der Kirche in der noch ausstehenden eschatologischen Vollendung nicht auszuschließen sind (S. 150). Für den Autor kann es kein Heil Israels an Jesus Christus vorbei geben, wohl aber das Heil an der sichtbaren Kirche vorbei, da die eschatologisch zu erwartende Einheit Israels mit der Kirche nicht als Ergebnis geschichtlicher Bekehrung Israels, sondern der eschatologischen Tat Gottes anzusehen ist (S. 161).

Die vorliegende Einführung in die Christologie bietet einen ersten umfassenden Überblick über die

wesentlichen Themen und Perspektiven der Christologie, die auf dem Boden der normativen kirchlichen Christologie bleiben, sie aber hermeneutisch unter den gegenwärtigen Zeiterfordernissen zu deuten sucht. Dazu gehört auch das Anliegen der im Buch mehrfach genannten »Israel-Bejahung«, die dem Autor, wie man aus den vielfachen Bezügen dazu schon ersehen kann, sehr wichtig zu sein scheint. In durchaus differenzierender Weise sucht er dieses Anliegen zu deuten, um so den unverkürzten Anspruch der Heilsuniversalität Jesu Christi selbst zu wahren. Ob allerdings die darin gründenden Probleme der ekklesiologischen Weiterführung und Ausfaltung, vor allem was die auch heilsökonomisch unaufgebbare Diskontinuität zwischen dem »alten« Israel »des Fleisches« und dem »erwählten Rest« Israels (vgl. Röm 11,7) betrifft, durch das vorgelegte Programm einer positiven Bejahung Israels schon ausreichend gelöst sind, bedarf sicher noch weiterer Ausarbeitung und Klärung, die aber im Rahmen einer Einführung nicht unbedingt gegeben sein muß.

Reinhard Knittel, St. Pölten

Charamsa, Cristoforo: Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso (Collana Claustrum 21), Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2003, 315 S., ISBN 88-7094-485-9, EUR 20,00.

Leidet Gott? – eine Fragestellung mit tiefgreifenden Folgen für das Gottesbild; eine Fragestellung, die Cristoforo Charamsa im vorliegenden Werk zu beantworten sucht, um zwischen Impassibilität und »ewiger Selbstentäusserung« (von Balthasar, 261) mit Hilfe der kirchlichen Tradition einer an der Tragödie von Ausschwitz verzweifelnden postmodernen Theologie alte Perspektiven für das Gottesverständnis, neu zu eröffnen (271–277).

Schon vor der epikurischen Problemstellung beschäftigt die Existenz des Übels und seine theologische Verträglichkeit mit dem Geheimnis Gottes zahllose Denker aller Schulen. Erst in der Postmoderne hingegen mehrten sich Stimmen, die einen »doloristischen« Lösungsansatz wählen und damit ein tatsächliches Leiden in die göttliche Dreifaltigkeit verlegen, welches so Gott mit dem verletzten Menschen aussöhnt (12).

Um diese und ähnliche theologische Ansätze auf ihre Kompatibilität mit dem Glaubensgut hin zu untersuchen, wendet sich Charamsa dem Studium der Offenbarungsquellen zu, nachdem einige methodologische und terminologische Überlegungen vorausgeschickt wurden (18–38). Auf sechzig Seiten wird eine Exegese der wichtigsten Schriftstel-

len geboten und die absolute Freiheit der göttlichen Liebe von jeglichem Leid aufgewiesen. Vom hebräischen Tetragramm und Gottesnamen JHWH mit seiner Konnotation der Treue und Beständigkeit über eine Auslegung der Verse 25–29 von Psalm 102 gelangt Charamsa auch zur Besprechung jener Anthropomorphismen, welche eine Änderung (Passibilität) in Gott zu beschreiben scheinen. Für das neue Testament kommt der Kenosis des Gottessohnes besondere Bedeutung zu. (72–74). Durch die Annahme der Menschennatur tritt eine Leidensfähigkeit hinzu, die jedoch die Göttlichkeit als solche nicht unmittelbar zu berühren vermag. Interessant in diesem Abschnitt ist auch die Fragestellung nach der Leidensfähigkeit des Hl. Geistes, welche aus Passagen des Epheser- und Römerbriefes im Hinblick auf seine dynamische Innewohnung in den Gläubigen gedeutet werden könnte (77–83). Am Ende der Ausführungen steht jedoch trotz gewisser Differenzierungen sowohl für das Alte wie auch Neue Testament die Feststellung der Impassibilität Gottes. Diese bedeutet, so Charamsa, aber nicht eine »kalte, rigide und indifferente« Immutabilität, da eine solche Vorstellung durch die Vitalität der göttlichen Liebe aufgebrochen werde (91).

Im dritten Kapitel werden patristische Texte zur Untersuchung herangezogen. Dabei wird zunächst auf die christliche Begegnung mit hellenistischem Gedankengut eingegangen (100–102), bevor die ersten theologischen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Irrlehren Besprechung finden. Manichäismus und Patripassionismus werden ebenso diskutiert wie die spätere Form des Theopaschismus (102–110). Nach diesem kurzen Überblick folgt für den Rest des dritten Kapitels eine Studie der Impassibilitätslehre nach den wichtigsten Vätertexten von Clemens von Rom bis Theodoret von Kyros (112–190).

Im zentralen vierten Kapitel (191–214) werden die wichtigsten Dokumente des kirchlichen Lehramts angeführt. Hier geht der Autor über den patristischen Zeitrahmen hinaus und erwähnt auch neuere Konzilien, die Lehre Benedikts XIV. und bringt selbst Texte aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. (213–214) zur Sprache.

Der »Theologie auf den Knien« (von Balthasar, 215), also der Lehre der Heiligen, widmet Charamsa das fünfte Kapitel seines Werkes (215–238). Das erste christliche Millennium ist nur mit einem Heiligen, Benedikt von Nursia, sehr knapp vertreten. Für das zweite Jahrtausend überwiegen Autoren der letzten fünfhundert Jahre. Unter anderen werden Johannes von Gott, Franz von Sales, Ignatius von Loyola bis hin zu Therese von Lisieux und

Elisabeth von der Dreifaltigkeit durch ausgewählte Texte repräsentiert.

Vor der Zusammenfassung im siebten Kapitel wird im sechsten Abschnitt noch die »thomistische Vision der gänzlich vollkommenen Liebe des einen und dreifaltigen Gottes« gezeichnet (239–258). Die Lehre des *doctor universalis*, die nach Charamsa nichts an Aktualität eingebüßt hat, soll zur Erarbeitung von Richtlinien für eine Synthese dienen. Dabei tritt vor allem die klare Erkenntnis hervor, wonach die göttliche Liebe nicht nur in keinem Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes steht, sondern vielmehr den »Keim« letzterer in sich trägt (245).

Das siebte und letzte Kapitel beginnt verheißungsvoll mit der »Debatte in der Moderne« (259). Wer aber eine ausführliche und kritische Würdigung der modernen Positionen zur Thematik sucht, wird die Abhandlung für seine Zwecke unzureichend finden. Die theologischen Beiträge aus dem 20. Jahrhundert von J. Moltmann, E. Jüngel, K. Barth auf der protestantischen Seite und etwa H. Mühlen, H. Küng, K. Rahner oder H. U. v. Balthasar aus der katholischen Theologie finden auf knappen zwei Seiten (260–261) und einigen Fußnoten nur sehr bruchstückhafte Erwähnung. Nicht näher erklärte Formulierungen wie: »Einen wichtigen, aber schwer interpretierbaren Beitrag hinterließ Hans Urs von Balthasar mit seiner ewigen Kenosis der Dreifaltigkeit« (261) lassen daher den geneigten Leser unbefriedigt. Die ungenügende Behandlung der Moderne soll jedoch nicht als Versäumnis des Autors gewertet werden, sondern ergibt sich wohl aus der Zielsetzung der Arbeit, welche – wie der Untertitel nahe legt – sich auf die Erarbeitung der Tradition und der Lehre des Aquinaten beschränkt.

Das abschließende Ergebnis der Arbeit mutet auf den ersten Blick etwas überraschend an. Nach den Schriftzeugnissen, Vätertexten oder den Lehrdokumenten schien bisweilen eine klare Antwort auf die eingangs gestellte Frage durchaus möglich. Dagegen wird im letzten Teilabschnitt der Arbeit, nachdem zuvor noch Wege einer Neuformulierung der Impassibilitätsdoktrin angedeutet wurden (272–275), die Frage nach dem Leiden Gottes ein letztes Mal im Licht seiner »geheimnisvollen« (275) Unzugänglichkeit gestellt. Als solche muss sie unbeantwortet – da letztlich unbeantwortbar – dem Theologen stets Geheimnis bleiben.

So sei zum Schluss bemerkt, dass Charamsas Werk dem interessierten Leser eine durchaus gewinnbringende Lektüre bietet, die bisweilen den Wunsch nach »mehr« nicht zu befrieden vermag.

Johannes Maria Schwarz, Triesenberg (FL)

Spirituelle Theologie

Pia Theresia Bühler: Die Tugenden: Werte zum Leben. Sankt Ulrich Verlag: Augsburg 2004: Sankt Ulrich Verlag, 128 S., ISBN 3-936484-25-2, Euro 9,80.

Ist Tugendstreben wieder gefragt? Eine wertvolle Anregung dazu ist auf jeden Fall ein kleines Büchlein, das den Titel trägt: *Die Tugenden: Werte zum Leben*. Das Ziel der Autorin Pia Theresia Bühler ist es, Sympathie für die Tugend bzw. das Tugendstreben zu erwecken, da sie die Tugenden als »Werte zum Leben« sieht, keineswegs aber als verzapfte und überholte Handlungsregeln, die dem Menschen von heute nicht mehr zumutbar wären. Allerdings weiß die Autorin auch darum, daß vielfach die gängige Vorstellung dessen, was »tugendhaft« sei, mitunter wirklich antikiert sein kann, und deshalb ist es auch das Ziel des Büchleins, dies zu korrigieren.

Schon von diesem Grundanliegen der Autorin her wird klar, daß dieses Büchlein weniger der theologischen Reflexion *in se* verpflichtet ist als vielmehr einer kurzgefaßten, synthetischen Beschreibung und Darstellung des Themas *quoad hominem*. Keine »hohe« Theologie erwartet den Leser also, sondern ein den Menschen ansprechendes und in diesem Sinn auch katechetisch motiviertes Werben um die Wiederentdeckung oder Vertiefung des christlichen Sinnes der Vervollkommnung und Heiligung, dem die Tugenden zuzuordnen sind.

Pia Theresia Bühler – so kann man der Buchklappe entnehmen – wurde im Jahr 1959 in den USA geboren, ließ sich zunächst in Zürich zur Grundschullehrerin ausbilden, um dann dort ein Studium der Heilpädagogik zu absolvieren und schließlich in Freiburg Journalistik zu studieren. Neben ihrer Tätigkeit als Journalistin und Pädagogin engagierte sie sich in der Vortragstätigkeit zur christlichen Glaubenslehre und Persönlichkeitsbildung.

In einem ersten Kapitel (S. 9–34) soll die geschichtliche Entwicklung des Tugendbegriffs vom griechischen Altertum über die christliche Neuprägung des Tugendbegriffs bis hin zu den Auffassungen der Neuzeit in kurzen und wesentlichen Linien nachgezeichnet werden. Nicht nur große Gestalten und Strömungen der Geistesgeschichte der entfernteren Vergangenheit werden hier im Hinblick auf den Tugendbegriff bedacht, sondern die Autorin ortet auch einen neuen Zugang zum Tugendbegriff, wie ihn etwa der Philosoph Max Scheler in Auseinandersetzung zu einem erstarrten und »verbürgerlichten« Tugendbegriff seiner Zeit begründete oder

wie ihn von christlich-thomistischer Sicht her Josef Pieper mit Leben füllte oder wie er im angelsächsischen Raum etwa in der Person von Alasdair MacIntyre als neuerwaches Interesse und Anliegen verkörpert wird.

Der schon genannten synthetischen und mehr praktisch-katechetischen Sinngebung des Büchleins im allgemeinen ist es wohl auch zuzuschreiben, daß es an manchen feineren und genaueren Differenzierungen in den Positionen der großen Gestalten und Strömungen der Geistesgeschichte zum Tugendbegriff mangelt, ja daß auch in bezug auf eine umfassende Einbeziehung und Beschreibung der jeweiligen geschichtlichen und geistig-philosophischen Zusammenhänge für die Tugendlehre – vor allem für den philosophiegeschichtlich weniger bewanderten Leser – eher dürftig erscheint. Um nur ein Beispiel zu nennen, wird etwa dem Leser nur schwer begreifbar sein, inwieweit das sokratische »Wissen«, auf das die Autorin sich bezieht (vgl. S. 12), das Wesen der Tugend ausmachen soll, wenn es im allgemeinen Sprachgebrauch in einem intellektualistisch verengten Sinn verstanden wird, während dessen umfassende Bedeutung, das auch das Können und Tun einschließt, von der Autorin nicht hervorgehoben wird.

In einem zweiten Kapitel (S. 35–48) wendet sich die Autorin der systematischen Darlegung der Tugendlehre zu, die im wesentlichen die bewährte Systematik des hl. Thomas von Aquin aufnimmt und wiedergibt. Deutlich unterscheidet sie dabei die klassische Tugendlehre, die die Tugend als Eigenleistung des Menschen rühmt, von deren christlicher Überhöhung, in der die Tugend von der Gottesbeziehung her und damit als Gnadenzusage Gottes definiert werden muß.

Auch die Erklärung dessen, was im Bereich der sittlichen Tugenden das von Aristoteles eingeführte Ideal der »Mitte« zu Recht bedeutet, wird dem Leser wertvolle Klärung und Einsicht schenken. Insgesamt überzeugt die Autorin durch einen aufs wesentliche beschränkten Stil, der die einzelnen Tugenden in ihrem konkreten Lebensbezug erläutert und greifbar macht. So etwa wenn von der »Situationsbezogenheit« der Tugend die Rede ist (vgl. S. 43–44), die jede Stereotypie in der Tugendverwirklichung ausschließt und schon von daher so manches mögliche Vorurteil des Zwanghaften der Tugend ausschließen kann: »Die Tugend kann krank machen, wenn sie zur Fessel wird, wenn sie nicht mehr in Freiheit, sondern unter innerem Zwang gelebt wird. Die wahre Tugend besitzt nie den Charakter des Stereotypen, sondern immer des

Schönen und Edlen, sozusagen des ›guten Geschmacks‹ (S. 44).

Im dritten und letzten Kapitel, das mehr als die Hälfte des Büchleins ausmacht, werden die Kardinaltugenden als zeitlos gültige Lebenshaltungen dargestellt (S. 49–122).

Gerade hier arbeitet die Autorin den konkreten Lebensbezug der Tugenden am meisten heraus. So etwa unterscheidet sie die Kardinaltugend der Klugheit, die das Maß und die Richtschnur der anderen Tugenden ist, von einer »falschen« Klugheit, die mehr als Gerissenheit zu bezeichnen ist, um Wege zu einem bösen Ziel zu finden. Auch der Hinweis darauf, daß das, was menschlich gesehen »unklug« erscheint, in den Augen Gottes jedoch oft als klug erscheinen kann, hilft die wahre Tugend der Klugheit von »diplomatischer Schläue« zu unterscheiden.

Der Tugend der Gerechtigkeit weist die Autorin, ganz im Sinn der Tradition, einen sehr weiten Raum zu. Es geht in ihr um die rechte Beziehung zum Mitmenschen, im individuellen und sozialen Sinn, aber auch um die Beziehung zu Gott. Dabei ortet die Autorin die Tugend der Gerechtigkeit etwa im Schutz des guten Rufes des Nächsten (S. 65–66) oder im Recht auf Intimität (S. 67), aber auch in der Erfüllung der beruflichen, zivilen und familiären Pflichten (S. 67–73). Differenziert äußert sich die Autorin im Hinblick auf die moralische Pflicht zur Teilnahme an Wahlen und Abstimmungen: »Zu den zivilen Pflichten gehört auch die Beteiligung an Abstimmungen und Wahlen in wichtigen Ange-

legenheiten« (S. 69). Der Bezug zum Gemeinwohl ist hier also entscheidend. Andere Themen, die die Autorin hier behandelt, lassen den unmittelbaren Bezug zu den Kardinaltugenden nicht so leicht erkennen, etwa wenn sie auf Themen wie Liebe, Dankbarkeit oder Freiheit zu sprechen kommt. Der äußerst kurze Verweis auf die Religionsfreiheit, die als Voraussetzung der Tugend der *religio* angesehen werden kann und damit im Vorfeld der Tugend der Gerechtigkeit anzusiedeln ist, geht nicht näher auf Bedeutung und Grenzen der Religionsfreiheit ein (vgl. S. 79).

Den Abschluß des Büchleins bildet eine Darlegung der Harmonie der Tugenden und deren Frucht als übernatürliche Reife (S. 122–125). Die übernatürlichen Tugenden, die natürlichen oder sittlichen Tugenden und die sieben Gaben des hl. Geistes bilden ein komplexes Ganzes, das Grundlage der menschlichen und übernatürlichen Reife darstellt. Das vorliegende Büchlein über die Tugenden erweist sich – zusammenfassend – als hervorragend geeigneter Leitfaden zur Erlangung einer größeren Lebensfülle in der Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Es ist mit Gewinn auch für den theologischen Laien lesbar, der eine gewisse Glaubensgrundlage mitbringt. Die Autorin stützt sich einerseits auf eine solide christliche Glaubensstiefe und Lebenserfahrung, während sie andererseits auf solide geistliche und katechetisch-theologische Quellen zurückgreift, die wohl nicht von ungefähr eine gewisse Nähe zum Opus Dei verraten.

Reinhard Knittel, St. Pölten

Kirchengeschichte

Fletcher, Richard: Ein Elefant für Karl den Großen. Christen und Muslime im Mittelalter. Aus dem Englischen übersetzt von Dirk Oetzmann, Darmstadt: Primus 2005, 192 S., geb., ISBN 3-89678-267-3, Euro 24,90.

In dieser Publikation verfolgt der Autor das Ziel, einen Überblick über das Verhältnis von Christen und Muslimen in der Zeit von Mohammed († 632) bis hinein in die sog. Reformationszeit zu geben. Fletcher, em. Prof. für Mittelalterliche Geschichte an der Universität York, möchte auf diese Weise aufzeigen, dass sich die Beziehungen von westlicher und islamischer Welt innerhalb dieser langen Zeitspanne und an den verschiedenen Orten der Begegnung je anders darstellten. Vor allem lag dies an den differenzierten Haltungen ihrer Vertreter, wobei diese oft »Kinder ihrer Zeit« und damit abhängig bzw. im Einfluss jener »Offenheit« für das an-

dere standen, welche ihr soziales Umfeld und die »Führungseliten« der anderen Kultur entgegenbrachten. So war in dieser Zeitspanne von einem Interesse füreinander, verbunden mit gegenseitiger Achtung und Toleranz, einer friedlichen Koexistenz bzw. einem »leben und leben lassen« über eine gewisse Voreingenommenheit und Ablehnung gegenüber den fremden Religionsanhängern bis hin zu einer oft aus Machtinteressen genährten Rivalität, Unterdrücken des Anderen sowie schließlich den leidigen Aggressionen und blutigen Auseinandersetzungen alles zu finden.

Bezüglich der Thematik als solcher ist festzuhalten, dass der Verfasser hier einen Beitrag zur hochaktuellen und immens wichtigen Verständigung zwischen den Angehörigen des muslimischen Bekenntnisses und dem sog. christlichen Abendland bzw. Westen in Angriff nimmt. Es ist dies nicht nur auf Grund der jüngsten »Gewaltexzesse« sondern auch

wegen der in den letzten Jahrzehnten stark angewachsenen Präsenz von Muslimen in den christlichen Ländern Kontinentaleuropas von großer Bedeutung.

Fletchers Ausführungen sind sehr übersichtlich gegliedert. Der Erörterungs-Zeitraum ist in vier Einheiten und fünf Kapitel unterteilt. Die vier Zeiteinheiten sind: Erstens Mohammed († 632) und das erste islamische Jahrhundert (630-730 n. Chr.), zweitens die Zeit zwischen 750 bis 1000, drittens jene Zeitspanne, welche etwa mit dem Zerfall des Kalifats von Córdoba in die Taifa-Staaten beginnt und die Seldschuken-Feldzüge sowie die Zeit der Kreuzfahrer umfasst (zeitlich betrachtet insgesamt etwa 1031 bis 1291, dem Jahr wo Akko als die letzte Außenbastion der Kreuzfahrer fällt) und schließlich als vierter Zeitabschnitt die Jahrzehnte zwischen 1291-1500. Die Strukturierung der fünf Kapitel ist deshalb plausibel, weil dadurch die lange dritte Zeitspanne auf zwei Kapitel aufgeteilt ist, wobei eines davon das Augenmerk auf das große politische Geschehen legt, das andere hingegen auf den wirtschaftlichen und kulturellen Austausch.

Zur besseren Erfassung der Darlegungen dienen zudem vier Karten: drei davon mit den Darstellungen der Grenzverläufe zwischen islamischem Territorium und Oströmischem (Byzantinischem) Reich, nämlich im Jahr 730, um 1000 und um 1140 (bei letzterer mit den Lehensstaaten der Kreuzfahrer und dem Einflussbereich der Seldschuken), die vierte zeigt die Verhältnisse im Mittelmeerraum um 1400. Für die Übersichtlichkeit leisten weiters auch eine Zeittafel und – was die Ausführungen selbst betrifft – die Zusammenfassungen am Ende der Kapitel (so für die ersten zwei Kapitel besonders klar in je einem abschließenden Absatz) ihren Beitrag. Außerdem verweist F. ganz zum Schluss auf weiterführende Literatur, und zwar auch speziell für jedes der fünf Kapitel.

Die Kapitelüberschriften fassen im Wesentlichen prägnant die nachfolgenden Darlegungen zusammen. Bei jener zu Kapitel II »Ein Elefant für Karl den Großen« schwingt außerdem eine gewisse Heiterkeit und ein Wohlwollen in den muslimisch-christlichen Beziehungen mit, weswegen es auch passend erscheint, dass diese Überschrift den Titel der deutschen Ausgabe bildet.

F. beginnt das mit »Ismaels Kinder« benannte Kapitel I zunächst mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der schriftlichen Traditionen bei Muslimen und Christen: Im Islam gäbe es nur »eine einzige heilige Schrift, während im Christentum viele Schriften eine Rolle spielen«. »Die Diskrepanz zwischen (den) auf einen beziehungsweise mehrere Texte ausgerichteten Glaubensrichtungen hat weit reichende Konsequenzen für die Weltgeschichte«

(S. 14). Hier ist anzumerken, dass die Redeweise von den »vielen und unterschiedlichen christlichen Schriften« (ebd.) als allzu separierend erscheint. Gemäß dem Verständnis der Christen haben »die Bücher sowohl des Alten wie des Neuen Testaments [...] Gott zum Urheber«, »weil sie auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben« wurden (Dogmat. Konst. »Dei verbum«, DH 4215), weshalb es im christlichen Verständnis die eine Heilige Schrift gibt. Weiters wird ein Verweis auf die bleibende Christus-Zentriertheit des christlichen Glaubens und somit auf die personale Ausrichtung dieses Bekenntnisses vermisst. F. sagt zwar, dass im Islam der Koran »als ewig und unerschaffen« angesehen wird, weil Mohammed »nicht als ›Urheber‹ des Koran sondern lediglich als Sprachrohr Gottes aufgefasst« wird, trifft aber nicht die für das Christentum konstitutive Feststellung, dass dort letztlich Jesus Christus die Offenbarung des Willens Gottes in Person ist: Die Schriften des AT weisen auf ihn, den Messias, hin, und die Texte des NT und die Heilige Überlieferung erfahren wie auch die Gesamtkirche und das praktische Gemeindeleben von ihm her ihre Einheit (vgl. »Dei verbum« I, 4 [DH 4204]).

Nach islamischem Verständnis ist die göttliche Offenbarung an Mohammed ergangen, die dann um 650 im Koran auch schriftlich niedergelegt wurde. F. spricht von Mohammed als »Mahner« (S. 22), der im Auftrage Gottes die Araber der Arabischen Halbinsel von ihrem Polytheismus und ihrer Götzenverehrung abbringen sollte. Mohammed hätte »eine Botschaft des Friedens« (S. 23) gebracht: Die Araber sollten durch den Koran von ihrem Polytheismus abgebracht werden und »wer sich unterwarf – und darauf bezieht sich der Begriff ›Muslim‹ –, musste sein Leben neu ausrichten (ebd.)«; Dschihad heiße »eigentlich ›Bemühen‹, ›Einsatz für Gott‹ ...um Ungläubige vom Weg des Islam zu überzeugen«. »Dieses Bemühen sollte friedfertig sein«, jedoch kann es »auch bestimmend und sogar gewalttätig sein, wenn die Ungläubigen sich als widerwillig erweisen« (ebd.). Die Umma, »die größer war als ein Stamm«, »forderte eine größere Loyalität als die gegenüber den Verwandten ein« (ebd.) und ist als jene Einheit stiftende Größe anzusehen, die den Zusammenhalt der Muslime gewährte. Während der erste Epoche der großen Expansion des Islam (bis 730) war das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen distanziert. Zumeist siedelten sich die Eroberer »im näheren Umfeld der großen Garnisonen an, wo sie das privilegierte Leben einer Okkupationsarmee führten« (S. 38), und nur »praktisches Interesse« an den Christen »als Steuerzahler, Verwalter und Handwerker« (ebd.) hatten. Umgekehrt lehnten Beda Venerabilis (†

735) und Johannes von Damakus († ca. 750) in ihren Schriften nicht nur entschieden sondern auch »in Bausch und Bogen« muslimische Religion und Fremdherrschaft ab.

Bezüglich der Machtübernahme der Abbasiden im Jahr 750, die dann bis zur Vertreibung durch die Mongolen 1258 die islamische Welt regierten, spricht F. zur Einleitung seines Kapitels II von einem »Wendepunkt in der Geschichte des Islam«. Diesen stellt er durch die Verlegung der Hauptstadt von Damaskus nach Bagdad, »eine rein islamische Stadt« (S. 42) vor Augen. »Die Macht des Kalifen [...] entwickelte sich zu einer Autokratie« (S. 42f). Eine neue Offenheit macht sich in der frühen abbasidischen Periode bemerkbar, etwa auch im Bestreben, »das intellektuelle Erbe der Antike zu integrieren« (S. 43); darüber hinaus war den islamischen Gelehrten durch das riesige Handelsnetzwerk, in dessen Mitte sich der Irak befand, auch das Wissen Indiens und Chinas zugänglich geworden; »und auf die Phase der Absorption folgte ein enormer Schub intellektueller Kreativität, vor allem in den Bereichen der Philosophie und der Naturwissenschaften, was weit reichende Konsequenzen für die Entwicklung der Zivilisation hatte« (ebd.). Die Abbasiden gaben den Konvertiten »Gleichbehandlung in einer Gesellschaft, die sich nun über Religion und Kultur definierte und nicht mehr über die ethische Herkunft« (S. 44). »In den zentralislamischen Ländern des Fruchtbaren Halbmonds kooperierten Christen und Muslime... auf den teilweise überlappenden Gebieten des beruflichen wie kulturellen Austauschs« (S. 48). Im gesamten Mittelmeerraum dagegen war das Christentum nicht nur militärisch, sondern auch wegen zunehmender Übertritte, die zumeist unter einem gewissen Druck bzw. um der Vorteile der »Systemkonformität« willen geschahen (vgl. S. 55), bedroht.

Während der historische El Cid (Rodrigo Díaz) des 11. Jahrhunderts sowohl in den »Diensten des Christenkönigs Alfons VI. von Léon-Kastilien als auch des muslimischen Emirs von Saragossa stand« (S. 81), also »kein patriotischer Kreuzzügler, der sein Vaterland von den Mauren befreien wollte« (ebd.) war, so ist der Held des Epos *Poema de Mio Cid*, das um 1200 entstand »zu einem reinen, christlichen, patriotischen, kastilischen Kreuzfahrer geworden« (S. 94). Mit diesem Beispiel der veränderten Darstellung zeigt F. in Kapitel III. »eine neue Rhetorik« auf, »die für lange Zeit Bestand haben sollte« (ebd.). Er schildert sowohl die Karriere des Dom Pedro aus Portugal Mitte des 13. Jh., die jener des historischen El Cid »ähnelte« als auch jene von Usamah ibn Munqidh, Emir von Sharizar († 1188), der mehrfach mit befreundeten Franken

Jagd- und Landausflüge unternahm und die christliche Kultur in mancherlei Hinsicht schätzte. Damit stellt F. klar, dass in der Kreuzfahrzeit »die Situation sich nicht so schwarz und weiß beschreiben lässt« (S. 100). Interessant ist die Feststellung des Verfassers, wonach sich »der religiöse Fanatismus [...] erst durch Invasoren aus Regionen außerhalb des Mittelmeerraums, aus Zentralasien, dem nördlichen christlichen Territorium oder Westafrika« entwickelt hätte. Allerdings erscheint im Zuge der Darstellung in Kapitel III die Aussage »religiöser Eifer unter Anhängern zweier monotheistischer Glaubensrichtungen, die beide vollkommen davon überzeugt waren, dass ihre eigene die einzig rechtmäßige sei, kann nur intolerant sein« (S. 94) als überspannt und unzutreffend, zumal Toleranz der fremden Religion und ihren Anhängern gegenüber keineswegs eine gleichzeitige Relativierung des eigenen Standpunktes erfordert.

Etwas eigenwillig aber nicht uninteressant mutet die vom Autor eingangs zu Kapitel V vorgenommene Behauptung »der Fall von Akko [...] im Jahr 1291 bedeutete nicht das Ende der Kreuzzüge« (S. 143) an. Für F. umfasst die Zeitspanne der Kreuzzüge jedenfalls noch die Schlacht von Nikopolis (1396) und den Krieg um Granada (Rückeroberung 1492) (vgl. S. 147 bzw. 152f). Allerdings tut sich hier eine gewisse allgemeine Bedeutungsverschiebung und im Buch selbst eine Gegensätzlichkeit auf, da F. an einer Stelle davon spricht, dass es ja »um die heiligen Stätten des Christentums« (S. 93), um das Heilige Land ging, dessen Rückeroberung sich die Kreuzfahrer verschrieben hatten.

Jener Leser, der unter dem mit »Sichtung des Koran« benannten Kapitel V detailliertere Aufschlüsse über Inhalte des Koran in ihrer Wirkung auf christliche Forscher des Mittelalters erwartet hätte, wird enttäuscht. Allerdings werden die Entwicklungen in dieser Zeitepoche an Hand jeweiliger exemplarischer Vertreter, spannend, aber nicht ausschweifend vorgestellt. So wird etwa der Einsatz des Spaniers Johannes von Segovia († 1458) erwähnt, der das Studium des Islam in Spanien wiederbeleben wollte und daher eine neue, dreisprachige Übersetzung des Korans in Arabisch, Lateinisch und Kastilisch anfertigte. Die Gedanken des Johannes sind auch von dem ersten Erzbischof des zurückeroberten Granada in dessen Versöhnungs- und Dialogpolitik mit den Muslimen aufgegriffen, jedoch durch den Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien wieder unterbunden worden. Als zweiter Mann, der neben Johannes von Segovia im »intellektuellen Rüstzeug der humanistischen Renaissance« (S. 157) seinen persönlichen Einsatz für eine Verständigung mit den Muslimen

versuchte, wird Johannes von Kues genannt († 1464). Aus seiner Arbeit *De Cribratione Alchoran* (Sichtung des Koran) wird nun die Überschrift für Kapitel V erhellt. F. sagt, dass dieses Werk auf der Annahme basieren würde, »dass der Koran, wenn er nur im richtigen Geist studiert (aus dem richtigen Blickwinkel ›gesichtet‹) wird, sich als vereinbar mit den christlichen Lehren des Neuen Testaments erweisen wird« (S. 159). »Unter den oberflächlichen Unterschieden und Diskrepanzen läge also eine gemeinsame religiöse Basis« (ebd.). Dies ist sicherlich eine unzulässige, weil allzu relativierende Sichtweise (man denke nur an die im NT bezugte Gottessohnschaft Jesu). F. meint jedoch, dass sich hier der »Geist der Versöhnung« (ebd.) zeigen würde und verweist auf das Werk *Docta Ignorantia*, wo der Deutsche von Kues, der Kardinal und Bischof von Brixen war, als Leitidee »die Unfähigkeit des menschlichen Intellekts, die höchste Wahrheit zu erfassen« (ebd.) ausführen würde. Schließlich zieht F. seine Konklusion aus diesen Gedanken: »Obwohl Nikolaus es selbst nie so ausdrückte, scheint er doch der Auffassung nahe gekommen zu sein, dass es Wege zu Gott gebe, für die die Konfession keine Rolle spielt« (ebd.). Nach Ansicht des Verfassers wären diese Ideen für den heutigen »Dialog der Religionen« »interessant« geworden (vgl. ebd.). Die von F. vorgenommene Interpretation, wonach das Fundament des Religionsdialogs eine Preisgabe der eigenen Wahrheitsüberzeugung erfordere, muss als Spielart eines Religionspluralismus allenfalls abgelehnt werden.

Insgesamt ist die von F. aus vielen Quellen schöpfende und fein differenzierende Beschreibung des Verhältnisses von Christen und Muslimen im Mittelalter, welche neben den politischen Konstellationen auch die verschiedenen je neuen kulturellen und spirituellen Ausrichtungen innerhalb der Konfessionen betrachtet (diese sind wiederum oft bedingt durch Handels- und Sozialbeziehungen), als guter Beitrag sowohl zur Erfassung der historischen Entwicklungen als auch zur Verständigung zwischen den Angehörigen der beiden Religionen zu werten. Vieles könnten Muslime und Christen voneinander lernen, etwa im intellektuellen Austausch, womit durch die Kenntnis der Geschichte – wie sie auch vom Autor aufgezeigt wird – neue Wertschätzung und Grundlagen der Annäherung erwachsen können.

Justin Minkowitsch, Lilienfeld

Moll, Helmut, Martyrium und Wahrheit, Zeugen Christi im 20. Jahrhundert, Weilheim-Bierbronn (Gustav-Siewerth-Akademie) 2005. 238 S., ISBN 3-928273-74-4, Euro 13,80.

Der Aufruf von Papst Johannes Paul II. zum Hl. Jahr 2000 ein Martyrologium des 20. Jahrhunderts zu erstellen, hat ein weltweites Echo ausgelöst. Auf der Grundlage seines im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erstellten zweibändigen Werkes »Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts« (Paderborn 1999: 3. Aufl. 2001) legt der Kölner Prälat Helmut Moll, in Regensburg 1973 Promovend des jetzigen Hl. Vaters, eine zusätzliche Monographie vor, in der das Thema inhaltlich und methodisch weitergeführt wird. Im Kern ist das von der »Gustav-Siewerth-Akademie« (Weilheim-Bierbronn), an der der Autor einen Lehrauftrag innehat, herausgegebene Werk eine Ergänzung und eine Rezeptionsgeschichte des martyrologischen Hauptwerkes. Es beginnt mit einer theologischen Einführung zu den Begriffen Martyrium und Wahrheit (12–22) und der Schilderung der ökumenischen Gedächtnisfeier am 7. Mai 2000 vor dem römischen Kolosseum mit ihrer universalkirchlichen Dimension (23–44). Noch einmal werden die auf Papst Benedikt XIV. (Prosper Lambertini; 1675–1758) zurückgehenden Kriterien der katholischen Kirche für die Anerkennung eines Martyriums behandelt (148–150; von Andrea Riccardi in seinem Werk »Il secolo del martirio« nicht thematisiert) und der evangelischen Auffassung, die auch kein Reinheitsmartyrium kennt, gegenübergestellt (190f). Moll ist eher skeptisch gegenüber einer politischen und interreligiösen »Erweiterung des Märtyrerbegriffes«, wie sie von Hans Maier vorgeschlagen wurde, und unterstützt die von Heinz Hürten angemahnte Zurückhaltung (150). Der Verfasser des österreichischen Martyrologiums, der Wiener Kirchenhistoriker Jan Mikrut, hat irritierenderweise die bei einem Bombenangriff in Auschwitz umgekommene Bekennerin Angela Autsch unter die Blutzugehen aufgenommen (149). Der II. Teil der Untersuchungen behandelt Martyrien aus der Zeit des Nationalsozialismus, so die 1999 noch unbekanntenen des Regierungsrates Dr. Otto Weiß aus Mülheim an der Ruhr (158–163) und das Opfer der Röhme-Affäre, den in Schlesien wirkenden Stadtbaumeister Kuno Kamphausen (164–172). Es werden viele Blutzugehen der Wahrheit aus Thüringen, Köln und Krefeld neu vorgestellt (97–157), sowie aus Orden und marianischen Gemeinschaften (71–96). Vorangestellt wird der erweiterte Text eines bisher ungedruckten Kaufinger Vortrag über »Martyrium und Todesmärtsche.« Das Ende des Konzentrationslagers Dachau (57–70). Im III. Teil des Buches geht Moll ausführlicher auf »Dimensionen des Martyriums der Reinheit« ein. Der Zusammenhang von Jungfräulichkeit und Martyrium schon bei den urchristlichen Märty-

ern wird erwähnt und auf bereits kanonisierte Vorbilder des 20. Jahrhunderts eingegangen. Besonders hervorgehoben wird das Reinheitsmartyrium der 1954 ermordeten Schülerin Brigitta Irrgang (186–201). Im IV. Teil wird analog zum Hauptwerk auf »Martyrium und Mission« eingegangen (203–211), dabei auch der gleichnamige Vortrag Hans Urs von Balthasars auf dem Freiburger Katholikentag 1978 zitiert (209) und speziell das Leiden des von Guerilleros auf den Philippinen umgebrachten niederbayerischen Paters Friedrich Stoiber behandelt (211–217). Die Art seines Todes weist voraus auf die aktuellen Märtyrer durch den Islamismus, etwa den Anfang Februar 2006 in der Türkei in seiner Kirche ermordeten Fidei-Donum-Priester Andrea Santoro. Sören Kierkegaard hat nach eigenen Erfahrungen mit Verspottung durch Karikaturen einmal geschrieben: »Käme Christus jetzt zur Welt, so würde er doch vielleicht nicht getötet werden, sondern ausgelacht. Dies ist das Martyrium in der Zeit des Verstandes; in der Zeit des Gefühls und der Leidenschaft wird man getötet.« So wahr dieser Aphorismus sein mag, es sind heute beide Zeiten zugleich. Im Gegensatz zu islamitischen Selbstmordattentätern ist der christliche Blutzuge, bar jeden Fanatismus, ein Zeuge der Wahrheit Gottes, die mit Papst Benedikts XVI. jüngster Enzyklika die Liebe ist. Wertvolle Materialien und Kriterien dazu hat Helmut Moll in seiner neuen Veröffentlichung zusammengestellt.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Sammer, Marianne: Zeit des Geistes. Studien zum Motiv der Herabkunft des Heiligen Geistes an Pfingsten in Literatur und Brauchtum. (Studien zur Theologie und Geschichte, Bd. 15; hrsg. v. Georg Schwaiger und Manfred Heim), St. Ottilien: EOS Verlag 2001, 362 S., geb., ISBN: 3-8306-7100-8, Euro 34,-.

In dieser an der Philosophischen Fakultät für Ge- schichts- und Kunstwissenschaften der Universität München als Habilitationsschrift eingereichten Studie geht die Verf.in der Frage nach, welche kulturgeschichtlichen Rezeptionsformen die theologische Sinnstiftung des Pfingstfestes im Laufe der Jahrhunderte hervorgerufen hat. Die kulturwissen- schaftlich ausgerichtete Untersuchung skizziert – ausgehend vom neutestamentlichen Pfingstbericht und endend im 20. Jahrhundert – paradigmatische Gestaltungsformen des Motivs der Herabkunft des Heiligen Geistes in Literatur und Brauchtum vornehmlich deutschsprachiger Gebiete. Dabei legt Sammer sehr anschaulich dar, welche Veränderun-

gen im Laufe der Jahrhunderte die katechetischen Interessen, unter denen die Pfingstthematik präsen- tiert wurde, erfahren haben.

Die Verf.in verfolgt in ihrer Publikation das Ziel, die verschiedenen kulturellen Erscheinungen als gestalterische Emanationen eines übergeordneten theologischen Gedankens systematisch zu deuten und ihre Kontexte mit historisch-kritischen Metho- den zu eruieren. Kultur erweist sich dabei als ein organisch wachsendes und sich vollziehendes Gan- zes im Sinne eines eigendynamischen, offenen Bezugs- systems.

Im ersten Teil ihrer Studie (10–71) interpretiert die Verf.in das Pfingstgeschehen als »Stiftungstag des Neuen Bundes«: Unter den traditionellen For- men der sinnlichen Vergegenständlichung theo- logischer Inhalte wird dabei besonders die Imitatio des biblischen Geschehens berücksichtigt. In Be- tracht kommen die diversen Aspekte des Festkalen- ders und der Liturgie sowie die vielfältigen Formen der Rekonstruktion des Pfingstereignisses, wie z. B. das Herablassen der Heilig-Geist-Taube im Gottes- dienst.

Sammer präsentiert zu dieser Thematik eine im- mense Materialfülle. Ihre Ausführungen über die verschiedenen Formen der Rekonstruktion des Pfingstereignisses, ihre Interpretationen der brauch- tümlichen Inszenierungen der Ankunft des Heili- gen Geistes und der Exkurs über Pfingsten als Ter- min mittelalterlicher Rechtshandlungen sind sehr plausibel. Dabei wird gezeigt, dass historische Er- eignisse, die sich an Pfingsten zutragen, weltlichen Kausalitäten unterlagen. Termine für Rechtshand- lungen, denen – modern gesprochen – die Dimen- sion von Staatsakten zukam (z. B. Krönungstage), wurden auf einen herausragenden, in näherer Zu- kunft gelegenen christlichen Feiertag festgesetzt. Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch, was die Verf.in unter Bezugnahme auf die Grimmsche Tradition zur tendenziellen Transforma- tion des Pfingstfestes in ein Frühlingfest anmerkt.

Sammer kommt zu dem Ergebnis, dass sich eine kulturwissenschaftliche Betrachtung des Pfingstge- schehens von den christlich konnotierten Vorstel- lungen dieses Festes nicht lösen kann. Die Verf.in wertet ihre Quellen systemimmanent aus und ver- folgt damit die Absicht, die kulturellen Ausgestal- tungen des vorgegebenen theologischen Gedan- kens kritisch zu sichten.

Der zweite Teil der Studie gilt dem Pfingstfest als »Fest der Heilsgegenwart Gottes«: Zunächst entfaltet Sammer das Rufen nach dem Heiligen Geist als zentrales Leitmotiv der in Betracht ste- henden geistlichen Pfingstlyrik. Vorbildfunktion für diese Art von Lyrik haben der Hymnus »Veni,

Creator Spiritus« und die Pfingstsequenz »Veni, Sancte Spiritus«, die einer eindringlichen Analyse unterzogen werden. Darüber hinaus wendet sich die Verf.in der deutschsprachigen Rezeption von Hymnus und Sequenz anhand ausgewählter Beispiele zu. Auch diesbezüglich erweist sie sich als differenzierungsfähige Interpretin, die die unübersehbare Materialfülle überzeugend auszuwerten versteht.

Ein aufschlussreicher Exkurs gilt der besonders vom 13. bis 15. Jahrhundert virulenten Spitalbewegung und dem sie betreffenden Patronat des Heiligen Geistes. Dabei wird die im Übergang zum Spätmittelalter sich vollziehende Wende der Gesellschaftsstruktur genau beschrieben. Als theologischen Grund für das Spitalpatronat der dritten göttlichen Person nennt die Verf.in den Glauben und die Liebe, die nötig sind, um das göttliche caritas-Gebot mittels der Verrichtung von Werken der Barmherzigkeit zu erfüllen.

In einem weiteren Kapitel wendet sich Sammer christlichen Brauchspielen an Pfingsten und namentlich den Heischegängen des Pfingstls und der Pfingstbraut zu, um diese als sinnenfällige Manifestationen konsequenten Bittens um den Heiligen Geist verständlich zu machen. Statt die besagten Pfingstbräuche auf vorchristliche Traditionen zurückzuführen, bemüht sich die Verf.in um den Aufweis der Verankerung dieser Bräuche in der christlichen Überlieferungsgeschichte.

An den Heischegängen, d. h. den Bittgängen des Pfingstls und der Pfingstbraut, wird dies detailliert anschaulich gemacht. Dazu werden ausführliche Beschreibungen des Brauchtums aus mehr als 80 Orten ausgewertet, um diejenigen Elemente als brauchkonstituierend zu klassifizieren, die sich in mehreren, voneinander entfernt liegenden Orten finden. Die Rekonstruktion der begegnenden Formen der Pfingstheischespiele wie die anschließende Deutung der Heischebräuche gelingen Sammer sehr überzeugend.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen jene Passagen des Buches, die verblüffende Parallelen zwischen dem Gleichnis vom bittenden Freund (Lk 11, 5–13) und dem Handlungsablauf der Heischespiele mit Pfingstbraut und Pfingstl aufzeigen. Das entsprechende Kap. erweist sich als ein Glanzstück der Interpretation. Im Unterschied zum Pfingstl, der allegorisch als der sich noch nicht im Zustand der Gnade befindende Mensch zu deuten ist, wurde der Pfingstbraut der Zutritt zu Gott und zu Gottes Gnade bereits gewährt. Bemerkungen zur Überlieferung der Heischelieder runden dieses inhaltsreiche und gelungene Kapitel der Studie ab.

Im dritten Teil (165–246) wird Pfingsten als »Gründungsfest der eschatologischen Gemein-

schaft mit Gott« unter die Lupe genommen: Im Bild des auf den Heiligen Geist bezogenen Fingers Gottes ist dieser Aspekt des Pfingstfestes in der Geschichte besonders deutlich zur Darstellung gekommen. Anhand des spezifischen Wirkzusammenhangs von Finger, Hand und Arm zeigt die Verf.in, warum die diesbezüglichen Bilder in analoger Weise auf die Einheit und Verschiedenheit der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes hin gedeutet werden konnten. Schließlich untersucht Sammer das Motiv des auf den Heiligen Geist bezogenen Fingers Gottes an ausgewählten literarischen Beispielen von Friedrich Spee über Goethe, Stifter, Eichendorff, Fontane bis hin zu Hebbel, wodurch die Wahrnehmungsperspektive eine zusätzliche Vertiefung erfährt.

Das Einwirken des Geistes der Gnade auf die Geschichte eines einzelnen und einer Gruppe ist Gegenstand weiträumiger hagiographischer Produktion. Als Textgrundlage der Studie werden diesbezüglich vor allem Passagen aus kompilierten Legendensammlungen gewählt. Dabei kann die Perikope des Pfingstmontages, das Gespräch Jesu mit Nikodemus (Joh 3, 1–13), als programmatisch gelten. Mit Bezug auf diese Schriftstelle skizziert die Verf.in die Gattungseigenschaften von Legenden, um sich sodann dem besonderen Thema der Begnadung des legendarischen Helden durch den Heiligen Geist zuzuwenden.

Als weiteres Glanzstück der Darstellung ist jener Abschnitt anzusehen, der sich mit Prodigienflugblättern des 16. Jahrhunderts zum Thema »Der Geist des Gerichts« auseinandersetzt. Sehr klar bringt Sammer zum Ausdruck, dass in den Perikopen der Pfingstwoche ausführlich von der eschatologischen Endzeit die Rede ist. Anhand exemplarisch ausgewählter Prodigienbilder zeigt die Verf.in, wie sich pneumatologische und eschatologische Perspektiven wechselseitig durchdringen. Dabei wird deutlich, dass der Aufruf, sich angesichts des nahen Endgerichts durch gläubige Hinwendung zu Gott dem Gericht zu entziehen, das zentrale Predigtthema der Prodigienblätter darstellt. Die untersuchten Pfingstgeschichten beruhen auf folgendem Strukturschema: Die Finsternis in den Herzen vor dem Pfingsttag schlägt durch die Plötzlichkeit des unvorhersehbaren Ereignisses in rauschhafte Freude um.

In einem theologiehistorischen Exkurs über die Katechisierung des Heiligen Geistes in früher Neuzeit und Aufklärung macht Sammer den für diese Zeit charakteristischen philosophischen Paradigmenwechsel überzeugend nachvollziehbar. Während vor der Zeit der Aufklärung versucht wurde, den geoffenbarten Glauben an den trinitarischen Gott als »nachträgliche Vernunftgewissheit« (206)

zu vermitteln, erachtete man es in der Folgezeit als vordringlich, den besonderen Akzent auf die aus der Vernunft gewonnene »nachträgliche Glaubensgewissheit« zu legen. Hand in Hand mit dieser Verschiebung ging die Ablösung der tiefen Empfindung der einem Gnadenakt Gottes verdankten Erlösung des Menschen durch eine anthropozentrisch orientierte Religiosität. In manchem Reformkatechismus der Aufklärungszeit wird der Heilige Geist nicht einmal im Abschnitt über die Firmung erwähnt. Abschließend geht die Verf.in der Frage

nach, wie die Pfingstthematik in der Trivalliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts aufgenommen wurde.

In dieser kulturwissenschaftlichen Studie gelingt es Sammer in hervorragender Weise, plausibel darzulegen, wie der theologische Gehalt des Pfingstereignisses im Brauchtum früherer Jahrhunderte breiten Schichten des Volkes nahegebracht wurde. Dabei zeigt die Verf.in sehr klar, dass die theologischen Gehalte des Glaubens und der Liturgie im Brauchtum eine erstaunliche Eigendynamik entfaltet haben.

Josef Kreiml, St. Pölten

Moraltheologie

Thomas, Hans (Hg.): Ärztliche Freiheit und Berufsethos. Verlag J.H. Röll, Dettelbach 2005. 296 Seiten, ISBN 3-89754112-2; Euro 19,80.

Bereits vor Jahren hat der Jurist Josef Isensee auf die Problematik des Zusammenhangs von Recht und Moral treffend hingewiesen: Wenn Sitte und Religion das Zusammenleben in der Gesellschaft nicht mehr hinlänglich steuern und soziale Instinktsicherheit verloren geht, wächst das Bedürfnis nach immer mehr Normen, die ein immer dichteres Netz schaffen. Hierbei nehmen wir billigend in Kauf, dass das Gesetz zum Massenfabrikat wird, das nach kurzfristigem Gebrauch zum Wegwerfen bestimmt ist.

Dass das Recht sozusagen als Klammer dienen soll, um die Gesellschaft zusammenzuhalten, wird auch im medizinischen Bereich immer mehr deutlich. Eine Verrechtlichung der Medizin ist nicht zu übersehen. Aus dem Patienten, so Adolf Laufs, wurde der Kunde, der den Willen besitzt, sich möglichst uneingeschränkt selbst zu verwirklichen. Treffend spricht der Präsident der Bundesärztekammer, Jörg-Dietrich Hoppe, von einer Merkantilisierung des Arztberufes. »Das wirtschaftliche Kalkül drängt den niedergelassenen Arzt in die Rolle des Unternehmers, der Gewinn- und Einspar-effekte durch die optimale Nutzung von Geräten und Räumlichkeiten sowie einen Zeit gewinnenden Personaleinsatz zu erzielen sucht.«

Mit vorliegendem Sammelband kommen Wissenschaftler unterschiedlicher Fachrichtungen zu Wort. Ihnen gemeinsam ist, dass sie den ärztlichen Berufsstand beleuchten. Indem zunächst der altherwürdige Edmund D. Pellegrino zu Wort kommt, wird unterstrichen, dass das Berufsethos des Arztes sich grundlegend durch tugendethische Gesichtspunkte auszeichnen muss. Durch einen »Gesundheitswahn« angestachelt, beschreibt Pellegrino treffend das Dilemma: »Der Trend, die Zuständig-

keit und Definition der Medizin so weit auszudehnen, dass fast alle Lebensbereiche einbezogen werden, macht jeden Versuch vergeblich, Sinn und Zweck zu definieren.« Indem das Leben des Menschen zunehmend versachlicht wird, so Adolf Laufs, verschwimmt der Unterschied zwischen Sache und Leben: »Mögliches Herstellen tritt an die Stelle spontanen Werdens, in der Gynäkologie Erzeugen an die Stelle von Zeugen.«

Der Heidelberger Mediziner Nikolas Matthes geht auf die medizinische Situation in den USA ein. Er weist darauf hin, dass in den USA ein erheblicher Druck seitens der Kostenträger und der Regierung besteht, Versorgungsqualität zu messen. Gleichzeitig macht Matthes darauf aufmerksam, dass in der Praxis die Medizin dazu neigt, Fehler zu unterschätzen, obwohl sie – nach Herzerkrankungen, Krebs, cerebrovaskulären und Lungenerkrankungen – an fünfter Stelle der Todesursachen stehen.

Der Bonner Jurist Christian Hillgruber geht der Frage nach der Fremdbestimmung des Arztes durch Politik und Gesetzgeber nach. Auf die Abtreibung bezogen, resümiert Hillgruber, dass der Schwangerschaftsabbruch de facto zur öffentlich geschuldeten Dienstleistung des Arztes geworden ist, obwohl er nicht zu dessen Berufsbild, auch nicht zum Berufsbild des Gynäkologen zählt. Ähnlich wäre die Situation bei der Zulassung der aktiven Euthanasie. »Die Tötung auf Verlangen weist nicht nur eine phänomenologische Nähe zum klassischen Totschlag auf, sie ist auch (...) Fremdbestimmung im substantiellen Sinne: Nicht derjenige, der getötet werden will, sondern der den Tötungsakt allein vornehmende Dritte beherrscht das Geschehen, und deshalb ist es praktisch auch nie unzweifelhaft, ob denn der Wille, getötet zu werden, auch wirklich im endgültigen Zeitpunkt des irreversiblen Überschreitens der letzten Schwelle, in jenem entscheidenden Moment, der kein Aus- und Zurückweichen

mehr zulässt, noch immer besteht.« Doch die gesellschaftliche Logik läuft in eine andere Richtung. Hillgruber zitiert dabei seinen Bonner Kollegen Jakobs: »Eine Profession, die keine Probleme damit hat, jährlich rund 200.000 Embryos zu töten, wird auch mit der Tötung auf Verlangen keine unüberwindbaren Probleme haben, vorausgesetzt, die Gebührenordnung stimmt.«

Im Weiteren wendet der Leiter des Lindenthal-Instituts Köln und Organisator der Veranstaltung, der Mediziner Hans Thomas, seinen Blick auf das medizinische Standesethos. Grundlegend gibt er zu bedenken, dass ein ethischer Relativismus, die Ausbildung von Moral geradezu verhindert. »Denn Moral, die nicht für alle verbindlich ist, ist keine Moral.« Damit stellt sich Thomas gegen den seit Jahrzehnten anzutreffenden Mainstream in unserer Gesellschaft, nämlich der Tendenz, Sitte und Moral immer mehr in den rein privaten Bereich abzurängen. Unter diesem Gesichtspunkt gibt Thomas zu Recht zu bedenken, dass von Ethik in unserer Gesellschaft eigentlich nur noch im Plural gesprochen werden kann. Doch auf diese Weise »scheint ‚Ethik‘ selbst zu dem Problem beizutragen, das sie eigentlich lösen helfen sollte.« Ein sichtbares Zeichen für die Problematik ist die Ablösung der »Ethik« von der Wahrheitsfrage. Dies ist ein Kennzeichen des Liberalismus in weiten Teilen unserer Gesellschaft. »Wer vom autonomen Gewissen spricht, wählt nur eine andere Ausdrucksweise um zu sagen, dass Moral mit Wahrheit nichts zu tun hat.«

Durch Erfahrungen auf seinem eigenen Lebensweg geht der englische Mediziner Robert L. Walley auf die Frage nach der Gewissensfreiheit des Arztes ein. Anhand der Abtreibung schildert er seine eigenen Erlebnisse, die darauf hinausliefen, dass in dem Moment, in dem der Schwangerschaftsabbruch legalisiert wurde, er auch zur Pflichtübung junger Ärzte wurde, denn nun war der Eingriff eine vom National Health Service angebotene Dienstleistung. Da Walley selbst die Abtreibung ablehnte, konnte er keine Anstellung als Gynäkologe erhalten. »Plötzlich war ich – mit Frau und drei Kindern – arbeitslos. Ich zog es vor, das United Kingdom zu verlassen und wanderte aus nach Kanada.« Das Resümee von Walley klingt niederschmetternd: »Heute gibt es in England, wenn überhaupt, nur wenige Geburtshelfer mit Achtung vor dem Leben.«

In beeindruckender – da scharfsinniger Argumentation – widerlegt der Medizinrechtler John Keown – derzeit Professor für Christliche Ethik am Kennedy Institute of Ethics an der Georgetown University in Washington – die Befürworter der aktiven Euthanasie. Er tut dies beispielhaft durch die

Widerlegung der Argumentation des Euthanasiefürworters Dick Marty, der dem Europarat bislang zwei Mal (2003 und 2005) einen Bericht vorgelegt hat. Die Argumentation des Marty-Reports – so Keown – laufe unwillkürlich darauf hinaus, »dass, wenn Euthanasie praktiziert wird, sie ebendeshalb zugelassen werden soll.« Es gibt zahlreiche Belege, so Keown, dass die Legalisierung der Tötung auf Verlangen in der Praxis, und zwar mit logischer Konsequenz, auch zur Tötung ohne Verlangen führt. In Holland liege beispielsweise die Tendenz vor, dass auch »alte Menschen, die sich schlicht lebensmüde fühlen, generell Zugang zu Suizid-Pillen haben« sollten.

Mit dem vorliegenden Sammelwerk bescheinigt der Herausgeber, Hans Thomas, zum wiederholten Male, dass er Imstande ist, ein international hochkarätiges Symposium zu veranstalten, dass dem Kulturgut des Christentums verpflichtet ist. Bei nahezu allen Referenten wurde die zunehmende Ökonomisierung der medizinischen Bereiche beklagt. So bleibt nur noch ein Hinweis auf eine Passage eines Referenten am Ende seiner Ausführungen, den er von Edmund D. Pellegrino übernommen hat: »In welche Abgründe eine Gesellschaft auch stürzen mag, tugendhafte Menschen werden stets die Leitsterne sein, die den Weg zurück zu moralischer Sensibilität weisen; tugendhafte Ärzte sind die Leitsterne, die den Weg zurück zu moralischer Glaubwürdigkeit für den ganzen Berufsstand weisen.«

Schließlich noch einen Rat an den Herausgeber. Bereits frühere Bücher des Herausgebers hatten die Eigenschaft, dass sie beim Gebrauch – selbst bei einem vorsichtigen Umgang – zu einer Loseblattsammlung mutierten. Insofern wäre es für weitere Bände sinnvoll, wenn der Herausgeber auf eine bessere Heftung achten würde oder ein passendes Ringbuch gleich mit erworben werden könnte. Von diesem äußerlichen Mangel abgesehen, kann man dem Buch nur einen großen Leserkreis wünschen.

Clemens Breuer, Aystetten

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Akadem OR Dr. Helmut Müller, Krummgasse 1, D-56179 Vallendar
Bischof Dr. József Wróbel, Rehbinderintie 21, Finnland-00150 Helsinki
Prof. Dr. Joseph Schumacher, Merianstr. 21, D-79104 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten
Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

B 51765

22. Jahrgang Heft 3/2006

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Kurt Krenn
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Rudiger, Andreas: *Können Laien Gemeinden leiten?* 161
- Hauke, Manfred: *Theologische Klärungen zum »Großen Exorzismus«* 186

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Moll, Helmut: *»Es gibt keine unstrittige ... Definition des Märtyrerbegriffs«.*
Zum evangelischen Martyrologium des 20. Jahrhunderts 219

BUCHBESPRECHUNGEN 230

Moraltheologie – Mariologie – Ekklesiologie – 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 A. Ziegenaus oder M. Stickelbroeck,
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

Können Laien Gemeinden leiten?

Theologische Erwägungen zu pastoraler Vollmacht und kanonischer Sendung

Von Andreas Rudiger, Konstanz

Einleitung

Die zurückgegangene Zahl der Priesterweihen hat in den deutschsprachigen Diözesen die Frage nach dem Träger der Leitungsaufgabe in den Pfarrgemeinden aufgeworfen. Es wird nach kooperativen Konzepten für die Seelsorge (*cura pastoralis*) gesucht, die einerseits die Pfarrer als Leiter der Seelsorgeeinheiten in ihren administrativen Aufgaben zu entlasten vermögen, andererseits aber auch den ekklesiologischen Prämissen eines sakramentalen Kirchenbildes entsprechen. Nicht selten gleicht dieses Vorhaben der Quadratur des Kreises, weil manche dieser Antwortversuche Reaktionen auf akute Notlagen sind, die theologisch nicht – oder zumindest nicht bis auf den Grund – durchdacht und begründet wurden. Auch weisen die Konzeptionen in den deutschsprachigen Diözesen keine eindeutige theologische Kohärenz auf, im Gegenteil: deren ekklesiologische und pastoraltheologische Grundlagen demonstrieren die faktisch bestehenden unterschiedlichen Vorstellungen von der Kirche, von der pastoralen Vollmacht (*sacra potestas*) und von der kanonischen Sendung (*missio canonica*). Diesen unterschiedlichen Vorstellungen entsprechend wird auch die Frage nach der Leitung (*munus regendi*) allgemein und die Frage nach der Gemeindeleitung im Besonderen theologisch und kanonistisch unterschiedlich konzipiert und – alles im Rahmen der derzeitigen Gesetzeslage im CIC/1983 – unterschiedlich begründet. Was die Möglichkeit der Partizipation von Laien, d.h. von getauften und gefirmten, aber nicht geweihten Christen am amtlichen Dienst der Gemeindeleitung angeht, gibt es bei aller Differenziertheit der unterschiedlichen Ansätze im Detail zwei konträre Hauptargumentationslinien: in der einen können Kleriker *und* Laien Träger von Leitungsgewalt sein, in der zweiten nur Kleriker *allein*.¹ Beide gehen von der klassischen Vorstellung in der Gewaltenlehre aus, welche die eine *sacra potestas* in Weihewalt (*potestas ordinis*) und Jurisdiktionsgewalt (*potestas regimis seu iurisdictionis*) unterscheidet. In der Frage, ob

¹ Eine gute Übersicht bietet Amann, Thomas A., Laien als Träger von Leitungsgewalt? Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici, St. Ottilien 1996 (MThS. K Bd. 50), 113–145.

Weihegewalt immer durch sakramentale Weihe und Jurisdiktionsgewalt immer durch kanonische Sendung übertragen wird, oder ob die eine *sacra potestas* sakramental grundgelegt ist, sah Klaus Mörsdorf einen Grundbestand von Jurisdiktionsgewalt schon in der sakramentalen Weihe gegeben.²

Die erste Argumentationslinie fordert, angesichts der Überlastung vieler Pfarrer mit immer mehr administrativen Aufgaben, Weihe- und Jurisdiktionsgewalt wieder zu trennen, obwohl die Konzilsväter des II. Vatikanischen Konzils die *potestas ordinis* und die *potestas regiminis seu iurisdictionis* nach vielen Jahrhunderten der Trennung theologisch zu einer *sacra potestas* verbunden haben.³ In früheren Zeiten war es tatsächlich möglich, dass »Weih«bischöfe mit Weihevollmacht die sakramentalen Aufgaben in den Diözesen übernommen haben, die hoheitlichen Verwaltungsaufgaben dagegen von (Fürst)bischöfen mit Jurisdiktionsgewalt versehen wurden, obwohl einzelne von ihnen nicht zum Bischof geweiht waren. Analog sollen die Priester heute wieder das machen dürfen, wofür sie ursprünglich geweiht wurden und was sie eigentlich sein wollen: mit Weihevollmacht Seelsorger und »Spirituale« sein, die vom administrativen Leitungsgeschäft durch befähigte Laien entlastet werden. Die pfarrlichen administrativen Leitungsaufgaben sollen mit hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt von kompetenten Laien wahrgenommen werden. Durch diese erneute Gewalttrennung werde nicht nur die Sendung der getauften und gefirmten Laien ernst genommen, sondern könne auch der priesterliche Dienst auf das »Eigentliche«, nämlich die Seelsorge hin, konzentriert werden. Dieser Argumentationslinie entspricht die histo-

² Der Münchner Theologe und Kanonist Klaus Mörsdorf hat sich ausführlich mit der Gewaltenfrage beschäftigt. Vgl. Rudiger, Andreas, *Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche. Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (munus regendi) und zur heiligen Vollmacht (sacra potestas) im Spiegel der Gewaltenkonzeption Klaus Mörsdorfs*, Buttenwiesen 2002, 22–25.

³ Die Autoren der Grundrichtung, nach denen Kleriker und Laien Träger von Leitungsgewalt sein können, ordnet Amann (vgl. Anm. 1) nach folgenden Gesichtspunkten: a) Der ausgeweitete Klerikerbegriff (Rahner, Karl, Über das Laienapostolat, in: Rahner S, Bd. II, 339–373; ders., Pastorale Dienste und Gemeindeleitung, in: Rahner S, Bd. XIV, 132–147; Neumann, Johannes, Die wesenhafte Einheit von Ordination und Amt: Priester und Laien im Dienst der Kirche. Kirchenrechtliche Fragen zur gegenwärtigen Praxis, in: Klostermann, Ferdinand (Hg.), *Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste*, Düsseldorf 1977, 95–128); b) Leitungsgewalt allein durch »missio« (Beyer, Jean, Die Vollmacht in der Kirche, in: Lüdicke, Klaus / Paarhammer, Hans / Binder, Dieter A. (Hg.), *Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe. Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag*, Graz 1987, 287–298; ihm nahe stehend H. Müller, G. Ghirlanda, J. J. Cuneo, N. Weis, F. Retamal, O. L. Garcia, L. Schick, H. E. Lauenroth, G. Mazzoni, R. Sobanski, A. Loretan; ähnlich Stickler, Alfons M., *De potestatis sacrae natura et origine*, in: PRMCL 71 [1982] 65–91); c) Das Prinzip der Ministerialität (Ghirlanda, Gianfranco, »Hierarchica Communio«. Significato della formula nella »Lumen Gentium«, Rom 1980; ihm folgend A. Celeghin; beiden nahe stehend E. Pucher, P. Krämer sowie etwas mehr eigenständig B. Gangotti und L. Schick); d) Einheit von Kult und Organisation nur in zentralen Ämtern (Schule von Navarra mit den Vertretern J. Arias, M. Cabrerros de Anta, G. Delgado, C. De Diego Lora, J. M. González del Valle, J. L. Gutierrez, J. Herranz, J. Hervada, P. Lombardía, J. A. Marques, A. Del Portillo, J. L. Santos, J. A. Souto, P. J. Viladrich); e) Das laikale Amt (Betti, Umberto, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della costituzione dogmatica Lumen gentium: sussidio per la lettura del testo*, Rom 1968); f) Relative Bezogenheit von Leitungsgewalt auf die Weihe (A. Gutierrez, U. Lattanzi, J. Brinktrine, R. Gagnebet, R. Da Cosio, H. Schwendenwein, A. Prieto, H. Schauf, J. Rezzette, C. Pozo, B. Russo, S. Alvarez Menendez). – »Allen genannten Entwürfen zur Potestas-Lehre ist gemeinsam, dass sie Klerikern wie Laien die Befähigung zur Trägerschaft von Leitungsgewalt in der Kirche zusprechen.« T. A. Amann, *Leitungsgewalt*, 130.

rische Sicht, die während des II. Vatikanischen Konzils dezidiert von Kardinal Alfons Maria Stickler vertreten wurde. Auch die kanonistischen Vertreter eines Rechtspositivismus können dieser Argumentationslinie aufgrund des über viele Jahrhunderte hinweg bestehenden historischen Faktums ohne Probleme folgen.

Die Vertreter der zweiten Argumentationslinie erkannten die ekklesiologischen Einseitigkeiten der erneuten Trennungstendenz in der Gewaltenfrage und betonten die Einheit der *sacra potestas*. Konsequenterweise können auch nur Kleriker Träger von kirchlicher Leitungsgewalt sein.⁴ Für den Münchner Theologen und Kanonisten Klaus Mörsdorf war die *sacra potestas* eine pastorale Vollmacht, die den Hirten der Kirche in der sakramentalen Weihe und durch die kanonische Sendung verliehen wird, um ihre Hirtenaufgabe zeichenhaft und wirkmächtig vollziehen zu können. Das Weihesakrament (*sacramentum ordinis*) überträgt mit der Weihewalt (*potestas ordinis*) auch einen Grundbestand an Jurisdiktionsgewalt (*potestas regiminis seu iurisdictionis*) und befähigt den Geweihten außerdem, durch kanonische Sendung (*missio canonica*) hoheitliche Jurisdiktionsgewalt zur erlaubten und gültigen Ausübung übertragen zu bekommen. Damit ist klar, dass nur durch die Weihe konsekrierte Personen die Befähigung (*Habilität*) haben, hoheitliche Jurisdiktionsgewalt zu empfangen und sie erlaubt und gültig auszuüben. Dementsprechend hieße das für die getauften und gefirmten Laien, dass sie mangels Weihekompetenz nicht befähigt sind, hoheitliche Jurisdiktionsgewalt zu empfangen und auszuüben. Diese von Klaus Mörsdorf vorgezeichnete Argumentationslinie wurde von den deutschen Konzilsvätern vertreten. Sie hat nicht nur verschiedene Stellen in den Konzilstexten beeinflusst, sondern auch über die Stellungnahme von Joseph Ratzinger vom 22. 12. 1980 den Wortlaut mehrerer Canones im CIC/1983. Im CIC/1983 wurden letztendlich

⁴ Die Autoren der Grundrichtung, nach denen nur Kleriker Träger von Leitungsgewalt sein können, ordnet Amann (vgl. Anm. 1) nach folgenden Gesichtspunkten: a) Die sakramentale Weihe als einzige Quelle der Kirchengewalt (Bertrams, Wilhelm, De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, sacramento salutis hominum, in: PRMCL 60 [1971], 351–414; ähnlich O. Robleda, V. De Paolis, A. Da Silva Pereira, F. A. Pastor, G. Mazzoni, U. Navarete, R. Schwarz, M. Useros Carretero, F. Daneels, J. Hortal Sanchez; eigenständig G. Philips, G. Alberigo, R. Giraldo, D. Composta, G. Dejaifve, E. Olivares, T. I. Jimenez Urresti, D. M. A. Jaeger, B. D. Dupuy, J. Bernhard, J. F. Castano, L. Sartori, U. Del Val, A. Huerga, B. Monsegù, J. Manzanares, M. Dortal Claudot, J. Perarnau, M. Midali, P. Huizing, J. Sanchez y Sanchez, B. J. Bellucco, B. Korosak, G. Concetti, M. Brogi); b) Die sakramentale Grundlegung der Leitungsgewalt (Mörsdorf, Klaus, Weihewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug, in: MCom 16 [1951] 95–110; zur »Mörsdorfschule« zählen W. Aymans, H. Flatten, P. Leisching, J. Neumann, K. Lüdicker, O. Saier, A. Scheuermann, M. Schmaus, H. Schmitz, H. Socha, K. Walf, C. Warnholts, R. Weigand, A. Zirkel; inhaltlich ähnlich M. Zurowski und A. Antón); c) »Sacra Potestas« nur durch Weihe und Sendung (Bonnet, Piero Antonio, Die von kirchlichen Vollmachten Ausgeschlossenen, in: Conc [D] 24 [1988] 242–246; Kaiser, Matthäus, Potestas iurisdictionis?, in: Aymanns, Winfried / Egler, Anna / Listl, Joseph [Hg.], Fides et Ius. FS für Georg May zum 65. Geburtstag, Regensburg 1991, 81–107); d) Weihe- und Leitungsgewalt als Ausdrucksmodalitäten (Corecco, Eugenio, L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione [I], in: La Scuola Cattolica 96 [1968] 3–42; ders., Natur und Struktur der »sacra potestas« in der kanonistischen Doktrin und im neuen CIC, in: AKathKR 153 [1984] 354–383). – »Die Entwürfe zur Gewaltenlehre, welche die Trägerschaft von *sacra potestas* allein Klerikern vorbehalten, nehmen die Einheit der Kirchengewalt ernst, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrt wurde und in die Normen des CIC eingegangen ist. Dabei stehen die beiden Grundmodelle von Bertrams und Mörsdorf im Vordergrund.« T. A. Amann, Leitungsgewalt, 144.

sich widersprechende Aussagen promulgiert, ohne die Widersprüche argumentativ zu (er)klären und die Gesetzestexte der entsprechenden Canones begrifflich sauber und theologisch eindeutig in rechtstechnischer Sprache auszudrücken. Das gleichzeitige Nebeneinander konträrer Konzepte im CIC/1983 in der Gewaltenfrage hat zu einer unbestrittenen theologischen Unausgewogenheit und zu einer systematischen Spannung in der Leitungsfrage geführt. Dieser Spannung im CIC/1983 wird im Folgenden nachgegangen, wobei eine Möglichkeit zur Auflösung derselben vorgeschlagen wird. Das Ziel dieser Erwägungen ist es, die theologischen und kanonistischen Gesichtspunkte darzulegen und zu erläutern, die für eine notwendige und nachhaltige Diskussion der Konzeptionen kooperativer Pastoral in den deutschsprachigen Diözesen, zu der eben auch die Fragen nach pastoraler Vollmacht und kanonische Sendung gehören, unabdingbar sind.

1. Kanonistische und ekklesiologische Grundlagen

1.1 Der revidierte Codex als letztes Konzilsdokument

Der Codex Iuris Canonici (CIC/1983) wird zu Recht als letztes Dokument des II. Vatikanischen Konzils angesehen⁵. Im Unterschied zu den eigentlichen Konzilsdokumenten fällt auf, dass in der Gewaltenlehre nicht systematisch vom Begriff der *sacra potestas* ausgegangen wird, sondern von der Unterscheidung zwischen *potestas ordinis* und *potestas regiminis seu iurisdictionis*⁶. Ein Grund dafür liegt wohl darin, dass dieser konziliare Begriff geschichtlich belegt und unübersetzbar bleibt; die wörtliche Übersetzung »Heilige Gewalt« hat sich nicht durchgesetzt⁷.

1.1.1 Die Stellungnahme von Joseph Ratzinger vom 22. Dezember 1980

Ein wichtiger Aspekt im Blick auf die konziliare Rezeptionsgeschichte der *sacra potestas*-Lehre bietet die Stellungnahme von Joseph Ratzinger vom 22. Dezember 1980, die er im Rahmen der allgemeinen Grundfragen zur Codexreform abgegeben hat⁸. Ratzinger geht in der Gewaltenfrage von einer *potestas*-bestimmten Konzeption aus, in der das unverlierbare und das verlierbare Moment in Struktur und Wesen der *sacra potestas* hinein konzipiert ist: die eine *sacra potestas* beinhaltet die unverlierbare Weihegewalt und die verlierbare Jurisdiktionsgewalt. In seinem in sich geschlossenen Votum kann es folgerichtig keinerlei Teilhabe von Laien an der *sacra potestas* geben, da für ihn die *sacra potestas* aufgrund ihrer Abhängigkeit vom Weihen sakrament nicht durch einen bloßen Rechtsakt auf Laien übertragen werden kann:

⁵ Vgl. Amann, Thomas A., Leitungsgewalt, 65.

⁶ Vgl. c. 129 CIC/1983.

⁷ Vgl. Aymans, Winfried, Apostolische Autorität im Volke Gottes, in: TThZ 86 (1977) 279.

⁸ Vgl. die Sammlung der Akten und Dokumente der Kommission für die Codexrevision: Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo. Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, Congregatio Plenaria. Diebus 20–29 octobris 1981 habita, Vatikanstadt 1991.

die Teilhabe an der *sacra potestas* ist für ihn »geradezu das Kriterium der Unterscheidung von Klerikern und Laien«⁹. Ratzinger referiert in seiner Stellungnahme zu Grundfragen im Schema des CIC die in sich absolut logische Gewaltkonzeption Klaus Mörsdorfs, die jedoch »nur« von der Deutschen Bischofskonferenz und vom Münchner Kanonistischen Institut unterstützt, schließlich jedoch vor allem aufgrund der rechtshistorischen Argumentation Kardinal Sticklers von der Kommission in Frage gestellt wurde¹⁰. Aufgrund der ekklesiologischen und kanonistischen Prämissen¹¹ kommt er zu den systemimmanent nicht kritisierbaren Schlussfolgerungen:

1. »Jede Regelung, die eine Teilhabe von Laien an der ›potestas sacra‹ zum Ausdruck bringt, ist nach dem II. Vaticanum theologisch nicht haltbar.
2. Eine Teilhabe an dem bloßen ›exercitium‹ einer ›potestas‹ ohne Trägerschaft der Vollmacht ist eine neue Erfindung ohne Fundament.«¹²

Die Stellungnahme Ratzingers, die mit den Rahmenbedingungen des II. Vatikanischen Konzils und dem Wortlaut der entscheidenden Textpassagen (LG 21, 22, 33, NEP 2) korreliert, hatte großes theologisches Gewicht: So wird die *sacra potestas* immer nur den dazu geweihten Hirten übertragen, damit sie von ihnen normalerweise und soweit als möglich persönlich in allen drei Aufgabenbereichen (*munus docendi, sanctificandi et regendi*) ausgeübt wird. Laien zu Hirten zu machen und als Gemeindeleiter einzusetzen ist daher theologisch unmöglich und pastoralpraktisch unsinnig. Durch das Gewicht der Argumente wurde die bereits im »Schema novissimum« von 1982 beschlossene Fassung, in der eine Übertragung von Leitungsgewalt an Laien ohne weiteres ermöglicht wurde, nachträglich geändert: diese Änderung »führte mit der Einführung des ›aut potestas regiminis‹ und gleichzeitiger Streichung des Verweises auf c. 129 zum Wortlaut des c. 274 § 1 und damit zur kaum zu harmonisierenden Spannung zwischen diesen beiden Normen«¹³. Durch die Einfügung des ›aut potestas regiminis‹ in can c. 274 § 1 CIC/1983 (vgl. Anm. 18) wurde den Laien die Möglichkeit der Übertragung von Leitungsgewalt wieder ausdrücklich genommen, obwohl der c. 129 § 2 CIC/1983 von einer Mitwirkung derselben an der Ausübung dieser Gewalt nach Maßgabe des Rechtes ausdrücklich spricht. Diese Spannung wird noch deutlicher, wenn wir die cc. 129 § 1, 517 § 2 und 1421 § 2 CIC/1983 in die Überlegungen mit einbeziehen (vgl. 1.1.3). Diese Spannung wurde bewusst in Kauf genommen, vermutlich deshalb, weil sich die Kanonisten und Theologen nicht einigen konnten und eine letztgültige Klärung der Gewaltenfrage noch ausstand bzw. aussteht; der neue Codex des kanonischen Rechts wurde dann am 25. 01. 1983 von Papst Johannes Paul II. promulgiert. Er wird als Vervollständigung der vom II.

⁹ Ratzinger, Joseph, Stellungnahme zu Grundfragen in Schema des CIC, in: Acta, Congregatio Plenaria, 43 (vgl. Anm. 8).

¹⁰ Vgl. Zapp, Hartmut, Kirchenrechtliche Aspekte zur »Gemeindeleitung« bei Priestermangel nach c. 517 § 2 CIC, in: Windisch, Hubert (Hg.), Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral. Fragen und Impulse, Freiburg 1999, 58 (Freiburger Texte 38); Acta, Congregatio Plenaria 37, 49 ff., bes. 59.

¹¹ Hier vor allem die Zweigliederung der kirchlichen Hierarchie aufgrund der Verlegung des formalen Elements der Verlier- bzw. Unverlierbarkeit in die innere Unterscheidung der einen Kirchengewalt, vgl. 1.1.3.

¹² Ratzinger, Joseph, Stellungnahme zu Grundfragen in Schema des CIC, in: Acta, Congregatio Plenaria, 43 (vgl. Anm. 8).

¹³ Zapp, Hartmut, Gemeindeleitung, 58; vgl. Acta, Congregatio Plenaria, 35–97. 190–229. – Zum Text der besagten Canones vgl. Anm. 18.

Vatikanum vorgestellten Lehre angesehen, »insbesondere was zwei Konstitutionen betrifft, nämlich die dogmatische Konstitution über die Kirche und die Pastoralkonstitution«¹⁴.

1.1.2 Die Aufgabe der Theologen und der Kanonisten

Die Tatsache, dass der revidierte Codex die offensichtlichen Spannungen in der Gewaltfrage bewusst und positiv aufgegriffen hat, stellt nun Theologen und Kanonisten gleichermaßen vor die Aufgabe, diese Widersprüche zu erklären und damit zu lösen. Dazu sind aus meiner Sicht folgende Kriterien zu beachten:

1. Ausgeschlossen werden muss bei den Lösungsversuchen die Forderung nach einer Gesetzesänderung des c. 1421 § 2 CIC/1983¹⁵, weil dieser Kanon nach gründlicher Prüfung bewusst und mit Billigung der höchsten kirchlichen Autorität in das Gesetzbuch aufgenommen wurde und die Vorgabe des CIC/1983 somit gleichzeitig eine verbindliche theologische Aufgabe der ekklesiologischen Interpretation darstellt.
2. Ebenfalls ausgeschlossen werden muss eine erneute Trennung von Weihewelt und Jurisdiktionsgewalt besonders hinsichtlich einer Verselbständigung der Interpretation des c. 517 § 2 CIC/1983 im Sinne der Möglichkeit, auch Laien mit der Gemeindeleitung zu beauftragen.¹⁶

Eine erneute Trennung von *potestas ordinis et regiminis seu iurisdictionis* im Sinne von: der weiepriesterliche Kleriker »wandelt« und absolviert mit *Weihewelt*, der taufpriesterliche Laie leitet das Gemeindeleben mit *Jurisdiktionsgewalt*, muss nach der *sacra potestas*-Lehre des II. Vatikanums, die die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt sakramental miteinander verbindet, ausgeschlossen werden; sie würde wieder einen Rückschritt hinter die tatsächlichen theologischen und dogmatischen Errungenschaften des Konzils bedeuten.¹⁷

1.1.3 Die aktuelle Fragestellung zur Jurisdiktionsfähigkeit von Laien

Die aktuelle Fragestellung kreist um die Spannung zwischen den cc. 129 § 1 und 274 CIC/1983¹⁸ einerseits und den cc. 129 § 2 und 1421 § 2 CIC/1983¹⁹ andererseits, sowie um

¹⁴ Johannes Paul II., Apostolische Konstitution zur Promulgation des CIC »Sacrae disciplinae leges«, in: CIC/1983, XXI.

¹⁵ Vgl. Amann, Thomas A., Leitungsgewalt, 157 f. – Die Forderung nach einer Gesetzesänderung des c. 1421 § 2 CIC/1983 war auch die Ansicht Mörsdorfs. – Zum Wortlaut des c. 1421 § 2 siehe Anm. 19.

¹⁶ Vgl. die Lösung Stickers in: Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 296 f.; Zapp, Hartmut, Gemeindeleitung, 60. – Zum Wortlaut des c. 517 § 2 siehe Anm. 20.

¹⁷ Vgl. Kasper, Walter, Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kasper bei der Internationalen deutschsprachigen Generalvikarskonferenz in Quarten (Bistum St. Gallen) vom 21.–26. 05. 1995, in: Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg (Hg.), Der Leitungsdienst in der Gemeinde – Theologische Grundlegung – Leitung im Rahmen einer kooperativen Pastoral. Texte und Anregungen zur Herbstkonferenz 1995, Freiburg/Br. 1995, 31.¹⁸ C. 129 § 1 CIC/1983: »Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti. – Zur Übernahme von Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt und die auch Jurisdiktionsgewalt genannt wird, sind nach Maßgabe der Rechtsvorschriften diejenigen befähigt, die die heilige Weihe empfangen haben.« – C. 129 § 2 CIC/1983: »In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt. – Bei der Ausübung dieser Gewalt können Laien nach Maßgabe des Rechtes mitwirken.« – C. 274 § 1 CIC/1983: »Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestatis regiminis ecclesiastici. – Allein Kleriker können Ämter erhalten, zu deren Ausübung Weihewelt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist.« – Vgl. c. 494 CIC/1983.

¹⁹ C. 1421 § 2 CIC/1983: »Episcoporum conferentia permittere potest ut etiam laici iudices constituantur, e quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum. – Die Bischofskonferenz kann die Erlaubnis geben, dass auch Laien als Richter bestellt werden, von denen einer bei der Bildung eines Kollegialgerichtes herangezogen werden kann, soweit eine Notwendigkeit besteht.«

das Konglomerat der mit dem c. 517 § 2 CIC/1983 verbundenen Fragen²⁰. Diese Spannungen können weder von den Vertretern der ersten Argumentationslinie, für die aus historischen Gründen auch die Übertragung von hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt an Laien kein Problem darstellt (Stickler), noch von den Vertretern der zweiten Argumentationslinie, die konsequent ein erneutes Trennungdenken in der Gewaltenfrage ablehnen, die Einheit der *sacra potestas* betonen und damit Laien die Trägerschaft von Leitungsgewalt verunmöglichen (Mörsdorf), befriedigend vermittelt und gelöst werden²¹. Formallogisch ist klar: wenn die Unterscheidung der notwendigen formalen Elemente »Unverlierbarkeit« und »Verlierbarkeit« (Weihegewalt ist unverlierbar, weil eine Weihe nicht rückgängig gemacht werden kann – Jurisdiktionsgewalt ist verlierbar, weil eine kanonische Sendung wieder zurückgenommen werden kann) innerhalb der Struktur und des Wesens der einen *sacra potestas* hinein konzipiert wird, kann es keine irgendwie geartete Partizipation von Laien an der *sacra potestas* (wie in c. 1421 § 2 vorgesehen) geben. Diesen fehlt die Befähigung (*Habilität*) sowohl zum Hirte-Sein als auch zur Trägerschaft von hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt²².

Die Grundlagen dieses in sich schlüssigen Gewaltenkonzeptes sind in einem Kirchenverständnis gereift, das die Kirche in erster Linie als sichtbare *societas perfecta* gesehen hat, deren Höchstgewalt pyramidal vom Papst ausgeht und durch *missio canonica* weitergegeben wird. Im Kirchenbild der *societas perfecta* übertrug der Papst als Träger der höchsten kirchlichen Jurisdiktionsgewalt in der Regel den geweihten Bischöfen delegierte hoheitliche Jurisdiktionsgewalt, damit sie ihren Hirtenamt in der Kirche auch vollmächtig ausüben konnten. Durch die Übertragung hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt durch kanonische Sendung war es in einzelnen Fällen und zu bestimmten Zeiten auch möglich, nicht geweihte Laien mit hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt zu delegieren. Die diesem Kirchenbild entsprechende *primatiale* Gewaltenkonzeption war vor allem juristisch begründet²³. Es gab, den beiden Gewalten entsprechend, zwei Hierarchien. Eine sich »von unten« auf der Weihegewalt aufbauende Weihehierarchie, deren Fülle sich im *sacerdotium* der Priesterweihe vollendete und deren Intention ganz auf den wahren Leib Christi (*verum corpus Christi*), die heilige Eucharistie, ausgerichtet war, und eine sich »von oben« von der Jurisdiktionsgewalt her begründende Jurisdiktionshierarchie, deren Fülle im Jurisdiktionsprimat des Papstes gegeben war und deren Intention sich ganz auf den geheimnisvollen Leib Christi (*mysticum corpus Christi*), die Kirche, ausrichtete. Es

²⁰ C. 517 § 2 CIC/1983: »Si ob sacerdotum penuriam Episcopus dioecesanus aestimaverit participationem in exercitio curae parochiae concedendam esse diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastorem moderetur. – Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet.«

²¹ Auf die Gewaltenkonzeptionen von Stickler und Mörsdorf wird in diesem Artikel nicht weiter eingegangen; vgl. Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 296–306 (Anm. 2).

²² Vgl. Ratzinger, Joseph, Stellungnahme zu Grundfragen in Schema des CIC, in: Acta, Congregatio Plenaria, 40–44, bes. 43.

²³ Vgl. Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 29–86.

gab zwei Subjekte der höchsten Kirchengewalt, einmal den Papst allein, zum anderen das mit und um den Papst versammelte allgemeine Konzil.

Die Konzilsväter des II. Vatikanischen Konzils haben nicht alle Elemente des *societas-perfecta*-Modells aufgegeben, jedoch mit dem Sakramentsgedanken ein altes Interpretament für die Formulierung des Selbstverständnisses der katholischen Kirche wiederentdeckt²⁴. Die Kirche ist sakramental als eine hierarchische Gemeinschaft (*communio hierarchica*) verfasst. Auch die Kirchengewalt (*sacra potestas*) ist sakramental grundgelegt und ekklesiologisch an die bestehende hierarchische Gemeinschaft mit Papst und Bischöfen gebunden. Es gibt nur eine Hierarchie, die der einen *sacra potestas* entspricht. Die Fülle des Priestertums (*sacerdotium*) und des Weihesakramentes (*sacramentum ordinis*) verleiht nicht mehr die Priesterweihe, sondern die Bischofsweihe. In der sakramentalen Bischofsweihe wird die eine *sacra potestas* unverlierbar als Potenz verliehen und übertragen. Es gibt auch nicht mehr zwei Subjekte von Trägern der höchsten Kirchengewalt, sondern nur eines: das Bischofskollegium. Der Papst ist als Nachfolger des Apostels Petrus und Bischof von Rom immer das Haupt dieses Bischofskollegiums, das als Subjekt der Höchstgewalt der Kirche in zwei Weisen agieren kann: Zum einen in einem streng kollegialen Akt des Kollegiums mit seinem Haupt, dem Papst, zum anderen in einem Akt des Hauptes des Bischofskollegiums, des Papstes, allein (*ex sese*). Die diesem Kirchenbild entsprechende *kollegiale* Gewaltenkonzeption ist nicht mehr in erster Linie juristisch, sondern vor allem ekklesiologisch begründet.

In einer dem sakramentalen Kirchenverständnis entsprechenden kollegialen Konzeption der Kirchengewalt (vgl. 1.2.2) kann der theologische und kanonistische Widerspruch der cc. 274 und 1421 § 2 CIC/1983 dahingehend interpretiert werden, dass die ekklesiologische Klärung der *sacra potestas* und ihr rechtstechnischer Ausdruck bisher noch nicht zufriedenstellend geglückt sind. Die Spannung wird dann nicht zum kanonistischen Widerspruch und kann theologisch erklärt werden, wenn ein kollegiales Gewaltenkonzept als Interpretationsrahmen zu Grunde gelegt wird. Im Folgenden wird das Konzept einer kollegialen Gewaltenlehre im sakramentalen Kirchenverständnis, besonders im Blick auf die Hirtengewalt, erläutert.

1.2 Die »Hirtengewalt« im sakramentalen Kirchenverständnis

Das sakramentale Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils bietet die Möglichkeit, auch die klassische Gewaltenfrage neu zu konzipieren und kollegial zu begründen. Kollegial begründen heißt, den Ursprung der *sacra potestas* nicht mehr primatial im Papst allein zu sehen, sondern kollegial im Bischofskollegium, in das man durch die Bischofsweihe bei gleichzeitiger sakramentaler Übertragung der *sacra potestas* eingliedert wird. In der Bischofsweihe wird im kollegialen Gewaltenverständnis die eine *sacra potestas* als unverlierbare Potenz verliehen und übertra-

²⁴ Vgl. Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 87–139.

gen. Die erlaubte und damit auch einzig mögliche Ausübung der in der Bischofsweihe verliehenen *sacra potestas* wird durch die juridische Einordnung (*determinatio iuridica*) in die sakramentale hierarchische Gemeinschaft (*communio hierarchica*) der Kirche ermöglicht, was in der Regel durch Amtsübertragung geschieht. Das Moment des »Kollegialen« ist durch diese notwendige Einordnung in die *communio-hierarchica*-Struktur der Kirche bestimmt, ohne welche die *sacra potestas* nicht ausgeübt werden kann. Anders und deutlicher gesagt: ohne communionale Ein- und Unterordnung in das Bischofskollegium (zu dem immer der Papst als Haupt desselben gehört) kann auch eine in der Bischofsweihe empfangene *sacra potestas* nicht ausgeübt werden. Diese durch rechtliche Bestimmung näher bestimmte ekklesiologische Einordnung ist für die Ausübung der *sacra potestas* absolut notwendig. Somit hängen Erlaubtheit und Gültigkeit voneinander ab.

Die eine *sacra potestas* ist in der kollegialen Gewaltenkonzeption eine ekklesiologische bzw. sakramentale Gewalt, die analog zum eschatologischen Ziel der als Sakrament verstandenen Kirche, nämlich die Einheit mit Gott und den Menschen untereinander zu bezeichnen und zu bewirken (vgl. LG 1), in Komplementarität von personaler Einheit und communionaler Vielheit gesehen werden muss. Diese Komplementarität zwischen Person und Gemeinschaft drückt sich auch im konsekratorischen und ordinatorischen Element des Weihesakramentes (*sacramentum ordinis*) aus: Das Zeichen- und Instrument-Sein der Kirche für die vertikale Einheit der Menschheit mit Gott wird durch das *konsekratorische* Element im Weihegeschehen zum Ausdruck gebracht. Dem Geweihten wird eine personal-ontologische Habilität verliehen, Christus selbst als Haupt in seiner Kirche zu vergegenwärtigen und in seiner Person zu handeln. Das Zeichen- und Werkzeug-Sein der Kirche für die horizontale Einheit der Menschen untereinander kommt im *ordinatorischen* Element des Weihegeschehens zum Ausdruck. Die gültige und wirksame, d.h. nicht nur die erlaubte Ausübung (*executio*) der *sacra potestas*, die zusammen mit der durch Konsekration verursachten ontologischen Habilität gleichzeitig verliehen wird, bleibt ekklesiologisch notwendigerweise an die hierarchische Gemeinschaft (*communio hierarchica*) gebunden, die das sakramentale Wesen der Kirche nach innen und außen strukturiert.

1.2.1 Die ekklesiologische Neubegründung des unverlierbaren und des verlierbaren Moments der *sacra potestas*

Wenn nun die Bestimmung des unverlierbaren und des verlierbaren Moments der *sacra potestas* nicht wie bisher juridisch in Bezug auf die Unterscheidung zwischen »unverlierbarer Weihewalt« und »verlierbarer Jurisdiktionsgewalt« vorgenommen wird, sondern ekklesiologisch in Bezug auf die Struktur und das Wesen der Kirche selbst, nämlich in Bezug auf ihre sakramentale Verfasstheit als hierarchischer Gemeinschaft (*communio hierarchica*), tun sich neue Möglichkeiten auf, die eine *sacra potestas* theologisch, ekklesiologisch und auch rechtstechnisch weiter auszudifferenzieren. Was heißt das konkret? Unverlierbar ist nicht mehr nur die Weihewalt, sondern die gesamte *sacra potestas* als Potenz, weil sie ja in der Bischofs-

weihe verliehen und übertragen wurde und mit der weihecharakterlichen Prägung unauslöschlich gegeben ist. Verlierbar ist nicht mehr nur die Jurisdiktionsgewalt, sondern der Akt der Ausübung der gesamten *sacra potestas*, das heißt verlierbar ist die *executio potestatis*. Diese ekklesiologisch und juridisch näher zu bestimmende Rückbindung der *sacra potestas* an die hierarchische Gemeinschaft der Kirche bindet die wirksame Ausübung der verliehenen Vollmacht an die Erlaubnis durch die kirchliche Hierarchie. Zugrunde liegt das klassische Potenz-Akt-Schema, das später weiter erläutert wird. Doch können auch in einem kollegialen Gewaltkonzept Laien niemals Träger von »Hirtengewalt« sein, wohl aber Träger von »delegierter hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt«. Diese Aussage wäre im bisherigen kanonistischen Sprachgebrauch ein Widerspruch. In der kollegialen Gewaltkonzeption werden die Termini »Hirtengewalt« und »Jurisdiktionsgewalt« nicht mehr wie bisher als zwei unterschiedliche Begriffe für die gleiche Gewalt verwendet, nämlich für die *potestas regiminis seu iurisdictionis*, sondern können nun auch inhaltlich anders gefüllt und begründet werden (vgl. 1.2.2).

In einem kollegialen Gewaltkonzept werden die traditionellen kanonistischen Begriffe nicht aufgegeben, sondern aufgegriffen, weitergeführt und ekklesiologisch neu begründet. Die ekklesiologisch-sakramentale Neubegründung der Kirche und ihrer Vollmachten hat Auswirkungen auf die Bedeutungsinhalte der traditionellen, bisher klar gefüllten kanonistischen Begriffe wie Hirtengewalt, Weihegewalt und hoheitliche Jurisdiktions- bzw. Leitungsgewalt. In einem kollegialen Gewaltkonzept stellt sich nun nicht mehr die Frage: Können Laien Träger hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt sein oder nicht? Diese Frage war in der traditionellen rechtlichen Begründung von Kirche und ihren Vollmachten sinnvoll und berechtigt, auch wenn sie unterschiedlich beantwortet wurde²⁵. In der sakramental-ekklesiologischen Begründung von Kirche und ihren Vollmachten ist diese Frage insofern falsch gestellt, weil erst einmal der Begriff »hoheitliche Jurisdiktionsgewalt« inhaltlich geklärt werden muss.

Die Spannung im CIC/1983 liegt doch gerade darin, dass nach den cc. 129 § 1 und 274 § 1 CIC/1983 einerseits nur Kleriker Träger hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt (*potestas regiminis seu iurisdictionis*) sein können. Andererseits dürfen laut c. 129 § 2 CIC/1983 Laien nach Maßgabe des Rechtes bei der Ausübung (*in exercitio*) dieser Gewalt mitwirken (*cooperari possunt*) und können sogar nach c. 1421 § 2 CIC/1983 ordentliche Träger von »hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt« sein, nämlich als Richter in einem Kollegialgericht. Nach der traditionellen rechtlichen Begrifflichkeit führt diese Spannung zu einer theoretischen und faktischen Aporie. Entweder führt diese tendenziell und in äußerster Konsequenz zu einer Nivellierung des ontologischen Unterschiedes zwischen Laien und Klerikern, bei der die Ausübung von »hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt« gleichermaßen funktional vom geweihten Priester oder vom hauptberuflichen Laien vorgenommen werden kann, oder aber es muss die Möglichkeit einer Übertragbarkeit »hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt« an Laien ausgeschlossen werden, weil diese Gewalt auch in der Ausübung ganz und gar an die weihecharakterliche Habitität gebunden bleibt. Im ersten Fall kann »hoheitli-

²⁵ Vgl. Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 27 Anm. 66 f.

che Jurisdiktionsgewalt« grundsätzlich jedem Laien delegiert werden, im zweiten Fall ist dies dagegen prinzipiell unmöglich. Eine weitere Differenzierung ist in der rechtlich begründeten primatialen Kirchen- und Gewaltenkonzeption nicht möglich, was zur o.g. theoretischen und praktischen Aporie führt.

1.2.2 Sakramentale Kirchenverfassung und kollegiales Gewaltenkonzept

Ganz andere Möglichkeiten eröffnen sich im Konzept einer sakramentalen Kirchenverfassung und der damit verbundenen kollegialen Gewaltenkonzeption, in der die traditionellen kanonistischen Begriffe (*potestas ordinis et regiminis seu iurisdictionis*) übernommen, diese jedoch neu begründet, inhaltlich weiter differenziert und in einen anderen ekklesiologischen Kontext gestellt werden. Das »Neue« an der kollegialen Gewaltenkonzeption liegt unter anderem darin begründet, dass die Begriffe »Unverlierbarkeit« und »Verlierbarkeit« der *sacra potestas* nicht wie bisher in der unterschiedlichen Übertragung der Gewalten festgemacht werden: Weihegewalt wurde durch sakramentale Weihe übertragen und wurde unverlierbar verliehen. Jurisdiktionsgewalt wurde durch kanonische Sendung übertragen und wurde verlierbar verliehen. In der dem sakramentalen Kirchenverständnis entsprechenden kollegialen Gewaltenkonzeption werden die Momente »Unverlierbarkeit« und »Verlierbarkeit« durch die ekklesiologische Funktion der *sacra potestas*, nämlich ihrer Ausübung in hierarchischer Gemeinschaft (*communio hierarchica*) der Kirche, geregelt, und zwar durch das bekannte Potenz-Akt-Schema (vgl. 3.2). Das Moment der »Unverlierbarkeit« der *sacra potestas* bleibt im Weihegeschehen begründet. Dem geweihten Bischof wird als konsekratorische Habilität bereits mit der Weihe die gesamte *sacra potestas* als Potenz verliehen. Dieser vollständige »Besitz der *sacra potestas* als Potenz« ist unverlierbar. Das Moment der »Verlierbarkeit« bezieht sich nicht mehr auf die *sacra potestas* als solche, sondern auf ihren erlaubten und gültigen Ausübungsakt. Verlierbar ist nicht mehr die *sacra potestas* an sich, sondern ihre erlaubte (und damit auch die gültige und wirksame) Ausübung, d.h. die *executio potestatis*. Bei erlaubter (und damit auch gültiger und wirksamer) Ausübung der *sacra potestas* wird die Potenz zum Akt. Damit fallen die Begriffe Erlaubtheit, Gültigkeit und Wirksamkeit in der kollegialen Gewaltenkonzeption prinzipiell in eins. Dies hat Konsequenzen auch auf die Frage nach der Gültigkeit einer nicht erlaubten Bischofsweihe. Wenn aufgrund der fehlenden Erlaubnis die ekklesiologische Einordnung in die *communio hierarchica* fehlt, kann der Bischof von Rom den Weiheakt für ungültig (*irrita*) erklären (vgl. 3.3 und Anm. 38). Das ekklesiologische Moment, dass eine fehlende Erlaubnis zur Ungültigkeit führen kann, dominiert in der kollegialen Gewaltenkonzeption über das *juridische*, bei dem eine fehlende Erlaubnis die Bischofsweihe nicht verungültigt, was zu folgender Formulierung führt: »Unerlaubt, aber gültig«.

Den Oberbegriff von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt (*potestas ordinis et regiminis seu iurisdictionis*) bildet hier die eine *sacra potestas*. In der traditionellen kanonistischen Begrifflichkeit steht die *sacra potestas* gleichsam für die Summe, das Resultat bzw. die Fülle von *potestas ordinis et regiminis seu iurisdictionis*. Zur weiterführenden inneren Differenzierung der einen *sacra potestas* wird in der kolle-

gialen Gewaltenkonzeption ein bereits bekannter Begriff neu eingeführt bzw. mit neuem Inhalt gefüllt, nämlich der Begriff der »Hirtengewalt«. Dieser Begriff an sich ist nicht neu. Bei Klaus Mörsdorf bezeichnete er ab 1944 die Jurisdiktionsgewalt, die er in seinen Frühschriften durchgehend »Leitungsgewalt« nannte²⁶. »Hirtengewalt« wird von ihm als Synonym für »Leitungs- bzw. Jurisdiktionsgewalt« verwendet, wobei keine inhaltlichen Unterschiede zwischen den Begriffen festzustellen sind. In der kollegialen Gewaltenkonzeption wird der Begriff »Hirtengewalt« vom Begriff »Jurisdiktionsgewalt« insofern unterschieden, als nun mit »Hirtengewalt« all das bezeichnet wird, was in der Gewaltenkonzeption Klaus Mörsdorfs durch die sakramentale Bischofsweihe übertragen wurde, nämlich die Weihewalt (*potestas ordinis*) und ein Grundbestand an hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt (*potestas regiminis seu iurisdictionis*). Mit »Jurisdiktionsgewalt« dagegen wird in der kollegialen Gewaltenkonzeption all das bezeichnet, was in der primatialen Gewaltenkonzeption durch rechtliche Sendung (*missio canonica*) inhaltlich übertragen wurde, nämlich delegierte hoheitliche Jurisdiktionsgewalt. In der kollegialen Gewaltenkonzeption wird nun beides in der Bischofsweihe als unverlierbare Potenz übertragen, nämlich die eine *sacra potestas* als Fülle von Hirtengewalt und Jurisdiktionsgewalt. Verlierbar ist dabei nicht die *sacra potestas* als Potenz, sondern die aktuelle Ausübung derselben (*executio potestatis*).

Diese im Bischof immer als unverlierbare Potenz vorhandene eine *sacra potestas* kann nun auch über die klassische Unterscheidung des unverlierbaren Elementes (*potestas ordinis*) und des verlierbaren Elementes (*potestas regiminis seu iurisdictionis*) hinausgehend weiter differenziert werden, was sich auf die Ausübung derselben (*executio potestatis*) auswirkt. Diese weiterführende Differenzierung tangiert die rechtliche Ausgestaltungsmöglichkeit der Kirche im Blick auf die Delegation von Vollmachten. Die Grenze der kirchlichen Delegationsmöglichkeit von Vollmacht stellt das *ius divinum* bezüglich der Verfassung der Kirche und ihrer *sacra potestas* dar. Denn »Hirtengewalt« kommt aufgrund der hierarchischen Verfasstheit und der sakramentalen Struktur der Kirche ausschließlich den geweihten Hirten, nämlich Bischöfen und Priestern zu. Daher ist »Hirtengewalt« grundsätzlich nicht an Laien delegierbar (*ius divinum*). Dagegen ist die »Jurisdiktionsgewalt«, auch die sog. »hoheitliche«, grundsätzlich an Laien delegierbar (*ius ecclesiasticum*)²⁷. Die nähere Spezifizierung von »hoheitlich« bedeutet, dass delegierte »hoheitliche Jurisdik-

²⁶ Zu den »Frühschriften« Mörsdorfs zählen alle seine Veröffentlichungen bis einschließlich der Habilitationsschrift von 1941, in denen er den Begriff »potestas iurisdictionis« terminologisch mit *Leitungsgewalt* wiedergibt (ab 1944 verwendet er durchgehend die Bezeichnung *Hirtengewalt*).

²⁷ Vgl. Beal, John P., The Exercise of the Power of Governance by Lay People: State of the Question, in: *Jurist* 55 (1995) 1–92; Beyer, Jean, *Iudex laicus vir vel mulier*, in: *PRMCL* 75 (1986) 29–60; Braunbeck, Elisabeth, *Der Weltcharakter der Laien. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, Regensburg 1993, 356–370 (Eichstätter Studien 34); Cattaneo, Arturo, Die Institutionalisierung pastoraler Dienste der Laien. Kritische Bemerkungen zu gegenwärtigen Entwicklungen, in: *AKathKR* 165 (1996) 56–79; Corecco, Eugenio, Die »sacra potestas« und die Laien, in: *FZPhTh* 27 (1980) 120–154; Fürstenberg, Michael de, *Exempla iurisdictionis mulierum in Germania Septentrionali-Orientali*, in: *PRMCL* 73 (1984) 109–111; Gaudemet, Jean, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques*, in: *ACan* 29 (1985/86) 83–98; Ghirlanda, Gianfranco, *De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem*, in: *PRMCL* 74 (1985) 109–164; Hervás, Dolores García, Una aproximación al concepto jurídico de »sacra potestas« en la iglesia, in: *IusC* 33 (1993) 479–514; Huels, John M., The Power of Governance and its Exercise by Lay Persons: a juridical Approach, in: *StCan* 35 (2001) 59–96; Laukemper-Isermann, Beatrix, Zur Mitarbeit von Laien in der bischöflichen Verwaltung. Rechtliche Möglichkeiten der Anwendung des can. 129 § 2 CIC, Essen 1996, 88 f. (MKCIC Beiheft 16); Provost, James H., The Participation of the Laity in the Governance of the Church, in: *StCan* 17 (1983) 448; Urrutia, Francisco Javier, Delegation of the Executive Power of Governance, in: *StCan* 19 (1985) 353–355. – Anders orientiert Aymans, Winfried, Laien als kirchliche Richter Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung, in: *AKathKR* 144 (1975) 3–20; ders., Strukturen der Mitverantwortung der Laien, in: *AKathKR* 159 (1990) 368–386; Amann, Thomas A., *Leitungsgewalt*, 159–165.

tionsgewalt« eine öffentliche, von der zuständigen Autorität delegierte Vollmacht ist. Das Urteil und die Entscheidung darüber, ob und in welchem Maße es sinnvoll ist, »hoheitliche Jurisdiktionsgewalt« an Laien zu delegieren, bleibt der kirchlichen Autorität vorbehalten.

In der Praxis entspricht der Hirtengewalt eine »Leitungsvollmacht«, der Jurisdiktionsgewalt eine »Handlungsvollmacht«. Aufgrund der Differenzierung der einen *sacra potestas* in eine nicht delegierbare Hirtengewalt und eine grundsätzlich delegierbare Jurisdiktionsgewalt kann ein geweihter Hirte niemals seine mit der »Leitungsvollmacht« verbundene Führungsverantwortung aufgeben, umgekehrt kann auch ein Laie mit delegierter hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt betraut werden und mit seiner »Handlungsvollmacht« auch Handlungsverantwortung ausüben. Die Beauftragung eines Laien durch die Hierarchie mit der Wahrnehmung von Aufgaben, die zunächst der Hirtensorge zurechnet werden, stellt einen ekklesiologischen Grenzfall dar. Dennoch wird in einer sakramentalen Kirchen- und kollegialen Gewaltenkonzeption keine Dualität der *potestates* konstruiert; denn es bleibt ekklesiologisch bei *einem* Sendungsauftrag der Kirche (vgl. AA 2), der formal in zwei Komplementärdimensionen entfaltet werden kann: Sakramental bestimmte und verliehene Leitungsvollmacht für Bischöfe und Priester, »weil sie Christus, der das Haupt der Kirche ist, repräsentieren, und aufgrund von Taufe und Firmung durch kirchliche Beauftragung verliehene Handlungsvollmacht für Personen, die nicht die Priesterweihe empfangen haben. Beide stimmen überein in der Mitwirkung an der Realisierung der Bestimmung der Kirche zum Heil der Menschen.«²⁸

1.2.3 Weihe und Sendung in hierarchischer Verbundenheit

Festzuhalten bleibt, dass die Kernkategorie der kollegialen Gewaltenkonzeption nicht vom kanonistischen Begriff der kirchlichen Gewalt (*potestas ecclesiastica*), sondern vom theologischen Begriff der göttlichen Sendung (*missio divina*) geprägt ist. Die *missio divina* ist theologisch in den innertrinitarischen Sendungsvorgängen begründet und geht von ihnen aus. Sie setzt sich über die Sendung des Sohnes und die Sendung des Heiligen Geistes in der universalen Heilssendung der Kirche und der besonderen Sendung der Apostelnachfolger fort. Analog zu den innertrinitarischen Sendungen ist auch deren trinitätsökonomische Entfaltung in der Heils- und Kirchengeschichte ein unterschiedlich qualifiziertes Sendungsgeschehen, dessen Prinzip von Einheit und Differenz die Liebe ist. Diese Liebe, die Einheit und Differenz zugleich ermöglicht, kann strukturanalog auf den ontologischen Unterschied zwischen dem gemeinsamen und hierarchischen Priestertum in der Kirche übertragen bzw. als verbindendes Element der gemeinsamen Sendung aller und der besonderen Sendung Einzelner gedeutet werden (vgl. LG 10). Alle von der göttlichen Sendung (*missio divina*) abgeleiteten kirchlichen Sendungen (*missio canonica*) müssen jedoch immer christologisch und pneumatologisch zugleich gedacht werden.²⁹

²⁸ Böhnke, Michael, Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer. Interpretation von c. 517 § 2 CIC/1983, Essen 1994, 53 (MKCIC Beiheft 12).

²⁹ Vgl. Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 128–139.

Im »sendungs«-orientierten Sakramentsmodell von Kirche wird die in der Bischofsweihe übertragene, mit der unverlierbaren Habilität verbundene *sacra potestas* als Potenz bezüglich ihrer Ausübung (*executio*) gesehen, zu der notwendigerweise das vorhandene ekklesiologische Faktum der *communio hierarchica* hinzutreten muss: dies geschieht durch die von der kirchlichen Autorität auszugestaltende und festzulegende rechtliche Bestimmung (*determinatio iuridica*), die sich in Form einer kanonischen Sendung (*missio canonica*) meist durch Amtsübertragung oder besser Amtseinweisung bzw. Amtsanweisung praktisch vollzieht³⁰. Die rechtliche Bestimmung stellt keine zu der *sacra potestas* von außen hinzukommende Größe dar, sondern ist das Moment der mit dem sakramentalen Wesen der Kirche zusammenhängenden hierarchischen Gemeinschaft (*communio hierarchica*) und deren rechtliche bzw. rechtstechnische Ausgestaltung. Dem Vorwurf, dass eine weitere juristische Größe, die selbst nicht *sacra potestas* ist, die *sacra potestas* dominiert, ist dahingehend zu begegnen, dass diese Größe, nämlich die *determinatio iuridica*, eine ekklesiologische Größe ist, deren rechtliche Qualifizierung nicht im Widerspruch zu ihrer ekklesiologischen Funktion steht, sondern zum sakramentalen Wesen der Kirche selbst gehört (vgl. LG 8).

Was für die Bischofsweihe gesagt worden ist, lässt sich nun auch der Weihestufe entsprechend auf die Priesterweihe übertragen: der Weihekandidat erhält mit der Priesterweihe den gesamten seiner Weihestufe entsprechenden Anteil an der *sacra potestas* als Potenz. Damit die Potenz zum Akt werden kann, muss auch hier die *communio hierarchica* mit Haupt und Gliedern der Kirche vorhanden sein, die in der Regel durch eine rechtliche Anweisung in seine Aufgabe oder sein Amt bestätigt wird. Dementsprechend hat z.B. auch die Beichtvollmacht seit dem II. Vatikanum nicht mehr den Charakter einer materiellen inhaltlichen Übertragung von Jurisdiktionsgewalt, sondern einer formalen Erlaubnis (*facultas*), um die mit der Weihe bereits potentiell empfangene Vergebungsvollmacht auch in einem genau beschriebenen und begrenzten Aufgabengebiet aktualisieren zu können. So

³⁰ »Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können.« LG 21.

»In der *Weihe* wird die *seinsmäßige* Teilnahme an den *heiligen* Ämtern verliehen [...]. Mit Bedacht ist der Ausdruck *Ämter* (*munera*) verwendet und nicht *Vollmachten* (*potestates*), weil das letztgenannte Wort von der *zum Vollzug völlig freigegebenen* Vollmacht verstanden werden könnte. Damit aber eine solche zum Vollzug völlig freigegebene Vollmacht vorhanden sei, muss noch die *kanonische*, das heißt *rechtliche Bestimmung* (*determinatio*) durch die hierarchische Obrigkeit hinzukommen. [...] Eine derartige Norm ist *aus der Natur der Sache* gefordert, weil es sich um Ämter handelt, die *von mehreren* nach Christi Willen hierarchisch zusammenwirkenden *Trägern* ausgeübt werden müssen. [...] Darum wird ausdrücklich gesagt, es sei eine *hierarchische* Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern der Kirche erfordert. »*Gemeinschaft*« (*Communio*) ist ein Begriff, der in der Alten Kirche [...] hoch in Ehren steht. Man versteht darunter nicht irgendein unbestimmtes *Gefühl*, sondern eine *organische Wirklichkeit*, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist. Daher hat die Kommission fast mit Stimmeneinheit zu formulieren beschlossen: »in *hierarchischer* Gemeinschaft«. [...] Die päpstlichen Dokumente aus jüngerer Zeit verstehen sich von dieser notwendigen Festlegung der Vollmacht her.« NEP 2.

»Ohne die hierarchische Gemeinschaft kann das sakramental seinsmäßige Amt, das von dem kanonisch-rechtlichen Gesichtspunkt zu unterscheiden ist, *nicht* ausgeübt werden. Die Kommission war aber der Auffassung, dass sie auf die Fragen der *Erlaubtheit* und *Gültigkeit* nicht eingehen sollte, die der theologischen Forschung überlassen bleiben. Insbesondere gilt das von der Vollmacht, die tatsächlich bei den getrennten Orientalen ausgeübt wird und über deren Erklärung verschiedene Lehrmeinungen bestehen.« NEP, N.B. (= Notabene).

wird bei der sakramentalen Lossprechung durch einen Priester mit fehlender oder abgelaufener Beichtvollmacht nicht die mangelnde Jurisdiktionsgewalt durch die Kirche ergänzt (suppliert), sondern die mangelnde Erlaubnis, diese auch in *communio hierarchica* auszuüben. Die Kirche selbst hat auch hier das Recht, das konkrete *Procedere* näher zu regeln und rechtlich auszugestalten. Die geistige Zeugungsfähigkeit, d.h. die Fähigkeit, das *sacramentum ordinis* zu spenden, wird in der Priesterweihe nicht verliehen. Diese kommt ausschließlich den ordentlich geweihten Bischöfen mit dem Empfang der Bischofsweihe zu. Auch in einer Notsituation kann diese Zeugungsvollmacht nicht an Nicht-Bischöfe delegiert werden, wie auch die Konsekrationsvollmacht nicht an Nicht-Priester delegiert werden kann. Im Unterschied zu den Bischöfen, die bereits die ganze Fülle der *sacra potestas* als unverlierbare Potenz besitzen, kann den Priestern delegierte hoheitliche Hirten- und Jurisdiktionsgewalt, den Laien dagegen nur delegierte hoheitliche Jurisdiktionsgewalt übertragen werden. Der Unterschied zwischen delegierter Hirtengewalt und delegierter Jurisdiktionsgewalt besteht darin, dass Hirtengewalt nur an getaufte und geweihte Kleriker delegiert werden kann, also die Weihehabilität voraussetzt, während Jurisdiktionsgewalt grundsätzlich auch an Laien zur Ausübung derselben delegiert werden kann.

2. Einwände gegen eine kollegiale Gewaltenkonzeption

Der Gedanke einer vollständig sakramental grundgelegten und übertragenen *sacra potestas* im Sakrament der Bischofsweihe ist nicht neu; er hat Anhänger und Kritiker gefunden³¹. Im Folgenden werden systematische Bedenken gegenüber einer konsequent kollegial entfalteten Gewaltenkonzeption zu entkräften versucht.

2.1 Der Widerspruch einer nicht ausübaren Vollmacht

Ein erster Einwand hinterfragt die Qualität einer in der Bischofsweihe ganz und gar übertragenen *sacra potestas*, die potentiell auch die gesamte kirchliche Höchstgewalt des Papstes gleichsam im »Rucksack« enthält³². Tatsächlich besitzt in der kollegialen Gewaltenkonzeption jeder Bischof mit der Bischofsweihe auch die päpstliche Primatialgewalt als Potenz. Doch nur bei einem einzigen Bischof, nämlich bei demjenigen, der zum Bischof von Rom gewählt wird und diese Wahl annimmt, wird die Potenz zum Akt, nämlich zur immer frei ausübaren päpstlichen Primatialgewalt. Der Einwand richtet sich gegen eine theoretisch konzipierte, nicht ausübare Vollmacht, die lediglich eine Potenz, d.h. eine nicht ohne weiteres ausübare *potestas* darstellt³³. Dieser Einwand verweist tatsächlich auf eine systematische

³¹ Vgl. Amann, Thomas A., Leitungsgewalt, 113–145.

³² Vgl. Aymans-Mörsdorf, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, neu bearbeitet von Winfried Aymans, Bd. I, Einleitende Grundfragen und Normen, Paderborn 1991, 394 f.

³³ Vgl. kritisch hierzu Mörsdorf, Klaus, Heilige Gewalt, in: SM II (1968) 595 f.

Grenze der kollegialen Gewaltenkonzeption. Doch bietet eine kollegiale Gewaltenkonzeption mit der darin konsequent verfolgten Einheitstheorie der *sacra potestas* ekklesiologisch und kanonistisch die Möglichkeit, die Spannungen im CIC/1983 vertieft aus ihrer Genese zu erklären und weiterführende Perspektiven aufzuzeigen, was weder im Konzept einer primatialen Gewaltenkonzeption noch im Rahmen der Theorie eines sakramental verliehenen Grundbestandes an Jurisdiktionsgewalt in der Bischofsweihe befriedigend gelungen ist.³⁴

2.2 Die mögliche Relativierung des »opus operatum«

Wenn in der kollegialen Gewaltenkonzeption nicht nur die erlaubte, sondern auch die gültige Ausübung der »Weihegewalt« grundsätzlich verlierbar ist, bleibt dann nicht die Unsicherheit, welcher Bischof/Priester in *communio hierarchica* steht oder nicht, und wer das eucharistische Opfer gültig darbringt sowie das Bußsakrament rechtmäßig spendet? Anders gefragt: wird in der kollegialen Gewaltenkonzeption nicht die traditionelle Lehre vom »opus operatum« ausgehöhlt?

Auch im sakramentalen Kirchenbild und einer kollegialen Gewaltenkonzeption bleibt das »opus operatum« dem Inhalt und der Bedeutung nach in ähnlicher Weise erhalten wie auch die unmittelbare päpstliche Primatialgewalt, nur werden beide nicht mehr rechtlich, sondern ekklesiologisch begründet. So gab es auch im *potestas*-bestimmten rechtlich-konzipierten *societas-perfecta*-Modell ekklesiologische Einschränkungen bzw. Erweiterungen des grundsätzlich für die gültige Sakramentenspendung notwendigen rechtlichen Rahmens. Auch die Konsekrationsgewalt wurde ja nie als eine »automatisch« funktionierende Gewalt angesehen, die auch dann »wandelte«, wenn der Gewaltenträger bewusst eine der kirchlichen Intention widersprechende Absicht hegte, z.B. das Brot in einem Bäckerladen durch die korrekt gesprochenen Konsekrationsworte in den Leib Christi zu verwandeln etc. Umgekehrt gab und gibt es immer das niemals grundsätzlich bezweifelte Axiom »Ecclesia supplet« (die Kirche ergänzt)³⁵. Dieser Satz war immer das ekklesiologische Pendant zu einer rein instrumental-ursächlich gedachten juristischen Gewaltstruktur und zu einer mit dieser Vorstellung zusammenhängenden, nur im positiv-rechtlichen Kausalzusammenhang ausübaren Kirchengewalt.

Diese Hinweise zeigen, dass die *sacra potestas* der Kirche immer schon ekklesiologisch eingebunden war. In der kollegialen Gewaltenkonzeption verhält es sich auch nicht so, dass die kirchliche Autorität nach Belieben die *sacra potestas* zur Ungültigkeit binden könnte oder nicht, da sie selbst an die Wahrheit des *divina institutione* gegründeten sakramentalen Wesens der Kirche gebunden bleibt. Ihr obliegt lediglich die Interpretationshoheit im Sinne des Selbstverständnisses der Kirche, ob eine solche (vorhandene oder nicht vorhandene) Bindung besteht oder nicht, und dies zur Gültigkeit bzw. zur Ungültigkeit der *exsecutio potestatis* führt, wie das

³⁴ Vgl. Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 303.

³⁵ Vgl. C. 209 CIC/1917; Herrmann, Horst, *Ecclesia supplet*. Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach c. 209 CIC, Amsterdam 1968, 121 ff. (KSfT 24).

in der Geschichte z.B. bei der Erklärung Leos XIII. über die Ungültigkeit der anglikanischen Bischofsweihen praktiziert wurde. In einer kollegialen Gewaltenkonzeption ist nur die Begründung für denselben theologischen Sachverhalt eine andere: nicht der *rechtliche*, sondern der *ekklesiologische* Zusammenhang der Kirchengewalt (*sacra potestas*) mit dem sakramentalen Wesen der Kirche (*communio hierarchica*) ist der Grund und die Ursache für ihre gültige und wirksame Ausübbarkeit (*executio potestatis*), wenn auch die näheren Bestimmungen derselben rechtlich, d.h. kanonisch gefasst werden müssen (vgl. c. 375 § 2 CIC/1983)³⁶.

2.3 Die Gefahr einer erneuten Gewaltentrennung

Ein weiterer Einwand bezieht sich auf die Gefahr einer erneuten Gewalttrennung: Wird nicht durch die Möglichkeit, dass theoretisch auch Laien delegierte hoheitliche Jurisdiktionsgewalt ausüben können, die Einheit der *sacra potestas* wieder gefährdet? Dieser Einwand ist nicht ganz unberechtigt, da natürlich jede innere Qualifizierung im Sinne einer Selbstdifferenzierung der einen *sacra potestas* in der Gefahr steht, deren Einheit zu verundeutlichen. Während die Einheit der Kirchengewalt in der primatialen Gewaltenkonzeption lediglich als Ursprungs- und Zieleinheit in der Person Jesu Christi bestand und daher Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt hinsichtlich ihrer Quelle und ihrer Übertragung durchaus als zwei getrennte Gewalten verstanden werden konnten, bindet die Gewaltenkonzeption Mörsdorfs durch den verliehenen Grundbestand an Jurisdiktionsgewalt in der Bischofsweihe die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt auch sakramental zusammen, so dass die Einheit der Kirchengewalt (*sacra potestas*) gerade im notwendigen Aufeinanderbezogenheit von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt und ihrer jeweiligen Beziehung zu den drei Aufgabenbereichen (*munera*) der Kirche dargelegt wird³⁷. In einer kollegialen Gewaltenkonzeption wird die Sakramentalität der Bischofsweihe und das Bischofskollegium als einziges Subjekt der kirchlichen Höchstgewalt ernstgenommen. Das sich auf diesem Fundament konsequent und stringent entfaltende Gewaltenkonzept sieht die

³⁶ Vgl. Müller, Hubert, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1971, 294. – Die Übertragung der gesamten *sacra potestas* als unverlierbare Potenz in der Bischofsweihe könnte mit einem vollständigen und umfassenden Computerprogramm verglichen werden, das man mit Erlaubnis des Urhebers vom Server desselben kostenlos und vollständig auf die eigene Festplatte herunterladen kann. Obwohl das ganze Programm in seiner differenzierten Einheit auf der Festplatte bleibend gespeichert ist (vorausgesetzt es wird nicht gelöscht), bedarf es zur Ausführung auch nur gewisser Teilfunktionen desselben und damit zur Ausübung (*executio*) des vorhandenen Programms notwendigerweise eines Lizenzcodes, der grundsätzlich vom Urheber vorgegeben ist. Diese Lizenz ist nicht von essentiell anderer Qualität als das Programm selbst, sie stellt auch keinen dazukommenden Extrateil des Programms dar, sondern ist lediglich eine notwendige Bedingung zur Ausführung. Aber auch ohne Lizenz bleibt das Programm nach wie vor in seiner Ganzheit und Fülle potentiell auf der Festplatte vorhanden, kann aber nicht ausgeführt bzw. aktualisiert werden. Ein Programm, das nicht durch Lizenzierung freigeschaltet und aktualisiert wird, bleibt aber trotzdem ein potentielles, unter bestimmten Bedingungen jederzeit zu aktualisierendes Programm. Die Entscheidung darüber, unter welchen Bedingungen die Potenz zum Akt werden kann, obliegt in letzter Instanz dem Urheber, d.h. dem Programmierer des Programms selbst, bzw. seinem legitimen Stellvertreter. – Die Grenzen dieser Metapher zur Gewaltenkonzeption im sakramentalen Kirchenbild sind natürlich bald erreicht. Ihr liegt jedoch das klassische »Potenz-Akt-Schema« zu Grunde.

³⁷ Vgl. Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 302–307.

Einheit der in Hirten- und Jurisdiktionsgewalt unterschiedenen *sacra potestas* nicht nur wie im primatialen Konzept als Ursprungs- und Zieleinheit, und wie im Konzept Mörsdorfs zusätzlich als Wirkeinheit, sondern auch als eine mit der Bischofsweihe und dem Bischofsamt verbundene *Übertragungs- und Besitzeinheit*:

1. Die Einheit der *sacra potestas* wird durch die vollständige Übertragung in der Bischofsweihe als unverlierbare, mit der charakterlichen Weihehabilität verbundenen Potenz begründet (was dem berechtigten Moment der »absoluten Ordination« entspricht).
2. Die Einheit der *sacra potestas* bleibt als unverlierbare Potenz in der Person des Bischofs auch dann gewahrt, wenn der verlierbare Akt der Ausübung derselben (*executio potestatis*) durch die im notwendigen Rahmen (*communio hierarchica*) mögliche kirchliche Selbstbestimmung (*iuridica determinatio*) geregelt wird und verloren gehen kann (was dem berechtigten Moment der »relativen Ordination« entspricht)³⁸.

Auch bei einer möglichen Delegation von hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt an Laien zu Formen der *cooperatio* an der bischöflichen Sendung, die nicht notwendigerweise die weihecharakterliche Habilität des Hirte-Seins voraussetzen (vgl. c. 1421 § 2), bleibt die Einheit der *sacra potestas* im delegierenden Bischof immer gewahrt. Diese Einheit der Kirchengewalt (*sacra potestas*) bleibt in der Person des Bischofs und in vollkommener und höchster Ausprägung in der Person des Bischofs vom Rom, des Papstes als des Nachfolgers Petri und höchsten Stellvertreters Christi, durch die unverlierbar zusammen mit der weihecharakterlichen, christologischen und ekklesiologischen Prägung (Habilität) vollständig in der Bischofsweihe übertragene *sacra potestas* untrennbar gewahrt. Weil auch die in der Bischofsweihe übertragene *sacra potestas* untrennbar gewahrt bleibt und

³⁸ Die Alte Kirche des ersten Jahrtausends hatte keine genaue Einsicht, wie sich im Vollzug des *sacramentum ordinis* die Momente »Sendung« (*missio*), »Weihe« (*consecratio*) und »Amt« (*ordinatio*) zueinander verhalten, da im Ritus der Handauflegung Charisma und Amt, sakramentale Weihe (*consecratio*) und rechtliche Anstellung (*ordinatio*) praktisch zusammenfielen. Unbestritten war die Annahme der Übertragung eines verlierbaren und eines unverlierbaren Moments in der Bischofsweihe. Mit dem Aufkommen des bischöflichen Monepiskopats und des ortsgebundenen Bischofsamtes erfolgte die Weihe eines Bischofs auf den Titel einer bestimmten Ortskirche hin (relative Ordination). Im Kontext der Frage, ob ein aufgrund persönlichen Versagens *extra communionem* stehender Bischof noch gültig die Sakramente der Kirchen spenden könne oder nicht, entwickelte sich die Frage nach der Bestimmung des »Unverlierbaren« und des »Verlierbaren« im Weihegeschehen zur ekklesiologischen Kontroverse. Augustinus gelang es, durch die Entfaltung seiner Lehre vom sakramentalen Tauf- und Weihecharakter das Sakramentenverständnis weiter zu vertiefen. Weil Christus selbst Träger und Spender aller sakramentaler Vollzüge ist, vermittelt eine in korrekter Form gespendete Bischofsweihe unabhängig von der Würdigkeit des Spenders oder Empfängers eine unverlierbare geistliche Befähigung im Sinne einer weihecharakterlichen Habilität als Potenz, Sakramente gültig und wirksam zu spenden (absolute Ordination). Der c. 6 des Konzils von Chalkedon verbot dann allerdings 451 n. Chr. absolut gespendete Weihen und erklärte diese ohne das relative Moment der Zuweisung einer Kirche für unwirksam (*irrita*). Ob sich das »irrita« auf die Ausübung einer in der absolut gespendeten Weihe verliehenen Gewalt (*executio potestatis*) oder wegen der »Unentwickeltheit des Begriffs der Ordination« (Mörsdorf) auf das absolut gespendete Wehesakrament (*sacramentum ordinis*) schlechthin bezog, kann nicht eindeutig entschieden werden, da auch die bis ins Spätmittelalter vorgenommenen Reordinationen unterschiedlich begründet wurden und selten unumstritten waren. Diese langjährige kirchliche Praxis bestätigt aber, dass die Kirche grundsätzlich die theoretische und praktische Möglichkeit hat, eine in der Bischofsweihe verliehene *potestas* binden zu können, bzw. dass sie aus ihrem Selbstverständnis heraus die Kriterien festlegen kann, wann und unter welchen Bedingungen die Ausübung einer solchen *potestas* möglicherweise auch ungültig, d.h. unwirksam (*irrita*) wird.

lediglich deren Ausübung (*executio potestatis*) verlierbar ist, liegt die Stärke des *kollegialen* Ansatzes darin, dass ein Bischof – ohne die mit der bischöflichen Habilität bleibend verbundene Einheit der *sacra potestas* zu gefährden – theoretisch und grundsätzlich aus seiner jeweiligen Gewaltenfülle *diejenigen* Momente seiner bischöflichen Gewalten auch an Laien delegieren kann, die nicht notwendigerweise einer weihecharakterlichen, christologischen und ekklesiologischen Habilität im oben genannten Sinne bedürfen (wozu die Weihe Voraussetzung wäre)³⁹. Dies gilt aber nur unter der Voraussetzung, dass er selbst in *communio hierarchica* steht und nicht an der Ausübung seiner Vollmachten (*executio potestatis*) gehindert ist. Damit ist die Gewähr gegeben, dass solche Entscheidungen von großer Tragweite universalkirchlich eingebunden sein müssen. Ob und in welchen Situationen die Delegation von nicht notwendigerweise habilitätsbedingten Vollmachten (delegierte hoheitliche Jurisdiktionsgewalt) an Laien hinsichtlich ihrer Mitarbeit am hierarchischen Apostolat sinnvoll oder bisweilen sogar geboten erscheint, steht hier nicht zur Debatte. Es geht hier vielmehr um das Aufzeigen dieser Möglichkeit, wenn das verlierbare und das unverlierbare Moment der *sacra potestas* nicht wie bei Mörsdorf *innerhalb* der Gewaltenstruktur (nämlich in der Unterscheidung der unverlierbaren Weihe- und der verlierbaren Jurisdiktionsgewalt) festgemacht wird, sondern in der unverlierbaren, sakramentalen, mit der weihecharakterlichen Habilität verbundenen Potenz der *sacra potestas* und in ihrer ekklesiologischen Funktion, nämlich der erlaubten Ausübung (*executio potestatis*) in der hierarchischen Gemeinschaft (*communio hierarchica*).

3. Argumente für eine kollegiale Gewaltenkonzeption

3.1 Heilsgeschichtliche Anmerkungen

Für eine kollegiale Konzeption der Kirchengewalt, und damit auch für die Übertragung der ganzen Hirten- und Jurisdiktionsgewalt (*sacra potestas*) in der Bischofsweihe sprechen der Wechsel vom Konzessions- zum Reservationssystem im Kontext des Zweiten Vatikanums⁴⁰, wie auch die Tatsache, dass sich schon in einem Schlussdokument des Tridentinums, und zwar im Zusammenhang mit der Vollmacht zur Spendung des Bußsakramentes, eine in der wissenschaftlichen Literatur bisher kaum beachtete Lehraussage findet, derzufolge die Absolutionsvollmacht bereits mit der Priesterweihe verliehen wird⁴¹. Auch können die scheinbaren Widersprüche des c. 6 des Konzils von Chalkedon⁴²

³⁹ Vgl. Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 309–314.

⁴⁰ Das bisherige System der Vollmachtenerteilung des Papstes an die Bischöfe (Konzessionssystem) wurde durch ein System päpstlicher Vorbehalte abgelöst (Reservationssystem): »Dies bedeutet eine grundsätzliche Umkehrung in dem Verhältnis von Papst und Diözesanbischof, so dass nunmehr für den Letzteren die Vermutung streitet, dass er alle Gewalt besitzt, die zur Ausübung seines Hirtendienstes erforderlich ist.« Mörsdorf, Klaus, Die Autonomie der Ortskirche, in: AKathKR 138 (1969) 395; vgl. ders., Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, in: LThK 13 (21967) 160; ders., Neue Vollmachten und Privilegien der Bischöfe, in: AKathKR 133 (1964) 82–84.

⁴¹ Vgl. Müller, Hubert, Die Ausübung der geistlichen Vollmacht im Sakrament der Versöhnung. Überlegungen zur Neuregelung der so genannten Beichtjurisdiktion, in: Baumgartner, Konrad (Hg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 2: Theologische Beiträge zu Einzelfragen, München 1979, 439; ders., Müller, Hubert, Zur Frage nach der kirchlichen Vollmacht im CIC/1983, in: ÖAKR 35 (1985) 89.

⁴² Vgl. Rudiger, Andreas, Leitungs- und Machtfrage, 146–148.

und die Jahrhunderte andauernde Praxis der Reordinationen auf der Basis einer vertieften Erkenntnis in die Zusammenhänge zwischen Bischofweihe und *sacra potestas*, wie sie mit der kollegialen Gewaltenkonzeption gegeben ist, ohne weiteres einleuchtend gedanklich nachvollzogen werden⁴³. Für eine kollegiale Gewaltenkonzeption kann auch die lediglich als Konvergenzargument erwähnenswerte Tatsache angeführt werden, dass das normative Gewicht der Kirche Roms nicht auf das Grab eines einzigen Apostels, sondern auf die Gräber der Apostel»kollegen« Petrus und Paulus zurückgeht.

Von theologisch und ekklesiologisch grundlegenderer Bedeutung hingegen ist die Feststellung, dass Mörsdorf, der sich in der Frage der apostolischen Sendung auf Joh 20, 21 (»Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch ...«) stützt, durchgehend davon ausgeht, dass der Herr seinen Aposteln die vollmächtige Sendung allein durch das Wort, ohne jedes sinnbildliche Zeichen übertragen habe⁴⁴. Es ist nicht einsichtig, warum Mörsdorf in keiner Weise das Faktum berücksichtigt, dass der Gottessohn seine Jünger bzw. Apostel erst anhaucht (vgl. Joh 20, 22: »Danach blies er sie an und sagte zu ihnen: Empfangt Heiligen Geist ...«), bevor er ihnen die Vollmacht zur Sündenvergebung überträgt (vgl. Joh 20, 23: »Wenn ihr Menschen die Sünden vergebt, dann ist das gültig. Und wenn ihr die Vergebung verweigert, dann gilt das auch ...«)⁴⁵. Diese symbolische Anhauchung vor der »rechtlichen Übertragung der jurisdiktionellen Vergabungsvollmacht durch das Wort« steht analog zur konsekratorischen Verleihung der christologisch-weihecharakterlichen Habitität im Weihegeschehen als unverlierbare Potenz, Christus als Haupt der Kirche vergegenwärtigen und in seiner Person handeln zu können. Gleichzeitig, d.h. im selben Atemzug (die Vv. 22 und 23 bilden einen Sinnzusammenhang) überträgt Christus mit der besonderen apostolischen Sendung auch die Vollmacht zur Sündenvergebung, eine Handlungsweise, die als Hinweis darauf gedeutet werden kann, dass die Einheit der *sacra potestas* nicht nur als Ursprungs- und Zieleinheit, sondern auch als *Übertragungs- und Besitzeinheit in der Bischofsweihe* gänzlich übertragen und dem Bischof unverlierbar als Potenz gegeben ist.

Mit den kirchlichen Gestaltungsmöglichkeiten der Ausübung von Kirchengewalt (*exsecutio potestatis*) in einer kollegial-sakramentalen Gewaltenkonzeption werden freilich auch die Möglichkeiten des Missbrauchs kirchlicher Leitung und Macht

⁴³ Vgl. Rahner, Karl, Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche, in: HPTH 1 (1964) 167.

⁴⁴ Vgl. Mörsdorf, Klaus, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, in: MThZ 3 (1952) 2 f.; ders., Altkanonisches »Sakramentsrecht«? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani, in: StG 1 (1953) 483–502; ders., Einheit in der Zweiheit. Der hierarchische Aufbau der Kirche (Vortrag, gehalten im Bayerische Rundfunk am 15. 03. 1965 in der Sendereihe über Grundfragen einer Reform des kanonischen Rechtes), in: AKathKR 134 (1965) 84; ders., De Sacra Potestate, in: Apollinaris 40 (1967) 50 f. (auch als selbständiges Heft: De Sacra Potestate, Rom 1968, 12); ders., Heilige Gewalt 1968, 588; ders., Munus regendi et potestas iurisdictionis, in: Acta Conventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20–25 mai 1968 celebrati, Rom 1970, 208.

⁴⁵ Berger, Klaus / Nord, Christiane, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt – Leipzig 1999, 357. – Die Entfaltung der apostolischen Sendung durch Mörsdorf aufgrund Joh 20, 21 bekommt mit der erneuten Frühdatierung des Johannesevangeliums in die Jahre 68 oder 69 n.Chr. durch Berger, dessen Übersetzung den zitierten Versen zu Grunde liegt, eine neue Dynamik. Vgl. ebd., 313.

(z.B. durch menschliches Management- und Machtdenken) sowie die damit verbundene hierarchische Verantwortung der kirchlichen Autorität größer. Die kirchliche Hierarchie hat im Sinne des Selbstverständnisses der katholischen Kirche die pastoralen Rahmenbedingungen und kanonistischen Auslegungsrichtlinien der kirchlichen Normen zu bestimmen und zu regeln. Der Willkürgefahr sind aufgrund der notwendigen Rückbindung dieser Auslegungsmöglichkeiten an das göttlich-sakramentale hierarchische Wesen der Kirche theologische und ekklesiologische Grenzen gesetzt (*communio hierarchica*). So kann niemals nach göttlichem Recht (*ius divinum*) »Hirtengewalt« an Laien delegiert werden (vgl. c. 129 § 1; Anm. 18).

3.2 Unverlierbarkeit und Verlierbarkeit im »Potenz-Akt-Schema«

In der kollegialen Gewaltenkonzeption wird das formale Moment der Unverlierbarkeit und Verlierbarkeit nicht in der *sacra potestas*, sondern in der ekklesiologischen Eingebundenheit des *sacramentum ordinis* in die katholische Kirche festgemacht, die sakramental als hierarchische Gemeinschaft (*communio hierarchica*) verfasst ist. Die Bischofsweihe verleiht mit der persönlichen, weihecharakterlichen Habilität eine *sacra potestas*, die als Potenz unverlierbarer »Besitz« des Geweihten bleibt. Diese unverlierbare *sacra potestas* kann jedoch erst dann ausgeübt werden, wenn die Einordnung in die hierarchische Gemeinschaft der Kirche gewährleistet ist, daher ist die Ausübung der *sacra potestas* (*executio potestatis*) grundsätzlich verlierbar.

Dies eröffnet auch die Möglichkeit, diese Unterscheidung analog zum Taufsakrament (bzw. Firmsakrament) zu sehen. Taufe und Weihe geben Anteil an einer je spezifischen priesterlichen Sendung, nämlich die Taufe an der universalen Heilssendung der Kirche und die Weihe an der besonderen Sendung der Apostel und ihrer Nachfolger. Taufe und Weihe verleihen jeweils eine spezifische charakterliche Habilität im Sinne einer unverlierbaren Potenz mit der dazu ganz und gar übertragenen *potestas* (Taufe) und *sacra potestas* (Weihe), nämlich der Taufcharakter die *potestas* des Christ-Seins mit der unverlierbaren konsekratorischen Gliedschaft in der Kirche, und der Weihecharakter die *sacra potestas* des Hirte-Seins mit der unverlierbaren konsekratorischen Habilität zur »repraesentatio Christi capitis« und zum »in persona Christi agere«. Das konsekratorische *christologische* Moment im Tauf- und Weihegeschehen ist *unverlierbar*, das ordinatorische *ekklesiologische* Moment dagegen *verlierbar*. Anders gesagt: verlierbar ist in Taufe und Weihe die Ausübung (*executio*) der mit dem Tauf- und Weihecharakter verbundenen Vollmachten.

Nach Mörsdorf wird der Getaufte zur Person in der Kirche Christi. Er unterscheidet dabei eine konstitutionelle und eine tätige Gliedschaft in der Kirche. Erstere wird durch die gültige Taufe erworben und ist unverlierbar. Auf der konstitutionellen Gliedschaft baut sich eine tätige Gliedschaft auf, durch welche die mit der Taufe erworbene Rechtsfähigkeit in die Tat umgesetzt wird. Verlierbar ist in der Taufe die von der unverlierbaren »konstitutionellen« bzw. »konsekratorischen«⁴⁶ Gliedschaft unterschiedene, von Mörsdorf sog.

⁴⁶ Ab 1974 spricht Mörsdorf von »konsekratorischer Gliedschaft«, vgl. Mörsdorf, Klaus, Schriften zum Kanonischen Recht. Herausgegeben von Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer und Heribert Schmitz, Paderborn – München – Wien – Zürich 1989, 151 Anm. 8.

»tätige Gliedschaft«⁴⁷, d.h. die auf die ekklesiologische Verwirklichung drängende unverlierbare Potenz im Getauften, diese durch die gnadenhafte Wahrnehmung seiner gemeinsamen priesterlichen Rechte und Pflichten innerhalb der universalen Heilssendung der Kirche zum Akt werden zu lassen. Unverlierbar dagegen ist die Potenz des »Christ-Seins«. Analog hierzu ist in der Weihe die »tätige Hirtenschaft« verlierbar, das heißt die Ausübung der unverlierbaren Potenz des »Hirte-Seins« und der damit verbundenen *sacra potestas*. Verlierbar ist die Ausübung, nicht aber die auf ekklesiologische Verwirklichung drängende unverlierbare Potenz im Geweihten, diese durch die Wahrnehmung seiner besonderen priesterlichen Rechte und Pflichten in der Kirche zum Akt werden zu lassen. Die Bewegungsrichtung der Argumentation von der Bischofsweihe zur Taufe erfolgt nur aufgrund des Themas, das den Ausgang vom *sacramentum ordinis* nahe legt. Sie könnte formallogisch und systematisch ohne weiteres auch ausgehend vom Taufsakrament geführt werden, was ekklesiologisch sicher vorzuziehen wäre, da der Empfang des *sacramentum ordinis* notwendigerweise die Taufhabilität voraussetzt. Diese Parallelität ließe sich weiter entfalten.

3.3 Selbstbestimmungsmöglichkeit in ökumenischer Hinsicht

Dass die mit dem Sakrament der Taufe verliehene *potestas* und die mit dem Sakrament der Weihe verliehene *sacra potestas* unterschiedlichen Inhalts sind, hängt mit dem Charakter der jeweiligen Konsekration und der damit verbundenen unterschiedlichen ontologischen Habilität des Konsekrierten zusammen, bestimmte Funktionen (*munera*) in der Kirche mit der jeweils möglichen Teilhabe an der *sacra potestas* ausüben zu können (d.h. für Laien die Ausübung von Ämtern, die mit delegierter hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt verbunden sind). Die Ausgestaltung der Delegation von hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt an Laien kann die Kirche aufgrund ihres eigenen sakramentalen Selbstverständnisses selbst bestimmen.

Diese Selbstbestimmungsmöglichkeit bekommt aufgrund der notwendigen ekklesiologischen Größe »*communio hierarchica*« auch in ökumenischer Perspektive ein neues Gewicht. Es stellt sich hier die Frage, ob und wie vollmächtige Sendung auch außerhalb der katholischen Kirche gedacht werden kann, da die kirchliche Hierarchie und die Gültigkeit der Sakramentenspendung z.B. in den orthodoxen Kirchen katholischerseits anerkannt werden. Auch hier ist der Papst höchste und letzte Instanz: Er hat die Rahmenbedingungen des *modus vivendi* auf dem Wege zur wiederzuerlangenden strukturellen und institutionellen Einheit der Kirche vorzugeben. Dabei darf er sich nicht von seinen persönlichen Vorstellungen leiten lassen, sondern

⁴⁷ Vgl. Mörsdorf, Klaus, Kirchengliedschaft 1944, 118, 126, 129; ders., Zur Grundlegung des Rechtes in der Kirche, in: MThZ 3 (1952) 341 f.; ders., Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Iuris Canonici, begründet von Eduard Eichmann, neu bearbeitet von Klaus Mörsdorf, Bd. I, Paderborn ⁷1953/54, 185; Cattaneo, Arturo, Grundfragen des Kirchenrechts bei Klaus Mörsdorf. Synthese und Ansätze einer Wertung, Amsterdam 1991, 286 f. (Originaltitel: Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf, Pamplona 1986; KSfT 40).

muss seine Überlegungen von der Wahrheit des Glaubens inspirieren lassen, die vom übernatürlichen sakramentalen Selbstverständnis der Kirche ausgeht. Gleichzeitig muss er sowohl dem *ius divinum* als auch dem allen Kirchenspaltungen übergeordneten Vermächtnis Christi zur Einheit Rechnung tragen⁴⁸.

3.4 Die unterschiedliche Partizipation von Laien und Klerikern an der Sendung der Kirche und ihren Vollmachten

Weil die Bischofsweihe nicht nur eine ontologische Partizipation am *munus sanctificandi*, sondern auch an den *munera docendi et regendi* verleiht (vgl. LG 21; NEP 2, Anm. 30), kann sich die notwendigerweise mit der weihecharakterlichen Habilität verbundene *sacra potestas* nicht nur auf das beziehen, was in der klassischen Unterscheidung mit »potestas ordinis« gemeint war, nämlich die Konsekrationsvollmacht (in Bezug auf das Eucharistiesakrament) und die Vergebungsvollmacht (in Bezug auf das Bußsakrament). Eine Reduktion des bischöflichen bzw. priesterlichen Dienstes auf den sicherlich bedeutensamen Heiligungsdienst (*munus sanctificandi*) liegt eindeutig *nicht* in der Intention der sakramentalen Ekklesiologie des II. Vatikanums, da sie den notwendigen Heiligungsdienst des priesterlichen Hirtenamtes durch den sakramental gleichursprünglichen Verkündigungsdienst (*munus docendi*) und Leitungsdienst (*munus regendi*) ergänzt. Zwar haben auch die Laien durch die Taufe an den drei *munera* teil (vgl. LG 31), doch besteht zu der Teilhabe an den drei *munera* durch die Weihe (vgl. LG 21) nach LG 10 ein essentieller, nicht nur gradueller Unterschied. Ihre Teilhabe an den drei *munera* erfolgt niemals mit Hirtengewalt: »Das kommt sprachlich dadurch zum Ausdruck, dass die Teilhabe durch die Taufe als Teilhabe am »munus sacerdotale, propheticum et regale« bezeichnet wird, während die Weihe Teilhabe am »munus sanctificandi, docendi et regendi« gibt.⁴⁹«

Im Bereich des *munus regendi* zeigt sich das Hirte-Sein in der Letztverantwortung des Hirten, die niemals delegierbar ist, sondern persönlich wahrgenommen werden muss⁵⁰.

⁴⁸ Eine konkrete Interpretation dieses Grundgedankens hat Schillebeeckx in einem Brief an Clark, den Verfasser einer Untersuchung über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen, formuliert: »Inwieweit sich die sichtbare Trennung von der wahren Kirche Christi auf den äußeren Ritus selbst auswirkt, d.h. ob ein solcher Ritus noch das rituelle Bekenntnis des Glaubens der Kirche ist, muss von der katholischen Kirche selbst entschieden werden. Es steht der wahren Kirche zu, darüber zu entscheiden, ob ein unter bestimmten Umständen vollzogener Ritus ein Ausdruck (>exteriorisation<) ihres eigenen Glaubens ist, d.h. ob er *ihr eigener Akt* ist; oder ob er im Gegensatz dazu ein Akt ist, der den Glauben einer anderen, getrennten Kirche, als einer getrennten ausdrückt. In diesem Fall ist der Ritus nicht gültig. [...] Das letzte Kriterium für die Gültigkeit sakramentaler Riten ist nicht in der Wissenschaft oder in der liturgischen Forschung allein zu finden. Wenn das Genügen oder Ungenügen eines Ritus in Frage steht, ist seine Annahme oder Verwerfung durch die katholische Kirche die entscheidende Norm. So kann man sagen: Wenn das Oberhaupt der Kirche amtlich einen Ritus als ungeeignet zur Vermittlung sakramentaler Wirkung verwirft, [...] entscheidet es nicht nur autoritativ über eine vergangene dogmatische Tatsache, sondern übt auch in der Gegenwart das aus, was man »praktische Unfehlbarkeit« nennen könnte.« Clark, Francis, *Anglican Orders and Defect of Intention*, London – New York – Toronto 1956, 9 f. – Vgl. Zirkel, Adam, »Exsecutio Potestatis«. Zur Lehre Gratians von der geistlichen Gewalt, St. Ottilien 1975, 188 f.

⁴⁹ Amann, Thomas A., *Leitungsgewalt*, 72; vgl. ebenso in AA 2.

⁵⁰ Vgl. Ratzinger, Joseph, Geleitwort, in: Delhaye, Philippe / Elders, Léon (Hg.), *Episcopale Munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr J. Gijssen*, Assen 1982, XII–XV.; anders orientiert Schuster, Norbert, *Letztverantwortung – Betrachtung über einen Unbegriff*, in: Müller, Josef / Schuster, Norbert (Hg.), *Die Sorge um die Gemeinden. Beiträge zu einer Seelsorge in der Welt von heute*, Waldkirch 1990, 69.

Das Amt der Gemeindeleitung kann daher nur von einem dazu befähigten und bevollmächtigten Hirten mit Hirtengewalt ausgeübt werden. Daher muss auch nach c. 517 § 2 CIC/1983, der die außerordentliche Mitarbeit an der Gemeindeleitung durch Laien vorsieht, ein zum Priester geweihter Hirte benannt werden, der zumindest nominell das Hirtenprinzip in der sakramental sich aufbauenden katholischen Kirche aufrechterhält⁵¹. Der als »Platzhalter« fungierende, mit delegierter Jurisdiktionsgewalt ausgestattete Laie kann aber den Priester als Hirten nicht auf Dauer ersetzen, da ihm die weihecharakterliche, christologische und ontologische Habilität fehlt, denn er besitzt keine Hirtengewalt. Der als Hirtengewalt näher qualifizierte Teil der *sacra potestas*, der sich notwendigerweise auf die sakramentale Auferbauung und vollmächtige Leitung der Kirche als Familie Gottes bezieht, kann nicht außersakramental an Laien delegiert werden. Der als Jurisdiktionsgewalt näher qualifizierte Teil der *sacra potestas*, der nicht notwendigerweise mit der sakramentalen Hauptfunktion Christi verbunden ist, kann grundsätzlich an Laien delegiert werden. Ob das sinnvoll ist, ist eine andere Frage. Die Jurisdiktionsgewalt als delegierbarer Teil der *sacra potestas* ist dennoch ursprünglich in der Bischofsweihe sakramental übertragen worden und bildet im Bischofsamt eine bleibende Einheit (*sacra potestas*).

Zweifelsohne birgt der durch eine kollegiale Gewaltenkonzeption geschaffene und ermöglichte Handlungsrahmen hinsichtlich der Auslegung des c. 517 § 2 CIC/1983, wie bereits erwähnt, die Möglichkeit des Missbrauchs in sich. Doch unterstehen Personen, denen nach c. 517 § 2 CIC/1983 die Teilhabe zur Ausübung der Hirten Sorge mit Vollmacht übertragen wurde, der höheren kirchlichen Leitung (vgl. AA 24). Dies besagt, dass nicht unter der Moderation ausgeübte Akte folglich irregulär und bei fehlender notwendiger Delegation ungültig sind: »Auch das Recht, im Namen der Kirche pastoral zu handeln, stammt von der Hierarchie.«⁵² Doch wenn die außerordentliche Mitarbeit von Laien in der Gemeindeleitung zum ekklesiologischen Normalfall mutiert, steht das katholisch-sakramentale Prinzip auf dem Spiel, in dem ein eigens dazu geweihter Hirte von Gott als Repräsentant Christi zur Leitung der Gemeinde vorgesehen ist. Als Notlösung (*ultima ratio*) können Laien als »Platzhalter« für den fehlenden Hirten fungieren, aber nicht als Stellvertreter an dessen Stelle treten: eine solche Notlösung muss daher immer verbunden sein mit dem »Prinzip Hoffnung« auf neue Berufungen⁵³.

Ebenso wie ein einfacher Priester nicht der Hirte einer Ortskirche werden kann, kann ein Laie nicht Hirte einer Gemeinde werden, weil diesem die sakramentale Weihe, jenem die Fülle des *sacramentum ordinis* fehlt. Mit delegierten Vollmachten

⁵¹ Vgl. Kasper, Walter, Leitungsdienst, 40.

⁵² Böhnke, Michael, Pastoral, 53.

⁵³ Vgl. Böhnke, Michael, Pastoral, 36 Anm. 111. – In jüngerer Zeit vermehren sich kritische Stimmen, die auf die schwierige Situation der hauptberuflichen, nicht geweihten kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aufmerksam machen, die mit gemeindeleitenden Aufgaben betraut wurden. So bestehe das eigentliche Dilemma der Beauftragung eines Laien zur Leitung einer Gemeinde darin, dass dieser etwas tun bzw. repräsentieren soll, »was theologisch eigentlich so nicht recht gelöst ist. Hier wird aus der Praxisnot gehandelt, ohne die Konsequenzen ganz zu durchdenken.« Aigner, Max, Teilt das Los der Pfarrer. Die Leitung von drei Pfarrgemeinden, in: Schuster, Norbert / Wichmann, Martin (Hg.), Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern, Mainz 1997, 54.

können beide jedoch als *ultima ratio* in der Gemeinde und *pro tempore* in der Diözese bestimmte Funktionen des vakanten Hirtenamtes versehen, für die keine persönliche konsekratorische Habilität notwendigerweise erforderlich ist. Das, was Mörsdorf als »Grundamt« bezeichnet, wäre dann ein Hirtenamt in der Kirche, das immer und notwendig eine konsekratorische Habilität voraussetzt, um Christus als Haupt in seiner Kirche repräsentieren zu können. Hilfsämter wären dann alle weiteren Kirchenämter, die sinnvollerweise (aber nicht notwendigerweise, vgl. c. 1421 § 2 CIC/1983) mit konsekratorischer Weihehabilität zur *repraesentatio Christi capitis*, oder aber mit einfacher konsekratorischer Taufhabilität (die auch die Aufgabe einer *repraesentatio Christi* einschließt, aber nicht als Haupt der Kirche) ausgeübt werden können. So haben Laien und Kleriker an allen drei Aufgabenbereichen der gesamten kirchlichen Sendung Anteil, jedoch in unterschiedlicher Weise. Die Aufgabe der ordentlichen Gemeindeleitung obliegt immer dem geweihten Priester, der durch die konsekratorische Befähigung durch die Priesterweihe und durch den Sendungsauftrag des Bischofs in der Lage ist, den eigentlichen Leiter der Kirche, Christus als das Haupt seiner Kirche, pneumatologisch vermittelt zu repräsentieren und christologisch in seiner Person zu handeln⁵⁴. Wird jedoch bei Priestermangel als Notlösung ein Laie zur außerordentlichen Mitarbeit an der Gemeindeleitung beauftragt, darf diese Notlösung nicht zum Normalzustand verkommen, da Gott selbst in Jesus Christus durch den Heiligen Geist die vollmächtige Leitung der Kirche (*munus regendi et sacra potestas*) und das kirchliche Hirtenamt (*munus pastorale*) nicht den getauften Laien, sondern den getauften und für ihre besondere Sendung eigens geweihten Klerikern anvertraut hat⁵⁵.

⁵⁴ Vgl. W. Kasper, *Leitungsdienst*, 36 f.

⁵⁵ »Ist auf theologisch und pastoral verantwortete Weise das quantitativ-qualitativ stimmige Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde festgelegt, dann dürfen auf Dauer keine nicht-geweihten Amtsträger in die Leitungsverantwortung von Gemeinden geschickt werden, wenn nicht die sakramentale Grundstruktur der katholischen Kirche und ihrer Seelsorge Schaden nehmen soll. Die Konsequenzen dieser These können allerdings nicht primär durch bürokratische Maßnahmen der seelsorglichen Verwaltung herbeigeführt werden (so notwendig sie kurzfristig sein mögen), sondern müssen durch eine Erneuerung der Ausbildung künftiger Seelsorger gestaltet werden.« H. Windisch, *Seelsorge*, 71.

Theologische Klärungen zum »Großen Exorzismus«¹

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Einführung

1.1 Der neue Ritus zum Exorzismus – »Aschenputtel« der Liturgiereform

Der Exorzismus der Kirche findet in neuester Zeit ein reges Interesse von Seiten der Massenmedien. Ein unübersehbares Zeichen dafür ist die Gegenwart des Themas in zwei Filmen, die ein breites Kinopublikum erreicht haben². Die Aufmerksamkeit der Medien ist auch garantiert, wenn demnächst die deutsche Übersetzung des neuen Ritus zum Exorzismus erscheint. Vielleicht gibt es dann ähnliche Reaktionen wie beim Erscheinen der lateinischen Ausgabe vor sieben Jahren: der »politisch korrekte« Hauptstrom der deutschsprachigen Massenmedien wird darin zweifellos einen bedauerlichen Rückfall in ein vor-kritisches, »mittelalterliches« Denken sehen, das vom »modernen Menschen« längst überwunden sei³. Als Kardinal Medina Estévez am 26. Januar 1999 das neue liturgische Buch der Presse vorstellte⁴, kam dieses Ereignis selbst für einige Liturgiker wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Manfred Probst beispielsweise nannte die Nachricht »überraschend« und bemerkte: »In der Liturgiekommision der deutschen Bischofskonferenz hat es m.W. zumindest in den letzten zehn Jahren keine Diskussion über dieses Thema gegeben«⁵.

In jedem Fall gab es eine lange Vorbereitung. Im Dekret zur Promulgation des neuen Ritus (22. 11. 1998) erinnert Kardinal Medina an die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, *Sacrosanctum concilium*, aus dem Jahre 1963⁶. Das Konzil wünschte eine Überarbeitung der Sakramentalien nach zwei Grundlinien: die tätige Teilnahme der Gläubigen und die Bedeutung der Erfordernisse unserer Zeit⁷. Die unmittelbare Vorbereitung des neuen Rituals *De exorcismis* begann 10 Jahre vor seiner Veröffentlichung⁸; 1990 ver-

¹ Der vorliegende Aufsatz ist die aktualisierte deutsche Fassung eines englischsprachigen Vortrages, den der Verfasser am 28. 10. 2005 in Detroit gehalten hat bei der Internationalen Konferenz anlässlich des 75. Geburtstages von Kardinal Jorge Arturo Medina Estévez, dem emeritierten Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: »*Sacrificium laudis: The Medina Years (1996–2002)*«. Dieser Beitrag ist soeben erschienen: Manfred Hauke, *Antiphon. A. Journal for Liturgical Renewal* 10 (1/2006) 32–69. Die gesamte Festschrift ist in Vorbereitung.

² Vgl. dazu unten, 3. 2 (Der Fall von Klingenberg).

³ Siehe etwa das Medienecho bei Manfred Probst – Klemens Richter, *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen* (Münster: Aschendorff, 2002) 9.

⁴ Jorge Arturo Medina Estévez, »Il rito degli esorcismi«: www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents. Siehe auch die englische Zusammenfassung der Vorstellung und der Diskussion mit den Journalisten bei der Nachrichtenagentur Zenit, 26. 01. 1999, »Prefect for Divine Worship on the New Rite of Exorcism«: www.zenit.org.

⁵ Manfred Probst, »Der große Exorzismus – ein schwieriger Teil des Rituale Romanum.« *Liturgisches Jahrbuch* 49 (1999) 247–262 (247).

⁶ DESQ (= *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vatican, 1999; editio typica emendata 2004) S. 3.

⁷ SC 79: »Sacramentalia recognoscantur, ratione habita normae primariae de conscia, actiosa et facili participatione fidelium, et attentis nostrorum temporum necessitatibus«.

⁸ Vgl. Medina Estévez, Rito (Anm. 4) 2. Nach Nicola Giampietro, »Il rinnovamento del rito degli esorcismi«, *Notitiae* 35 (1999) 164–176 (170) (zuerst in: *Rivista di Pastorale Liturgica* 213 [1999] 77–84), dauerte die Vorbereitung sogar 15 Jahre (»Il lavoro è costato quindici anni ...«); demnach wäre der Beginn anzusetzen in das Jahr 1984.

sandte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung einen liturgischen Text *ad interim* an die Bischofskonferenzen und befragte außerdem, unter dem Siegel der Verschwiegenheit, einige Fachleute⁹. Nach den Worten von Kardinal Medina benötigte der neue Ritus »zahlreiche Studien, Überarbeitungen, Anpassungen und Veränderungen mit verschiedenen Konsultationen der Bischofskonferenzen, nach einer Bewertung durch die ordentliche Versammlung der Gottesdienstkongregation«¹⁰. Unter den verschiedenen Teilen des *Rituale Romanum*, das zum ersten Mal im Jahre 1614 erschien, wurde der Exorzismus erst ganz am Schluss von den Liturgiereformern in Angriff genommen, so dass ein bekannter römischer Exorzist diese Sektion als »das Aschenputtel des Rituale« apostrophierte¹¹. Hat sich das »Aschenputtel« inzwischen in eine Prinzessin verwandelt?

Selbst ein Jahr nach dem Erscheinen des neuen Ritus bemerkte ein Leitartikel der *Ephemerides Liturgicae*, aus der Feder von Anthony Ward: »Es ist ziemlich überraschend, dass bislang in den Fachzeitschriften nur relativ wenig Kommentare zu diesem Ritus erschienen sind, wobei fast niemand über eine anfängliche Vorstellung hinauskommt«¹². Inzwischen sind zwar einige Bücher erschienen, aber es stimmt nach wie vor, dass die einschlägigen Publikationen, vor allem im deutschen Sprachraum, nicht gerade überreichlich ausgefallen sind. Die besten und umfangreichsten Veröffentlichungen sind in Italien erschienen. Die deutsche Theologie hat hier noch einiges aufzuholen¹³.

Auf der anderen Seite gibt es unter den Gläubigen und in der weltlichen Öffentlichkeit ein großes Interesse am Thema. Zahlreiche Veröffentlichungen widmen sich

⁹ Cf. Probst – Richter (Anm. 3) 131. Der Entwurf, unter dem Titel *De Exorcismis. Ritus ad interim*, datiert vom 4. Juni 1990: Gabriele Amorth, »The New Rite of Exorcism is Ineffective against the Evil One«, 30 giorni, Juni, zitiert nach www.kensmen.com/catholic/amorth.html, S. 1; das Interview findet sich auch in Gabriele Amorth, *Exorzisten und Psychiater* (Stein am Rhein: Christiana, 2002) 237–251; ital. Originalfassung, *Esorcisti e psichiatri* (Bologna: Dehoniane, 32000). Über diesen Entwurf und die einschlägige Diskussion vgl. René Laurentin, *Il demonio mito o realtà?* (Milano: Massimo, 1995) 207–222; franz. Original *Le Démon. Mythe ou réalité?* (Paris: Fayard, 1995). Ein weiterer Entwurf stammt aus dem Jahre 1997: *De exorcismis maioribus et cura pastorali obsessorum*, erwähnt bei Franz Kohlschein, »Der Exorzismus – ein zwiespältiges, doch aktuelles Erbe der Kirche?« *Klerusblatt* 81 (8/2001) 179–182 (180).

¹⁰ Medina Estévez, *Rito* (Anm. 4) 2 (Übersetzung von Hauke).

¹¹ Gabriele Amorth, *Un esorcista racconta* (Roma: Dehoniane, 1990) 183 (dt. *Ein Exorzist erzählt*, Stein am Rhein: Christiana, 42001).

¹² *Ephemerides Liturgicae* 114 (2000) 212.

¹³ Eine Auswahl in zeitlicher Reihenfolge: Giuseppe Ferrara, »Il nuovo Rituale degli esorcismi: strumento della signoria di Cristo«, *Notitiae* 35 (1999) 177–222; Giampietro (1999) (Anm. 8); Probst (1999) (Anm. 5); Ulrich Niemann, »Exorzismus und/oder Therapie?« *Stimmen der Zeit* 124 (1999) 781–784; Anthony Ward, »The Psalm Collects of the new Rite of Exorcisms«, *Ephemerides Liturgicae* 114 (2000) 270–301; Achille M. Triacca, »Spirito Santo ed esorcismo. In margine al recente Rituale«, *Ephemerides Liturgicae* 114 (2000) 241–269; Ders., »Esorcismo«, in *Liturgia*, hrsg. v. Domenico Sartore et al. (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2001) 711–735; Amorth (2000) (Anm. 9); Ders., *Brief vom 08. 09. 2000*, zitiert bei Andrea Gemma, *Io, vescovo esorcista* (Milano: Mondadori, 2002) 164–171; Kohlschein (2001) (Anm. 9); Probst – Richter (2002) (Anm. 3); Manlio Sodi (Hrsg.), *Tra maleficio, patologie e possessione diabolica. Teologia e pastorale dell'esorcismo* (Padova: Messaggero, 2003) (die Beiträge erschienen zuerst in *Rivista liturgica* 87 [2000]); Patrick Dondelinger, Rezension von Probst – Richter (Anm. 3): *Theologische Revue* 99 (2003) 398–401; Ute Leimgruber, *Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes* (Münster: LIT, 2004) 69–76; Gabriele Nanni, *Il dito di Dio e il potere di Satana. L'esorcismo* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004; Nachdruck 2005) (das bislang gründlichste neuere Werk zum Thema »Exorzismus«); Klemens Richter, »Liturgie zur Befreiung vom Bösen statt »Exorzismus«, in Ulrich Niemann – Marion Wagner (Hrsg.), *Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen* (Regensburg: Pustet, 2005) 94–110; Ulrich Niemann et al., »Stellungnahme zum Thema »Das Böse und die Befreiung vom Bösen«: ibd., 137–141; Istituto Sacerdos dell' Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Hrsg.), *Esorcismo e preghiera di liberazione. Atti del corso* (Roma: Edizioni Art – Camerata Picena: Editrice Shalom, 2005). (Das letztgenannte Werk enthält die Vorträge während eines international bekannt gewordenen Kurses für Exorzisten, der 2005 zum ersten Mal in Rom stattfand und auch in den kommenden Jahren wegen der riesigen Nachfrage wiederholt wird; die Veranstalter sind das »Istituto Sacerdos« der Päpstlichen Hochschule der Legionäre Christi in Rom und die »Gruppo di Ricerca e Informazione Socio Religiosa« [GRIS] mit Sitz in Bologna); Daniel G. Van Slyke, »The Ancestry of the Rite of Major Exorcism (1999/2004)«, *Antiphon. A Journal for Liturgical Renewal* 10 (1/2006) 70–116.

Engeln und Dämonen, auch wenn vieles davon dem Bereich der Esoterik und des New Age beizurechnen ist¹⁴. Spiritismus, Satanismus und magische Praktiken bereiten manche Probleme. Nach neueren Umfragen gibt es allein in Italien mehr als 22.000 Magier, die innerhalb von fünf Jahren von ungefähr 10 Millionen Personen konsultiert wurden, also von etwa 20 Prozent der Bevölkerung¹⁵. Von manchen Fernsehsendungen angeheizt, verzeichnet der Okkultismus in der westlichen Welt einen unheimlichen Aufschwung. In den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts gab es ungefähr 20 Exorzisten in Italien und 15 in Frankreich; deren Zahl ist gestiegen auf etwa 300 in Italien und 100 in Frankreich¹⁶. Trotz alledem scheint es, dass die okkulte Herausforderung des Neuheidentums von den Verantwortlichen in der Kirche, aufs Ganze gesehen, bislang unterschätzt wird. Im Gegensatz zu den Erwartungen der Verleger war der lateinische Ritus *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam* in kürzester Zeit ausverkauft¹⁷.

1.2 Exorzismus oder »Gebot um Befreiung vom Bösen«?

Die Weisung, den Exorzismus zu vollziehen, stammt von Jesus Christus höchstpersönlich. Die skandalöse Vernachlässigung dieses Gebotes des Herrn findet ihre Ursache in der Verlegenheit vieler Theologen angesichts der dämonischen Besessenheit. Manche Strömungen der gegenwärtigen Theologie haben den Glauben an die Existenz des Teufels und der anderen bösen Geister über Bord geworfen. An die Stelle von »Besessenheit« setzen manche Kreise lieber psychologische und parapsychologische Erklärungen. Dieses Unbehagen an der traditionellen Erklärung spiegelt sich etwa in dem Buch zweier Liturgieprofessoren, Manfred Probst und Klemens Richter, die den Ritus von 1614 mit der Neuausgabe vergleichen. Bezüglich des Ritus von 1999 bemerken sie »Kontinuität, starke Überarbeitung der bisherigen Vorlage und direkt Neues«¹⁸. Zur Kontinuität meinen sie: »Die Sprache der Vorlage mag in manchen Texten nüchterner geworden sein, ist aber besonders im Blick auf den dritten imprekativen Exorzismus, in dem die Teufelsbeschimpfung nach gut mittelalterlicher Manier weitgehend erhalten blieb, nur schwer zu ertragen«¹⁹. Probst und Richter machen sich über das Mittelalter lustig, zielen aber ebenso auf die Heilige Schrift, wenn sie fragen, »welche Gründe die römischen Redaktoren dieses neu bearbeiteten Ritualfaszikels bewogen haben, die biblischen [!] und mittelalterlichen

¹⁴ Vgl. Manfred Hauke, »La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato«, *Rivista teologica di Lugano* 10 (2005) 55–71 (55–62).

¹⁵ Vgl. Gilles Jeanguenin, *Il diavolo esiste! Testimonianze di un esorcista* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2005) 64 (frz. Orig. *Le Diable existe! Un exorciste témoigne et répond aux interrogations*, Paris: Salvator, 2004).

¹⁶ Vgl. Jeanguenin (Anm. 15) 65.

¹⁷ Manlio Sodi, »Introduzione. >... ma liberaci dal maligno«: Ders. (Anm. 13) 5–14 (7): »Un libro che, con sorpresa dell'editore, è andato letteralmente a ruba!«

¹⁸ Probst – Richter (Anm. 3) 138.

¹⁹ *Ibid.* Vgl. Richter (Anm. 13) 106. Der dritte imperative Exorzismus kommt dem vorausliegenden Text des alten Rituals am nächsten: vgl. die Untersuchung der sechs Exorzismen im DESQ bei Ferrara (Anm. 13) 214–221.

Anschauungen von Besessenheit durch den Teufel und seine Dämonen wieder aufzunehmen«²⁰.

Diese Reaktion ist für den deutschsprachigen Raum ziemlich typisch. Die Deutsche Bischofskonferenz errichtete 1979 eine Kommission, um grundlegende Fragen über Besessenheit und Exorzismus zu studieren²¹. 1983 brachte diese Kommission einen Entwurf für eine so genannte »Liturgie zur Befreiung vom Bösen« heraus, die jüngst von Probst und Richter mit einigen wenigen Änderungen aus der Versenkung herausgezogen, veröffentlicht und für die liturgische Rezeption angepriesen wurde²². Schon der Titel ist bezeichnend: die Rede ist vom »Bösen« im Allgemeinen, aber die Existenz des personalen Bösen ist dabei alles andere als klar. Dieser Ritus könnte ohne jede Schwierigkeit auch von einem Priester verwandt werden, der an das Dasein des personalen Teufels und anderer böser Geister nicht glaubt. Verräterisch ist bereits die Auswahl des Evangelientextes: an erster Stelle wird die Versuchung Jesu in der Wüste vorgeschlagen, ein Ereignis, das mit dämonischer Besessenheit nichts zu tun hat²³. Ein weiterer liturgischer Vorschlag, der (so jedenfalls die beiden Liturgiker) auf dem neuen Ritus von 1999 »basiert«²⁴, erklärt in seiner »Einführung« die Situation folgendermaßen: »Der schwerste Kampf, den der Mensch auszutragen und zu bestehen hat, ist der Kampf mit dem Bösen: mit dem Bösen im eigenen Herzen und dem Bösen, das von außen auf uns zukommt. Wir nennen es herkömmlich Teufel oder Dämonen«²⁵. Das so genannte »Exorzismusgebet« sagt kein Wort über dämonische Besessenheit, sondern spricht von »bösen Vorstellungen«, die den »Geist« und das »Gemüt« der menschlichen Person bedrücken²⁶.

Die Einführung in den Entwurf von 1983, angenommen von der Deutschen Bischofskonferenz im Herbst 1984, ist inzwischen veröffentlicht²⁷. Die Kommission fasst ihre Arbeit in vier Punkten zusammen²⁸:

1. Die Lehre der Kirche über die Existenz dämonischer Mächte sei zwar »de fide«, bedürfe aber der »Rekonstruktion« und einer »Neuformulierung«.
2. Die Möglichkeit der Besessenheit sei nicht auszuschließen, aber es gebe keine Kriterien, mit hinreichender Klarheit einen solchen Fall zu erkennen²⁹. Es gebe

²⁰ Op. cit., 139. Vgl. Richter (Anm. 13) 107.

²¹ Vgl. Emil Lengeling, »Der Exorzismus der katholischen Kirche«. Zu einer verwunderlichen Ausgabe«, *Liturgisches Jahrbuch* 32 (1982) 249–257 (256f).

²² Probst – Richter (Anm. 3) 148–167; Richter (Anm. 13) 99–103. Die Mitglieder dieser Kommission werden aufgezählt bei Richter (Anm. 13) 100.

²³ Probst – Richter (Anm. 3) 153.

²⁴ Probst – Richter (Anm. 3) 167–180.

²⁵ Probst – Richter (Anm. 3) 168.

²⁶ Probst – Richter (Anm. 3) 177.

²⁷ Die *Praenotanda* werden vollständig zitiert bei Probst – Richter (Anm. 3) 64–74. Siehe auch die Zusammenfassung bei Reiner Kaczynski, »Der Exorzismus«, in Bruno Kleinheyer – Emmanuel von Severus – Reiner Kaczynski, *Sakramentliche Feiern II* (Gottesdienst der Kirche 8) (Regensburg: Pustet, 1984) 275–291 (290f); Franz Reckinger, »In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben«. Zur Reform des Exorzismus«, *Forum Katholische Theologie* 5 (1989) 137–145 (138). Der vollständige Text wurde nicht veröffentlicht, geht aber ein in den Vorschlag von Probst – Richter (Anm. 3) 148–167.

²⁸ Vgl. Probst – Richter (Anm. 3) 60–63.

²⁹ Vgl. *Praenotanda*, Nr. 4: »Da es keine eindeutigen theologischen Kriterien für die »Besessenheit« gibt ...«. Der Text ähnelt sehr der Darlegung von Walter Kasper, »Das theologische Problem des Bösen«, in *Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, hrsg. v. Walter Kasper – Karl Lehmann (Mainz: Grünewald, 1978) 41–69 (66f).

Einwände gegen die Art und Weise, mit denen das *Rituale Romanum* von 1614 die Feststellung der Besessenheit und den Exorzismus beschreibe. »Diese Bedenken richten sich auch gegen die imperative Form der im *Rituale Romanum* vorgesehenen Exorzismen (also gegen die den Dämonen erteilten Befehle), denn diese stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit anthropomorphen Dämonenvorstellungen und verstärken sie noch«.

3. Die Kommission wolle nicht einfachhin den früheren Großen Exorzismus streichen, sondern ihn durch eine »Liturgie zur Befreiung vom Bösen« ersetzen.
4. Der Entwurf für diese Liturgie und die *praenotanda* (Vorbemerkungen) sollten der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente übermittelt werden. Wenn der Ritus in das neue *Benedictionale* eingefügt werden sollte, sei es wünschenswert, ihn durch eine »pastorale Hilfe« zu ergänzen, die noch zu erarbeiten sei.

Das Hauptproblem dieses Vorschlages ist die Zweideutigkeit bezüglich der Existenz der bösen Geister. Die Kommission behauptet, den Glauben der Kirche an das Dasein dämonischer Mächte zu bewahren, aber diese Mächte werden offenbar auf eine apersonale Weise gedeutet. Das deutlichste Zeichen dieser »Neudeutung« ist die Beseitigung der Exorzismen als Befehle an die Dämonen, die besessene Person zu verlassen. Selbst das Wort »Exorzismus« wird ersetzt durch »Liturgie zur Befreiung vom Bösen«.

Ein weiteres Problem, das sich aus der zitierten Stellungnahme ergibt, ist der Verzicht auf jegliches bedeutungsvolles Kriterium, um einen Fall der Besessenheit von psychiatrischen oder parapsychologischen Phänomenen zu unterscheiden. Die *praenotanda* behaupten, »dass die Macht des Bösen nicht außerhalb der Kausalität natürlicher Ursachen und Ursachenfolgen wirkt und dass sich nicht bestimmte Krankheitserscheinungen und andere Phänomene ausmachen lassen, die aus sich eine Überwältigung von der Macht des Bösen beweisen«³⁰. Aus diesem Grund, der formuliert worden ist durch Karl Rahner³¹, schlagen Probst und Richter vor, den Ritus des Exorzismus in die Feier der Krankensakramente einzufügen³².

Reiner Kaczynski, der mehrere Jahre in der Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente gearbeitet hat, veröffentlichte 1984 ein Kapitel über den Exorzismus in einem bekannten liturgischen Handbuch. Er bemerkte, der Vorschlag der deutschen Kommission sei an die zuständige römische Kongregation gesandt worden. »In Rom ist diese Arbeit mit Befriedigung zur Kenntnis genommen worden. Ein erster Entwurf für die Vorbemerkungen zum ›Gebet um Befreiung eines von der Macht des Bösen Überwältigten‹ liegt bereits vor. Entsprechend dem Titel

³⁰ *Praenotanda*, Nr. 5: Probst – Richter (Anm. 3) 66.

³¹ Karl Rahner, »Besessenheit und Exorzismus«, *Stimmen der Zeit* 194 (1976) 721–722 (722): »Wie wir heute auch als orthodoxe Gläubige ohne Hexen ›auskommen‹, so könnte man in der Praxis auch ohne Besessenheit ›auskommen‹. Selbst wenn man einen Einfluss solcher bösen Mächte und Gewalten als denkbar annimmt, wäre dieser uns empirisch gegeben in dem, was wir schlicht Krankheit nennen und unter diesen Voraussetzungen durchaus mit irdischen Mitteln bekämpfen können«.

³² Cf. Probst – Richter (Anm. 3) 147; Klemens Richter, Rezension zu Kaczynski (Anm. 27): *Theologische Revue* 84 (1988) 224–227 (226f). Ebenso Gianni Cavagnoli, »I *Praenotanda* del ›De exorcismis‹«, in Sodi (Anm. 13) 177–201 (199f).

wird es mit Sicherheit keine imperatorischen Exorzismen mehr geben. Das Wort »Exorzismus« fällt überhaupt nicht mehr³³. Kaczynski nennt die im Entwurf verwandte Formel ein »Gebet um Befreiung«³⁴.

1.3 Die Hauptpunkte der theologischen Debatte

Nichtsdestoweniger nimmt der 1999 veröffentlichte neue Ritus das Wort »Exorzismus« in den Titel auf, benutzt imperative Exorzismen und legt aufs Neue die traditionellen Kriterien für die Unterscheidung der dämonischen Besessenheit vor. In aller Kürze soll darum (1) die theologische Streitfrage über das Dasein böser Geister angegangen werden sowie (2) die Möglichkeit und die Unterscheidung der Besessenheit. In Erwägung gezogen werden soll auch die umfangreiche Diskussion über den tragischen Fall von Klingenberg 1976, bei dem eine junge Frau, über die der Exorzismus gebetet worden war, an Unterernährung zu Tode kam. Dieser Fall, vor allem aber dessen unsachgemäße Behandlung durch viele Massenmedien und kirchliche Meinungsführer, hat die Vorschläge der eben erwähnten Kommission auf verhängnisvolle Weise beeinflusst.

Zu klären ist außerdem der Begriff des »Exorzismus«. 1985 ermahnte die Glaubenskongregation die Gruppen, die mit der Befreiung Besessener befasst waren, klar zu unterscheiden zwischen dem Erteilen von Befehlen an die Dämonen – eine Handlung, die den Priestern vorbehalten ist, die vom zuständigen Bischof zum Exorzisten ernannt worden sind – und den »Gebeten um Befreiung«³⁵. Hier erscheint die imperative Form als das unterscheidende Zeichen für den liturgischen Exorzismus. Der neue Ritus von 1999 verpflichtet seltsamerweise keinesfalls den Exorzisten, einen imperativen Exorzismus anzuwenden. Es ist möglich, sich mit einem so genannten »deprekativen Exorzismus« (*exorcismus deprecativus*) zu begnügen, bei dem Gott

³³ Kaczynski (Anm. 27) 290.

³⁴ *Ibid.* Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich in Frankreich: dort gibt es eine gewisse Anzahl von »Exorzisten« (im Unterschied zu Deutschland, wo fast keine exorzistischen Fachleute bereitstehen), aber viele dieser Priester glauben nicht an die Wirklichkeit dämonischer Besessenheit und nehmen niemals einen Exorzismus vor. Diese Haltung wird deutlich bei Isidore Froc (Hrsg.), *Esorcisti e mistero del male* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2000) (frz. Orig. *Exorcistes*, Paris: Plon/Mame, 1996), 27, 56–58, 60f, 69, 128, 133 und passim. Vgl. dazu auch Amorth, *New Rite* (Anm. 9) 5; *Exorzisten und Psychiater* (Anm. 9) 39–44. Anders dagegen u. a. P. G. Morand, *Faut-il encore exorciser aujourd'hui?* (Paris: Fayard, 2000).

³⁵ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismi revocantur*: AAS 77 (1985) 1169–70. Die Unterscheidung war vorbereitet worden durch Kardinal Léon-Joseph Suenens, *Erneuerung und die Mächte der Finsternis* (Salzburg: Otto Müller, 1983) Nr. 62f (S. 109f); Or. fr. *Renouveau et Puissances des ténèbres* (Malines, 1982). Nicht haltbar ist m. E. die Deutung des Dokumentes der Glaubenskongregation durch einige Kreise der charismatischen Bewegungen, wonach jeder Laie oder Diakon ohne weiteres private imperative Exorzismen vornehmen könne, die in der Praxis mitunter einem selbstgestrickten paraliturgischen Ritus des Exorzismus gleichkommen. Die Deutung, wonach den Laien und Diakonen nur die liturgische Feier des Exorzismus untersagt sei, nicht aber die private, findet sich etwa in dem Werk von Philippe Madre, *Guérison et exorcisme. Comment discerner?* (Nouan-Le-Fuzelier: Édition des Béatitudes, 2005) 65. 225 und passim. Dagegen u. a. Nanni (Anm. 13) 172f; Agostino Montan, »Il ministro: carisma o istituzione?« in Sodi (2003) (Anm. 13) 277–292. Ein befehlender Exorzismus durch Laien oder Diakone, zumindest nach der geltenden Rechtslage, ist angebracht nur bei dem diskreten Fall (am besten *mentaliter*) des Probeexorzismus (vgl. unten 3.3).

gebeten wird, die besessene Person zu befreien³⁶. Ist dieses Bittgebet ein wirklicher Exorzismus? Oder ist es nur ein »Gebet um Befreiung«, das in ähnlicher Weise von einem jeden Christen angewandt werden könnte? Ist die Möglichkeit, jedwede Form des imperativen Exorzismus zu vermeiden, ein fauler Kompromiss mit der liberalen Strömung der Theologie?

Ein weiteres Problem ist die Unterscheidung zwischen Besessenheit und anderen Formen dämonischen Einwirkens. Der häufigste Fall, mit dem sich Exorzisten befassen müssen, ist nicht die Besessenheit, sondern es sind verschiedene Weisen außerordentlichen dämonischen Handelns, vor allem bei der Magie sowie bei den Folgen spiritistischer oder satanistischer Praktiken³⁷. Eine Anspielung auf diese Wirkungen befindet sich im ersten Anhang zum neuen Ritus. Die Texte darin werden zum größten Teil übernommen aus dem von Papst Leo XIII. eingeführten Exorzismus, der in das *Rituale Romanum* von 1925 eingefügt wurde³⁸. Sie können angewandt werden (a), wenn sich der dämonische Einfluss in Dingen und an Orten zeigt, aber auch (b) bei Verfolgungen und Angriffen auf die Kirche³⁹. Dieser Punkt wird in den Vorbemerkungen des Ritus nicht näher erklärt; stattdessen finden sich in der ersten Ausgabe 1999 Ausdrücke, nach denen sämtliche magischen Praktiken als bloßer Aberglauben erscheinen könnten ohne reale Grundlage im Wirken böser Geister: Der Exorzist »solle auf rechte Weise den Fall eines dämonischen Einwirkens unterscheiden von jener Leichtgläubigkeit (*ab illa credulitate*), bei der manche Leute, sogar Gläubige, meinen, sie seien der Gegenstand einer Verwünschung, eines bösen Geschicks oder einer Verfluchung (*obiectum maleficii, malae sortis vel maledictionis*) ...«. In diesen Fällen dürfe der Exorzismus nicht angewandt werden⁴⁰. In der verbesserten Auflage 2004 jedoch wurden die Worte *ab illa credulitate* geändert in *a falsa opinione*⁴¹. Diese Änderung betrifft offenbar die irrtümliche Zuschreibung eines dämonischen Einflusses, ohne damit die unheilvolle Möglichkeit von Zauberei und Fluch auszuschließen; diese Wirklichkeiten sind in den Erfahrungen vieler Exorzisten in reicher Fülle vorhanden.

1.4 Ein Ritus von »exorzistischen Analphabeten«?

Die eben erwähnte Einzelheit, gemeinsam mit zahlreichen anderen Punkten, deutet darauf hin, dass die praktische Erfahrung der Exorzisten bei der Ausarbeitung des neuen Ritus nicht genügend berücksichtigt wurde. Aus den Kreisen der exorzisti-

³⁶ Siehe DESQ, *praenotanda*, Nr. 28 (S. 14).

³⁷ Vgl. Amorth, *New Rite* (Anm. 9) 1; Jeanguenin (Anm. 15) 76–79.

³⁸ Vgl. Probst – Richter (Anm. 3) 136f; Nanni (Anm. 13) 134–136. Zum Ursprung des *exorcismus Leonis* vgl. Amorth, *Un esorcista racconta* (Anm. 11) 35–38.

³⁹ DESQ, Appendix I: *Supplicatio et exorcismus qui adhiberi possunt in peculiaribus adiunctis Ecclesiae: »Diaboli et aliorum daemoniorum praesentia apparet atque exstat non solum in personis tentandis vel vexandis, sed etiam in rebus et locis quodammodo propria actione penetrandis atque in variis formis oppositionis et persecutionis Ecclesiae«* (S. 71).

⁴⁰ DESQ, *praenotanda*, Nr. 15 (S. 11–12).

⁴¹ Vgl. Nanni (Anm. 13) 245f.

schen Praxis gibt es eine Fülle von Kritiken. Die bekannteste stammt von dem römischen Exorzisten Gabriele Amorth, vor allem in einem Interview mit der Zeitschrift »30 Tage« im Jahre 2000:

»Während der letzten zehn Jahre arbeiteten zwei Kommissionen am Ritus; eine bestand aus Kardinälen und war verantwortlich für die Praenotanda, ... und die andere war verantwortlich für die Gebete. Ich kann mit Sicherheit behaupten, dass kein einziges Mitglied dieser Kommissionen jemals einen Exorzismus durchgeführt hat, jemals bei einem Exorzismus anwesend war oder auch nur die leiseste Ahnung hatte, was ein Exorzismus ist. Hier liegt der Irrtum, die Ursünde dieses Ritus. Kein einziger der Mitarbeiter war ein Spezialist für Exorzismen«⁴². Amorth meint sogar, der neue Ritus sei »eine stumpfe Waffe. Wirkungsvolle Gebete, die über zwölf Jahrhunderte hinweg existierten, wurden unterdrückt und durch neue wirkungslose Gebete ersetzt«⁴³.

Amorth kritisiert hier freilich nicht die Arbeit von Kardinal Medina. Die Überarbeitung des Ritus für den Exorzismus begann 1989⁴⁴, und schon 1990 wurde den Bischofskonferenzen ein Entwurf zugesandt, also sechs Jahre vor der Amtszeit des chilenischen Würdenträgers. 1990 wurde die Gottesdienstkongregation geleitet von Eduardo Martinez Somalo⁴⁵. Amorth erwähnt, dass Medina einige Erfahrung mit dem Exorzismus hatte, während die übrigen Kommissionsmitglieder »vollkommene Analphabeten bezüglich der Exorzismen waren; sie haben sie niemals praktiziert oder auch nur gesehen«⁴⁶. Der römische Exorzist weiß auch zu berichten, dass die Kardinäle Medina und Ratzinger einen letzten Rettungsversuch unternahmen und versuchten, in das liturgische Buch eine Bestimmung einzuführen, wonach die Exorzisten auch das vorhergehende Rituale Romanum benutzen können. Dieser Versuch schlug fehl, aber am Tag nach der Vorstellung des neuen Ritus veröffentlichte Medina eine Notificatio, wonach jeder Bischof bei der Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente die Erlaubnis beantragen könne, den alten Ritus zu benutzen; diese Erlaubnis werde »gerne« erteilt (*libenter*)⁴⁷.

Die Erlaubnis, den alten Ritus zu benutzen, ist zumindest ein Hinweis darauf, dass mit dem neuen Ritual gewisse praktische Probleme verbunden sind. Man könnte hier einen Vergleich unternehmen zwischen Exorzismus und Schwimmen: theoretisch denkbar wäre es, sich Leute vorzustellen, nach deren Meinung es kein Wasser gibt und dass es deswegen nicht möglich ist zu schwimmen. Für sie macht es keinen Sinn, ein Buch über Schwimmen zu schreiben. Dieser Fall entspricht den Theologen, die den Glauben der Kirche über die dämonische Besessenheit einer Revision unterziehen wollen. Ein anderes Beispiel wäre jemand, der ein Handbuch über das Schwimmen schreibt, aber selbst niemals geschwommen ist und sich auch in keiner Weise mit der Erfahrung der Schwimmer auseinandergesetzt hat. Die Problematik

⁴² Amorth, *New Rite* (Anm. 9) 2.

⁴³ Op. cit., 3.

⁴⁴ Vgl. Medina Estévez, *Rito* (Anm. 4) 2: »Il lavoro è costato dieci anni ...«. Siehe auch oben, Anm. 8.

⁴⁵ Vgl. Amorth, *New Rite* (Anm. 9) 2.

⁴⁶ Gabriele Amorth, Stellungnahme vom 08. 09. 2000: *Gemma* (Anm. 13) 168.

⁴⁷ Amorth, *New Rite* (Anm. 9) 3–4; Triacca (2001) (Anm. 13) 712. Vgl. *Notificatio de ritu Exorcismi*, 27. 01. 1999: *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), Bologna 2000, S. 1226f, Anm. 1; *Notitiae* 35 (3–4/1999) 156.

des neuen Ritus über den Exorzismus ist ähnlich: das größere Problem ist die Zurückweisung des Glaubens, der die Existenz des Satans und der Dämonen beinhaltet; aber auch der Mangel an praktischer Erfahrung kann verhängnisvolle Folgen haben. Der Verfasser dieses Beitrages muss zugestehen, keine praktische Vertrautheit mit dem Großen Exorzismus zu besitzen; er hat sich aber zumindest bemüht, aus der reichhaltigen Erfahrung der Exorzisten zu lernen, die in der Literatur auf vielfache Weise zur Verfügung steht. Diese Erfahrung ist in den letzten Jahrzehnten, zum großen Schaden der Betroffenen, allzu lange übersehen worden.

2. Die Existenz Satans und der anderen bösen Geister

Den Praenotanda des neuen Ritus geht ein Vorwort (Prooemium) voraus, um die Existenz des Teufels und der Dämonen in den Gesamtzusammenhang des christlichen Glaubens zu stellen⁴⁸. »In der Heilsgeschichte gibt es Engelgeschöpfe. Ein Teil von ihnen dient dem göttlichen Plan; er hilft der Kirche auf verborgene und mächtige Weise. Ein anderer Teil ist gefallen und wird ›teuflisch‹ genannt; sie widersetzen sich dem Heilswillen Gottes und dem Erlösungswerk Christi; sie versuchen, den Menschen in den Aufstand gegen Gott hineinzuziehen«⁴⁹. Einige Fußnoten beziehen sich auf den Katechismus der Katholischen Kirche⁵⁰, der unter den Dokumenten des Lehramtes das Vierte Laterankonzil (1215) zitiert, bei dem die Existenz von Engelgeschöpfen und der Abfall von Engeln zu einem Glaubensbekenntnis gehört⁵¹. Das Konzil richtet sich gegen den Neomanichäismus der Katharer, die einen metaphysischen Dualismus lehrten, wonach von Ewigkeit her ein Prinzip des Bösen existiert. Das Glaubensbekenntnis unterstreicht die Tatsache, dass die bösen Geister als gute Engel geschaffen wurden, aber durch ihre Schuld gefallen sind. Die Existenz des Teufels und der anderen gefallenen Engel bildet die Grundlage der Konzilsaussagen, die durch das ordentliche Lehramt von 2000 Jahren unterstützt werden. Aus diesem Grunde konnte Kardinal Medina bei der Pressekonferenz 1999 einem Journalisten mit aller nötigen Klarheit sagen: »Wir wissen, dass es Katholiken gibt, die keine gute Bildung erfahren haben und die das Dasein des Teufels leugnen, aber das ist ein Glaubensartikel und ein Teil der katholischen Glaubenslehre. Wer behauptet, dass es den Teufel nicht gibt, ist kein Gläubiger mehr«⁵².

Der Katechismus, den das Vorwort ausdrücklich zitiert, erwähnt außerdem das Vaterunser, das zweifellos die beste Zusammenfassung der Lehre Jesu Christi darstellt⁵³.

⁴⁸ DESQ, S. 5–6. Vgl. Triacca (2001) (Anm. 13) 712.

⁴⁹ DESQ, S. 5.

⁵⁰ KKK Nr. 332, 391, 414, 2851.

⁵¹ KKK, Nr. 391: Denzinger-Schönmetzer (& DH) 800.

⁵² Medina Estévez, *New Rite* (Anm. 4) 1 (Übersetzung von Hauke). Für eine historische und systematische Vorstellung der kirchlichen Lehre vgl. Corrado Balducci, *Il diavolo* (Casale Monferrato: Piemme, 1988); Giorgio Gozzelino, *Il mistero dell' uomo in Cristo. Saggio di protologia* (Leumann [Torino], 1991); ders., *Angeli e demoni* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2000); AA. VV., *Angeli e demoni* (Bologna: Dehoniane, 1991); Renzo Lavatori, *Satana un caso serio* (Bologna: Dehoniane, 1996); ders., *Il diavolo tra fede e ragione* (Bologna: Dehoniane, 2000); Leo Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III) (Aachen, MM Verlag, 1997) 349–371.

⁵³ KKK, Nr. 2851.

Die Bitte »erlöse uns von dem Bösen« meint das »Böse« nicht als abstrakten Begriff, sondern als Person: Satan, »der Böse«, der Engel, der sich Gott widersetzt⁵⁴. Ein Blick auf den biblischen Kontext bestätigt den dämonologischen Kontext der Vaterunser-Bitte⁵⁵.

Der folgende Abschnitt des Prooemiums gibt weitere Hinweise über die Rolle des Teufels und der Dämonen als Widersacher der Heilssendung Jesu Christi. Es ist nicht die Aufgabe eines liturgischen Vorwortes, eine wissenschaftliche Abhandlung zu liefern, aber die angeführten Stellen aus dem Neuen Testament machen es hinreichend deutlich, dass das messianische Werk des Erlösers den Sieg über die bösen Geister beinhaltet. Diese Tatsache wird auch unterstrichen in einem programmatischen Artikel von Joseph Ratzinger, der sich kritisch mit einem inzwischen verstorbenen Schweizer Alttestamentler auseinandersetzt, nach dem das Dasein Satans ein vom wissenschaftlichen Fortschritt überholter Mythos sei. »Der geistliche Kampf gegen die versklavenden Mächte, der Exorzismus über eine von Dämonen geblendete Welt, gehört unabtrennbar zum geistlichen Weg Jesu und zur Mitte seiner eigenen Sendung wie derjenigen seiner Jünger. Die Gestalt Jesu, ihre geistige Physiognomie ändert sich nicht, ob sich nun die Sonne um die Erde dreht oder ob die Erde sich um die Sonne bewegt, ob die Welt evolutiv geworden ist oder nicht, aber sie wird entscheidend geändert, wenn man das Ringen mit der erfahrenen Macht des Reiches der Dämonen aus ihr wegschneidet«⁵⁶.

Aus systematischer Sicht ist es wichtig, die Besonderheit Jesu in seinem geschichtlichen Umfeld herauszustellen⁵⁷. Jesus Christus teilt mit den Pharisäern und der Mehrzahl des jüdischen Volkes die Überzeugung bezüglich der Existenz Satans und der Dämonen, während die Sadduzäer nicht einmal an das Dasein von Engeln glauben. Die Leugnung der Engelwelt ist also kein Spezifikum der modernen Zeit. Wenn die rabbinische Literatur über die Dämonen spricht, werden diese nur selten mit Satan verbunden; eher erscheinen sie als »autonome« Geister, die Schaden anrichten können⁵⁸. Die Lehre Jesu hingegen stellt die Dämonen mit aller Klarheit als böse Geister dar unter der Führung Satans, dem Widersacher des Reiches Gottes⁵⁹.

Der dritte und letzte Teil des Prooemiums beruft sich mit einem Zitat aus der konziliaren Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* auf den Sieg Christi über den Teufel und die Dämonen, erwähnt aber auch den andauernden Kampf, der die gesamte Geschichte durchzieht.⁶⁰ Was den dämonischen Einfluss angeht, sollte eigens der Hin-

⁵⁴ Ibid.: »In Hac petitione, Malum abstractio quaedam non est, sed personam designat, Satan, Malignum, angelum qui opponitur«.

⁵⁵ Siehe etwa Heinz Schürmann, *Das Gebet des Herrn* (Freiburg i. Br.: Herder, 41981) 121–123.

⁵⁶ Joseph Ratzinger, »Abschied vom Teufel!« in ders., *Dogma und Verkündigung* (München:ewel, 31977) 221–230 (227). Gegen Herbert Haag, *Abschied vom Teufel* (Einsiedeln: Benziger, 1969; Zürich: Benziger, 81990). Zu den Veröffentlichungen Haags vgl. Bernd J. Claret, *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel* (Innsbruck 1997) 84–207.

⁵⁷ Vgl. Willem Cornelis Van Dam, *Dämonen und Besessene* (Aschaffenburg: Pattloch, 1970) 30–71; Benito Marconcini, »I demoni. La testimonianza della Sacra Scrittura«, in AA. VV., *Angeli e demoni* (Anm. 52) 203–291; Lavatori (1996) (Anm. 52) 65–82; Scheffczyk (Anm. 52) 359–362.

⁵⁸ Vgl. Van Dam (Anm. 57) 23f.

⁵⁹ Vgl. Mk 3,20–27; Mt 12,22–30; Lk 11,14–23.

⁶⁰ DESQ, S. 5–6; vgl. *Gaudium et spes* 22. 37.

weis des Vorwortes herausgestellt werden, wonach »das schädliche Handeln des Teufels und der Dämonen Personen, Dinge und Orte betrifft sowie auf unterschiedliche Weise erscheint«. Die Kirche »hat darum gebeten und bittet, dass die Menschen von den Verfolgungen des Teufels befreit werden«⁶¹. Die »unterschiedlichen Weisen« beinhalten die Versuchung, die oft als »ordentliche Form« des dämonischen Einflusses benannt wird, aber auch die »außerordentliche« Weise der Besessenheit und anderer Schäden, die auch Dinge und Orte betreffen, die mit dem Menschen verbunden sind⁶².

3. Die Tatsache und die Kriterien der Besessenheit

3.1 Die Besessenheit im Neuen Testament

Die Vorbemerkungen (Praenotanda) zum neuen Ritus bestehen aus sechs Teilen: I. Der Sieg Christi und die Vollmacht der Kirche gegenüber den Dämonen, II. Der Exorzismus innerhalb der heiligenden Sendung der Kirche, III. Spender und Bedingungen beim Gebrauch des Großen Exorzismus, IV. Die Anwendung des Ritus, V. Ergänzungen und Anpassungen, VI. Anpassungen von Seiten der Bischofskonferenzen⁶³. In den ersten drei Teilen finden sich die systematischen Voraussetzungen für die theologische Untersuchung.

Die Tatsache der dämonischen Besessenheit ergibt sich aus der menschlichen Erfahrung über viele Jahrhunderte hinweg, aus den von Jesus Christus selbst vorgenommenen Exorzismen und aus der Weisung des Herrn für seine Jünger. Die Praenotanda entwickeln die bereits im Vorwort kurz vorgestellte Lehre über den Fall der Engel (Nr. 1). Als Folge der Erbsünde geriet die Menschheit unter die Knechtschaft des Teufels (Nr. 2). Das Erlösungswerk Christi beinhaltet den Sieg über Satan (Nr. 3–5). Hier deuten die Vorbemerkungen auf die Exorzismen des Herrn (Nr. 4). »Um seinen Dienst fortzusetzen, gab Christus seinen Aposteln und den anderen Jüngern die Vollmacht, unreine Geister auszutreiben (vgl. Mt 10,1–8; Mk 3,14–15; 6,7.13; Lk 9,1; 10,17.18–20). ... Unter den Zeichen, die den Gläubigen folgen, wird im Evangelium auch die Austreibung von Dämonen erwähnt (vgl. Mk 16,17)« (Nr. 6). Nach diesen biblischen Belegstellen gehören die Exorzismen zu den kennzeichnenden Aufgaben, die der Herr seinen Jüngern übertrug. Der erste Teil der Praenotanda schließt mit dem Hinweis auf die Praxis der Kirche seit den apostolischen Zeiten, Dämonen auszutreiben (Nr. 7).

In der Folge wiederholen die Praenotanda die traditionellen Kriterien, um Fälle von Besessenheit festzustellen (Nr. 16), beschreiben aber nicht das Erscheinungsbild dieser Fälle. Von daher scheint nützlich ein Blick auf die brillante Beschreibung des

⁶¹ DESQ, S. 6.

⁶² Vgl. etwa Moreno Fiori, »Riflessione su Satana e sulla sua azione«, in AA. VV., *Angeli e demoni* (Anm. 52) 329–399 (361f); Jeanguenin (Anm. 15) 35.

⁶³ DESQ, S. 7–16 (Nr. 1–38).

biblischen Befundes durch einen evangelischen Theologen aus den Niederlanden, Willem Cornelis Van Dam⁶⁴. Die genaueste Erzählung eines Exorzismus findet sich im Markusevangelium (und den anderen Synoptikern) über den Besessenen im Gebiet von Gerasa (oder Gergesa) (Mk 5,1–20; vgl. Mt 8,28–34; Lk 8,26–39). Hier zeigen sich alle Kennzeichen, die in den Evangelien vorkommen. Van Dam erstellt eine Liste mit neun Punkten:

1. »Heftiges Widerstreben gegen alle göttlichen Einflüsse«.
2. »Eine auffallend starke Körperkraft«.
3. »Störungen in den organischen Funktionen«.
4. »Das Sprechen eines anderen aus dem Besessenen«.
5. Selbstverwundungen und Selbstmordversuche.
6. »Ein unruhiges, aggressives Verhalten, eine wütende Erregung«.
7. »Ein geschärftes Wahrnehmungsvermögen, übernatürliche Kenntnisse, Wahrsagen«.
8. »Besondere Erscheinungen beim Ausfahren des Dämons (Krämpfe, Schreien, zu Boden fallen)«.
9. »Erschöpfung, aber völlige Genesung nach erfolgter Austreibung«⁶⁵

Van Dam gliedert die neun Phänomene in vier Gruppen: religiöse (Nr. 1, das Widerstreben gegen das Heilige), körperliche (Nr. 2–4), psychologische (Nr. 5–6) und parapsychologische Kennzeichen (Nr. 7)⁶⁶. Ausgehend von dieser Beschreibung lässt sich die Unterscheidung zwischen dämonischer Besessenheit und bloß psychischen oder parapsychologischen Merkmalen diskutieren.

3.2 Der Fall von Klingenberg

Die Notwendigkeit einer genauen Unterscheidung lässt sich zeigen beim Blick auf ein trauriges Ereignis in Klingenberg (Bistum Würzburg). Am 1. Juli 1976 wurde eine 23-jährige Studentin, Anneliese Michel, tot in ihrem Bett aufgefunden. Sie hatte die Nahrung verweigert und wog nur noch 31 Kilo. Zuvor hatte es eine Reihe von Exorzismen gegeben. Aus diesem Grunde erhob der Staatsanwalt Klage gegen die Eltern und die beiden Exorzisten. Der Fall beschäftigte die Massenmedien zwei Jahre hindurch, bis zum Gerichtsurteil im Jahre 1978. Die Angeklagten wurden zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt, mit drei Jahren auf Bewährung. Der zuständige Richter sagte: »Anneliese Michel war nicht besessen. Sie war seit dem 1. Mai 1976 geisteskrank«⁶⁷. Die Schuld der Angeklagten bestand, nach der Meinung des Richters, darin keinen Arzt gerufen zu haben für die Zwangsernährung. Mit wenigen Ausnahmen akzeptierten die Meinungsführer der Kirche in Deutschland das Gerichtsur-

⁶⁴ Van Dam (Anm. 57) 30–71 (zum NT); 112–164 (die einzelnen Kriterien für Besessenheit).

⁶⁵ Vgl. Van Dam (Anm. 57) 112 (mit den jeweiligen Belegstellen).

⁶⁶ Op. cit., 113.

⁶⁷ Jean-Marie Faerber, »Klingenberg«, in Georg Siegmund (Hrsg.), *Von Wemding nach Klingenberg. Vier weltberühmte Fälle von Teufelsaustreibungen* (Stein am Rhein: Christiana, 1985) 93–161 (93).

teil, als ob es sich um eine Kathedralentscheidung des obersten Lehramtes handeln würde. Ein Jahr nach dem Urteilsspruch errichtete die Deutsche Bischofskonferenz die Kommission, deren Ergebnisse bereits referiert wurden.

Die erste wissenschaftliche Studie, die das gesamte verfügbare Material zum Fall Klingenberg zu erreichen suchte, stammt von einer protestantischen amerikanischen Anthropologin, Felicitas D. Goodman (deren Mutter deutschsprachiger Herkunft ist)⁶⁸. Goodman führte Interviews mit den beteiligten Personen, las die Gerichtsprotokolle und studierte die Tonbänder der exorzistischen Sitzungen. Nach ihrer Rekonstruktion des Falles begannen die dämonischen Störungen im Jahre 1968, als sich die sechzehnjährige Anneliese in einem Sanatorium aufhielt. Sie sah beständig Gesichter von Dämonen. Aus diesem Grund konsultierte sie einige Psychiater. Ihre Situation verschlechterte sich 1973. Ein Arzt diagnostizierte eine der Epilepsie ähnelnde Krankheit und verschrieb entsprechende Medikamente. Das Mädchen wies freilich nicht die typischen Merkmale der Epilepsie auf: sie konnte ohne weiteres Auto fahren und das Schwimmbad benutzen. Sie bekam ein Medikament mit dem Namen »Tegretal«, das ihr ohne die normalerweise fälligen Kontrollen über drei Jahre hinweg verabreicht wurde (1973–1976). Die Exorzismen begannen erst im Sommer 1975. Zu den Nebenwirkungen von Tegretal gehört der Verlust des Appetites. Normalerweise hätte ihr Blut regelmäßig kontrolliert werden müssen. Aber das wurde unterlassen. Außerdem sollte ein solches gefährliches Medikament einer jungen Frau gar nicht verabreicht werden. Nach Goodman ergab sich der Tod von Anneliese Michel aus einer unumkehrbaren Vergiftung mit Tegretal.

Diese Schlussfolgerung wird von verschiedenen Fachleuten geteilt. Einer von ihnen, der Schweizer Gelehrte Dr. Theo Weber-Arm, bemerkte, dass 1973 bereits einige Todesfälle aufgrund von Tegretal bekannt waren. Normalerweise hätten die Ärzte, welche das Medikament verschrieben hatten, verfolgt werden müssen, nicht aber die Exorzisten⁶⁹. Goodman ist davon überzeugt, dass Anneliese Michel wirk-

⁶⁸ Felicitas D. Goodman, *Anneliese Michel und ihre Dämonen. Der Fall Klingenberg in wissenschaftlicher Sicht* (Stein am Rhein: Christiana, 1980; ⁴2004, durchgesehene und erweiterte Auflage); engl. *The exorcism of Anneliese Michel* (New York: Doubleday, 1981); Dies., *How about demons? Possession and Exorcism in the Modern World* (Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1988) 114–122. Siehe auch Adolf Rodewyk, »Possessed by Satan«, *The New York Times*, 8. 8. 1976, 11–20 (zitiert in Leimgruber [Anm. 13] 52); AA. VV., *Tod und Teufel in Klingenberg. Eine Dokumentation* (Aschaffenburg: Pattloch, 1977); Georg Siegmund, »Nachtrag und Ergänzung«, in Egon von Petersdorff, *Dämonologie I* (Stein am Rhein: Christiana, ²1982, 380–425 (405–408); Johannes Mischo – Ulrich Niemann, »Die Besessenheit der Anneliese Michel in interdisziplinärer Sicht«, *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 25 (1983) 129–194 (gegen dieses Gutachten vgl. Elisabeth Becker, »Exorzismus«, in Goodman, op. cit., 2004, 318–343); Faerber (1985) (Anm. 67); Ernst Alt, »Aussagen der Dämonen im Fall Klingenberg«, in Lisl Gutwenger (Hrsg.), *»Treibt Dämonen aus!«* (Stein am Rhein: Christiana, 1992) 235–245 (Ernst Alt war einer der beiden Exorzisten); Johannes Mischo, »20 Jahre nach Klingenberg«, in Joachim Müller (Hrsg.), *Dämonen unter uns. Exorzismus heute* (Fribourg: Paulusverlag, 1997) 79–122 (ein Parapsychologe, der Besessenheit als Personifikation psychischer Kräfte beurteilt); Uwe Wolff, *Das bricht dem Bischof das Kreuz. Die letzte Teufelsaustreibung in Deutschland 1975/76* (Reinbek: Rowohlt, 1999) (gegen dieses Werk: Arnold Guillet, »Es nicht sein kann, was nicht sein darf: Besessenheit«, *Die Tagespost*, 7. 9. 1999, S. 6); Probst – Richter (Anm. 3) 53–55; Leimgruber (Anm. 13) 52–64 (diese Autorin glaubt prinzipiell nicht an die Möglichkeit dämonischen Einflusses).

⁶⁹ Faerber (Anm. 67) 113.

lich von bösen Geistern besessen war. Zum gleichen Ergebnis gelangt, neben anderen, der Schweizer Psychiater Hans Naegeli-Osjord. Wie Goodman, ist auch er nicht katholisch, sondern ein Protestant mit synkretistischen Neigungen⁷⁰. Vielleicht hat die Untersuchung Goodmans, gemeinsam mit anderen Studien, in gewisser Weise das weltweit bekannte diagnostische Handbuch der Amerikanischen Psychiatrischen Gesellschaft beeinflusst, das die Möglichkeit einer Besessenheit akzeptiert⁷¹.

Die kritischen Bemerkungen zu dem deutschen Gerichtsurteil, die zu einem guten Teil von nicht katholischen Experten aus den Humanwissenschaften stammen, kamen zu spät, um die Verantwortlichen für die Massenmedien zu beeinflussen. Für die Reaktion unter den Theologen ist die Meinung Karl Rahners kennzeichnend, der empfahl, den Ritus des Exorzismus abzuschaffen, weil es dämonische Besessenheit nicht gäbe⁷². Es kann darum nicht überraschen, dass die von einem Schüler Rahners (Karl Lehmann) geleitete Deutsche Bischofskonferenz einen Brief an Kardinal Ratzinger schrieb, wonach »keine Notwendigkeit besteht, ein neues Rituale zu schaffen, weil keine Exorzismen mehr durchgeführt werden sollten«⁷³.

Vielleicht darf es als eine providentielle Fügung betrachtet werden, dass dreißig Jahre nach dem »Fall von Klingenberg« dessen nähere Umstände erneut in das Rampenlicht geraten sind durch zwei Filme, die eine breite Öffentlichkeit erreicht haben. Von den Forschungen Goodmans beeinflusst ist der amerikanische Spielfilm »Der Exorzismus von Emily Rose«, der Ende November 2005 die deutschen Kinos erreichte und der die Ereignisse von Klingenberg in die amerikanische Provinz verlegt. Anfang dieses Jahres gelangte der mit dem »Silbernen Bären für die beste Darstellerin« ausgezeichnete deutsche Spielfilm »Requiem« an die Öffentlichkeit, der zwar Anneliese Michel als psychisch Kranke darstellt, aber dennoch beim Zuschauer Nachdenklichkeit erzeugen kann. Von diesen unübersehbaren Zeichen könnte auch eine erneute Aufmerksamkeit der Theologen profitieren, um fragwürdige Deutungen früherer Jahre zu überwinden.

⁷⁰ Hans Naegeli-Osjord, *Besessenheit und Exorzismus* (Remagen: Otto Reichl Verlag, 1983) 155–168.

⁷¹ American Psychiatric Association (Hrsg.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Washington: APA Press, 4¹⁹⁹⁴) (DSM-IV) 490f. 727–729. 849 = *Diagnostisches und statistisches Manual psychischer Störungen (DSM-IV)*, deutsche Bearbeitung und Einführung von Henning Saß (Göttingen: Hogreve, 2003). Weitere Stimmen in diesem Sinne bei Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2001) 281; Amorth, *Exorzisten und Psychiater* (Anm. 9) 199–213; Morgan Scott Peck, *Glimpses at the Devil: A Psychiatrist's Personal Accounts of Possession, Exorcism, and Redemption* (New York: Free Press, 2005).

⁷² Karl Rahner, »Besessenheit und Exorzismus«, in AA. VV., *Tod und Teufel in Klingenberg. Eine Dokumentation* (Aschaffenburg: Pattloch, 1977) 44–46 (45) = Rahner (Anm. 31) 721f. Rahner hat nicht formell die Möglichkeit dämonischer Besessenheit geleugnet, aber sie mit einem Fragezeichen versehen. Falls es Besessenheit gäbe, so meint er, wäre sie in der Krankheit verborgen und müsse mit Hilfe der modernen Medizin bekämpft werden.

⁷³ Amorth, *New Rite* (Anm. 7) S. 5. Über die Position von Karl Lehmann (als Professor) siehe Ders., »Der Teufel – ein personales Wesen?« in Kasper – Lehmann (Anm. 29) 71–98 (72f).

3.3 Die Kennzeichen der dämonischen Besessenheit nach dem *Rituale Romanum* (1614; 1999)⁷⁴

»Besessenheit« meint einen Zustand, in dem ein böser Geist vom Körper eines Menschen Besitz ergreift und über ihn verfügt, als wäre es sein eigener⁷⁵. Die Besessenheit zeigt sich während der »Krise«, eine Art Trance, bei der die Geister eingreifen. Während der Krise ist normalerweise das bewusste Handeln der besessenen Person ausgeschaltet. Das *Rituale Romanum* von 1614 warnt zuallererst, nicht leichthin an ein unmittelbares Einwirken des Teufels zu denken. Besessenheit dürfe nicht verwechselt werden mit trüber Stimmung oder mit irgendeiner Krankheit⁷⁶. Danach nennt das *Rituale* drei Kriterien zur Unterscheidung einer dämonischen Besessenheit:

1. Das Sprechen (mit einer Mehrzahl von Worten) oder Verstehen einer Sprache, die dem Besessenen nicht bekannt ist;
2. Das Offenbaren entlegener oder verborgener Dinge;
3. Das Vorhandensein von Kräften, die über die natürlichen Voraussetzungen hinausragen.

Die drei Kennzeichen bilden keine vollständige Kriteriale, denn der Text fügt hinzu, dass es noch andere Zeichen dieser Art gebe; diese Zeichen haben eine größere Bedeutung, wenn sie in die gleiche Richtung gehen⁷⁷. Einzelne Zeichen, für sich allein gesehen, sind nur Hinweise (*indicia*). Diese Tatsache, die schon im Text von 1614 offenkundig war, wurde in der Ausgabe von 1952 eigens unterstrichen: während nach der ursprünglichen Version die drei Kriterien Zeichen für Besessenheit »sind«, betont das *Rituale* von 1952, dass sie solche Zeichen »sein können«⁷⁸. Stimmt es demnach, dass es keine sicheren Kennzeichen für Besessenheit gibt, wie die oben genannte deutsche Kommission 1984 behauptete?

In unmittelbarem Kontext des *Rituale Romanum* ist es offenkundig, dass noch ein viertes Kennzeichen hinzugefügt werden muss: die Reaktion auf den Exorzismus und auf heilige Dinge, zum Beispiel beim Aussprengen von Weihwasser⁷⁹. Nach der Er-

⁷⁴ Vgl. Nanni (Anm. 13) 214–290.

⁷⁵ Vgl. Adolf Rodewyk, *Dämonische Besessenheit heute* (Aschaffenburg: Pattloch, 21970) 10f; Corrado Balducci, *La possessione diabolica* (Rom: Edizioni Mediterranee, 1988) 99.

⁷⁶ Manlio Sodi – Juan Javier Flores Arcas (Hrsg.), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004) 206 (Orig. 198): »In primis, ne facile credat, aliquem a daemone obsessum esse; sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant« (Nr. 3). Die numerische Struktur der Einführung zum alten Ritus ist eingefügt worden zur Zeit von Papst Benedikt XIV. 1752: vgl. Patrick Dondelinger-Mandy, »Le rituel des exorcismes dans le *Rituale Romanum* de 1614«, *La Maison-Dieu* 183–184 (1990) 99–121 (99f, Anm. 1). Nachgedruckt wurde auch die letzte editio typica des alten Ritus: Anthony Ward – Cuthbert Johnson (Hrsg.), *Rituale Romanum. Reimpressio editionis primae post typicam anno 1953 publici iuris factae, textibus postea approbatis* (Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana, 2001). Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Probst – Richter (Anm. 3) 29–44 (in Auswahl); Georg Siegmund (Hrsg.), *Der Exorzismus der katholischen Kirche* (Stein am Rhein: Christiana Verlag, 32005).

⁷⁷ *Rituale Romanum* (1614) (Anm. 76) 206 (Orig. 198): »Signa autem obsidentis daemones sunt. Ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere: distantia, & occulta patefacere: vires supra aetatis, seu conditionis naturam ostendere; & id genus alia, quae cum plurima concurrunt, maiora sunt indicia« (Nr. 3).

⁷⁸ Vgl. Nanni (Anm. 13) 270f.

⁷⁹ Op. cit., 206–209 (Orig. 198–201) (Nr. 4, 13, 16, 17).

fahrung der Exorzisten ist es gerade der »diagnostische Exorzismus«, der als Probe angewandt wird, der zur moralischen Sicherheit bezüglich eines Falles der Besessenheit führt⁸⁰. Diese Art des Exorzismus ist keine liturgische Handlung und kann mental durchgeführt werden, ohne dabei diese Tatsache der Person mitzuteilen, die im Verdacht steht, besessen zu sein⁸¹. Die paranormalen Phänomene, wie etwa das Sprechen unbekannter Sprachen oder das Enthüllen geheimer Dinge, werden normalerweise erst während der Krise ausgelöst, die vom Exorzismus hervorgerufen worden ist. Der Gebrauch des »Probeexorzismus« ist entscheidend, wenn es darum geht festzustellen, ob jemand besessen ist oder nicht. Nach Adolf Rodewyk *müssen* sich die bösen Geister in Worten oder Handlungen zeigen, wenn der Exorzist ihnen im Namen Christi gebietet, die gequälte Person zu verlassen. »Hier liegt der entscheidende Akzent für das Erkennen der Besessenheit und nicht in dem großen Theater der außergewöhnlichen parapsychologischen Phänomene, wenn diese zunächst auch sehr eindrucksvoll sind«⁸². Nichtsdestoweniger rechnen das *Rituale Romanum* von 1614 und seine Quellen auch mit der Möglichkeit, dass sich die Dämonen für eine gewisse Zeit vor dem Zugriff des Exorzisten verbergen können⁸³.

Der neue Ritus wiederholt im Wesentlichen die gleichen vier Kriterien, die das *Rituale* von 1614 aufführt, und benutzt dabei zum großen Teil dieselben Worte⁸⁴. Die *Praenotanda* gehen freilich nicht auf die Bedeutung des diagnostischen Exorzismus ein, wenn es um die moralische Sicherheit bezüglich der Besessenheit geht, bevor der Exorzismus »gefeiert« wird⁸⁵. Diese Norm war 1745 von Benedikt XIV. eingeführt worden⁸⁶ und wird im CIC von 1917 wiederholt⁸⁷. Im Kontext meint die

⁸⁰ Vgl. Rodewyk, *Dämonische Besessenheit heute* (Anm. 75) 13. 123–126; Amorth, *Un esorcista racconta* (Anm. 11) 44f; Ders., *New Rite* (Anm. 9) 1; José Antonio Fortea, *Summa daemoniaca. Tratado de Demología y Manual de Exorcistas* (Benasque [Huesca, Spanien]: Editorial Dos Latidos, 2004) 129f; Nanni (Anm. 13) 255f. 289; François Dermine, »Il discernimento degli spiriti«, in *Istituto Sacerdos* (2005) (Anm. 13) 81–108 (90).

⁸¹ Cf. Nanni (Anm. 13) 289. Ein solcher mentaler Probeexorzismus könnte von einem jeden Gläubigen gesprochen werden, zumindest als an Gott gerichtete Anrufung: Reckinger (1989) (Anm. 27) 139–145.

⁸² Rodewyk, *Dämonische Besessenheit heute* (Anm. 75) 13. Einen etwas anderen Akzent setzt Dermine (Anm. 80) 91. Danach ist der befehlende Exorzismus in bestimmten Fällen zur Diagnose notwendig, aber in der Regel reiche ein Gebet zur Befreiung.

⁸³ *Rituale Romanum* (1614) (Anm. 76) 206f (Orig. 198f) (Nr. 5f); vgl. Nanni (Anm. 13) 257.

⁸⁴ DESQ, *Praenotanda*, Nr. 16 (S. 12): »Secundum probatam praxim, ut signa obsidentis daemone habentur: ignoto sermone pluribus verbis loqui vel loquentem intellegere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu condicionis naturam ostendere. Quae signa indicium quoddam praebere possunt. Cum autem signa huiusmodi non necessario reputanda sint ex parte diaboli provenientia, attendere etiam oportet ad alia, praesertim ordinis moralis et spiritalis, quae alio modo interventum diabolicum manifestant, ut, v. g., aversionem vehementem a Deo, Sanctissimo Nomine Iesu, Beata Virgine Maria et Sanctis, et imaginibus sacris«.

⁸⁵ DESQ, *Praenotanda*, Nr. 16 (S. 12): »Exorcista ... ad exorcismum celebrandum ne procedat, nisi compererit, morali certitudine fretus, exorcizandum esse revera a daemone obsessum ...«. Giampietro (Anm. 8) 171 behauptet sogar: »sono escluse alcune prassi inconvenienti, quale l'uso dell'esorcismo per verificare la necessità«.

⁸⁶ Ep. Sollicitudini, 1. 10. 1745, Nr. 43. Siehe Nanni (Anm. 13) 251.

⁸⁷ CIC/1917, can. 1152 § 2: »... ad exorcismos ne procedat, nisi postquam diligenti prudentique investigatione compererit exorcizandum esse revera a daemone obsessum«. Die Fußnote im CIC nennt nicht nur das Dokument von Benedikt XIV., sondern auch das *Rituale Romanum*, tit. X, c. 1, Nr. 1 und 3.

»Feier« des Exorzismus die liturgische Form, die im Rituale vorgelegt wird, aber damit ist ein vorsichtiger Gebrauch des Probeexorzismus offenbar nicht ausgeschlossen⁸⁸. Andernfalls wäre es schwieriger, eine dämonische Besessenheit festzustellen. Dieser Punkt sollte freilich durch die zuständige Kongregation klargestellt werden, entweder in einer Revision der Praenotanda oder in einem Direktorium für Exorzisten.

3.4 Der Unterschied zwischen Besessenheit und Geisteskrankheit⁸⁹

Wichtig ist es, die Besessenheit nicht mit irgendeiner Geisteskrankheit zu verwechseln. Schon die Einführung in den alten Ritus betont diese Unterscheidung, die in den neuen Praenotanda noch deutlicher hervorgehoben wird in einer Zeit, die sehr viel mehr weiß über die verschiedenen Arten der psychischen Krankheiten: bevor er zum Exorzismus schreitet, soll der Exorzist, »wenn notwendig, Fachleute der Medizin und Psychiatrie befragen, die ein Gespür haben für geistliche Wirklichkeiten«⁹⁰. Die Bedingung »die ein Gespür haben für geistliche Wirklichkeit« ist wichtig, denn die Mehrzahl der heutigen Psychiater ist wohl nicht bereit, mit der Möglichkeit dämonischer Besessenheit zu rechnen, auch wenn es dafür neuerdings eine größere Offenheit gibt, die sich vor allem im »DSM-IV« niederschlägt, dem bereits erwähnten weltbekannten amerikanischen psychiatrischen Handbuch⁹¹. Es ist nicht notwendig, dass die medizinischen oder psychiatrischen Fachleute gläubige Christen sind, aber sie sollten für die Möglichkeit einer Erklärung offen sein, die über psychische Ursachen hinausgeht.

Im Altertum wurde Epilepsie oft als Besessenheit gedeutet, weil dabei Krisen auftreten, während denen die kranke Person eine außergewöhnliche Stärke an den Tag legt und gegebenenfalls Schaum am Mund trägt. Die biblische Persönlichkeit, die von den Kommentatoren manchmal als »epileptisches Kind« bezeichnet wird (Mk 9,14–29 parr.)⁹², war jedenfalls kein Epileptiker. Bei einem epileptischen Anfall

⁸⁸ Eine andere Deutung der juristischen Lage bietet Nanni, der meint, nach dem neuen Ritus sei sogar der Probeexorzismus untersagt. Diese angebliche Vorschrift weckt in ihm freilich kritische Fragen: »Se ne conclude che per l'attuale Rito, contrariamente alle fonti, l'esorcismo come strumento diagnostico è proibito ... Rimane aperto l'interrogativo, quale sia la ragione di tale proibizione« (Nanni [Anm. 13] 256f; cf. 298f).

⁸⁹ Vgl. Corrado Balducci, *Gli indemoniati* (Rome: Coletti, 1959) 113–230; ders., *Possessione* (Anm. 75); Van Dam (Anm. 57) 179–213; Thomas Glantz, »Besessenheitsphänomene und psychisch-physische Erkrankungen«, in Müller (Anm. 68) 42–55; Amorth, *Exorzisten und Psychiater* (Anm. 9) 100–131; Vincenzo Mastronardi et al., »Possessione demoniaca e psicopatologie«, in Sodi (Anm. 13) 17–54; Costantino Gilardi, »Quando esorcizzare?« in Sodi (Anm. 13) 313–325; Marco Tosatti, *Inchiesta sul demonio* (Casale Monferrato: Piemme, 2003) 125–145; Fortea (Anm. 80) 120–125; Nanni (Anm. 13) 282–288; Tonino Cantelmi, »Aspetti psicologici«: Istituto Sacerdos (2005) (Anm. 13) 169–195.

⁹⁰ DESQ, Praenotanda, Nr. 17 (S. 12): »De necessitate adhibendi ritum exorcismi, exorzista prudenter iudicabit post diligentem inquisitionem, ... consultis ... expertis ... quatenus opus sit, in scientia medicinae et psychiatriae, qui sensum habeant rerum spiritualium«.

⁹¹ Siehe oben (Anm. 71).

⁹² So etwa die auch sonst ideologieträchtige Übersetzung »Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch«, Stuttgart³1971, 109: »Jesus heilt ein epileptisches Kind«.

bleibt der Kranke dort liegen, wohin er fällt, wird aber nicht »in das Feuer oder in das Wasser« getrieben (Mk 9,22). Ein epileptischer Anfall ist kurz, während die Krisen eines Besessenen sich über mehrere Stunden hinziehen können. Die Verabreichung von Medikamenten hilft bei Epilepsie, nicht aber bei einer Besessenheit⁹³.

Falsch ist es, wie einige Theologen behauptet haben, dass das Neue Testament die dämonische Besessenheit mit Krankheit gleichsetzt⁹⁴, wobei vorausgesetzt wäre, dass eine jede Krankheit durch einen Dämon verursacht würde⁹⁵. Satan kann auch Krankheiten verursachen⁹⁶, aber die Evangelienberichte über das Handeln Jesu unterscheiden zwischen Kranken und Besessenen⁹⁷ (zum Beispiel in Mk 1, 34: Jesus »heilte viele, die an allen möglichen Krankheiten litten, und trieb viele Dämonen aus«). Während die Dämonen in den Besessenen einen heftigen Widerstand gegen Jesus kundtun und ausgetrieben werden, finden sich diese dämonischen Züge nicht bei den Kranken⁹⁸. Im zweiten Jahrhundert finden wir, im Werk des Apologeten Tatian, eine ausdrückliche Unterscheidung zwischen Krankheiten, die von Dämonen stammen und die einen natürlichen Ursprung haben⁹⁹.

An dieser Stelle ist es nicht möglich, hier auf die hauptsächlichen Arten psychischer Krankheiten einzugehen. Für die Unterscheidung ist es wichtig, die feinfühlig Abwehr des Heiligen mit den paranormalen Kundgebungen zusammenzuhalten, die beispielsweise für Hysterie oder Schizophrenie keineswegs typisch sind. Psychische Krankheit und Besessenheit können nicht gleichgesetzt werden, aber es ist möglich, dass beides in der gleichen Person zusammenkommt. In einem solchen Fall ist die Zusammenarbeit mit Fachleuten für Psychiatrie besonders wichtig.

3.5 Besessenheit und Parapsychologie

Die Meinung der oben erwähnten deutschen Kommission, wonach es keine sicheren Kriterien für dämonische Besessenheit gibt, wurde stark beeinflusst durch eine

⁹³ Cf. Van Dam (Anm. 57) 181–185.

⁹⁴ So etwa Alexander Ganoczy, »Schöpfungslehre«, in Wolfgang Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge I* (Paderborn: Schöningh, 1995) 365–495 (418).

⁹⁵ Gelegentlich meinen sogar exegetische Fachleute (freilich ohne die gebotenen Belege aus den Quellen), eine jede Krankheit sei nach der antiken Mentalität von Dämonen verursacht: Joachim Gnilka, *Jesus von Nazaret* (Freiburg i. Br.: Herder, 1990) 125f.

⁹⁶ Vgl. Lk 13,11–13.

⁹⁷ Zum Beispiel Lk 4,40–41: die Leute brachten zu Jesus ihre Kranken. »Er legte jedem Kranken die Hände auf und heilte alle. Von vielen führen auch Dämonen aus ...«. Vgl. Van Dam (Anm. 57) 33.

⁹⁸ Vgl. Gozzelino (1991) (Anm. 52) 254; Nanni (Anm. 13) 21f. 101–108. Selbst ein Exeget, der nicht an die Wirklichkeit dämonischer Besessenheit glaubt, gibt zu, dass die synoptischen Evangelien zwischen Krankheit und Besessenheit unterscheiden: Franz Annen, »Der Exorzismus aus neutestamentlicher Sicht«, in Müller (Anm. 68) 11–21 (14).

⁹⁹ Tatian, *Oratio ad Graecos* 16–18. Vgl. Van Dam (Anm. 57) 84f. Es stimmt also nicht, die Unterscheidung zwischen Krankheit und Besessenheit den modernen Zeiten vorzubehalten; so aber Patrick Dondeinger, »Die Praxis des Exorzismus in der Kirche«, *Concilium* 34 (1998) 525–534 (531). Der Erste, der diese Unterscheidung mache, sei Wilhelm von Auvergne (12. Jh.), nach Katharina Elliger, »Besessenheit«, in Herbert Haag (Hrsg.), *Teufelsglaube* (Tübingen: Katzmann, 1974) 391–439 (395). Auch dieses Datum ist zu spät.

sehr optimistische Bewertung der Parapsychologie. Normalerweise neigen »Parapsychologen« dazu, sämtliche paranormalen Phänomene aus verborgenen Kräften des Menschen abzuleiten. Auf diese Weise werden die bösen Geister, deren Dasein sich der Erklärung der Parapsychologen entzieht, durch menschliche Kräfte ersetzt, die ebenso sehr hypothetisch bleiben. Offenbar gibt es Kräfte in der menschlichen Seele, die über die normalen Fähigkeiten hinausragen, wie etwa bei Rutengängern und einigen Formen der Telepathie¹⁰⁰. Parapsychologie ist freilich als Wissenschaft keineswegs allgemein anerkannt; der deutsche Bundesgerichtshof hat den wissenschaftlichen Status dieser Disziplin abgelehnt¹⁰¹. Der Hauptgrund für diese Zurückweisung war die Tatsache, dass die bedeutenderen parapsychologischen Phänomene nicht nach Belieben von der Person vorgeführt werden können, die angeblich über diese Fähigkeiten verfügt¹⁰². Neben dem häufigen Vorkommen von Trick und Betrug ist hier das Einwirken von Geistern vorauszusetzen, deren Kenntnisse über die Fähigkeiten der menschlichen Person hinausgehen. Einer meiner Studenten erzählte mir beispielsweise einen Fall, der bei einer spiritistischen Sitzung seiner jüngeren Geschwister vorgekommen war: ein zu diesem Zweck benutztes Tischchen schrieb seltsame Botschaften, die von dem »aufgeklärten« deutschen Klerus als »psychische Automismen« hingestellt wurden, die aus dem Unterbewussten kämen. Diese »kluge« Erklärung musste sich freilich mit einer sperrigen Tatsache auseinandersetzen: die Botschaften waren sämtlich in der alten deutschen Schrift geschrieben, welche die Kinder niemals gelernt hatten; sie mussten die Texte zur Großmutter bringen mit der Bitte, diese zu übersetzen. Können solche Botschaften wirklich aus dem »Unterbewussten« der Kinder stammen? Der ungute Kontext der spiritistischen Kundgebungen deutete eher in eine andere Richtung, die eigentlich einem katholischen Priester nicht völlig unbekannt sein sollte.

Während der vom Exorzismus ausgelösten Krisen zeigt sich nicht nur das ein oder andere parapsychische Phänomen, sondern eine ganze Reihe davon. Zu den beeindruckendsten Zeichen gehört das Verstehen und Sprechen von Sprachen, die der Besessene nicht kennt. Während eines Exorzismus, der von einem evangelischen Pfarrer auf den Philippinen vorgenommen wurde, sprachen beispielsweise fünfzig Dämonen aus einem Studenten; manche dieser Stimmen drückten sich in zehn verschiedenen Sprachen aus. Der Exorzismus, der zwanzig Stunden dauerte, wurde auf Tonband aufgenommen¹⁰³.

Ein anderes erstaunliches Phänomen ist manchmal die Levitation. Sulpicius Severus, in der Lebensbeschreibung des heiligen Martin, berichtet bereits das Beispiel von Besessenen, die in einer Kirche dem Exorzismus unterzogen wurden: sie schwebten und blieben am Dach hängen, mit dem Kopf nach unten und den Füßen nach oben, wobei die Kleider keine Bewegung nach unten vollzogen¹⁰⁴. Während eines Exorzismus

¹⁰⁰ Vgl. Petersdorff II (Anm. 68) 152f. 167.

¹⁰¹ Vgl. Franz Reckinger, *Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?* (Aschaffenburg: Verlag Ursula Zöller, 1995) 57–72.

¹⁰² Vgl. Reckinger (1989) (Anm. 27) 139–141; Mastronardi (Anm. 89) 20–23; Nanni (Anm. 13) 282.

¹⁰³ Vgl. Van Dam (Anm. 57) 142.

¹⁰⁴ Dial. 3,6 (CSEL 1, 204; dt. BKV² 20, 1914, 131f). Vgl. Van Dam (Anm. 57) 89. Ein weiteres, neueres Beispiel sind die Levitationen bei einem historisch erforschten Fall 1949 in den Vereinigten Staaten, von dem manche Details in den weltbekannten Film »Der Exorzist« eingingen: vgl. Thomas B. Allen, *Besessen – Die wahre Geschichte eines Exorzismus* (München: Bertelsmann, 1993) 29–33 (geradezu komisch sind die Reaktionen eines protestantischen Geistlichen, der hier Psychokinese annehmen möchte).

vor einigen Jahren in Rom stieg ein junger Mann zum Dach der Kirche, als befände er sich auf einer Leiter. Aber es gab dort keine Leiter. Am Ende des Exorzismus stieg er wieder herab und setzte sich wieder an seinen Platz wie zuvor. Nach der Krise erinnerte er sich an nichts¹⁰⁵.

Aufschlussreich ist auch die Reaktion der Besessenen auf heilige Dinge, die mit Christus verbunden sind; sogar der evangelische Theologe Willem Van Dam bemerkt die Unterscheidung zwischen Weihwasser, das von den Dämonen verabscheut werde, während normales Wasser keine wütende Reaktion provoziere¹⁰⁶. Vor dem Beginn des Exorzismus sollte der Exorzist eine gute Beichte ablegen, weil sonst die Dämonen ihm seine Sünden vorhalten können; auch diese Einzelheit ist nicht durch »parapsychologische« Fähigkeiten erklärbar¹⁰⁷. Wenn wir die große Breite der parapsychologischen Phänomene bedenken, die durch den Exorzismus ausgelöst werden, und die hellsichtige Abneigung gegen Christus, welche die menschliche Kenntnis überragt, scheint es seltsam zu behaupten, es gäbe eine sicheren Kennzeichen, um einen Fall der Besessenheit festzustellen. Wenn die vom alten und neuen Rituale erwähnten Merkmale in einem konkreten Fall vorkommen, wird man getrost von einer moralischen Gewissheit bezüglich der Besessenheit sprechen dürfen.

4. Besessenheit und andere Formen dämonischen Einflusses

Die Besessenheit ist die deutlichste Form dämonischen Einflusses, aber nach der Erfahrung der Exorzisten sind diese Fälle relativ selten. Nur ein kleiner Teil der Leute, die sich mit dem Verdacht dämonischen Einwirkens vorstellen, sind wirklich besessen¹⁰⁸. Sehr viel häufiger sind die Fälle, die mit Okkultismus, Magie und Satanismus verbunden sind und die zu Störungen führen, die wissenschaftlich nicht erklärbar sind. Der Katechismus der Katholischen Kirche erwähnt durchaus realistisch die Gefahren, die von der Anrufung geheimer Mächte bei Magie und Zauberei herühren¹⁰⁹. Selbst in den technologisch am meisten fortgeschrittenen Gebieten der Welt mangelt es nicht an Phänomenen, die von dem lateinischen Wort *maleficium* gekennzeichnet werden: jemand versucht eine böse Wirkung zu erreichen durch die Hilfe der Dämonen¹¹⁰. Selbstverständlich braucht es eine große Vorsicht, um nicht einen dämonischen Einfluss zu verwechseln mit abergläubischen Vermutungen, die nicht in der Wirklichkeit begründet sind. Es wäre gefährlich, von einem Extrem zum

¹⁰⁵ Amorth, *Exorzisten und Psychiater* (Anm. 9) 121.

¹⁰⁶ Vgl. Van Dam (Anm. 57) 139. 278–280. Diese Reaktion geschieht nicht, wenn der Besessene mit heidnischen Riten konfrontiert wird: op. cit., 115f.

¹⁰⁷ Vgl. Van Dam (Anm. 57) 139f; Rodewyk, *Dämonische Besessenheit heute* (Anm. 75) 137.

¹⁰⁸ Vgl. Suenens (Anm. 35) Nr. 46 (S. 83); Balducci, *Diavolo* (Anm. 52) 257; Amorth, *Un esorcista racconta* (Anm. 11) 32; Jeanguenin (Anm. 15) 76–79; Madre (Anm. 35) 213.

¹⁰⁹ KKK, Nr. 2117.

¹¹⁰ Siehe dazu Amorth, *Un esorcista racconta* (Anm. 11) 141–157; Jörg Müller, *Verwünscht, verhext, verrückt oder was?* (Stuttgart: Betulius Verlag, 1998); Moreno Fiori, »Il maleficio tra concetti e fenomenologia«, in Sodi (Anm. 13) 79–126; Ders., »Maleficio e demonologia. Prospettive per una rinnovata attenzione pastorale«, in Sodi (Anm. 13) 327–354; Ders., *Il maleficio. Indagine sulle pratiche del male* (Roma: Città Nuova, 2005); Jeanguenin (Anm. 15) 52–65.

anderen zu geraten, von einem arroganten aufklärerischen Rationalismus zu einer neuen Hexenjagd.

Jedenfalls gibt es einige offenkundige Zeichen für einen vorausgehenden Schandzauber, beispielsweise wenn sich magische Gegenstände, eine Art von »Sakramentalien« des Teufels, in Kissen und Matratzen finden, wohin sie auf natürliche Weise niemals gelangen konnten¹¹¹. Der alte Ritus kannte diese Vorkommnisse, die auch heute durch die Erfahrung der immer zahlreicher werdenden Exorzisten bestätigt werden: das *Rituale Romanum* von 1614 erwähnt solche magischen Gegenstände; der Exorzist sollte die Dämonen über diese Gegenstände befragen, und wenn man sie finde, seien sie zu verbrennen¹¹². Der neue Ritus erwähnt nichts von alledem, sondern weist nur auf die Möglichkeit des Aberglaubens (zumindest in der ersten Fassung 1999, die dann 2004 berichtigt wurde)¹¹³. Der erste Anhang bringt ein liturgisches Formular, das auch bei einem Fall des *maleficium* Anwendung finden kann sowie bei anderen Störungen aus einer dämonischen Quelle¹¹⁴; diese Möglichkeit wird leider von den Praenotanda nicht hinreichend behandelt. Sie wird nur angedeutet bei der aus dem Katechismus übernommenen Definition des Exorzismus¹¹⁵.

Wahrscheinlich gründet dieser Mangel zumindest teilweise in der Meinung eines inzwischen verstorbenen italienischen Liturgikers, Achille Triacca, der offenbar zu der Kommission gehörte, die den neuen Ritus ausgearbeitet hat¹¹⁶. Nach seiner Meinung, zumindest in einem Werk, das vor der Veröffentlichung des neuen Ritus erschien, bezieht sich der Exorzismus nur auf besessene Personen, nicht aber, wie »in früheren Zeiten«, auf Dinge oder Orte. Diese Meinung, die sich in den neuesten Veröffentlichungen Triaccas nicht mehr findet, wird begründet mit dem CIC, der nur Exorzismen für Personen erwähne¹¹⁷. Dabei vergisst der Theologe freilich, dass der CIC von 1983 nicht die von der Kirche benutzten liturgischen Bücher abschafft¹¹⁸, zu denen damals auch das *Rituale Romanum* mit seinem Kapitel über den Exorzismus aus dem Jahre 1952 gehörte. Dieses Kapitel ist auch heute noch aktuell, selbst über das Jahr 1999 hinaus, sobald der Bischof die Gottesdienstkongregation bittet, den alten Ritus benutzen zu dürfen und diesem Antrag *libenter* entsprochen wird, wie es üblich ist. In seinem ersten Anhang enthält auch der neue Ritus einen imperativen Exorzismus, entnommen den von Leo XIII. eingeführten Texten, der gegen dämonischen Einfluss auf Dinge und Orte benutzt werden kann¹¹⁹.

¹¹¹ Vgl. Amorth, *Exorzisten und Psychiater* (Anm. 9) 113f; Fiori (Anm. 110) (2003) 116. 330; (2005) 167f. 197–200; Jeanguenin (Anm. 15) 58.

¹¹² *Rituale Romanum* (1614) (Anm. 76) 208 (Orig. 200) (Nr. 20).

¹¹³ DESQ, Praenotanda, Nr. 15 (S. 11f). Vgl. Nanni (Anm. 13) 211.

¹¹⁴ DESQ, S. 71–77.

¹¹⁵ CCC, Nr. 1673; DESQ, Praenotanda, Nr. 7: »Cum Ecclesia ... petit, ut quaedam persona vel res [!] contra Maligni influxum ... id dicitur *exorcismus*«. Vgl. Triacca (2001) (Anm. 13) 712.

¹¹⁶ Vgl. Achille M. Triacca, »Esorcismo: un sacramentale discusso«, *Ecclesia Orans* 4 (1987) 285–300; »L'esorcismo«, in AA. VV., *I sacramentali e le benedizioni* (Anamnesis 7) (Genova: Marietti, 1989) 167–191; (2000) (Anm. 13); »La preghiera della Chiesa nell' Esorcismo maggiore«: Sodi (Anm. 13) (2003) 217–241; (2001) (Anm. 13).

¹¹⁷ Triacca (1989) (Anm. 116) 170f, mit Hinweis auf CIC/1983, can. 1172.

¹¹⁸ Vgl. CIC/1983, can. 2.

¹¹⁹ DESQ, Appendix I: *Supplicatio et exorcismus qui adhiberi possunt in peculiaribus adiunctis Ecclesiae* (S. 71–77).

Eine von der Inkarnation her denkende Theologie wird die materielle Wirklichkeit nicht vernachlässigen und sich nicht weigern, sie zu segnen¹²⁰. Ebenso wäre es falsch, nichts gegen den dämonischen Einfluss zu unternehmen, der sich auch auf Dinge und Orte erstrecken kann, die mit dem Menschen verbunden sind. Die Notwendigkeit exorzistischen Schutzes war bestens bekannt in den Zeiten, als Heiden Christen wurden¹²¹; mit dem sich ausbreitenden Neuheidentum kehren alte Bedrohungen, die in einer christlichen Gesellschaft zurückgedrängt worden waren, wieder zurück. Wie der menschliche Leib zur Person gehört, so hat ähnlich auch die materielle Umwelt eine enge Beziehung zum Menschen; diese Beziehung gründet freilich auf einem geschaffenen Eigenstand, der keineswegs in einer anthropozentrischen Verkürzung auf menschliche Faktoren reduziert werden darf. Die liturgische Theologie sollte die gesamte geschaffene Wirklichkeit ernst nehmen.

5. Die Definition von »Exorzismus«

5.1 Der Exorzismus in der Urkirche

Die mächtigste Waffe gegen die Besessenheit und andere Formen dämonischen Einflusses ist der Exorzismus. Aber was ist »Exorzismus«? Der griechische Begriff *exorkismós* erscheint im Neuen Testament als Verb, das ein nachdrückliches Anliegen vorbringt; diese Beschwörung geschieht vor Gott (Mt 26,63) oder richtet sich gegen Dämonen (Apg 19,13)¹²². Jesus befiehlt den Dämonen, die Besessenen zu verlassen (z. B. Mk 1,25. 27; 5,8; 9,25 etc.). Die Apostelgeschichte bietet die genauere Beschreibung eines Exorzismus, der von Paulus vorgenommen wurde. In Philippi treffen Paulus und seine Begleiter auf »eine Magd, die einen Wahrsagegeist hatte und mit der Wahrsagerei ihren Herren großen Gewinn einbrachte« (Apg 16,16). Paulus reagiert mit einem Exorzismus: »Ich befehle dir im Namen Jesu Christi: Verlass diese Frau«. Der böse Geist verlässt die Frau im gleichen Augenblick, was deren

¹²⁰ In dem neuen lateinischen Benedictionale von 1984 verraten viele Formulare eine große Zurückhaltung gegenüber der Segnung materieller Dinge. Selbst bei der Segnung eines Hauses oder eines Rosenkranzes wird der Segen unmittelbar nur den Personen erteilt, die den Gegenstand benutzen. Zugespitzt formuliert: es wird nichts mehr gesegnet. Vgl. *Rituale Romanum, De benedictionibus* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, ²1985). Zweifellos wird jede Segnung gespendet letzten Endes um des Menschen willen, aber auch die materielle Welt hat ihr eigenständiges vom Schöpfer verliehenes Sein, das in der liturgischen Praxis ernst zu nehmen ist. Vgl. Karin Bommes, »Die Sakramentalien der Kirche«, in Herbert Luthe (Hrsg.), *Christusbegegnung in den Sakramenten* (Kvelaer: Butzon & Bercker, ³1994) 631–706 (680–686). Die Erfahrung der Exorzisten beleuchtet diesen Sachverhalt von der negativen Seite her, beispielsweise angesichts eines von Spukphänomenen heimgesuchten Hauses, wo der dämonische Einfluss sich in spezifischer Weise auf den Ort bezieht, auch dann, wenn die Eigentümer des Hauses wechseln. Für einige konkrete Beispiele siehe etwa Jeanguenin (Anm. 15) 38–41.

¹²¹ In dieser Zeit wurden viele Sakramentalien erstmals schriftlich fixiert, deren Texte später Eingang fanden in das *Rituale Romanum* von 1614: Triacca (2001) (Anm. 13) 721.

¹²² Vgl. Johannes Schneider, *Exorkízo*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* V (1954) 465f; Elmar Bartsch, *Die Sachbeschwörungen in der römischen Liturgie* (Münster: Aschendorff, 1967) 5–7; Nanni (Anm. 13) 136f.

Herren wegen des Verlustes ihrer Einkommensquelle in Weißglut bringt (Apg 16,18f). Der Apostel folgt hier dem Beispiel Jesu, der den Dämonen geboten hat. Ein »nur noch aus deprekativen Formeln bestehendes ›Gebet um Befreiung‹ (würde) nicht mehr dem entsprechen, wozu Jesus Vollmacht und Auftrag gegeben hat. ... es wäre ein Verrat an diesem Auftrag, auf das Befehlen zu verzichten und uns auf das Beten zu beschränken«¹²³.

Angesichts der eindeutigen Sachlage fällt es schwer, die Meinung der Liturgiker Probst und Richter nachzuvollziehen, die behaupten: »Nur der deprekative Exorzismus steht in der genuin jüdisch-christlichen Gebetstradition, der imprekative Exorzismus kommt ohne Zweifel aus dem heidnischen Bereich«¹²⁴. Das Beispiel Jesu und des Apostels Paulus widerlegen diese Auffassung. Wenn wir für die Definition des Exorzismus ausgehen von dem typischen Beispiel in der Apostelgeschichte, können wir sagen: »Exorzismus, im christlichen Sinne, ist der im Namen Jesu Christi an einen Dämon gerichtete Befehl, sein Opfer zu verlassen«. Probst und Richter bemerken, dass in der alten Kirche *exorcizare* fast ausschließlich die Austreibung böser Mächte meine¹²⁵. Gemeinsam mit Emil Lengeling, einem Mitglied der oben erwähnten deutschen Kommission, meinen sie: »Der Begriff (kann) terminologisch korrekt nur auf die imperative Anrede an den Teufel ... verwandt werden«¹²⁶. Wenn diese Darstellung richtig ist, dann bedeutet der »bittende Exorzismus« (*exorcismus deprecativus*) gar keinen Exorzismus im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur ein Gebet, das dieses Etikett zugesprochen bekommt wegen einer gewissen Ähnlichkeit. Der Titel des neuen Ritus *De exorcismis* ... könnte dann in Anführungszeichen gesetzt werden, denn der »Exorzist« bekommt die Vollmacht, jeden wirklichen Exorzismus zu vermeiden, der die sprachliche Form eines Befehles annimmt.

5.2 Die gängigen Definitionen von »Exorzismus«

Die ersten Definitionen von »Exorzismus« finden sich bei Augustinus und Isidor von Sevilla. Für Augustinus meint *exorcizare*, einen unreinen Geist durch die Beschwörung mit göttlichen Dingen auszutreiben¹²⁷. Isidor von Sevilla, der berühmte

¹²³ Reckinger (1989) (Anm. 27) 141f.

¹²⁴ Probst – Richter (Anm. 3) 145f, ebenso Richter (Anm. 13) 107, mit Hinweis auf Klaus Thraede, »Exorzismus«, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 7 (1969) 44–117 (44–58), der diese Gegenüberstellung freilich nicht unterstützt. Thraede leitet allerdings den Taufexorzismus aus gnostischer Praxis ab (op. cit., 84); die Behauptung erscheint fragwürdig angesichts des exorzistischen Charakters der Taufe, der sich bereits bei den Apostolischen Vätern findet, so im Barnabasbrief, 16,7f, und bei Ignatius von Antiochien, in *Eph.* 18,2 (wahrscheinlich); ebenso bei Irenäus, *Adv. haer.* III,8,2. Siehe Manfred Hauke, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre* (Paderborn: Bonifatius, 1993) 91. 93. 271. Eigenständige Exorzismen werden zuerst erwähnt bei Hippolyt, *Trad. apost.* 20. Zur Kritik an Thraede vgl. auch Bruno Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern I* (Gottesdienst der Kirche 7,1) (Regensburg: Pustet, 1989) 43f.

¹²⁵ Op. cit., 14.

¹²⁶ Emil J. Lengeling, *Exorzismen und antidämonische Texte in der römischen Liturgie mit Ausnahme des »Großen Exorzismus«*. Anlage 12 zu den Ergebnissen der »Gemischten Kommission« der Deutschen Bischofskonferenz von 1984, zitiert bei Probst – Richter (Anm. 3) 15: »Der Begriff Exorzismus (kann) terminologisch korrekt nur auf die imperative Anrede an den Teufel und auf an ihn gerichtete Aufforderungen und Befehle verwandt werden«. Siehe auch Bommes (Anm. 120) 665f; Kohlschein (Anm. 9) 181, Anm. 22; Richter (Anm. 13) 95; Dondelinger (Anm. 13) 399: ein Exorzismus, der sich nicht gegen den Teufel richtet, ist eine *contradictio in terminis*.

¹²⁷ *De beata vita* III,18 (CChr.SL 29,75): »exorcizare ... hoc est per divina eum (spiritum immundum) adiurando expellere«.

Enzyklopädist am Ende der Väterzeit in der lateinischen Kirche, definiert: »Exorzismus, ein griechisches Wort, auf lateinisch Beschwörung (*conjuratio*)«, ist »ein Befehl an den Teufel, sich davonzumachen«¹²⁸. Seit dem Ende der Antike (in den lateinischen Kirchen Roms, Galliens und Spaniens) finden sich auch Exorzismen, die sich unmittelbar an materielle Dinge wenden, wie etwa Wasser und Öl, mit dem Ziel, aus ihnen jeden dämonischen Einfluss zu vertreiben¹²⁹. Der Exorzismus für Besessene scheint freilich allgemein einen Befehl an den Dämon im Namen des Herrn zu enthalten. Selbst die Taufexorzismen, zumindest bis zur Liturgiereform in den sechziger Jahren, waren als Imperativ formuliert. Aus diesem Grund schließen wichtige Fachleute zum Exorzismus, wie etwa Forget 1924, Rodewyk 1959 oder Balducci 1988, den an den Teufel gerichteten Befehl (Imperativ) in die Definition des Exorzismus ein:

»L'exorcisme est donc, à proprement parler, une adjuration au démon pour l'obliger à évacuer un lieu, à abandonner une situation, à rendre à la liberté une personne qu'il détient plus ou moins en son pouvoir«¹³⁰.

»Exorzismus ... ein im Namen Gottes (Jesu) an den Teufel gerichteter Befehl, Menschen oder Gegenstände zu verlassen beziehungsweise sie in Ruhe zu lassen«¹³¹.

»Gli esorcismi sono perciò degli scongiuri, dei comandi fatti in nome di Dio al demonio, perché desista dall'esplicare un influo malefico in luoghi, cose, o su di una determinata persona«¹³².

Nach Thomas von Aquin ist der Befehl die richtige Art und Weise, wie während des Exorzismus die Dämonen zu behandeln sind. Er stellt sich die Frage, ob es erlaubt sei, Dämonen zu beschwören. »Es gibt zwei Arten der Beschwörung (*duplex est adiurandi modus*), die eine durch Bitte (*per modum deprecationis*) ..., die andere durch Zwang (*per modum compulsiois*): es ist nicht gestattet, die Dämonen auf die erste Art zu beschwören, denn diese Weise scheint zu einem gewissen Wohlwollen oder einer Freundschaft zu gehören, die in der Beziehung zu Dämonen nicht erlaubt ist; gestattet ist aber die Weise des Zwanges«, in Übereinstimmung mit der von Christus empfangenen göttlichen Vollmacht¹³³.

Hilfreich ist auch ein Vergleich zwischen dem Exorzismus und den anderen Sakramentalien. Egon von Petersdorff beobachtet: »Die Exorzismen haben ihre Wir-

¹²⁸ *Etymologia* VI,19,55–56 (PL 82,257 A): »Exorcismus Graece, Latine conjuratio, sive sermo increpationis est adversus diabolum, ut discedat ... Hoc est exorcismus, increpare et conjurare adversus diabolum; unde sciendum est quod non creatura Dei in infantibus exorcizatur, aut exsufflatur, sed ille sub quo omnes qui cum peccato nascantur. Est enim princeps peccatorum«. Über die ältesten Definitionen siehe Bartsch (Anm. 122) 7–10.

¹²⁹ Vgl. Bartsch (Anm. 122) 336–340.

¹³⁰ Jacques Forget, »Exorcisme«, in DThC 5 (1924) 1762–1780 (1763). Nichtsdestoweniger führt der folgende Satz eine Erläuterung ein, die möglicherweise die terminologische Unterscheidung zwischen *exorcismus imprecativus* und *deprecativus* beeinflusst hat: »L'abjuration se fait sous forme d'ordre intime directement au démon, mais au nom de Dieu ou de Jésus-Christ, soit sous forme d'invocation, de supplication adressée à Dieu et à Notre-Seigneur, en vue d'obtenir qu'ils donnent l'ordre d'expulsion ou qu'ils en assurent l'exécution« (1763).

¹³¹ Adolf Rodewyk, »Exorzismus«, in LThK² 3 (1959) 1314–15 (1314).

¹³² Balducci, *Diavolo* (Anm. 52) 300.

¹³³ STh II–II q. 90 a. 2.

kung nicht nur, wie die übrigen Sakramentalien, aus der Kraft des fürbittenden Gebetes der hl. Kirche, sondern vor allem aus ihrer exorzistischen Befehlsgewalt¹³⁴. Den sogenannten »deprekativen Exorzismus« der imperativen Form vorzuziehen und die Befehlsform zu vermeiden, wie es nach dem neuen Ritus möglich ist, scheint demnach die exorzistische Vollmacht in Frage zu stellen, die Christus seiner Kirche anvertraut hat.

5.3 Bittexorzismen?

Nichtsdestoweniger könnte man, in freiem Anschluss an den Sprachgebrauch des Aquinaten, zwischen einem »Bittexorzismus« unterscheiden, der sich (nicht an den Dämon, sondern) an Gott richtet, der gebeten wird, die Dämonen zu vertreiben, und einem »Befehlsexorzismus«, der sich im Namen Gottes an die Dämonen richtet. Diese Unterscheidung ist freilich modernen Ursprungs¹³⁵. Sie könnte sich auf die exorzistischen Gebete in der Väterzeit berufen. Es gibt zahlreiche Hinweise auf den imperativen Exorzismus in der christlichen Antike, aber unter den wenigen schriftlich fixierten exorzistischen Gebeten der ältesten Zeit gibt es den Sonderfall der Apostolischen Konstitutionen (aus dem Syrien des vierten Jahrhunderts), welche nicht die Befehlsform verwenden¹³⁶. Bei den Cyprian von Antiochien zugeschriebenen sieben exorzistischen Gebeten wechseln Anrufungen Gottes und gegen die Dämonen gerichtete Befehle einander ab¹³⁷. Im siebten und achten Jahrhundert, unter den ersten stärker ausgebauten Formeln für den Exorzismus, gibt es an den Teufel gewandte Imperative, aber auch Gebete, die an Gott adressiert sind¹³⁸. Zweifellos beinhaltet ein jeder Exorzismus zumindest stillschweigend eine Bitte an Gott, geht

¹³⁴ Petersdorff I (Anm. 68) 345. Siehe auch Vinzenz Thalhofer – Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* II (Freiburg i. Br.: Herder, ²1912) 506f: »Die wesentlichen Bestandteile des Exorzismus gehen schon in das höchste christliche Altertum zurück. So vor allem der während der Beschwörung an den Teufel gerichtete *Befehl*, aus dem Energumenen auszufahren, wodurch sich der Exorzismus wesentlich vom bloßen Gebete unterscheidet«.

¹³⁵ Die Unterscheidung findet sich etwa bei Kaczynski (1984) (Anm. 27) 278, nicht aber in dem liturgischen Standardwerk von Thalhofer – Eisenhofer (Anm. 134) II 506f (1912). Sie könnte von Forget herühren (siehe oben, Anm. 130).

¹³⁶ *Const. Apost.* VIII,7 (SC 336:156–158). Nach Thalhofer – Eisenhofer (Anm. 134) II 507 sind diese Gebete keine Exorzismen. Sie finden sich am Ende des ersten Teils der Eucharistiefeier, gemeinsam mit der Entlassung anderer Gruppen (Katechumenen, Pönitenten).

¹³⁷ Vgl. Enzo Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum* (Roma: Edizioni liturgiche, 1979) Nr. 672–678; Nanni (Anm. 13) 119–122. Über den ehemaligen Magier Cyprian, eine möglicherweise bloß legendäre Gestalt, siehe Vincent Saxer, »Cipriano di Antiochia«, in Angelo di Berardino (Hrsg.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane I* (Casale Monferrato: Piemme, 1983) 677f. Zu weiteren alten Quellen vgl. Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II* (Freiburg i. Br. 1909; Nachdruck Graz 1960; Bonn: Nova et Vetera, 2006) 575–579; Thraede (Anm. 124) 109–114; Lodi (op. cit., Index); Basilio Petrà, »Demoni ed esorcismi nella tradizione ortodossa«, in Sodi (Anm. 13) 155–176; Nanni (Anm. 13) 118–126.

¹³⁸ Die Beziehung zwischen den Exorzismen der alten Sakramentarien und dem *Rituale Romanum* von 1614 wird kurz behandelt in Lengeling (1982) (Anm. 21) 253–256; Pietro Sorci, »Gesti e atteggiamenti nel rito degli esorcismi«, in Sodi (Anm. 13) 243–276 (256f). Die mittelalterliche Entwicklung wird beschrieben von Franz (Anm. 137) 574–585.

es doch um eine Handlung im Namen Christi. Die Formen aber, die beim Exorzismus für Besessene mit *adiuro* oder *exorcizo* beginnen, erscheinen offenbar ausschließlich in der imperativen Form. Die an Gott gewandten Gebete können als Bitt-handlungen gedeutet werden, welche die Exorzismen begleiten und sich mit ihnen abwechseln. Es scheint aber nicht korrekt zu sein, sie im eigentlichen Sinne »Exorzismen« zu nennen. Eher handelt es sich um »Exorzismen *secundum quid*«¹³⁹. Im *Rituale Romanum* von 1614 findet sich ein Wechsel zwischen *exorcismi* und *orationes*. Die *orationes* sind Gebete, die *exorcismi* Befehle an die Dämonen¹⁴⁰. Die *orationes* haben eine abschließende Funktion, während im neuen Ritus ähnliche Gebete *exorcismi deprecativi* genannt und an den Beginn gestellt werden¹⁴¹.

Ein Vergleich ist möglich zwischen dem Exorzismus und den Sakramenten, die *ex opere operato* wirken. Unter den Sakramentalien kommt dem Exorzismus eine besondere Stellung zu, denn er ist nicht durch die Kirche eingeführt worden, sondern durch Christus selbst, der dem Ritus durch die Anrufung seines Namens eine besondere Wirkkraft verliehen hat¹⁴². Aus diesem Grunde schreiben manche Theologen dem christlichen Exorzismus eine gewisse Wirksamkeit *ex opere operato* zu, auch wenn der »Hauptstrom« der Theologie lieber von einem Wirken *ex opere operantis Ecclesiae* spricht¹⁴³. Ohne dabei Fachtermini anzuwenden, betonen auch die Praenotanda des neuen Ritus die Wirksamkeit der Feier im Namen Christi: »Bei den Exorzismen handelt die Kirche nicht in ihrem eigenen Namen, sondern nur im Namen Gottes oder Christi des Herrn, dem alles, auch der Teufel und die Dämonen, gehorchen muss und dem alles untertan ist«¹⁴⁴. Aus diesem Grunde lässt sich bezüglich der Wirksamkeit der Exorzismus mit den Sakramenten vergleichen; für die Sakramente ist nicht einfachhin charakteristisch die Wirkweise *ex opere operato*, sondern die Vermittlung *ex opere operato* von heiligmachender Gnade.

Bei der Feier der Buße gebraucht die Byzantinische Kirche ein Bittgebet, das den allmächtigen Gott anruft, die Sünden zu vergeben, während der römische Gebrauch die sakramentale Vollmacht unterstreicht, die Gott seinem Diener vermittelt hat: »*Ego te absolvo a peccatis tuis ...*«. Die sakramentale Wirkung hängt nicht ab von

¹³⁹ Um diese Hypothese gänzlich zu verifizieren, bräuchte es eine längere Quellenstudie, die hier nicht geboten werden kann. Eine Auswahl exorzistischer Texte für Besessene im Mittelalter findet sich bei Franz (Anm. 137) 586–615.

¹⁴⁰ Vgl. *Rituale Romanum* (1614) (Anm. 76) 212–216 (Orig. 204–208); Nanni (Anm. 13) 150f.

¹⁴¹ Vgl. DESQ, Nr. 61–62, 81–84 (S. 34–37, 63–67); Nanni (Anm. 13) 133.

¹⁴² Nach dem KKK, Nr. 1667, mit Hinweis auf *Sacrosanctum Concilium* 60, hat die Kirche die Sakramentalien eingesetzt. Beim Exorzismus stimmt das bezüglich der genauen liturgischen Form der Feier, aber die Grundlage für diese Regelung ist das Gebot des Herrn selbst, das auch die Kirche in die Pflicht nimmt (vgl. KKK, Nr. 1673).

¹⁴³ Vgl. Nanni (Anm. 13) 152f. Schon Thomas von Aquin bemerkt, dass die befehlenden Worte in den Exorzismen ihre Wirkung haben, auch wenn nur die Taufe heiligmachende Gnade vermittelt: STh III q. 71 a. 3. Ein Standardwerk über diese in den vergangenen Jahrzehnten nicht sehr intensiv diskutierte Frage zur Wirkweise der Sakramentalien ist immer noch Franz Schmid, *Die Sakramentalien der katholischen Kirche* (Brixen, 1896). Der armselige Zustand des gegenwärtigen systematischen Nachdenkens über die Sakramentalien wird beklagt beispielsweise von Carlo Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale* (Bologna: Dehoniane, 1989) 496f.

¹⁴⁴ DESQ, Praenotanda, Nr. 12: »... Ecclesia in exorcismis agit, non proprio nomine, sed unice quidem nomine Dei vel Christi Domini, cui omnia, etiam diabolus et daemonia, oboedire debent et subsunt«.

der deprekativen oder indikativen Form. Die von Christus verliehene versöhnende Vollmacht wird freilich deutlicher bei der indikativen Formel: »Ich spreche dich los von deinen Sünden ...«¹⁴⁵. Etwas Ähnliches lässt sich bemerken zugunsten der Angemessenheit des imperativen Exorzismus. Auch das Promulgationsdekret Kardinal Medinas am Beginn des neuen Rituale unterstreicht die Befehlsgewalt im Namen des Herrn:

»Unter den Sakramentalien hat die Kirche im Gehorsam gegenüber dem Gebet des Herrn schon seit ältesten Zeiten barmherzig vorgesorgt, dass durch fromme Anrufungen von Gott erbeten wird, die Christgläubigen von allen Gefahren und besonders den Nachstellungen des Teufels zu befreien. Insbesondere aber wurden in der Kirche Exorzisten eingesetzt, die in Nachahmung der Liebe Christi die vom Bösen Besessenen heilen sollen, auch indem sie im Namen Gottes den Dämonen befehlen (*etiam imperando*) zurückzuweichen, damit sie nicht länger menschlichen Geschöpfen auf irgendeine Weise schaden«¹⁴⁶.

Die Definition des »Exorzismus« im neuen Rituale zitiert eine Beschreibung aus dem Katechismus der Katholischen Kirche, worin sich kein Hinweis auf die sprachliche Form findet:

»Wenn die Kirche öffentlich und autoritativ im Namen Jesu Christi darum betet, dass eine Person oder ein Gegenstand vor der Macht des bösen Feindes beschützt und seiner Herrschaft entrissen wird, spricht man von einem *Exorzismus*«¹⁴⁷.

5.4 Der Exorzismus – »invokative Segnung« oder Beschwörung?

Die Vernachlässigung des imperativen Exorzismus wurde vielleicht beeinflusst durch Achille Triacca, der offenbar zu der Kommission gehörte, die den neuen Ritus erstellte¹⁴⁸. In seinem Beitrag über den Exorzismus in dem liturgischen Handbuch »Anamnesis« (1989) behauptet Triacca, der Exorzismus sei »eine invokative Segnung für Personen«¹⁴⁹. Da Christus den Dämon durch »den Finger Gottes«, den Heiligen Geist, vertrieben habe (vgl. Lk 11,20), erklärt der italienische Liturgiker den Exorzismus als Epiklese, als Anrufung (*invocazione*) des Geistes Gottes¹⁵⁰. Laut Tri-

¹⁴⁵ Vgl. Franz Diekamp – Klaudius Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas III* (Münster: Aschendorff, ³1962) 247–250.

¹⁴⁶ DESQ, Decretum (S. 3).

¹⁴⁷ KKK, Nr. 1673 & DESQ, Praenotanda, Nr. 7 (S. 9): »Cum Ecclesia publice et cum auctoritate, Iesu Christi nomine, petit, ut quaedam persona vel res contra Maligni protegatur influxum et ab eius subtrahatur dominatu, id dicitur *exorcismus*«.

¹⁴⁸ Vgl. oben (Anm. 116).

¹⁴⁹ Triacca (1989) (Anm. 116) 175. Vgl. ders. (1987) (Anm. 116) 299f; (2001) (Anm. 13) 725–733.

¹⁵⁰ Triacca (1989) (Anm. 116) 185f. Noch Triacca (2001) (Anm. 13) 714: »Il motivo [für die Bevorzugung der deprekativen Formeln im DESQ] è da ricercarsi sia nel fatto che l'Esorcismo primariamente non sta nel fatto di comandare al demonio di andarsene, bensì nella venuta dello Spirito Santo sia nel fatto che le imperative di per sé devono essere usate unicamente quando si ha certa cognizione della presenza del diavolo«. Der von Triacca formulierte Beweggrund, dass imperative Exorzismen nur dann sinnvoll seien, wenn der Teufel mit Sicherheit gegenwärtig sei, steht in Spannung zur Norm des DESQ, dass auch die Anwendung des deprekativen Exorzismus diese Gewissheit voraussetzt (DESQ, Praenotanda, Nr. 16).

acca ist die pneumatologische Perspektive das herausragende theologische Thema in den exorzistischen Formeln des neuen Ritus¹⁵¹.

Zweifellos ist der Geist Gottes den bösen Geistern entgegengesetzt, und diese Tatsache sollte sich auch in den liturgischen Texten niederschlagen. Es darf aber nicht vergessen werden, dass der Ansatzpunkt für den Exorzismus nicht in der Pneumatologie, sondern in der Christologie liegt. Jesus Christus, der menschgewordene Sohn Gottes, vertreibt Dämonen mit der Kraft des Heiligen Geistes, der aus ihm von Ewigkeit hervorgeht. Die im Neuen Testament beschriebenen Exorzismen bestehen nicht in einer Anrufung des Heiligen Geistes, sondern in einem Befehl im Namen Christi, einem Imperativ, der durch das Einwirken des Geistes ermöglicht wird¹⁵². Der pneumatologische Gesichtspunkt darf nicht auf Kosten der christologischen Grundlage entwickelt werden. In einer korrekten systematischen Zuweisung sollte der Exorzismus nicht unter den Titel der »Segnungen« gestellt werden (auch wenn zur Segnung ein exorzistisches Gebet gehören kann). Er bildet vielmehr eine eigene Kategorie, nämlich die der Beschwörung¹⁵³. Da die Beschwörung ein liturgischer Akt ist, sollte sie stets von Gebet begleitet sein, von »anrufender Segnung«. In diesem Sinne lässt sich betonen, dass die traditionellen exorzistischen Formeln sich um die lateinischen Verben *exorcizo-adiuro-convenio-alloquor-benedico* bewegen¹⁵⁴.

6. Kurzer Vergleich zwischen altem und neuem Ritus

Es ist nicht das Ziel dieses Beitrages, einen detaillierten Vergleich zwischen dem alten und dem neuen Exorzismusritus darzubieten¹⁵⁵. Da jedoch zentrale theologi-

¹⁵¹ Triacca (2003) (Anm. 116) 221; vgl. (2000) (Anm. 13); (2001) (Anm. 13) 719.

¹⁵² Eine detaillierte Kritik der Position Triaccas findet sich bei Nanni (Anm. 13) 142–152. Siehe auch Alessandro Pistoia, »Riti e preghiere di esorcismo: problemi di traduzione«, *Ephemerides Liturgicae* 114 (2000) 227–240 (233f). Eine ähnliche Einseitigkeit zeigt sich bei Probst – Richter (Anm. 3) 15 und Richter (Anm. 13) 95, die Liturgie als »Dialog zwischen Gott und Mensch« definieren, so dass der Exorzismus kein liturgischer Akt wäre. Dazu kritisch Dondelinger (2003) (Anm. 13) 399f: auch Handlungen im Namen Gottes, die sich an andere Personen richten, sind ein Teil der Liturgie. Vgl. Bartsch (Anm. 122) 18: »Das ›Beschwören‹ ist gleichsam ein eigenes Genus kultischen Sprechens neben Beten, Singen und Bekennen«.

¹⁵³ Vgl. z. B. Rocchetta (Anm. 143) 507–509; Bommes (Anm. 120) 660–670. Im CIC/1983 unterscheidet der den Sakramentalien gewidmete Teil (can. 1166–72) zwischen Segnungen (can. 1169–71) und Exorzismen (can. 1172). Siehe auch KKK, Nr. 1671–73. In den alten liturgischen Texten ist es offenkundig, dass die direkte Anrede einer Person (in diesem Fall der Dämonen) einen wesentlichen Bestandteil jeder Beschwörung ausmacht: Bartsch (Anm. 122) 18. Beschwörungen enthalten Epiklese, sind aber nicht damit identisch: vgl. Bartsch (Anm. 122) 341.

¹⁵⁴ Vgl. Bartsch (Anm. 122) 4–22 (exorzistische Formeln für Dinge, etwa Wasser und Öl); Triacca (2001) (Anm. 13) 720. Triacca übersieht, dass die Segnung nicht typisch ist für den Exorzismus besessener Personen (der Teufel wird nicht gesegnet), sondern für die Beschwörung materieller Dinge: Bartsch (Anm. 122) 22.

¹⁵⁵ Dieser Gesichtspunkt wird ausführlich behandelt bei Daniel G. Van Slyke, »De exorcismis: The Ancestry and Theology of the New Rite of Exorcism«, *Antiphon. A Journal for Liturgical Renewal* 10 (2006) 70–116, auch für die Festschrift Medina: vgl. o. Anm. 1). Van Slyke fasste seinen sehr präzisen und hilfreichen mündlichen Vortrag zusammen mit den kritischen Worten: »The rite of exorcism was not revised, but rewritten«.

sche Themen ins Gespräch gekommen sind, scheinen einige knappe Bemerkungen angemessen. In der Antwort auf die Frage eines Journalisten unterstrich Kardinal Medina die wesentliche Gleichheit zwischen beiden Riten:

»Der neue Text ist eine Weiterentwicklung des alten. Es gibt keine wesentlichen Änderungen oder Brüche mit dem vorausgehenden Text. Änderungen gibt es in der Sprache: der neue Text ist nüchterner und gebraucht weniger Adjektive. Außerdem gibt er dem Priester, der ihn anwendet, eine größere Freiheit – eine größere Flexibilität bei der Auswahl der Gebete. In einem Wort: es gibt einen neuen Stil, in einer unserer Zeit mehr angepassten Sprache, aber der Inhalt ist der gleiche«¹⁵⁶.

Die wesentliche Gleichheit ist zweifellos gewahrt bezüglich der grundsätzlichen Voraussetzungen: das Dasein des Teufels und der Dämonen, die Wirklichkeit der dämonischen Besessenheit und die Kriterien für ihre Unterscheidung. Die wichtigste Änderung besteht in der Möglichkeit, die imperative Form des Exorzismus durch eine deprekative Form zu ersetzen, die nach der Auffassung zahlreicher Autoren kein wirklicher Exorzismus ist. Wenn wir die theologische Überlieferung betrachten und ihre tiefe Bedeutung, die sich auf das Beispiel und das Gebot Jesu selbst gründet, ist dieses Zugeständnis an die liturgische Mode bedauerlich¹⁵⁷. Nichtsdestoweniger bildet selbst die fakultative Gegenwart imperativer Exorzismen einen gewissen Fortschritt, wenn wir die Situation mit den bestimmenden Auffassungen der Sakramentenkongregation im Jahre 1984 vergleichen, als Kaczynski »vorhersagte«, dass es nie wieder in einem liturgischen Ritus Befehle zur Austreibung von Dämonen geben würde.

Aus dem Blickwinkel von Probst und Richter widerspricht die Erhaltung der imperativen Formel der Reform des Taufritus, aus dem die Exorzismen (im eigentlichen Sinn) entfernt worden waren, auch wenn nach wie vor Gebete unter diesem Titel auftauchen. Im neuen Ritus *De exorcismis* habe sich hingegen eine völlig andere Linie durchgesetzt¹⁵⁸. Diese Behauptung scheint übertrieben. Man wird fragen dürfen, ob es wirklich sinnvoll war, die imperativen Exorzismen im Taufritus zu verändern¹⁵⁹, aber Probst und Richter, zumindest in ihrer Kritik am neuen Ritus, unter-

¹⁵⁶ Medina Estévez, *New Rite* (Anm. 4) 1. Vgl. auch Giampietro (Anm. 8) 175f.

¹⁵⁷ Vgl. Nanni (Anm. 13) 294f.

¹⁵⁸ Probst – Richter (Anm. 3) 138: »Im Vergleich zu der etwa dreißig Jahre früher vollzogenen Reform der Exorzismen des Kinder- und Erwachsenentaufritus durch die damalige Gottesdienstkongregation hat sich 1999 in der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung eine grundsätzlich andere Linie durchgesetzt. Offensichtlich meint man in dieser Kongregation, auf imprekative Exorzismen auch heute noch nicht verzichten zu können«.

¹⁵⁹ Rodewyk, *Dämonische Besessenheit* heute (Anm. 75) 134–136 berichtet von einem Fall, wonach (gemäß den Behauptungen der Dämonen bei der Befragung) die Unterlassung des Taufexorzismus für ein Mädchen, das von ihrer Großmutter verflucht worden war, verhängnisvolle Folgen hatte; der erste Dämon sei bereits unmittelbar nach der Taufe eingefahren (!). Bereits die Erfahrung der alten Kirche, die noch heute in den östlichen Riten weiterlebt, kannte die Risiken magischer Praktiken, die in der Antike sehr verbreitet waren. Heutzutage ist eine Bedrohung zurückgekehrt, die in dem Optimismus der nachkonziliaren Reformen in den sechziger Jahren vergessen worden war. Die Bedeutung des Exorzismus im Taufritus für die Beseitigung dämonischer Hindernisse wird beispielsweise unterstrichen in der Darlegung Thomas von Aquins, *STh III q. 71 a. 3*. Die Beseitigung der Exorzismen im eigentlichen Sinne aus dem Taufritus wird kritisiert etwa von Bommes (Anm. 120) 668f, während die Änderung gerechtfertigt wird durch Balthasar Fischer, »Baptismal Exorcism in the Catholic Baptismal Rite after Vatican II«, *Studia liturgica* 10 (1974) 48–55; Probst – Richter (Anm. 3) 139–144. Paul VI. war über diese »Errungenschaft« der »Bugnini-Jahre« nicht sehr glücklich, zumindest nach den Hinweisen bei Laurentin (Anm. 9) 146.

scheiden nicht hinreichend zwischen Taufbewerbern und Besessenen. Die alte Kirche hat jedenfalls sehr gut den Unterschied zwischen *catechoúmenoi* und *energoúmenoi* gekannt¹⁶⁰. Die dämonische Besessenheit ist die deutlichste Form teuflischen Einflusses, so dass hier der Gebrauch imperativer Exorzismen noch viel angemessener ist als im Taufritus.

Die Unterschiede zwischen dem alten und dem neuen Ritus betreffen, zumindest aus systematischer Sicht, untergeordnete Gesichtspunkte. Schwerwiegend ist freilich die Änderung, dass das Wesen des Exorzismus (der im Namen Christi an die Dämonen gerichtete Befehl, die gequälte Person zu verlassen) fakultativ geworden ist. Unter den begrüßenswerten Veränderungen lassen sich aufführen die stärkere Gegenwart marianischer Elemente¹⁶¹, die Einführung von Psalmenorationen¹⁶² und die größere Aufmerksamkeit für die liturgische Feier¹⁶³. Einige wichtige Punkte fehlen hingegen, so etwa die den Dämonen vorzulegenden Fragen¹⁶⁴. Unter den fünf Möglichkeiten der Dämonen, den Exorzisten zu täuschen, die aus guten Gründen im alten Ritus erwähnt wurden, ist nur ein einziger Punkt übrig geblieben¹⁶⁵. Leider herrscht keine Klarheit bezüglich der Bedeutung des Probeexorzismus sowie der dämonischen Einwirkung unter dem Niveau der Besessenheit¹⁶⁶. Auch »zweitrangige« Punkte können die exorzistische Praxis auf schwerste beeinträchtigen.

Die wichtigste Grund für die Mängel des neuen Ritus liegt, so scheint es, in der Art und Weise der Vorbereitung: während zehn Jahren der Ausarbeitung wurden nur die Bischofskonferenzen und einige Gelehrte unmittelbar einbezogen. In einer normalen Situation, bei einem allgemein bekannten Thema, mag dies der beste Weg für liturgische Verbesserungen sein. Der Exorzismus ist freilich kein gut bekanntes Thema und die Bischofskonferenzen haben damit, zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt, offenbar auch keine besondere Erfahrung. Hilfreich wäre es gewesen, unmittelbar die praktische Hilfe der besten Exorzisten zu beanspruchen.

Messen dürfen wir den neuen Ritus an den von der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums formulierten Erfordernissen: Finden wir hier (1) eine bessere *participatio actuosa* und (2) die Erfordernisse der gegenwärtigen Situation?¹⁶⁷ Der bedeutendste Gesichtspunkt für das zweite Kriterium ist sicherlich die Zusammenarbeit mit Fachleuten für Medizin und Psychiatrie; auf diese Notwendigkeit wird im alten Ritus, der vor mehreren Jahrhunderten eingeführt worden ist, nur kurz hinge-

¹⁶⁰ Siehe etwa *Constitutiones apostolicae* VIII,6: Entlassung der *catechoúmenoi*; VIII,7: der *energoúmenoi* (SC 336: 150–156; 156–158).

¹⁶¹ Vgl. Triacca (2003) (Anm. 116) 228. Eine stärkere Einbeziehung der Gottesmutter war auch gewünscht worden von Amorth, *New Rite* (Anm. 9) 2.

¹⁶² Vgl. Ward (Anm. 13).

¹⁶³ Vgl. Kohlschein (Anm. 9) 181; Sorci (Anm. 138) 272; Cavagnoli (Anm. 32) 178.

¹⁶⁴ Vgl. Nanni (Anm. 13) 189–192. 211. Andere Hinweise bei Amorth, *Brief* (Anm. 13) 170: nach seiner Erfahrung ist die Auslassung gewisser Nummern der Einführung in den alten Ritus nicht gerechtfertigt (Nr. 4–8, 11, 13–20).

¹⁶⁵ *Rituale Romanum* (1614) (Anm. 76) 206f (Orig. 198f) (Nr. 5–9); DESQ, *Praenotanda*, Nr. 14 (S. 11); vgl. Nanni (Anm. 13) 257–262.

¹⁶⁶ Vgl. Fiori, *Maleficio e demonologia* (Anm. 110) 339f; Nanni (Anm. 13) 293.

¹⁶⁷ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 79; siehe oben (Anm. 7).

wiesen. Hier gibt es einen gewissen Fortschritt¹⁶⁸. Das Vorwort und die beiden ersten Kapitel der Praenotanda enthalten außerdem hilfreiche Anmerkungen für die gegenwärtige Deutung; sie waren im Jahre 1614 nicht notwendig, sind aber angemessen in einer Zeit, die von grundsätzlichen Zweifeln geprägt wird bezüglich der Existenz des Teufels und der dämonischen Besessenheit¹⁶⁹.

Der erste vom Konzil gewünschte Punkt, die bessere aktive Beteiligung der Gläubigen, deutet auf die Übersetzungen in die jeweiligen Landessprachen. In diesem speziellen Fall betont die praktische Erfahrung allerdings die Vorteile der lateinischen Sakralsprache¹⁷⁰. Exorzistische Gebete in der Landessprache können labilen Personen, die gar nicht besessen sind, eine dämonische Besessenheit suggerieren, während die lateinischen Formeln sich auf das Ziel konzentrieren, die bösen Geister auszutreiben, denen jede Sprache geläufig ist. In den liturgischen Büchern mag es darum ratsam sein, die exorzistischen Formeln auch auf Latein abzudrucken.

7. Zukunftsperspektiven

Wer die vergleichsweise magere Bibliographie über den neuen Exorzismusritus studiert, findet wenig Begeisterung. Liberale Theologen freuen sich über das Anden-Rand-Drängen des imperativen Exorzismus, sind aber wütend über dessen Verbleiben. Mit der Ausnahme Italiens¹⁷¹ haben die Bischofskonferenzen bislang keine besondere Eile an den Tag gelegt, das bereits vor sieben Jahren veröffentlichte liturgische Buch zu übersetzen. Zahlreiche Exorzisten haben Kritik geübt an einem Ritus, der am Schreibtisch entworfen wurde ohne hinreichenden Kontakt mit der praktischen Erfahrung. Für sie besteht die herausragendste Errungenschaft der »Medina-Jahre« bezüglich des Exorzismus in der Erlaubnis, nach wie vor den alten Ritus benutzen zu können. Der neue Ritus, so scheint es, ist ein vorübergehender Kompromiss. Selbst Achille Triacca, der allem Anschein nach auf die neuen Texte einen beachtlichen Einfluss genommen hat, bemerkt, dass der gegenwärtige Ritus kein Endpunkt ist, sondern eine Pause, die zu weiterem Fortschritt führen sollte¹⁷². Nicht jede liturgische Reform führt notwendigerweise zu einer Verbesserung. Es gibt auch »Verschlimmbesserungen«. Die Reform des Exorzismus ist in gewisser Weise das »Aschenputtel« der Liturgiereform, aber sie könnte der Ausgangspunkt werden für eine »Reform der Reform«. Vielleicht dürfen wir hier das Herrenwort anwenden:

¹⁶⁸ Vgl. Nanni (Anm. 13) 202–204.

¹⁶⁹ Diese Errungenschaft wird selbst zugestanden in der harten Kritik von Amorth, *Brief* (Anm. 13) 168.¹⁶¹ Vgl. Triacca (2003) (Anm. 116) 228. Eine stärkere Einbeziehung der Gottesmutter war auch gewünscht worden von Amorth, *New Rite* (Anm. 9) 2.

¹⁷⁰ Vgl. Fortea (Anm. 80) 130; Giovanni Battista Proja, *Uomini diavoli esorcismi. La verità sul mondo dell'occulto* (Roma: Città Nuova, 2002) 118; Francesco Bamonte, »La mia esperienza di esorcista«, in Istituto Sacerdos (2005) (Anm. 13) 221–240 (227).

¹⁷¹ *Rituale Romano, Rito degli esorcismi e preghiere per circostanze particolari* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002). Die einführenden Bemerkungen (Mai 2001) sind veröffentlicht auch bei Sodi (Anm. 13) 357–362.

¹⁷² Triacca (2003) (Anm. 116) 238–240.

»Viele aber, die jetzt die Ersten sind, werden dann die Letzten sein, und die Letzten werden die Ersten sein« (Mt 19,30).

Eine verbesserte Ausgabe des neuen Ritus müsste der praktischen Erfahrung mit dem Exorzismus mehr Raum geben. Bis dahin sollte stark betont werden, dass der Gebrauch des alten Ritus nach wie vor erlaubt ist; diese Erlaubnis sollte auch ausdrücklich in den Praenotanda erwähnt werden, wie es bereits die Kardinäle Medina und Ratzinger gewünscht haben¹⁷³. Bereits jetzt sollten die Einführungen in die landessprachlichen Ausgaben darauf hinweisen. Diese Möglichkeit könnte auch dadurch gefördert werden, dass einem jeden vom Bischof beauftragten Exorzisten generell diese Erlaubnis gegeben wird, ohne dass der Bischof erst (wie bislang vorgesehen) einen eigenen Antrag an die Gottesdienstkongregation stellen muss. Im Bistum Rom etwa haben sämtliche Exorzisten die Vollmacht, den alten Ritus zu benutzen¹⁷⁴. Der vorherige Ritus, in der *editio typica* von 1952, könnte erneut für den praktischen Gebrauch gedruckt werden, vielleicht sogar gemeinsam mit dem neuen Ritus. Ein weiteres Erfordernis wäre eine Art praktisches Direktorium für Exorzisten, das in Zusammenarbeit mit den besten Exorzisten selbst zu erstellen wäre¹⁷⁵. Jedes Bistum sollte zumindest über einen offiziell beauftragten Exorzisten verfügen, der gestützt werden sollte durch eine auf die einschlägige Pastoral spezialisierte Gruppe¹⁷⁶. Allerdings sollte gleichzeitig eine Sensibilisierung des gesamten Klerus erfolgen, damit die eintreffenden Fälle gefiltert werden können und die wenigen Spezialisten nicht gleichsam in der Flut der Anfragen ertrinken¹⁷⁷. Ein großer Teil der okkulten Phänomene (unterhalb der Schwelle der Besessenheit) kann ohnehin, unter Wahrung der notwendigen Diskretion, von jedem Seelsorger mit den überlieferten Mitteln der Kirche aufs wirksamste bekämpft werden, ohne dass dazu irgendeine bischöfliche Beauftragung notwendig wäre (Gebet um Befreiung – Vaterunser, Ave Maria, Gebet zum Erzengel Michael etc. –, Besprengung mit zu diesem Zweck vorbereitetem Weihwasser)¹⁷⁸.

In jedem Fall verlangt unser Thema die Aufmerksamkeit der Kirche auch in der Zukunft, denn die Christenheit wird bis zum Jüngsten Gericht gegen die Nachstellungen des Teufels kämpfen müssen. Es gilt nach wie vor das Gebot des Herrn, der seine Jünger zum Exorzismus beauftragt hat. Der Erfolg dieser Sendung spiegelt sich im kanonischen Abschluss des Markusevangeliums: »Durch die, die zum Glauben gekommen sind, werden folgende Zeichen geschehen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben ...« (Mk 16,17). Der biblische Text rechnet die von den

¹⁷³ Vgl. oben I. 4.

¹⁷⁴ Vgl. Bamonte (Anm. 170) 227.

¹⁷⁵ DESQ, Praenotanda, Nr. 38, empfiehlt die Beteiligung erfahrener Exorzisten für die Erstellung der Direktorien, die von den Bischofskonferenzen veröffentlicht werden können.

¹⁷⁶ DESQ, Praenotanda, Nr. 13, und CIC/1983, can. 1172, sprechen nur von der Notwendigkeit einer bischöflichen Beauftragung zum Exorzismus bei Fällen der Besessenheit. Besser wäre es, gleich eine auf die einschlägige Pastoral spezialisierte Gruppe zur Verfügung zu haben: vgl. Nanni (Anm. 13) 298; Dermine (Anm. 80) 105.

¹⁷⁷ Vgl. die Hinweise bei Dermine (Anm. 80) 104f, nach dem es im Jahre 2000 allein in Italien eine halbe Million einschlägiger Anfragen gegeben haben soll.

¹⁷⁸ Vgl. Gabriele Nanni, »Aspetti liturgici dell'esorcismo«, in Istituto Sacerdos (2005) (Anm. 13) 113–164 (139f).

Jüngern Jesu vorgenommenen Exorzismen zu den »Zeichen«, die zur weiteren Ausbreitung des Glaubens führen, neben weiteren Wirkungen, wie insbesondere den Heilungen von Kranken. In dieser Aufzählung spiegelt sich die Erfahrung der Urkirche, die auch heute zum Wachstum der Kirche führen kann. Ein unverdächtig Zeuge dafür ist der liberale Dogmengeschichtler Adolf von Harnack, nach dessen »aufklärerischen« Vorurteilen der Dämonenglaube zur Müllhalde der Geschichte gehörte. In seinem monumentalen Werk über die Mission und Ausbreitung des frühen Christentums schreibt Harnack: »Als Dämonenbeschwörer sind die Christen in die große Welt eingetreten, und die Beschwörung war ein sehr wichtiges Mittel der Mission und Propaganda«¹⁷⁹. Ein liberaler Protestant der heutigen Zeit, auf der Linie Bultmanns, muss ebenfalls gestehen: »Der Exorzismus ist einer der Hauptgründe für den Erfolg der urchristlichen und altkirchlichen Mission«¹⁸⁰. Schon im Markusevangelium ist das erste Wunder Jesu ein Exorzismus mit einer gewaltigen Wirkung: »Da erschrakn alle . . . : Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet. Sogar die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl« (Mk 1,27).

Die Erfahrung der frühen Kirche, deren Glaube das alte Heidentum überwunden hat, weist in die Zukunft, in die Mission angesichts des Neuheidentums. Aus dieser Perspektive gehört die von Klugheit und Mut geleitete Praxis des Exorzismus nicht zum Sperrmüll der Kirchengeschichte, sondern zur Vorhut der Neuevangelisierung.

¹⁷⁹ Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I* (Leipzig, ²1924) 156.

¹⁸⁰ Otto Böcher, »Exorzismus I. Neues Testament«, in TRE 10 (1982) 747–750 (750). Weiteres Material findet sich, neben den dogmengeschichtlichen Abhandlungen zur Dämonologie, in Michael Fiedrowicz, *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), passim (Index s. v. »Dämonen«); Tilo Lothar Rölleke, *Exorzismus – Zur Entwicklung eines missionspolitischen Arguments in den frühchristlichen Schriften bis zu Tertullians Apologetikum* (197), Magisterarbeit, Hamburg 2004, bestellbar bei www.diplomica.com.

»Es gibt keine unstrittige ... Definition des Märtyrerbegriffs«. Zum evangelischen Martyrologium des 20. Jahrhunderts*

Von Helmut Moll, Köln

1. Zur Geschichte des evangelischen Martyrologiums

Als Papst Johannes Paul II. am 7. Mai 2000 eine ökumenische Feier zu Ehren der Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts vor dem römischen Kolosseum abhielt, gedachte er stellvertretend für andere evangelische Zeugen des Pfarrers Paul Schneider. Knapp sechs Jahre später erschien das Werk »Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts«, um dessen Erarbeitung der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in München gebeten hatte. Seinen »Voraussetzungen und Prinzipien« (33) geht Andreas Kurschat, ein Mitglied der Arbeitsgruppe, in einem lesenswerten Beitrag nach; waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts »Martyrien aus der Sicht des deutschsprachigen Protestantismus eine Erscheinung vergangener Epochen oder entfernter Regionen« (ebd.), verlagerte sich nach dem Ende der NS-Herrschaft die »Aufmerksamkeit für Martyrien des 20. Jahrhunderts auf Personen, die unter dem NS-Regime zu Tode gekommen waren« (35). »Als vorläufiges Ergebnis dieser Bemühungen erschien im Januar 1948 im Amtsblatt der EKD eine Liste der »Blutzeugen der Evangelischen Kirche in Deutschland« mit zehn Personen, »Pastoren und andere Mitarbeiter der Bekennenden Kirche« (ebd.). Nicht zuletzt aufgrund der »Vorläufigkeit und Unvollständigkeit dieser Auflistung« (ebd.) gab Pastor Bernhard Heinrich Forck im Jahre 1949 im Auftrag des Bruderrates der EKD ein »Gedenkbuch« mit 18 Personen heraus, in dem der Lübecker Pastor Karl-Friedrich Stellbrink wegen der kontroversen Beurteilung seines Schicksals fehlte; im Jahre 1966 wurde er aber aufgenommen. Mit der Einweihung der Gedenktafel in der Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche im Jahre 1961 erfolgte die Ausweitung auf »evangelische Christen unter den Verschwörern des 20. Juli 1944« (39). Im Jahre 1998 folgte der Anstoß zur Durchführung des Forschungsprojektes »Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts«, das im Namen des Rates der EKD durch die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte verwirklicht wurde und im nun vorliegenden Werk greifbar wird.

2. Uneinheitlicher Martyriumsbegriff

Kurschat, von 2003 bis 2005 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte in München, legt im Abschnitt über »Prinzipien

* »Ihr Ende schaut an ...« Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick (Leipzig 2006), Hardcover, 765 Seiten, ISBN 3-374-02370-3, 48 Euro.

der Dokumentation« (44–48) drei »Aspekte des Martyriumsverständnisses« (45) vor, wohl wissend, daß »innerhalb der evangelischen Theologie ... der Märtyrerbegriff nicht einheitlich verwendet« (44 Anm. 69) wird: »Christliche Prägung« (45f.), die »Konfliktsituation« (46f.) sowie die »Todesumstände« (47f.). Diesbezüglich fehlt, was Wolf-Dieter Hauschild, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Münster in Westfalen, in seinem 2003 gehaltenen Vortrag »Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis« (49–69) energisch gefordert hatte: »Das Schriftprinzip als erstes Kriterium für eine Definition des Begriffs« (52). Die drei Aspekte scheinen nicht auf der Heiligen Schrift, insbesondere auf dem Neuen Testament zu fußen. Ebenso vergeblich sucht der Rezensent bei den drei »Aspekten des Martyriumsverständnisses« (45) das »evangelische Bekenntnis als zweites Kriterium für das Märtyrerverständnis« (60–68), also insbesondere Artikel 21 der *Confessio Augustana*. Die grundlegende Frage nach den Rahmenbedingungen zur Bestimmung des Martyriums in christlicher Sicht bleibt nicht nur an dieser Stelle, sondern im ganzen Werk ohne Antwort. Räumt schon Kurschat ein, daß die »vorliegende Dokumentation« die »Vielgestaltigkeit, die das Phänomen des Martyriums im 20. Jahrhundert kennzeichnet«, »nicht vollständig erfassen« (48) kann, konstatiert Hauschild unumwunden: »Ein ›evangelisches Verständnis‹ gibt es in mehrfacher Hinsicht nicht« (50). Es »fehlen eindeutige und allgemein akzeptierte Kriterien für die Definition« (ebd.); ferner ist »der Begriff ›evangelisch‹ uneindeutig«, so daß er feststellen muß: »Die theoretische Bearbeitung unseres Themas kann nur in einem methodologisch ungeklärten Beziehungsgeflecht von theologischen Kriterien und historischen Fakten stattfinden« (ebd.).

Sodann formuliert Hauschild: »Da der Protestantismus keine fest gefügte Erinnerungskultur im Blick auf seine Märtyrer und Heiligen besitzt (die Ansätze dazu in den reformatorischen Kirchenordnungen und Heiligenbüchern des 16. Jahrhunderts sind spätestens im 18. Jahrhundert allenthalben verschwunden), stellt sich für unser Thema das praktische Problem der normativen Entscheidung. Es gibt hier wie keine rechtlich fixierten Kriterien und keine offiziell approbierten Martyrologien so auch keine Entscheidungsinstanzen, die der römisch-katholischen Kongregation für die Heiligsprechung (sic!) und deren dogmatisch begründetem Kriterienkatalog vergleichbar wären« (51). Die Heiligen erscheinen unvereinbar mit der Mittlerschaft Jesu Christi. Deshalb lehnen alle Autoren dieses Bandes Heiligsprechungen strikt ab.

Christoph Strohm, »Professor für Reformationsgeschichte und Neuere Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bochum« (761) und Mitherausgeber des im Auftrag auch der Evangelischen Kirche in Deutschland veröffentlichten Bandes »Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts« (Leipzig 2000), den Hauschild diesbezüglich ausdrücklich zitiert (vgl. 49 Anm. 2), hatte bereits im Jahre 2002 freimütig in der vierten Auflage des »Handwörterbuches für Theologie und Religionswissenschaft« »Religion in Geschichte und Gegenwart« zugestanden: »Es besteht Einigkeit darüber, daß das Erbe der ›Glaubenszeugen‹ gerade in einer Zeit nachlassender Prägekraft christl. Traditionen im öfftl. Gedächtnis zu bewahren ist. Jedoch lassen sich mit reformatorischen Grundentscheidungen, anders als für einen kath. Zugang, der sich an den klassischen Kri-

terien des Seligsprechungsverfahrens orientiert, letztlich keine klaren Kriterien zur Abgrenzung und einer damit verbundenen Wertung des Christseins vereinbaren. Denn die Gründe und Umstände eines Märtyrertodes sind sehr unterschiedlich, neben unerschrockenem Bekennen, dem Eintreten für Recht und Menschlichkeit aus christl. Überzeugung sowie Beteiligung an Umsturzversuchen auch die jüd. Herkunft«¹. OKR i.R. Harald Schultze, Professor für Praktische Theologie an der Universität Halle und Mitglied der Arbeitsgruppe, auf dem als Herausgeber die Hauptlast dieser Publikation lastete, betont in seinem einleitenden Beitrag »Das Projekt ›Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts‹ im ökumenischen Kontext« (19–32): »Es gibt keine unstrittige evangelische Definition des Märtyrerbegriffs« (28). Die von ihm referierte »Grundposition« erscheint nicht frei von »Verunsicherung«, will auf der anderen Seite »in Aufnahme der ökumenischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte« eine enge »Bindung an die kirchliche Tradition« (ebd.) vorgeben, konzedierend, daß dieses »Gedenkbuch ... zwangsläufig unvollständig bleiben« wird und »kein Katalog evangelischer Heiliger« (30) sein will. Er ist sich dessen daher auch bewußt, daß »Namen fehlen, die hätten genannt werden können« (32). Welche Folgerungen ergeben sich aus diesem Befund? Wenn es unter den zitierten evangelischen Theologen so um die Definition des Martyriums in christlicher Sicht steht, welche sowohl Kurschat als auch Hauschild und Strohm schriftlich und wiederholt unterstreichen, müssen sich die bereits erwähnten drei »Prinzipien der Dokumentation« (44–48) schon aus theologischen Gründen der Relativierung beugen und der Kritik aussetzen.

3. Abkehr vom *martyrium puritatis*

Mit Recht bescheinigt Schultze in seinem bereits zitierten Artikel: »Grundsätzlich hat die katholische Kirche ... das Erbe der Alten Kirche bewahrt« (24). Da aus dieser theologisch legitimen Prämisse korrekt gefolgert wird, daß im zweibändigen Hauptwerk »Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts«² auch »ausdrücklich die *Reinheitsmartyrien* ... aufgenommen« wurden, und zwar unter Berufung »auf die antike Überlieferung von Martyrien von Jungfrauen, die sich der Begehrlichkeit heidnischer Männer verweigerten und darum getötet wurden (Katharina, Agatha, Cäcilie u.a.)« (24), fragt sich der Rezensent, warum in diesem Werk diese Kategorie samt und sonders fehlt. Dabei wußte die dankenswerterweise aufgenommene Vikarin Annemarie Winter (470–472) durchaus um dieses Phänomen, als sie – in Pommern – beim »Einmarsch der sowjetischen Truppen am 8. 3. 1945 ... mit wenigen Frauen zu flüchten versuchte« (471); die ledige Frau starb am folgenden 7. September im westsibirischen Ort Kopejsk.

¹ Chr. Strohm, Märtyrer. IV. Neuzeit, in: RGG⁴ 5 (2002) 866–867, hier 867.

² Hrsg. von H. Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (Paderborn – München – Wien – Zürich 1999; ²2000; ³2001; ⁴2006. Eine Einführung bietet H. Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, Die katholischen deutschen Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Ein Verzeichnis (Paderborn – München – Wien – Zürich 1999; ²2000; ³2001; ⁴2005).

4. Grenzen des Martyriums

Zustimmung wird Schultze in der Fachwelt ernten, wenn er die Position des italienischen Profanhistorikers Andrea Riccardi kritisiert, der mit seinem Verständnis von Martyrium »weit über das hinausgeht, was in der katholischen Tradition als Kriterium des Martyriums anerkannt werden konnte und kann. Denn solche Schicksale hat es auch früher zu Hunderten und Tausenden gegeben: Männer und Frauen, auch Seelsorger, die in Zeit der Pest, der Cholera und anderer Seuchen den Kranken Beistand leisteten, selbst von den Krankheiten erfaßt wurden und starben. Dieses Sterben ist bisher nicht den Martyrien zugerechnet worden« (25).

Diesbezüglich betonte jüngst Papst Benedikt XVI. während der Vollversammlung der römischen Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren bezüglich der Definition des Martyriums, »beim Täter« müsse »ein ›Haß gegen den Glauben‹ vorgelegen haben«³. Darüber hinaus lehnte der Churer Kirchenhistoriker Michael Durst eine Ausweitung des Martyrerbegriffs ausdrücklich ab. Das Profil des Martyriums gehe ansonsten verloren, der substantielle Kern müsse sich am Zeugnis des Neuen Testaments orientieren.⁴

5. Können Suizidenten den Ehrentitel »Martyrer« erlangen?

Kurschat ist ohne jede Einschränkung beizupflichten, wenn er bezüglich des Kriteriums »Todesumstände« (47f.) schreibt: »Das Erleiden eines gewaltsamen Todes ist nach dem hier zu Grunde liegenden Verständnis konstitutives Element eines Martyriums« (47; vgl. Schultze, 20). Im gleichen Abschnitt unterstreicht er jedoch seine Auffassung, »unter bestimmten Umständen« werde »auch der Suizid als Bestandteil eines Martyriums betrachtet« (48). Er verweist auf folgende Notsituationen: »Bei einigen Angehörigen von Widerstandsgruppen im nationalsozialistischen Deutschland war die Selbsttötung dadurch motiviert, daß sie auf diese Weise das Risiko ausschließen wollten, durch Aussagen unter Folter andere Personen zu gefährden. In anderen Fällen nahmen sich Menschen das Leben, weil sie dem psychischen Druck von Repressionen nicht gewachsen waren. Der Entschluß, aus dem Leben zu scheiden, ist häufig auf mehrere Faktoren zurückzuführen, die sich von Außenstehenden – zumal aus historischer Distanz – nur teilweise erfassen lassen. Gelegentlich hatte der selbst herbeigeführte Tod stellvertretenden, solidarischen oder zeichenhaften Charakter. Für die Aufnahme in dieses Verzeichnis war die subjektive Einschätzung der Betroffenen entscheidend, einen objektiv gegebenen Konflikt nicht mehr anders bewältigen zu können« (48).

³ Messaggio del Papa al Card. José Saraiva Martins Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, in: L'Osservatore Romano, 28 Aprile 2006, 4; vgl. Katholische Nachrichten-Agentur Ausland 82 – 28. April 2006, 4.

⁴ M. Durst, Bilanz des Martyrologiums des 20. Jahrhunderts – unter besonderer Berücksichtigung des Rheinlandes. Zu einem neuen Buch im Umfeld des deutschen Martyrologiums des 20. Jahrhunderts, in: Analecta Coloniensia 5 (2005).

Auf diesem außerordentlich sensiblen Gebiet muß ebenso theologisch differenziert wie menschlich einfühlsam vorgegangen werden.⁵ Die Kernaussage des Neuen Testaments, vor allem die Übernahme des Dekalogs in der Bergpredigt: »Du sollst nicht töten« (Mt 5,21), aber auch der Bericht über das Ende des Apostels Judas (Mt 27,3–10) sowie das Zeugnis des Völkerapostels Paulus (Röm 3,8) müssen an dieser Stelle aus methodischen Gründen deutlich ins Gedächtnis gerufen werden. Angesichts der Verfolgung der ersten Jünger lautet die neutestamentliche Devise: »Wer aber bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet« (Mt 10,22). Mit Hauschild, der auf der Grundlage des Neuen Testaments die ersten Jahrhunderte der Alten Kirche einbezieht, ist diesbezüglich festzustellen: Bischof Augustinus von Hippo legt die Heilige Schrift aus, wenn er in *De civitate Dei* zusammenfaßt: »Der Selbstmord ist den Verehrern des einen wahren Gottes nicht erlaubt.«⁶ Ferner lehnt er jede Verherrlichung des Selbsttöters ab: »Wenn man ... sorgfältig überlegt, kann man nicht einmal mit einiger Berechtigung von Seelengröße reden, wenn einer aus Unfähigkeit, ein hartes Schicksal oder eine fremde Sünde zu ertragen, Selbstmord begeht. Man wird viel eher jenen Geist als schwach erkennen, der nicht imstande ist, die harte Knechtschaft des Leibes oder die törichte Ansicht der Menge auszuhalten.«⁷ Augustinus auslegend konkretisiert ihn der Dominikanertheologe Thomas von Aquin, wenn er schreibt: »Wir können das Wort als nur vom Menschen verstehen, was gesagt ist: ›Du sollst nicht töten‹. Also weder einen anderen noch sich selbst. Denn nichts anderes als einen Menschen tötet, wer sich selbst tötet.«⁸ Überdies verwarfen die Synoden von Arles im Jahre 452, von Orleans im Jahre 533 und von Braga im Jahre 563 die sittliche Erlaubtheit des Selbstmordes.

Eine theologisch verantwortbare Antwort muß an vorderster Stelle trotz der Möglichkeit verminderter Schuldfähigkeit für die »Selbstverbrennung« des Opfers der »SBZ/DDR« (617–642) Oskar Brüsewitz (617–619) gefunden werden. Der Prediger, »stark von apokalyptischen Vorstellungen geprägt« (618), wollte ein »wirksames Signal« (ebd.) in Richtung »Änderung des marxistisch geprägten Bildungssystems« (ebd.) setzen. »Er wurde nicht verfolgt, eine Inhaftierung stand nicht bevor. Die Kirche – darin waren sich alle Kirchenleitungen in der DDR einig – konnte seine Tat nicht billigen« (ebd.). Kommt es angesichts dieser Umstände nicht einer Quadratur des Kreises gleich, durch ein Lebensbild die Aufnahme unter die evangelischen Blutzeugen einerseits zu legitimieren und andererseits darin den Satz zu formulieren: »Die Selbstverbrennung von B. kann nicht als Martyrium bezeichnet werden« (ebd.)? Hier bleiben Fragen grundlegender Art, die weiterer Klärung bedürfen. Nachdem die von Karl-Joseph Hummel und Christoph Strohm herausgegebene Zu-

⁵ Vgl. aus philosophischer Sicht J. Splett, Wert des Lebens – Recht auf Tod, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 35 (2006), 159–176.

⁶ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* I, 22 (CCL 47, 23f.).

⁷ Ebd.; vgl. A. Ziegenaus, Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben, in: *Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre*. Joachim Piegsa zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden. Hrsg. von H. Dobiosch = *Moraltheologische Studien – Systematische Abteilung*. Band 16 (St. Ottilien 1990), 153–168, hier 159f.

⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologica* II-II, q. 64 art. 5, s.c.

sammenstellung von 26 evangelischen und katholischen Porträts unter dem Titel »Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts« auch Oskar Brüsewitz aufgenommen hatte,⁹ folgten bisweilen harsche Proteste in den Rezensionen.¹⁰

Unter Beachtung der Problematik der Heilsmöglichkeit des Selbsttöters gibt darüber hinaus die außerordentlich hohe Zahl der Männer zu denken, welche im Kapitel »Deutsches Reich« (217–482) zu Blutzeugen erhoben worden sind. Oberstleutnant Hans-Alexander von Voß (464f.), von seinem Verwandten Gerhard Ringshausen, Professor für Systematische Theologie und Kirchliche Zeitgeschichte an der Universität Lüneburg, vorgestellt (!), nahm sich, um »unter der Folter keine Mitverschworenen zu verraten«, »am Abend des 8. 11. 1944 in Heinersdorf östlich von Berlin ... das Leben« (465). Dem Argument von Kurschat, die »Selbsttötung« dadurch zu motivieren, »daß sie auf diese Weise das Risiko ausschließen wollten, durch Aussagen unter Folter andere Personen zu gefährden« (48), wird beispielsweise durch das Zeugnis von Hauptmann Friedrich Karl Klausung, der mit Oberst i.G. Claus Graf Schenk von Stauffenberg im Führerhauptquartier tätig war, ausdrücklich und überzeugend widerlegt.¹¹ Wegen des fehlgeschlagenen Attentatsversuchs auf Adolf Hitler vom 20. Juli 1944 kam es zu solchen Handlungen: Generaloberst Ludwig August Theodor Beck (225f.) wurde nach dem »mißlungenen Staatsstreichversuch vom 2. 7. 1944 ... von General Fromme dazu aufgefordert, sich das Leben zu nehmen« (226). Tatsächlich aber, was das Biogramm verschweigt, hatte Beck zweimal die Pistole auf sich abgeschossen, ohne sich zu töten. Fromme »gab einem Generalstabsoffizier den Befehl, ihn zu erlösen. Dieser bestimmte einen Angehörigen des Wachbataillons, der Beck den Gnadenschuß geben sollte«¹². Generalmajor Henning von Tresckow (458f.), zum Tyrannenmord »als unausweichliche Notwendigkeit« entschlossen, beging am 21. Juli 1944 »Selbstmord« (459). Seinem Freund Fabian von Schlabrendorff vertraute er kurz zuvor an, er glaube »mit gutem Gewissen das vertreten zu können, was ich im Kampf gegen Hitler getan habe. Wenn einst Gott Abraham verheißt hat, er werde Sodom nicht verderben, wenn auch nur zehn Gerechte darin seien, so hoffe ich, daß Gott auch Deutschland um unsertwillen nicht vernichten wird« (ebd.). Der Stabsoffizier in der Korpsabteilung der 2. Armee, Hans-Ulrich von Oertzen (381–383), beendete im Alter von 29 Jahren am 21. Juli 1944 in Berlin »mit einer Gewehrsprenggranate das Leben« (383). Kurt Gerstein, zuletzt Leiter der Abteilung Gesundheitstechnik im Hygiene-Institut der Waffen-SS (272f.), nahm sich mehrere Monate nach Ende des Zweiten Weltkriegs am »25. 7. 1945 im Pariser Militärgefängnis Cherche-Midi das Leben« (273). Die Frage läßt sich nicht unterdrücken, ob es theologisch gerechtfertigt und pädagogisch angezeigt erscheint, mit

⁹ Vgl. A. Silomon, Oskar Brüsewitz (1929–1976), in: K.-J. Hummel – Chr. Strohm (Hrsg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts (Leipzig 2000), 439–458.

¹⁰ Zusammengestellt bei H. Moll, Martyrium und Wahrheit. Zeugen Christi im 20. Jahrhundert (Weilheim-Bierbrunn 2006) 34, Anm. 56.

¹¹ Vgl. u.a. Das Gewissen steht auf. Lebensbilder aus dem deutschen Widerstand 1933–1945. Neu hrsg. von K. D. Bracher (Mainz 1984) 16; P. Hoffmann, Widerstand – Staatsstreich – Attentat. Der Kampf der Opposition gegen Hitler (München 1979), 471–476.

¹² P. Hoffmann (wie Anm. 11), 624.

dem verdienstvollen Bischof Wolfgang Huber, dem Vorsitzenden des Rates der EKD, in seinem »Geleitwort« (5–7) den »Vorbildcharakter der betreffenden Personen« (6) auszumachen. Bei allem Respekt vor ihren nachweisbaren menschlichen Motivationen haben die Selbsttöter den Willen Gottes nicht angenommen (vgl. das Gebet Jesu am Ölberg nach Lk 22,39–46) und ebensowenig ein christliches Bekenntnis im Tod abgelegt.

Zu noch größerer Behutsamkeit fordert uns der »Freitod« (343) des Schriftstellers Jochen Klepper samt der Ermordung seiner Frau Johanna, geb. Gerstel, verw. Stein und deren Tochter Renate Stein am 11. Dezember 1942 in Berlin heraus (341–343). Seinem Tagebuch »Im Schatten seiner Flügel« vertraute der Schriftsteller die Worte an: »Der Selbstmord ... streift ... an Gottes Recht. Darum ist der Schauer vor dem Selbstmord so tief« (342). Wie mag lutherische Theologie über dieses Phänomen denken? Sein Dichterfreund Reinhold Schneider hat sein Tun jedenfalls nicht gutgeheißen, reagierte er doch mit der Sentenz: Er ging zu Gott, noch bevor er ihn rief. Das Kapitel »Russisches Reich/Baltikum« (483–531) enthält ein außerordentlich kurzes Biogramm über den Geistlichen und zweifachen Familienvater Paul Willigerode aus Estland. Dort heißt es lapidar: »Seine psychische Belastung durch die Haft führte dazu, daß er sich am 19. 9. 1919 im Gefängnis das Leben nahm« (528). Nähere Einzelheiten fehlen.

6. Ausgesuchte Lebensbilder

Gelungene Lebensbilder verdienen positiv herausgestellt zu werden, so z.B. das ökumenische Zeugnis über den Lübecker Pastor Karl-Friedrich Stellbrink aus der Feder von Andreas Kurschat (446–448). Analoges gilt für das Biogramm von Hans-Joachim Ramm, dem in Kropp (Schleswig-Holstein) tätigen Pastor, über Generalfeldmarschall Job Wilhelm Georg Erwin von Witzleben, der zusammen mit Generalleutnant Karl Paul Immanuel von Hase (298f.) vor dem Tod völlig gefaßt war und die »als überzeugte Christen in den Tod« (473) gingen. Ob freilich Johann Georg Elser (257f.), der »vor 1933 der KPD nahe« (257) stand und bei dessen Anschlag auf Adolf Hitler am 8. November 1939 »acht Personen starben« (258), wirklich eine *fama martyrii* besitzt, erscheint fraglich. Ähnliches gilt für den nicht unumstrittenen Kölner Pfarrer Georg Fritze (265f.), welcher als Mitglied im »Bund der Religiösen Sozialisten« zu einer »religiös-sozialistischen Bewegung« (265) aufrief.

Ein besonderes Kapitel stellt die Lebensgeschichte von Generalmajor Hellmuth Stieff (448f.) dar. Der im Jahre 1901 geborene evangelische Christ »begrüßte ... als nationalbewußter Offizier die Machtübernahme« (448), ging aber bald in den »aktiven Widerstand« und zeigte eine »vom christlichen Glauben geprägte Grundhaltung« (ebd.). Vor seiner Hinrichtung am 8. August 1944 in Berlin-Plötzensee konvertierte er: »Der katholische Gefängnisgeistliche von Plötzensee, Peter Buchholz, konnte nach eigenem Bericht dem Angeklagten unmittelbar vor der Hinrichtung seelsorgerlichen Beistand leisten und auch den Wunsch erfüllen, im katholischen Bekenntnis zu sterben, um dadurch die Verbundenheit mit seiner katholischen Ehefrau zu bekräftigen« (449). »Wie der Baum fällt, so bleibt er liegen«, sagt ein Sprich-

wort. Warum wurde Stieff trotz seiner Konversion aufgenommen? – Überdies fällt allgemein der Mangel an Quellenbelegen ebenso auf wie die Geringfügigkeit der angegebenen Literatur.

7. Sind Christen jüdischen Glaubens Blutzeugen?

Was das Problem der »Christen jüdischer Herkunft« (195–204) in der NS-Zeit anbelangt, deren sich Sigrid Lekebusch, ein Mitglied der Arbeitsgruppe, umsichtig annimmt, konnte die in Wuppertal lebende Historikerin vor allem auf ihre Monographie »Not und Verfolgung der Christen jüdischer Herkunft im Rheinland 1933–1945«¹³ zurückgreifen.

Diesbezüglich sei in diesem Zusammenhang auf die über 20 jüdischen Frauen und Männer in der Zeit des Nationalsozialismus hingewiesen, welche nach ihrer Hinwendung zum Glauben der katholischen Kirche den Makel der doppelten Ausgrenzung am eigenen Leib spüren mußten. Hätte die Autorin diese Lebensbilder im zweibändigen Hauptwerk »Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts«¹⁴ aufmerksam gelesen, insbesondere die Biogramme über die Ordensfrau Sr. M. Aloysia (Luise) Löwenfels (vgl. Band II, 882–885) und die Familienmutter Elvira Sanders-Platz (vgl. Band I, 326f.), wäre die Behauptung, das Problem der Anwendung der Kriterien sei »nicht thematisiert« (195 Anm. 2) worden, wahrscheinlich nicht möglich gewesen.

8. Glaubenszeugen im Bann von Kommunismus und Sozialismus

Eine Bereicherung stellen die Biogramme aus dem Bereich »Russisches Reich/Baltikum« (483–531) dar. Unter den insgesamt 58 Lebensbildern sind die weitaus meisten Neuland, wenn man von Dr. Traugott Hahn, dem außerordentlichen Professor für praktische Theologie in Dorpat, absieht (501f.). Auffallend kurz, vermutlich aufgrund der dürftigen Quellenlage, machen sich die biographischen Texte aus der »Sowjetunion 1920–1990« (533–615) aus; hier konnten die jeweiligen Verfasser auf die Vorarbeiten von Björn Mensing, dem Pfarrer an der Evangelischen Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau, und Heinrich Rathke, dem Landesbischof i.R. mit Sitz in Schwerin, zurückgreifen.¹⁵ Schon zuvor hatte letzterer die »Todesopfer des Stalinismus im Bereich der ehemaligen Sowjetunion« in ganz kurzen Stichworten vorstellen können.¹⁶ Der Laienprediger Friedrich Fahrenbruck/Fah-

¹³ S. Lekebusch, Not und Verfolgung der Christen jüdischer Herkunft im Rheinland 1933–1945. Darstellung und Dokumentation = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. Band. 117 (Köln 1995).

¹⁴ H. Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. 2 Bände (Paderborn – München – Wien – Zürich 1999; ²2000; ³2001; ⁴2006).

¹⁵ B. Mensing – H. Rathke, Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus (Leipzig 2003); vgl. zur Einordnung H. Moll, Martyrium und Wahrheit. Zeugen Christi im 20. Jahrhundert (Weilheim-Bierbronn 2006), 33f.

¹⁶ B. Mensing – H. Rathke (Hrsg.), Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer (Leipzig 2002) 37–62.

rendrusch (und Sohn) wird mit nur zwei Sätzen (545) präsentiert; der nicht näher bekannte Johannes Bergmann wird mit nur einem einzigen Satz dargestellt, aus dem sich – das sei festgehalten – auch beim besten Willen kein Martyrium ablesen läßt (536). Insgesamt 24 Namen enthält die Liste aus der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der Deutschen Demokratischen Republik (617–642). Irgendwie gesprekelt kommen die aus dem »östlichen Mittel- und Südeuropa« (643–655) präsentierten zehn Männer daher. Arg knapp wirken die biographischen Angaben von Gertraud Grünzinger, der Wissenschaftlichen Mitarbeiterin an der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte in München, über den ordinierten Michael Schaffer, die ganze drei Sätze umfassen (653), sowie die von Pfarrer i.R. Hans-Christian Diedrich, Berlin-Spandau, über Pastor Johannes Hohloch, die nur zwei Sätze enthalten (646).

9. Lateinamerika

»Im 20. Jahrhundert ... hat es eine solche Unzahl von Martyrien gegeben, daß es zu einer bleibenden, im Grunde selbstverständlichen Aufgabe der Völker und der Kirchen geworden ist, dieser Märtyrer zu gedenken« (19). Entsprechend dieser programmatischen Erklärung von Harald Schultze durfte der interessierte Leser mit Recht erwarten, auch von den Blutzügen aus den Missionsgebieten sowie aus den Erdteilen Asien, Afrika und Lateinamerika zu hören. Doch dieser Bereich wird ausgeblendet. Andreas Kurschat stellt dies fest, ohne dafür eine Begründung zu liefern: »Die Erhebung bezog sich auf die deutschsprachigen Personen unabhängig von deren Staatsangehörigkeit und Lebensort, jedoch nicht auf den Bereich der Mission« (45).

Wer in den sechziger Jahren Vorlesungen bei Prof. Ernst Käsemann in Tübingen gehört hat, liest das Biogramm über dessen Tochter Elisabeth mit besonderer Spannung (657f.; vgl. 765). Der 1947 geborenen ledigen Frau, die ein Auslandspraktikum in La Paz (Bolivien) absolvierte und 1975 an der Universität Buenos Aires (Argentinien) Wirtschaftswissenschaften studierte, bedeuteten »politische Lösungen des Sozialismus ... viel mehr« (657) als ihr christlich geprägtes Elternhaus. Entsprechend der Losung »Befreiung hier und jetzt« (ebd.), die auch die Auslegung der Heiligen Schrift als »sehr konkret, fundamentalistisch« (658) beinhaltete, ließ sie sich von ihrer Freundin »gefälschte Papiere« besorgen, die »sie außer Landes brachten«. »Nur in der Illegalität konnten sie gegen die menschenverachtenden und bedrohlichen politischen Verhältnisse kämpfen« (ebd.). Nach ihrer Verhaftung wurden Elisabeth Käsemann und ihre Freundin gefangengehalten; erstere »bei einer angeblichen Auseinandersetzung mit mutmaßlichen Guerilleros in der Ortschaft Monte Grande« in Argentinien am 24. Mai 1977 erschossen. Anders bei Marlene Katherine Kegler Krug (658f.) fragt sich der Rezensent, wo hier die eingangs vorgelegten drei »Aspekte des Martyriumsverständnisses« (45–48) greifen und mit welchen Gründen diese Frau Aufnahme in das evangelische Martyrologium des 20. Jahrhunderts gefunden hat.

Aus diesen Gründen erscheint es euphemistisch, im »Nachwort« folgendes festzuhalten: »Durch die Berichte über Elisabeth Käsemann und Marlene Kegler Krug

ist der Blick auch auf die Ereignisse in Lateinamerika gerichtet worden« (765). Wenn das alles über Lateinamerika sein sollte, dann gibt dies sehr zu denken.

10. Formale Gesichtspunkte

Was die formale Seite dieses mit weit über 700 Seiten umfangreichen Martyrologiums anbelangt, so ist dem Werk Zuverlässigkeit zu bescheinigen. Das »Literaturverzeichnis« (663–706) erscheint umfassend, kennt allerdings nicht die »4., durchgesehene und ergänzte Auflage« von »Priester unter Hitlers Terror« aus dem Jahre 1998 (vgl. 677) sowie die aus dem Französischen übertragene Monographie »Nachgeben oder Widerstehen. Schweizer Protestanten gegen den Nazismus« (Zürich 2002) von Paul-Emile Dentan. Ein eigenes Quellenverzeichnis sucht der Leser vergeblich. Die Fehler im Personen- und Ortsregister (707–746) bleiben im vertretbaren Bereich (Stellbrink wurde unter verschiedenen Vornamen auf Seite 726 zweimal aufgeführt). Der kleine Ort »Winningen« (746), den es mindestens zweimal in Deutschland gibt, wird im Lebensbild über Elisabeth Müller nicht aufgeschlüsselt (vgl. 372). Die »Konkordanz der Ortsnamen« (747–756) ist hilfreich. Die Liste der »Autoren und Mitglieder der Arbeitsgruppe« ist übersichtlich dargestellt (759–761). Was die Lebensbilder betrifft, die in der Mehrzahl mit einem Porträtfoto ausgestattet sind, fällt mangelnde Einheitlichkeit auf: Obwohl bei Verheirateten in der Regel die Kinderzahl, zum Teil mit Geschlecht, angegeben wird, fehlt sie z.B. bei Henning von Tresckow (458), Dr. Mildred Harnack (295) und Paul Heinitz (304). Nicht selten heißt es nur »mehrere Kinder« (z.B. 547), wenn vermutlich konkrete Angaben nicht vorliegen. Bisweilen wird die Bezeichnung »verlobt« im Vorspann angegeben, bisweilen jedoch nicht, obwohl der Tatbestand im Biogramm erwähnt wird. Irgendwie merkwürdig und vielleicht für heutige Verhältnisse typisch erscheint die häufige Bezeichnung »Ledig, ohne Kinder« (z.B. bei Elisabeth von Thadden 455, bei Walter Hildmann 308). Bei Helmut Himpel heißt es sogar: »Verlobt mit Maria Terwiel, ohne Kinder« (309). Hinter Johann Georg Elsner steht dagegen »Ledig, ein Sohn« (257). Daneben stehen andere Biogramme, die es bei der Bezeichnung »Ledig« belassen (z.B. 221, 250, 320, 321, 450). Bei Hans Fritz Scholl (428) und seiner Schwester Sophia Magdalena (Sophie) Scholl (429) sowie bei Adam von Trott zu Solz (459) sowie bei Marianne Grunthal (275) steht gar keine Standesbezeichnung. Bei Rudolf (Dolf) von Scheliha fehlt das Sterbezeichen (420).

11. Resümee

Das nach der namenlosen »Danksagung« (763f.) folgende »Nachwort« (765) von Harald Schultze und Andreas Kurschat erscheint wie ein Spiegel der gesamten Publikation: Schultze und Kurschat spürten bereits vor der Auslieferung die methodischen und inhaltlichen Mängel des von ihnen »unter Mitarbeit von Claudia Bendick« (3) herausgegebenen Werks. In der Tat: »Vieles ist noch nicht zureichend ge-

klärt«, insbesondere das Verständnis von Martyrium, die Aufnahmekriterien, ihre biblische und vor allem neutestamentliche Referenz.

Wer sich lediglich von der katholischen Begrifflichkeit absetzt und, wie Wolfgang Huber, »wichtige theologische Unterschiede« (7) ausmacht, ohne die gemeinsamen Wurzeln und das eigene Profil kristallklar benennen zu können, sollte das Wort vom »ökumenischen Zeugnis« (ebd.) vielleicht nicht mehr so unbefangen in den Mund nehmen. War die Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Vertreter der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West vom 17. November 1980 ein verhallender Ruf: »Beim Bemühen um Erneuerung und Vereinigung kann vieles von dem helfen, was in Ihrem Vaterland in ökumenischer Hinsicht geschehen ist. Dazu zählen das Zusammenfinden der Getrennten in den Jahren gemeinsam erlittener Not und Bedrängnis, das Martyrium jener, die ihr Leben für die Einheit in Christus geopfert haben«¹⁷? Noch deutlicher würdigte der gleiche Oberhirte in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* den »Ökumenismus der Märtyrer« mit den Worten: »Die Verfolgung von Gläubigen – Priestern, Ordensleuten und Laien – hat in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Märtyrern bewirkt. Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden, wie schon Paul VI. in der Homilie bei der Heiligsprechung der Märtyrer von Uganda betonte. *Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf*«¹⁸.

Bezüglich des Inhalts dieser umfangreichen Veröffentlichung ist zu unterstreichen, was die Herausgeber selber formuliert haben: Es ist »nur ein Schritt auf dem Weg zu umfassenderer Kenntnis und weitergehendem Gedenken an die Martyrien evangelischer deutschsprachiger Christen des 20. Jahrhunderts« (765). Nicht zuletzt die beiden Nachträge aus dem »Deutschen Reich« (480–482) signalisieren die Notwendigkeit, »diesen Weg fortzusetzen« (765). »Ergänzungen und Fortschreibungen« der »499 Märtyrerinnen und Märtyrer aus dem deutschsprachigen Raum Europas« (32) sind in einer späteren Auflage schon vorgesehen. »Daß auch nach Abschluß der Arbeit Wünsche offenbleiben, ist selbstverständlich. Vieles ist noch nicht zureichend geklärt« (765)

¹⁷ Papst Johannes Paul II., Ansprache an die Vertreter der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980, in: Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden – 15. bis 19. November 1980. Offizielle Ausgabe. 3., veränderte Auflage, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25A (Bonn o.J.) 85–88, hier 86f.; vgl. AAS 73 (1981) 76.

¹⁸ Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 – 10. November 1994 = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119 (Bonn o.J.) 33, vgl. AAS 87 (1995) 29.

Moraltheologie

Nicht, Manfred / Wildfeuer, Armin (Hg.): Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput. Münster –Hamburg – London 2002, 417 Seiten, ISBN 3-8258-6104-x, Euro 24,90.

Das vorliegende Werk enthält die Referate zum »Tag katholischer Schulen« vom 1. Okt. 2001 des Bistums Essen und ist dem Bischof von Essen, Hubert Luthe, zum 75. Geburtstag gewidmet. Den Referaten vorangestellt ist ein Brief des Bischofs zum Thema »Für eine Kultur des Lebens« aus dem Jahre 1998. Die Ausführungen des an der Kath. Fachhochschule in Paderborn lehrenden Philosophen Armin Wildfeuer eröffnen die Thematik des Symposions als Hauptreferat. Ihm schließen sich noch 22 weitere Referate an. Die Beiträge der in verschiedenen Disziplinen ausgewiesenen Referenten untergliedern sich in die Rubriken: I. Philosophische und theologische Grundlagen, II. Recht – Gesellschaft – Kultur und III. Konkretionen.

Wildfeuer führt mit seinem Grundsatzreferat: Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke? in die gegenwärtige philosophische Diskussion ein und zeigt Problematik und Konsequenzen der verschiedenen Argumentationsrichtungen auf. Der weitgehende säkulare Common sense einer »Ethik ohne Metaphysik« (G. Patzig) gibt vor, eine rationale Ethik, ohne weltanschauliche Voraussetzungen, zu sein. Damit wird suggeriert, daß sie für alle akzeptabel sei, die ethisch denken und handeln. Wildfeuer ist der Ansicht, daß sich der Begriff der Menschenwürde, entgegen der Auffassung der Kritiker, die darin eine Leerformel sehen, rational begründen lasse. Darüber hinaus ist s. E. sogar eine rational nachvollziehbare Verankerung im politisch-rechtlichen System unserer Gesellschaft möglich. Metaphysik und religiöser Glaube haben zwar heuristisch dazu beigetragen, Begriffe wie Menschenwürde und Person zu bilden. In einer weltanschaulich neutralen Gesellschaft dürfen aber Metaphysik und religiöser Glaube keinen Begründungsrang mehr haben. Aber auch die rationale Begründung etwa, daß Menschsein, Menschenwürde und Personsein deckungsgleich seien, wird Gegner wie Reinhard Merkel, Peter Singer, Helga Kuhse und andere schließlich dennoch nicht überzeugen. Der ebenfalls in Paderborn lehrende Moraltheologe Werner Wertgen konkretisiert Argumentation und Kritik in seinem Beitrag: (Warum) sollen menschliche Embryonen geschützt werden? Embryonenschutz als ethisches Problem. Eine Skizze. Er legt die Plausibilitätslücke zwischen den Argumenten

für einen umfassenden Schutz menschlichen Lebens und den Argumenten der schärfsten Kritiker desselben offen. Hier wird ganz offensichtlich, daß die weltanschauliche Position von Befürwortern und Kritikern der Grund dieser Lücke ist. Sowohl Pro als auch Contra können je nach Standpunkt nicht überzeugen. Rationale Argumente auf der Basis des o. g. Common sense haben also genauso ihre Grenzen wie metaphysisch/religiöse.

Weil das so ist, hat m. E. auch eine theologische Argumentation weiterhin ihre Berechtigung. Schließlich hat im gleichen Jahr, als dieses Symposion stattfand, Jürgen Habermas als »religiös Unmusikalischer« in seiner Frankfurter Rede darauf hingewiesen, daß die religiöse Sprache Wertressourcen berge, die auch für eine säkulare Gesellschaft unverzichtbar wären. Nicht nur der theologisch Argumentierende sollte die Sprache der ihm umschließenden säkularen Welt lernen, sondern es sei an der Zeit, daß die säkulare Welt hin und wieder auch auf den Sprachinseln religiöser Wertvermittlung und Begründung an Land gehe. Der religiös Redende und Argumentierende sollte sich m. E. nicht zum Kaninchen machen lassen, das auf eine theologische Argumentation verzichtet hat, weil man es abgerichtet hat, auf die Schlange einer Ethik ohne Metaphysik zu starren. Erfreulicherweise kamen während des Symposions auch zwei Referenten zu Wort, deren Beiträge im engeren Sinne als theologisch zu bezeichnen sind und sich in erfrischender Weise vom Starren auf die Schlange lösen. Der Eichstätter Dogmatiker Manfred Gerwing (Der Mensch ein Geschöpf Gottes? Zum christlichen Menschenverständnis) zeigte in seiner Auseinandersetzung mit Sartre auf, mit welchen Defiziten man leben muß, wenn man sich auf die Sprachregelungen der zeitgenössischen Gesellschaft einläßt und auf Argumentationen verzichtet, aus denen man eigentlich lebt. Es ist eben nicht so, daß der Verzicht auf die Rede von Gott, die immer auch Konsequenzen für die Rede vom Menschen hat, ein Rad ist, mit dem sich sowieso nichts dreht. Nicht nur Habermas hat dies mittlerweile bemerkt. Gerwing führt auch den »Zeit«-Herausgeber Michael Naumann und den früheren Präsidenten der Deutschen Forschungsgemeinschaft Wolfgang Frühwald an, die von einer angeblich »wertfreien Wissenschaft« Abschied nehmen. (S. 155). In diesem Zusammenhang sei auch der Beitrag des Paderborner Bibelwissenschaftlers Rainer Dillmann: Zwischen Selbstüberschätzung und gutem Willen – Der Mensch aus biblisch-theologischer Sicht, genannt. Die Erzählung

von Paradies und Sündenfall nimmt er zum Anlaß, eine über alle Zeiten hinweg aktuelle Thematik, die Erkenntnis von Gut und Böse, für die gegenwärtige Diskussion fruchtbar zu machen. Liest man die weiteren Beiträge in der Spannung des von Wild-

feuer eröffneten Spektrums, zeitgenössisch mit Zeitgenossen zu denken, und zu reden, und den vor allem durch Gerwing aber auch Dillman markierten Kontrapunkten, so wird man das Buch mit Gewinn lesen.

Helmut Müller, Vallendar

Mariologie

Noll, Raymund: *Die mariologischen Grundlinien im exegetischen Werk des Cornelius a Lapide (1567–1637) (Mariologische Studien 16)*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2003, 296 S., ISBN 3-7917-1844-4, Euro 34,90.

Der flämische Jesuit Cornelius a Lapide gilt »als einer der größten Exegeten der nachtridentinischen Ära. Kein Theologe war in dieser Phase der Kirchengeschichte produktiver als er mit seinen Kommentaren zu fast allen Büchern der Heiligen Schrift« (11). Diese Feststellung am Beginn der Doktorarbeit Raymund Nolls, erstellt unter der Leitung des Eichstätter Dogmatikers Michael Seybold (†), kennzeichnet die Bedeutung der vorliegenden Studie. Die exegetische Methode des Cornelius a Lapide kann zwar heutigen Erfordernissen nicht mehr genügen, bietet aber höchst interessante Beiträge, in denen die Erschließung des Literalsinnes mit der theologischen Auslegung der Kirchenväter verbunden wird. Der Blick auf einen großen Theologen der Vergangenheit öffnet dabei durchaus interessante Perspektiven für die Gegenwart und wirft neues Licht auf aktuelle Fragestellungen der Mariologie. Originell ist vor allem der Versuch Nolls, »die mariologischen Aussagen im exegetischen Werk des Cornelius a Lapide in eine systematische Gestaltschau zu bringen« (33).

Die Einleitung, mit einer Skizzierung des Forschungsstandes, macht neugierig auf den weiteren Gang der Untersuchung (11–22). Der erste von vier Teilen beschreibt »Biographie und theologiegeschichtliche Position des Cornelius a Lapide als erste Hermeneutik der mariologischen Grundlinien seines Werkes« (23–80). Die Werke des flämischen Jesuiten, die bis ins 20. Jh. hinein immer wieder aufgelegt wurden, bilden eine wahre Fundgrube für die Predigt und die geistliche Schriftlesung. Cornelius ist schon als Gymnasiast von der Spiritualität der 1576 gegründeten Marianischen Jugendkongregation geprägt worden. Maria, als geistliche Mutter aller Kinder Gottes, erscheint dabei als die Pädagogin schlechthin. Ihre Nachahmung und ihre Fürbitte führen zu einer intensiveren Gleichgestaltung mit Christus. Die staunenswerte Belesenheit des Exegeten führt zu einer Rezeption der gesam-

ten mariologischen Tradition, wobei die jesuitischen Zeitgenossen besonders deutlich erkennbar sind (etwa der Einfluss von Suarez). Auch die mittelalterliche Mystik wird mit einbezogen. Die Grundlage freilich bilden die Kirchenväter (vgl. 58–61).

Die Kommentare beschränken sich nicht auf eine Exegese des Literalsinnes, sondern gehen auf die verschiedensten Fragen apologetischer, systematischer und pastoraler Art ein, die sich mit der Auslegung des Schrifttextes verbinden lassen. Die Grenzen des begrüßenswerten ganzheitlichen Ansatzes liegen freilich, so Noll, in der nicht immer deutlichen Unterscheidung zwischen Geschichte und Legende sowie in der überaus starken Wertung der allegorischen Exegese. Gelegentlich tauchen unbegründete Thesen auf, so etwa, wenn die legendäre Ankunft der Apostel bei der Entschlafung Mariens mit der Ankunft des Paulus in Rom verbunden wird (51).

Der scholastische Einfluss zeigt sich insbesondere in der für die Jesuiten verbindlichen Rezeption der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin und in der damit verbundenen Sensibilität für die ontologischen Grundlagen der Theologie (vgl. 62–65). In der Zeit der Gegenreformation ist eine aufmerksame kritische Berücksichtigung der reformatorischen Positionen zu erwarten (66–80). Dies ist tatsächlich der Fall, was die theologischen Grundlagen angeht, aber Cornelius bietet keine Auseinandersetzung mit den je spezifischen Positionen einzelner Reformatoren, die er (wie es scheint) nur aus zweiter Hand kennt. Der wesentliche Unterschied zur reformatorischen Theologie zeigt sich für den flämischen Jesuiten bei der Mitwirkung Mariens am Heilsgeschehen. Die Aktualität dieser Beobachtung wird von Noll mit einem Hinweis auf eine Arbeit Yves Congars unterstrichen, der die grundlegende Differenz bereits in der Christologie verankert: die Bedeutung der Menschheit Christi, die beim Heilsgeschehen aktiv mitwirkt, wird von den Reformatoren nicht genügend wahrgenommen (72f). Diese treffende Feststellung hätte noch besser mit umfangreicher angelegten neueren Studien begründet werden können (etwa mit der Doktorarbeit von Michael Kreuzer zur Bedeutung des

Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther).

Nach der theologiegeschichtlichen Einordnung (erster Teil) befasst sich der zweite Teil der Doktorarbeit mit der Bedeutung der Heiligen Schrift und der exegetischen Methode als »Basishermeneutik« der mariologischen Aussagen des Cornelius (81–127). Gekennzeichnet werden die Auffassungen des flämischen Exegeten zum vierfachen Schriftsinn (98–111). Über Thomas von Aquin hinaus geht hier die Überzeugung von der Möglichkeit eines doppelten Wortsinnes (103; vgl. 115). Die Gestalt Mariens kommt in allen Schriftkommentaren vor, »auch an Stellen, die dies zunächst nicht erwarten lassen«. Bemerkenswert sind die Ausführungen zur Weisheitsliteratur und zum Hohenlied, das auf mehrfache Weise gedeutet wird: die »Braut« des »Bräutigams« Christus entspricht der menschlichen Natur Christi, der Kirche, der Gottesmutter und einer jeden gläubigen Seele (112).

Der geschichtlichen und schrifthermeneutischen Erkundung folgt der dritte Teil »Maria im Geheimnis von Schöpfung und Erlösung« (129–210). Erschlossen werden die verschiedenen Aspekte des Bildes Mariens (ethisch, heilsgeschichtlich, symbolisch usw.) (129–139). Eine bemerkenswerte Zusammenschau wird geboten zum Thema »Maria und Schöpfung« (140–168). Christus, Maria (und die Heiligen) gelten dabei als Zielursache der gesamten Schöpfung, wobei sich der Eintritt Christi in die Welt durch Maria bereits in den geschaffenen Wirklichkeiten im Vorhinein niederschlägt (165). Maria erscheint insbesondere als geschaffene Weisheit Gottes (152–161). Am Text zu überprüfen wäre freilich die zu großzügige Beschreibung der Aktivität Mariens als »aktive Schöpfungsvermittlung« (158); gemeint ist bei Cornelius wohl die Bedeutung der Gottesmutter als Zielursache bei der Schöpfung, die Gott allein als Wirkursache vorbehalten ist. Überhaupt sind die Weisheitsliteratur und das Lukasevangelium die Hauptquelle der Mariologie des Cornelius (152). Bemerkenswert ist auch die trinitarische Verankerung der Mariengestalt in der Beziehung zu Vater, Sohn und Geist (166–176). Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung wird von der Inkarnation her beschrieben, die Cornelius als »größtes Werk Gottes« beschreibt (187). Maria liefert hier nicht nur das menschliche Material (wie am Anschluss an Aristoteles noch ein Thomas und ein Suarez meinten, wonach die eigentliche Zeugung durch den Vater geschieht), sondern (im Anschluss an Galen, Bonaventura und Scotus) sie bringt selbst durch ihr Blut, »welches die Funktion des Samens hatte«, einen aktiven Beitrag zur Zeugung Christi (189). Ihr *fiat* erscheint als Stellvertretung der ganzen Menschheit, die sich mit Zustimmung und Sehnsucht der Botschaft Gottes öffnet (180f).

Unzureichend scheint von Seiten Nolls die thematische Begrenzung der Mitwirkung bei der Erlösung auf die Inkarnation (177–192), während die Gegenwart Mariens unter dem Kreuz im Titel nicht unter dem Stichwort »Erlösung« auftaucht, sondern als Folge der Gottesmutterchaft erscheint (»Gottesmutterchaft Mariens als Quelle der Mariologie«: 192–210). Diese Abgrenzung wird der Bestimmung des Verfassers selbst nicht gerecht, wonach zur Erlösung im objektiven Sinn die Menschwerdung Christi und (als Krönung) sein stellvertretendes Leiden gehören (203). Noll hingegen trägt (offenbar im Anschluss an Heinrich Lennertz SJ; vgl. 206) in Cornelius die Unterscheidung hinein, Maria hätte nur an der subjektiven Erlösung mitgewirkt, also bei der Vermittlung der von Christus allein verdienten Gnaden, nicht aber beim objektiven Erlösungsvorgang auf Erden selbst (203f). Diese Gegenüberstellung wird Cornelius nicht gerecht; Noll selbst schreibt immerhin: »Das aktive Mitwirken am Erlösungsgeschehen, thematisiert am Inkarnations- und Kreuzesgeschehen, bildet die Hauptachse der mariologischen Konzeption des Cornelius« (210). Nach Cornelius hat das Opfer Mariens, das sie dem himmlischen Vater »als wirkliches Opfer und als Opfer für die Sünden der ganzen Welt dargebracht hat« (204), »am Opfer des Sohnes und folglich an unserer Erlösung mitgewirkt« (205). Der flämische Jesuit kennzeichnet diese Mitwirkung mit den Substantiven *advocata*, *mediatrix* und *redemptrix omnium hominum*, also mit durchaus kräftigen Bezeichnungen (200, 202); dass Maria nicht *Corredemptrix* genannt wird, scheint (entgegen den Bemerkungen Nolls: 201) für den einschlägigen Zeitraum nicht besonders signifikant (dieser Titel, im 15. Jh. erstmals bezeugt, wird zur Zeit des Cornelius nur spärlich benutzt). In dem einschlägigen Standardwerk von J. B. Carol, das Noll nicht benutzt hat, wird der flämische Jesuit sehr wohl als Zeuge für Lehre von der Miterlösung aufgeführt (im Sinne der Mitwirkung an der objektiven Erlösung, von der Inkarnation bis zum Kreuz) (*De Corredemptione Beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva, Civitas Vaticana 1950, 239f.*)

Der vierte und letzte Teil der Arbeit befasst sich mit »Maria im Geheimnis von Kirche und Gnade« (211–261). Das Verhältnis von Maria und Kirche (212–232) zeigt sich bereits bei der Verkündigung des Engels: im Jawort der Jungfrau ist die Vermählung Christi mit seiner Kirche bereits gelungen (213). Die durch die Worte Jesu am Kreuz grundlegende Sendung Mariens für die gesamte Kirche wird von Cornelius mit dem Ausdruck *fundamentum Ecclesiae* gekennzeichnet, aber auch abgegrenzt von der hierarchischen Sendung Petri und der anderen Apostel (217–219). Weniger glücklich

scheint die von Noll nur referierte Titulierung Mariens, die fälschlicherweise Ambrosius zugeschrieben wird, als »Großmutter der Kirche« (223). Die marianische Heilsvermittlung (232–247) zeigt sich u. a. in der Bezeichnung *sacerdos mystica*, die sich (wie es scheint) erstmals bei Cornelius findet und das mütterliche Opfer Mariens beim Kreuzesgeschehen kennzeichnet; das Adjektiv »mystisch« bezeichnet wohl, wie Noll richtig bemerkt, die Unterscheidung zum amtlichen (oder »äußeren«) Priestertum (238–240). Die »Stellung Mariens im Geheimnis der Gnade« (247–261) zeigt sich besonders bei der von Christus abhängigen universalen Gnadenmittlerschaft (251–257). Wenig glücklich scheint der Gebrauch des Begriffes »gratia capitis« für Maria (255).

Die abschließende Zusammenfassung würdigt den Ertrag der umfangreichen Studien (262–282). Die umfassende Darstellung der Marienlehre in der Zeit nach dem Tridentinum durch Cornelius a Lapide ist in der Tat einmalig. Zustimmung verdient auch die Wertung des Verfassers, dass dem Ansatz des flämischen Jesuiten, jedenfalls aufs Ganze gesehen, »eine Ausgewogenheit des Marianischen« zukommt, »die ohne Zweifel Bedeutung für aktuelle mariologische Überlegungen hat ... Das Marien-geheimnis steht nicht am Rande des theologischen Gesamtgefüges, sondern in dessen Mitte, weil es dem zentralen Trinitätsgeheimnis nahe steht« (264). Von bleibender Bedeutung ist insbesondere die heilsgeschichtliche Zusammenschau von Altem und Neuem Testament, wobei auch die Weisheitsliteratur gebührend gewürdigt wird (269). Hilfreich ist schließlich die Liste der verschiedenen Bezeichnungen Mariens in lateinischer Sprache, die Cornelius anführt (271–274). Als »zentrale Hauptlinie der mariologischen Aussagen des Cornelius« deutet Noll (m. E. zu Recht) die Funktion Mariens im Geheimnis der Erlösung (277). Unzutreffend ist freilich die den Texten zuwiderlaufende Interpretation des Verfassers, Maria habe bei der Erlösung selbst nicht mitgewirkt (vgl. 204f, 279).

Manfred Hauke, Lugano

Müller, Gerhard Ludwig: Maria – Die Frau im Heilsplan Gottes (Mariologische Studien, Bd. 15), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2. Aufl. 2003, 279 S., brosch., ISBN 3-7917-1803-7, Euro 29,90.

Die vorliegende Publikation des ehemaligen Münchener Dogmatikers und jetzigen Bischofs von Regensburg enthält elf Beiträge, die zwischen 1986 und 2002 entstanden sind. In seinem Vorwort weist Müller darauf hin, dass Maria zum Geheimnis Christi und der Kirche gehört und Marienverehrung zu

einem gelingenden Menschsein vor Gott wesentlich beiträgt. Da in der Mariologie die Grundlagen des christlichen Gottesverständnisses, der Geschichtlichkeit der Offenbarung und die entscheidenden Komponenten des christlichen Menschenbildes auf dem Prüfstand stehen, ist es bedauerlich, dass die theologischen Aussagen über Maria im Lehrbetrieb theologischer Fakultäten in den letzten Jahren weitgehend marginalisiert worden sind. Mit seinem Buch will der Vf. eine »Gesamtsicht einer trinitarisch erschlossenen Anthropologie« vorlegen.

Im Aufsatz »Die Verehrung der Heiligen in der Sicht der katholischen Dogmatik« (13–25) betont der Bischof, dass das Zweite Konzil von Nicäa (787) den grundlegenden Unterschied zwischen der Verehrung Gottes und der Verehrung der Heiligen festgeschrieben hat. Der reformatorische Einspruch betrifft nicht die Heiligenverehrung insgesamt, sondern nur einige ihrer Aspekte. Das Zweite Vatikanum hat erstmals eine lehramtlich verbindliche Synthese des katholischen Verständnisses der Heiligen vorgelegt. Den theologischen Kontext der Heiligenverehrung als Mittler und Fürsprecher bildet die Lehre von der Kirche und nicht – wie die reformatorische Kritik irrtümlich meinte – die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre. Die klassischen Elemente einer katholischen Sicht der Heiligenverehrung lassen sich – so Müller – nur in einer kirchlichen und heilsgeschichtlichen Perspektive interpretieren. Der Blick auf die Heiligen eröffnet neben ihrem anfeuern Beispiel und ihrer helfenden Solidarität auch die eschatologische Dimension des Heils.

Den umfangreichsten Einzelbeitrag des Buches bildet die Abhandlung »Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung« (116–225), die der Vf. bereits als »Quaestio disputata« vorgelegt und jetzt überarbeitet hat: In dieser Abhandlung geht es um die Frage, wie der Glaubenssatz von der geistgewirkten Empfängnis Jesu in intellektueller Redlichkeit zu verstehen ist. In Weiterführung des Ansatzes von K. Rahner zeigt Müller, was Jungfrauschaft in Übereinstimmung mit der Tradition bedeutet. Dabei setzt sich der Vf. mit den Einwänden seitens der Humanwissenschaften und der vergleichenden Religionswissenschaften ebenso auseinander wie mit den Positionen der evangelischen Theologie und den Erkenntnissen der historisch-kritischen Exegese. Auf der Grundlage dieser Ergebnisse erarbeitet Müller die Aussageintentionen der christologischen Prologe bei Mt und Lk und stellt die Verbindung mit der heutigen Theologie her. Er zeigt, dass sich die Frage der Jungfrauengeburt nur im Zusammenhang mit der Christologie angemessen verstehen lässt.

In einem Beitrag über die ohne Erbschuld empfangene Gottesmutter (226 ff) betont der Vf., dass

sich die Kirche von der Marienfrömmigkeit eine »Verlebendigung unserer Gemeinschaft mit Gott« erhofft. An Maria wird deutlich, dass eine Anthropologie, die von der Gnade absehen will, nicht gelingen kann. Das Dogma von der erbsündenfreien Empfängnis Marias besagt, dass die Gnade der Freiheit vorausgeht, um diese auf Gott hin zu öffnen. Der Einmaligkeit der Inkarnation Gottes entspricht die Einmaligkeit der Gnade, die der Freiheit Marias vorausging, damit sie sich im Glauben öffnen lassen konnte für den ihr aufgetragenen, einmaligen Dienst am Heilswerk Christi. Maria ist in ihrer ganzen Existenz nur von der Selbstmitteilung Gottes als dem unmittelbaren Grund ihres Daseins her zu verstehen. Die Lehre von der Empfängnis Marias ohne Erbschuld bewahrt vor einer moralisierenden Verflachung des Christusereignisses und verweist auf die reine Gnadenbegründung christlicher Existenz. Gottes Zuwendung zu Maria im Hinblick auf die Menschwerdung des ewigen Wortes ist ein Höhepunkt seiner heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung an die Menschheit.

In seinen Reflexionen über Maria als »Mittlerin der Gnade« (251–260) legt der Bischof dar, dass sich der Haupteinwand der Reformation gegen die katholische Mariologie an der Idee der aktuellen universellen Mittlerschaft Marias entzündet. Das Tridentinum hat die protestantischen Einwände als Missverständnis der katholischen Sicht zurückgewiesen. »Mittlerin der Gnade« kann Maria nur genannt werden, sofern in diesem Titel Marias »solidarische Bezogenheit auf das Heil aller ihrer Brüder und Schwestern im Glauben« (259) angezeigt wird.

In einem Beitrag über die »Jungfrauengeburt« (261–267) weist der Dogmatiker darauf hin, dass

die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes ein »singuläres Ereignis« gewesen ist, das die Exklusivität des Gottesverhältnisses Jesu begründet. Der Vf. zeigt in seinen religionsgeschichtlichen, biblischen und dogmengeschichtlichen Überlegungen, dass die Empfängnis Jesu ohne Zutun eines Mannes seit dem zweiten Jahrhundert »fest zum Credo« gehört und erst durch das neuzeitliche Aufkommen eines wissenschaftlich-empirischen Weltbildes massiv in Frage gestellt worden ist.

In seinen Ausführungen zur »Hypostatischen Union« demonstriert Müller, wie das Zueinander von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus denkerisch nachvollzogen werden kann. Das Buch enthält auch Aufsätze über die Stellung der Heiligen im ekklesiologischen Ansatz des Zweiten Vatikanums (26–40) und in der theologischen Anthropologie (41–65), außerdem eine bisher unveröffentlichte Abhandlung über Maria, das »Urbild der Kirche« (66–115), und einen Beitrag über die »Gottesmutterchaft« (231–250). Abgeschlossen wird der Sammelband mit einer Rezension Müllers zu K.-H. Menkes Studie »Fleisch geworden aus Maria« (1999), in der er das Werk seines Bonner Kollegen »ein großes Stück Theologie« nennt.

Mit diesem Buch legt der Vf. die Summe seiner mariologischen Studien in systematischer Konzentration vor und präsentiert damit eine überaus fundierte theologische und anthropologische Grundlegung der Marienverehrung. Bischof Müller, der sich bereits in seiner Habilitationsschrift mit der »Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen« (1986) befasst hat, versteht es, die Stellung der Gottesmutter im Heilswerk klar und theologisch kompetent zu umschreiben.

Josef Kreiml, St. Pölten

Ekklesiologie

Jurevicius, Algirdas: *Zur Theologie des Diakonates. Der Ständige Diakon auf der Suche nach eigenem Profil (Schriften zur praktischen Theologie 3)*, Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2004, 311 S., ISBN 3-8300-1444-9, Euro 89,-.

Die Einführung des Ständigen Diakonates nach dem Zweiten Vatikanum entsprang vor allem der pastoralen Not des Priestermangels. Die systematische Darstellung dessen, was den Diakon eigentlich ausmacht, ist lange Zeit hinter den praktischen Erwägungen zurückgeblieben. Eine monographische Darstellung der Theologie des Diakonates ist darum zu begrüßen. Die Doktorarbeit von Algirdas Jurevicius, erstellt an der Frankfurter Jesuitenhochschule St. Georgen unter der Leitung von Michael

Sievernich, möchte dazu einen Beitrag leisten. Ihr ging es um die Einführung des Ständigen Diakonates in Litauen; für die Veröffentlichung wurden die spezifisch auf das baltische Land bezogenen Teile ausgelassen. Das vorliegende Werk umfasst zwei Teile: »Die Geschichte des Diakonates« (15–99) und »Die Entwicklung der Diakonats-theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil« (101–275) (der Litauen betreffende Teil wurde im gleichen Verlag separat veröffentlicht: *Die katholische Kirche Litauens. Auf dem Weg zur Erneuerung*, 2004).

Der historische Überblick beginnt mit der Feststellung, der verbindende Faden für die Geschichte sei »eigentlich nicht der Diakon (!), sondern die Diakonie der Kirche« (18). Der systematische Ausgangspunkt ist darum nicht das von Christus gestift-

tete Wehesakrament, zu dem der Diakonats gehört, sondern eine funktionelle Beschreibung, die unbestimmt bleibt und sich von der protestantischen Theologie seit dem 19. Jahrhundert herleitet (die »Diakonie« als karitative Sozialarbeit bestimmte) (vgl. 107f). Dieser Blickwinkel bestätigt sich bei der Beschreibung des geschichtlichen Ursprungs (19–35). Die von den Aposteln mit Handauflegung und Gebet eingesetzten Sieben (Apg 6), die seit dem zweiten Jahrhundert als die ersten Diakone betrachtet werden, erscheinen »ursprünglich« nicht als Amtsträger, sondern als »Sozialarbeiter« (!) und als »Charismatiker« (26f). »Die faktische Existenz des charismatischen Diakonats wurde von den Aposteln anerkannt und durch Handauflegung bestätigt.« Jurevicus liest damit, wie er ausdrücklich betont, die Theorie Rahners in das Neue Testament hinein: der Diakonats bestehe faktisch bereits vor der Weihe und werde durch die Handauflegung nur »bestätigt« (27). Diese Deutung ist freilich, exegetisch gesehen, reine Phantasie (die Apostelgeschichte berichtet von der Einsetzung eines Amtes, dessen Funktion die Sieben nicht schon vorher innehatten) und systematisch betrachtet eine Vernichtung der sakramentalen Struktur des Diakonates. Von den Sieben der Apostelgeschichte gäbe es »keine Linie zum späteren Amt« (33), und die Apostel hätten hier kein neues Amt aus ihrem eigenen Dienst ausgegliedert (28). Die paulinischen Gemeinden seien von den Charismen her geprägt gewesen und hätten »keine feststehende Amtstruktur« gehabt (20). An apostolische Sukzession sei hier noch nicht zu denken (26f). Wenn sich auf diese Weise der sakramentale Ursprung in nichts auflöst, wie soll dann auf diesem »Loch« das Gebäude einer Theologie des Diakonates errichtet werden?

Der einschlägige Mangel wird auch bei der Betrachtung des frühen patristischen Befundes nicht eingeholt (35–45). Der Hinweis des Ersten Klemensbriefes, der die Einsetzung der Presbyter-Episkopen und der Diakone auf die von Christus gesandten Apostel zurückführt (1 Clem 42), wird nicht zur Geltung gebracht. Stattdessen wird behauptet, die Gemeinde von Korinth hätte »ihre kirchliche Leitung vertrieben« (die Quellen sprechen nur von einem Teil der Presbyter) (35). Bei einer solchen ideologischen Geschichtsdeutung, die man eher bei Autoren wie von Harnack oder Sohm vermuten würde, erscheinen dann auf einmal die Ignatiusbriefe »als ein theologischer Bruch« im Amtsverständnis, weil Ignatius das Amt des Bischofs für wesentlich halte, obwohl er nirgends eine Einsetzung des Amtes durch Christus oder die Apostel erwähne (37). Kritische Bemerkungen sind auch angebracht für die Darstellung der »Ursachen des Verschwindens des Ständigen Diakonats« (45–55). Unbekannt sind dem baltischen Theologen lei-

der die neueren Studien zur Geschichte des Zölibates (beispielsweise die gründliche Monographie von Stefan Heid): die Pflicht zur Enthaltensamkeit, die in den ersten Jahrhunderten auch für den verheirateten Diakon galt (ebenso wie für Presbyter und Bischöfe), wird mit »Ehelosigkeit« verwechselt (51–53). Das Konzil von Elvira, das nur die bereits gängige Praxis schriftlich fixierte, wird als Neuerung gedeutet, welche »den verheirateten Klerikern die Freiheit des ehelichen Lebens« genommen hätte (52). Das Kapitel über die »diakonische Praxis der Kirche ohne Ständige Diakone« (56–70) setzt wiederum die falsche Gleichsetzung des Diakonates mit Sozialarbeit voraus, zumal wenn behauptet wird: »Der Diakon verlor seine eigentliche diakonische Funktion und bekam stattdessen vor allem eine liturgische Funktion« (58). Die Caritasarbeit erscheint so im Anschluss an Karl Rahner als »anonymer Diakonats« (vgl. 70; 78f).

Die geschichtliche Übersicht wird abgeschlossen mit einem Blick auf die Entwicklung im 20. Jh. (71–99). Zum Schmunzeln verleitet die Auffassung, dass ein emeritierter Tübinger Theologe gleichsam als Übervater selbst die Autorität eines Ökumenischen Konzils noch übertrifft: der Abschnitt, wonach auch der Diakon an der Sendung Christi des Hohenpriesters teilhat (Lumen gentium 41), sei als »dogmatisch unkorrekt [sic] und missverständlich ... von P. Hünemann nicht in den *Denzinger* übernommen« worden (82). Jurevicus betont etwas pointiert (im Blick auf das Zweite Vatikanum): »Man muss feststellen, dass die Wiederbelebung des Diakonats nicht als Resultat entsprechender theologischer Arbeiten entstanden ist, sondern ausschließlich dem Druck der pastoralen Notwendigkeit entsprang« (82). Der litauische Theologe selbst hingegen meint, das vom Diakon ausgeübte Amt sei »auch dort unentbehrlich ... , wo es genug Priester und aktive Laien gibt« (99). Diese Auffassung wird hingegen nicht geteilt (beispielsweise) von einem Pionier für die Einführung des Ständigen Diakonates im deutschen Sprachraum, Wilhelm Schamoni: »Er sieht die Chance des Diakonats in der Gewinnung nebenberuflich tätiger Männer für kirchliche Arbeit in kirchlichen Notstandsgebieten« (74).

Die systematischen Mängel bereits des geschichtlichen Teiles sind derart, dass auch die Übersicht über die »Entwicklung der Diakonats-theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil« darunter leiden muss (101–275). Da es sich aber vorwiegend um eine Bestandsaufnahme der bereits vorliegenden Publikationen anderer Autoren handelt, ist das Ergebnis teilweise ausgewogener als die ideologischen Voraussetzungen des ersten Teils. Das gilt bereits für den Beginn der Ausführungen,

der auf die Trias von Liturgia, Martyria und Diakonia abhebt (101–105). Die Tätigkeit des Diakons dürfe »nicht auf eine einzelne Aufgabe eingeengt werden« (105) – diese Aussage ist sehr richtig, widerspricht aber dem immer wieder aufgenommenen »roten Faden« des geschichtlichen Teiles, wonach »Diakonia« als anonymes Diakonat bestimmt wird.

Unter dem Stichwort »Das erneuerte Verständnis der kirchlichen Sendung« wird ein allgemeines Profil des Diakonates gezeichnet (106–184). Jurevicius möchte dabei »die traditionelle katholische Ämterlehre vom Diakonat, die Ansätze der Befreiungstheologie und der evangelischen *Diakonie* in Zusammenhang bringen« (107f). Der Autor bemüht sich in der Folge, eine christologische, ekklesiologische (Basisgemeinden) und mystagogische Dimension herauszustellen (108–135). Die Hinweise zur Erneuerung des Weihesakramentes im Allgemeinen und des Diakonates im Besonderen betonen abschließend, der Ständige Diakonat sei eine unumgängliche Folgerung aus der Bedeutung der Diakonie. Folglich müsse es ständige Diakone in der ganzen Kirche geben (159). Besonders ausführlich behandelt wird das Thema »Die Anerkennung der Ehe im hierarchischen Amt« (160–176): der Autor betont (anscheinend nicht nur für den Diakonat) eine »innere Affinität von Ehe und Weihe« (165), obwohl er durchaus zugesteht: »Das *Geteiltsein* zwischen Familie und Gemeinde ist nicht umsonst ein ganz reales Problem ..., weil der Dienst als Diakon die Person ganzheitlich fordert« (172). Sehr kurz sind die Ausführungen zur ökumenischen Bedeutung des Diakonates (176–184). Hierbei verwundert die Aussage, wonach in den orientalischen Liturgien der Priester »wohl kaum ohne Diakon zelebrieren« könne (179), was freilich gängigerweise durchaus der Fall ist.

Wichtige Gesichtspunkte der Debatte über das spezifische Profil des Diakonates werden unter dem Stichwort »Spezialfragen« behandelt (184–238). Dazu gehört das Verhältnis zwischen Diakonen und Laien (184–205). Jurevicius vertritt einerseits die These von Rahner, wonach alle hauptamtlich tätigen kirchlichen Laien bereits Amtsträger seien und folglich ordiniert werden müssten, zitiert aber andererseits im gleichen Atemzug auch die entgegengesetzte Auffassung von G. L. Müller, der zu Recht betont, die Diakonenweihe bedeute nicht die Anerkennung faktisch ausgeübter Dienste (198). Was die Kompetenzen des Diakons angeht (206–218), so stimmt der Verfasser bezüglich der Beichte, der eucharistischen Konsekration und der Gemeindeführung mit den kirchlichen Vorgaben überein, nicht aber bezüglich der Krankensalbung, deren Spendung durch Diakone er engagiert verlangt (207–209, 217). Für diese Auffassung zitiert er sogar ge-

gen dessen offenkundigen Sinn einen wichtigen Artikel von Anton Ziegenaus (207), der von einer solchen Beanspruchung kaum begeistert sein dürfte. Die Verhältnisbestimmung zwischen Diakonat und Presbyterat (218–230) gipfelt in der Behauptung (entgegen den einschlägigen Texten in den alten Quellen und den Dokumenten des Lehramtes), beide Ämter befänden sich »auf einer Ebene«. Das diakonale Amt sei dem presbyteralen keineswegs untergeordnet (229; vgl. 221). Die Vertretung Christi als des Hauptes der Kirche (durch den Priester) wird der Vertretung Christi des Dieners (durch den Diakon) gegenübergestellt (151, 229), obwohl der Autor zuvor auch einmal bemerkt, man könne »kaum bestreiten«, »dass in bestimmten Aufgaben der Diakon eine sakramentale Repräsentation Christi als des *Hauptes* vollzieht ...« (192). Außerdem sei das Dienen »sicher nicht das Proprium des Diakons, das ihn von anderen Ämtern unterscheidet ...« (253). Wie diese gegenläufigen Aussagen zusammenpassen, wird hier (und auch an anderen Stellen) nicht unbedingt deutlich. In aller Kürze geht Jurevicius auch auf das Thema der Diakonissen ein (230–238). Diese Frage sei »nicht nur noch offen, sondern auch noch nicht reif genug« (238).

Da dem Diakonat noch immer die eigenen Konturen fehlten, drohe eine neue Identitätskrise (239–249). Neben der Usurpation priesterlicher Aufgaben sei die Konkurrenz mit den Laiendiensten zu beklagen. Die wahre Identität ergebe sich durch die diakonische Sozialarbeit; wem Liturgie wichtiger sei, der habe »seine Berufung verfehlt ...« (241). Der »Profilierung des Diakonats« widmet sich dann schließlich das letzte Kapitel (250–275). Der Verfasser vertritt die Meinung, »dass eine sinnngemäße Entwicklung des Diakonates nur dann möglich wäre, wenn genügend Priester vorhanden seien ... Die Auswirkungen des Priestermangels mit dem Diakonat heilen zu wollen, ist eine Therapie mit gefährlichen Nebenwirkungen ...« (251). Der Diakon sei »sakramentales Zeichen Christi des Dieners« (254), wobei ein Schwerpunkt im Bereich der Diakonie eine große Chance darstelle (255–257). Nur auf diese Weise sei eine Abgrenzung zum Presbyterat möglich (273f).

In dem auf die deutsche Sprache beschränkten Literaturverzeichnis gibt es leider einige empfindliche Lücken; so fehlt hier etwa das von Kardinal Scheffczyk herausgegebene Sammelwerk »Diakonat und Diakonissen« (2002) sowie die von Bischof Gerhard Ludwig Müller mittlerweile auch auf Deutsch publizierte Studie der Internationalen Theologenkommission zum sakramentalen Diakonat (2004; französisch und italienisch bereits 2003).

Die Systematik der Doktorarbeit, in der es an einer klaren sakramentalen Begründung des Diako-

nates in der Einsetzung des Weihesakramentes durch Jesus Christus fehlt, kann nicht befriedigen. Der Diakonat leitet sich nicht aus der charismatischen Funktion der »Diakonie« ab, sondern aus der apostolischen Nachfolge, in der die gesamte Sendung Jesu als Haupt der Kirche zur Geltung kommt. Auch für den Diakon müsste die Liturgie im Zentrum stehen. Auf der praktischen Ebene führen die Schlussfolgerungen in eine Sackgasse: eine künst-

liche Abgrenzung des spezifischen Profils (zugunsten der Sozialarbeit, auf Kosten der Liturgie und der Verkündigung) würde zentrale Bereiche vernachlässigen, wo der Diakon dringend gebraucht wird; der ständige Diakonat ist keine unumgängliche Folgerung des Christseins, sondern eine wertvolle Hilfe in einer Notsituation, in der sich die westlichen Länder zweifellos befinden.

Manfred Hauke, Lugano

Dogmatik

Linsenmann, Thomas: Die Magie bei Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. 44), Akademie Verlag Berlin 2000, 344 S.

Die repräsentable Monographie des Benediktiners Thomas Linsenmann aus der Abtei St. Bonifaz in München wurde im Jahre 1999 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen. Der Verfasser entfaltet in ihr eine Theologie der Magie oder eine theologische Magiologie im Anschluss an Augustinus und Thomas von Aquin. Angesichts der Bedeutung der Magie und des Irrationalen in der modernen Welt ist das Werk von besonderer Aktualität. In seiner Diktion und in seinem Aufbau präsentiert es sich klar und übersichtlich. Auf einen einleitenden Teil, der zum Thema hinführt, in dem methodische Vorbemerkungen gemacht werden, in dem die Textauswahl aus den Werken des Thomas von Aquin begründet wird und die Sekundärliteratur und der Forschungsstand kurz und informativ behandelt werden, folgt im zweiten Teil auf 70 Seiten eine Darstellung der Lehre des Augustinus über die Magie und im dritten Teil auf 240 Seiten eine Darstellung der entsprechenden Lehre des Thomas von Aquin. Für die Darstellung der Lehre des Augustinus über die Magie legt der Verfasser Texte aus dessen Schriften »De civitate Dei«, »De doctrina christiana« und »De divinatione daemonum« zugrunde. Mit der Magielehre des Augustinus beschäftigt er sich hier deshalb, weil sie einen entscheidenden Einfluss auf die Magielehre des Thomas von Aquin ausgeübt hat. Er begnügt sich dabei jedoch mit einer Auswahl aus der Fülle der entsprechenden Texte. Um eine lückenlose Vorstellung und Bearbeitung der entsprechenden Texte bemüht er sich indessen in der Darstellung der Magielehre des Thomas von Aquin. Dabei legt er die folgenden Werke des »allgemeinen Lehrers« zugrunde: den »Sentenzenkommentar«, die »Summa contra Gentiles«, verschiedene »Opuscula« und

vor allem die »Summa Theologiae«. Was die Auswahl der Texte angeht – das gilt für die Texte des Augustinus wie für jene des Thomas –, ist er sich darüber im Klaren, dass deren magiologische Qualifikation nicht selten eine Ermessensfrage ist. Im Anschluss an die Vorstellung der Texte bringt er jeweils eine systematische Darstellung der Magiologie seiner Autoren. Die Texte, die er hier heranzieht, analysiert er auf hohem Niveau. Dabei entfaltet er faktisch die wesentlichen Elemente der Lehre der Kirche von den Engeln, von den Dämonen und von Gott und seinem Wirken in der Welt.

Es wird deutlich in der Darstellung, dass Augustinus und Thomas zwar zunächst den Vorstellungen ihrer Zeit verhaftet sind, dass sie die Fragen der Magie jedoch mit einer erstaunlichen Nüchternheit und Rationalität behandeln. Das gilt besonders für Thomas von Aquin.

Augustinus lehnt die magischen Praktiken seiner Zeit entschieden ab. Vor seiner Bekehrung hat er der Astrologie vertraut und auch andere magische Praktiken gepflegt – die Divination, das Amulett-Tragen und die Beschwörungen –, obwohl er sie im Grunde stets mit kritischen Augen gesehen hat. Zu ihrer dezidierten Ablehnung kommt er durch die Erfahrung, durch die Überlegung und vor allem durch den christlichen Glauben. Er rechnet allerdings mit der Unmittelbarkeit der Einflussnahme der guten und bösen Geister auf diese unsere Welt. Seiner Meinung nach können die Dämonen unter Umständen Visionen auslösen und auch die Ursache von wahren Aussagen in der Astrologie sein, nicht aber kann der Mensch, wie er betont, über sie verfügen, so wenig wie er über die guten Geister oder über Gott verfügen kann. Etwas anderes ist es, so stellt er fest, wenn man Gott oder auch die guten Geister um ein Zeichen bittet. Klar unterscheidet er zwischen der Fügung Gottes und der Verfügung über ihn.

Augustinus qualifiziert die Magie als Götzendienst. Der »Sitz im Leben« seiner Magiologie ist die Bekämpfung der heidnischen Religiosität, von deren Resten sich die Christen trennen müssen. Er

erklärt, wenn die Dämonen den Menschen auf scheinbar wunderbare Weise zur Hilfe eilten, täten sie das nicht, um ihnen zu helfen, sondern um göttliche Verehrung durch sie zu erlangen. Dabei ist er der Meinung, dass die Dämonen keine Wunder wirken und die Schöpfung Gottes nicht verändern können, dass ihr eigentliches Metier vielmehr die Täuschung, der Betrug und die Vorspiegelung falscher Tatsachen ist. Immerhin kommen ihnen jedoch, wie Augustinus feststellt, überlegene Fähigkeiten zu im Hinblick auf diese unsere Welt, immerhin können sie nach Augustinus die in der Natur vorhandenen Potentiale erkennen und beschleunigen. Ihre diesbezügliche Macht ist allerdings, so betont Augustinus, in jedem Fall begrenzt durch die Zulassung Gottes, der sie wirken lässt, weil er die Menschen prüfen will, die ihnen jedoch ihrerseits in jedem Fall widerstehen können, wenn sie es nur wollen. Augustinus erkennt auch bereits, dass vieles, das auf die Dämonen zurückgeführt wird, eigentlich auf die Menschen zurückgeführt werden muss.

Auch Thomas von Aquin ist der Meinung, dass die Dämonen, nicht anders als die guten Geister, auf natürlichem Wege Einfluss nehmen können auf unsere immanente Welt, dass körperliche Vorgänge von ihnen gesteuert werden können und dass sie auch Körper räumlich bewegen können, wenngleich sie nicht in der Lage sind, Neues entstehen zu lassen, weshalb sie Wunder im eigentlichen Sinne nicht vollbringen können. Auf Grund ihrer höheren Stellung innerhalb der Ordnung der Geschöpfe wissen sie, so erklärt Thomas, Dinge und können sie Dinge bewirken, die der Mensch nicht wissen und nicht bewirken kann, können sie freilich aber auch die Menschen täuschen und ihnen Macht vorgaukeln, was sie seiner Meinung nach sehr häufig tun. Auch Thomas weiß, dass hinter dem angeblich dämonischen Wirken nicht selten Menschen stehen.

Der Aquinate definiert die Magie als den Versuch des Menschen, Dinge zu erfahren oder zu bewirken, die auf natürliche Weise nicht zu bewirken oder zu erfahren sind, wobei die Dämonen direkt oder indirekt angesprochen werden. Von daher unterscheidet er zwei Grundformen der Magie, die Divination und die Zauberei. Dabei bezeichnet er jede magische Handlung als sündhaft, weil in ihr Dämonen wirken oder weil das die Magier in ihr zu bewerkstelligen versuchen. Er stellt fest, der Mensch könne die Dämonen nicht zwingen, aber die magischen Handlungen, die in sich eitel seien, gäben den Dämonen Gelegenheit, sich einzumischen und tätig zu werden.

Sehr zurückhaltend ist Thomas im Hinblick auf den Hexenglauben. Wir finden bei ihm kaum Aussagen über die Hexerei und über den Schadenzau-

ber. An den wenigen Stellen, an denen wir sie finden, ist gleichsam nur beiläufig die Rede von ihnen. Die Zauberei interessiert ihn, ganz allgemein gesprochen, noch weniger als die Wahrsagerei. Bemerkenswert ist, dass er immer von »malefici«, von »Hexern«, spricht, in der männlichen Form, und dass sich die weibliche Form »malefica« nur ein einziges Mal bei ihm findet, und an dieser Stelle auch nur in einem Zitat. Nicht ist die Rede bei ihm vom »Hexensabbat« und von einem mit Blut unterschriebenen »Teufelspakt«. Es gibt den »Teufelspakt« für ihn, aber er versteht ihn nicht als ein mit Blut unterschriebenes Vertragswerk, sondern einfach als eine absichtliche oder unabsichtliche Beziehung von Dämonen zu menschlichem Tun. Er spricht von den »pacta expressa« und von den »pacta tacita«. Die Letzteren werden nach ihm geschlossen bei der indirekten Divination. Angesichts dieses Tatbestandes berufen sich Autoren von Werken, die die Hexenverfolgungen rechtfertigen – so stellt auch unser Verfasser mit Nachdruck fest –, zu Unrecht auf Thomas von Aquin, verstehen sie ihn falsch und missdeuten sie ihn, unabsichtlich oder auch absichtlich.

Thomas behandelt das Thema der Magie sehr subtil, das gilt für seine späteren Werke noch mehr als für seine früheren. Zudem behandelt er es nur beiläufig und am Rande. Die Magie hat ihn nicht so sehr interessiert, dass er ein eigenes Werk über sie verfasst hat. Dabei stellt er sich klar gegen jede Form von Dämonenhybris, wenn er betont, dass der Mensch den dämonischen Mächten nicht ohnmächtig ausgeliefert ist, dass sie ihm nur schaden können, wenn er sich ihnen ausliefert.

Quantitativ steht bei Thomas in seinen Ausführungen über die Magie, so erfahren wir in dieser Monographie, die Divination im Vordergrund, wobei dann wiederum das Schwergewicht auf der Astrologie liegt. Dabei gilt, dass sich viele kosmologische Texte bei Thomas nur am Rande für die Divinationstechnik der Astrologie interessieren, dass die Astronomie ihn mehr interessiert als die Astrologie. Im Übrigen fällt manches, das wir heute als Astrologie und somit als Aberglauben bezeichnen würden oder als Magie, so betont unser Verfasser, in dem überlieferten Weltbild des Aquinaten unter den Begriff der seriösen Wissenschaft. Das heißt: Für Thomas gibt es Einflüsse der Sterne auf die Menschen, sie sind aber keinesfalls notwendig für ihn und stellen die Freiheit des handelnden Menschen mitnichten in Frage. Thomas ist davon überzeugt, dass »die Himmelskörper einen weitreichenden Einfluss auf alle körperlichen Vorgänge in der Welt haben, die nicht von menschlicher Entscheidung abhängig sind, etwa auf das Wetter oder das Verhalten von Tieren«, und dass selbst das mensch-

liche Handeln nicht frei ist von Einflüssen seitens der Sterne, da »die menschlichen Sinne als materielle, körperliche Funktionen den Sternen unterworfen sind«, dass sie jedoch »den Intellekt und den Willen, die rein geistige und daher von den Sternen an sich unabhängige Funktionen sind« (332), lediglich mit den Daten versorgen, aufgrund derer der Mensch dann seine Entscheidungen trifft oder zu treffen hat. Darüber hinaus ist Thomas der Meinung, dass die Sterne zwar auch auf die menschliche Konstitution und die menschliche Veranlagung einwirken können, dass der Mensch jedoch den davon ausgehenden Reizen immer widerstehen kann. Thomas weiß um die Beeinflussung der Phantasiebilder des Menschen durch die Gestirne, aus denen Hinweise gewonnen werden können für jene zukünftigen Ereignisse, die von den Gestirnen abhängen, das bedeutet für ihn aber nicht, dass die Gestirne, die er lediglich als physikalische Körper mit bestimmten Eigenschaften versteht, die Zukunft offenbaren können. Sie können vielmehr nur Zeichen verursachen, die dann gedeutet werden müssen. Die Sache ist also komplizierter. Aufs Ganze gesehen lehnt Thomas die Astrologie als solche ab. Das ist sicher. In seiner Wortwahl ist er hier zwar moderater als Augustinus, inhaltlich jedoch nicht weniger entschieden. Lapidar erklärt unser Verfasser: »Thomas als astrologiefreundlich zu bezeichnen, weil er glaubt, die Sterne hätten einen Einfluss auf die Entwicklung des Wetters oder die Zeugung von Kindern, ist etwa so sinnvoll, wie den Astronomen der Volkssternwarte in München superstitiöse Wahrsagerei vorzuwerfen, wenn sie eine Mondfinsternis ankündigen« (341).

Am Ende der vorliegenden Untersuchung heißt es: »Kaum ein Zeitgenosse dürfte mit so großer rationaler Distanz und so überzeugender Nüchternheit an das Thema der Magie herangegangen sein (wie Thomas von Aquin). Kaum ein Autor hat eine so genaue Unterscheidung zwischen Verwendung der natürlichen Gegebenheiten und Hinwendung zu den Dämonen vorgenommen.« Das gilt gerade angesichts »seiner Gebundenheit an die Vorstellungen seiner Zeit« (341).

Hinsichtlich der Magielehre des Thomas von Aquin, aber auch des Augustinus, korrigiert die Untersuchung weit verbreitete Irrtümer, die uns immer wieder in der entsprechenden Sekundärliteratur begegnen. Sie zeigt, dass der »ungeheure Einfluss« des Thomas von Aquin auf die Magie des Mittelalters, von dem häufiger in der Forschung die Rede ist, bei nüchterner Betrachtung der einschlägigen Stellen nicht zu halten ist, und liefert damit einen wertvollen Beitrag zur Thomas-Forschung und zur Erforschung des Phänomens der Magie im Mittel-

alter. Angesichts der starken Hinwendung unserer Gegenwart hin zum Aberglauben und zum Irrationalen füllt eine wichtige Lücke aus und erhält sie eine besondere Aktualität.

Joseph Schumacher, Freiburg

Kasper, Walter Kardinal: Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche, Freiburg: Verlag Herder 2004, 160 S., geb., ISBN 3-451-28568-1, Euro 14,90.

In diesem Buch legt der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ein engagiertes Bekenntnis zur Eucharistie als Sakrament der Einheit vor. – Im ersten Beitrag (»Die Feier der Eucharistie und das gottesdienstliche Leben der Gemeinden«) teilt Kardinal Kasper Erfahrungen mit, die er als Bischof von Rottenburg-Stuttgart gemacht hat. Dabei geht er sehr differenziert auf die pastorale Situation in den Pfarrgemeinden ein; er stellt »offene Fragen« und gibt »notwendige Antworten«. Die Feier der Eucharistie ist das »Kostbarste« unserer Kirche. In ihr ist Christus gegenwärtig als »geistliche Nahrung für dieses und für das ewige Leben«. Kasper verweist auf die grundlegende Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier, den unverzichtbaren Dienst der Priester und die Mitarbeit der Laien am priesterlichen Dienst. Außerdem verweist er auf den großen geistlichen Wert der werktäglichen Eucharistiefeier.

Das Buch enthält auch zwei biblisch orientierte Betrachtungen über die Eucharistie: Zunächst legt der Kardinal eine Meditation über die Begegnung der Jünger mit dem auferstandenen Herrn auf dem Weg nach Emmaus vor: Anhand von Zeugnissen aus der Zeit der frühen Kirche zeigt Kasper, dass die Feier der sonntäglichen Eucharistie zur »Identität« der Christen gehört. In den geringer werdenden Zahlen der an der sonntäglichen Eucharistiefeier Teilnehmenden sieht der Kardinal ein »Alarmsignal«. Lassen wir Jesu Liebe unbeantwortet? Wie die Jünger von Emmaus Christus am Brotbrechen erkannten, so sind auch die Christen am Brotbrechen zu erkennen.

In einer Meditation über »die Gegenwart Christi in der Eucharistie« beschreibt Kasper den Menschen als »Bedürfniswesen« und zeigt die Dimension des Hungers nach »Leben in Fülle« auf. Der Glaube, Christus »allein« könne den Menschen Heil schenken, werde heute von vielen als »arrogante Behauptung« angesehen. Anhand der Rede Jesu über das Himmelsbrot (Joh 6,22–59) erläutert der Vf. das »sakramentale Verständnis« der Eucharistie (Realpräsenz). In der Kommunion werden wir

zu »Christusträgern« (Cyrill von Alexandrien).

Der vierte Text (»Ökumene des Lebens und Eucharistiegemeinschaft. Perspektiven für die Zukunft«; 55–79) präsentiert den vielbeachteten Vortrag des Kardinals auf dem Ulmer Katholikentag 2004: Die gegenwärtige Phase der Ökumene beschreibt Kasper als »Zwischensituation«, als Zeit des Übergangs. Wir haben auf dem Weg einige Meilensteine erreicht, aber noch nicht das Ziel. Ökumene ist ein Wachstumsprozess des Lebens. Auf dem Weg des Wachsens und Reifens sind viele Zwischenschritte nötig, die in die Gemeinschaft der Eucharistie, dem »Sakrament der Einheit«, einmünden sollen. Das »Herz« der Ökumene ist die »geistliche Ökumene«. Unterschiedliche Vorstellungen vom Wesen der Kirche in den verschiedenen Konfessionen führen zu unterschiedlichen Auffassungen von der Einheit der Kirche. Nach Einschätzung des Kardinals ist die Ökumene mit den orthodoxen Christen Osteuropas besonders wichtig für die Zukunft Europas.

Im Beitrag »Sakrament der Einheit – Vielfalt der Aspekte« entfaltet Kasper die verschiedenen Dimensionen der Eucharistie: Er spricht über die Eucharistie als Testament Jesu, als Gedächtnis, als Danksagung und Opfer, als Epiklese, als Gemeinschaft und als endzeitliches Zeichen. Die Eucharistie »ist auf sakramentale Weise die Vergegenwärtigung und Zusammenfassung des gesamten christlichen Heilsgeheimnisses«.

Im sehr beachtenswerten Vortrag »Eucharistie – Sakrament der Einheit« (115–146), den Kasper beim Eucharistischen Kongress 2004 gehalten hat, wird der innere Zusammenhang von Eucharistie und Kirche weiter vertieft: Mit Berufung auf Bonaventura und Thomas von Aquin bezeichnet der Vf. die Einheit der Kirche als die »eigentliche ›Sache‹ der Eucharistie«. Die Einheit der Kirche ist ihrer-

seits Zeichen und Werkzeug der Einheit mit Gott und der Einheit und des Friedens in der Welt (vgl. Zweites Vatikanum). In der postmodernen Philosophie übt der Pluralismusbegriff eine »eigentümliche Anziehungskraft« aus. Infolgedessen scheint heute dem Gedanken der Vielheit der Konfessionen mehr Plausibilität zuzukommen als dem Ziel einer »sichtbaren Einheit« der Kirche. Der Kardinal erinnert an den Einheitsgedanken der Bibel und hält es für notwendig, die universale Dimension der Liturgie »neu zu entdecken«. Die Eucharistie ist die Vorwegnahme der Verherrlichung Gottes und der endzeitlichen Vollendung der Welt. Den Opfergedanken der Eucharistie versteht Kasper als »Gemeinschaft unter dem Kreuz«. Der Opfercharakter der Heiligen Messe ist die »Tiefendimension« ihres Mahl- und Gemeinschaftscharakters. Eine von Konflikten gezeichnete Welt schreit nach Heilung und Versöhnung. Es gibt keine Einheit ohne Umkehr und Erneuerung. Die Eucharistie als Sakrament der Einheit steht in enger Verbindung mit dem Sakrament der Vergebung. Ökumene ist »keine Nebensache«, sondern »der Weg der Kirche«. Kasper warnt jedoch vor einem »billigen Ökumenismus«. Es geht im ökumenischen Dialog »nicht darum, die eigene Identität aufzugeben, wohl aber darum, sie zu reinigen, sie wachsen und reifen zu lassen« (140). Ökumene und Mission hängen eng zusammen. Die Einheit der Kirche ist darauf ausgerichtet, »dass die Welt glaubt« (Joh 17,21).

Im vorliegenden Buch entfaltet der Kardinal – mit großer theologischer Kompetenz und in einer erfrischenden sprachlichen Form – alle wichtigen Aspekte der Eucharistie. Dabei werden auch die entscheidenden ökumenischen Fragestellungen aufgegriffen. Ein beachtenswertes Buch! Man kann ihm nur viele Leserinnen und Leser wünschen.

Josef Kreiml, St. Pölten

Anschriften der Herausgeber:

Diozesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
 Prof. Dr. Michael Sticklebroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Prälät Dr. Helmut Moll, Kardinal-Frings-Straße 1–3, D-50668 Köln
 Dr. habil. Josef Spindelböck, Kleinhain 6, A-3107 St. Pölten-Traisienpark
 Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
 Pfr. Dr. Andreas Rudiger, St. Gebhard-Platz 12, D-78467 Konstanz

B 51765

22. Jahrgang Heft 4/2006

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Kurt Krenn
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Vilar, Johannes: *Was weiß die Postmoderne von der Sinnfrage?* 241

BEITRÄGE UND BERICHTE

Ziegenaus, Anton: *Von den Erscheinungen zum kanonischen Prozess* 275

Mertz, Monika: *Die gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau
in der Kirche* 280

Spindelböck, Josef: *Gibt es den »gerechten Krieg«?* 291

BUCHBESPRECHUNGEN 300

*Sammelwerke – Kirchengeschichte – Liturgiewissenschaft – Pastoraltheologie –
Dogmatik – Ekklesiologie – Philosophie – Kirchenrecht*

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 A. Ziegenaus oder M. Stickelbroeck,
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

Was weiß die Postmoderne von der Sinnfrage?

Selbstverwirklichung und Menschenbild

Von Johannes Vilar, Köln

1. Was ist der Mensch?

Bevor wir den Versuch starten, die Auffassung vom Menschen im Geiste der Postmoderne und ihrer vorangehenden Strömungen zu eruieren, müssen wir das christliche Menschenbild als Ausgangspunkt darlegen und die Frage stellen, was sagt uns die Bibel hierzu? »Denn siehe, er formt die Berge, er erschafft den Wind, er verkündet den Menschen, was er im Sinn hat; er macht das Morgenrot und die Finsternis, er schreitet über die Höhen der Erde dahin – Jahwe, Gott der Heere, ist sein Name« (Am 4, 13). Der Glaube gibt eine klare Antwort über Ursprung, Sinn und Ziel des menschlichen Lebens bereits vom ersten Buch der Bibel an. Daß diese Schöpfung aus dem *Nichts* ist, wissen wir nur aus dem Mund einer Frau, deren Namen nicht einmal bekannt ist (vgl. 2 Makk 7, 28). Jeder muß einsehen, daß er den Grund seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Die Heilige Schrift berichtet, daß der Mensch im Zustand der Unschuld geschaffen wurde, eine Aufgabe bekam und auf eine Probe gestellt wurde, die er nicht bewältigt hat (siehe die ersten drei Kapitel der Genesis). Im jetzigen Zustand leidet der Mensch an den Folgen seiner Treulosigkeit. Dies ist auch für Nichtgläubige eine Hypothese, die allen anderen überlegen ist.

Was bedeutet geschaffen worden sein? Welche sind die Eigenschaften einer Kreatur? Josef Pieper antwortet: »Kreatur-sein heißt: das eigene Sein und Wesen ständig aus dem kreatorischen göttlichen Ursprung empfangen und insofern niemals endgültig fertig sein. Anders als die vom Menschen gemachten Werke, die eines Augenblicks ›abgeschlossen‹ sind, bleiben die kreatürlichen Dinge ins Unabsehbare weiterhin bildbar, weil sie niemals unabhängig werden können von der seinsmitteilenden Kraft des *Creator*; sie hören nicht auf, Ton zu sein ›in des Töpfers Hand‹; sie bleiben von Natur, kraft ihrer Kreatürlichkeit, ständig eines neuen Eingriffs von seiten Gottes gewärtig«.¹

¹ Pieper, Josef: *Über den Glauben*. Kösel, München 1962, 78. –Tatsächlich offenbart das Buch Genesis, der Mensch wurde als Abbild Gottes und als lebendige Einheit aus Materie und Geist geschaffen: »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1, 27). »Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen« (Gen 2, 7; vgl. Ps 139 [138], 7–13). In einem Vortrag Pres La Sorbonne sagte Joseph Ratzinger: »Er (Gott) ist in die Geschichte eingetreten, dem Menschen entgegengegangen, und so kann der Mensch nun ihm entgegengehen. Er kann sich Gott verbinden, weil Gott sich dem Menschen verbunden hat«, *Vérité du christianisme?* Paris, 27. 11. 1999. La Documentation Catholique, 2. 1. 2000, Nr. 2217.

Wenn der Mensch der Wahrheit über sich selbst ausweicht, ist er sich selbst überlassen. Die Grundhypothese des Existentialismus lautet: Es gibt keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, der sie entwerfen kann. Danach gefragt, was der Mensch ist, antwortet Jean Paul Sartre (1905–1980): »Zuerst ist er gar nichts«. Und später? Später ist er »nichts anderes, als was er selber aus sich macht«. Es darf keinen Gott geben, da ich sonst in meiner Freiheit bedroht wäre. Sartre leugnet die Existenz einer menschlichen Natur, »weil es keinen Gott gibt, der sie entworfen haben könnte«. ² Ähnliches bei André Malraux: »Der Mensch ist, was er tut«. Nur das zu sein, was man aus sich gemacht hat, heißt *Selbstverwirklichung im absoluten Sinn*. Der Atheismus Sartres überläßt den Menschen sich selbst. Das klingt heute gut, aber wenn dem Menschen keine Orientierungspunkte gegeben werden, ist er psychologisch überfordert, und weiß nicht mehr, wohin er steuern soll. In einem Colloquium in Köln 1974 sagte Viktor E. Frankl: »Wenn Sie mich fragen, welches die Ursache des Sinnlosigkeitsgefühls oder des existentiellen Vakuums ist, so pflege ich folgende Kurzformel anzubieten: Im Gegensatz zum Tier sagen dem Menschen keine Instinkte, was er *muß*, und im Gegensatz zum Menschen früherer Zeiten sagen dem Menschen von heute keine Traditionen mehr, was er *soll*. Oft scheint er nun nicht mehr recht zu wissen, was er eigentlich *will*.« ³

Im Namen der Freiheit unterliegt der Mensch einer Obsession: Selbst bestimmen können, was wahr, was gut und was böse ist. Viele glauben, daß der Mensch vor der Alternative steht, sich selbst zu wählen oder Gott; doch das wäre zu einfach. Josef Pieper macht darauf aufmerksam: »Die wirkliche Alternative sieht vielmehr so aus: *entweder* Selbstverwirklichung als Hingabe an Gott, das heißt in Anerkennung der eigenen Kreatürlichkeit; *oder* ›absolute‹ Selbstliebe und der Versuch einer Selbstverwirklichung auf Grund der Leugnung oder Ignorierung der Tatsache, Kreatur zu sein. Dies ist *die* fundamentale Entscheidung in sämtlichen konkreten Entscheidungen, ihnen allen voraus und zuvor.« ⁴

Der Mensch wollte sich emanzipieren und über sich selbst verfügen. Pieper weiter: »Eines Augenblicks aber hätten die Menschen verlangt, ›ein Ihriges‹ zu haben, von dem sie dann zweifellos Gott einen einigermaßen vernünftigen Tribut zahlen würden, in Gestalt etwa von Zeit, Aufmerksamkeit und Liebe, der aber nichtsdestoweniger *ihr* Eigentum wäre und nicht seines. Sie wollten ›ihre Seele zu eigen haben‹. Das aber

² *L'existentialisme est un humanisme*. Paris 1946, 22. Man wird zur Freiheit verurteilt, ebd. 37. Gerade darin bestehe die Freiheit, daß der Mensch ohne vorausgegebenen Entwurf ist, ebd. 38. Vgl. auch sein Interview mit der kommunistischen Zeitung *L'action* am 29. 12. 1944. – Für einen Überblick über den Existentialismus von Sartre siehe: Moeller, Charles: *Literatur des XX. Jahrhunderts und Christentum*. Adamas Verlag, Bonn 1961, Bd. II, 1–68, besonders die Seiten 50–52; vgl. auch die Abhandlung von Josef Pieper: *Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre*, in: Werke in acht Bänden. Felix Meiner, Hamburg 1995, Bd. 3, 173–185.

Guardini beurteilt dieses Phänomen in Jahr 1950: »Was endlich Anschauungen, wie die des französischen Existentialismus betrifft, so ist deren Verneinung des Daseinssinnes derart gewaltsam, daß man sich fragt, ob sie nicht eine besonders verzweifelte Art von Romantik bilden, welche durch die Erschütterungen der letzten Jahrzehnte möglich geworden sei.« *Das Ende der Neuzeit*. Werkbund, Würzburg 1950, 120.

³ *Neurotisierung der Menschheit – oder Rehumanisierung der Psychotherapie*. In: *Altes Ethos – Neues Tabu* (Lindenthal-Institut, Hrsg.). Adamas, Köln 1974, 67–106, hier Seite 71.

⁴ Pieper, Josef: *Über den Begriff der Sünde*. Kösel, München 1977, 82.

heißt: eine Lüge leben. Denn unsere Seele ist tatsächlich nicht unser Eigentum. Sie wollten einen Winkel im Universum, von dem her sie zu Gott sprechen könnten: »Dies ist unsere Angelegenheit und nicht deine«. Solch einen Winkel aber gibt es nicht.«⁵

Trotz Hypertrophien der Selbstverwirklichung bleibt ein Geschöpf Geschöpf. Hier gelten zum weiteren Bedenken die Worte von Mephistopheles an Faust: »Du bist am Ende – was du bist. Setz dir Perücken auf von Millionen Locken, setz deinen Fuß auf allenhohe Socken, du bleibst doch immer, was du bist.«⁶

Die Prüfung der Stammeltern bestand darin, Stellung zu der verführerischen Aussage zu beziehen: »Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse« (Gen 3, 5). Dieser Behauptung Glauben geschenkt zu haben, war die Ursünde. Seitdem hat der Mensch nicht viel gelernt, auch heute gilt: »Der Stolze, Hochmütige, versucht – sinnlos – Gott, der mit allen barmherzig ist, von seinem Thron zu verdrängen, um sich selbst, grausam bis ins Mark, auf ihm niederlassen zu können.«⁷ Diese Versuchung ist in den letzten Jahrzehnten virulent gewesen. Moraltheologen behaupteten in den 70er Jahren, es sei unter der Würde des Menschen, wenn er die moralische Norm, nach der er sich zu richten hat, sich nicht selbst geben sollte, denn alles andere wäre Fremdbestimmung. Gott hat dem Menschen die Ratio gegeben, damit er sich selbst leitet. In der Theologie sind solche Behauptungen möglich, seitdem die Moral von der Dogmatik abgekoppelt wurde. Sie zeugen von der Unkenntnis der Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer und der Wirkungsweise der Gnade. Dies sind aber dogmatische Fundamente, Voraussetzungen eines jeden christlichen Moralsystems. Man kann sich fragen: ist diese Unkenntnis allein Grund genug für die vorgelegten Behauptungen? Denn warum sind sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erst entstanden und nicht früher? Weil das Milieu günstig war, denn sie entsprechen der Denkrichtung der Moderne.

Es gibt nicht nur die Schöpfung – sie wird meistens auch nicht geleugnet –, sondern ebenso die Erhaltung des Geschaffenen durch die Vorsehung Gottes. Wenn Gott in der Natur präsent ist, handelt er naturgemäß. Auch die übernatürliche Gnade, obwohl sie von außerhalb kommt, wirkt im Menschen nicht von außerhalb, sondern *ab intra*. Der Mensch steht nicht »Gott gegenüber« in einer Art Partnerschaft, sondern

⁵ Ebd., 83f.

⁶ Goethe: *Faust*, 1806–1809 (1. Teil, Studierzimmer). – Der Mensch ist allen anderen Geschöpfen überlegen. Vorchristliche Heiden haben dies bereits anerkannt: Hermes Trismagistos sagt im Dialog *Asclepius*: »Asclepius, ein großes Wunder ist der Mensch« (Pseudo-Apuleius: *Asclepius*, 6). Der Stoiker Mark Aurel schrieb: »Stehst du des Morgens ungerne auf, so ermuntere dich mit dem Gedanken: Ich erwache zum Werk des Menschen!« »Mensch, du warst in diesem großen Staate Gottes ein Mitbürger; was kümmert es dich, daß du es nur fünf Jahre lang warst?« Zit. von Klingner, Friedrich: Aufsatz *Humanität und Humanitas*, entnommen aus *Römische Geisteswelt*. München 1956, 620ff. Viele Jahrhunderte später schrieb Blaise Pascal: »Lerne, daß der Mensch den Menschen unendlich übersteigt«. »Der Mensch ist ein Schilfrohr, das Schwächste der Natur, aber dieses Schilfrohr denkt, es ist gar nicht nötig, daß das ganze Weltall sich waffnet, ihn zu zermalmen: Ein Dampf, ein Tropfen Wasser genügen, um ihn zu töten. Aber wenn das Weltall ihn erdrückte, wäre der Mensch doch edler als das, was ihn tötet, denn er weiß, daß er stirbt, und kennt die Übermacht, welche das Weltall ihm gegenüber hat. Das Weltall hingegen weiß nichts davon.« *Pensées*; dt.: *Gedanken* (zit. nach der Übersetzung von Wolfgang Rüttenauer). Schibli-Doppler. Birsfelder-Basel, o.J., Fragment 336 (Brunschvieg 434) und 128 (Brunschvieg 347).

⁷ Escrivá de Balaguer, Josemaría: *Freunde Gottes*. Adamas, Köln, 5. Aufl. 1981, Nr. 100.

er besitzt alle Eigenschaften, die er hat oder haben kann, in Gott und von Gott und bleibt ewig offen für Gott.⁸ Denn »*Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der ist und der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung*« (Offb 1, 8). Paulus sagte im Areopag von Athen: »*Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art*« (Apg 17, 28).⁹

Das Paradoxon ist: Die Welt verdankt die eigentliche Freiheit dem Christentum. Und diese Freiheit – verabsolutiert und vergöttert – wurde und wird als Waffe gegen das Christentum eingesetzt. Es geschieht, was Guardini »*neuzeitliche Unredlichkeit*« nennt: Es wird »auf der einen Seite die christliche Lehre und Lebensordnung abgelehnt, auf der anderen aber deren menschlich-kulturelle Wirkungen für sich in Anspruch genommen. [...] Überall fand der Christ in ihr Ideen und Werte, deren christliche Herkunft deutlich war, die aber für allgemeines Eigentum erklärt wurden. Überall stieß er auf Christlich-Eigenes, das aber gegen ihn gekehrt wurde.«¹⁰ Es gibt noch ein weiteres Paradoxon: Jesus Christus hat uns zur Freiheit befreit und der Mensch der Postmoderne ist der Freiheit müde geworden. Wie ist das so geworden?

2. Zeiten der Identitätskrise

Der Nominalismus des 14. und 15. Jahrhunderts hat zu der Überzeugung geführt, daß die Sinne täuschen: die Außenwelt ist problematisch und kann nicht erfaßt werden. Kommunikation ist nicht möglich, da die Worte der Wirklichkeit nicht entsprechen. Die Universalien haben kein entsprechendes Fundament in der Realität (Uni-

⁸ Paulus schrieb im Römerbrief (9, 20f.): »*Wer bist du denn, daß du als Mensch mit Gott rechten willst? Sagt etwa das Werk zu dem, der es geschaffen hat: Warum hast du mich so gemacht? Ist nicht vielmehr der Töpfer Herr über den Ton? Kann er nicht aus derselben Masse ein Gefäß herstellen für Reines, ein anderes für Unreines?*« (vgl. Jer 18, 6). So kann Augustinus sagen: »Gott handelt nicht naturgemäß, sondern er schafft beim Tun die Natur eines jeden Dings.« *Contra Faustum*, c. 3. PL 42, 480.

⁹ Der erste Teil des Satzes ist vom Dichter Epimenides von Knossos (6. Jh. v. Chr.) inspiriert, der zweite Teil stammt von dem griechischen Dichter Aratos (3. Jh. v. Chr.).

¹⁰ Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit*, 121. – 2004 fand ein Gespräch zwischen Habermas und Ratzinger statt. Dort wiederholte Habermas eine Aussage, die er schon drei Jahre vorher bei der Dankrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (*Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001) gemacht hatte: »Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, daß sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.« Habermas, Jürgen – Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Herder, Freiburg, 2005, 36. Eine Sache ist »übersetzen« und eine andere »ersetzen und aneignen«.

¹¹ Eine in sich widersprüchliche Philosophie ist entstanden. Die heutige Situation ähnelt derjenigen zur Zeit Alexanders des Großen nach der Eroberung der antiken Welt. Damals trafen multikulturelle Ideen und Sitten mit den entsprechenden Widersprüchen in Athen ein, und die Sophisten verstärkten diese Verwirrung. Schon vor Alexander gingen im Hafen Piräus Schiffe aus allen Ländern vor Anker, so daß die Bürger Athens mit allen neuartigen Ideen konfrontiert wurden. Damals trug Aristoteles entscheidend zur Überwindung des Chaos bei. Er legte ein realistisches, in sich geschlossenes und kohärentes philosophisches System vor: seine Metaphysik und seine Ethik sind bis heute ein festes Gerüst. Auch Sokrates und Plato haben eine entscheidende Rolle gespielt. (Für einen geschichtlichen Abriß der Auseinandersetzung des Christentums mit der Philosophie der Antike siehe Johannes Paul II.: *Enz. Fides et ratio*, 14. 9. 1998, Nr. 36–48, 71–74. Verlautbarungen

versalienstreit).¹¹ Als Erbe davon entstanden im 17. Jahrhundert der Empirismus und der Rationalismus. Für die Vertreter des ersten galt nur das Experimentierbare und für die des zweiten nur die Ratio, so daß es nötig war, ein absolut sicheres Prinzip im Menschen zu suchen und zu finden, damit eine Philosophie darauf gebaut werden konnte. René Descartes suchte es und glaubte, es in seinem *cogito ergo sum* (ich denke, also bin ich) gefunden zu haben (*Discours de la méthode*, Jahr 1637). Damit erkennt man weder die Welt noch den Menschen. Man erkennt sich nur als denkend, weiter nichts. Dies brachte den philosophischen Subjektivismus, und der Idealismus hat jahrhundertlang davon gelebt.

An der Spitze des Rationalismus steht Hegel. Er hat versucht, den Lauf der Geschichte und die ganze Welt zu einem System zu verbinden. Dennoch, was Hegel interessierte, waren die Begriffe, das Abstrakte, die Menschheit. Damit hat er weder die konkrete Wirklichkeit erklärt noch den einzelnen Menschen berücksichtigt. Für das Individuum, die persönliche Freiheit und den Sinn des Lebens blieb kein Platz.

Bereits vor dem 17. Jahrhundert entstand der Drang in der Naturwissenschaft, die tradierten »Kenntnisse« in Frage zu stellen. Paracelsus (Theophrast Bombast von Hohenheim, 1494–1541) hatte die menschliche Natur sehr ehrfürchtig betrachtet. Sein in seiner Zeit aufsehenerregender Kampf richtete sich gegen den Aberglauben und gegen die durch Tradition übertragene, aber tatsächlich nie geprüfte medizinische Lehre der Antike. Dabei hielt er sich streng an die Methode, die Albert der Große (1193–1280) für seine biologische Forschung anwendete: immer wieder an der Natur selbst die Kenntnisse zu prüfen, statt das Tradierte ungeprüft zu wiederholen.¹²

Descartes ist nicht nur der Gründer einer subjektivistischen und immanenten Philosophie. Seine Aussagen beeinflussten die Wissenschaft des 17. Jahrhunderts. Es war Mode, ihm zu folgen, auch hier ohne zu prüfen, ob seine Theorie über die Hypophyse als Lenkerin und Sitz der Seele mit der Wirklichkeit zu tun hatte oder nicht. Hier hat Niels Stensen (1638–1686) einen entscheidenden Beitrag geleistet. Der Konvertit Stensen war ein hervorragender Forscher in mehreren Bereichen der Anatomie. Gilbert Kranz berichtet über eine Pariser Vorlesung im Jahre 1664: Stensen begann: »Statt Ihnen Befriedigung Ihrer Wißbegierde bezüglich der Anatomie des Gehirns zu versprechen, lege ich hiermit das aufrichtige und öffentliche Geständnis ab, daß ich davon nichts versteh.« Es gab noch keine Sektionstechnik, mit deren Hilfe man den Verlauf der Gehirnfasern etwa bis zu den peripheren Nerven verfolgen konnte. So hob er die cartesische Philosophie, die damals sehr in Mode war, aus den Angeln. Stensen bemerkte dazu, der Urheber dieser Philosophie habe hier seine eigene Methode ver-

¹² Vgl. Paracelsus, *Intimatio*, in: Sigerist, Henry E.: *Große Ärzte*. München 1932; und *Laberynthum medicorum errantium*, in: *Die medizinischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften* (Karl Sudhoff, Hrsg.). München – Berlin 1922 ff. – Albert der Große: *De vegetalibus libri VII* (Meyer, Ernst – Jessen, Karl, Hrsg.), Berlin 1867; dt. in: *Albertus Magnus. Darstellungskatalog zum 700. Todestag* (Historisches Archiv der Stadt Köln, Hrsg.), Köln 1980, 149.

¹³ In: Kranz, Gisbert: *Politische Heilige III*. Winfried-Werk, Augsburg 1963, 192–216, hier 193f. – Ein Hörer Stensens, der Schriftsteller Jean Chapelain, berichtet: »Herr Stensen, ein Däne, hat in der Kunst der Anatomie die schönsten bisher gesehenen Versuche gemacht, so daß er die Descartisten, diese hartnäckigen Dogmatiker, gezwungen hat, über den Irrtum ihres Patriarchen bezüglich der Zirbeldrüse und ihrer Funktion in Gegenwart der angesehensten Herren dieser Stadt einig zu werden«. Ebd.

gessen und etwas als sicher vorausgesetzt, was er noch nicht bewiesen hatte.¹³

Der Empirismus überspitzte sich weiter zum Szientismus, in dem letztlich nur noch Mathematik und Naturwissenschaften Existenzberechtigung haben. Der Szientismus bewertet nicht nur die Natur, sondern auch den Menschen als Objekt und geht dementsprechend mit ihm um. So wird der Mensch manipuliert und wie ein Ding erfaßt. Der Nächste ist zur Sache geworden, er muß – so Claude Lévi-Strauss (* Brüssel 1908) – in der Wissenschaft wie *eine Sache* unter vielen behandelt und gewertet werden. Die heute üblichen Manipulationen auf dem Gebiet der Gentechnik sind nur ein Beispiel dafür, aber es ließen sich viele anführen. Bereits Goethe (1749–1832) beobachtete dieses Phänomen und läßt Mephistopheles sagen: »Daran erkenn‘ ich den gelehrten Herrn! Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern, Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar, Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr, Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht, Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.«¹⁴

Der Szientismus ist ein Reduktionismus, da er willkürlich nur einen Teil der Realität – die physikalisch-mathematische Welt – erkennt. Die physikalisch-mathematische Auffassung der Wissenschaft verkennt die Welt des Geistes und reduziert die Qualität auf Quantität, so daß dieser Wissenschaft die Realität entgeht. Wie García Morente in einem Vortrag 1941 sagte: Die Realität dieser Wissenschaft »ist eine einarmige, verkrüppelte Realität, eine Realität ohne Qualität, Leben, jede Farbe, Liebe, Leid und tiefer Vibration der Existenz. Alles ist diesem Bild der Welt beraubt worden. Anstatt ein lebendiges Weltbild, in der die Menschen ihre Augen zu Gott erheben, gibt sie uns mathematische Schemen, anstatt die Bibel bietet sie uns eine Logarithmentafel an.«¹⁵

Kierkegaard (1813–1855) kritisierte beide Ideologien. »Schonungslos und ironisch greift er den Hegelianismus an: Nichts könnte komischer sein, als vorzugeben, daß man die gesamte Wirklichkeit erkennen könne, das System der Wissenschaften, den in der Geschichte waltenden ›Weltgeist‹, daß man *alles* erkennen könne – sich selbst aber dabei nicht kennt.« Und gegenüber dem Szientismus ruft Kierkegaard in Erinnerung, daß der Mensch wesentlich ein Subjekt ist, auch wenn die Wissenschaft dazu neigt, ihn bloß als Objekt zu betrachten. Er sagte wörtlich: »So mag sie Pflanzen und Tiere und Sterne behandeln; jedoch den Menscheng Geist auf diese Art behandeln, das ist Blasphemie, welche lediglich die Leidenschaft für das Ethische und das Religiöse schwächt.«¹⁶

Trotz so vieler Irrtümer darf man den Einfluß der Aufklärung nicht unterschätzen; auf längere Sicht ist aber der Aufklärung die Selbsterstörung immanent, wie Nietz-

¹⁴ *Faust II*, 1. Akt, 4917–4922.

¹⁵ García Morente, Manuel: *El »Hecho Extraordinario«*. Rialp, Madrid, 3. Aufl. 2002, 79–103, hier 94.

¹⁶ Zagal, Héctor – Galindo, José: *Ethik für junge Menschen*. Reclam jun., Stuttgart 2000, 157f. So treffend diese Urteile Kierkegaards sind, er schoß über das Ziel hinaus. Sein Antirationalismus und sein Subjektivismus führten ihn zum Fideismus. Kierkegaard baut sein System allein auf den Glauben auf und verachtet die Vernunft. Nach seiner Auffassung fordert der Glaube sogar einen »Selbstmord der Vernunft«. – Siehe Irrwege der Moderne bei Johannes Paul II. in der erwähnten Enzyklika *Fides et ratio*, Nr. 45–48, 55f., 86–91.

sche scharfsinnig bemerkte: Die Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu erkennen, hängt von der Existenz Gottes ab. Wenn Gott nicht existiert, fällt der Mensch in das Absurde. Insofern die Aufklärung die Gottesidee abschaffte, schaffte sie auch das Konzept der Wahrheit ab. Damit zerstörte sie die Voraussetzung für den ureigenen Anspruch der Aufklärung: daß es den Willen zur Aufklärung gibt.¹⁷

Beide Richtungen – Empirismus und Rationalismus – führen zum Reduktionismus: nur der Geist oder nur die Materie werden wahrgenommen. Heute herrscht vorwiegend der reduktionistische Materialismus. Viktor E. Frankl definiert den Reduktionismus »als ein scheinwissenschaftliches Vorgehen, durch das spezifisch humane Phänomene wie Gewissen und Liebe auf subhumane Phänomene reduziert bzw. von ihnen deduziert werden [...] Dann ist Gott *nichts als* eine Vaterimago, die Religion *nichts als* eine Menschheitsneurose, und der Geist *nichts als* die höchste Nerventätigkeit, um auf die bekannte Arbeit eines berühmten Forschers anzuspielen. Welch eine Epiphänomenologie des Geistes ...«¹⁸ Im 20. Jahrhundert haben sich viele Menschen von »unglaublichen« Ideologien mehr als zuvor bestimmen lassen: Nationalsozialismus, Kommunismus, Sexismus usw. Aber es herrschte auch, wie Joseph Ratziger meisterhaft bemerkt, »die Banalisierung des Menschen, die keine Ideologie mehr braucht, sondern sich einfach gehen läßt, ein neues, schlimmeres Heidentum baut, Gott endgültig abschieben will und damit dabei ist, den Menschen abzuschaffen.«¹⁹

Im Ursprung des Rationalismus stand das subjektive »Ich« im Vordergrund, das – seiner Ansicht nach – das Fundament für einen »sicheren« philosophischen Aufbau

¹⁷ Wie vernünftig ist die Aufklärung? Verabsolutiert, d. h. wenn die Vernunft keine immanente Grenze kennt, zerstört sie auch sich selbst. Eine ausführliche Darlegung dieses Gedankens siehe Inciarte, Fernando: *Der Morgenrock der Aufklärung*. FAZ, 23. 3. 1978. – Robert Spaemann machte in einem Interview darauf aufmerksam. Er wurde gefragt, welche Aufgabe die Philosophie heute noch habe. Seine Antwort war deutlich: sie muß die Verbindung klarmachen zwischen dem Selbstverständnis des Menschen und der Existenz Gottes. Und er sagte: das Menschenbild, das ich habe, hängt davon ab, ob ich glaube, daß Gott existiert oder nicht. *Nuestro Tiempo* 613/614 (2005) 26–39. Siehe bes. ab Seite 33.

¹⁸ Vortrag in Wien am 13. 5. 1965, in: *Der Wille zum Sinn*. Huber, Bern – Stuttgart – Wien 1972, 138. – Bereits Descartes hatte diese Entwicklung gefördert. Für ihn ist der Mensch *res cogitans* + *res extensa* (vgl. *Discours de la méthode*, in *Oeuvres complètes*. J. Vrin 1964–1972, Bd. VI, S. 33; Brief an einen Unbekannten, ebd., Bd. III, S. 423f. und die *Lettre à Regius* vom Jahr 1642, ebd., S. 493). Wenn der Mensch die »Summe« von zwei *res* ist, bleibt er *res* = Sache, Ding. Konkret sagte Descartes: Der Körper ist Ausdehnung: *res extensa* (*Med.* II, 6), eine Maschine (*De pass. an.* I, 1–17); die Seele ist »*res cogitans*«, Substanz (*Disc.* IV, 4), sie besteht in Bewußtsein (*De pass. an.* I, 1, 17ff.). Zwangsläufig führte diese instabile Mischung von Geist und Materie zum Reduktionismus: entweder den Geist zu verabsolutieren (Idealismus) oder nur die Materie anzuerkennen (Materialismus, dessen radikalste Häresie der Marxismus ist). Diese ideologiegeprägte Weltanschauung zeigt sich durch die Redewendung »nichts als«. Die Frage stellt sich von selbst: Wie kommt man dazu? Nicht ohne Humor beschreibt Johannes B. Torelló den Prozeß dieser Mechanismen: »Durch Vergleiche sehr unterschiedlicher Wirklichkeiten, durch Entdeckungen von neuen Mechanismen, Reaktionen, Projektionen, Repressionen, Spannungen, Entladungen und kompensatorischen Mechanismen, durch Auslassung und Entstellungen haben sogar die sog. Human-Wissenschaften den Blick auf das Menschliche als solches verloren.« *La nuova morale dell'uomo nuovo*. Studi Cattolici 269 (1983) 420. Für ein Studium über Geist und Materie als wesentliche Einheit des Menschen siehe meinen Aufsatz: *Das Menschenbild der Wissenschaft. Zur Anthropologie der technischen Forschung*. *Annales Theologici* 2, 2 (1988) 369–400.

¹⁹ Kreuzweg im Kolosseum, Rom, Karfreitag, 25. 3. 2005, 7. Station. – Vgl. auch Lewis, C. S.: *The Abolition of Man* (1943); dt.: *Die Abschaffung des Menschen*. Johannes Verl., Einsiedeln, 5. Aufl. 2003.

war. Damals glaubte man, das Ich sei ein Fundament des Kosmos aus Titan – unzerstörbar, unbesiegbar. Das gab dem Menschen seine Identität. Aber das ist vorbei, denn die Sachen lagen nicht so leicht, wie man es sich gedacht hatte. Es kamen Komplikationen: In der Philosophie und Literatur sind die Identität und Kohärenz des Menschen längst verlorengegangen. Nicht einmal die Vitalität des Ich bleibt in der Moderne sicher, denn seine Identität ist im Laufe der Zeit in Frage gestellt worden. Zuerst wurde das »Ich denke, also bin ich« durch andere Strukturen ersetzt: die Ratio läßt wesentliche Strukturelemente des Menschen beiseite, z. B. das Herz, wie Pascal betonte. Blaise Pascal (1623–1662) wird den Satz berühmt machen: »Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas« (das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt). Ihm wird auch die Aussage zugeschrieben: »Es gibt zwei gleich gefährliche Abwege: Die Vernunft schlechthin zu leugnen und außer der Vernunft nichts anzuerkennen.«²⁰ Der Romantizismus gab den Leidenschaften Vorrang. Obwohl die Romantik antirationalistisch war, blieb sie unter anderem der Subjektivität verhaftet. Für Friedrich Nietzsche ist der Wille zur Macht das vitale Element der Person. Dennoch gibt es im Menschen viele Faktoren, die ihn bestimmen. Am deutlichsten hat dies Sigmund Freud (1856–1939) gezeigt: Der Mensch wird von Kräften bestimmt, die er mit der Vernunft nicht erfaßt: der Welt des Unbewußten. Das Ich wird durch Kräfte, die es weder kennt noch beherrscht, traumatisiert und versklavt.²¹

Die Französische Revolution wollte Freiheit und Vernunft zum weltbewegenden Prinzip mit der Parole »*Liberté, fraternité, égalité!*« anbieten. Was war schon damals daraus geworden? Ihr Symbol war die »Göttin Vernunft«: eine nackte Dirne auf dem Altar von Notre Dame. Und die Jakobiner rotteten ganze Dörfer aus, weil die Menschen dort anderer Meinung als sie waren. (Ein echter Genozid, nicht in der Steinzeit, sondern im »Jahrhundert der Lichter«). Im weiteren Verlauf der Revolution begann die Säuberung in den eigenen Reihen, zahlreiche Revolutionäre wurden hingerichtet. In einer heimlich gedruckten Schrift berichtete Joseph de Maistre 1796, daß Jeanne Roland, eine Vorkämpferin der Revolution, hingerichtet worden war. Es hatte ihr nichts genützt, die Frau des Ministers Roland zu sein. Das Volk gestattete ihr nicht, sich vor dem Tribunal zu verteidigen, weil sie zwar Revolutionärin, aber Girondistin war. Als sie zum Schafott geführt wurde, verneigte sie sich vor der Statue der Freiheit und rief: »O Freiheit, wie viele Verbrechen in deinem Namen!«²² Intole-

²⁰ Im biblischen Sinne ist das Herz eine Bezeichnung für den ganzen Menschen, besonders dazu befähigt, richtige Entscheidungen zu treffen. Salomo betete zum Herrn: »*Verleih daher deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht*« (1 Kön 3, 9).

²¹ In der Moderne »glaubte« man, die Prozesse des Unbewußten studieren und wissenschaftlich fundiert darlegen zu können. Die Postmoderne verzichtet darauf. Boris Groys sagte in einem Vortrag 1988: »Autoren wie Foucault, Lacan, Deleuze, Derrida und Baudrillard ... erkennen zwar die bestimmende Rolle der dem Menschen verborgenen Faktoren für sein Denken an, bestreiten aber zugleich die Zugänglichkeit dieser Faktoren durch irgendwelche wissenschaftlichen oder philosophischen Untersuchungen, die sie als bewußte Manipulation dieser Faktoren verdächtigen.« *Jenseits von Aufklärung und Simulation*, in: *Die Welt als Medieninszenierung* (Tagung des Lindenthal-Instituts, Köln 1988), hrsg. von Thomas, Hans, Busse Seewald, Herford 1989, 45.

²² Maistre, Joseph de: *Betrachtungen über Frankreich*.

ranz wird in der Moderne großgeschrieben, besser gesagt: Toleranz wird großgeschrieben und Intoleranz groß praktiziert.²³

Die Vergötterung der Vernunft führt zur Königsherrschaft der Instinkte. Der Mensch will selbst bestimmen und in der Tat wird er bestimmt. Cornelio Fabro bemerkt dazu: »Ihrer transzendentalen Grundlagen beraubt, ist die Freiheit zum Objekt und Selbstzweck degradiert worden: sie hat sich in eine leere Freiheit, in eine Freiheit von der Freiheit, in ein Gesetz aus sich selbst heraus verwandelt, da sie nun eine Freiheit ist, die einzig dem Gesetz des Ausbruchs der Instinkte oder der Tyrannei der absoluten Vernunft, die sich letztlich als Laune des Tyrannen entpuppt, unterliegt.«²⁴

In der Postmoderne wird der Prozeß des Abbaus des Ich bis zum äußersten getrieben. Luigi Pirandello läßt Vitangelo Moscarda überlegen: »Er wollte eine Handlung verrichten, die nicht seine sein sollte, sondern von jenem Schatten von sich selbst, der in Wirklichkeit in einem anderen lebe.«²⁵ In einem modernen Film sagt die Hauptdarstellerin: »Ich weiß nicht mehr, wie ich heiße, aber ich habe bestimmt einen Anwalt«. Enrique Banús hat diese Entwicklung verfolgt und entscheidende Beispiele in seiner Analyse der Postmoderne gebracht. Er zitiert aus einem Brief Arthur Rimbauds von 1871: Wir täuschen uns, wenn wir sagen: »Ich denke«. Man sollte sagen: »Ich werde gedacht«, »mein Ich ist ein anderer«. Und von Jacques Lacan bringt er den Satz: »Ich bin, wo ich nicht denke«²⁶. Was ist von dem Orakel von Delphi geblieben: »Erkenne dich selbst«? Mit Recht sagte Octavio Paz: »Ohne Ich gibt es keine Freiheit«²⁷. Aber die Gegensätze der Postmoderne beinhalten eine »Freiheit zum Irrtum«, denn sie ist – die Sophisten der Antike sind zurückgekehrt – »Freiheit ohne Wahrheit«, »Freiheit der Freiheit«.²⁸ Aber

²³ Siehe: Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit*; Spaemann, Robert: *Ende der Modernität*, in: *Philosophische Essays*. Reclam, Stuttgart, erw. Ausg. 1994, 232–260. – Heute spricht man schon von der Post-Postmoderne. Neben zahlreichen Verlusten auf allen Ebenen bringt die Postmoderne auch etwas Positives: Die Sensibilität für die Grenzen der Herrschaft über die Natur. Man spricht und tut vieles gegen Manipulation der Natur. Nur mit dem Menschen kann jeder machen, was er will. Wird die Post-Postmoderne eine Änderung der Haltung ihm gegenüber bringen? Bis heute mahnt nur das Lehramt der katholischen Kirche dazu, aber es stößt auf taube Ohren.

²⁴ Fabro, Cornelio: *El primado existencial de la libertad*, in: VV.AA. *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*. Eunsa, Pamplona, 2. erw. Aufl. 1985, 341–356, hier 342.

²⁵ *Uno, nessuno e centomila*, Libro IV, II. Mondadori, Milano 1992, 77; (dt.: *Einer, Keiner, Hunderttausend*). Das Original wurde 1926 veröffentlicht, aber wahrscheinlich 1909 bereits geschrieben.

²⁶ Zitiert und dargelegt von Banús, Enrique: *Literatura Europea. Una introducción*. Newbook, Pamplona 2000, 224–230. Vgl. Ders.: »Durante todo un año no hizo otra cosa que conducir« *El viaje en tiempo de crisis*, in: Tomás Trigo (Hrsg.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004 und ders.: *Paradise(s) Lost ... and Rediscovered. Some remarks on literature and cinema at the XXth century*. Presentation at the Symposium »Intellect, Imagination, Intuition: Reflections on the Horizons of Consciousness« (St. Petersburg, September 17–21, 2000).

²⁷ »Sin Yo no hay libertad«. *La llama doble*. Seix Barral, Barcelona, 5. Aufl. 1995, 196.

²⁸ Die Wahrheit wird meistens preisgegeben zu Gunsten privater Interessen. »Die ganze Geschichte ist gezeichnet durch dieses seltsame Dilemma zwischen dem gewaltlos-stillen Anspruch der Wahrheit und dem Druck der Nützlichkeit, des Auskommens mit den Mächten, die den Alltag prägen. Und immer gibt es diesen Sieg der Nützlichkeit über die Wahrheit, obgleich sich auch die Spur der Wahrheit und ihrer eigenen Macht nie ganz verliert, oft in bewegenden Formen in einem Dschungel voller Giftpflanzen weiterlebt.« Ratzinger, Joseph: *Auf Christus schauen*. Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 30. Die Wahrheit preiszugeben ist sogar aus Liebe nicht zulässig, denn dies wäre eine »falsche Liebe«. Ratzinger weiter: »Die wahre Liebe ist bereit zu verstehen, aber nicht zu billigen, für harmlos zu erklären, was weder zu billigen noch harmlos ist. Die Vergebung hat ihren inneren Weg: Vergebung ist Heilung, d. h., sie verlangt die Rückkehr zur Wahrheit. Wo sie das nicht tut, wird sie zur Billigung der Selbstzerstörung, setzt sich in Widerspruch zur Wahrheit und damit zur Liebe.« Ebd., 93.

Freiheit zum Irrtum ist nur ein Mißbrauch der Freiheit: die Freiheit ist der Wahrheit verpflichtet. Eine Aussage ist wahr, ein Menschenleben ist echt, wenn sie der Wahrheit entsprechen. Dies ist für den Menschen der Moderne unverständlich, da er die Wahrheit von der Freiheit abhängig macht, d. h. man geht davon aus, daß Wahrheit gleich Freiheit ist. So wird Heidegger (1889–1976) sagen: »Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit«²⁹.

Freiheit der Willkür, Gleichgültigkeit (*libertas indifferentiae*) gehören zu beschränkten Möglichkeiten des Geschöpfes. Frei und beschränkt zugleich ist er irrtumsfähig. Diese Irrtumsfähigkeit läßt dem Menschen zu, sich für das Gute oder für das Böse zu entscheiden. Aber das ist keine vollkommene Freiheit. Ihrem Wesen nach ist Freiheit eine Eigenschaft des Willens. Das Geschöpf, das sie besitzt, soll in dieser Freiheit das Gute wählen, denn der Wille »will« immer und ausschließlich das Gute. Wie die Wahrheit den Intellekt verpflichtet, so das Gute den Willen, ohne daß es zu einer Pflichtethik wird, denn der Ursprung liegt im Menschen selbst: es ist die innere Kraft der Liebe zum Guten, die wiederum aus der Anziehungskraft des Guten erwächst. Und diese Freiheit steht nicht im Dienst der Selbstverherrlichung, sondern macht den Menschen offen für die anderen. Papst Benedikt XVI. predigt: »Die Freiheit eines Menschen ist die Freiheit eines begrenzten Wesens und ist daher selbst begrenzt. Wir können sie nur als geteilte Freiheit, in der Gemeinschaft der Freiheiten, besitzen: Nur wenn wir in rechter Weise miteinander und füreinander leben, kann sich die Freiheit entfalten.«³⁰

Verwirrung herrscht auch im Bereich der Sprache. Sie hat ihre eigenen Mechanismen, die der Mensch nicht beherrscht. Daraus entstehen permanent Kommunikationsprobleme, die auch in der Moderne ein Dauerthema geworden sind. Mitteilung ist unmöglich. Pirandello weiter: »Parlare per non intendere« (Sprechen, um sich nicht zu verständigen).³¹ Die Begriffe sind nicht mehr Abstraktion der Wirklichkeit und dementsprechend Kenntnis dieser Wirklichkeit, sondern Zeichen, Symbole, Wörter, Bilder usw. Die Wirklichkeit kann nicht nur nicht mitgeteilt, sie kann über-

²⁹ »Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente entbergende Seinlassen des Seienden.« (1943) Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit*, § 5, Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1949, 18. – »Die Wahrheit ist nur eine Tochter der Zeit« postulierte bereits Leonardo da Vinci (1452–1519): *Philosophische Tagebücher* (Giuseppe Zamboni, Hrsg.), Hamburg 1958, 26. Diese Auffassung ist Ausdruck einer Linie, die über Pietro Pomponazzi, Siger von Brabant, die Nominalisten, die Averroisten bis zu den Sophisten reicht. Ihr notwendiges Erbe – als Ausdruck einer Graffiti-Kultur – konnte man an einer Mauer in Köln finden: »Chaos ist machbar«.

³⁰ Predigt anläßlich des 40. Jahrestages des Abschlusses des 2. Vatikanischen Konzils, 8. 12. 2005.

³¹ *Uno, nessuno e centomila*, Libro VII, VIII, hier S. 154. Wir sehen hier die Folgen einer Krise der Metaphysik, die sich seit Jahrhunderten entwickelt hat. Cornelio Fabro stellt fest: »Indem die Moderne, in ihrer kohärentesten Ausprägung, die Metaphysik zurückwies, hat sie jede Art von Moral zerstört, da die Moral eine absolute Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Wahr und Falsch verlangt; dies jedoch bedarf seinerseits einer absoluten Wahrheit und Güte, die des absoluten Wesen, Gott (vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3). Wie Fichte selbst in seinen späten Jahren erkannte, ohne dabei jedoch den Bereich des Idealismus zu verlassen, der die Freiheit in sich selbst begründet, ist die Bezugnahme auf ›Etwas völlig Unbegreifliches‹ unerläßlich, dies wird bei Kant das ›Noumenon‹ und bei Fichte ›Gott‹ sein.« *El primado existencial de la libertad*, 343. – Grundlegendes zu Ablehnung bzw. Wiederbelebung der Metaphysik wird in der hier wiederholt erwähnten Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II. behandelt: siehe bes. Nr. 83.

haupt nicht erfaßt werden. Wie bei den Sophisten gibt es nicht mehr wahre und falsche Ansichten, Traum oder Erkenntnis, Mehrheit oder Minderheit: Alles ist gleich (Neutralisierung der Gegensätze).³²

Wenn die Wirklichkeit ist, was jeder dafür hält (denkt, fühlt oder träumt ...) ³³, wenn der Mensch alles bestimmt und ihm seinen Sinn gibt, dann ist die Kommunikation unmöglich, da jeder etwas anders versteht. Die Sprache dient nicht mehr dazu, die Realität zu erkennen, sondern dazu, eigene Vorstellungen und Wünsche mitzuteilen (die wahrscheinlich niemanden interessieren).

Es wird die Theorie vertreten: Zuerst bemühe man sich, so wenige »Wahrheiten« wie möglich zu haben, hat man trotzdem welche, soll jeder sie für sich behalten. Die Sprache ist eine Waffe der Macht: sie dient nur dazu, eigene Interessen durchzusetzen, und die Realität zu beherrschen.³⁴ So vertritt im Geiste des französischen Positivismus, und auch hier unter dem Einfluß Nietzsches, Michel Foucault (1926–1984) die Auffassung, es sei ein Irrtum, sich vorzustellen, daß die Wirklichkeit verständliche Facetten beinhalte. Der Mensch folgt seit der Antike Postulaten, die die Sprache entstellen, fügt Mechanismen wie Verdrängung und Tabuisierung einiger Bereiche hinzu, schließt diejenigen aus, die »kein Recht« haben, gehört zu werden, oder folgt a priori – durch seinen Willen zur Wahrheit – Strukturen wie wahr und falsch.

Der Materialismus verdinglicht alles. So wie Lévi-Strauss den Menschen zum dinglichen Objekt macht, so Foucault die Strukturen der Sprache. Sie werden isoliert betrachtet und verabsolutiert, und nicht in Hinsicht des Subjektes, das spricht, und des Subjektes, das hört. Nach ihm gibt es eigentlich nur den Diskurs der Sprache. Dieser bedingt den Menschen. Obwohl er meint, er sei frei, ist er in Wirklichkeit Sklave der Gesetzlichkeit jener Strukturen, die die Sprache bilden. Die Erkenntnisse sind nichts anderes als Spiele. Nur unter diesem Gesichtspunkt sind die Aussagen plausibel: ich denke nicht, ich werde gedacht; ich spreche nicht, ich werde gesprochen; nicht ich tue etwas, sondern ich werde getan usw.

Die Welt ist nicht erkennbar, die Wahrheit ist eine subjektive Erfindung und der Mensch wird betrogen, wenn er meint, er sei frei. Nur die Relativität der Wahrheit ist ein absolutes Postulat, und wehe dem, der etwas anderes behauptet! Foucault kritisiert einen gängigen Fehler, nämlich den Reduktionismus, und er macht denselben Fehler: die Realität, das sprechende oder hörende Subjekt wird ausgeschaltet, und nur der Diskurs – unter gewissen Prozessen der Reinigung, die eine neue Analyse ermöglichen – wird akzeptiert. Eigentlich gibt es nur Sprache. Wenn das nicht ein Reduktionismus ist ...!³⁵

Fazit: Wenn mein Ich mir fremd ist, wenn der Mensch weder sich mit der Sprache verständlich machen noch mit Begriffen die Wirklichkeit erkennen kann, wenn ich

³² Eine Analyse dieser Situation würde uns zu weit führen. Hier verweise ich auf den Aufsatz von Fernando Iancarte: *Bilder, Wörter, Zeichen – Wirklichkeitsvermittlung und Wirklichkeitsersatz*, in: *Die Welt als Medieninszenierung*, 169–195.

³³ Besonders ausführlich dargelegt von Barrio, José María: *Los límites de la libertad*. Rialp, Madrid 1999.

³⁴ Dementsprechend gilt, die Vernunft einzusetzen, sogleich als ideologischer Ansatz. Wer Überzeugungen hat, ist eine öffentliche Gefahr.

³⁵ Warum das eine nicht akzeptiert wird und das andere doch, ist nicht einsichtig. Auch wenn Foucault einige Fortschritte in der Sprachwissenschaft mit strukturalistischen Methoden quittiert hat, gibt es ihm nicht das Recht, daraus eine Sprachphilosophie (eine wissenschaftliche Methode ist keine Philosophie) und noch weniger eine Humanphilosophie machen zu wollen.

gedacht werde, wenn ich nicht mehr weiß, wie ich heiße, wenn ich in einem anderen lebe ... ist das Ich nicht mehr das sichere Fundament – und das war der Ausgangspunkt von René Descartes, sondern es hat sich aufgelöst. Der Mensch versteht sich selber nicht mehr. Die Krise des Ich hat ihn in die Finsternis gestürzt. Der heilige Johannes sagt im Prolog seines Evangeliums: »Das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfaßt« (Joh 1, 5; vgl. 3, 19). Mehrere heidnische Philosophen der Antike hatten stark Anteil am Licht und sind zu trefflichen Einsichten über den Menschen und seinen Geist gelangt. Heute wird vor unseren Augen dargestellt, was Josefmaria Escrivá in seinem letzten Rundbrief (Februar 1974) schrieb: »Eine ganze Kultur torkelt, kraftlos und ohne moralische Ressourcen.«

Es ist merkwürdig, daß eine in der christlichen Tradition verwurzelte Gesellschaft die Orientierung verloren hat, obwohl die Lösung so einfach ist: Jesus Christus. Manche vertreten die Auffassung: »Christsein bedeutet nur ein guter Mensch zu sein«. Aber es ist hier zu erwidern: ein gutes Leben zu führen, ist Folge des Glaubens. Es geht um Jesus Christus. Von Jesus Christus können die Menschen nur Gutes erwarten. Er macht dem Menschen den Menschen voll kund.³⁶ »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich« (Joh 14,6). »Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben« (Joh 8,12). Nicht eine Theaterkulisse, sondern die Wahrheit macht frei: »Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien« (Joh 8,32). Heute verkauft der Mensch seine Gotteskindschaft für ein Linsengericht (vgl. Gen 25, 30–34).

Wenn die Einheit der Person philosophisch und psychologisch höchst problematisch ist, gibt es heute keine Voraussetzung mehr für eine Integration zu einem Ganzen. Mehr noch: Jede Stärkung des Ich, wie sie z. B. von Freud postuliert wurde, ist unerwünscht und steht unter Verdacht. Denn eine starke Einheit des Denkens und Wirkens wäre Grundlage für Ideologien, Sicherung von Gruppeninteressen und Machthabern. Nicht die Strukturierung der Gedanken in großen Systemen, nicht eine Wissenschaft, die auf die Erkenntnis der Wahrheit absieht, nicht die Mächtigen der Erde sollen unterstützt werden, sondern die kleinen Gruppierungen am Rande, die nie zur Macht kommen können. Es sollen gelten: das fragmentarische Denken (»il pensiero debile« vertreten von Gianni Vattimo), die Wissenschaft mit keiner an-

³⁶ II. Vatikanisches Konzil: Konst. *Gaudium et spes*, Nr. 22. Im Johannesevangelium steht: »Er (Jesus Christus) wußte selbst, was im Menschen war« (Joh 2, 25). Bereits Augustinus bekennt existentiell, daß Jesus dem Menschen kundmacht, was im Menschen ist: »Mein Glück ist es, mit Gott verbunden zu sein; wenn ich nicht in ihm Wohnung nehme, werde ich auch nicht in mir sein können.« (Zit. – leider ohne Angabe der Quelle – bei Reale, Giovanni: *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*; dt.: *Kulturelle und geistige Wurzel Europas*. Schönigh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2004, 103).

³⁷ »Die Idee des Relativismus nimmt heute verschiedene Namen an: »Denken nach der Aufklärung«, »post-modernes Denken«, »Denken ohne Wahrheitsanspruch«, »Dekonstruktivismus« usw. Das Marketing variiert, aber das Ziel ist stets dasselbe: Anhänger der Idee zu gewinnen, unsere Werte hätten keine Grundlagen und es gäbe keine sicheren Beweise oder Argumente dafür, ob irgend etwas besser oder wertvoller ist als irgend etwas anderes.« Pera, Marcello – Ratzinger, Joseph: *Senza radici* (Milano 2004); dt.: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, 20f. Einige Seiten weiter beschreibt Pera den Prozeß der Dekonstruktion, deren Urheber Nietzsche ist: »Der Dekonstruktivist arbeitet mit der Methode, die innere Aporetik der Begriffe aufzuweisen, die sich als absolut bzw. universell verstehen. Es ist die Technik der Demaskierung, des Auf-den-Kopf-Stellens, wodurch die Begriffe in Extremsituationen und unter ungewöhnlichen Begleitumständen Konturen ihrer semantischen Zweideutigkeit erkennen lassen.« Ebd., 24f.

deren Funktion als Lügen und Irrtümern zu entlarven (Dekonstruktion³⁷), usw.

Es ist kein Wunder, daß einseitige und groteske Vorstellungen daraus entstanden sind: Extrem feministische Auffassungen werden gefördert, die weder anatomisch noch psychologisch einen »Warentest« bestehen könnten; man hat Angst, daß die gesellschaftliche Anerkennung der Homosexuellen zu kurz kommt, und wagt nicht eine andere Meinung zu vertreten; Raucher werden verfolgt und fremdbestimmt; man macht Reklame für pathologisches Verhalten des Menschen; Sexualität wird als Selbstzweck verkauft; Stunksitzungen des Karnevals werden beachtet; Protz wird in den Massenmedien bejubelt, usw. Nicht nur einseitige Ansichten werden vertreten, sondern auch eine in sich widersprüchliche Pädagogik. Man (der Staat nicht ausgenommen) bekämpft Gewalt und Terrorismus, aber gleichzeitig fördert man »Sex ohne Tabus«, wo jeder weiß, daß Sexualität ohne die Hemmungen der Vernunft Aggressionen entfesselt. Dies alles ist Alltag in den Medien, mit Darstellungen, die bis ins Lächerliche reichen. Es erinnert an »projektive Tests« – wie z. B. der von Rorschach, um pathologische »Persönlichkeitsfehler« durch Projektionswünsche und Ängste zu diagnostizieren: der Kranke fixiert seine Aufmerksamkeit auf Nebenbilder, und er sieht die Zusammenhänge nicht. Heute sucht man die Wahrheit nicht, man begnügt sich, mit einer fragwürdigen Richtigkeit, mit dem, was Mode ist oder mit einem nihilistischen Skeptizismus.

Carpe diem – das augenblickliche Gefühl soll bestimmen! Nietzsche hatte eine höchst widersprüchliche Vorstellung vom Übermenschen und dem Willen zur Macht, weil er das Dionysische als Lebensideal postulierte. Man könnte denken, daß seine Auffassungen zu einer Stärkung des Ich führen müßten, aber das Gegenteil ist der Fall. Auf den Postulaten Nietzsches läßt sich kein Ich aufbauen. Im Einklang mit der menschlichen Natur das Leben zu gestalten, bedeutet für Nietzsche, dem blinden Trieb nach Selbsterhaltung und Macht zu folgen, denn das Dionysische – Tanz und Rausch in ihrer Hemmungslosigkeit – entsprechen dem Menschen. Es gilt, die triebhafte Seite des Menschen auszuleben, sich in Sinnenfreuden zu stürzen und sich von ihnen mitreißen zu lassen. Der Weg des Apollinischen, der Weg der Ordnung und Vernunft, des moralischen Gesetzes und des Christentums, selbst Gott in Betracht zu ziehen, sind für Nietzsche Irrwege.

So absurd diese Weltanschauung ist, Nietzsche hat die Moderne stark beeinflusst. Wir leben in einer Welt, in der diese Postulate häufig zum Lebensideal geworden sind, nicht nur in theoretischer Hinsicht, sondern auch in der Praxis der Lebensführung. Sogar anderen »Vätern« der heutigen Weltanschauung, wie Freud und Marx, wird gefolgt, soweit sie mit Nietzsche vereinbar sind. Heute könnte Nietzsche sagen: »Sie baden im Quellwasser meiner Ideen«. Die Dekadenz des heutigen Abendlandes zeigt sich, insofern der Mensch im Rausch der Sinne und der oberflächlichen Eindrücke lebt. Der moderne Mensch hüpfet von einem Erlebnis zum nächsten. Nur die Oberflächlichkeit bleibt. Horst W. Opaschowski nennt die heute heranwachsende Jugend *Generation @*: »Wegen der Fülle und Vielfalt der Angebote werden viele Eindrücke und Informationen nur noch konfettiartig nebeneinander aufgenommen: Kennzeichen einer Konfetti-Generation. Die Impressionen bleiben bruchstückhaft und oberflächlich. Zwischen Wortfetzen und Bildsplintern hin- und hergerissen hat

sie am Ende nur wenig Zusammenhängendes gehört und gesehen. Mit der Gewöhnung an das Trommelfeuer ständig neuer Reize bekommt selbst das Außergewöhnliche den Charakter des Vorübergehenden – auf dem Weg zum nächsten Ereignis. Sobald etwas uninteressant zu werden droht, springt der Konsument einfach weiter. So muß die ›Hopping-Manie‹ unweigerlich in Überreizung enden. Der hastige Konsument kommt nicht zur Ruhe. Innere Unruhe weitet sich zum Dauerstreß aus. Der Wunsch kommt auf: ›Am besten mehrere Leben leben‹ (*Popcorn*, 1992) – der vermessene Traum eines hybriden Menschen.«³⁸

Eine Hygiene der Psyche ist nötig, die nur mit Ruhe, Gelassenheit und Tiefe möglich ist. Der Mensch versteht sich selbst nicht mehr, aber es müßte hinzugefügt werden: er glaubt heute nicht, daß Sich-selbst-verstehen möglich ist. Alejandro Llano schrieb in den 80er Jahren: »Nicht nur, daß wir die Perspektive nicht finden, von der aus wir unsere Situation verstehen, sondern es sieht so aus, daß es diese Perspektive nicht gibt.«³⁹ Wegen des Verlustes an Denk- und Abstraktionsfähigkeit des Menschen spricht Giovanni Reale vom »Gegenwartswahn« und vom *homo videns*, statt *homo sapiens*. Über die Medien schreibt er: Es »ist zu bemerken, daß der gewaltige Strom von Botschaften, die über die neuen Medien vermittelt werden, die ›Zeit‹ zerbricht und alles wird auf die Gegenwart beschränkt. Ja, in vielen Fällen wird die ›Gegenwart‹ zum ›Augenblick‹, und die Zeit erschöpft sich in ihm.«⁴⁰ Der Sinn des Ganzen und seine ontologische Größenordnung werden nicht erfaßt.

Im *Sinnen, was des Geistes ist* bemerkt Willibald Kammermeier: »Max Picard spricht über die Atomisierung der Person. Er sieht in der Diskontinuität, in der Zusammenhanglosigkeit, das Signum unserer Zeit, das Signum des Menschen unserer Zeit. In dieser Diskontinuität hat der Mensch seine Mitte verloren, er ist zum Spielball von Wind und Wellen des Zeitgeistes geworden«⁴¹. Dieses Phänomen ist verbunden mit übertriebenen Ansprüchen, die das Leben unserer »fetten« Gesellschaft kennzeichnen. Um den Rausch des Erlebnisses zu steigern, reicht es nicht, das Fernsehprogramm zu wechseln oder im Internet zu surfen. Man greift zu immer neuen Versuchen, die soweit gehen können, das eigene Leben in Gefahr zu bringen: Schnelligkeit mit vollem Risiko, überzogene Dosis Heroin, unangemessene Bergbesteigungen, Fliegen usw. Jacques Philippe beschreibt dieses Phänomen: »Man will einen immer größeren Raum gewinnen, immer schneller vorwärtskommen, über ei-

³⁸ *Generation @. Die Medienrevolution entläßt ihre Kinder: Leben im Informationszeitalter*. British American Tobacco, Hamburg 1999, 77. – Peter Hahne nennt die heutige Generation »Highspeed-Generation«: »Die ständige Temposteigerung kann mit Geduld, Besinnung und Stille nichts mehr anfangen.« *Schluss mit lustig. Das Ende der Spaßgesellschaft*, Johannes, Lahr/Schwarzwald, 30. Aufl. 2005, 129.

³⁹ *La nueva sensibilidad*. Espasa, Madrid 1988, 78.

⁴⁰ *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas*, 25 und 27. Dabei zitiert er Giovanni Sartori: *Homo videns. Televisione e post-pensiero*. Laterza, Roma – Bari 1997 und Edgar Morin: *L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse*. Crasset, Paris 1962.

⁴¹ *Sinnen, was des Geistes ist*. Schnell & Steiner, Regensburg 1998, 51. Vgl. Picard, Max: *Atomisierung der Person*. Hamburg 1958. – Peter Hahne schreibt: Es gibt einen »tödlichen Individualismus zum Tanz ums goldene Selbst. Diese radikale Ichbezogenheit führt laut *Spiegel* zu ›Atomisierung, Entsolidarisierung, Werteverfall, Egoismus, Anspruchsdenken.« *Schluss mit lustig. Das Ende der Spaßgesellschaft*, 80.

ne immer ausgedehntere Macht verfügen, um die Wirklichkeit anders gestalten zu können. [...] Man stellt sich vor, die Freiheit zu finden, wenn man versucht, immer nach dem zu streben, was jenseits der eigenen Möglichkeiten liegt.«⁴²

Letzten Endes will der Mensch »Machen«, »Basteln«, Macht haben über sich selbst, andere Menschen und die Welt. Dies hat bereits Goethe beschrieben, als der Mensch den Homunculus im Labor herstellten wollte.⁴³ Und heute ist es nicht anders.⁴⁴ So handelt der Mensch bestimmend und manipulierend. Nur Gott läßt frei. »Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinn ›bestimmen‹, daß er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet.« Das ist, worauf Jürgen Habermas aufmerksam machen wollte in seiner Rede beim Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.⁴⁵

Peter Hahne hat sich mit der heutigen Gesellschaft auseinandergesetzt; zusammenfassend schreibt er: »So rückt die Spaßgesellschaft den einzelnen Menschen mit seinen Wünschen und Bedürfnissen in den totalen Mittelpunkt. Bis hin zu der Frage, ab wann ein (ungeborener) Mensch lebenswert und wie lange ein (alter und pflegebedürftiger) Mensch lebensfähig ist, bevor man ihn mit den Segnungen der modernen Medizin ›erlöst‹. Was den Spaß bremst, muß weg. Und seien es die einfachsten Regeln des Zusammenlebens. Im Anklang an den Schlachtruf der Französischen Revolution beschreibt der Autor Claus Jakobi unsere Nach-68er-Gesellschaft unter der Überschrift: Freizeit, Gleichgültigkeit, Liederlichkeit.«⁴⁶

In der Tat brachte der Fortschritt in der Technik keinen ethischen Fortschritt, sondern eher einen Rückschritt. Es ist eine Kluft entstanden, die immer größer wird, und das bringt mit sich, daß der heutige Mensch objektiv überfordert ist. Bereits 1950 beschrieb Guardini die Zusammenhänge: »Im Laufe der Neuzeit steigt die Macht über

⁴² *La liberté intérieure*; dt.: *Die innere Freiheit*. Parvis, Hauteville 2003, 15.

⁴³ »Wagner: Willkommen zu dem Stern der Stunde! (Leise) Doch haltet Wort und Atem fest im Munde, ein herrlich Werk ist gleich zustand gebracht. Mephisto (leiser): Was gibt es denn? Wagner (leiser): Es wird ein Mensch gemacht.« *Faust II*, 2. Akt, 6832–6835.

⁴⁴ Die Manipulation des Menschen ist vorprogrammiert: Horrorvisionen sind in Romanen und Filmen zahlreich geworden, seit Aldous Huxley *Brave New World* 1932 (deutscher Titel: *Schöne neue Welt*) und George Orwell *Nineteen Eighty-Four* 1949 (deutscher Titel: *1984*) geschrieben haben. Menschen, deren Geburten vom Staat kontrolliert und zugelassen werden, gesellschaftliches Leben bei Übervölkerung und daraus folgend Verzehr von Menschenfleisch, Leseverbot, wie im Film von François Truffaut 1966 *Fahrenheit 451*, Männer, die nach Chromosomanalyse zusammengeführt werden, ausgewählte Mädchen als Gebärmaschinen in totaler Unfreiheit, wie im Roman von Margaret Atwood: *The Handmaids Tale* (1989) verfilmt von Volker Schlöndorff als *Die Geschichte der Dienerin* usw. Richtig wählte König David, als er bestraft werden sollte: »Da sagte David zu Gad: Ich habe große Angst. Wir wollen lieber dem Herrn in die Hände fallen, denn seine Barmherzigkeit ist groß; den Menschen aber möchte ich nicht in die Hände fallen« (2 Sam 24, 14).

In allen erwähnten Filmen und Romanen unterdrückt der Staat die Bürger. Merkwürdig in der Postmoderne ist, daß das Individuum selbst sein Personsein mißbraucht: es geht nicht nur um die uralte Form, das Sinnliche (oder die Sexualität) in Rausch und Hemmungslosigkeit zu einem Riesen zu machen und zu vergöttern, wobei der Mensch sich selbst zum Objekt (meistens zum Lustobjekt) macht, und der Geist ausgeblendet und erstickt wird, sondern darum, direkt und primär das Ich aufzugeben; er steigt von sich aus herab vom Menschsein. In *Comment je suis devenu stupide* (2002) läßt Martin Page seinen Helden beschließen, daß er aufhören muß zu denken, um glücklich zu sein.

⁴⁵ Dankesrede *Glauben und Wissen*, Oktober 2001.

⁴⁶ *Schluss mit lustig. Das Ende der Spaßgesellschaft*, 41. – Helmut Schoeck hatte sich schon in den 70er Jahren damit beschäftigt: *Die Lust am schlechten Gewissen*. Herder, Freiburg – Basel – Wien 1973.

das Seiende, Dinge wie Menschen, in einem immer ungeheuerlichen Maße an, der Ernst der Verantwortlichkeit aber, die Klarheit des Gewissens, die Kraft des Charakters halten mit dem Anstieg durchaus nicht Schritt. Es zeigt sich, daß der moderne Mensch nicht zum richtigen Gebrauch der Macht erzogen wird; ja daß weithin sogar das Bewußtsein des Problems fehlt, oder sich doch auf gewisse äußere Gefahren beschränkt, wie sie im Kriege deutlich geworden sind und durch die Publizistik erörtert werden.«⁴⁷

3. Würde des Menschseins

Beati omnes esse volumus (alle wollen glücklich sein). Dieser Satz aus dem *Hortensius* von Cicero hat den jungen Augustinus sehr beeindruckt und zu der Überzeugung gebracht, daß dies ein allgemeiner Ausgangspunkt für den Menschen auf der Suche nach der Wahrheit ist.⁴⁸ Will man das Glück finden, müssen Spielregeln eingehalten werden: Kommunikation, Freundschaft, liebende Hingabe müssen gelernt werden. Die Kirche und die Gesellschaft haben diese Werte zu vermitteln, oder sie haben versagt, ungeachtet, ob diese Botschaft zu einer bestimmten Zeit *demodé* ist oder nicht.⁴⁹ Es ist zu oberflächlich, mit der Entfremdung des Ich zu kokettieren und ernsthaft zu glauben, daß die Menschen sich in *Nashörner* (Eugène Ionesco, 1959) verwandeln. Meistens ist all das nur Vortäuschung, auch der Mensch der Postmoderne kann nicht sein Ich loslassen. Bei seinem Besuch in Deutschland 1987 sagte Johannes Paul II. in Kevelaer: »Welches ist wohl das Wort, das die Menschen heute am meisten auf ihren Lippen führen? Welches Wort bestimmt am stärksten das Denken und Tun der Menschen? Es ist das kleine Wort: Ich! Was habe ich davon? Was nützt mir das? Was geht das mich an? So fragen wir. Die Ich-Bezogenheit des Menschen

⁴⁷ *Das Ende der Neuzeit*, 95. Vgl. ders.: *Die Macht*. Werkbund, Würzburg, 3. Aufl. 1955.

⁴⁸ In den *Bekenntnissen* schreibt Augustinus: »Glückseliges Leben nun ist Freude an der Wahrheit. Denn das bedeutet Freude an dir, *der du die Wahrheit bist* (Joh 14, 16), o Gott, *mein Licht, Heil meines Angeichts, mein Gott* (Ps 26, 1; 41, 12). Dieses glückselige Leben wollen alle, dies Leben, das allein glückselig ist, das wollen alle, die Freude aus der Wahrheit wollen alle.« 10. Buch, 23. Kap. (zit. nach der Übersetzung von Hubert Schiel. Herder, Freiburg 1952). Vorher hatte er geschrieben: »Suche ich dich, mein Gott, so suche ich das glückselige Leben.« Ebd., 20. Kap. – Vgl. auch: *De vita beata* II, 10; *De Trinitate*, 13. Buch, 4. Kap., 7. PL 42, 1018f. Für Cicero siehe *Hortensius* (Teubner, Lipsiae 1898), frg. 36, 39.

⁴⁹ Auch der Fortbestand der Demokratie im Westen hängt davon ab. Joseph Ratzinger sagte in einem Gespräch: Die Geschichte der großen atheistischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts »zeigt, daß der Fall der Kirche, das Zerfallen und die Abwesenheit des Glaubens als prägende Kraft dann tatsächlich die Welt in Abgründe hineinreißt.« Anders ausgedrückt: »Wenn wir nicht ein Stück unserer christlichen Identität wiederfinden, werden wir die Herausforderung dieser Stunde nicht bestehen.« *Salz der Erde*. DVA, Stuttgart 1996, 236 und 242.

⁵⁰ Hier übersehen wir bewußt die Höhe und Tiefe des geistlichen Lebens im asketisch-übernatürlichen Bereich: Das Ich stärken – das Ich hingeben. Meister Eckhart u. a. sprechen sogar von seiner »Vernichtung«. Siehe diesbezüglich meinen Aufsatz: *Das Ich und die Demut*. Mariologisches 1 (2002) 5–7 (Beilage von Die Tagespost, 10. 1. 2002). – Auch der heilige Augustinus erwähnt den inneren Kampf seiner Seele bei seinem Ringen nach der Wahrheit. Manchmal sieht er deutlich die Spaltung seines Ich, wie z. B. in der Beurteilung seiner Sündhaftigkeit: »Noch war ich der Meinung, nicht wir seien es, die sündigen, sondern es sündige ich weiß nicht welche Natur in uns [...] Lieber sprach ich mich frei und klagte irgend etwas, ich weiß nicht was, an, das mir verhaftet wäre und das doch nicht ich wäre.« *Bekenntnisse*, 5. Buch, 10 Kap.

beherrscht das private und öffentliche Leben.«⁵⁰

Das »Ich zu verlieren« und das »Ich als Maß aller Dinge« gleichzeitig zu haben, sind nur scheinbar Widersprüche. Das eine und das andere gehören zu verschiedenen Ebenen der Person. Die Ich-losigkeit des Geistes wird ersetzt durch das Pseudo-Ich der Instinkte. Man ist nicht Herr über sich selbst, aber man verhält sich als höchstes Ego, nicht des Willens, sondern der Psyche. Wenn man den Kopf ausschaltet, übernehmen die Instinkte die Herrschaft. Es geschieht ähnliches wie es im Nervensystem vorkommen kann: wenn das extrapyramidale System keine Hemmung hat, gibt es pathologische Hyperreflexe. So finden wir beides (Ichlosigkeit und Egotrie zur Theorie erhoben) in der Postmoderne, so daß man sich angesichts der Selbstzerstörung des echt Menschlichen fragt: Gilt noch das Wort von Cicero, »alle wollen glücklich sein«?

Die Christen schauen auf die Mutter Jesu, um sich an ihr ein Beispiel zu nehmen. Sie ist das lebendige Beispiel der fruchtbaren Hingabe. Der heilige Josefmaria Escrivá schrieb: »Ich denke an die unvergleichliche Güte Unserer Lieben Frau, unserer Mutter Maria. Sie liebt bis zum äußersten und erfüllt so den Willen Gottes auf vollkommene Weise, sie ›vergißt‹ ganz und gar ihr Ich und harret immer an der Stelle aus, wo Gott sie haben will. Deshalb ist nichts, was sie tut, belanglos. Ahme sie nach!«⁵¹ Ihr fruchtbares und liebevolles Wirken wird von Bernhard von Clairvaux erwähnt: »Maria schöpft aus dem Quell im Himmel und läßt die Weisheit überreich auf uns niederströmen.«⁵²

Konkret ausgedrückt: Der Mensch behält seine Würde

1.) wenn er seinem Schöpfer bewußt begegnet. Vor die Frage gestellt, welches das erste Gebot sei, antwortet Jesus Christus mit den Anfangsworten der Shemá, eines täglichen Gebets der Juden. Darauf sagte der Schriftgelehrte zu ihm: »*Sehr gut, Meister! Ganz richtig hast du gesagt: Er allein ist der Herr, und es gibt keinen anderen außer ihm, und ihn mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und ganzer Kraft zu lieben und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist weit mehr als alle Brandopfer und anderen Opfer. Jesus sah, daß er mit Verständnis geantwortet hatte, und sagte zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes*« (Mk 12, 32–34). Es ist gerade Jesus Christus, der uns die Beziehung zu Gott offenbart. Er offenbart aber nicht nur Gott, sondern auch den Menschen. In der Konstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils steht eine Aussage, die Papst Johannes Paul II. sich zu eigen gemacht hatte und häufig wiederholte: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. [...] Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (Nr. 22). Diese Aussage kommt von weit her. Blaise Pascal hatte bereits geschrieben: »Nicht allein erkennen wir Gott durch Jesus Christus, sondern wir erkennen auch uns selbst nur durch Jesus Christus. Wir erkennen das Leben, den Tod nur

⁵¹ Escrivá de Balaguer, Josemaría: *Im Feuer der Schmiede*, Nr. 854.

⁵² *Sermo de Nativitate Beatae Mariae – de Aquaeductu*, 10–11. *Opera*, Rom 1968, Bd. 5, 283.

durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir nicht, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind.«⁵³ Christus hat uns für die Freiheit bestimmt (vgl. Gal 5, 1; Röm 8, 21) und »je mehr Liebe Gottes jemand hat, desto mehr Freiheit besitzt er«.⁵⁴ Dies ist eine Teilnahme an der Glückseligkeit Gottes. In der 1. Nummer des *Katechismus der Katholischen Kirche* heißt es: »Gott ist in sich unendlich vollkommen und glücklich. In einem aus reiner Güte gefaßten Ratschluß hat er den Menschen aus freiem Willen erschaffen, damit dieser an seinem glückseligen Leben teilhabe.«

2.) wenn der Mensch nicht um sich selbst kreist, sondern zur Außenwelt hin orientiert ist. José María Barrio unterscheidet: Es gibt zwei Arten, das Ich zu zerstören: sich in sich selbst zurückziehen, abkapseln und den Bezug zu den anderen ausschalten (Individualismus) oder eine Hyperöffnung, die dazu führt, sich selbst zu verlieren (Alienation). Auf analoge Weise hat das Ich zwei Arten zu wachsen: eine tiefe Innerlichkeit in gewisser Isolierung zu entwickeln, und eine kreative Beziehung zu den anderen zu schaffen. Dementsprechend kann die Beziehung des Ich zu sich selbst zwei Wege nehmen: der eine ist destruktiv, der andere konstruktiv; Barrio nennt das »einsames Ich« und »solidarisches Ich«. Das erste kapselt sich ab und sucht die Isolierung als ein Ziel in sich, so daß das Ich verlorenggeht, insofern es sich der Hingabe verweigert. Die andere Möglichkeit besteht darin, die Isolierung als Station, Plattform und Sprungbrett für die Öffnung zum Anderen zu benutzen.⁵⁵

Viktor E. Frankl postuliert: »Zutiefst und zuletzt ist der Mensch nicht interessiert an irgendwelchen inneren Zuständen, sei es Lust, sei es inneres Gleichgewicht, sondern er ist auf die Welt hin orientiert, auf die Welt da draußen, und innerhalb dieser Welt sucht er einen Sinn, den er zu erfüllen vermochte, oder einen Menschen, den er lieben könnte. Und auf Grund eines präreflexiven ontologischen Selbstverständnisses weiß er auch irgendwie darum, daß er sich selbst genau in dem Maße verwirklicht, in dem er sich selbst vergißt, und sich selbst vergißt er wieder genau in dem Maße, in dem er sich hingibt, hingibt einer Sache, der er dient, oder einer Person, die er liebt.«⁵⁶

3.) wenn dem Menschen diese Richtung nach außen gelingt, und er dann innerlich reif wird. Das Gelingen hängt hauptsächlich a) von der Orientierung zu einem perso-

⁵³ *Pensées*, Fragment 570 (Brunschvieg 548). – Kierkegaard dachte ähnliches: wer Gott verloren hat, versteht sich selbst nicht. So schreibt Fabro über ihn: »Mit Recht klagt Kierkegaard, erfüllt von den Schriften der Kirchenväter und der christlichen Mystiker, den philosophischen und theologischen Idealismus an, die Freiheit zu unterdrücken, da diese dem persönlich Selbst, sprich dem ›Selbst vor Gott‹, wie er schreibt, keinen Freiraum ließen. Wer sich ›vor Gott‹ befindet, sieht in Gott sein Maß, sein Vorbild und weiß, daß für Gott nichts unmöglich ist (Lk 1, 37); Kierkegaard kommt folglich zu der Erkenntnis, daß ›...wer Gott verloren hat, hat ebenfalls sein eigenes Selbst verloren, und in der Tat, wer keinen Gott hat, der hat auch kein Selbst‹, und ›je mehr Gottesvorstellung, desto mehr Selbst erlangt man‹, denn ›man befindet sich so in Verbindung mit Jenem, der es geschaffen hat‹: dies ist das positive Selbst, die Person, d. h. jenes, das Kierkegaard mit dem neuen und wirkungsvollen Ausdruck des ›theologischen Selbst‹ bezeichnet. (Kierkegaard, S.: *Die Krankheit zum Tode*. Gesammelte Werke, 24. und 25. Abteilung. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1954).« Fabro, Cornelio: *El primado existencial de la libertad*, 354.

⁵⁴ Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate. Thomas von Aquin: *In III Sent.*, d. 29, q. un., a. 8, q1a. 3 s. c. (Ausgabe Moos III, 945).

⁵⁵ Barrio, José María: *Cerco a la ciudad. Una filosofía de la educación cívica*. Rialp, Madrid 2003, 132f.

⁵⁶ *Der Unbewußte Gott*. dtv, München, 5. Aufl. 1999, 83.

nenen Du, wie gerade besprochen, und b) von der Haltung zur Arbeit ab.

a) Bezüglich der Orientierung: In *Der kleine Prinz* behandelt auch Antoine de Saint-Exupéry (1900–1944) das Thema der Identität und Kommunikation: Der Fuchs erklärt dem Prinzen, worin die Freundschaftsbindung und die entsprechende Kommunikationsfähigkeit besteht. Die Kommunikation mit dem »Du«, der Dialog, ist der Weg, um die eigene Identität zu erfahren. Niemand kann es für einen anderen tun. Jeder steht vor diesem Problem, davon hängt sein Glück ab. Dadurch wird man zur Hingabe fähig.⁵⁷

b) Bezüglich der Arbeit: Um den nötigen Schwung zu haben, damit man sich selbst vergessen kann, ohne zu jammern, ist entscheidend wichtig, eine klare Aufgabe zu verfolgen, ein Ziel, das man mit Elan anstrebt. Wer in der Arbeit die Erfüllung seines Auftrags als Mensch sieht, aus seiner Arbeit einen Dienst für die anderen macht und seine Absicht läutert, der schreitet bereits in die richtige Richtung. Diese so verrichtete Arbeit trägt entscheidend zur Reife der Persönlichkeit und zum Wohl der Gesellschaft bei, und dieser Mensch hält sich offen für Gott.⁵⁸

Im Christentum unterstützen sich Glaube und Vernunft gegenseitig, sie bestimmen das ganze Leben und fordern moralischen Ernst. Ratzinger bemerkt: »Rückschauend können wir sagen, daß die Kraft des Christentums, die es zur Weltreligion werden ließ, in seiner Synthese von Vernunft, Glaube und Leben bestand«⁵⁹. Dies gilt auch für die Arbeit. Der Glaube muß mit dem technischen Können – und das ist Sache der Vernunft – verbunden worden sein. »Die Frömmigkeit erteilt keinen Dispens von der Technik. Niemand verpflichtet einen Christen, sich der Wissenschaft, der Kunst oder der Philosophie zu widmen, aber wer damit Gott dienen will, ist verpflichtet, die entsprechende Technik vollkommen zu meistern«, fordert Gilson und

⁵⁷ *Le Petit Prince*; dt.: *Der kleine Prinz*. Karl Rauch Verl., Düsseldorf 1956.

⁵⁸ Die Offenheit für Gott ist wesentlich für die ewige Zielsetzung des Menschen und es ist nicht allzu schwierig, sich auf sie hin zu orientieren. Es genügt, daß der Mensch sein übernatürliches Ziel einsieht und den Beruf in den lebendigen Strom des Übernatürlichen einzubeziehen weiß. Er muß aber lernen, es tatsächlich zu tun. Josefmaria Escrivá hat dies deutlich entdeckt und gelehrt: »Lege ein übernatürliches Motiv in deine alltägliche Berufsarbeit, und du hast deine Arbeit geheiligt.« *Der Weg*. Adamas, Köln, 12. Aufl. 2002, Nr. 359. – Hier stoßen wir auf etwas Grundlegendes, auf eine neue Spiritualität. Leo Scheffczyk hebt es empor, indem er schreibt: Hier läßt sich »ein Gedanke anführen, der schlechterdings originalen Charakter besitzt und gleichsam das Sondergut seiner Spiritualität ist. Er liegt in der theologischen Bedeutung der das ganze Werk durchstimmenden Arbeit und ihrer Beziehung zur Heiligkeit.« *Die Gnade in der Spiritualität von Josemaría Escrivá*, in: *Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt* (Ortiz, Cesar, Hrsg.). Adamas, Köln 2002, 61.

Das soll nicht bedeuten, daß alle, die arbeiten, schon dadurch heilig sind. Wer nur Selbstbestätigung sucht, aus Macht sucht arbeitet oder die wirtschaftlichen Aspekte seines Berufes verabsolutiert, ist in seiner Reife als Mensch gescheitert. Die Arbeit liefert die *materia prima* (den Stoff). Dann aber hängt es davon ab, was jeder daraus macht und inwieweit er lernt, die Arbeit mit den übernatürlichen Mitteln (z. B. dem Gebet und den Sakramenten) zu verbinden. Deshalb warnt Escrivá: »Daß ihr zu hohem Ansehen in eurer beruflichen Arbeit kommt – ausgezeichnet; daß ihr bei eurem Engagement in weltlichen Angelegenheiten – immer in voller Freiheit – Erfolge feiert – ausgezeichnet. Aber wenn ihr darüber den Sinn für das Übernatürliche verliert, der all euer Schaffen prägen muß, dann habt ihr trotzdem den Weg traurig verfehlt.« *Freunde Gottes*, Nr. 10. Für diejenigen, die die Arbeit lieben, ist die Entdeckung der Heiligung der Arbeit und des Alltags großartig, aber für diejenigen, die innerlich davor fliehen, ist sie schrecklich.

⁵⁹ Vgl. Ratzinger, Joseph: *Die Christenheit, die Entmythologisierung und der Sieg der Wahrheit über die Religionen*. Paris, 27. 11. 1999, wo auch Röm 2, 14f. zitiert wird.

bringt als Beispiel den Bau von Kathedralen: »Die Fassade von Notre Dame versetzt blitzartig zu Gott, aber sie ist auch ein geometrisches Meisterwerk: man muß Geometrie können, um eine Fassade zu bauen, die so entrückt.«⁶⁰

Das ist wichtig, weil die Arbeit Rückwirkung auf den Arbeiter selbst hat. Das macht die subjektive Dimension der Arbeit aus. Sie wird von Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Laborem exercens* stark betont: »Die Arbeit ist ein Gut für den Menschen – für sein Menschsein, weil er durch die Arbeit *nicht nur die Natur umwandelt* und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch *sich selbst als Mensch verwirklicht*, ja gewissermaßen ›mehr Mensch wird‹«. Und weiter: »Es geht vor allem darum, deutlich zu machen, daß der *Maßstab* für jede dieser Arbeiten in erster Linie *die Würde* ihres Subjekts ist, also der Person, *des Menschen, der sie verrichtet*.« Noch einmal: »Unabhängig von der Arbeit, die jeder Mensch verrichtet, und vorausgesetzt, daß diese einen Zweck seines Handelns darstellt – der ihn oft stark engagiert –, ist festzuhalten, daß dieser Zweck für sich allein keine entscheidende Bedeutung besitzt. *Zweck der Arbeit*, jeder vom Menschen verrichteten Arbeit – gelte sie auch in der allgemeinen Wertschätzung als die niedrigste Dienstleistung, als völlig monotone, ja geächtete Arbeit –, bleibt letztlich immer *der Mensch selbst*.«⁶¹ Das II. Vatikanum hatte festgestellt: »So wie das menschliche Schaffen aus dem Menschen hervorgeht, so ist es auch auf den Menschen hingeeordnet. Durch sein Wirken formt der Mensch nämlich nicht nur die Dinge und die Gesellschaft um, sondern vervollkommnet er auch sich selbst. Er lernt vieles, entwickelt seine Fähigkeiten, überschreitet sich und wächst über sich empor.«⁶²

4. Der Sinn des Leidens

Die Beurteilung schmerzlicher Ereignisse von Menschen, die selber diese Ereignisse erlebt haben, ist eindeutig. Viktor E. Frankl erzählt 1946 in seinem Buch *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* die Beobachtungen an sich selber und an anderen Mitgefangenen in Auschwitz. Er berichtet einerseits, wie der Verlust der Hoffnung jene Menschen zum moralischen Zusammenbruch bzw. zum raschen Tod geführt hat. Andererseits bestätigt er, wie eine Hoffnung auf Frau, Kinder, Arbeit usw. andere bei allen unberechenbaren Proben überleben ließ. In Auschwitz überlebten nicht die physisch Stärksten, sondern die, die ein Ziel im Leben hatten, sagte er. »Was uns interessierte war – schreibt Frankl im Plural majestatis – der Sinn des Lebens insgesamt, nicht nur der des Todes, nicht nur der des Lebens, sondern der Sinn

⁶⁰ Gilson, Étienne: *L'intelligence au service du Christ-Roi*, in: *Christianisme et philosophie*. Vrin, Paris 1949, Kap.V.

⁶¹ Enz. *Laborem exercens*, 14. 9. 1981, Nrn. 9 und 6, vgl. a. Nr. 5; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32, Bonn 1981. Vgl. seine Enz. *Redemptor hominis*, 4. 3. 1979, Nr. 16; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6, Bonn 1979. – Siehe auch *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*. Adamas, Köln, 4. Aufl. 1992, Nr. 70.

⁶² Konst. *Gaudium et spes*, Nr. 35.

des Lebens und des Todes zusammen. Um diesen Sinn zu finden, kämpften wir!« Die Spur, die diese Jahre in seinem Leben hinterließen, hieß weder Haß noch Resignation, sondern Sicherheit: Die Rückkehr in seine Heimat war gekrönt mit dem Gefühl, daß von jenem Augenblick an nichts mehr in der Welt zu fürchten sei, außer Gott.⁶³

Gerade diese zwei Merkmale: eine positive Bilanz und den Sinn für Transzendenz proklamiert Alexander Solschenizyn. »Wir sind verpflichtet, eine Philosophie aufzubauen, die auch bezüglich des Todes ihre Gültigkeit behält.« Im Dialog zweier Ex-KZ-Gefangene stellt der eine die Frage: »Verlorene Jahre?«, und der andere, Alex, antwortet: »Nein, sicher nicht verloren ... jene Jahre waren vielleicht notwendig«. Auf den Protest seines Freundes fügt er hinzu: »So leicht ist das nicht. Es gibt Momente, in denen ich sage: Gott segne dich, Gefängnis!« Etwas weiter schreibt Solschenizyn: »Nur ein solcher Gefangener kann sicher sein, daß er eine unsterbliche Seele besitzt.«⁶⁴

Der Mensch ist eigentlich nicht ein Fragender nach dem Sinn und Zweck des Leidens, sondern er hat nur die Rolle des Gefragten zu spielen. Ihm wird die Frage gestellt: Was tust du mit deinem existentiellen Schmerz, der alle anderen Arten des Schmerzes beinhaltet?

Über Nacht kommen Freud' und Leid.
Und eh' du's gedacht, verlassen dich beid'
Und gehen, dem Herrn zu sagen,
Wie du sie getragen.

Frankl sieht in diesen Versen von Julius Sturm den Schlüssel zum Verständnis der Rolle des Schmerzes: »Tatsächlich: aufs Tragen kommt es an – darauf, wie man das Schicksal trägt, sobald man es nicht mehr in die Hand nehmen, vielmehr nur noch auf sich nehmen kann. Mit anderen Worten: wo keine *Handlung* mehr möglich ist – die das Schicksal zu gestalten vermöchte –, dort ist es nötig, in der rechten *Haltung* dem Schicksal zu begegnen.«⁶⁵

Aber oft weigern sich die Menschen, im Leiden einen Sinn zu erkennen. Sie bilden sich ein, überfordert zu sein, wenn sie mit körperlicher Schwäche, Krankheit oder Ärger (im Beruf, in der Ehe, überall) konfrontiert werden, und laufen weg. Bezeichnenderweise sieht Leszek Kolakowski die Zivilisationskrankheit unserer Zeit gerade in folgender Haltung: »Zu den besonders signifikanten Zügen unserer Zivilisation gehört (die eher praktizierte, seltener ausgesprochene) Überzeugung, daß die

⁶³ Verlag für Jugend und Volk, Wien 1946, 94 und 110.

⁶⁴ *Candle in the Wind*. Ed. Univ. Minnesota 1973. – Zehn Jahre später sagte Solschenizyn in einem Interview: »Das Leid ist für unser geistiges Wachstum und unsere innere Vervollkommnung wesentlich. Das Leid wird der ganzen Menschheit und jedem Menschen zugeteilt und zwar in so ausreichendem Maß, daß der Mensch davon profitieren kann, wenn er es für sein inneres Wachstum zu nutzen versteht. Aber wenn ein Mensch, statt daraus Nutzen zu ziehen, verbittert, dann entscheidet er sich für eine negative Alternative.« Interview mit *The Times*, London 15. 5. 1983.

⁶⁵ *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*. Hippokrates, Stuttgart 1959, 60. Mehrmals finden wir ähnliche Äußerungen in seinen Schriften: vgl. z. B. die Kommentare zu einigen Krankheitsfällen in *Homo patiens. Versuch einer Pathodizee*. F. Deuticke, Wien 1950, 73–77.

Absicherung vor Leiden jeden Preis wert ist, und daß insbesondere diejenigen Güter, deren Wert sich nicht genau bestimmen läßt und die zugleich nicht ohne Schmerz erworben werden können, Erfindungen von Wirkköpfen oder Überbleibsel des Aberglaubens seien.«⁶⁶ Diese Strategie gelingt ihnen aber nicht. »Wie viele Menschen begegnen uns, die sich nach menschlichen Maßstäben glücklich preisen müßten und die doch gehetzt und verbittert dahinleben. Man möchte meinen, sie griffen mit vollen Händen in die Freude, aber schon bei oberflächlichem Kennenlernen wird ihre Bitterkeit offenkundig, schlimmer als Galle«, schreibt Josefmaria Escrivá. Gleichzeitig weist er den Weg, wie diese traurige Wirklichkeit zu vermeiden ist; dies gelingt, wenn man bemüht ist, »in allem den Willen Gottes zu tun, Ihn zu ehren und zu rühmen und sein Reich überallhin auszubreiten.«⁶⁷

»Leiden heißt leisten und heißt wachsen. Aber es heißt auch reifen. Denn der Mensch, der über sich hinauswächst, reift zu sich selbst heran. Ja, die eigentliche Leistung des Leidens ist nichts anderes als ein Reifungsprozeß. Die Reifung jedoch beruht darauf, daß der Mensch zur inneren Freiheit gelangt – trotz äußerer Abhängigkeit.«⁶⁸ Ein Philosoph und Dichter drückte es so aus: »Wahrhaft frei werdet ihr nicht dann sein, wenn eure Tage ohne eine Sorge und eure Nächte ohne ein Bedürfnis oder einen Kummer sind, sondern vielmehr, wenn diese Dinge euer Leben umfassen und ihr euch dennoch nackt und ungebunden über sie erhebt.«⁶⁹ Christian Morgenstern, dessen geistige Kraft ihn befähigte, seine Schmerzen zu ertragen, meinte: »Jede Krankheit hat ihren besonderen Sinn; denn jede Krankheit ist eine Reinigung; man muß nur herausbekommen, wovon ... Die Menschen wollen die tieferen Hieroglyphen ihrer Krankheit nicht lesen lernen ... Hierin liegt die wahre Unheilbarkeit ihrer Krankheit, im Mangel an und im Widerwillen gegen Erkenntnis.«⁷⁰

Das Opfer Christi hat entscheidende Folgen für unsere Stellung dem Leiden gegenüber. Wenn der menschengewordene Sohn Gottes es für sich gewollt hat, muß es gut sein, auch wenn die Menschen es jetzt »noch nicht« verstehen, »später« werden sie es begreifen (vgl. Joh 13, 7 und 16, 12f.). Es könnte übernatürlich nicht gut sein, was menschlich widersinnig wäre. Die Kirche spricht vom heilbringenden Leiden«⁷¹.

Das Beispiel von Menschen, die außerordentliche Widerwärtigkeiten zu tragen wissen, hat heute wie immer große Anziehungskraft. Die ganze Welt hat die letzten Tage von Papst Johannes Paul II. verfolgt und mitgelitten. Johannes Paul II. hat vor-

⁶⁶ *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*. Piper, München, 2. Aufl. 1974, 114f.

⁶⁷ *Freunde Gottes*, Nr. 12.

⁶⁸ Frankl, Viktor E. zitiert von Lukas, Elisabeth: *Von der Tiefen- zur Höhenpsychologie*. Herder, Freiburg 1983, 385. »Im Leiden reifen wir sogar, an ihm wachsen wir – es macht uns reicher und mächtiger«. *Ärztliche Seelsorge*, München 1973. Bei der Darlegung einiger Fälle erzählt Frankl von einer körperlich ernsthaft behinderten Patientin (22 Jahre alt) und wie sie über ihr Leiden gewachsen ist. Die Krankheit brachte sie in Bedrängnis, aber sie trat über ihr Leiden und so erhob sie sich über ihr Schicksal. Vgl. *Homo patiens*, 74–77.

⁶⁹ Gibran, Khalil: *The Prophet* (New York 1923); dt.: *Der Prophet*. dtv, München 2003, 48.

⁷⁰ *Aphorismen*. Stuttgarter Ausgabe (Habel, Reinhard, Hrsg.), Bd. V, 1987.

⁷¹ Liturgie der Messe: 3. Hochgebet. Das Schlußgebet einer Messe für Märtyrer lautet: »Herr, unser Gott, stärke uns durch die empfangenen Gaben [...], damit in deinem Dienst auch unser Glaube wachse und sich im Leiden bewähre.«

gelebt, wie man bis zur letzten Kraft arbeitet, er hat hervorragend vorgelebt, wie man eine chronische schmerzhaftes Krankheit trägt, und zuletzt hat er vorgelebt, wie man christlich stirbt. Damit hat er den Titel »Johannes Paul der Große« verdient.⁷² Und die Menschen, Christen und Nichtchristen, haben reagiert!

Es sieht so aus, als ob diese Thematik mit unserer Abhandlung nichts zu tun hat oder nur ein Thema am Rande ist, aber das Gegenteil ist der Fall: Jedes philosophische System wird mit dem Rätsel des Lebens und des Todes konfrontiert, und nur das Kreuz Jesu Christi hat darauf eine positive Antwort gegeben.⁷³ Jeder Mensch muß die Aufgabe bewältigen, diese positive Antwort des Kreuzes Christi zu erfassen und sein Leben in diesem Sinne zu orientieren.

5. Selbstgenügsamkeit, Reinkarnation, Flucht

Viele Menschen sehen deutlich, daß sie die Vollendung ihres Lebens nicht erreichen und hoffen dann auf ein »besseres Leben« nach dem Tod. Eine Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie Ende der 80er Jahre kam zu dem Ergebnis: 42% der Menschen, in Deutschland, meinten, daß es »in irgendeiner Form ein Leben nach dem Tode gibt«, 31% leugneten es und 27% wußten es nicht genau. Die Hälfte der ersten Gruppe aber glaubte nicht an ein personales Leben gemäß dem christlichen Glaubensbekenntnis, sondern an eine Reinkarnation. Der Gedanke der Reinkarnation ist dem Christentum fremd.⁷⁴ Er tritt besonders dort auf, wo Einflüsse orientalischer Religionen festzustellen sind. Die »Vorstellung« von der Reinkarnation erlaubt es, die

⁷² Vgl. Ratzinger, Joseph: Requiem-Predigt auf dem Petersplatz für Papst Johannes Paul II., 8. 4. 05 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 168) und Kreuels, Bernd: *Größte Predigt von Johannes Paul II. war sein Sterben*. Münchener Merkur, 12. 5. 05.

⁷³ Das II. Vatikanische Konzil lehrt: »Wenn dagegen das göttliche Fundament und die Hoffnung auf das ewige Leben schwinden, wird die Würde des Menschen aufs schwerste verletzt, wie sich heute oft bestätigt, und die Rätsel von Leben und Tod, Schuld und Schmerz bleiben ohne Lösung, so daß die Menschen nicht selten in Verzweiflung stürzen. Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt. Denn niemand kann in gewissen Augenblicken, besonders in den bedeutenderen Ereignissen des Lebens, diese Frage gänzlich verdrängen. Auf diese Frage kann nur Gott die volle und ganz sichere Antwort geben; Gott, der den Menschen zu tieferem Nachdenken und demütigerem Suchen aufruft. [...] Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.« *Konst. Gaudium et spes*, Nr. 21f.

⁷⁴ Der Glaube der Kirche ist, daß der Mensch nach seinem Tod *sofort* in den Himmel oder *sofort* in die Hölle kommt. Für Reinigungsbedürftige gibt es auch das vorübergehende Fegefeuer als Durchweg: für den Himmel. Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie*, 17. 5. 1979, Nr. 7. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11, Bonn 1979; Konzil von Lyon II (1274). DH 856–859; Konzil von Florenz (1439). DH 1304–1306. Dies hatte der Hebräerbrief klar dargelegt: »Und wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt« (Hebr 9, 27), – Bzgl. der Lehre der Theosophen siehe Antwort des Hl. Offiziums, 16. 7. 1919. DH 1648.

⁷⁵ Immer wieder findet man Nachahmungen von anderen Weltanschauungen, die aber falsch verstanden werden. In fernöstlichen Religionen wird die Wiedergeburt meistens als eine Strafe für die Sünden dieses Lebens verstanden, eine Strafe! Und man versucht sie zu meiden. In unseren Koordinaten wird die Reinkarnation hingegen verstanden als Möglichkeit, ohne Ende zu genießen. – Eine richtige Einschätzung seiner selbst wäre wirksamer: siehe Guardini, Romano: *Die Annahme seiner selbst*. Matthias-Grünwald, Mainz, 6. Aufl. 1999; Ratzinger, Joseph: *Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. Wewel, München 1982, 82f.

diesseitige Existenz zu vernachlässigen und die Freiheit ohne Verantwortung zu leben. Alles, was nicht gelingt, wird in das nächste Leben verschoben.⁷⁵

Es gibt noch eine andere Form des Ausweichens: Die Flucht vor sich selbst, ein klares Zeichen einer Identitätskrise. Spätestens seit der Romantik kennen wir die Sehnsucht, dem täglichen Einerlei zu entgehen. Als Erbe dieser Tendenz werden wir mit einem Thema der Literatur ständig konfrontiert, am Ende des 19. Jahrhunderts vorbereitet und dann im 20. Jahrhundert ständig präsent: *Die Reisen*⁷⁶. Lassen wir Reiseführer, Beschreibungen von Landschaften und Städten für Wanderer und Touristen oder Abenteuerromane beiseite und beschränken wir uns auf Lebensgestalten, die auf Grund einer Identitätskrise die Flucht ins Reisen suchen. Um unterscheiden zu können, scheint es mir angebracht, einen umfassenderen Exkurs durch die Jahrhunderte zu versuchen.

Die Reisen sind ein altes Thema in der Literatur. Legenden, Sagen und Geschichtsschreibungen kennen verschiedene Völkerwanderungen, wie z. B. den Aufbruch Abrahams aus Midian, den Exodus des erwählten Volkes aus Ägypten, die Deportation nach Babylon und die Rückkehr ins Gelobte Land. Diese lange Geschichte Israels ist schriftlich überliefert worden. Dies war und ist immer noch eine Quelle der Kunst (Malerei, Literatur usw.). Eine andere große Quelle ist Odysseus auf dem Rückweg nach Ithaka nach dem Trojanischen Krieg. Weiterfahren war ein Befehl der Götter (z. B. nach sieben Jahren Aufenthalt bei der Nymphe Kalypso sollte er aufbrechen und nach Ithaka weiterfahren). Damit verbunden ist die Treue der auf ihren Gemahl wartenden Penelope. Einen ähnlichen Einfluß hat die *Äneis* (*Aeneidos*) von Vergil im Mittelalter ausgeübt.

In der Antike gibt es einen Zusammenhang zwischen Reisen und Ankommen, Erwartet-werden, eigener Identität und Erkenntnis-werden, Überall-sein, aber das Zuhause ist der eigentlichen Topos. In der Bibel bedeutet Reisen, in Jerusalem, letzten Endes im ewigen Jerusalem, anzukommen. Ankommen gibt dem Leben einen Sinn und dem Reisenden ein Ziel. Nicht ankommen gilt als Mißerfolg oder Strafe, wie bei Agamemnon, König Arthur, Roland und seit dem 13. Jahrhundert in der Legende von der Wanderung des »Ewigen Juden«. Einzelne Episoden der Irrfahrten sind bis heute wiederholt dramatisiert worden. Dabei hat jedes Zeitalter die Akzente anders gesetzt. Enrique Banús benutzt die Begriffe »Ithaka« als Topos – modisch ausgedrückt: als Location – und »Penelope« als den Prototyp der treuen, in geduldiger Liebe wartenden Frau, um die Entwicklung dieses Themas zu analysieren.⁷⁷

Eine Wende ist im 18. Jahrhundert zu registrieren: Es entwickeln sich das Bildungsprogramm (Reifungsprozeß der Person) und das im Geist der Aufklärung pädagogisch untermauerte Erziehungsprogramm. Ein Beispiel ist *Robinson Crusoe* von Daniel Defoe (1719), der auf Reisen geht aus Ungehorsam gegenüber dem Vater. Der Schiffbruch ist die Strafe. Das Neue nun ist: Durch die Abenteuer wird der Protagonist reifer und vernünftig, er kehrt zurück nach Hause. Hier kann auch der Zyklus der Novelle *Wilhelm Meister* von Goethe angesiedelt werden (um 1795).

⁷⁶ Beeinflußt vor allem von Proust und Bergson kommt auch das Thema »Zeit« immer wieder vor.

⁷⁷ Siehe Fußnote 26.

Die Romantik verherrlicht das Ausbrechen vom Alltag, um die Freiheit auszukosten. Sie postuliert die Loslösung von allem außer von der Natur. Hier können das unvollendete Werk von Novalis (Frhr. von Hardenberg 1772–1801): *Heinrich von Ofterdingen* (1802) und die Erzählung Eichendorffs: *Aus dem Leben eines Taugenichts* (1826) eingeordnet werden.

Der Prototyp der Moderne ist *Faust* (Faust I entstand 1806): Ithaka stört, der Topos macht unglücklich, man muß aufbrechen. Ankommen oder nicht ist nicht so wichtig: »Am Anfang war die Tat« – heute würde man schreiben: »Action«. Sich nicht zufrieden geben, immer suchen, sich bemühen ist alles⁷⁸. Dabei wird das Thema Reise als Flucht mit Ideen des fin de siècle gefärbt: Nostalgie, Erinnerungen, Liebe und Tod (Eros und Thanatos), morbide Erzählungen, keine Grenze zwischen Wirklichkeit und Phantasie usw.

In *Ultimo viaggio* von Giovanni Pascoli (1904) kann Odysseus in Ithaka nicht mehr heimisch werden. Er geht zum zweiten Mal fort, wieder auf viele Irrwege und am Ende stirbt er allein, traurig und enttäuscht. Die Moderne ist gekennzeichnet durch den Verlust der Identität. Ithaka und Penelope existieren nicht mehr. Die Reise wird zu einer Flucht, besonders einer Flucht vor sich selbst. Das Ende der Reise ist gleichbedeutend mit dem Ende des Lebens.

Einige Reisen beginnen in der Hoffnung auf neue Lebensbedingungen und Erlebnisse (z. B. Franz Kafka: *Amerika* oder Thornton Wilder: *The Bridge of San Luis Rey*, beide 1927). Andere Reisen enden nicht selten mit dem Tod, z. B. *Der Tod in Venedig* (1913) und *Der Zauberberg* (1924) von Thomas Mann. Die Reise kann sogar Selbstzweck werden: Reisen ohne Ende, das Ziel ist der Weg, wie bei dem immer und überall unruhigen, nie zufriedenzustellenden *Tonio Kröger* (1903), ebenfalls von Thomas Mann.

Eine hervorragende Stellung nimmt der bereits erwähnte Luigi Pirandello ein, der immer wieder Identitätskrisen behandelt: In *Uno, nessuno e centomila* (1904?) hat jeder ein anderes Bild von Vitangelo Moscarda. Die verschiedenen Bilder (Phantome) machen das Handeln und die Kommunikation unmöglich. Es gibt keine Identität. Ähnliches geschah in *Il fu Mattia Pascal* (1904, später verfilmt in Paris von Marcel L'Herbier).

Hier sind auch Beispiele zu erwähnen, wo die Reise nicht mit dem physischen Tod endet, sondern mit der Zerstörung der Persönlichkeit, der Vernichtung des Menschseins, wie z. B. *Heart of darkness* (Das Herz in Finsternis) von Joseph Conrad, 1902: Hier geschieht die Vernichtung des Ich durch den Verlust der Sprache, die das Mittel zum Ausdruck eigener Identität ist. Ein Präzedenzfall ist *Madame Bovary* von Flaubert (1857): Es beginnt mit dem Ausbrechen, aber auch nach unzähligen »Abenteuern« läßt sich das Glück nicht realisieren. Die Metamorphose führt hier nicht zur Selbstverwirklichung (wie in den Bildungsromanen), sondern zur Selbstzerstörung.

Die europäischen Kriege, die politischen Totalitarismen und das Leben im Exil als Folge der willkürlichen Einteilung Europas oder der heutigen Konfliktländer bringen eine eigene Thematik. Bei den Exilautoren wird immer wieder die Sehnsucht

⁷⁸ »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen«, *Faust II*, 5. Akt, 11936–37.

nach der eigenen Heimat geschildert. Häufig gibt es bei denen eine Penelope, aber außerhalb von Ithaka. Bei den Verfolgten sind die Reisen sogar zu fürchten und zu meiden, denn sie würden ins Gefängnis, in einem KZ oder mit der Ermordung enden, wie *Der Pianist im Getto von Warschau* von Wladyslaw Szpilman.

Es gibt Beispiele dafür, daß die Personen Ithaka gegen ihren Willen verlassen müssen. In *Sostiene Pereira. Una testimonianza* von Antonio Tabucchi⁷⁹ (1984; verfilmt 1996 von Roberto Faenza) muß der Protagonist Ithaka verlassen: Der Held, der kein Held sein wollte, muß von Lissabon weg, weil er seinem Gewissen, seiner Pflicht, Folge geleistet hatte. Manchmal ist der Topos selbst der Ort des Versagens (*Eine blaßblaue Frauenhandschrift* von Franz Werfel, 1941) oder die »endgültige« Erlösung: Aus Loyalität und Pflichtbewußtsein wählt man voll bewußt den eigenen Tod; aus schwachen Menschen werden Helden wie in *The Power and the Glory* (Die Kraft und die Herrlichkeit) von Graham Greene (1940) oder *Wir sind Utopia* von Stefan Andres (1942).

Ithaka existiert, weil es eine Penelope gibt, so daß das Bleiben einen Sinn hat: das ist das Thema des *The Catcher in the Rye* (*Der Fänger im Roggen*, 1945) von Jerome David Salinger. Der Protagonist hat vor, die Beziehung zum Elternhaus abzubrechen. Beim Versuch, sich vorher heimlich von seiner kleinen Schwester zu verabschieden, kommt es zu einer Auseinandersetzung, und die Schwester erreicht, daß der Bruder bleibt.

Gegen den Strom der Zeit schwimmt Antoine de Saint-Exupéry. Besonders die Solidarität und die Freundschaft werden beim ihm großgeschrieben. Und bei ihm gibt es wieder ein Zurück nach Ithaka nach dem alten Konzept. In *Le Petit Prince* (1943), wie erwähnt, behandelt er vor allem das Thema der Identität und Kommunikation: »Man kennt nur die Dinge, die man zähmt«, sagt der Fuchs. Die Reise dient als Weg zur Freundschaft und zur Selbstverwirklichung. Die Kommunikation mit einem Du, der Dialog, ist wieder der Weg, um die eigene Identität zu erfahren. Dadurch wird man zur Hingabe fähig.⁸⁰

Nach diesem Exkurs dürfen wir uns wieder die Frage stellen: Was charakterisiert die Postmoderne? Sie weist die gleichen Charakteristika auf wie die Antike, nur mit umgekehrten Vorzeichen. Ithaka und Penelope sind das eigentliche Problem. Sie stehen für die Langeweile des Alltags, die Unmöglichkeit der Kommunikation, die Abschaffung der Grenzen zwischen Wirklichkeit und Phantasie, den Überdruß, den Versuch, im Reisen eine Lösung zu finden, die aber keine Lösung bringen usw. In der Literatur gegen Ende des 20. Jahrhunderts findet man auch die alten Muster: Reisen am Anfang, am Ende oder dauerhaft. Das Problem der Kommunikation bleibt ungelöst. In *Va, dove ti porta il cuore* (*Geh, wohin dein Herz dich trägt*, 1994) von Susan-

⁷⁹ *Erklärt Pereira*. dtv, München, 13. Aufl. 2004.

⁸⁰ Der kleine Prinz enthält eine Reihe von Symbolen, die über dieses Thema hinaus reichen. André Maurois (1885–1967) schreibt darüber: »Dieses Kinderbuch für Erwachsene ist voller Symbole, die schön sind, weil sie zugleich durchsichtig und dunkel wirken. [...] Wie *Alice im Wunderland* gleichzeitig eine Erzählung für kleine Mädchen und eine Satire auf das viktorianische Zeitalter ist, umschließt *Der kleine Prinz* in seiner poetischen Melancholie eine ganze Philosophie.« *De Proust à Camus*; dt.: *Von Proust bis Camus*. Droemer-Knauer, München – Zürich 1964, 171.

na Tamaro ist Kommunikation im Dialog unmöglich. Selbstmitteilung gelingt nur in Briefen, nur aus einer Distanz heraus sind Öffnung und Aufrichtigkeit möglich. Der Topos verhindert sie. Nicht nur die Kommunikation ist ein Problem, häufig kommt dazu, daß man die Nähe des anderen nicht ertragen kann. Sartre sagt in seinem Drama *Bei geschlossenen Türen*: »Ist also das die Hölle? Ich hätte es nie geglaubt. Erinnerst ihr euch? Schwefel, Feuer, Röstgitter ... Narrenpossen! Man braucht keine Röstgitter; die Hölle, das sind die anderen.«⁸¹

In der Moderne und der Postmoderne ist die Sehnsucht des Menschen als Folge der Lebens- und Arbeitsbedingungen seit der industriellen Revolution darauf gerichtet, eine andere Welt, andere Menschen und Sitten, andere Religionen und Lebenserfahrungen kennenzulernen und auszukosten. Der Alltag ist unerträglich. Aus dem Urlaub in der Ferne kommt man mit langem Gesicht zurück, weil man morgen wieder arbeiten muß, und plant sofort die nächste Urlaubsreise. Man fühlt sich eingegengt und kontrolliert (der Staat trägt die größere Schuld daran), man möchte von der Familie, aus dem Dorf, von der Arbeit – eben aus dem Alltag fliehen. Wer an einer Identitätskrise leidet, ist heimatlos. Bindungslosigkeit und Bindungsunfähigkeit werden hier deutlich. Das ist ein erfolgloser Ersatz des vernunftbegabten Geschöpfes, vor sich selbst zu fliehen und letzten Endes vor seinem Schöpfer. Erfolglos, weil es sich um eine Projektion handelt, einem Hysteriker ähnlich, der seine psychischen Konflikte, die er nicht zugeben will, in somatische Beschwerden umwandelt. Solange seine Haltung der Wahrheit nicht entspricht, bleibt er unheilbar. »Die moderne Tragödie spielt in der Flucht vor der Tragödie. Die Anstrengungen, den Tod zu vergessen, stellen sich der Tragödie des Todes in den Weg und werden tragisch wie der Tod selbst.«⁸²

Die Postmoderne trägt klare Zeichen der Dekadenz: Identitätskrise, Inkommunikabilität, Verlust der Werte, Primat des Es über das Ich, Wahrheit wird durch Faktizität ersetzt. Daraus entsteht das Recht auf Selbstmord und die Verstärkung der Tendenz, den Menschen als Ding zu fassen, mit der entsprechenden Freiheit zur Manipulation. Alles ist gleichwertig, deshalb ist alles erlaubt. Es ist die Verherrlichung der Wildnis, denn eine Kontrolle des Verhaltens wäre anti-natürlich. Das wird sogar »verkauft« als Medizin gegen die Paranoia, die nach dieser Auffassung aus dem Wunsch nach personaler Integrität entsteht und zum Totalitarismus führt. Hier sieht man den Einfluß von Nietzsche wieder. Das alles kann als eine Verlängerung der Moderne bewertet werden. Einige lehnen deswegen den Namen Postmoderne für diese Phase ab und nennen sie Poststrukturalismus.

Der Mensch hat seine Mitte verloren. Grotteske Extreme werden vertreten, und folglich gibt es ein Meer von widersprüchlichen Theorien. Es gilt alles außer einzusehen, daß die Ratio fähig ist, wahre Erkenntnisse zu gewinnen, die weder subjektivistische Produkte noch unwahr sind, daß die Freiheit weder absolut noch eine Farce ist, daß die materielle Welt weder alles noch dem Menschen fremd ist. Es geht dar-

⁸¹ Sartre, Jean-Paul: *Huis clos* (1944); dt.: *Bei geschlossenen Türen*. Gesammelte Dramen I. Rowohl, Reinbek 1970.

⁸² Morin, Edgar: *Le vif du sujet*. Collection »Points« 1982.

um, daß der Mensch aufhört, Gott spielen zu wollen, der alles bestimmt, weil er weder allmächtig noch Sklave, der nur manipuliert und getäuscht werden kann, ist. Die Wirklichkeit hat einen Wert in sich, unabhängig davon, wie ich sie beurteile, und die Vernunft kann Wahres erkennen.

Unsere Zeit zeigt auch Ansätze für eine neue Sensibilität, selbstverständlich nicht überall, aber allgemein ist festzustellen: wir leben in einer Kultur, die die Freiheit schätzt, den Frieden wünscht, für die Ökologie sensibel geworden ist, die gut getane Arbeit liebt, die Menschenrechte verteidigt, die Solidarität positiv bewertet, die Technik und die Wissenschaft fördert.

Einige dieser Ansätze sollen hier im einzelnen erwähnt werden:

- Vorrang des Inhalts gegenüber der Form und Suche nach Werten und Authentizität. Manchmal auch Anerkennung der Anziehungskraft und Beständigkeit der Wahrheit, Öffnung für ökologische Umfelder (hier mit sehr vielen Übertreibungen und unangemessenen Maßnahmen vermischt), Suche nach differenzierten Lebensbedingungen, die auch die Architektur, neue Formen des Designs und den Lebensraum einschließen, ein neues Verständnis von der Gestaltung von Freizeit und Urlaub.
- Sehr stark ausgeprägt ist die Sehnsucht nach Frieden und Gewaltlosigkeit. Das Recht auf Gewalt wird sowohl dem einzelnen wie dem Staat aberkannt und jede Form von Terrorismus verurteilt.
- Pessimismus und Zweifel gegenüber dem absoluten Anspruch der Wissenschaften (bes. der Experimentellwissenschaften) und Anerkennung anderer Werte. Primat des Menschen über die Dinge, sowohl im industriellen (Arbeitsbedingungen) als auch im biologischen Bereich. Ablehnung (leider nicht häufig genug) des Szientismus und der reduktionistischen Sicht des Menschen. Ablehnung des Aberglaubens an den unendlichen Fortschritt und die Macht des Menschen über die Natur.
- Im philosophischen Bereich beschäftigt man sich erneut mit der Ontologie. Man ist noch weit entfernt vom Verständnis eines Aristoteles oder Thomas von Aquin, aber eine Wende kann beobachtet werden, die das Tabu der Anti-Metaphysiker bricht.
- Im ökonomischen Bereich wehrt man sich vehement gegen die Idole der Moderne: das Gesetz des Geldes, des Erfolgs und der Technik, um zu einem neuen Verständnis der Ökonomie zu kommen (der Weg dahin wird noch sehr lang sein), die den Menschen als Hauptakteur berücksichtigt. Fritz Schumacher (1911–1977) fordert vom Menschen, seine Ansprüche zu mäßigen.⁸³ Man fängt an zu verstehen, daß weder die Ansprüche des einzelnen in der Überflußgesellschaft noch des Kapitalismus oder des Sozialismus im Staat der Gesetzlichkeit der Tugend der Mäßigung und der Gerechtigkeit entsprechen.
- Auch in der feministischen Bewegung zeigen sich neue Schattierungen. Es ist berechtigt auf die Gleichberechtigung von Mann und Frau zu bestehen, aber darüber hinaus zeigt sich eine Ablehnung dessen, was die Frau zum Mann zu machen versucht. Diese Anerkennung der Unterschiede übersetzt sich auch in Schulkonzepten, die fordern, der Eigenart von Jungen und Mädchen Rechnung zu tragen. Eine Sensibilität für den Dienst am Leben und zu seinem Schutz ist feststellbar (Verteidigung

⁸³ Schumacher, Ernst Friedrich: *Small is Beautiful*; dt.: *Die Rückkehr zum menschlichen Maß*. Rowohlt, Reinbek b. Hamburg 1981.

des Lebens, auch wenn meistens im Hinblick auf Abtreibung unlogisch gedacht und gehandelt wird). Darüber hinaus findet man eine positive Bewertung von Inhalten wie Herzlichkeit, Mutterschaft, Geduld, Selbstverzicht, Sorgfalt für schwache Menschen usw. Alessandra Bocchetti z. B. vertritt die These: »Die Mutterschaft hat die Frauen gelehrt, das Herz vom Verstand nicht zu trennen«.⁸⁴

Letztendlich stellt sich die Frage: Wann beginnt eigentlich die Postmoderne und welche neue Prägung bringt sie mit sich, geschweige denn wenn einige Autoren sogar über eine Post-Postmoderne sprechen. Ist das Mentalitätswechseln am Ende des 19. Jahrhunderts Grund genug? Immerhin stellen wir fest, daß grundlegende neue Forschungsergebnisse damals vorhanden waren: Nichteuklidische Geometrie, Gesetz der Entropie, Relativitätstheorie, Quantentheorie, Tiefenpsychologie. Sind die neuen Strömungen der Philosophie zu Anfang des 20. Jahrhunderts gewichtig genug? Sollte man als ihren Beginn das Ende der Weltkriege setzen, mit Erlebnissen wie Auschwitz, Atombomben in Hiroshima und Nagasaki, die willkürliche neue Einteilung der Länder Europas, die Nuklearära, die UNO und eine wachsende Solidarität unter den Ländern der Welt und Verantwortung für die Entwicklung der Dritten Welt, oder die moderne Sensibilität für die Menschenrechte? Einige postulieren als Beginn der Postmoderne die Ära der Informatik, des Computers, der Satelliten und der Eroberung des Weltraums. Gestützt auf diese Fakten findet Ballesteros, daß nur der Öko-Pazifismus-Feminismus den Namen Postmoderne verdient.⁸⁵ Für Alejandro Llano scheint sie mit dem Zeitalter der Informatik und den neuen Technologien einzusetzen.⁸⁶ Gónzalez Quirós dagegen sieht die Anfänge der Postmoderne im Verlust des Vertrauens in die Vernunft und den unendlichen Fortschritt, Merkmale, welche die Aufklärung geprägt hatte.⁸⁷

6. Die Menschheit steht heute an einem Scheideweg – Abschließende Bewertung

Anerkannt auch von vielen Nichtkatholiken, war Johannes Paul II. die höchste moralische Instanz unserer Tage. In seiner Analyse Europas Anfang des 21. Jahrhunderts schrieb er: »Wir erleben eine verbreitete *Zersplitterung des Daseins*; es überwiegt ein Gefühl der Vereinsamung; Spaltungen und Gegensätze nehmen zu. [...] Das Vergessen Gottes hat zum Niedergang des Menschen geführt. Es wundert daher nicht, daß in diesem Kontext ein großer Freiraum für die Entwicklung des Nihilismus im philosophischen Bereich, des Relativismus im erkenntnistheoretischen und moralischen Bereich, des Pragmatismus und sogar des zynischen Hedonismus

⁸⁴ *Neofeminismo*. Batlia 1985, 70f. Für eine historische Entwicklung von der Ehe und Familie von der Antike bis zum Feminismus siehe Vilar, Johannes: *Mut zur Familie*. Stella Maris Verl., Buttenwiesen 2001, 1. Teil, 12–41, konkret über Feminismus: 32–36.

⁸⁵ Ballesteros, Jesús: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Tecnos. Madrid, 2. Aufl. 2000, 98.

⁸⁶ Llano, Alejandro: *La nueva sensibilidad*. Espasa-Calpe, Madrid 1988, 106 f.

⁸⁷ Gónzalez Quirós, José Luis: *Repensar la Cultura*. Eiuinsa, Madrid 2003, 182.

in der Gestaltung des Alltagslebens entstanden ist. Die europäische Kultur erweckt den Eindruck einer ›schweigenden Apostasie‹ seitens des satten Menschen, der lebt, als ob es Gott nicht gäbe.« Das alles befreit den Menschen nicht noch macht es ihn glücklich, sondern »mit diesem Verlust des christlichen Gedächtnisses geht eine Art *Zukunftsangst* einher.«⁸⁸ Der jetzige Papst setzt den Akzent vor allem im Relativismus: Dieser ist »in gewisser Hinsicht geradezu die Religion des modernen Menschen geworden. [...] So ist in der Tat der Relativismus zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden.«⁸⁹

Immer häufiger in unseren Koordinaten wird die Sehnsucht – und die Notwendigkeit – vernommen, Werte zurückzugewinnen, die früher allgemein anerkannt waren. Johannes Paul II. war überzeugt, daß das neue Jahrtausend einen Frühling bringen würde, und setzte seine Kräfte ein, um der Jugend neue Ideale zu eröffnen. Die Weltjugendtage, das heilige Jahr 2000, die Reaktionen von Gläubigen und Nicht-Gläubigen bei seinem Tod und bei der Wahl des neuen Papstes, der Weltjugendtag 2005 in Köln sind hoffnungsvolle Zeichen.⁹⁰ Aber nicht nur aus dem religiösen Umfeld her kommen solche Stimmen. Peter Hahne bringt in seinem Buch *Schluß mit lustig* Beispiele aus einem breiten politischen und weltanschaulichen Spektrum: »So sagt die Münchener Trendforscherin Felizitas Romeiß-Stracke [...]: In den nächsten zehn Jahren werde die egozentrische Selbstverwirklichung als Maß aller Dinge abgelöst durch eine Renaissance existentieller Wert- und Sinnfragen. [...] Bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001, einen Monat nach den Anschlägen von New York, sprach Jürgen Habermas in seiner Dankesrede über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Der liberale Verfassungsstaat sei auf die Sinn-Ressource der Theologie dringend angewiesen und in den christlichen Gemeinden sei ›etwas intakt geblieben, was andernorts verloren gegangen ist‹. Max Horkheimer brachte, kurz vor seinem Tod, den nihilistischen Grundirrtum der 68er-Bewegung auf den Punkt und erklärte zum Entsetzen seiner Schüler: ›Politik ohne Theologie ist absurd. Alles, was mit Moral und Menschlichkeit zusammenhängt, geht auf die bi-

⁸⁸ Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa*, 28. 6. 2003, Nr. 8 und 9; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 161, Bonn 2003. Johannes Paul II. nahm diese Problematik bereits im Kölner Dom am 15. 11. 1980 auf: »In einer vergangenen Epoche haben Vorkämpfer der neuzeitlichen Wissenschaft gegen die Kirche mit den Schlagworten Vernunft, Freiheit und Fortschritt gekämpft. Heute, angesichts der Sinnkrise der Wissenschaft, der vielfältigen Bedrohung ihrer Freiheit und des Zweifels am Fortschritt, haben sich die Kampfesfronten geradezu vertauscht. Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Vernunft und die Wissenschaft, der sie die Fähigkeit zur Wahrheit zutraut, welche sie als humanen Vollzug legitimiert. Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Freiheit der Wissenschaft, durch die sie ihre Würde als menschliches, personales Gut hat. Heute ist es die Kirche, die eintritt für den Fortschritt im Dienste einer Menschheit, die seiner zur Sicherung ihres Lebens und ihre Würde bedarf.« Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25, Bonn 1981, Seite 25.

⁸⁹ Ratzinger, Joseph: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Herder, Freiburg, 3. Aufl. 2004, 69 und 94, vgl. Seite 60.

⁹⁰ Joh. Paul II. wiederholt mehrmals *Duc in altum* in seinem Apostolischem Schreiben *Novo millennio ineunte*, 6. 1. 2001. In einem Interview sagte Kard. Meisner, daß Johannes Paul II. »ihm gegenüber vor Jahren den Weltjugendtag 2005 in Deutschland vorgeschlagen habe, um gerade von diesem Land zu Beginn des 21. Jahrhunderts einen positiven Impuls zur Neuevangelisierung ausgehen zu lassen«. Top Magazin Köln 21, 2 (2005) 20.

blische Botschaft zurück. Und die Rebellion der Jugend ist eine unbewußte Verzweiflung, hinter der die ungestillte religiöse Sehnsucht steht.«⁹¹

Udo Di Fabio ruft zum Nachdenken, »wieso unsere Kultur heute Gleichgültigkeit, zum Teil sogar fanatischen gewalttätigen Widerstand auslöst?« Was hat sie zu bieten? Di Fabio weiter: Warum um Gottes willen soll sich der Angehörige einer anderen und vitaler Weltkultur in die westliche Kultur integrieren, wenn die Kultur ohne ausreichenden Nachwuchs und unter Verlust einer transzendentalen Idee – zumindest aus seiner Sicht – ohnehin ihrem historischen Ende entgegengeht?⁹²

Europa ist krank und schämt sich seiner Abstammung, so wie ein denaturalisierter Mensch sich seiner Eltern schämt. Umkehr ist unerlässlich. Trotz allem Zweifel an der Verlässlichkeit der Vernunft, ist genug Intelligenz vorhanden, um vieles einzusehen:

– Die Philosophie soll von der naturwissenschaftlichen Methode lernen und sich an die reale Welt als Grundlage ihrer Forschung halten, damit sie sachlich bleiben kann. Wenn das nicht so ist, wird die Philosophie Poesie, Märchen oder Utopie. Das ist keine Reduzierung der Realität auf Faktizität. Das wäre Positivismus. Die Realität ist viel reicher als das, »was vorhanden ist«, aber das alte Axiom soll gewahrt werden: Was im Intellekt ist, hat seinen Ursprung in den Sinnen.⁹³ Als Joseph Ratzinger zum Papst gewählt wurde, schrieb der evangelische Theologe Eberhard Jüngel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung: »Mit Habermas⁹⁴ ist sich Ratzinger⁹⁵ darin einig, daß die Vernunft endlich wieder zur Vernunft kommen, daß sie wahrhaft vernünftig werden muß.«⁹⁶

– Eine alternative Auffassung im erkenntnistheoretischen Bereich ist erforderlich. Die Wahrheit der Wirklichkeit muß angestrebt und immer wieder neu erfaßt werden. Denn wenn der Mensch glaubt, daß er die Realität nicht erkennen kann, oder mit an-

⁹² *Kultur und Freiheit*. Beck, München 2005, 10 und 50.

⁹³ Die Philosophie hat Aufgaben, die weit über die Ergebnisse der Wissenschaft hinausgehen. Heute belächelt man die Metaphysik nicht mehr. Giovanni Reale bringt viele Hilferufe für eine neue Entdeckung der Metaphysik. Aber hier zwingt sich die Frage auf: ist das eine reale Ontologie? Führen diese Philosophien weiter? Daß die Realität breiter und tiefer ist als das, was die Naturwissenschaft erfassen kann, müßte selbstverständlich sein. Reale faßt ein Gedicht von Eliot (*Chorus from »The Rock«*) wie folgt zusammen: »Mit Hilfe von Wissenschaft und Technik kennen und beherrschen wir das, was ›beweglich‹ ist, wir wissen aber nichts vom ›Unbeweglichen‹; wir kennen die ›Sprache‹, aber nicht das ›Schweigen‹, die ›Worte‹, aber nicht *das* ›Wort‹. Unser ›Wissen‹ führt uns zur Unwissenheit, und die Unwissenheit bringt uns dem Tod näher als Gott. Durch die ›Wissenschaft‹ haben wir die alte ›Weisheit‹ verloren und durch die Entfesselung der ›Information‹ werden wir am Ende auch die ›Wissenschaft‹ verlieren.« *Kulturelle und geistige Wurzel Europas*, 125.

⁹⁴ Jürgen Habermas sagte bei der eben erwähnten Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001: »Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive des jeweils anderen einzunehmen.«

⁹⁵ Siehe die Auffassung Ratzingers von der Situation Europas in seinem letzten Vortrag als Kardinal in Subiaco am 1. 4. 2005: *Europa in der Krise der Kulturen*. Die Tagespost, 14. 5. 2005. Dieser Vortrag wurde übernommen und durch einen Briefwechsel zwischen Ratzinger und dem italienischen Senatspräsidenten angereichert: vgl. die erwähnte Veröffentlichung Pera–Ratzinger: *Ohne Wurzeln*.

⁹⁶ *Aufklärung im Lichte des Evangeliums*. FAZ, 17. 5. 2005. – Siehe auch das Beispiel von Aristoteles in der europäischen Welt der Antike: Anmerkung 11.

deren Worten: wenn er meint, daß die Welt und der Mensch nicht erkennbar sind, führt das zur Zerstörung der Grenzen zwischen Traum und Wirklichkeit. Dann fällt die Notwendigkeit aus, die Wahrheit zu suchen. Es gibt keinen Unterschied zwischen einer Aussage, die der Wirklichkeit entspricht, einem Ergebnis der Phantasie, die man Kreativität nennt, oder einer Aussage, die Ausdruck einer Sehnsucht ist.⁹⁷ Mehr noch, man behauptet, daß wünschenswert ist, sich von der Last des Realen zu befreien. Aber dadurch wird man notwendigerweise Konsequenzialist: wenn ein Ziel für mich gut ist, sind alle Mittel erlaubt. Erlaubt ist, was zum Ziel führt.⁹⁸ Meistens bleibt es aber beim »Erlaubt ist, was gefällt«. Dann hängt der Wert einer Sache davon ab, wie sie mich – meine Interessen, meine Träume, meine Wünsche oder meine Lethargie – betrifft. Man lebt in einer Lüge und belügt die anderen. Und das alles ist offensichtlich falsch.

– Eine neue Art der Beziehung zu den anderen muß gefunden werden. Es genügt nicht, sich dem Glauben zu nähern, oder um seinen Verlust zu trauern, wenn die psychologische Struktur des Menschen in personaler und sozialer Hinsicht versagt: es fehlt an Kultur, es fehlt an Ausdauer und Tiefe, es fehlt an Benehmen, es fehlt an Ehrlichkeit, es fehlt an gutem Geschmack, vor allem in der Sprache⁹⁹ und Mode. Rücksicht-nehmen, Danken-können, gesellschaftliche Manieren, Selbstkontrolle, die Stille vertragen usw. wurden jahrzehntelang manipulativ verpönt, aber sie sind unerlässlich. Es sind elementarste Verhaltensweisen für ein kohärentes Leben mit sich selbst und in der Gesellschaft.

– Dies wird nur gelingen, wenn die eigene Identitätskrise überwunden wird: Giovanni Reale schreibt über die Zukunft Europas: »Aus der ›Verschiedenheit‹ diverser Kulturen lassen sich nur dann in konstruktiver Weise Vorteile erkennen und gewinnen, wenn man nicht die eigene ›Identität‹ aufhebt oder in ›vergangenen Zeiten‹ verbannnt, sondern sie am Leben erhält und stärkt.«¹⁰⁰ Nur dann kann man verschiedene Kulturen in die eigene integrieren. Eine »multikulturelle« Gesellschaft kann keine Werte vermitteln, weil sie keine Werte besitzt: alles ist gleichwertig, was bedeutet: alles ist gleichgültig und sinnlos. Ein falscher Begriff von Toleranz wird für bare Münze genommen.¹⁰¹ Mit Intuition sagte T. S. Eliot 1961: »Ich glaube nicht, daß bei

⁹⁷ Vgl. González Quirós, José Luis: *Repensar la Cultura*, 181–199.

⁹⁸ Das war die »Logik« des Hohenpriesters zur Zeit Jesu, der sich für besonders klug hielt. Er wollte ein Verbrechen begehen, um Vorteile zu erreichen (vgl. Joh 11, 49f.). Letzten Endes ist es die Art des Teufels zu argumentieren: »Darauf sagte die Schlange zur Frau: Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse« (Gen 3, 4f.).

⁹⁹ Wenn die Sprache arm ist, sind meine Gedanken auch arm (man denkt in einer Sprache), und die Beziehungen zu den anderen noch ärmer.

¹⁰⁰ *Kulturelle und geistige Wurzel Europas*, 151.

¹⁰¹ »Man soll sich hüten, in solche Ideen der Koexistenz des Verschiedenen einen falschen Anspruch von Toleranz oder besser einen falschen Begriff von Toleranz einzuführen. *Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, Toleranz für eine Tugend zu halten, die darauf verzichtet, auf dem Eigenen zu bestehen, und die gleiche Geltung des anderen vertritt.* Nur wo Stärke ist, ist auch Toleranz. Die Duldung des anderen bedeutet durchaus nicht, daß man sich seines eigenen unaufgebaren Seins nicht voll bewußt wäre. Es ist vielmehr die eigene Stärke, vor allem die Stärke der eigenen Existenzgewißheit, die zur Toleranz fähig macht.« Gadamer, H.-G.: *Das Erbe Europas*. Suhrkamp, Frankfurt 1989, 58f.

vollständigem Verschwinden des christlichen Glaubens die christliche Kultur überleben könnte. Und davon bin ich nicht nur als Christ, sondern als Gelehrter für Sozialbiologie überzeugt. *Wenn das Christentum verlorengeht, geht unsere ganze Kultur verloren.* Und dann werdet ihr warten müssen, daß das Gras wächst, damit die Schafe zu fressen haben, die die Wolle liefern sollen, aus der euer neues Gewand hergestellt werden wird. Ihr werdet viele Jahrhunderte Barbarei durchmachen müssen. Wir werden es nicht erleben, die neue Kultur zu sehen, und auch unsere Enkel und deren Enkel werden sie nicht sehen«. ¹⁰²

Zum Schluß stellt sich die Frage, welche Grundlage für eine anthropologische Ethik vorhanden sein muß, die sowohl für jeden einzelnen als auch für die Polis (Gesellschaft, Staat usw.) gilt. Es gibt »präpolitische« Prinzipien, die Voraussetzung für das Recht eines Staates sind. Akzeptiert man sie nicht, hat man einen bloßen Rechtspositivismus, bzw. demokratische Willkür, die sich früher oder später in ideologisch geprägte Macht, d.h. in Totalitarismus verwandelt, wie wir täglich beobachten. Es geht nicht darum, an Gott zu glauben oder nicht, sondern darum, ob es eine individuelle oder politische Ethik geben kann, ohne die Schöpfung (und den Schöpfer) anzuerkennen. Hier stellt sich die Frage: ob allein die Analyse der Natur des Menschen (individuell und als gesellschaftliches Wesen) zu einer anthropologisch kohärenten Ethik führen kann oder nicht. Einige sind überzeugt, der gesunde Menschenverstand und ein demokratischer Geist müßten genügen, damit ein Rechtsstaat funktioniert. Diese Kräfte sind m. E. zu schwach, und die Geschichte beweist es: es ist nicht nur nicht gelungen, sondern auf dieser Grundlage sind erschreckende Irrtümer und Praktiken entstanden, in neuerer Zeit meistens im Namen der Vernunft. Wenn Gott oder die allgemein menschliche Natur (jahrhundertlang hat man es *Naturgesetz* genannt) nicht als Fundament akzeptiert werden, bleibt wahrscheinlich nur der Rückfall in die Anarchie. Giovanni Reale vertritt die Auffassung, daß der Mensch ohne das Christentum sich nicht erkennen kann. Der Personenbegriff ist mit dem Gottesbegriff verbunden ¹⁰³.

Die Wahrheit transzendiert mich und verpflichtet mich zur Ehrfurcht von innen her. Der Intellekt strebt nach Wahrheit wie der Wille nach dem Guten; es ist ein psychologisches Gesetz, wie es oben bereits besprochen wurde. Beide – Intellekt und Wille – helfen sich gegenseitig, denn der Intellekt allein bewegt nicht den Menschen, und der Wille allein erkennt nichts. Sokrates hielt am Vorrang der Wahrheit fest und mußte dafür sterben. Seine Überzeugungen sind höchst aktuell. Bei seiner Verteidigung sagte er: »Meine Mitbürger, ihr seid mir lieb und wert, gehorchen aber werde ich mehr dem Gott als euch. Und solange ich atme und Kraft habe, werde ich nicht aufhören, der Wahrheit nachzuforschen und euch zu mahnen und aufzuklären

¹⁰² *Die Einheit der Europäischen Kultur*. 3 Rundfunkansprachen an die Deutschen, veröffentlicht in *Notes Towards the Definition of Culture* (1948); dt.: *Zum Begriff der Kultur*. Rowohlt, München 1961. Vorher sagte er: »Die dominierende Kraft bei der Schaffung einer gemeinsamen Kultur unter Völkern ganz unterschiedlicher Kulturen ist die Religion. [...] Ich beschränke mich auf die Feststellung einer Tatsache.« Ebd.

¹⁰³ Vgl. Reale, Giovanni: *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas*, 103–111. – Er sieht diese Frage in Zusammenhang mit dem christlichen Personenbegriff. Aristoteles hat den Begriff Person nicht gekannt. Er ist eine Bereicherung der aristotelischen Anthropologie durch die Kirchenväter. Ebd., 98f.

und jedermann von euch in meiner gewohnten Weise ins Gewissen zu reden: Wie, mein Bester, du, ein Bürger der größten und durch Geistesbildung hervorragendsten Stadt, schämst dich nicht, für mögliche Füllung deines Geldbeutels zu sorgen und auf Ruhm und Ehre zu sinnen, aber um sittliches Urteil, Wahrheit und Besserung deiner Seele kümmerst du dich nicht und machst dir darüber keine Sorge?«¹⁰⁴ Sokrates trank den Schierlingsbecher in Ruhe und Gelassenheit, bis zuletzt mit seinen Freunden philosophierend über die Unsterblichkeit der Seele.

Gilson sieht hier die Redlichkeit des Wissenschaftlers: sein Leben einzusetzen im Dienst der Wahrheit. In einem Vortrag in Harvard sagte er: »Ein echter Gelehrter (Erudit) ist ein Mensch, dessen intellektuelles Leben ein Teil seines moralischen Lebens ist; mit anderen Worten: Ein Gelehrter ist ein Mensch, der einmal für alle Mal entschieden hat, die Forderungen seines ethischen Gewissens auf sein intellektuelles Leben anzuwenden.«¹⁰⁵ Barrio fordert einen kulturellen Wandel als Voraussetzung für einen Dialog des Friedens: »Der Hauptschlüssel zu diesem Wandel liegt in der Überwindung der positivistischen Mentalität durch ein Ethos der Ehrfurcht vor der Realität (Ausrichtung des Gehörs auf das Sein der Dinge, wie schon Heraklit sagte). Die Theoria gebietet eine Haltung des Respekts, ein Sich-verneigen vor der Realität in der Überzeugung, daß sie mich etwas lehren kann. Etwas in ihr übersteigt mich, ist mir überlegen.«¹⁰⁶

Unsere Zivilisation ist an einem Punkt angekommen, an dem sie sich entscheiden muß: wird Europa die Zerreißprobe bestehen? In der Weihe an Maria im Heiligen Jahr 2000 sagte Johannes Paul II.: »Wir wollen dir heute die Zukunft anvertrauen, die vor uns liegt. Wir bitten dich, uns auf unserem Weg zu begleiten. Wir Männer und Frauen leben in einer außergewöhnlichen Zeit, die zugleich verheißungsvoll und schwierig ist. Die Menschheit besitzt heute nie dagewesene Mittel zur Macht: Sie ist imstande, diese Welt zu einem blühenden Garten zu machen oder sie völlig zu zerstören. Die Menschheit hat die außerordentliche Fähigkeit erlangt, sogar in die Anfänge des Lebens einzugreifen. Sie kann dies zum Wohl aller im Rahmen des Moralgesetzes nutzen oder dem kurzsichtigen Hochmut einer Wissenschaft nachgeben, die keine Grenzen anerkennt und sogar die gebührende Achtung vor jedem Menschenleben verweigert. Die Menschheit steht heute an einem Scheideweg wie nie zuvor.«¹⁰⁷

¹⁰⁴ *Apologie* 29 d–e. (auch *Des Sokrates Verteidigung* genannt, in: Platon: Sämtliche Werke. Rowohlt, Hamburg 1957, Bd. I).

¹⁰⁵ *The Ethics of Higher Studies*. Harvard. Alumni Bulletin 30, 27. 10. 1927, 127–130.

¹⁰⁶ Barrio Maestre, José María: *Der soziokulturelle Rahmen für die Erziehung zum Frieden*. Forum Katholische Theologie 20/2 (2004) 101. Vgl. Ders.: *Cerco a la ciudad. Una filosofía de la educación cívica*.

¹⁰⁷ Johannes Paul II.: *Weiheakt an die Gottesmutter* am Sonntag, 8. 10. 2000, Nr. 3. *L'Osservatore Romano* 9./10. 10. 2000.

Von den Erscheinungen zum kanonischen Prozess

Zum 3. Teil der kritischen Dokumentation der Erscheinungen in Fatima

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Der zweite Teil des dritten Bandes der kritischen Dokumentation der Ereignisse in Fatima wurde in FKTh 21 (2005) 287–292 besprochen. Ein Jahr zuvor wurde der erste Teil vorgestellt¹. In diesem Beitrag soll der 3. Teil der deutschsprachigen Leserschaft nahe gebracht werden².

Bischof David Sampaio Barbosa gibt in seiner Einführung einen Überblick über die Ereignisse bis 1922, die auch weitgehend die Themen dieses Bandes sind: Sorge um die Ausbildung Lucias, Beschaffung von Baugrund, Erlaubnis von Gottesdiensten, die Wallfahrten, Bauvorhaben. Die Leistung von Bischof D. José Alves Correia da Silva wird hervorgehoben. Luciano Coelho Cristino gibt dann einige Erklärungen zu den Grundsätzen der Edition. Die Nummerierung vom letzten Band wird weitergeführt.

Die Inhalte der erfassten Schriftstücke sind von unterschiedlichem Wert. Sie enthalten mehr nebensächliche Mitteilungen über Lúcia, häufig sind sie Bitten an die Seherin um ihre Fürsprache bei der Gottesmutter, wobei die bittenden Briefschreiber manchmal sehr naiv, aber z. T. aufdringlich ihre Bitten vorbringen.

Zeigen schon die Gebetsbitten und Wallfahrten von dem gläubigen Vertrauen des Volkes, so treten auch Kräfte zur Förderung der Verehrung der Nossa Senhora de Fátima in Aktion. DOC 570 bittet jemand den Bischof um das Imprimatur von Andachtsbildchen und von Betrachtungshilfen für den Rosenkranz. Der Glaube wächst um die kleine Kapelle; der Kirchenbau ist in Angriff genommen. DOC 574 ist ein Brief von Dr. Manuel Nunes Formigão an den neuen Bischof D. José Alves Correia da Silva; Formigão berichtet, dass er bisher die Ereignisse aus der Nähe und aus der Ferne, wenn aus beruflichen Gründen eine persönliche Anwesenheit nicht möglich war, beobachtet hat; er allein war beeindruckt von den Ereignissen um den 13. Oktober, vom Sonnenwunder (o grandioso phenomeno solar), von der Masse der Anwesenden, von Heilungen und Gnadenerweisen aufgrund der Erscheinung. Formigão war zweifellos die zentrale Gestalt im Anerkennungsverfahren.

Die weitere Dokumentensammlung besteht aus Briefen an Lúcia, meistens Gebetsbitten, wobei von manchen die Seherin bewusst als Mittlerin zur himmlischen Mutter betrachtet wurde, dann aus Briefen über Lúcia (zwischen Dr. Formigão, dem Bischof von Leissa u.a.), für die ein Internat gefunden werden sollte und schließlich auch wurde, wo sie eine Ausbildung erhalten und dem für ihre Entwicklung nicht

¹ FKTh 20 (2004) 132–140.

² Documentação Crítica de Fátima. III – Das aparições ao Processo Canónico Diocesano 3 (1920–1922), Santuário de Fátima 2005, 460 S.

vorteilhaften Trubel um ihre Person entzogen werden sollte. Manche der Schreiben bezogen sich auf das Kostgeld im Internat, wofür der Bischof sich persönlich bemühte, mehrere betreffen die Frage, ob man den Aufenthalt der Seherin geheim halten könne. Ferner werden mehrmals der Kauf eines Grundstücks und der Bau einer Kirche angesprochen. Die Feier des Dreizehnten ist schon Gewohnheit geworden. Obwohl man meinen könnte, die Zuneigung, die Lúcia überall zu finden scheint, und die Gebetstage am Dreizehnten hätten den Sieg der Anhänger der Echtheit der Erscheinungen bewiesen: Die Freidenker haben noch nicht kapituliert (vgl. DOC 568, 602). Sie hoffen immer noch auf den Triumph der Vernunft über den Irrtum (a razão tem de triunfar da mistificação).

Mit Interesse liest man DOC 608 von Dr. Formigão: Na Capelinha de Fátima – In der kleinen Kapelle von Fatima. Er beschreibt Ex-Voto-Texte, d.h. Zeugnisse und Bekenntnisse von wunderbaren Heilungen: Bewahrung vor einer drohenden Armamputation, glückliche Heimkehr aus dem Krieg. Formigão berichtet ferner von einem Mann, der ein blasenüberdecktes brandiges Bein hatte. Seine Frau ist nach Fatima gegangen. Auf den Rat eines Mädchens nahm sie Erde mit. Der Mann wusch den Fuß. Die Frau ging zum Beten. Nach neun Tagen war das wundenübersäte Bein geheilt. Von einer Frau wird schließlich berichtet mit einer schweren, unbekanntem Krankheit. Sie ging zu vielen Ärzten und sogar zu den Kapazitäten des Landes, aber niemand konnte ihr helfen. Sie trank dann Wasser mit Erde von Fatima. Nach neun Tagen war sie geheilt. Ebenso berichtet DOC 611 über eine Heilung in einem schwierigen Fall, ferner DOC 617. Der Brauch, Erde von Fatima mit Wasser zu übergießen und dieses dann zu trinken, mag für Freidenker Zeichen schrecklichen Aberglaubens und Dummheit des Volkes gewesen sein. Aber solche »Sakramentalien« erinnern an Mk 5,27ff, wo man Jesu Kleider berührte, um Heilung zu finden: Die Behörden ordnen Polizeiüberwachung der großen Pilgertage an (vgl. DOC 618, 620). DOC 621 (vom 10. 6. 1921) enthält Auszüge aus einem Büchlein von 72 Seiten aus der Feder von Visconde de Montelo (Dr. Formigão) mit verschiedenen Schreiben bezüglich des bischöflichen Imprimatur, mit einer kurzen, aber übersichtlichen Zusammenfassung der Ereignisse im Jahr 1917, mit Fotografien und Fragen an die Seher, Berichten über das »Wunder von Fatima« (Sonnenwunder), über außergewöhnliche Heilungen und über weitere Ereignisse nach den Erscheinungen (Familie der Seher, Krankenhausaufenthalt und Tod von Sehern, 13. Mai 1920, usw.). Dieses Büchlein, die Ex-Votos in der kleinen Kapelle und die Polizeiüberwachungen, die Behinderungen der Wallfahrten durch die Behörden (vgl. DOC 622) lassen die Spannung steigen, die zu einer Entladung drängt.

Lúcia war in Asilo de Vilar angekommen und lebte der Geheimhaltung wegen unter dem Decknamen »María das Dores de Jesus«. Die Korrespondenz lief über die Vermittlung des Bischofs von Leiria (DOC 623, 624, 626, 646, 651). Lúcia hat circa alle vierzehn Tage ihrer Mutter heimgeschrieben. Die folgenden Texte handeln häufig vom Erwerb der Baugrundstücke bzw. von notariellen Kaufabschlüssen und von Vorstellungen des Bischofs, wie das Areal bebaut werden sollte (DOC 641). DOC 647 berichtet von der ersten Messe auf der Cova da Iria (am 13. 10. 1921) und einer ausführlichen Katechese. Es folgen dann (DOC 648ff) Zeitungsartikel mit kritischer

Einstellung zu dem Phänomen Fátima: Der Artikel spricht von der *comedia da Fátima*. Von organisatorischen Unklarheiten bezüglich der Abwicklung einer Spende handelt ein Briefwechsel (DOC 653f; 650f). Es war alles erst im Aufbau. Ein Brief von Dr. Formigão an Bischof Alves Correia da Silva (DOC 662) gibt mehrere Anstöße: Mehr Bauplätze erwerben, damit die Hotels das Terrain nicht entstellen können; Untersuchungskommission; kurze Informations- und Werbeschrift mit Bericht über die Ereignisse; Heilungen und Fotos; Architekt beauftragen; Mitteilungen über Spendenwillige. DOC 663 spricht von einer Statue, von der ein Foto beigelegt wird. Ein weiteres Thema in der Korrespondenz betrifft die Anerkennung und die Verteilung des Büchleins *Os Episódios Maravilhosos de Fátima* (z.B. DOC 652, 660, 603 f, 607, 686). In DOC 668 unterrichtet A. M. Ferreiro, Pfarrer von Fátima, den Bischof von der Feier des 13. November 1921. Dieser Dreizehnte wird also das ganze Jahr hindurch begangen; es waren ca. 18.000 Menschen anwesend. Der Pfarrer berichtet auch von Raketen, die abgefeuert wurden. Darauf erlässt der Bischof das strenge Verbot des Gebrauchs von Raketen und des Verkaufs von Wein und anderen alkoholischen Getränken (DOC 669); im Falle der Nichtbefolgung verbietet er die Messfeier. DOC 670 berichtet von einer wunderbaren Heilung.

Doch darf man nicht vergessen: Die Kritik und Polemik geht weiter. »O Mundo« veröffentlichte am 23. 12. 1921 – gleichsam als Weihnachtsbeitrag – einen Artikel: »Especulação religiosa. A comedia de Fátima e a burla reaccionaria«. Die Anhänger von Fatima, von Jesuiten wird gesprochen, werden mit Judas verglichen. Diesen Leuten, die aufs Geld aus sind, wird der Krieg angekündigt. »Auf, ihr Liberalen, weg mit den Jesuiten, nieder mit den Komödien von Fatima!« (DOC 672). Am 12. 1. 1921 (DOC 674) erschien in »O Mundo« wiederum ein Artikel voll persönlicher Angriffe auf Lúcia und Gehässigkeit. Die Verfasserin macht sich besonders über das Sonnenwunder lustig. Sie versteht es so, dass die Sonne ihren kosmischen Platz verlassen habe. Aber dieses Verständnis wurde von den gebildeteren Anhängern nicht vertreten. Man sieht daran, dass sich zwischen Glaube und Unglauben eine geradezu unüberbrückbare Kluft auftut. Auch die Ungläubigen sind Gefangene ihrer Vorurteile! Das Verschwinden Lúcias wird als Einführung hingestellt, da ihre Mutter mit ihr nur über den Bischof Kontakt aufnehmen könne. Dieselbe Verfasserin schrieb am 12. 12. 1921 einen Artikel, in dem ohne Nennung von Fátima der Rosenkranz verhöhnt wird.

Nach verschiedenen Bitten – oder Dankesbriefen – bietet DOC 685 die erste schriftliche Auskunft aus der Feder Lúcias über die Erscheinungen. Im Vergleich zu den in der Mitte der dreißiger Jahre verfassten, bekannten *Memorias* sind diese Berichte viel kürzer und vorsichtiger: z. B. wird die Höllenvision nicht erwähnt. Differenzen zu den *Memorias* sind nicht aufgefallen. Das Problem des »heute nicht eingetretenen Kriegsendes« wird differenzierter, d.h. problembewusster dargestellt als in den ersten Aussagen aus dem Jahr 1917. Von der Herz-Marien-Verehrung findet sich nichts.

Die folgenden Schreiben betreffen hauptsächlich die Besprechung des Bischofs mit verdienten Persönlichkeiten, um die Bauplanungen in Fatima zu klären (Einladungen, Zusagen usw.). Dazwischen ist immer wieder von Spendenzusagen die Re-

de und von wunderbaren Heilungen (DOC 694, 702). In DOC 709 teilt der Pfarrer von Fatima mit, dass in der Frühe am 6. März 1922 auf die kleine Kapelle ein Brandanschlag verübt wurde. Dieses Thema beherrscht die weitere Dokumentation. Der Bischof lädt das Volk zu einem Sühnegottesdienst ein (DOC 713). Der Anschlag wird als gegen die »elementaren Grundsätze der Freiheit« gerichtet (DOC 716) betrachtet. Die Tat führte zu einer »allgemeinen Empörung« im Volk, in der Presse und im Parlament. Die Regierung musste sich gegen diese Anschläge stellen. Dr. Formigão stellt fest, dass dadurch die Aufmerksamkeit für das portugiesische Lourdes gestärkt werde und den Attentätern wahrscheinlich nichts passieren würde, wenn sie entdeckt würden (DOC 722). Bei dieser Gelegenheit wurde im Parlament auch die Beschlagnahme von Kirchengütern angeprangert (vgl. DOC 727). Die Diskussion führte zu Tumulten im Parlament. Der Anschlag auf die Kapelle einigte die Katholiken in ihrem Widerstand gegen die liberale, freidenkerische Politik und brachte diese in Bedrängnis. Die untere Behörde musste bekennen, dass die Entdeckung der Attentäter schwierig ist (DOC 739), was ihr als Untätigkeit angelastet werden konnte. Die Presse behandelte ausführlich den verwerflichen Anschlag. Die Zeitung »A Época« sprach vom »Land der Bomben« (DOC 748). Protestzüge zum Kapellenplatz mit ca. 4000 Personen fanden statt. Die Spendenfreudigkeit für eine neue Kapelle wuchs. Die Behörden verboten dann die Prozessionen wegen der Intoleranz der Katholiken – von der Intoleranz der Attentäter sagte man nichts. Dr. Formigão erwägt in seinem Schreiben an den Bischof (DOC 766), ob die zerstörte Kapelle stehen bleiben soll (als sichtbare Erinnerung an den Anschlag) oder in das ganze Projekt eingebaut werden soll. Die vielen Verkaufsstände findet er schrecklich, man sollte einen noch größeren Platz kaufen. Schließlich gibt Formigão einen Einblick über den Hintergrund und die Personen des Attentats, die – nach jetziger deutscher Ordnung – der Landkreisverwaltung angehören. Es werden Namen genannt. In der Antwort teilt der Bischof mit (DOC 774), dass der Platz gekauft würde, er den Verkauf von Wein verboten habe und einen guten Prediger suche.

Formigãos Interview in der Zeitung »A Guarda« (DOC 775) berichtet zunächst über die Erscheinungen von 1917, mit einem Schwerpunkt auf dem 13. Oktober; er war selbst Zeuge des Sonnenwunders. Er geht auf den Tod Jacintas ein und auf die Heilungen, die er schildert.

Andere Berichte handeln von Wallfahrten nach Fatima, von Verkehrs- und Übernachtungsmöglichkeiten. Ebenso wurde der Verkauf von Rosenkränzen eingerichtet. Auch von sehr kurzfristigen (damit kein Einspruch erhoben werden kann) Verboten der Wallfahrten (vgl. DOC 783) wurde gesprochen.

Im Anhang sind noch elf Fotos von der Kapelle, vor und nach dem Anschlag, und von den Familien Lúcias und der Martoskinder Jacinta und Francisco und von der ersten Feldmesse vor der Kapelle wiedergegeben, ebenso finden sich ein Register und eine chronologische Inhaltsübersicht.

Auch in diesem Band ist, wie gewohnt, die Dokumentation gewissenhaft erstellt worden: Datum, Fundort, Beschreibung des Originals, Konjekturen der Bearbeiter sind jeweils angegeben. Viele der Schreiben tragen privaten Charakter und sind für die Geschichte Fatimas vielleicht von geringerer Bedeutung. Insgesamt aber geben

die Texte einen großartigen Überblick über das beginnende Wallfahrtsleben in Fatima und die Schwierigkeiten. Die so genannten Freidenker erweisen sich wieder einmal als engstirnige Ideologen. Es würde sich einmal lohnen, ihren ergebnislosen Kampf im Einzelnen darzustellen. Angefangen von der Verhaftung und Bedrohung der Seherkinder im August 1917 bis zum Bombenanschlag 1921, aber noch interessanter sind noch die Sammlung, der wachsende Mut und das erwachende Selbstbewusstsein der Katholiken Portugals.

Hervorzuheben sind der Bischof von Leiria, D. José Alves Correia da Silva in seinem ruhigen, aber klaren Führungsstil, dann vor allem Dr. Manuel Nunes Formigão. Er war das geistige Zentrum der beginnenden Wallfahrt und des Kampfes um die Anerkennung der Erscheinungen. Hier sind zu nennen sein Büchlein, das offensichtlich großen Absatz fand, seine Ratschläge in Bezug auf die Unterbringung Lúcias in einem Internat, auf die Gottesdienste in der Cova da Iria und die Auswahl guter Prediger. Dr. Formigão hat selbst noch den 13. 9. und 13. 10. 1917 (mit Sonnenwunder) erlebt, hat die Seher selbst nach den Erscheinungen und ihren Mitteilungen befragt und den Inhalt, der im ersten Band der Documentação festgehalten ist, zu Papier gebracht. Formigão wird dann der führende Kopf der bischöflichen Untersuchungskommission werden.

Die beiden Seherkinder der Familie Martos sind damals schon gestorben, Lúcia ist im Internat und erscheint dann nur noch durch die Briefe an ihre Mutter und die erste schriftliche Zusammenfassung der Ereignisse von 1917. Der Band 3 bringt wenig Neues, ist aber wichtig, um das aufblühende Wallfahrtsleben und die offiziellen Planungen kennenzulernen.

Die gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau in der Kirche

von Sr. Monika Mertz FSO, Bregenz

In einem Nachrichtenmagazin stand im vergangenen Jahr die coverstory unter dem Thema: »Frauen in der Singlefalle«¹. Gebildete, starke und schöne Erfolgsfrauen kommen zu Wort, die den Männern den Rang ablaufen und ihnen »die Stirne bieten« wollen. Die berufliche Karriere stimmt, das Einkommen ist zufriedenstellend, die persönliche Freiheit ist gesichert, und doch gibt es einen Wermutstropfen bei der Sache: Nicht wenige dieser »Powerfrauen«, wie sie im Artikel bezeichnet werden, bleiben am Schluss allein, weil die Forderungen an einen Partner, der ein »Mister Perfect« sein müsste, zu hoch sind. Die persönliche Unabhängigkeit wird mit dem teuren Preis der Einsamkeit bezahlt. Und das Postulat »Männer müssen lernen, mit erfolgreichen Frauen umzugehen«² führt nicht selten dazu, dass der Traum der beglückenden Liebe bald ausgeträumt ist. Heute wird man wohl sagen können: *Der Aufstand vieler Frauen gegen die Männer und die Verbreitung extremer feministischer Gedanken haben nicht das große erträumte Glück gebracht.*

Wie es scheint, muss das richtige Zu- und Miteinander von Mann und Frau immer neu errungen werden. Um es im Sinne der christlichen Anthropologie zu bestimmen, bedient man sich im kirchlichen Sprachgebrauch immer häufiger des Wortes »Komplementarität«, das in der deutschen Sprache mit »gegenseitige Ergänzung« übersetzt wird. Mutter Julia Verhaeghe, die Gründerin der geistlichen Familie »Das Werk«, sprach viel von der gegenseitigen Ergänzung in Kirche und Gesellschaft. Die Komplementarität zwischen der Priester- und der Schwesterngemeinschaft gehört zu den Wesensmerkmalen unseres Charismas und wird von uns gelebt. Dies scheint eine gute Voraussetzung dafür zu sein, die folgenden Gedanken mit Ihnen zu teilen.

1. Der Ursprung des Begriffs »Komplementarität«

Der Begriff »Komplementarität« hat seinen Ursprung in den Naturwissenschaften. Der dänische Physiker Niels Bohr (1885–1962) hat das Komplementaritätsprinzip vor etwa 80 Jahren in die Naturbeschreibung eingeführt. Er kam zur Einsicht, dass »die Natur zu ihrer vollständigen Beschreibung den Gebrauch sich zwar gegenseitig ausschließender, sich aber andererseits gegenseitig ergänzender (zueinander komplementärer) Vorstellungen zulässt«³. So erscheint zum Beispiel das Licht je nach Betrachtungsweise sowohl als Welle als auch als Teilchen. Beide Erscheinungsweisen verhalten sich zueinander komplementär, d. h. sie ergänzen sich

¹ News, 3. März 2005, 98–103.

² Ebd., 102.

³ In: <http://www.chemie.uni-bremen.de>; Stichwort: Niels Bohr.

gegenseitig. Der Physiker Pascual Jordan (1902–1980), ein für die Grenzfragen zur Theologie aufgeschlossener Naturwissenschaftler, sprach vor 40 Jahren vom »Weltgesetz der Komplementarität«, das den ganzen Kosmos bestimmt.⁴ Auch er hat erkannt, dass die einzelnen Dinge auf Ergänzung und Vervollständigung hin angelegt sind, um dadurch zu einer qualitativ höheren Einheit zu gelangen. Der Sache, nicht dem Wort nach ist diese Erkenntnis viel älter als man denkt. Schon im Alten Testament steht bei Jesus Sirach: »Keines der Werke Gottes verdrängt das andere« (16,18). Der heilige Papst Klemens I. schreibt in seinem Brief an die Korinther gegen Ende des ersten Jahrhunderts: »Bei allem gibt es so etwas wie eine Verbindung und darin liegt die Brauchbarkeit«⁵. Das einzelne Ding bekommt erst dann seinen eigentlichen Wert und wird erst dann nützlich, wenn es sich mit anderen verbindet. Im Zueinander und Miteinander liegt die Vervollkommnung und der Sinn. Der Begriff Komplementarität fand im Laufe der Zeit Eingang in verschiedene andere Wissenschaftsbereiche: in die Biologie, dann auch Philosophie und Psychologie, in die Wirtschaft und Kommunikationstheorie.⁶ Er fand seinen Platz auch im kirchlichen Leben.

2. Der Begriff »Komplementarität« in kirchlichen Dokumenten

Den Begriff als solchen verwendete erstmals Papst Paul VI., und zwar bei einer Generalaudienz am 27. Januar 1965. Er gebraucht dieses Wort, um die gegenseitige Ergänzung und Einheit verschiedener Wesensprinzipien der katholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen.⁷ Der Begriff der Komplementarität hat aber vor allem unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. in lehramtliche Dokumente Einzug gehalten. Die Kirche wünscht zum Beispiel, dass es eine gegenseitige Ergänzung von Priestern und Laien gibt und eine gegenseitige Ergänzung der verschiedenen Charismen im Dienst der Kirche. Häufig wird das Wort Komplementarität verwendet, um das Verhältnis von Mann und Frau zu bestimmen. Ohne dieses Wort zu gebrauchen, spricht Papst Johannes Paul II. davon, dass Mann und Frau von Anfang an nicht nur berufen sind, Seite an Seite oder zusammen zu leben, sondern auch dazu, für einander in Einheit zu leben.⁸ In gleichem Zusammenhang kommt der Begriff auch im Katechismus der katholischen Kirche vor (z.B. Nr. 2333) und im Kompendium, unter

⁴ Pascual Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg 1963, 214.

⁵ Brief an die Korinther 37, 4; zitiert in: Stundenbuch, Faszikel: I/8, 310.

⁶ Die freie Internet-Enzyklopädie *Wikipedia* definiert »Komplementarität« folgendermaßen: »Mit Komplementarität bezeichnet man im Allgemeinen die Zusammengehörigkeit (scheinbar) widersprüchlicher, sich aber ergänzender Eigenschaften (Merkmale) eines einzigen Objektes. Komplementäre Eigenschaften gehören zusammen, insofern sie das selbe Objekt betreffen« (Aktualisierung vom 30. März 2006).

⁷ »Das mache euch bewusst, dass die römische Kirche keine in sich verschlossene, unbewegliche, egoistische und exklusive Herde sein soll, sondern das unentbehrliche Zentrum einer gesammelten und vielgestaltigen Herde, der Herde Christi, die sich auf wunderbare Weise auszeichnet durch die Komplementarität ihrer grundlegenden Eigenschaften: der Einheit und der Katholizität, der Autorität und der Brüderlichkeit, der Identität des Glaubens in der unbegrenzten und vielgestaltigen Weite der Liebe.«

⁸ Papst Johannes Paul II, *Über die Würde und Berufung der Frau*, Rom 1988, Nr. 7.

der Frage 487, wo es heißt: »Gott hat den Menschen als Mann und Frau mit gleicher personaler Würde geschaffen und ihm die Berufung zur Liebe und zur Gemeinschaft eingepägt. Jeder Mensch muss seine geschlechtliche Identität annehmen und ihre Bedeutung für die ganze Person, ihre spezifische Eigenart für Mann und Frau sowie ihre gegenseitige Ergänzung anerkennen.« Mann und Frau brauchen einander und sollen sich gegenseitig ergänzen. Darin liegt ihr Glück und ihre Vervollkommnung. Es geht nicht um ein Konkurrenzverhältnis oder um eine spannungsreiche Aufteilung von Macht. Papst Benedikt XVI. kommt in seiner ersten Enzyklika »*Deus caritas est*« ebenfalls auf dieses Baugesetz ehelichen Glücks zu sprechen, auch wenn er den Begriff der gegenseitigen Ergänzung nicht gebraucht. In Abschnitt 11 schreibt er: »Da bildet Gott aus einer Rippe des Mannes heraus die Frau. Nun findet Adam die Hilfe, deren er bedarf: ‚Das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch‘ (Gen 2,23). Dahinter mag man Vorstellungen sehen, wie sie etwa in dem von Platon berichteten Mythos zum Vorschein kommen, der Mensch sei ursprünglich kugelgestaltig, das heißt ganz in sich selbst und sich selbst genügend gewesen, aber von Zeus zur Strafe für seinen Hochmut halbiert worden, so dass er sich nun immerfort nach der anderen Hälfte seiner selbst sehnt, nach ihr unterwegs ist, um wieder zur Ganzheit zu finden. Im biblischen Bericht ist von Strafe nicht die Rede, aber der Gedanke ist doch da, dass der Mensch gleichsam unvollständig ist – von seinem Sein her auf dem Weg, im anderen zu seiner Ganzheit zu finden; dass er nur im ‚Miteinander‘ von Mann und Frau ‚ganz‘ wird. So schließt denn auch der biblische Bericht mit einer Prophezeiung über Adam: ‚Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch‘ (Gen 2,24).«⁹ Der Papst erinnert uns daran, dass ein gelungenes und geglücktes Leben von Mann und Frau auch davon abhängt, ob sie sich je vom anderen Geschlecht ergänzen lassen. Gott will, dass Mann und Frau nicht nebeneinander oder gegeneinander, sondern miteinander und füreinander leben und so zur Fülle ihrer Berufung gelangen. Ein kurzes Verweilen bei der biblischen Darstellung des Verhältnisses von Mann und Frau soll das noch mehr in den Blick bringen.

3. Das biblische Fundament der gegenseitigen Ergänzung von Mann und Frau

Der zweite Schöpfungsbericht deutet die gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau an. Als Gott dem Menschen die irdischen Geschöpfe zeigt, hält dieser vergeblich Ausschau nach einer »Hilfe [...], die ihm entspricht« (Gen 2,18). Der Beisatz ist wichtig, der Mensch braucht das geschöpfliche Du. Gott gewährt ihm eine Helferin in der Frau, die er aus seiner Rippe bildet. Was ist der tiefere Sinn dieses Geschehens? Der Mensch, ob Mann oder Frau, braucht Hilfe zu seinem Menschsein. Er findet diese auf der natürlichen Ebene im anderen Geschlecht. Dies ist der ursprüngliche Plan des Schöpfergottes. Durch die Ursünde jedoch wurde dieses Aufeinander-

⁹ Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est*, Rom 2006, Nr. 11.

Bezogenheit schwer erschüttert. Davon ist im dritten Kapitel des Buches Genesis die Rede. Nachdem Eva, vom gefallenen Engel versucht, sich Gottes Gebot widersetzt und Adam in ihren Ungehorsam mitgerissen hatte, sagte Gott zu ihr: *»Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen«* (Gen 3,16). Was war geschehen? Die Liebe des Mannes, die sich darin äußern sollte, dass er seiner Frau in inniger personaler Zuwendung Halt und Stütze ist, verkehrte sich durch die Sünde in ein unreguliertes Verlangen, über sie zu herrschen. Die Liebe der Frau, die sich in Freiheit dem geliebten Mann schenken sollte, ihm Geborgenheit bietend, verkehrte sich in Begierde. Aus der keuschen Liebe von Mann und Frau, die sich, in der Anwesenheit Gottes geborgen, einander in vollendeter Harmonie schenken konnten, wurde eine Beziehung, die jederzeit zum Kampf werden kann, in dem es letztlich um das eigene Ich geht, nicht mehr um das Du. Die Folge des Sündenfalls ist ein gestörtes Verhältnis von Mann und Frau. Wer aber kann das liebende Miteinander und Füreinander von Mann und Frau wieder herstellen? Im Glauben wissen wir: Jesus Christus, der uns erlöst hat und der in seiner Kirche lebt. Er befähigt uns auf neue, gnadenhafte Weise die gegenseitige Ergänzung als ein vitales Lebensprinzip auf übernatürliche Weise zu verwirklichen, innigst in der sakramentalen, ehelichen Gemeinschaft, jedoch auch in vielen anderen Formen des gemeinschaftlichen Zusammenwirkens in Christus.

Die gegenseitige Ergänzung thematisiert der Apostel Paulus im 12. Kapitel seines ersten Korintherbriefes. Er spricht da von der Kirche und erklärt sie mit dem anschaulichen Bild vom menschlichen Leib, der eine Einheit darstellt und doch aus vielen einzelnen Gliedern mit je verschiedenen Funktionen besteht. Die Versuchung der Gleichmacherei und ungerechtfertigten Verallgemeinerung von Diensten wehrt er mit den Worten ab: *»Sind etwa alle Apostel, alle Propheten, alle Lehrer? Haben alle Kraft, Wunder zu tun? Besitzen alle die Gabe, Krankheiten zu heilen?«* (1 Kor 12, 29f.). In der Kirche haben nicht alle die gleiche Aufgabe. Der Geist Gottes teilt jedem seine Sendung zu. Auf der anderen Seite wehrt sich Paulus gegen die Vereinzelung und Unabhängigkeit der einzelnen Glieder. *»Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich bin nicht auf dich angewiesen. Der Kopf kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht«* (1 Kor 12, 21). Kein Glied kann sich von den anderen absetzen und dabei Glied bleiben; niemand darf für sich allein arbeiten und leben. Mit Leidenschaft verteidigt der Völkerapostel die Einheit und die Vielheit der Glieder des Leibes Christi, die durch den Geist Gottes bewirkt wird: *»Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allem. So gibt es viele Glieder und doch nur einen Leib«* (1 Kor 12, 4–6,20). Was Paulus von der Einheit und Vielheit der ganzen Kirche sagt, gilt in der Beziehung von Mann und Frau im Sakrament der Ehe wie auch in der Beziehung von Alleinstehenden, Priestern und Gottgeweihten im unmittelbaren oder auch mittelbaren Dienst der Kirche.

Ausführlich spricht Paulus im Epheserbrief über das in Christus erlöste Verhältnis von Mann und Frau. Er fordert von den Frauen, dass sie sich den Männern unterordnen, so wie die Kirche sich ihrem Haupt Jesus Christus unterordnet (vgl. Eph 5, 22f.).

Diese Aufforderung des Paulus widerspricht in einem solchen Maß dem Zeitgeist, dass sich manchmal Lektoren weigern, diese Stelle im Gottesdienst vorzulesen. Das falsche Verständnis dieser Worte kann man am besten dadurch abwehren, dass man die Stelle genau liest. Zwei Hinweise mögen genügen. Erstens: Paulus fordert die Männer auf, ihre Frauen so zu lieben, wie Christus die Kirche liebt. Christus ist zur Rettung der Menschen gestorben. Er hat sein Leben hingegeben und ist auferstanden für das Leben der Kirche. Hier wird den Männern ein Maß an Liebe und Hingabe vorgegeben, das größer nicht sein kann. Das Hauptsein des Mannes besteht also nicht im egoistischen Herrschen über die Frau, sondern in jener Hingabe, die Maß nimmt an der Liebe Christi. Das Sich-dem-Mann-Unterordnen der Frau macht sie dabei nicht zur Sklavin, sondern zur freien Braut, die sich vertrauensvoll und in Liebe dem künftigen Haupt der Familie unterordnet. Zweitens und vor allem aber ist den beiden Aufforderungen, »Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus)« (Eph 5, 22) sowie: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (Eph 5, 25), eine erste Forderung vorgeordnet, die die Grundhaltung der erlösten Christen untereinander ausdrückt: »Einer ordne sich dem andern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5, 21). Das ist gottgewollte Unterordnung. In der christlichen Trauung wird dem Paar sakramental erneut die bergende Anwesenheit Gottes' geschenkt, die das erste Menschenpaar durch die Ursünde verloren hatte. Darüber hinaus wird dem Paar immer neu Gelegenheit gegeben, für alles Verstoßen gegen die Einheit im Sakrament der Beichte Vergebung zu erlangen und in der gemeinsamen Eucharistie, in Christus ihre Einheit neu zu finden und zu bestärken.

Wenn Christus der Erste im sakramentalen Liebesbund von Mann und Frau ist, dann kann es diesen nicht darum gehen, dem anderen in egoistischer Weise Standpunkte, Vorstellungen oder eigene Wünsche und Bedürfnisse aufzudrängen oder gar aufzuzwingen, sondern jeder wird durch das Sakrament befähigt, in Christus dem Partner gegenüber rücksichtsvoll zu sein, damit das gegenseitige Sich-Geben beiden zum Geschenk wird. Wenn es im Dienst der Wahrheit, der Einheit und der Liebe steht, ist jeder verpflichtet, zugunsten des anderen zurückzutreten und Abstand vom Selbst zu nehmen. Dabei nimmt das gemeinsame Schauen auf Christus, die gemeinsame Ehrfurcht vor ihm, der Blick auf seine Liebe, sein Erlösungsleiden, sein Sterben für uns Menschen, den Stachel aus der Spannung zwischen den Geschlechtern und macht die Dynamik dieser Spannung immer freier und fruchtbarer für eine glückliche Beziehung. Dem Paar wird so die sehr wohl unterschiedene, aber gegenseitige Unterordnung in erlöster Liebe möglich.

4. Bedingungen für die gegenseitige Ergänzung

Die gemeinsame Ehrfurcht vor Christus ist die Grundbedingung jeden Umgangs von Christen miteinander. Jedes Miteinander-Umgehen von Männern und Frauen in Christus wird dabei von einer Reihe von christlichen Haltungen und Prinzipien mitgetragen und gefördert.

a) Demut und Liebe

Sich gegenseitig ergänzen bedeutet in allen menschlichen Verhältnissen: dem anderen Hilfe anbieten und sich selber helfen lassen; dem anderen einen Ratschlag geben und selber einen Ratschlag annehmen; dem anderen seine eigenen Gaben zur Verfügung stellen und auch offen zu sein für die Einsichten und Möglichkeiten des anderen. Komplementarität hat zwei Seiten: geben und empfangen, auf den anderen zugehen und dem anderen im eigenen Herzen Raum geben. Die gegenseitige Ergänzung hat somit immer, auch bei Mann und Frau, eine aktive und eine passive Seite, ein sich Öffnen für den anderen und ein sich Offenhalten für den anderen. Diese Haltungen können nur gelebt werden, wenn die Demut und die Liebe im eigenen Herzen Einzug gehalten haben. Der stolze Mensch ist verschlossen, er will herrschen, er zieht sich in sein Ich zurück und wird hart im Fühlen, Denken und Urteilen. Hartherzigkeit ist nach den Aussagen Jesu der eigentliche Grund für die Ehescheidung (vgl. Mt 19, 8). Der Stolz baut nicht Brücken, sondern reißt sie ab. Der demütige Mensch ist dankbar für Hilfe und Ergänzung. Er ist nicht passiv, er kann zuhören und sich beschenken lassen, auch wenn es ihn etwas kostet.

b) Die Annahme der eigenen Identität und Einzigartigkeit

Mutter Julia, die Gründerin unserer Geistlichen Familie, hat wiederholt gesagt: *»Wer aus dem Licht Gottes lebt, vergleicht nicht, sondern unterscheidet.«* Sich mit anderen vergleichen, ist einer der häufigsten Fehler, auch wenn er selten in einem Gewissensspiegel genannt wird. Menschen vergleichen sich untereinander auf materiellem, geistigem und geistlichem Gebiet. Welches Auto habe ich, welches Auto fährt der Nachbar? Was leisten unsere Kinder, was leisten die Kinder des Nachbarn? Wie weit habe ich es gebracht, wie weit ein anderer? Hier könnte man tausende solcher vergleichender Fragen aufzählen. Das Vergleichen unter Menschen, Gruppen und Völkern kann einen gesunden Wettstreit fördern, oft aber führt es zu ungerechten Urteilen, falschen Entscheidungen und Unzufriedenheit. Vor allem aber führt es häufig zu Eifersucht und Stolz. Man wird eifersüchtig, wenn einem der andere in diesem oder jenem Punkt voraus ist. Und zugleich regt sich der Stolz, wenn man dem anderen etwas voraus hat. Vergleichen ist in sehr vielen Fällen eine Ungerechtigkeit gegenüber dem Schöpfergott.

Wenn ich heute als Frau zu Ihnen über das Verhältnis von Mann und Frau spreche, dann möchte ich allen Frauen sagen: Wir müssen uns nicht mit den Männern vergleichen! Unser Maßstab ist nicht das Mannsein, sondern das, wozu Gott, der Schöpfer, uns Frauen berufen hat. Wir können die Komplementarität nur leben, wenn wir das zur Entfaltung bringen, was Gott uns geschenkt hat. Und wir können die gegenseitige Ergänzung nur dann leben, wenn wir das anerkennen, was Gott dem Mann geschenkt hat. Papst Benedikt XVI. fragt: *»Was aber soll die Frau machen, wenn die Rollen, die in ihre eigene Biologie eingeschrieben sind, geleugnet und vielleicht sogar lächerlich gemacht werden? Wenn ihre wunderbare Fähigkeit, Liebe, Hilfe,*

Trost, Wärme, Solidarität zu spenden, von der ökonomistischen und gewerkschaftlichen Mentalität des ‚Berufs‘lebens [...] ersetzt worden ist?«¹⁰ Haben nicht viele Frauen die Freude und das Glück am Frausein eingeübt, ob als Gattin und Mutter oder in der unmittelbaren Nachfolge Christi in geistlicher Mutterschaft als Gottgeweihte und Schwester oder auch alleinstehend, hingegeben für andere Menschen im Kampf gegen viele konkrete Nöte der Welt, in Erziehung, Lehre und Wissenschaft? Besteht nicht bei vielen Mädchen und Frauen ein Mangel an fraulicher Identität und ein Mangel an Wissen und Können, um das Frausein zu entfalten? Unser Weg besteht darin, dass wir ganz zu unserem Frausein stehen, so wie die Männer ganz zu ihrem Mannsein stehen sollen. In diesem Sinn sagt Mutter Julia, dass die Kirche »keine Kopien« braucht, sondern »geläuterte Originale«, d.h. Menschen, die danach streben, die Sünde zu überwinden, damit ihre Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit zum Leuchten kommt. Die Haltung des Vergleichens behindert die gegenseitige Ergänzung, der Geist der Unterscheidung und die Anerkennung des Andersseins des anderen hingegen machen sie möglich. Wieviele Streitigkeiten und Missverständnisse könnten in Familie, Kirche und Gesellschaft und auch unter den Völkern vermieden werden, wenn die gegenseitige Ergänzung in ihrer Bedeutung für die geistig-geistliche und materielle Entwicklung erkannt und geübt würde.

c) Die Anerkennung des katholischen Prinzips: »sowohl – als auch«.

Kardinal Leo Scheffczyk, der die bisherigen Kongresse »Freude am Glauben« durch seine Vorträge und Predigten bereichert hat, geht in seinem Buch »*Katholische Glaubenswelt*« der Frage nach, worin das ganz Eigene des katholischen Denkens und Lebens im Unterschied zum Protestantismus besteht. Als eines unter anderen Prinzipien nennt er hier das katholische »et – et« – »sowohl – als auch« im Gegensatz zum protestantischen »sola« – »nur«: nicht nur die Gnade, sondern Gnade und freier Wille; nicht nur der Glaube, sondern Glaube und Werke; nicht nur die Schrift, sondern Schrift und Tradition. Dieses »für das katholische Glaubensdenken irgendwie zeitüberhoben und universal geltende Charakteristikum«, das er als katholischen »Denkansatz« bezeichnet¹¹, findet auch Anwendung in den Bereichen des persönlichen und kirchlichen Lebens. Die Fülle des Lebens erreicht die kirchliche Gemeinschaft im Kleinen wie im Großen nur auf dem Weg der gegenseitigen Ergänzung. Der Bischof braucht die Priester und Diakone und die Priester und Diakone brauchen den Bischof. Die Laien brauchen den Priester und der Priester die Laien. Die Theologen brauchen die Seelsorger und die Seelsorger die Theologen. Die Ortskirchen brauchen Rom und Rom braucht die vielen Teilkirchen. Aber nicht nur die Kirche, sondern die ganze Menschheit ist auf gegenseitige Ergänzung hin angelegt: Wie Mann und Frau einander brauchen, so brauchen auch die Generationen einander, aber ebenso die Völker, die Kulturen, die Nationen und die Kontinente.

¹⁰ Ratzinger, Joseph, *Zur Lage des Glaubens: ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München, Zürich, Wien 1985, 103f.

¹¹ Scheffczyk, Leo, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 61.

d) Die Bindung an die Wahrheit und der Glaube an das Wirken des Heiligen Geistes

Es gibt noch tiefer liegende, seinsmäßige Voraussetzungen für die gegenseitige Ergänzung. Die erste besteht darin, dass jeder bereit ist, sich der Wahrheit zu unterwerfen. Wo die Lüge herrscht, wo es an Lauterkeit fehlt, wo aufgrund innerer Verhärtung die Wahrheit zurückgewiesen wird, ist die Komplementarität nicht mehr möglich. Die Überzeugung, dass es neben der Verschiedenheit von Mann und Frau und der Verschiedenheit der Menschen ein gemeinsames, verpflichtendes Fundament der Wahrheit gibt, ist eine Bedingung für die Komplementarität. Eine andere Voraussetzung für die gegenseitige Ergänzung ist der Glaube an das Wirken des Heiligen Geistes in jedem Getauften, ja sogar in allen Menschen guten Willens. Der Geist Gottes wirkt, wo er will. Wenn wir fest daran glauben, dass der Heilige Geist nicht nur in mir wirkt, sondern alle Menschenherzen berühren kann, dann wird sich der Einzelne stets offen halten für die Hilfe und Anregung, die der Mitmensch ihm geben kann.

5. Einige Anwendungsbereiche der Komplementarität

a) Die Erziehung der Kinder

Wie wichtig ist es, dass die Aufgabe der Erziehung von Kindern sowohl von der Mutter als auch vom Vater gemeinsam wahrgenommen wird. Es gibt nicht wenige Beispiele, wo alleinerziehende Mütter oder Väter ihre Kinder zur Reife des Erwachsenseins hingeführt haben. Zugleich bleibt es die beständige Aufgabe, dass sich Eltern gemeinsam in gegenseitiger Ergänzung um das gesunde Wachstum ihrer Kinder bemühen. Die Einheit von Vater und Mutter in der Erziehung ist ein großer Segen für das Kind und die familiäre Gemeinschaft. Je mehr die Eltern nach menschlicher und christlicher Reife streben und sich in ihrer Verschiedenheit liebend ergänzen, umso mehr können Kinder und junge Menschen ihre eigene geschlechtliche Identität sowie die menschlichen und christlichen Werte bejahen und entfalten. Das Glück der Eltern, das aufbaut auf dem Tugendstreben beider und dem Vertrauen auf Gottes Gnade, die sie im Ehesakrament empfangen haben, ist jener seelische Biotop, in dem eine seelisch gesunde neue Generation heranwachsen kann.

b) Die Förderung des wahren Humanismus

Das Schreiben der Glaubenskongregation über *Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*¹² erinnert uns an einige Befähigungen, die uns Frauen vielfach näher liegen und worin wir die Männer ergänzen sollen. Es ist

¹² Rom, 31. Mai 2004.

die »Fähigkeit für den anderen« und das, was in jener Schrift unsere »tiefgründige Intuition« genannt wird, »sich für das Wohl des anderen einzusetzen, für sein Wachstum, für seinen Schutz.«¹³ Generell wenden Frauen sich lieber Personen als Sachen zu. Wir haben in der Regel einen besonderen Sinn für das unmittelbar Anstehende und Ehrfurcht gegenüber »dem Konkreten, das sich den Abstraktionen entgegenstellt, die für das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft oft tödlich sind.«¹⁴ Wir haben die große Berufung, bewusst zu machen, dass wahre Liebe das Streben nach Macht, Ansehen und Geld überbietet, weil ohne Liebe das Leben leer und kalt wird. Nicht nur bei unseren Aufgaben in der Familie, im sozialen Bereich, in der Katechese, im pfarrlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Leben, auch in Unterricht und Lehre, im Gesundheitswesen und in vielen Sparten der Wissenschaft wie in vielen Berufen praktischer Ausrichtung haben wir – immer im Dienst am Menschen – Möglichkeiten, das Antlitz des Volkes zu formen und zur »Vermenschlichung«¹⁵ des Lebens beizutragen.

c) Die Schaffung einer familiären Atmosphäre

Das Leben in der Familie und in der Kirche verarmt, wo die beseelende Kraft der Frau fehlt oder zu wenig zum Zug kommt. Aufgabe von uns Frauen ist es, die uns eigenen Gaben einzubringen, damit die Kirche wirklich als Familie Gottes und unsere Wohnungen und Häuser als ein Zuhause in einer oft anonymen und zerrissenen Welt erfahrbar werden. Mir scheint, dass hier viele Möglichkeiten liegen, die von uns noch nicht genug ausgeschöpft werden. In diesem Bemühen dürfen wir nicht meinen, dass jene Arbeiten unter unserer Würde liegen, die im letzten Atmosphäre schaffen. Es ist ein Unterschied, ob man bei einem Elternabend von Erstkommunionkindern schnell ein paar Stühle zusammenstellt oder ob man die wenigen kirchennahen und die vielen kirchenfernen Eltern in einem sauberen Pfarrsaal empfängt, die Tische mit Phantasie herrichtet, einen kleinen Imbiss vorbereitet und für alle ein kleines Geschenk bereithält. Durch eine gute Atmosphäre öffnet man die Herzen und das Denken der Menschen für die Botschaft des Glaubens. Der Mensch ist für Atmosphäre oft viel empfänglicher als für Argumente. Generell ist es eine besondere Stärke von Frauen, durch Wort und Tat Atmosphäre und Beheimatung zu schaffen. Wenn wir diese Aufgabe bejahen, erfüllen wir jene Sendung, die Maria in der urchristlichen Gemeinde hatte. Mutter Julia beschreibt sie mit folgenden Worten: »Auf wunderbare Weise war Maria die Seele der Apostel und der jungen Kirche. Ihre Anwesenheit, aber vor allem ihr Gebet, umringten, beschirmten und heiligten alles: Arbeit und Prüfungen, Schmerzen und Freuden, Leben und Tod all jener, die Jünger und in diesem Sinn Brüder und Schwestern des Herrn waren.«

¹³ Ebd. Nr. 13.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. Nr. 14.

d) Das Mitwirken am Leitungsamt

Nach wie vor gibt es Unzufriedenheit, weil Frauen nicht die Priesterweihe empfangen können. Es gibt den Vorwurf, dass Frauen in der Kirche benachteiligt seien. Wer diesen Vorwurf im Herzen trägt, kann, wie mir scheint, nicht in echter Ergänzung leben. Diese wird nur möglich, wenn wir die von Christus gesetzte Ordnung anerkennen. Es liegt nicht in seinem Willen, dass Frauen das Weihesakrament empfangen. Das kann auch der Papst nicht ändern. Unser Platz ist nicht am Altar; wir haben eine andere Berufung und Sendung in der Kirche und für sie. Die Amtsträger der Kirche, die Christus, so dem Gottesvolk dienend, vergegenwärtigen, und durch die Christus die Kirche leitet, müssen ihre persönliche Letztverantwortung wahrnehmen und dürfen Entscheidungen, die wesentlich zur Ausübung des bischöflichen und priesterlichen Dienstamtes gehören, nicht demokratischen Mehrheitsentscheidungen überlassen. Bevor sie Entscheidungen treffen, sollen sie jedoch im Normalfall zuvor den Rat ihrer Mitarbeiter und kompetenter Personen einholen. Im Buch Tobit heißt es: »Such nur bei Verständigen Rat. Einen brauchbaren Rat verachte nicht.« (Tob 4,18) Im Suchen nach dem Willen Gottes soll die Stimme der Frau gehört werden. Vor letzten Entscheidungen soll es einen gemeinsamen Weg des Suchens, des aufeinander Hörens und des miteinander Ringens in gegenseitiger Ergänzung geben. In diesem Prozess, der Zeit und manchmal Mühe kostet, haben Frauen ihren unersetzlichen Platz.

e) Die Komplementarität im Leben gottgeweihter Männer und Frauen

Die Komplementarität soll in der Ehe, aber auch von jenen gelebt werden, die unverheiratet sind oder bewusst auf die Ehe verzichten, weil der Herr sie zu einem zölibatären Leben um des Himmelreiches willen gerufen hat. Es gibt großartige Beispiele von gegenseitiger Ergänzung in der Kirchengeschichte. Denken wir an Benedikt und Scholastika, Franziskus und Klara, Franz von Sales und Johanna Franziska von Chantal oder an Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Der geistige Austausch von Männern und Frauen, die sich ganz der Sache Gottes in der Welt widmen, trägt zu ihrer persönlichen Vervollkommnung bei und fördert vielfältige Initiativen im Dienst der Kirche und der Gesellschaft. Wie viele geisterfüllte Gespräche in den Sprechzimmern klausurierter Orden oder wie viele Briefwechsel gibt es, wo die Gabe der gegenseitigen Ergänzung verwirklicht wird! In den letzten Jahrzehnten sind in der Kirche neue gottgeweihte Familien entstanden, unter anderem die geistliche Familie »Das Werk«, in denen die Komplementarität von gottgeweihten Männern und Frauen zum täglichen Lebensvollzug gehört und auch in Struktur und Leitung der Gemeinschaft verankert sind. Mutter Julia betrachtete die Komplementarität als eine Gabe Gottes und eine Aufgabe zum Nutzen der Kirche. Sie rief die Mitglieder dazu auf, der Kirche in der gegenseitigen Ergänzung von geistlichen Vätern und Müttern zu dienen. In herzlichen Beziehungen untereinander und zugleich mit der nötigen Ehrfurcht voreinander versuchen wir, im gemeinschaftlichen Leben, in der gemeinsamen liturgischen Feier und im Apostolat das Wesen, die Kraft und die Schönheit

der Kirche zu bezeugen und damit Menschen im Glauben zu stärken und für Christus zu gewinnen. Die gegenseitige Ergänzung leben die Gottgeweihten aber auch mit den alleinstehenden Laien, mit den Familien und mit den Diözesanpriestern und Bischöfen, die mit der Gemeinschaft verbunden sind.

6. Der Segen der gegenseitigen Ergänzung

Die gegenseitige Ergänzung ist ein vitales Lebensprinzip für jede menschliche Gemeinschaft. Sie ist die Antwort auf den stark verbreiteten Individualismus, auf ein Unterdrückt-werden der Frau durch den Mann, ein Ausgenützt-werden des Mannes durch die Frau, auf jede Selbstherrlichkeit des Mannes wie jeden falschen Feminismus. Sie ist die Antwort gegen die ideologische Gleichmacherei der Geschlechter. Wo der Tugendweg der gegenseitigen Ergänzung gegangen wird, kommt es zu einer ungeahnten Wertsteigerung des Einzelnen. Kardinal Scheffczyk schreibt einmal: *»Der Sinn und das Wesen der Ergänzung sind nicht nur die Erfüllung oder Ergänzung zweier sich gegenüberstehender Personen, sondern die Erstellung eines höheren Ganzen, das sich über diesen zwei Personen wölbt wie eine Kuppel über zwei Trägern«*¹⁶. *Durch die gegenseitige Ergänzung entsteht gleichsam eine »Kuppel«, d.h. ein geistiger Raum, in dem der Heilige Geist wirken kann. Wenn Männer und Frauen miteinander arbeiten, denken, überlegen und nach Lösungen suchen, werden sie immer wieder positive Überraschungen erleben. Die schöpferische Macht des Heiligen Geistes zeigt Wege auf, die aus der wunderbaren Wechselwirkung erlöster Glieder der Kirche kommen. Die gegenseitige Ergänzung hilft, in einer Welt von Extremen das Gleichgewicht und die Balance zu halten, sie bewahrt vor Einseitigkeiten, Übertreibungen und Untertreibungen, Engführungen und Umwegen im Denken und Urteilen, im Fühlen, Wollen und Handeln. Die gegenseitige Ergänzung schenkt Freude, innere Kraft und jenen Elan, der aus der Ewigkeit kommt und uns vom Geist Gottes gewährt wird.*

Nein, Frauen müssen keine »Powerfrauen« sein. Wir sind berufen, jene seelisch starken und gereiften Frauen zu sein, die in Maria ihr höchstes Vorbild haben. Unsere Sendung ist es, den Mann zu ergänzen und uns von ihm ergänzen zu lassen. Wir müssen den Mann nicht überbieten und müssen nicht Angst haben, ihm unterlegen zu sein. Im Miteinander und Füreinander liegt das Glück von beiden. Ich will mit einem Wort von Mutter Julia enden: *»Wie sehr braucht die heilige Kirche Söhne und Töchter, die an ihrem Wachstum mitarbeiten und ihr göttliches Leben und ihre wahre Schönheit offenbaren! Wie sehr braucht die heilige Kirche Männer und Frauen, die mit ganzer Seele und mit ganzem Herzen ihren Schatz bewahren, ihre Rechte verteidigen, ihren Gesetzen dienen und sich mit einer selbstlosen Liebe vorbehaltlos hingeben!«*

¹⁶ Scheffczyk, Leo, *Trinität und Komplementarität. Zur Gründung der Komplementarität im Trinitätsgeheimnis*, unveröffentlichtes Manuskript, S 7.

Gibt es den »gerechten Krieg«?

Grundsätzliche Anmerkungen zur »bellum-iustum-Lehre« auf dem Hintergrund der gegenwärtigen weltpolitischen Situation¹

Von Josef Spindelböck, St. Pölten

I. Bedeutung und Aktualität der Fragestellung

Als das 2. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« in ausführlicher Weise auch zur Thematik und Problematik von Krieg und Frieden Stellung nahm², wurde dies von vielen mit Recht als eine großartige Synthese und zeitgemäße Weiterführung und Anwendung der in Naturrecht und göttlicher Offenbarung begründeten kirchlichen Lehre zu dieser wichtigen und bedrängenden Frage angesehen.³

Gewaltlosen Mitteln der Verteidigung im Dienst der Sicherung des Friedens und der menschlichen Grundrechte wurde dabei ausdrücklich der Vorrang eingeräumt, soweit dies »ohne Verletzung der Rechte anderer und der Verpflichtungen gegenüber anderen oder der Gemeinschaft« möglich sei.⁴

Solange allerdings die Gefahr von Krieg bestehe und es noch keine zuständige internationale Autorität gebe, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet sei, könne man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft seien, einer Regierung das *Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung* nicht absprechen.⁵

Seither hat das kirchliche Lehramt wiederholt Stellung in diesen Fragen genommen, wobei zusätzlich zu den einschlägigen Enzykliken und Apostolischen Schreiben der Päpste⁶ sowie den Hirtenbriefen und Stellungnahmen der Bischö-

¹ Dieser Beitrag ist die schriftliche Fassung des Habilitationsvortrags für das Fach Moraltheologie, den der Verfasser am 7. Dezember 2004 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin (KUL) gehalten hat. Siehe auch die thematisch in anderem Zusammenhang stehende Habilitationsschrift: Josef Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziation von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion* (Moraltheologische Studien, Neue Folge, Bd. 4), St. Ottilien 2003.

² Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes* (= GS), 2. Teil, 5. Kapitel: Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft, Nr. 77–90 (in: AAS 58 [1966] 1100–1112), und hier besonders GS 77–82.

³ Vgl. dazu den Kommentar von René Coste, in: LThK², Bd. 14 (= Erg.-Bd III, 1968), 544–561.565–578.

⁴ Vgl. GS 78,5 (in: AAS 58 [1966] 1101–1102): »Eodem spiritu moti, non possumus non laudare eos, qui in iuribus vindicandis actioni violentae renuntiantes, ad media defensionis recurrunt quae ceteroquin etiam debilioribus praesto sunt, dummodo hoc sine laesione iurium et obligationum aliorum vel communitatis fieri possit.«

⁵ Vgl. GS 79,4 (in: AAS 58 [1966] 1103): »Quamdiu autem periculum belli aderit, auctoritasque internationalis competens congruisque viribus munita defuerit, tamdiu, exhaustis quidem omnibus pacificae tractationis subsidiis, *ius legitimae defensionis* guberniis denegari non poterit.«

⁶ Neben »*Populorum progressio*« (26. März 1967) und »*Octogesima adveniens*« (14. Mai 1971) von Paul VI. sind vor allem »*Sollicitudo rei socialis*« (30. Dezember 1987), »*Centesimus annus*« (1. Mai 1991) und »*Evangelium vitae*« (25. März 1995) von Johannes Paul II. zu nennen. Hinzuweisen ist insbesondere auf das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. zum 50. Jahrestag des Beginns des Zweiten Weltkrieges vom 27. August 1989 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 90). Darin stellte der Papst fest (Nr. 8): »*Es gibt keinen Frieden, wenn nicht die Rechte aller Völker – und insbesondere der verwundbarsten – respektiert werden!* Das gesamte Gebäude des internationalen Rechtes ruht auf dem Grundsatz der gleichen Achtung für die Staaten, des Rechtes auf Selbstbestimmung eines jeden Volkes und der freiwilligen Zusammenarbeit der Völker für das höhere Gemeinwohl der Menschheit« (Nr. 8). Der Krieg als solcher sei »irrational«, und der ethische Grundsatz, Konflikte friedlich zu regeln, sei »der einzige Weg, der des Menschen würdig ist« (Nr. 9).

fe⁷ besonders die jährlichen Papstbotschaften zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar hervorzuheben sind.⁸

Gleichsam eine Kurzfassung dessen, was die Kirche in dieser wichtigen Frage grundsätzlich vertritt, gibt der »*Katechismus der Katholischen Kirche*« in Nr. 2309.⁹ Dort heißt es wörtlich:

»Die Bedingungen, unter denen es einem Volk gestattet ist, *sich in Notwehr militärisch zu verteidigen*, sind genau einzuhalten. Eine solche Entscheidung ist so schwerwiegend, dass sie nur unter den folgenden strengen Bedingungen, die gleichzeitig gegeben sein müssen, sittlich vertretbar ist:

- Der Schaden, der der Nation oder der Völkergemeinschaft durch den Angreifer zugefügt wird, muss sicher feststehen, schwerwiegend und von Dauer sein.
- Alle anderen Mittel, dem Schaden ein Ende zu machen, müssen sich als undurchführbar oder wirkungslos erwiesen haben.
- Es muss ernsthafte Aussicht auf Erfolg bestehen.
- Der Gebrauch von Waffen darf nicht Schäden und Wirren mit sich bringen, die schlimmer sind als das zu beseitigende Übel. Beim Urteil darüber, ob diese Bedingung erfüllt ist, ist sorgfältig auf die gewaltige Zerstörungskraft der modernen Waffen zu achten.

Dies sind die herkömmlichen Elemente, die in der so genannten Lehre vom »gerechten Krieg« angeführt werden.

Die Beurteilung, ob alle diese Voraussetzungen für die sittliche Erlaubtheit eines Verteidigungskrieges vorliegen, kommt dem klugen Ermessen derer zu, die mit der Wahrung des Gemeinwohls betraut sind.«

Im *Kompendium der Soziallehre der Kirche* heißt es: »Ein Angriffskrieg ist in sich schlecht. Im tragischen Fall des Ausbruchs eines solchen Krieges haben die Verant-

⁷ Die Deutschen Bischöfe haben sich im Jahre 1983 unter dem Motto »Gerechtigkeit schafft Frieden« zur Thematik geäußert und nochmals im Jahre 2000 unter dem Titel »Gerechter Friede«: siehe dazu die Online-Dokumentation unter <http://gerechter-friede.info>. Weltweite Bekanntheit und Wirksamkeit hat das Schreiben der US-amerikanischen Bischöfe »The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response« (= ChP) erfahren: online unter <http://www.osjspm.org/cst/cp.htm>. Auf protestantischer Seite ist das Schreiben des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) aus dem Jahr 1994 zu nennen: »Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik« (EKD-Texte 48, 1994; 3. erweiterte Auflage 2001). Darin wird verneint, dass man die traditionelle Lehre vom »gerechten Krieg« wiederbeleben wolle. Wohl aber müssten »gewichtige Elemente ... in modifizierter Weise auch in einer evangelischen Friedensethik aufgenommen werden. Dazu gehört insbesondere, ob der Einsatz militärischer Gewalt, der im Prinzip verwerflich ist, gleichwohl ethisch und rechtlich als Ausnahmefall, als Grenzfall gerechtfertigt und wie die Verhältnismäßigkeit in der Gewaltanwendung gewahrt werden kann« (III 3).

⁸ Einen umfassenden Überblick über die kirchlichen Dokumente gibt Ernst Josef Nagel, *Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente* (Theologie und Frieden, Bd. 13), Stuttgart 1997.

⁹ Vgl. dazu in grundsätzlicher Weise KKK 2263–2267.

wortlichen des angegriffenen Staates das Recht und die Pflicht, die Verteidigung auch mit dem Einsatz von Waffengewalt zu organisieren.«¹⁰

Unter diesen Voraussetzungen scheint es wichtig und hilfreich, die Kriterien der rechtmäßigen gewaltsamen Verteidigung (»defensio legitima«), wie sie begrifflich gegen das Missverständnis, ein Krieg als solcher könne wünschenswert und »gerecht« sein (»bellum iustum«), abzugrenzen sind, näher darzulegen und nach ihrer Anwendbarkeit im gegenwärtigen weltpolitischen Kontext zu fragen. Dabei ist es selbstverständlich die Sache der Politikwissenschaftler, Soziologen und Militärstrategen, eine Detailanalyse im Hinblick auf konkrete Verhältnisse anzubieten.¹¹ Konkrete Hinweise werden daher im Folgenden nur gegeben, um die Anwendung der von der Kirche angebotenen Prinzipien der »legitima defensio« für unsere Zeitsituation zu verdeutlichen.

In klassischer Aufzählung¹² gibt es Anwendungskriterien sowohl für ein »ius ad bellum« wie auch für das »ius in bello«. Wenn es sich in der herkömmlichen Terminologie um die »Lehre vom gerechten Krieg« handelt, so ist damit aus Sicht der Kirche nicht eine Rechtfertigung des Krieges als solchen intendiert, sondern dessen möglichste Ächtung und Begrenzung¹³ auf das unter den gegenwärtigen Bedingungen zur Verteidigung und Abwehr von schwerem Unrecht nötige Minimum.

Als Kriterien für ein »*ius ad bellum*« werden angeführt: 1. der gerechte Grund (»*iusta causa*«), 2. die rechtmäßige Autorität (»*legitima auctoritas vel potestas*«), 3. die rechte Absicht (»*recta intentio*«), 4. der letzte Ausweg (»*ultima ratio*«) sowie die Aussicht auf Erfolg sowie 5. die Zulässigkeit der Mittel (»*debitus modus*«).

¹⁰ »A war of aggression is intrinsically immoral. In the tragic case where such a war breaks out, leaders of the State that has been attacked have the right and the duty to organize a defence even using the force of arms.« – Pontifical Council for Justice and Peace, Compendium of the Social Doctrine of the Church (= CSD), Vatikan 2004, Nr. 500. Was die internationale Rechtsordnung betrifft, so hat der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen das Recht, bei Unzulänglichkeit aller übrigen Maßnahmen »mit Luft-, See- oder Landstreitkräften die zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen durchführen«. – Charta der Vereinten Nationen, 26. Juni 1945, Artikel 42.

¹¹ Vgl. z.B. Gilles Kepel, Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens, München – Zürich 2004.

¹² Thomas von Aquin behandelt das Thema des »gerechten Krieges« in STh II-II q.40 a.1-4, und zwar im Kontext der Liebe. Er führt damit fort, was bereits Augustinus auf biblischer und philosophischer Grundlage formuliert hatte (vgl. dazu umfassend: Gerhard Beestermöller, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae [Theologie und Frieden, Bd. 4], Stuttgart 1990). Später kommt es zu einer zunehmenden Trennung des positiven Rechts von der ethischen Fragestellung, wodurch der Krieg mehr und mehr als politisches Machtmittel begriffen wird. Dies hat indes zu einer teilweise verhängnisvollen Wirkungsgeschichte geführt, wodurch die »bellum-iustum-Theorie« als solche zusehends in Verruf geriet, bloßes Legitimationsinstrument machtpolitischer Interessen und Kalküle zu sein. Vgl. dazu: Timothy McRenick, Charity Lost: The Secularization of the Principle of Double Effect, in: The Thomist 58 (1994) 441–462.

¹³ Das utopisch scheinende und dennoch sittlich gebotene Ziel bleibt gemäß GS 82: »Es ist also deutlich, dass wir mit all unseren Kräften jene Zeit vorbereiten müssen, in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen *jeglicher Krieg absolut geächtet* werden kann.«

Im Hinblick auf das »*ius in bello*« gelten insbesondere 1. die Diskriminierungsklausel (»*discriminatio*«) sowie 2. die Forderung nach Verhältnismäßigkeit und Begrenzung der Mittel (»*proportionalitas*«).¹⁴

II. Ethische Kriterien für ein »*ius ad bellum*«

Hier geht es um die Feststellung, ob überhaupt der Fall gegeben ist, in dem eine Aktion gewaltsamer Verteidigung sittlich gerechtfertigt werden kann. Der klassische Ausdruck »*ius ad bellum*« bedeutet im gegenwärtigen Kontext kirchlicher Sozialverkündigung keineswegs ein »Recht zum Krieg«, sondern vielmehr die Sicherung einer Ordnung des im Sittengesetz verankerten Rechtes im Hinblick auf die sittlich gerechtfertigte Verteidigung.

1. Der gerechte Grund (»*iusta causa*«)

Da es bei der sittlich erlaubten gewaltsamen Verteidigung in jenem Ausmaß, wie es ein Krieg darstellt, um die ethisch berechtigte und von der Sache her nötige militärische Antwort auf einen ungerechten Angriff geht, ist zu fragen, worin ein solcher bestehen kann. Grundsätzlich erscheint es im Hinblick auf die traditionelle Erörterung dieser Frage nötig hervorzuheben, dass hier eine Angriffshandlung vorauszusetzen ist, welche als *aktuell bestehende oder unmittelbar bevorstehende Aggression* zu interpretieren ist. Die Befürchtung, ein Staat könne in der Zukunft zu mächtig werden und eine Bedrohung für die Sicherheit und das Gemeinwohl der eigenen Nation oder für die Völkergemeinschaft darstellen, reicht für eine ethische Rechtfertigung anhand der »*iusta causa*« nicht aus. Das Engagement in einem Präventivkrieg stellt daher schwerwiegende moralische und juristische Anfragen im Hinblick auf dessen Legitimität, ausgenommen es steht ein Angriff der Gegenseite unmittelbar bevor.¹⁵

Sachlich besteht ein solcher Angriff in einer schwerwiegenden und dauernden, in gewisser Weise existenzbedrohenden Verletzung wichtiger Grundrechte eines Volkes, eines Staates oder der Völkergemeinschaft. In der militärischen Aktion der Verteidigung geht es daher um die Verteidigung und den Schutz unschuldigen Lebens, um die Erhaltung lebensnotwendiger Bedingungen und um die Sicherung grundlegender menschlicher Rechte im Hinblick auf Einzelne und die Gemeinschaft.¹⁶

¹⁴ Die Aufzählung und inhaltliche Auseinandersetzung mit diesen Kriterien nimmt Bezug auf: Richard A. McCormick / Drew Christiansen, »War, Morality of«, in: *New Catholic Encyclopedia*. Second Edition, Washington 2002, tom. 14, 635–644. Vgl. auch Josef Rief, Die *bellum-iustum*-Theorie historisch, in: Norbert Glatzel / Ernst Josef Nagel (Hg.), *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg 1981, 15–40; Harald Oberhem, Zur Kontroverse um die *bellum-iustum*-Theorie in der Gegenwart, in: ebd., 41–68; Manfred Spieker, Zur Aktualität der Lehre vom »gerechten Krieg«, Von nuklearer Abschreckung zur humanitären Intervention, in: *Die Neue Ordnung*, 54 (2000) 4–18; ders., Der Krieg gegen Saddam Hussein. Zur Ethik des Irak-Konflikts, in: *Die Neue Ordnung* 57 (2003) 164–180; Brian V. Johnstone, Pope John Paul II and the War in Iraq, in: *Studia Moralia* 41 (2003) 309–330.

¹⁵ »Therefore, engaging in a preventive war without clear proof that an attack is imminent cannot fail to raise serious moral and juridical questions.« – CSD 501.

¹⁶ »War is permissible only to confront ›a real and certain danger‹, i.e., to protect innocent life, to preserve conditions necessary for decent human existence, and to basic human rights.« – ChP 86.

Gewaltphänomene wie Guerillakrieg, Terrorismus und ethnische Säuberungen machen eine Neudefinition des »iusta-causa«-Kriteriums nötig, insofern in einer Aktion legitimer Verteidigung sowohl der vorschnellen Eskalation wie auch dem hilflosen Zuseher gegenüber Unrecht vorgebeugt werden muss.¹⁷ Die Bedrohung durch einen Aggressor ist in den genannten Fällen vielfach nicht eindeutig festzumachen, weshalb nach tieferen Ursachen des Konflikts zu fragen ist und die sittlich berechnete Verteidigung auch in einem umfassenden Sinn der Prävention sowie des Eingehens auf die Ursachen derartiger Phänomene zu suchen und zu verantworten ist.

Ein spezielles Problem stellt die Frage einer sog. »humanitären Intervention« dar. Es kommt dabei aufgrund unhaltbarer sozialer und politischer Zustände, welche die Grundrechte vieler in massiver Weise und auf Dauer verletzen, zu einer diese Aggression eindämmenden oder unterbindenden humanitären »Einmischung« von außen, d.h. ein Staat oder eine Staatengruppe oder die Völkergemeinschaft als solche interveniert in militärischer Weise in einem anderen Staat. Vordergründig scheint dabei das Prinzip der Souveränität verletzt zu werden. Da diese aber sowohl bezogen ist auf die Völkergemeinschaft als ganze wie auf die Einhaltung der Rechtsordnung, kann eine solche Intervention – abgesehen von den positiv-rechtlichen Implikationen, welche eigens zu erörtern sind – in ethischer Hinsicht als Akt der Verteidigung grundlegender Werte gegenüber bestehender Aggression gerechtfertigt werden.¹⁸ Eine humanitäre Intervention kann sich daher auf das zu schützende bzw. wiederherzustellende Gemeinwohl des betroffenen Staates berufen, wobei diese Aktion nicht zur Eroberung (Annexion) eines Landes führen darf. Ob dies beispielsweise durch die US-Militäraktionen in Afghanistan oder im Irak erreicht wurde, ist Gegenstand einer bis heute fortdauernden politisch-militärischen und auch ethischen Kontroverse.

2. Die rechtmäßige Autorität (»legitima auctoritas«)

In der traditionellen Ethik des »gerechten Krieges« wurde mit diesem Kriterium festgehalten, dass es nicht das Recht Einzelner oder von Gruppen sein kann, willkürlich einen Krieg durchzuführen. Dieser muss, wenn es überhaupt im Rahmen einer sittlich gerechtfertigten Aktion der militärischen Verteidigung dazu kommt, im Namen der Staatsgemeinschaft oder der internationalen Gemeinschaft durchgeführt werden. Es geht um eine Aktion der Verteidigung des Gemeinwohls. Dieses zu fördern und zu schützen ist Aufgabe der rechtmäßigen politischen Autorität.

¹⁷ Vgl. Josef Spindelböck, *Moraltheologische Implikationen des »Krieges gegen den Terrorismus«*, in: Janusz Nagórny / Marian Pokrywka (Hg.), *Wojna – Sprawiedliwa? Prezesłanie moralne kościoła* (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Teologii), Lublin 2003, 137-163; sowie in: *Theologisches* 33 (2003) 365-380.

¹⁸ Diese Auffassung wird auch in CSD 501 vertreten: Eine »kompetente Körperschaft« des internationalen Rechts kann bei einer »Bedrohung des Friedens« ein solches »Eindringen in den Bereich der für gewöhnlich dem Staat reservierten Autonomie« rechtfertigen. Und noch eindeutiger heißt es in CSD 506: »*The international community as a whole has the moral obligation to intervene on behalf of those groups whose very survival is threatened or whose basic human rights are seriously violated. As members of an international community, States cannot remain indifferent; on the contrary, if all other available means should prove ineffective, it is legitimate and even obligatory to take concrete measures to disarm the aggressor*«. The principle of national sovereignty cannot be claimed for preventing an intervention in defence of innocent victims. The measures adopted must be carried out in full respect of international law and the fundamental principle of equality among States.«

Eine besondere Problematik ergibt sich im Hinblick auf die Anwendung eines aktiv-gewaltsamen Widerstandsrechtes gegen illegitime oder schwerwiegend ungerecht ausgeübte staatliche Autorität. In diesem Fall ist eine Abgrenzung des Handelns nötig zu Gruppen, die vorgeben, im Namen des Gemeinwohls zu handeln, in Wirklichkeit durch ihre revolutionären oder terroristischen Aktionen jedoch dessen Basis untergraben und die sich darum in keinem Fall auf den sittlich gerechtfertigten Widerstand gegen ungerechte Staatsgewalt berufen können.¹⁹

3. Die rechte Absicht (*»recta intentio«*)

Diese liegt in der Verfolgung des Ziels der Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung, der je nach Umständen möglichen Bestrafung der Rechtsbrecher sowie der dauerhaften Sicherung des Friedens. Reine Vergeltungsmaßnahmen können daher einen Krieg nicht rechtfertigen, schon gar nicht die Befriedigung privater oder gemeinsamer Rachegelüste. Werden Massenvernichtungswaffen angewandt, so kann dies nicht als Verwirklichung der rechten Absicht interpretiert werden, sondern ist vielmehr ein starkes Indiz dafür, dass diese bereits von ihrem Ansatz her korrumpiert ist.²⁰

4. Der letzte Ausweg (*»ultima ratio«*) sowie die Aussicht auf Erfolg

Nur wo eine reale Chance besteht, den erstrebten Frieden gemäß der rechten Ordnung auch durchzusetzen, sind gewaltsame Aktionen der Verteidigung sittlich erlaubt. Das gilt freilich nur dann, wenn alle übrigen sittlich erlaubten Mittel ausgeschöpft worden sind oder sich in nüchterner Beurteilung als unwirksam erwiesen haben.²¹

¹⁹ In diesem Sinn stellte Papst Paul VI. in der Enzyklika *»Populorum progressio«* vom 26. März 1967 fest (Nr. 31): »Jede Revolution – ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt – zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man kann das Übel, das existiert, nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben.« Vgl. dazu ausführlich: Josef Spindelböck, *Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung* (Moraltheologische Studien, hg. v. J. G. Ziegler mit J. Piegsa, Systematische Abteilung, Bd. 20), St. Ottilien 1994.

²⁰ Vgl. GS 80: »Mit der Fortentwicklung wissenschaftlicher Waffen wachsen der Schrecken und die Verwerflichkeit des Krieges ins Unermessliche. Die Anwendung solcher Waffen im Krieg vermag ungeheure und unkontrollierbare Zerstörungen auszulösen, die die Grenzen einer gerechten Verteidigung weit überschreiten. Ja wenn man alle Mittel, die sich schon in den Waffenlagern der Großmächte befinden, voll einsetzen würde, würde sich daraus eine fast totale und gegenseitige Vernichtung des einen Gegners durch den anderen ergeben, abgesehen von den zahllosen Verwüstungen in der Welt, die dem Gebrauch solcher Waffen als verhängnisvolle Nachwirkungen folgen . . . Deshalb macht sich diese Heilige Synode die Verurteilung des totalen Krieges, wie sie schon von den letzten Päpsten ausgesprochen wurde, zu eigen und erklärt: Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist.«

²¹ Allfällige Sanktionen müssen ein streng umgrenztes Ziel haben und sind ständig auf ihre Wirksamkeit zu überprüfen. Außerdem darf damit keine direkte Bestrafung der ganzen Bevölkerung verbunden sein, was insbesondere bei ökonomischen Sanktionen und Wirtschaftsembargos zu beachten ist. Das Ziel derartiger oder ähnlicher Maßnahmen ist es, einen Weg des Dialogs und der Verhandlung zu eröffnen. Vgl. CSD 507.

Dies einzuschätzen ist eine vorwiegend strategische und politische Aufgabe. Es ist zu bedenken, dass durch militärische Aktionen mitunter ein größeres Übel entsteht als jenes, das man bekämpfen will. Von daher scheint es angebracht, in der Beurteilung dieser Lage ein hohes Maß an Besonnenheit einzusetzen und sich nicht durch kurzfristige Erfolgsaussichten zu militärischen Abenteuern verleiten zu lassen, die langfristig eine Spur der Verwüstung hinterlassen. Gerade von daher wäre das US-Engagement im Irak im Hinblick auf den militärisch erzielten Sturz Saddam Husseins radikal in Frage zu stellen, da dieses unmittelbare Kriegsziel zwar erreicht wurde, jedoch das Gemeinwohl des betroffenen Staates noch nicht in ausreichender Weise gesichert erscheint.

5. Die Zulässigkeit der Mittel (*»debitus modus«*)

Von der rechten Absicht und den anderen Kriterien bestimmt sich eine maßvolle Anwendung der eingesetzten Mittel, die auf keinen Fall die sittliche Ordnung verletzen dürfen. Das Prinzip »Der Zweck heiligt die Mittel« ist irreführend und kann nicht auf eine Aktion legitimer militärischer Verteidigung angewandt werden. Im Rahmen einer Aktion sittlich berechtigter militärischer Verteidigung darf nur so viel an Gewalt angewandt werden, wie unbedingt nötig (Suffizienzprinzip). Außerdem dürfen keine in sich schlechten Mittel eingesetzt werden, was nachfolgend im Hinblick auf das »ius in bello« noch näher auszuführen sein wird. Eine kluge Abwägung des Nutzens und des Schadens der eingesetzten Mittel wird nötig sein, um nicht gegen das Prinzip der Verhältnismäßigkeit zu verstoßen, auf das ebenfalls noch näher einzugehen ist.

III. Ethische Kriterien für ein »ius in bello«

Konkret geht es hier um die Durchführung jenes Krieges, der grundsätzlich den Charakter einer »legitima defensio« aufweist. Es ist also nach der Moral der Mittel zu fragen, da in allen Phasen dieses Krieges die Übereinstimmung der angewandten Mittel mit dem Sittengesetz zu überprüfen ist. Zwei Grundsätze verdienen es vor allem hervorgehoben zu werden: das Prinzip der Immunität für nicht kämpfende Personen (Diskriminierungsklausel) sowie der Grundsatz der Proportionalität.

1. Garantie der Immunität für Nichtkombattanten (*Diskriminierungsklausel, »discriminatio«*)

In diesem Fall geht es darum sicherzustellen, dass als direkte Ziele bei den im Rahmen der Verteidigung in einem Krieg angewandten Gewaltmaßnahmen nur militärische Personen und Objekte gelten können. Generell ist in der militärischen Entwicklung seit dem 2. Weltkrieg eine Zunahme des Anteils ziviler Verletzter oder Getöteter festzustellen.²² Nicht einmal bei der heute möglichen »exakten« oder »chi-

²² Während des 2. Weltkriegs betrug der Anteil ziviler Opfer um die 45 Prozent; zur Zeit des Vietnamkrieges machte dieser bereits 65 Prozent aus, und in den 1990er-Jahren angeblich mehr als 90 Prozent: vgl. McCormick / Christiansen, War, 639.

urgischen« Kriegsführung können zivile Opfer und Ziele völlig ausgeschlossen werden, auch wenn es in Einzelfällen zu beachtlichen Reduktionen der zivilen Opferzahl kommen mag.²³ Mitunter unterläuft der Gegner die Anwendbarkeit dieses Prinzips dadurch, dass gezielt militärische Personen und Geräte in zivile Objekte und Umgebungen verlegt werden (oder auch umgekehrt), wodurch es praktisch unmöglich ist, ausschließlich die militärischen Objekte zu treffen. Diese Schwierigkeit hebt freilich die Gültigkeit des Prinzips an sich nicht auf, wonach Zivilisten und auch Verwundete, Gefangene oder das medizinische Personal nicht das Ziel und Opfer militärischer Gewalt sein dürfen.²⁴

2. Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit («proportionalitas«)

Nicht nur vor Beginn einer militärischen Verteidigungsmaßnahme, sondern auch während ihrer konkreten Durchführung ist stets auf die Wahrung des Prinzips der Proportionalität zu achten. Das heißt, es müssen die angewandten Mittel – welche auf keinen Fall in sich schlecht sein dürfen (wie direkte Attacken gegen Unschuldige im Rahmen terroristischer Aktionen oder die Anwendung von Massenvernichtungsmitteln²⁵) – in einem verantwortbaren Verhältnis zu den damit beabsichtigten und realistisch erzielbaren Erfolgen stehen. Demgemäß ist es ethisch unverantwortbar, eine große Zahl von Todesopfern oder Verletzten zu riskieren, um damit den Anspruch auf Souveränität über ein relativ wertloses und unbedeutendes Stück Land durchzusetzen. Freilich sind konkrete Entscheidungen dieser Art von einer ausgesprochenen Komplexität gekennzeichnet, weshalb es Expertenwissen sowie strategisches Kalkül benötigt, um eine derartige Maßnahme zu verantworten. Es wird jedoch nicht angehen, sich hier auf eine bloß utilitaristische Sichtweise zu berufen, bei der es keine Rolle spielt, wenn einige Unschuldige den Tod erleiden, damit es einer Mehrheit später angeblich besser geht, obwohl es dabei zu fundamentalen Einschränkungen und Verletzungen der Menschenrechte kommt.

IV. Ausblick: Der Weg zum Frieden

Die katholische Kirche insgesamt und insbesondere die Päpste haben sich die Förderung des Friedens zu einem zentralen Anliegen gemacht. Mit dem Krieg könne alles verloren sein, in jedem Fall sei er eine Niederlage der Menschlichkeit und das

²³ Unter »chirurgischer Kriegsführung« («surgical warfare») versteht man Angriffe mit dem Bestreben, militärische Ziele meist aus der Luft unter Vermeidung ziviler Opfer möglichst genau zu treffen. Kommt es dabei doch zur »unbeabsichtigten Zerstörung von zivilen Objekten« oder »unabsichtlichen Tötung von Zivilisten«, so spricht man euphemistisch leichthin von »vernachlässigbaren Kollateralschäden«. Diese Sprechweise ist vom Standpunkt einer das menschliche Leben als relativen Höchstwert achtenden Ethik als inhuman abzulehnen. Ausgeschlossen werden muss vom sittlichen Standpunkt aus auch jeder Einsatz von Kindern und Jugendlichen als Soldaten (vgl. CSD 512).

²⁴ Vgl. CSD 504 f: Neben Gewalt und Massakern an der Zivilbevölkerung wird auch deren Vertreibung im Namen »ethnischer Säuberung« beklagt und angeprangert.

²⁵ Zur moralischen Disqualifizierung atomarer, biologischer und chemischer Waffen vgl. CSD 509; zur Landminenproblematik vgl. CSD 510; zur Verurteilung des Terrorismus vgl. CSD 513–515.

Versagen eines wahren Humanismus.²⁶ Solange es jedoch möglich und zu erwarten ist, dass es ungerechte Angriffe von Staaten auf andere gibt, kann man den Betroffenen das Recht auf eine sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen. Die Modalitäten einer derartigen Anwendung zu bestimmen und nach Möglichkeit zu begrenzen, ist das Ziel der kirchlich akzeptierten »bellum-iustum-Lehre«, nicht aber die schrankenlose und destruktive Anwendung von Gewalt. Damit wird anerkannt, dass es unter Umständen nötig sein kann, der Aggression durch eine »entwaffnende Gewalt« zu wehren; Krieg als solcher kann jedoch nie ein Mittel der Politik oder ein Weg zum Frieden sein.²⁷

Unabdingbar erscheint es daher, die strukturellen Ursachen für bewaffnete Konflikte auszumachen und diese zu beheben, wie diese beispielsweise in der Unterdrückung ethnischer oder religiöser Gruppen, in Korruption und Ungerechtigkeit sowie in Armut und Ausbeutung gegeben sind. *Entwicklung, Gerechtigkeit und vergehende Liebe sind Wege zum Frieden, die es gemeinsam zu beschreiten gilt.* In dieser Perspektive ist es geboten, sich prophetisch für die endgültige Abschaffung und Ächtung des Krieges einzusetzen und die Beschreitung dieses Weges von allen Mitgliedern der internationalen Gemeinschaft zu verlangen.

²⁶ Vgl. CSD 497.

²⁷ »However, when violence is begun by another, and threatens to destroy the necessary conditions for peace, that is, the lives of people, the institutions of their community, the order of justice, etc. then disarming violence may licitly be used. Such case must, of course, be subject to moral rules, in particular those of the just war doctrine. Disarming violence, used in defence, can destroy the agencies of aggressive violence: it simply cannot construct the positive conditions of peace.« – Johnstone, Pope, 324; vgl. ebd., 330: »... war can never be a positive means to the achievement of human solidarity in peace.«

Buchbesprechungen

Sammelwerke

Sala, Giovanni B.: Kontroverse Theologie. Ausgewählte theologische Schriften. Festgabe zum 75. Geburtstag, hg. v. Ulrich L. Lehner und Ronald K. Tacelli, Bonn 2005 (Verlag nova & vetera), gebunden, 380 Seiten, ISBN 3-936741-00-X, Euro 22,-.

Aus Anlass des 75. Geburtstages des Philosophen und Theologen Giovanni B. Sala wurden unter dem Titel »Kontroverse Theologie« im Verlag »nova & vetera« ausgewählte theologische Schriften des Jubilars veröffentlicht. Für die Herausgabe verantwortlich zeichnen Ulrich L. Lehner und Ronald K. Tacelli, das Geleitwort schrieb der inzwischen verstorbene Kardinal Leo Scheffczyk. Bemerkenswert ist, dass fast zum selben Zeitpunkt neben einer Festgabe mit ausgewählten philosophischen Beiträgen (»Kant, Lonergan und der christliche Glaube«) für denselben Autor auch die hier besprochene Sammlung seiner wichtigsten theologischen Aufsätze erscheint. Der dem Jesuitenorden angehörende Giovanni B. Sala wurde 1930 in Terno d'Isola/Lombardei geboren und studierte Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom sowie Philosophie an der Philosophischen Fakultät Aloisianum in Gallarate/Italien. An der Universität Bonn promovierte er bei Prof. Gottfried Martin zum Dr. phil. Seine Lehrtätigkeit übte Sala zuerst an der Philosophischen Fakultät Aloisianum in Gallarate aus, ab 1971 war er Professor an der Jesuiten-Hochschule für Philosophie in München.

Wie die Themenauswahl der Beiträge zeigt, ist Sala ein umfassend orientierter theologischer Denker, der es versteht, die Grundfragen im Zueinander von Vernunft und Glaube aufzuarbeiten. Dabei leitet ihn das philosophische Erbe seines Lehrers Bernard Lonergan. Es geht Sala stets um einen von der Liebe zur Kirche motivierten »redlichen Streit um die Wahrheit« (Scheffczyk), wenn er sich den breit gestreuten philosophisch-theologischen und pastoralen Themenbereichen zuwendet.

So werden im Bereich »Vernunft und Glaube« (23–70) die Fragen behandelt, ob denn der Gott der Philosophen eine Alternative zum Gott der Offenbarung sein könne, wie der Stellenwert der Enzyklika »Fides et ratio« sei, wie tragfähig die Würde des Menschen sei und was die Theologie mit Kant anfangen könne. Dabei zeigt sich, dass Sala aus profunder Kenntnis der philosophischen und theologischen Tradition und in Anwendung exakter Begrifflichkeit den Problemen der heutigen Diskussion nicht aus dem Wege geht, sie vielmehr im Sinn

einer ständigen Offenheit auf die natürlich erkennbare und übernatürlich geoffenbarte Wahrheit Gottes hin einer Lösung näher bringen will. Auch dem Bereich »pastoraler Kontroversen« (71–183) widmet sich Sala mit Engagement und Akribie: Die Schwierigkeiten der Beichte heute werden ebenso thematisiert wie die sog. neue Pastoral für wieder-verheiratete Geschiedene und die immer noch nachwirkende Königsteiner Erklärung sowie die Ämterfrage und die Organisationsstruktur der Pfarren im Zusammenhang neuer pastoraler Dienste. Dabei zeigt sich, dass eine wirklich pastorale Lösung nicht im Gegensatz zum Lehramt der Kirche stehen kann, da sie von der Liebe zur Wahrheit geleitet sein muss.

»Ökumenischen Kontroversen« (185–236) wie den Fragen eines »differenzierten Konsenses« zwischen den Konfessionen und dem Thema der »gratia creata« weicht Sala ebenso wenig aus wie den speziellen »Kontroversen über das kirchliche Lehramt« (237–286). Darin geht es ihm im Zusammenhang von Unfehlbarkeit und lehramtlicher Verbindlichkeit vor allem um die Fragen der Unterscheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem Lehramt und um die Neufassung der »Professio fidei«. Die mit derartigen Untersuchungen verbundene Mühe des Begriffes zeitigt ihre Frucht in einer vertieften Reflexion auch schwieriger Themen und Problemkomplexe. Abschließend bietet Sala den Einstieg in verschiedene »moral-theologische Kontroversen« (287–376). Es geht um die Frage der Schadensbegrenzung eines ungerichteten Gesetzes nach »Evangelium vitae«, um die Kontroverse der Anwendbarkeit der Epikie auf das natürliche Sittengesetz und schließlich um die Klärung des Gewissens als letzter subjektiver und damit als nächster Norm der Sittlichkeit, die gerade aufgrund ihrer Dienstfunktion im Suchen und Finden der sittlichen Wahrheit nicht im Gegensatz zur objektiven sittlichen Norm und dem diese bezeugenden Lehramt der Kirche stehen darf.

Eine ausgewählte Bibliographie der geistlichen und theologischen Schriften von Giovanni B. Sala, die insgesamt 50 Titel aufführt, schließt das Werk ab, dem aufgrund der sachlich profunden, vom Glauben der Kirche getragenen und in Offenheit mit den Fragestellungen der heutigen Zeit durchgeführten Analysen weite Verbreitung zu wünschen ist, auch über den Anlass des Geburtstagsjubiläums hinaus!

Josef Spindelböck, St. Pölten

Kirchengeschichte

Von Teuffenbach A.: *Papst Johannes XIII. be-
gegnet (Zeugen des Glaubens)*, St. Ulrich Verlag,
Augsburg 2004, 168 Seiten, ISBN 3-936484-47-3,
Euro 11,90 (D), 12,30 (Ö), sFr. 20,50.

Die Reihe »Zeugen des Glaubens« ist um ein weiteres Werk reicher geworden. Nachdem bereits der Papst des Ersten Vatikanums, Pius IX., von Christian Schaller vortrefflich vorgestellt wurde, folgt nun ein Porträt des zum gleichen Zeitpunkt selig gesprochenen Papstes Johannes XXIII. als Papst des Zweiten Vatikanums. Beide Bücher waren längst überfällig, hatte sich doch die öffentliche Meinung von beiden Päpsten ein völlig verzerrtes Bild gemacht, welches von vielen »modern(d)en« Theologen genutzt und forciert wurde.

Die Autorin des hier zu besprechenden Werkes brachte alle Voraussetzungen mit, um ein realistisches Porträt des seligen Johannes zu zeichnen. Nach ihren Studien an der Gregoriana promovierte Alexandra von Teuffenbach 2002 mit einer Arbeit über das umstrittene und oft missbrauchte »subsistit« in LG 8. 2003 legte sie im Vatikanischen Geheimarchiv die Archivarsprüfung ab. Intensiv beschäftigte sie sich etwa mit den Konzilstagebüchern des bedeutenden Jesuitentheologen Sebastian Tromp. So stellt ihr aktuelles Werk auch nicht eine Zusammenfassung der bisherigen Biographien von Johannes XXIII. dar, sondern speist sich zum großen Teil aus direkten Quellen, deren »Lüftung« wieder frischen Wind in die abgestandenen Darstellungen zu bringen vermag. Sie macht deutlich, dass weder die einseitige Betrachtung der progressiven Richtung zutrifft, die in Johannes XXIII. nur den gutmütigen Bischof sehen wollen, der für alles offen war und jeden umarmte, noch die ebenso falsche Ansicht aus traditionalistischen Kreisen, die dem Papst unkluges Verhalten vorwerfen, bzw. im (Un-)Sinn des Sedisvakantismus an ihm den Bruch mit der katholischen Tradition festmachen wollen.

Doch nun zur Vorstellung. Die Autorin teilt ihr Opus in zwei Kapitel: »I. Der Papst des Konzils« (9–107) und »II. Das Konzil des Papstes« (109–163). In der biographischen Darstellung des ersten Kapitels gelingt es Teuffenbach, ein plastisches Bild des Seligen zu zeichnen, das klar dessen Stärken und Schwächen heraushebt. Zu den Stärken zählt sicher die Vereinigung von Liebe zur Tradition und persönliche Güte (89). Als Zeichen für die erstgenannte Liebe verweist die Autorin auf den Turm, den das Wappen des Roncalli-Papstes bereits in seiner Zeit als Bischof zierte. Dieses Zeichen der Beständigkeit wird auch in seinem Wahl-

spruch »Oboedientia et pax« deutlich, der den Gehorsam nicht nur an die erste Stelle setzt, sondern ihn auch zur Voraussetzung für den Frieden macht (58). Die Liebe zur Tradition wird ebenfalls darin deutlich, dass Johannes XXIII. in seinen Bischofsjahren nicht nur völlig loyal Pius XII. gegenüberstand, sondern dass er dessen Person verehrte (86) und die gleiche theologische Richtung vertrat (67, 79). Die unbedingte Treue zum Papst war für ihn selbstverständlich (76), was von all denen berücksichtigt werden sollte, die Johannes XIII. missbrauchen, um ihn gegen seine Vorgänger oder Nachfolger auszuspielen. Genau wie sein Vorgänger war auch Johannes ein Gegner der »Nouvelle théologie«, deren eindeutige Schwächen ihm klar waren, und unterstützte »Humani generis« (66). Er selbst mied es auch, neuere Theologen zu zitieren (88f). Die Kirchenkritiker, die sich gerne auf ihn berufen, werden es auch schwer verdauen, wenn sie lesen müssen, dass Johannes XXIII. in der durch ihn einberufenen römischen Synode keine demokratische Versammlung sah (90), dass er ohne Einschränkungen den Zölibat bekräftigte (91) und in der genannten Synode nicht nur Konzerte in Kirchen verbot, sondern auch die Priester zum Tragen der Soutane verpflichtete und das Verbot für Frauen, den Altarraum zu betreten, bestätigte (ebd.). Der (dümmlische) Vorwurf des Triumphalismus müsste ihn als Ersten treffen, liebte er doch die feierliche, schöne und triumphale römische Zeremonie (86) und forderte für seine Krönungsfeier alle traditionellen Elemente ohne Kürzungen (87).

Die Schwächen des Konzilspapstes sind eher in seiner Diplomatenzeit zu suchen. So macht Teuffenbach deutlich, dass Roncalli weder politisches noch diplomatisches Gespür zeigte (54) und seinen Zeitgenossen gegenüber zu gutgläubig war (57). Auf diesem Wege ist es der Autorin auch möglich, mit einer weit verbreiteten Legende aufzuräumen. Sie legt dar, dass Roncalli als Nuntius während des Zweiten Weltkrieges Hilfsaktionen zur Rettung der Juden unterstützte, doch niemals falsche Taufzeugnisse ausstellte (55).

Wenn Teuffenbach im zweiten Kapitel als »Insiderin« über die Vorbereitung und die Anfangsphase des Konzils schreibt, kann man sicher sein, fundiertes Hintergrundwissen zu erlangen. So berichtet sie etwa über manche römischen Vorarbeiten unter Pius XI. und Pius XII. (112f.) und nennt eine wichtige Begründung, die Johannes zur Einberufung des Konzils angibt und die im Nachhinein viele überraschen dürfte: das Nachlassen der Disziplin und der guten alten Ordnung!

Die genannten Stichworte mögen genügen, um aufzuzeigen, dass im vorgestellten Werk ein spannendes Kapitel Papstgeschichte geschrieben wurde. Die Lektüre wird allen empfohlen, die ein realistisches Bild des seligen Johannes XXIII. und der Anfangsphase des Konzils wünschen.

Peter H. Görg, Hartenfels

Moll, Helmut: Martyrium und Wahrheit. Zeugen Christi im 20. Jahrhundert, Weilheim-Bierbronn (Gustav-Siewerth-Akademie) 2005, 238 S., ISBN 3-928273-74-4, Euro 13,80.

Der Aufruf von Papst Johannes Paul II., zum Hl. Jahr 2000 ein Martyrologium des 20. Jahrhunderts zu erstellen, hat ein weltweites Echo ausgelöst. Auf der Grundlage seines im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erstellten zwei-bändigen Werkes »Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts« (Paderborn 1999; 3. Aufl. 2001) legt der Kölner Prälat Helmut Moll, in Regensburg 1973 Promovend des jetzigen Hl. Vaters, eine zusätzliche Monographie vor, in der das Thema inhaltlich und methodisch weitergeführt wird. Im Kern ist das von der »Gustav-Siewerth-Akademie« (Weilheim-Bierbronn), an der der Autor einen Lehrauftrag innehat, herausgegebene Werk eine Ergänzung und eine Rezeptionsgeschichte des martyrologischen Hauptwerkes.

Es beginnt mit einer theologischen Einführung zu den Begriffen Martyrium und Wahrheit (12–22) und der Schilderung der ökumenischen Gedächtnisfeier am 7. Mai 2000 vor dem römischen Kolosseum mit ihrer universalkirchlichen Dimension (23–44). Noch einmal werden die auf Papst Benedikt XIV. (Prosper Lambertini; 1675–1758) zurückgehenden Kriterien der katholischen Kirche für die Anerkennung eines Martyriums behandelt (148–150; von Andrea Riccardi in seinem Werk »Il secolo del martirio« nicht thematisiert) und der evangelischen Auffassung, die auch kein Reinheitsmartyrium kennt, gegenübergestellt (190f). Moll ist eher skeptisch gegenüber einer politischen und interreligiösen »Erweiterung des Märtyrerbegriffes«, wie sie von Hans Maier vorgeschlagen wurde, und unterstützt die von Heinz Hürten ange-mahnte Zurückhaltung (150). Der Verfasser des österreichischen Martyrologiums, der Wiener Kirchenhistoriker Jan Mikrut, hat irritierenderweise die bei einem Bombenangriff in Auschwitz umgekommene Bekennerin Angela Autsch unter die Blutzugeen aufgenommen (149).

Der II. Teil der Untersuchungen behandelt Martyrien aus der Zeit des Nationalsozialismus, so

die 1999 noch unbekanntes des Regierungsrates Dr. Otto Weiß aus Mülheim an der Ruhr (158–163) und das Opfer der Röhm-Affäre, den in Schlesien wirkenden Stadtbaumeister Kuno Kamphausen (164–172). Es werden viele Blutzugeen der Wahrheit aus Thüringen, Köln und Krefeld neu vorgestellt (97–157) sowie aus Orden und marianischen Gemeinschaften (71–96). Vorangestellt wird der erweiterte Text eines bisher ungedruckten Kauf-ringer Vortrags über »Martyrium und Todesmärke. Das Ende des Konzentrationslagers Dachau« (57–70).

Im III. Teil des Buches geht Moll ausführlicher auf »Dimensionen des Martyriums der Reinheit« ein. Der Zusammenhang von Jungfräulichkeit und Martyrium schon bei den urchristlichen Märtyrern wird erwähnt und auf bereits kanonisierte Vorbilder des 20. Jahrhunderts eingegangen. Besonders hervorgehoben wird das Reinheitsmartyrium der 1954 ermordeten Schülerin Brigitta Irrgang (186–201).

Im IV. Teil wird analog zum Hauptwerk auf »Martyrium und Mission« eingegangen (203–211), dabei auch der gleichnamige Vortrag Hans Urs von Balthasars auf dem Freiburger Katholikentag 1978 zitiert (209) und speziell das Leiden des von Guerrilleros auf den Philippinen umgebrachten nieder-bayerischen Paters Friedrich Stoiber behandelt (211–217). Die Art seines Todes weist voraus auf die aktuellen Märtyrer durch den Islamismus, etwa den Anfang Februar 2006 in der Türkei in seiner Kirche ermordeten Fidei-Donum-Priester Andrea Santoro. Søren Kierkegaard hat nach eigenen Erfahrungen mit Verspottung durch Karikaturen einmal geschrieben: »Käme Christus jetzt zur Welt, so würde er doch vielleicht nicht getötet werden, sondern ausgelacht. Dies ist das Martyrium in der Zeit des Verstandes; in der Zeit des Gefühls und der Leidenschaft wird man getötet.« So wahr dieser Aphorismus sein mag, es sind heute beide Zeiten zugleich. Im Gegensatz zu islamistischen Selbstmordattentätern ist der christliche Blutzugee bar jeden Fanatismus', ein Zeuge der Wahrheit Gottes, die mit Papst Benedikts XVI. jüngster Enzyklika die Liebe ist. Wertvolle Materialien und Kriterien dazu hat Helmut Moll in seiner neuen Veröffentlichung zusammengestellt.

Stefan Hartmann, Oberhaid

May, Georg: Das Priesterhaus in Marienborn, Druck Zeidler, Mainz – Kastel, Mainz 2005, 210 Seiten, ISBN 3-934450-19-9.

G. May, anerkannter Kanonist, erstaunt immer wieder durch die Vielseitigkeit seiner Interessen

und Forschungen, vor allem zur Kirchengeschichte. In der Reihe »Publikationen Bistum Mainz« bringt er nun eine Abhandlung über »das Priesterhaus in Marienborn« heraus. Die Darstellung liest sich kurzweilig und gibt einen interessanten Einblick in das Leben und Sorgen der Priester im 18. Jahrhundert.

Ein Seelsorgspriester lebte in der Regel von einem Benefizium. Das hatte zur Folge, dass er im Fall einer Dienstunfähigkeit (Alter, Krankheit) seine Seelsorgsstelle nicht aufgeben konnte. Die Priesterhäuser sollten nun den Emeriti eine sorgenfreie Bleibe ermöglichen. Doch wurde diese soziale Errungenschaft durch die Notwendigkeit zurückgesetzt, Priestern, die sich etwas zuschulden kommen ließen (Trunksucht, sexuelle Vergehen, Schuldenmacherei, glaubenswidrige Lehren) aus dem »Verkehr zu ziehen«. Auch sie wurden in den Priesterhäusern untergebracht. Die Kombination von Altenheim für die Emeriti und von Zuchthaus für die Demeriti war von Anfang an spannungsgeladen und missglückt. Andere Korrektionshäuser für klerikale Delinquenten waren ebenfalls problematisch; so die Einweisung ins Priesterseminar – kein Vorbild für angehende Priester! – oder der Zwangsaufenthalt in einem Kloster.

Damit die alten oder kranken Priester nicht an ihrem Amt festhalten oder – die andere Möglichkeit – betteln mussten, wurde die Notwendigkeit eines Priesterhauses immer dringlicher. 1737 erging der Erlass des Kurfürsten zur Einrichtung eines Priesterhauses für die Diözese Mainz.

G. May beschreibt anschaulich und gründlich die Alternativen zu solchen Häusern, das Leben und die Leitung von Marienborn und die finanziellen Probleme dieses Priesterhauses und natürlich auch die »Klientel«. Im zweiten Teil werden die Biographien einzelner Demeriten dargestellt.

Im Vergleich zu den damaligen Lebensverhältnissen hätte der Aufenthalt in Marienborn angenehm sein können: Zum Essen wurde Suppe, Gemüse, Fleisch und Bier geboten. Die Zimmer waren geheizt. Ein Demerit musste sich allerdings in der ersten Zeit seines Aufenthalts oder bei schlechter Führung mehrmals in der Woche mit Wasser und Brot begnügen. Auch konnte die Strafe durch die Einsperrung im »dunklen«, d. h. fensterlosen Kellerraum verschärft werden.

Der geistigen Umkehr sollten häufige »Exerzitionen« dienen, worunter wohl stille Betrachtungen zu verstehen sind. Häufig wurde einem Demeriten nicht gestattet, zu zelebrieren oder zu kommunizieren, obwohl sie gebeichtet haben. Wurde die Kommunion in erster Linie als Belohnung und weniger als Gnadenhilfe verstanden? Erst nach und nach

wurden diese Einschränkungen bei guter Führung des Demeriten gelockert. Das Brevier wurde gemeinsam gebetet. Die Tagesordnung war klösterlich streng. Am schlimmsten wurde bei vielen der Freiheitsentzug empfunden: Man durfte das Haus nicht verlassen. Bei aller Strenge wurde jedoch nicht das Wohl und die leibseelische Besserung des Demeriten aus dem Auge verloren: Man wollte ihm helfen. Im Krankheitsfälle wurden ohne Zögern ein Arzt herbeigeht, bei verstockten oder schwierigen »Fällen« erfahrenere Priester. Die innere Anteilnahme am Scheitern eines Delinquenten zeigt sich klar in einem Schreiben von Erzbischof Colmar (vgl. S. 186).

So geführte Priesterhäuser setzten das privilegium fori voraus, d.h. die Befreiung der Kleriker von der weltlichen Gerichtsbarkeit (was aber zugleich die Pflicht der Kirche einschließt, ihrerseits Delikte zu ahnden).

Die Berichte über das Priesterhaus Marienborn erlauben kein Urteil darüber, ob im 18. Jh. und besonders in der Aufklärungszeit der Klerus in besonderem Grad verwildert war. Statistische Vergleiche (etwa über die Zahl der Demeriti und die Gesamtzahl der Priester der Diözese Mainz) stellt Vf. nicht an, es handelt auch mehr von den Demeriti als von den Emeriti, die treu zu ihrer Berufung gewirkt haben und die Leidtragenden der Kombination von Altenheim und Zuchthaus waren. Die veränderten Zeitläufe der Aufklärungstheologie sind aber auch Ursache für die Entgleisungen: Zuchtlosigkeit in Klöstern, Führungsschwäche der Oberen, Deismus, Glauben an das Gute im Menschen, ohne Bewusstsein von seiner erbsündlichen Gebrochenheit. So sind die Demeriti auch Opfer. Interessant ist, dass die Vergehen durch Strafe und geistliche Mittel zu beheben versucht wurden, aber psychologische Wege, die Ursache der Entgleisungen zu verstehen und zu heilen, fast völlig außer Acht geblieben sind. Der Rationalismus der Zeit hatte für das Unterbewusste kein Gespür.

So regt Mays Abhandlung in vielerlei Hinsicht an. *Anton Ziegenaus, Augsburg*

Adalbert Keller, Translationes Patristicae Graecae et Latinae. Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen. Zweiter Teil: I–Z, Verlag Anton Hiersemann 2004, XVII + 482 S., geb. ISBN 3-7772-0427-7, Euro 198,00.

Mit siebenjährigem Abstand liegt nun der zweite Band des Index der modernsprachigen Übersetzungen griechischer und lateinischer Väterchriften vor. Systematik und Service des ersten Bandes

wurden unverändert beibehalten. Damit bleibt es bei der prunkvollen (für Studenten unerschwinglichen) Ausstattung und leserfreundlichen (raumgreifenden) Präsentation. Orientalia und Spuria werden wiederum nicht verzeichnet, auch nicht die Nummern der griechischen und lateinischen Claves, deren Schriftenregister Keller folgt.

Daneben gibt es wiederum die bei einem solchen Index unvermeidlichen Auslassungen, wie mir ein rascher Blick in die Bücherregale Roms zeigte: J. Lutz, Die Homilien des heiligen Chrysostomus, Tübingen 1853; K. S. Frank, Frühes Mönchtum im Abendland 1–2, München 1975; C.-A. Zirnheld, Marc le Moine. Traités spirituels et théologiques, Abbaye de Bellefontaine 1985; L. Cremaschi, Ipe-rechio, Stefano di Tebe, Zosima. Parole dal deserto, Magnano 1992; J.-C. Larchet/E. Ponsoye, Saint Maxime le Confesseur. Lettres, Paris 1998; C. Amande/P. Graffigna, Sinesio di Cirene. Sulla regalità, Palermo 1999. Wenn der Anastasiuspanegyrikus von Prokop aufgenommen wird (773), dann wäre es auch gerechtfertigt gewesen, C. E. V. Nixon, Pacatus. Panegyric to the Emperor Theodosius, Liverpool 1987 zu nennen. Keller will nur

vollständige Übersetzungen buchen; eine solche gibt es für die »Interpretatio in XII epistulas Pauli« nicht (888). Es wäre aber angemessen gewesen, die Paulusbriefe einzeln aufzuführen. So gibt es zum Beispiele eine italienische Übersetzung des Römerbriefkommentars: L. Scarpini / F. Cocchini, Todo-reto ci Cirro. Commentario alla lettera ai Romani, Roma 1998. Die rufinische Fortsetzung der Kirchengeschichte Eusebs hätte eingefügt werden müssen (vgl. Bemerkung der Clavis Patrum Latinarum, Nr. 1980, dazu Ph. R. Amidon, The Church History of Rufinus of Aquileia, books 10 and 11, New York / Oxford 1997). Ein Irrläufer ist die deutsche Übersetzung von »Hl. Vinzenz von Lerin, Commonitorium«, die unter der »Historia persecutionis Africa-nae provinciae« des Viktor von Vita begegnet (925). Schließlich: warum fehlen Minucius Felix, Octavius, und Johannes Diaconus, Epistula ad Se-narium?

Insgesamt ist der Fleiß und gute Wille des Autors unbestreitbar, und – als »Römer« – bezweifle ich nicht den hohen Wert der »Translationes« für die aus allen Völkern an die Päpstlichen Hochschulen kommenden Studenten. *Stefan Heid, Rom/Neuss*

Liturgiewissenschaft

Gerner, Berthold: Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie, Bd. 3: Mann der Kirche, Teil B: Förderer der Liturgie, hrsg. von der Katholischen Akademie in Bayern, München 2005, 196 S., keine ISBN, Euro 6,-. NB: Der Band kann nur über die Katholische Akademie in Bayern, Postfach 401008, D-80710 München, bezogen werden.

Mit diesem letzten Teilband hat Professor Berthold Gerner sein Werk über die Münchener Jahre Guardinis abgeschlossen (Bd. 1: Lehrer an der Universität, München 1998, 667 S.; Bd. 2: Referent am Vortragspult, München 2000, 627 S.; Bd. 3: Mann der Kirche, Teil A: Prediger in St. Ludwig, München 2002, 355 S.; zu Bd. 3/A vgl. meine Rezension in dieser Zeitschrift: FKTh 19 [2003] 228–229). Der letzte Band rückt die liturgische Wirksamkeit Guardinis ins Zentrum, die sich durch sein ganzes Lebenswerk hindurchzieht. Deshalb ist es richtig, wenn die Abhandlung mit einem »Rückblick auf die Zeit vor München« (5–26) einsetzt, in dem die frühen liturgischen Hauptwerke »Vom Geist der Liturgie« (1918), »Liturgische Bildung« (1923) und andere liturgische Schriften des Autors vorgestellt werden.

Das im unmittelbaren Vorfeld der Gründung der

»Liturgischen Kommission« der Fuldaer Bischofskonferenz 1940 angesiedelte und vom Mainzer bischöflichen Freund Albert Stohr (1890–1961) ange-regte »Wort zur liturgischen Frage« leitet über zum zweiten Kapitel, das die Rolle Guardinis anhand seiner Referate bei den Sitzungen dieser Kom-mission darstellt (27–40). Auch wenn das erwähnte »Wort zur liturgischen Frage« eher eine Gelegen-heitsschrift ist, kommt es doch zur rechten Zeit, be-avor die Liturgische Bewegung durch das »Memo-randum« des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber (1872–1948) vom Januar 1943 harten Angriffen ausgesetzt sein wird. Guardini selbst weist auf la-tente Gefahren hin, die er als »Liturgismus«, »litur-gischen Dilettantismus«, »Praktizismus« und »Konservativismus« brandmarkt, warnt aber zu-gleich vor der »Gefahr eines behördlichen Kurz-schlusses«, den das spätere Memorandum bei den Ordinariaten hätte auslösen können. Guardinis di-recte Mitarbeit in der Kommission schließt mit der Sitzung vom März 1955 im Münchener Georgia-num, wo er den danach breit rezipierten Gedanken von den Phasen der Liturgischen Bewegung entwik-kelt: die restaurative, die akademische und die reali-stische Phase, auf die eine pädagogische Phase litur-gischer Bildung folgen muss.

Das dritte Kapitel und wohl das Kernstück des

Buches berichtet von der bewegten Geschichte des »Deutschen Psalters. Nach der lateinischen Ausgabe Papst Pius' XII. übersetzt von Romano Guardini«, der im Frühjahr 1950 bei Kösel erschienen ist (41–95). Bereits auf der ersten Sitzung der Liturgischen Kommission steht das Desiderat einer guten und zugleich singbaren Psalmenübersetzung im Raum. 1944 erhält Guardini von den deutschen Bischöfen den offiziellen Auftrag. Da er im Hebräischen nicht sattelfest ist, zieht er den Trierer Alttestamentler Hubert Junker (1891–1971) hinzu. Nach 1947 holt der Übersetzer auch den Rat des Tübinger Germanisten Walther Killy (1917–1995) ein. Eine Schlüsselrolle fällt dem Sekretär der Liturgischen Kommission, Johannes Wagner (1908–1999), zu, der sehr bald erkennt, dass wegen der rhythmischen Probleme auch Kirchenmusiker herangezogen werden müssen. Das Echo auf die Übersetzung, in die Guardini viel Zeit und Herzblut investiert hatte, war ambivalent. Neben dem Lob für die sprachliche Qualität gab es Kritik von Praktikern oder alttestamentlichen Spezialisten. Die Ablösung des »Deutschen Psalters« durch die Einheitsübersetzung 1979/80 hat der Gelehrte nicht mehr erlebt. Dass im Lektionar des deutschen Stundenbuchs 22 Lesungstexte von ihm (aus: »Der Herr« und »Vorschule des Betens«) stammen, betrachtet Gerner als einen gewissen »Ausgleich« für die »lautlose Verabschiedung seines ›Deutschen Psalters« (81). Die Leseordnung im deutschen Brevier ist Johannes Wagner zu verdanken. Auch wenn der Deutsche Psalter Guardinis in der Liturgie, für deren gemeinsames Beten und Singen er eigentlich geschaffen worden ist, kein bleibendes Heimatrecht gefunden hat, kann er im persönlichen Gebet und der Betrachtung weiterhin seinen Dienst tun und als ein Übersetzungswerk von einem Guss und hoher Qualität auch heute noch überzeugen.

Das folgende vierte Kapitel informiert über bedeutsame Vorträge zu liturgischer Thematik aus den Münchener Jahren (97–134). Die zahlreichen Vorträge lassen deutlich erkennen, wie sehr die Liturgie sein Herzensanliegen war. Für den »Dritten Deutschen Liturgischen Kongress«, der Ende April 1964 im Mainzer Dom abgehalten wurde, verfasste der durch seine Krankheit behinderte Gelehrte einen Brief, dessen Kernfrage zu mancherlei Interpretation Anlass bot: »Sollte man sich nicht zu der

Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig« (140)? Damit hat Guardini die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen gestellt, die seitdem nichts an Dringlichkeit verloren hat.

Dass die Frage entgegen anders lautender Interpretationen positiv im Sinn der Liturgiefähigkeit von ihm beantwortet wird, kann Gerner mit seiner subtilen Analyse im fünften Kapitel beweisen (135–148). Das Problem liegt nicht in einer strukturellen Unfähigkeit, sondern in der mangelnden pädagogischen Erschließung des Kultaktes.

Das sechste Kapitel versucht die »Nachwirkung durch Jahrzehnte« des liturgischen Schrifttums Guardinis zu erfassen (149–177). Dazu werden einerseits der Aufsatz »Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft« (1921) und andererseits der Longseller »Von heiligen Zeichen« (1928) herangezogen. Die letzten Seiten (179–186) bieten einen knappen Überblick über das Gesamtwerk. Je ein Namens-, Orts-, Sach- und Werkregister erschließen den Band.

Die Guardini-Biographie von Berthold Gerner bietet in der Tat mehr, als der Titel eingrenzend an gibt. Auch wenn der Schwerpunkt auf den Münchener Jahren liegt, werden die Linien in allen Bänden des Werkes weiter ausgezogen und die Verbindung zu den Tübinger (1945–1948), Mooshausener (1943–1945) und Berliner (1923–1943) Jahren hergestellt. In einer Anmerkung S. 147 weist Gerner auf sein noch unveröffentlichtes Manuskript »Guardinis theologische Studienzeit. Erläuterungen zu seinen autobiographischen Aufzeichnungen« hin. Dieses Manuskript hätte m. E. als Anhang dem letzten Band beigegeben und so der Forschung zugänglich gemacht werden müssen. Denn es gibt unter den Guardini-Forschern zurzeit wohl kaum einen, der die Quellen gründlicher studiert hat als Berthold Gerner. Für die Biographie Guardinis hat er ein Werk (von 1845 S.) geschaffen, das sich neben der Arbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz als Referenzwerk durchsetzen wird. Freilich hätte man dem Buch eine bessere Publikationsform gewünscht als eine Broschur, die einem häufigen Nachschlagen kaum standhalten wird.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Pastoraltheologie

Muschalek, Georg: Von der Seelsorge zur Kooperativen Pastoral – Über eine Ausweitung der Seelsorge, die zu ihrer Zerstörung werden kann (= Bild und Gleichnis, Band 8), Eitensheim: Paul van Seth Verlag 2005, 140 S., ISBN 3-927057-15-0, Euro 14,50.

Spätestens seit der zum Teil in der medialen Öffentlichkeit ausgetragenen Diskussion um die Einführung von so genannten Pastoralverbänden in der Diözese Fulda ist der Begriff der kooperativen Pastoral in aller Mund. In Anbetracht dessen ist es das Verdienst des Verfassers, sich mit dem hier vorzustellenden Werk um eine Versachlichung der mitunter auf Vorurteilen basierenden und in Missverständnissen verfangenen Debatte bemüht zu haben. Dass er dabei nicht den Standpunkt des indifferenten Beobachters einnimmt, sondern die teils in Planung befindlichen, teils bereits in die Praxis umgesetzten Modelle der einzelnen deutschen Diözesen einer bewusst kritischen Prüfung unterzieht, tut der Unvoreingenommenheit seiner Ausführungen nicht nur keinen Abbruch, sondern bewahrt sie vor allzu akademischer Praxisferne. Indem der Verfasser sein Werk als »Warnung vor einem falschen Weg« (5) verstanden wissen will, zeigt er zugleich dessen Anspruch und Nutzen wie auch dessen Grenzen auf.

Nach einigen Ausführungen über die grundsätzliche Berechtigung von Reformen in der Kirche (13–16) bietet der Verfasser einen knappen Überblick über die Institution der Pfarrei unter historischem, theologischem, soziologischem und kanonistischem Aspekt (17–26) sowie über die Bedeutung des priesterlichen Leitungsamts (27–40) in seiner Beziehung zu den Gläubigen unter besonderer Berücksichtigung der pfarrlichen Laienmitarbeiter (40–47). In Übereinstimmung mit can. 515 § 1 CIC stellt er die theologischen und rechtlichen Charakteristika der Pfarrei, das heißt einer bestimmten, in der Regel territorial umschriebenen Gemeinschaft von Gläubigen unter der Leitung eines Priesters als »pastor proprius«, zu Recht als die wesentlichen und damit unaufgebbaren Rahmenbedingungen der ordentlichen Seelsorge dar.

Im Zentrum des Werkes steht die Darstellung und Bewertung der nicht nur dem Namen, sondern auch dem Inhalt nach erstaunlicherweise stark divergierenden Modelle für eine kooperative Neuordnung der Pastoral in den deutschen Diözesen (48–71). Während in den Diözesen Paderborn und Fulda von Pastoralverbänden die Rede ist, spricht

man beispielsweise in Eichstätt und Bamberg von Seelsorgeeinheiten, in Köln von Seelsorgebereichen, in Würzburg von Pfarreiengemeinschaften und in Freiburg von Sozialformen gelebten Glaubens. Allen Modellen gemeinsam ist die Schaffung größerer und neu strukturierter Territorien für den Vollzug der ordentlichen (!) Seelsorge, die in jedem Fall über die Grenzen der bestehenden Pfarreien hinausreichen und sich von den bisherigen überpfarrlichen Seelsorgstrukturen, näherhin den Dekanaten, grundlegend unterscheiden.

Besonderes Augenmerk richtet der Verfasser dabei auf die für die Neuordnung gemeinhin angeführten Gründe (61–64), wobei er auch die in der Regel verschwiegenen Hintergründe (65–71) pointiert zur Sprache bringt. In etwas überspitzter Formulierung stellt er zusammenfassend fest, dass die in einigen Diözesen neu geschaffenen bzw. neu zu schaffenden Seelsorgeterritorien, selbst wenn sie noch als Pfarreien bezeichnet werden, »mit dem bisherigen Verständnis von Pfarreien nichts mehr gemein haben« (69). Diese Auffassung begründet er vor allem damit, dass dem priesterlichen Leitungsamt im Rahmen der neuen Strukturen nicht mehr jene zentrale Bedeutung zukommt, die ihm vom geltenden Kirchenrecht aufgrund dessen sakramentaler und ekklesiologischer Grundlegung her beigemessen wird.

In einem abschließenden Kapitel befasst sich der Verfasser mit den seiner Meinung nach zu erwartenden Folgen einer flächendeckenden kooperativen Pastoral im dargestellten Sinn (72–102). Er befürchtet, dass sowohl die Pfarrei als die ureigene Organisationsform der ordentlichen Seelsorge als auch das Amt des Pfarrers als dem Träger des priesterlichen Leitungsamts in ihrer theologischen wie praktischen Bedeutung eingeschränkt und letztendlich sogar verdrängt werden könnten. In diesem Zusammenhang warnt er besonders vor jedweden Bestreben, den »pastor proprius« durch ein im klaren Widerspruch zum kirchlichen Recht aus Priestern und Laien zusammengesetztes Team pastoraler Dienstleistungsfunktionäre zu ersetzen.

Eine Auswahl medialer Äußerungen verschiedener Autoren zum gegenständlichen Thema rundet die sowohl in verständlicher Sprache gehaltenen als auch die gebotene wissenschaftliche Gründlichkeit im Großen und Ganzen wahren Ausführungen des Verfassers ebenso ab wie ein leider recht knapp ausgefallenes Literaturverzeichnis. Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit den theologischen und rechtlichen Rahmenbedingungen der koopera-

tiven Pastoral und deren möglichen Gefahren sei darum auf die einschlägige Studie von Christoph Ohly verwiesen (Kooperative Seelsorge – Eine kanonistische Studie zu den Veränderungen teilkirchlicher Seelsorgestrukturen in den Diözesen der Kölner Kirchenprovinz, St. Ottilien 2002). Dessen

ungeachtet ist dem hier vorgestellten Werk im Rahmen der anhaltenden Diskussion um die verschiedenen Modelle kooperativer Pastoral in den deutschen Diözesen weite Verbreitung und aufmerksame Beachtung zu wünschen.

Wolfgang Rothe, St. Pölten

Dogmatik

Caroli Francisci De Varesio: Promptuarium Scoticum. Tomus Primus, Venetiis 1690, 669 S.; Nachdruck als »Scripta Scotistica Antiqua I«, hrsg. von Seminarium Theologicum Immaculata Mediatrice (STIM), Casa Mariana Editrice, Frigento (AV) 2005. Vorwort von Peter Maria Fehlner, I–VI. ISBN 88-901770-9-8.

Die Rezeption des philosophischen und theologischen Beitrages von Duns Scotus ist von manchen Schwierigkeiten belastet. Dazu gehört auch der Mangel an geeigneten Instrumenten, um das Gedankengut des *doctor subtilis* zusammenzufassen. Die neu eröffnete Reihe »Scripta Scotistica Antiqua«, herausgegeben von dem Theologischen Institut »Immaculata Mediatrice« der »Franziskaner der Immaculata« in Frigento (Italien), möchte darum wichtige Werke der skotistischen Lehrtradition erneut einem breiteren wissenschaftlichen Publikum zugänglich machen. Das verlegerische Projekt wird erläutert von Peter Damian M. Fehlner, einem amerikanischen Franziskanertheologen und überzeugten Skotisten. Da die lebendige skotistische Lehrüberlieferung, die im 15. Jh. noch als größte theologische Schule galt, im Laufe des 19. Jahrhunderts abbrach und im 20. Jh. nur zögernd wieder aufgenommen wurde, gibt es die Gefahr, Skotus von Modeströmungen her zu deuten und den schottischen Franziskaner etwa als Vorläufer des Existentialismus vorzustellen. Das wichtigste Heilmittel dagegen ist die geistige Verbindung mit der theologischen Überlieferung des Franziskanerordens. Da die Blütezeit des Skotismus, so Fehlner, im 17. Jh. liegt, scheint es angemessen, einige Grundlagenwerke aus dieser Zeit wieder aufzulegen. Dazu gehören Werke von Angelo Vulpes, Kardinal Lorenzo Brancati, Bartolomeo Mastrius und, als Pilotprojekt, das Skotus-Wörterbuch des Carlo Francesco de Varesio, ein zweibändiges Werk, dessen erster Band den Beginn der neuen Reihe bildet. Als Textgrundlage dienen das »Opus Oxoniense« und die im »Quodlibet« erschienenen Beiträge. Das Wörterbuch ist alphabetisch geordnet und ähnelt vergleichbaren Publikationen aus dem thomistischen

Bereich, insbesondere dem »Thomas-Lexikon« von C. Schütz (1895; Neudr. 1983). Die Hinweise De Varesios »ad lectorem« zeigen das beachtliche wissenschaftliche (auch textkritisch gewandte) Niveau der Veröffentlichung. Im Verein mit dem laufenden Editionsprojekt der »Commissio Scotistica«, das mit einiger Verspätung das Gesamtwerk des Theologen textkritisch sichtet, ist das »Promptuarium Scoticum« zweifellos nützlich für eine erneute Rezeption des für die systematische Theologie beachtenswertesten Theologen aus dem Franziskanerorden, zumal 1991 Johannes Paul II. die Verehrung des Scotus als Seligen erlaubte. Ein mittlerweile unbestrittenes Verdienst des schottischen Franziskaners besteht in der langfristigen Vorbereitung der Definition des Immaculata-Dogmas im Jahre 1854. Zwar gibt die Kirche zu Recht Thomas von Aquin den Vorzug für die systematische Darstellung der Glaubenswahrheiten (vgl. etwa Zweites Vatikanum, *Optatam totius* 16), aber diese Vorliebe ist nicht als Förderung einer theologischen Monokultur gedacht. Die mutige Initiative der »Franziskaner der Immaculata« verdient die Beachtung der Theologenwelt. Das neu aufgelegte »Promptuarium Scoticum« sollte in keiner universitären theologischen Fachbibliothek fehlen.

Manfred Hauke, Lugano

Fohl, Martin: Die göttliche Wurzel bei Matthias Joseph Scheeben. Die Bedeutung des Bildes von der zweifibrigen Wurzel der übernatürlichen Gnadenordnung für die Gnadenlehre von Matthias Joseph Scheeben (Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 60), Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2004, 313 S., ISBN 3-8300-1281-0, Euro 92,00.

Die an der Theologischen Fakultät in Trier erstellte Doktorarbeit befasst sich mit den Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes als »zweifibriger Wurzel« des Gnadenlebens nach Scheeben. Zwar gibt es bereits Monographien zur Gnaden- und Trinitätslehre des berühmten Kölner Dogmatikers, aber es fehlte bislang eine gründliche Ab-

handlung des Verhältnisses zwischen dem übernatürlichen Leben und der Dreifaltigkeit. An nicht wenigen Stellen setzt sich Fohl mit der Monographie Wolfgang W. Müllers über die Gnade Christi bei Scheeben auseinander (1997). Im Unterschied zu Müller, der den Begriff des »Lebens« als den zentralen Inhalt der gesamten Scheebenschen Theologie darstellt, betont Fohl, dieser Kern bestehe in der doppelten Sendung von Sohn und Heiligem Geist als Grundlegung für das übernatürliche Leben (vgl. 48). Auch in anderen wichtigen Punkten wird die Müllersche Arbeit einer starken Kritik unterzogen (34, 37f, 42 und passim). Nach Meinung des Rezensenten führen die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes tatsächlich zum Kern der systematischen Theologie Scheebens, aber für die Darstellung dieses Zentralgehaltes hätte stärker die Person des Vaters betont werden sollen, der Sohn und Geist sendet. Für Scheeben hat die »zweifibrige Wurzel« ihren »gemeinsamen Stamm« im Vater als dem ewigen Ursprung der anderen göttlichen Personen (vgl. 156). Der Kern der Scheebenschen Theologie scheint eher die Gegenwart der Dreifaltigkeit im begnadeten Menschen und in der Kirche zu sein.

Die Arbeit von Fohl gliedert sich in vier Teile. Die Einführung bietet nützliche Daten zum Lebenslauf Scheebens, zu seinem geschichtlichen Umfeld, zum Stand der Forschung bezüglich des trinitarischen Aspektes der Gnade und zur Anlage der Dissertation (9–55). Der zweite Teil stellt die Trinität (und nicht bloß Sohn und Geist) als »lebendige Wurzel der übernatürlichen Gnadensordnung« dar (57–153). Hier kommt die wichtige Unterscheidung zwischen Natur und »Übernatur« zur Sprache, aber auch die göttliche Initiative in den drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe). Der dritte Teil konzentriert sich auf die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes (155–245). Der Verfasser betont unter anderem, dass die »Vermählung« des Heiligen Geistes mit der Gottesmutter »das beste Beispiel für die Vereinigung von Natur und Gnade darstellt« [in einer geschaffenen Person] (161).

Im vierten Teil befasst sich Fohl mit der Einwohnung Gottes und der »Formalursache« der Gotteskindschaft (247–288). Es geht darum, ein ausgewogenes Verhältnis zu erarbeiten zwischen der Einwohnung der Dreifaltigkeit in der Seele des Gerechtfertigten (die »ungeschaffene Gnade«) und deren dynamischer Entsprechung in der Teilhabe am göttlichen Leben. Diese Teilhabe ist bei einem jedem Begnadeten verschieden: die »heiligmachende« Gnade als »geschaffene Gnade«. Das Tridentinum unterstreicht die Bedeutung der geschaffenen Gnade: die »einzigste Formalursache« der

Rechtfertigung ist »die Gerechtigkeit Gottes, nicht (jene), durch die er selbst gerecht ist, sondern (die), durch die er uns gerecht macht« (DH 1529). Nicht die Gegenwart Gottes als solche (die dem Menschen auch äußerlich bleiben könnte), sondern ihr geschaffener Niederschlag in uns (der auch von unserer Mitwirkung abhängt) macht uns vor Gott gerecht: der Mensch empfängt ein neues Sein und wird eine »neue Schöpfung« (2 Kor 5,17), teilhaftig der göttlichen Natur (2 Petr 1,4). Scheeben hingegen weist dem Heiligen Geist eine »Quasi«-Formalursächlichkeit zu (oder spricht, wie in der *Dogmatik*, Buch III, Nr. 881f, von zwei Formalursachen: dem Heiligen Geist und der geschaffenen Gnade). Seine Position ist nicht von kristallener Klarheit und hat eine harte Auseinandersetzung mit Theodor Grandérath ausgelöst. Die lobenswerte Absicht Scheebens besteht darin, den Vorrang der »ungeschaffenen Gnade« vor der »geschaffenen Gnade« im Gnadensleben herauszustellen, ohne sich dabei gegen das Tridentinum zu wenden; der Kölner Theologe beschreibt unter anderem die Gegenwart der Dreifaltigkeit mit dem Bild eines Edelsteines, der von einem goldenen Ring gefasst wird (*Herrlichkeiten*, 1949, 109). Die richtige Folgerung der Diskussion scheint in der (von vielen geteilten) Überzeugung zu bestehen, dass sich von einem spezifischen Verhältnis des Gerechtfertigten zu einer jeden göttlichen Person sprechen lässt. Diese Beziehung geht über eine bloße Appropriation hinaus. Dabei reicht es nicht, allein die Rolle des Heiligen Geistes herauszustellen.

Die Dissertation Fohls betont zu Recht, bei Scheeben und für den systematischen Zugang in der Gegenwart, die trinitarische Dimension des Gnadenslebens. Auszubessern wären freilich einige Mängel: beispielsweise greift es zu kurz, den Begriff der »Natur« (bei der Behandlung des Verhältnisses von Natur und Gnade) als »die Gesamtheit aller materiellen Dinge überhaupt« zu definieren (59) (es gibt auch geistige Naturen); statt von »Trennung« zwischen Natur und Gnade zu sprechen (bei Thomas von Aquin und Scheeben: 61, Anm. 171), sollte man eher den Begriff der »Unterscheidung« verwenden; der Ansatz Maurice Blondels birgt einige Probleme für die Gratuität der Gnade, aber es scheint wohl übertrieben, den Philosophen einfachhin dem französischen »Modernismus« zuzurechnen (89); es überrascht die Trennung zwischen der Freundschaft mit Gott und der Gotteskindschaft (163); die Gestalt der Weisheit ist nicht identisch mit der des Heiligen Geistes (vgl. 209, Anm. 767); übertrieben scheint es, Scheeben als ersten Theologen des 19. Jahrhunderts vorzustellen, der den dreifaltigen Aspekt in das Zentrum gerückt habe (45f.). Gut getan hätte der Disserta-

tion auch die Berücksichtigung einer hervorragenden italienischen Doktorarbeit, deren Thema sich mit dem unseres Verfassers eng berührt: G. Tanzella-Nitti, *Misterio trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M. J. Scheeben*, PUSC: Rom 1997. Trotz dieser Unzulänglichkeiten bietet die Monographie Fohls eine gute Übersicht zur Beziehung zwischen Dreifaltigkeit und Gnade. *Manfred Hauke, Lugano*

Ratzinger, Joseph / Benedikt XVI.: Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Unveränderter Nachdruck, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2005, 304 S., ISBN 3-421-05046-5, Euro 10,00.

Bei seinem ersten Erscheinen 1996 hat Kardinal Ratzingers Buch »Salz der Erde« in einer breiten Öffentlichkeit eine außergewöhnliche Resonanz ausgelöst. Selbst entschiedene Kritiker des Christentums haben ohne Einschränkung zugegeben, dass der damalige Kardinal in diesem Gespräch mit Peter Seewald die Grundanliegen des christlichen Glaubens mit intellektueller Brillanz skizziert und über die Zukunftschancen des Christentums höchst bedenkenswerte Überlegungen angestellt hat. Nachdem eine große Nachfrage nach den Büchern des neuen Papstes besteht, hat sich der Verlag zu einer Neuauflage dieses Bestsellers entschieden.

Der Papst bringt in »Salz der Erde« die Überzeugung zum Ausdruck, dass das Christentum auch in der Zukunft »Überlebensorte der Menschlichkeit« (130) bilden wird. Freilich führt die Erfahrung des Negativen – die Erkenntnis, dass wir ohne Glauben in eine »ungeheure Leere« hineingeraten – die Menschen noch nicht von selbst zum christlichen Glauben. Die Erfahrung des Negativen könnte auch Resignation, Skepsis, Zynismus und eine weitere Zerstörung des Menschen zur Folge haben.

Für die Gegenwart stellt Benedikt XVI. einen Bedeutungsverlust des Christlichen fest. Die bisherige Existenz einer christlichen Gesellschaft zerbröckelt. Insofern wird sich das Verhältnis von Gesellschaft und Kirche wandeln. Der zentrale Lebensbereich ist nach Ansicht des Heiligen Vaters heute der Sektor der wirtschaftlichen und technischen Innovationen. In diesem Bereich – speziell in der Unterhaltungswelt der Medien – wird heute Sprache gebildet und Verhalten geformt. Benedikt XVI. ist überzeugt, dass das Christentum in Zukunft »auf neue Weise Lebensmodelle anbieten und sich in der Einöde des technischen Daseins wieder als ein Ort wirklicher Menschlichkeit darstellen« (135) wird.

Kirche wird in absehbarer Zeit »nicht mehr einfach die Lebensform einer ganzen Gesellschaft sein«. Sie wird vielmehr »eine Komplementärbewegung, wenn nicht eine Gegenbewegung zur herrschenden Weltanschauung sein, sich zugleich aber auch in ihrer Notwendigkeit [...] immer neu ausweisen«. Die neue Weltsituation macht die Glaubensentscheidung »persönlicher und schwieriger« (175).

Im Hinblick auf die gegenwärtige Ethikdiskussion betont der Papst, dass die Verantwortung vor Gott und seinem Gericht heute weitgehend durch die Verantwortung vor der Menschheit ersetzt wird. Wenn es außer der öffentlichen Meinung keine Verantwortungsinstanz gibt, ist die Motivationskraft der Ideale im individuellen Leben »oft sehr gering« (137). David Hume (1711–1776) hatte die These vertreten, dass die Annahme der Existenz Gottes ohne jede praktische Relevanz bleiben muss. Der Mensch könne weder seine Moral auf göttliche Gebote stützen, noch könne er davon ausgehen, dass Gott seine Lebensführung in einem jenseitigen Leben belohnen oder bestrafen wird (vgl. D. Hume, *Dialoge über natürliche Religion* [1779], Stuttgart 1999).

In der heute vorherrschenden Weltanschauung ist der Autonomiegedanke – so der Papst – »äußerst dominant geworden«. Wenn das autonome Subjekt das letzte Wort hat, »dann muss es einfach alles wollen können«. In dieser Grundeinstellung sieht Benedikt XVI. »ein ganz großes Problem der heutigen Existenz« (178). Wer das Individuum in seinem Zugriff auf das Leben beengen will, gilt als Feind des Menschen.

Nach Ansicht des Papstes ist heute eine »relativistische Strömung« vorherrschend geworden. Es scheint dem modernen Menschen undemokratisch, intolerant und mit der notwendigen Skepsis des Wissenschaftlers unvereinbar, zu sagen, wir haben im Glauben eine endgültige Wahrheit. Die Frage nach der Stellung des Christentums im Gesamtgefüge der Religionen hat in der Gegenwart »eine ganz neue Dramatik« erhalten. Wenn heute das Leben in der ausgehaltenen Unsicherheit glorifiziert und Glaube als von Gott geschenkte Wahrheit verächtigt wird, »so ist dies gewiß nicht die Lebensform, in die die Bibel uns führen möchte« (146).

Die neuzeitliche Demokratie beruht nach Ansicht Benedikts XVI. auf der »Sakralität der vom Glauben her verbürgten Werte, die der Willkür der Menschheit entzogen sind« (242). Die Bilanz des 20. Jahrhunderts zeigt, dass bei der Verdrängung des Christentums wieder archaische Mächte des Bösen hervorbrechen, die durch das Christentum gebannt gewesen sind. Demokratie ohne religiöse Grundlage »gibt es nicht«.

Mit seinen in »Salz der Erde« vorgelegten Analysen beweist der Papst, dass er mit großer Weitsicht grundlegende geistige Tendenzen der Gesellschaft namhaft zu machen versteht. Seine Aussagen stellen eine große Ermutigung für die Christen dar, selbstbewusst und ohne Scheu die Kraft des Evangeliums in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Anstelle des Rückzugs in ein zugestandenes Nischendasein ist heute das klare, offene Bekenntnis des Glaubens gefordert.

Josef Kreiml, St. Pölten

Reinhardt, Elisabeth: La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes, EUNSA Pamplona 2005, 244 Seiten, ISBN 84-318-2276-4, Euro 17,00.

Elisabeth Reinhardt, Professorin für mittelalterliche Geschichte an der Theologischen Fakultät der Universität von Navarra, ist schon mehrmals mit kleineren Beiträgen sowohl über die Gottebenbildlichkeit des Menschen als auch über Thomas v. A. an die Öffentlichkeit getreten. Die Ergebnisse ihrer Forschungen legt sie hier in einer Monographie vor. Diese gliedert sich in drei große Abschnitte, die wiederum in Kapitel aufgeteilt sind.

Gen 1,26f ist nicht nur für die neueren kirchlichen offiziellen Äußerungen (Vatikanum II, Johannes Paul II.) der zentrale anthropologische Bezugspunkt, sondern war es schon für Augustin.

Die Verfasserin beschränkt sich auf Thomas v. A., der im 20. Jh. und vor allem von Johannes Paul II. *doctor humanitatis* genannt wurde, wegen seines Zutrauens zur menschlichen Vernunft, die fähig ist die Wahrheit und die sozialetische Frage zu erfassen. Vor allem die Würde des Menschen habe der Aquinate herausgestellt. Hier wird besonders Gen 1,26f relevant. Die *imago creationis* (die wohl der natürlichen Gottebenbildlichkeit entspricht) hilft zur Unterscheidung von der übernatürlichen Ausrichtung: Der Mensch ist *capax Dei*. Auf verschiedenen Wegen sucht die Vf. nun den Zugang zu Thomas zu erschließen.

Im 1. Teil, ausgehend von q. 93 der STh, wird ausführlicher das Verständnis von *imago* analysiert. *Imago* besagt etwas Konstitutives im Menschen, der jedoch nicht wie die Engel mit der ersten Entscheidung vollendet ist, sondern einer allmählichen Verähnlichung (*similitudo*) bedarf. Die *imago* bezieht sich bei Thomas nicht nur wie bei jüdischen Denkern auf das göttliche Wesen, sondern auch auf die Trinität, im Anschluss an die »psychologische« Trinitätslehre Augustins. An der *imago* nehmen gegen 1 Kor 11,7 nach Gen 1,27 Mann und Frau in gleicher Weise teil. Thomas betont jedoch

(S. 48), dass in Bezug auf die Leiblichkeit nicht Gott den Kreaturen, sondern diese Gott ähnlich sind. Der Plural von Gen 1,26 wird trinitarisch ausgelegt. Das »ad *imaginum*« versteht Thomas christologisch: Jesus Christus ist die einzige adäquate *imago*, der Mensch ist »nach« Christus geschaffen. Der Mensch, in seiner leib-geistigen Konstitution hat eine besondere Würde, die ihn über die übrige Schöpfung hinaushebt. Die Sünde des Stolzes hinderte ihn, die *similitudo* zu verwirklichen.

Die *imago* beruht nicht nur in einer Ähnlichkeit oder der Form, sondern in einem ausdrücklichen Zeichen: *Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura*. In verschiedener Hinsicht werden die Aspekte von *Imago* untersucht: Verhältnis von Exemplar und Abbild; Möglichkeit der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf; die *Imago*-Unterschiede zwischen Mensch und Engel; Unterschied zwischen *imago* und *vertigium* (bei den geistlosen Geschöpfen); Ausschluss des Leibes aus der *Imago*haftigkeit, auch wenn die Leibgestalt des Menschen die *imago* der Seele widerspiegelt und der Leib dadurch eine besondere Würde erhält.

Ferner werden die trinitarischen und christologischen Bezüge von *imago* untersucht. In Bezug auf die trinitarische *imago* hängt Thomas stark von Augustinus ab: Der Mensch ist nach Gottes Bild geschaffen, nach seiner Wesenseinheit und nach der Personendreiheit. Für den christologischen Bezug wird 2 Kor 4,4 ausgewertet (der Name Ebenbild gebührt nur dem Sohn als *imago*, der Mensch: *ad imaginum*), ferner Kol 1,16.

Eine weitere Untersuchung gilt dem Verständnis der *imago creationis* oder *imago naturalis*. Sie zeigt sich in der Geistesbegabung, in der Fähigkeit, Gott zu lieben und zu erkennen, in der Unsterblichkeit der Seele, die wegen der *Imago* über den Tieren steht (Thomas nimmt also eine schöpferische Ebene Unsterblichkeit der Seele an), in seinem sittlichen Wollen, in seiner Vorrangstellung in der übrigen Schöpfung.

Die *imago creationis* betrachtet Thomas für unverlierbar, während die *gnadenhafte similitudo* durch die Sünde verloren werden kann. Die *imago creationis* umfasst auch die *potentia obiectualis*, d.h. die Fähigkeit der Natur, Gott als das *summum bonum* erkennen und lieben zu können, ohne es von der Gnade einfordern zu können. Dazu gehört auch eine *habilitas ad gratiam*, die geschwächt, aber nicht verloren werden kann.

Der 2. Teil (»Möglichkeiten und Folgen der natürlichen Ebenbildlichkeit«) untersucht die *Imago*lehre von Thomas als Schnittpunkt christologischer Offenbarung: 2 Kor 4,4: *Christus imago dei*, Kol 1,15: *Imago Dei invisibilis*; Hebr 1,3: *splendor gloriae et figura substantiae eius*, »Wort«, »Sohn«,

»Bild« sind im NT nach Thomas identische Begriffe. Die natürliche Imago ist die Voraussetzung für die Inkarnation der Imago divina.

Da Gott, der Schöpfer, an manchen alttestamentlichen Stellen auch Vater genannt wird, verbindet Thomas die natürliche Gottebenbildlichkeit, die imago creationis, mit der gnadenhaften imago recreationis, und schließlich mit der imago similitudinis der eschatologischen Vollendung. Die natürliche Sohnschaft aller Menschen (als imagines creationis) ist offen auf die gnadenhafte Sohnschaft mit dem ewigen Sohn. E. Reinhardt sieht hier neue Aspekte für ein interreligiöses Gespräch mit monotheistischen Religionen. Alle sind zur Heiligkeit berufen. Jeder Mensch ist, wenn auch in unvollkommener Weise, filius creationis. – Kapitel IV untersucht die Imagolehre im Licht der philosophischen Transzendentalien.

Da der Mensch aufgrund der imago creationis Gott erkennen und lieben kann, ist nach der imago recreationis auch noch die Vollendung im Erkennen und Lieben zu erwarten, die imago similitudinis. (Die Bezeichnung geht zurück auf 1 Joh 3,2f: similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est.) Ausführlich wird über die visio beatifica gehandelt. Thomas wusste über Dionysius von den Schwierigkeiten der Gotteserkenntnis, aber der Mensch gilt als capax Dei.

Der 3. Teil (»Aspectos de la condición corporéa – espiritual«) befasst sich mit der Auseinandersetzung zwischen Thomas und den Averroisten in Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele. Die persönliche Unsterblichkeit sieht Thomas implizit mit der Gottebenbildlichkeit gegeben.

Die bei verschiedenen Gelegenheiten veröffentlichten Abhandlungen Reinhardts finden sich in diesem Buch zu einem harmonischen Ganzen zusammengefasst. Die Abhandlungen sind anspruchsvoll und zeugen von einer tiefen Kenntnis des Aquinaten. Die verschiedenen Verästelungen und Ausstrahlungen der Gottebenbildlichkeit werden ins Bewusstsein gehoben und lassen sich für das Menschenbild und die Menschenwürde in der heutigen Diskussion bestens aktualisieren. Wer darüber reden will, kann an Thomas und infolgedessen an den Untersuchungen E. Reinhardts nicht vorbeigehen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Mycek, Stanislaw. – *Missione di salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*; Sandomierz, 2005, 279 S., ISBN 83-7300-446-7, Euro 20, –.

Die vorliegende Studie von S. Mycek, die 2004 als Dissertation an der Theologischen Fakultät von

Lugano eingereicht wurde, setzt sich zum Ziel, eine kleine »theodramatische Synthese des Mysterium des Christentums«, soweit sich diese aus dem Werk H. U. v. Balthasars, besonders seiner fünfteiligen Theodramatik, erheben lässt, zu erstellen. Es geht darum, die Geheimnisse der Trinität, Jesu Christi, des Heiligen Geistes, Mariä und der Kirche anhand des Schlüsselkonzeptes von »Person und Sendung« aufzuhellen. Aus den trinitätstheologischen und christologischen. Prämissen sollen die anthropologischen und eschatologischen Konsequenzen sichtbar werden.

Vf. sieht hier ein echtes Desiderat in der Forschung gegeben, sofern frühere Studien über die Theologie Balthasars dessen trinitarische Synthese, wie sie vor allem in der Theodramatik vorliegt, zu wenig beachtet haben. »Mit anderen Worten, wir verdeutlichen die trinitarisch-christologischen Prämissen und die anthropologisch-eschatologischen Konsequenzen, in denen sie mit der immanenten, ökonomischen, eschatologischen Ordnung im personalen und dialektischen Dialog bleiben« (9).

Die Arbeit gliedert sich in Teil I: Abriss des Problems der Sendung (Mit den Kapiteln I [Das Konzept der Sendung in der Klassischen Theologie] und II [Das Spezifische der Balthasarschen Formulierung, mit Überlegungen und Perspektiven], Teil II: Die Trinität und die heilshafte Sendung (Mit den Kapiteln III [Die christologische Verwirklichung der heilshafte Sendung] und IV [Die pneumatologische Verwirklichung der heilshafte Sendung], Teil III: Die personale Teilnahme an der heilshafte Sendung (Mit den Kapiteln V [Maria und die heilshafte Sendung], VI [Die kirchliche Gegenwart der heilshafte Sendung], VII [Der Mensch und die heilshafte Sendung]), und Teil IV: Die dialogische Einzigkeit der heilshafte Sendung (Mit dem Kapitel VIII [Die dramatische Dimension des Christentums]).

Vf. unternimmt den Versuch, die einzelnen Eckpunkte der theologischen Entfaltung dieser dramatischen Soteriologie aus der konzeptuellen Darstellung der immanenten Trinität so wie sie Balthasar vornimmt zu entwickeln. Dabei ist er im ständigen Gespräch mit jenen, die bereits ein ganzes Corpus der Balthasar-Interpretation geschaffen haben. Aus den vielen behandelten Themen möchte ich nur einige Punkte herausgreifen:

Vf. kann das Werk Balthasars dahingehend würdigen, dass das »Drama« eine existentialere, kontemplativere, dialogischere und apologetischere Darstellung der Offenbarung der Liebe Gottes erlaubt als die »wissenschaftliche« und »statische« Interpretation der Handbuch-Theologie (45). Die theodramatische Perspektive kann nach zwei Richtungen hin verfolgt werden: Das positive Heilsdra-

ma ereignet sich – als Aktion und höchst dynamische Aktivität – in Gott selbst, in der Welt, zwischen Mensch und Gott und im Menschen, das negative Drama ist hingegen von einer Spannung, einer Opposition und dem Fehler einer wahren Einheit in und zwischen seinen Protagonisten gekennzeichnet (46).

Die Sendung besitzt für Balthasar einen innertrinitarischen Ansatz in den göttlichen Hervorgängen: schon in Gott selbst gibt es gewissermaßen ein personales Drama. Der Andere hat in diesem innergöttlichen Drama, in dem Differenz und personaler Gegensatz konstituiert werden, eine eminente Positivität, weil, wie Balthasar gegen Hegel, seinen vornehmsten Gesprächspartner, betont, der reine Anfang nicht durch Negativität und Bestimmungsbedürftigkeit gekennzeichnet ist, sondern durch die Positivität des Seins.

Das innergöttliche Leben ist nicht – wie bei Hegel – durch einen notwendigen Prozeß bestimmt, sondern vom ewigen Dialog der Liebe zwischen den drei göttlichen Personen. Diesen im Hervorgehen der Zeugung und Hauchung fruchtbaren Dialog will Balthasar als innergöttliche »Urkenose« (TD III, 303) verstehen (48), sofern die Zeugung des Sohnes, der die gleichwesentliche Gottheit besitzt, »eine Hingabe seiner selbst bis zur äußersten Selbstlosigkeit verlangt« (TD III, 303). Balthasar denkt bei dem Gegenüber von zeugendem Vater und sich empfangendem Sohn an eine »Trennung« oder »äußerste Differenz« in Gott (TD III; 306), die so groß ist, dass jede noch so große kreatürliche Trennung von Gott, auch die durch die Sünde geschehende, darin einhalten bleibt. Jedes mögliche Drama zwischen Gott und der Welt ist darin schon miteinbeschlossen und überholt. Damit hat die Möglichkeit der negativen Distanzierung des Sünders von Gott in der innergöttlichen Differenz ihren Anhaltspunkt. Der Geist ist es, durch den die Einheit der göttlichen Person vermittelt wird (122 ff.). Die göttlichen Personen werden durch die Schenkung ihrer selbst, das Sichgebenkönnen, die totale Selbsthingabe und eucharistische Rückverdankung bestimmt.

Die innergöttlichen Hervorgänge – Balthasar spricht von »Sendungen« – spiegeln sich in der Ordnung der Heilsökonomie wider (232), sofern der Sohn im Heiligen Geist, der sein Werk weiterführt, den Vater in seiner göttlichen Selbsthingabe offenbar macht: »Balthasar möchte zu verstehen geben, dass die Sendung des Sohnes nicht nur eine Konsequenz aus der Sünde des Menschen (Thomistenschule), sondern zuerst und vor allem eine theodramatische Manifestation und eine theodramatische Konsequenz der trinitarischen Liebe (Scotistenschule) ist« (58). So schließt auch schon das

innertrinitarische Sohnsein die Bereitschaft ein, sich zur Rettung der endlichen Freiheit in die Welt, den Ort der sündigen Distanz von Gott, senden zu lassen.

Ein weiterer Problempunkt stellt der Inversionsgedanke dar: für Balthasar kehrt sich im Überschrift von der immanenten zur ökonomischen Trinität, angefangen von der Menschwerdung des Logos, die Ordnung der Hervorgänge von Sohn und Geist in ihrer Sendung um: die geistgewirkte Empfängnis Jesu im Schoß Mariens zeigt, dass der Geist die Menschwerdung des Logos vermittelt, indem er die menschliche Natur Jesu schafft. So ist der Heilige Geist in der Ökonomie, anders als in der immanenten Trinität, dem Sohn vorgeordnet. Balthasar gewinnt den Inversionsgedanken aber vornehmlich aus dem Gehorsam des vorösterlichen Jesus, der den Geist über sich verfügen lässt. Nach seiner Auffassung widerspricht es der kenotischen Gestalt des Sohnes, den Geist zu geben und über ihn zu verfügen. Hierin erblickt Balthasar eine Umkehrung der immanenten Ordnung (49 f.).

Vf. geht sodann auf den »theologischen Personbegriff« Balthasars ein (62–66): Der trinitarische Personbegriff ist eng mit dem Begriff der Relation verknüpft, der zum Ausdruck bringt, dass sich die göttlichen Personen durch einen relativen Gegensatz voneinander unterscheiden. Balthasar gibt eine metaphorische Erklärung für die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater, indem er den Ausdruck »eucharistische Liebe«, durch die der Sohn in einem Dialog des Gehorsams mit dem Vater verbleibt, ins Spiel bringt (64). Auf der Ebene der Heilsökonomie ist die Person Jesu identisch mit seiner Sendung, »und um diese Identität behalten zu können muss sie trinitarisch geprägt sein, d. h. sie benötigt den Vater und den Geist um zu subsistieren« (72). Damit wird deutlich, dass die gesendete Person ihre Sendung nicht als etwas Akzidentielles empfängt, sondern als Modalität ihres ewigen Personseins. Die Identität von Person und Sendung macht sie zu einer Sendungsperson (72).

Vf. versäumt es nicht bei allem Wohlwollen, von dem seine Darstellung geprägt ist, auch einige kritische Anfragen zu formulieren, die den *modus significandi* von Aussagen über die Trinität betreffen: da ist die Rede vom »Risiko«, das der Vater mit der Zeugung des Sohnes eingeht, von der »Selbstgabe« des Vaters und der Antwort des Sohnes, die über das hinausgeht, was der Vater erwartet. Als Inspirationsquelle solcher und ähnlicher Aussagen macht Vf. aus gutem Grund die mystische Erfahrung der Adrienne v. Speyer aus, auf die Balthasar sich in seinen Spätschriften immer häufiger beruft. Es bestehe damit aber die Gefahr, die Lehre über die immanente Trinität gnostischen Spekulationen anzunähern (92).

»Die Zeugung des Sohnes als Hervorbringung des Anderen, Trennung, Distanz und Einigung nähert die Balthasar'sche Reflexion dem dialektischen System des Idealismus an, in dem Gott vorausbestimmbar wird, weil er in der Bewegung von Potenz zum Akt verbleibt und das Mysterium aufgelöst wird« (92).

Demgegenüber, so Mycek, war die traditionelle Theologie mit ihrer prädikamentalen Logik, die der Analogie von Aussagen genüge, viel strenger, unterschied sie doch – in der Aussagbarkeit – die *perfectiones mixtae*, die Gott nur virtuell (als dem Schöpfer dieser Dinge), nicht aber formell zukommen können, von den *perfectiones simplices*, die ihm formal zu eigen sind. Zu den ersteren wären Zeitlichkeit, das Werden, Geschichte oder Reue zu rechnen, während zu den reinen Vollkommenheiten die Liebe, das Leben, die Gutheit und die Weisheit zählen. Problematisch scheint es, dass die erstgenannten Qualitäten im Sprachgebrauch der Theodramatik Gott formal zugesprochen werden, als ob sie die innere Qualität seines Seins bestimmten (93).

Können Begriffe wie »wechselseitige Gabe«, »gegenseitige Selbsthingabe«, »wechselseitige Gabe der Liebe« sowie überhaupt der ökonomisch-soteriologische Diskurs einen gottimmanenten Platz haben?

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die »Theologie der drei Tage« mit dem Abstieg Christi in die »substantielle Sünde« der Hölle. Vf. fragt hier mit eini-

gem Recht, ob die Höllenvisionen der Adrienne v. Speyer nicht in zu unkritischer Weise in die Betrachtungen Balthasars zum *descensus ad inferos* eingearbeitet worden sind (79).

Unter Berufung auf private Offenbarungen werden in der Theologie vom Karsamstag Aspekte eingeführt, die im Vergleich mit dem *depositum fidei* ein *Novum* darstellen, z. B.: dass der Sohn am Karsamstag (bei seinem Höllenabstieg) die totale Verlassenheit vom Vater durchlebt habe, wobei er sein *munus regale*, seine königliche Herrschaft, abgestreift haben muss, und ihm nur das prophetische Amt geblieben sei. Mystische Erfahrung hätte aber nicht die Aufgabe, die Offenbarungslehre der Kirche zu vervollständigen, sondern entfaltet ihre Fruchtbarkeit dort, wo sie eine Glaubenswahrheit für eine bestimmte Zeit lebbar zu machen hilft (135).

Das Buch von H. Kessler (S. 106, Anm. 167) findet sich nicht in der Bibliographie, (S. 219, 2. Abschn.) »missione« statt »missine« (S. 220, Abs. 2 und 3) zweimal »pneumatologica« statt »pneumatologica«.

Die Dissertation von Mycek ist eine gründlich erarbeitete Studie, die dem Werk des Schweizerischen Theologen ohne jede Polemik in seinen Hauptanliegen gerecht zu werden versucht. Dass dabei auch manche kritische Fragen gestellt werden, kann der Forschung und der wissenschaftlichen Diskussion in Zukunft durchaus von Nutzen sein.

Michael Stichelbroeck, Wald

Ekklesiologie

Müller, Gerhard Ludwig: Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart, Würzburg: Verlag Johann Wilhelm Naumann 2. Aufl. 2002, 352 S. ISBN 3-88567-086-0, Euro 16,-.

Mit dieser Publikation verfolgt der ehemalige Münchener Dogmatiker und jetzige Bischof von Regensburg das Ziel, in einer Zeit postmoderner Beliebigkeit seine Leserinnen und Leser zu einer großen Entschiedenheit im Glauben zu ermutigen. In überzeugenden theologischen und philosophischen Argumentationsschritten macht Müller plausibel, dass der eine Gott in Jesus Christus endgültig und unüberbietbar zu den Menschen gesprochen hat und in seiner Kirche gegenwärtig ist. An der Sendung der Kirche teilzuhaben, kann nur heißen, in einer Zeit, die feste Überzeugungen fürchtet, mitzuwirken an der unterscheidenden Vermittlung des Glaubens.

Die aus den Jahren 1985–2001 stammenden Beiträge dieser Aufsatzsammlung sind in drei Blöcke unterteilt. Der erste Teil des Buches enthält sieben Abhandlungen zur Thematik »Ursprung der Kirche in Gott«: Den Auftakt bildet ein Beitrag über das trinitarische Grundverständnis der Kirche nach »Lumen gentium«. Daran schließen sich zwei Aufsätze über das Verständnis der Liturgie an. In weiteren Abhandlungen geht es um eine theologische Begründung des päpstlichen Primates und die Ausübung von Autorität in der Kirche.

In einem Beitrag über das Priesteramt stellt der Bischof fest, dass gegenwärtig über die »theologische Substanz« des Weihepriestertums heftig gestritten wird. Angesichts der »Ratlosigkeit« über den genauen Ort des Priesteramtes setzt sich Müller mit drei Fragenkreisen auseinander: mit der reformatorischen Infragestellung des Weihepriestertums, der Neukonzeption der katholischen Ekklesiologie im 20. Jahrhundert und der »allgemeinen

Demokratisierung« in der Gesellschaft bezüglich ethischer Wertvorstellungen. Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, es sei nicht Absicht des Zweiten Vatikanums gewesen, das Priestertum »einfach in die Charismenlehre hineinzuivellieren« (69). Die Autorität des Hirtenamtes in der Kirche, das »bevollmächtigter Zeugendienst am Glauben und an der Nachfolge Jesu« ist, müsse dialogisch ausgeübt werden.

In seinem erhellenden Beitrag »Christi Missionsbefehl und die Toleranz der Christen« zeigt Müller, dass mit dem biblischen Missionsauftrag das Ziel verbunden ist, dass alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Seligkeit kommen, die Gott in seinem universalen Heilswillen an die einzige Mittlerschaft Christi geknüpft hat. Befürchtungen, dass mit dem Missionsbefehl eine propagandistische Überwältigung der menschlichen Freiheit verbunden sein könnte, entkräftet der Vf. mit dem Hinweis, dass zwischen Missionsauftrag und Toleranzgebot keineswegs ein Widerspruch, sondern im Gegenteil geradezu ein »inneres Bedingungsverhältnis« besteht. Die Annahme des Evangeliums ist konstitutiv an das Wahrheitsgewissen und die Entscheidungsfreiheit jedes einzelnen Menschen gebunden. Die Kirche versteht Mission im Sinne der pädagogischen, diakonischen und politischen Mitwirkung am Aufbau einer humanen Welt und eines friedlichen Zusammenlebens der Menschen.

Den inneren Zusammenhang von Missionsauftrag, Toleranz und christlichem Liebesgebot demonstriert der Bischof am Verhältnis der Kirche zu den Juden und zu den Heidenvölkern: Er weist darauf hin, dass Innozenz III. (1160/61–1216), der Papst, der außer seiner geistlichen Vollmacht am meisten weltliche Macht innehatte, ausdrücklich jede Form der Zwangsbekehrung von Juden verboten hat. Von einem theologisch begründeten Antijudaismus kann weder im Neuen Testament noch in der mittelalterlichen Kirche die Rede sein. Dem »Brief an Diognet«, einem wichtigen Dokument des zweiten Jahrhunderts, ist zu entnehmen, dass die Christen mit den Juden »durch den Glauben an den einen Gott verbunden sind«.

Mission ist – so Müller – ursprünglich als Teilhabe an der Sendung Jesu zu verstehen, der die freie Zustimmung des Menschen nicht ausschaltet, sondern durch die Offenbarung der freien Zuwendung Gottes erst im vollen Sinn möglich macht. Bei der christlichen Mission geht es nicht darum, anderen ein selbst ausgedachtes religiöses Konzept aufzudrängen. Vielmehr kann Christsein nur heißen, sich vom Geist Gottes zur »selbst gewählten Nachfolge Christi« hinführen zu lassen.

Gegen die hermeneutischen Voraussetzungen

der Lessingschen Ringparabel führt der Bischof die Überzeugung ins Feld, dass Gott über die Möglichkeit verfügt, sich den Glaubenden zu bezeugen und damit die Glaubensgemeinschaft Kirche zu konstituieren. Müllers Hauptkritikpunkt an der Pluralistischen Religionstheologie besteht in dem Vorwurf, dass diese erkenntnistheoretisch auf dem doppelten Apriori der Nichtoffenbarungsfähigkeit Gottes und der Gott gegenüber nicht wahrheitsfähigen menschlichen Vernunft beruht.

Im zweiten Teil der Publikation legt der Bischof unter dem Gesichtspunkt »Bewährungsproben in der Geschichte« sechs weitere Aufsätze vor: Neben zwei Beiträgen zum Heiligen Jahr 2000 fragt Müller nach den »Chancen der Ökumene«. Den entscheidenden Durchbruch im ökumenischen Gespräch brachte die Wiederentdeckung des trinitarischen und christologischen Bekenntnisses als der »Basis des christlichen Glaubens« (182). Mit Johann Adam Möhler ist Müller der Überzeugung, dass die Wurzel der abendländischen Spaltung in der Anthropologie, d. h. in der Verhältnisbestimmung von Göttlichem und Menschlichem, liegt. Die Reformatoren haben mit einer so steilen Transzendenz Gottes angesetzt, dass sich vor Gottes Alleinwirksamkeit »alles echt kreatürliche Wirken verflüchtigte« (187). Die katholische Ekklesiologie hingegen betont, dass das Wirken Gottes immer inkarnatorisch vermittelt ist. In der ökumenisch umstrittenen Frage nach der apostolischen Sukzession erfährt das Problem des inneren Zusammenhangs von göttlich-inkarnatorischem Heilswirken und seiner für uns notwendigen Vergegenwärtigung in einer empirisch-soziologischen Realität eine besondere Zuspitzung.

Eine eigene Abhandlung ist der Ökumene-Enzyklika »Ut unum sint« (1995) gewidmet. In einem weiteren Aufsatz setzt Müller die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (1999) in Beziehung zum Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient: Er würdigt die Tatsache, dass in Augsburg Katholiken und Lutheraner erstmals seit der Reformation in einem öffentlichen Bekenntnis erklärt haben, dass es einen »Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« gibt. Zugleich weist der Vf. darauf hin, dass sich die geistesgeschichtlichen Bedingungen für die Grundannahme der Christusbotschaft seit dem 16. Jahrhundert im Durchgang durch Aufklärung, Religionskritik, Säkularismus und die Wandlung des Welt- und Menschenbildes radikal verändert haben. Dieses Faktum konfrontiert die Konfessionen mit der Herausforderung, dem modernen Menschen das Christliche völlig neu zugänglich zu machen.

In einem Beitrag über J. H. Newman betont Müller, dass dieser Theologe »der ganzen Christenheit

gehört«. Newman habe versucht, auf die grundlegende Herausforderung, die von der Popularphilosophie der Aufklärung ausging, eine tragfähige Antwort zu geben. Die beiden möglichen Grundhaltungen gegenüber der Offenbarung hat Newman in der berühmten Rede bei seiner Kardinalserhebung formuliert: die liberal-skeptische Haltung des Agnostizismus und die so genannte »dogmatische Haltung«, d. h. die grundsätzliche Bereitschaft zum Glaubensgehorsam gegenüber dem Wort Gottes, das sich im Menschenwort des Bekenntnisses der Kirche vergegenwärtigt. Newman ist ein beeindruckender christlicher Denker, der in den Auseinandersetzungen um die Legitimität des Christentums in der Neuzeit souverän in die Zukunft weist.

Der dritte Teil des Buches enthält elf aktuelle Beiträge zur Thematik »Herausforderungen in der Gegenwart«: In diesen Abhandlungen geht es u. a. um die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, den Diakonat, den so genannten »Treueid« bei der Übernahme eines wichtigen kirchlichen Amtes und die Bewertung von Stellungnahmen zu »Dominus Iesus«.

In einem Beitrag über die Voraussetzungen und den Gegenstand des christlichen Dialogs mit den Religionen verweist Müller auf den weit verbreiteten »Säkularismus einer radikalen Weltimmanenz«. Dabei vertritt er die These, dass die Gottessohnschaft Christi und die Einzigkeit und Universalität seiner Heilsmittlerschaft den Religionsdialog nicht verhindert, sondern »erst ermöglicht«. Ein Dialog, der nicht auf dem Prinzip der Wahrheit beruhen würde, bliebe ohne Ernst und Tiefe. In den Grundüberzeugungen der Religionen erkennt die christliche Theologie die anthropologische Wahrheit der Gottoffenheit des Menschen, die auf den geschichtlichen und definitiven Heilsmittler verweist. Der interreligiöse Dialog kann nicht unter der Voraussetzung einer funktionalistischen Wahrheitstheorie stattfinden, sondern nur auf der Basis der Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes.

In einem weiteren Aufsatz weist der Vf. überzeugend nach, dass Drewermanns Versuch, das Christentum auf Psychoanalyse zu reduzieren, »auf nichts weniger als die Aufhebung des Christentums« (275) hinausläuft. Drewermann leugnet die Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte Jesu und damit die Gottessohnschaft Christi im Sinne des

Glaubensbekenntnisses. Eine geschichtliche Selbstoffenbarung des transzendenten Gottes in der Welt und im konkreten Menschen Jesus kann es nach Drewermann nicht geben. Die Geschichte wäre demnach nicht der Ort des Einmaligen, sondern nur die Bühne des immergleichen Dramas der Seele. Für Drewermann gibt es »auch nicht den transzendenten Gott«; vielmehr ist Gott bei ihm nur eine Chiffre für die gelungene Daseinsbejahung. In seinen kritischen Analysen macht Müller plausibel, dass menschliche Sprache und Vernunft durchaus für singuläre Ereignisse der Geschichte offen sind. Die Mitte im Leben des historischen Jesus bildete »durchaus historisch nachweislich« seine einzigartige Beziehung zu Gott.

In einem ursprünglich in der »Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitung« veröffentlichten Beitrag über das Verhältnis von Judentum und Christentum betont Müller, dass christlicher Glaube nicht antijüdisch ausgerichtet ist. Die Meinung, schon im Neuen Testament beginne ein Antijudaismus, beruht auf einer »eklatant falschen Exegese«. Der Glaube an den Gott der Schöpfung, des Bundes und der Erlösung macht Christen und Juden zu Brüdern und Schwestern. Eine entscheidende Aufgabe für die Gläubigen beider Religionen sieht der Bischof darin, junge Menschen im Glauben und Gewissen heranzubilden.

Mit seinen Aufsätzen legt Bischof Müller eine kleine Summe seiner ekklesiologischen Grundüberzeugungen vor. Er versteht es, seinen theologischen Ansatz mit argumentativem Scharfsinn klar zu artikulieren. Dabei wird deutlich, dass die ganze Bandbreite der verhandelten Thematik auf die Sinnmitte des Glaubens zentriert ist: die unüberbietbare Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die Sendung der Kirche, dieses Heilsereignis geschichtlich zu vermitteln, d. h. in den Herzen der Menschen wach zu halten. Diese Aufsatzsammlung des Bischofs fordert die Leser zur eigenen Stellungnahme heraus. Dass sie über weite Strecken auch provoziert, hängt letztlich damit zusammen, dass der christliche Glaube immer eine Lebensentscheidung verlangt. Unverkennbar ist, dass in den Ausführungen Müllers das christliche Verständnis der anderen Religionen einen deutlichen Schwerpunkt bildet. Mit dieser Thematik steht der Bischof in vorderster Front einer heute unumgänglichen religionstheologischen Auseinandersetzung.

Josef Kreiml, St. Pölten

Philosophie

Hübner, Karl: Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte, Sankt Ulrich Verlag: Augsburg 2006, 304 S., ISBN 3-936484-72-4, Euro 18,90.

Vor achtzig Jahren ist – gleichfalls bei einem Augsburger Verleger – das Werk des damaligen Bonner Privatdozenten Karl Eschweiler (1886–1936) »Die zwei Wege der neueren Theologie« (Benno Filser: Augsburg 1926) veröffentlicht worden, das einem unwillkürlich in den Sinn kommt, wenn man den Titel des zu besprechenden Buches liest. Während Karl Eschweiler den Weg der Theologie in die Moderne an zwei idealtypisch aufgefassten katholischen Theologengestalten aufzeigt und in der Gegenüberstellung von Georg Hermes (1775–1831) und Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) das Angekommensein an einem Scheideweg zwischen einer Theologie der kritischen Vernunft (Hermes) und einer Theologie aus dem Glauben (Scheeben) fokussiert, ist die vom emeritierten Kieler Philosophen Kurt Hübner (Jahrgang 1921) vorgelegte Wegbeschreibung ausgreifender und umfasst mehrere Wegstationen, die aber im Grunde vor derselben, schon von Eschweiler herausgearbeiteten Entscheidung zwischen einer Theologie der kritischen Vernunft und einer Theologie aus dem Glauben stehen.

Das in zwölf Kapiteln klar und übersichtlich aufgebaute Werk setzt bei den Versuchen von Friedrich Schleiermacher (1768–1834) und Søren Kierkegaard (1813–1855) an, »den christlichen Glauben aus einer allgemeinen dialektischen Verfassung des menschlichen Bewusstseins« (14) abzuleiten. Mit dieser Konzentration auf das Subjekt nimmt das Abenteuer der Theologie auf ihrem Weg in die Moderne seinen Anfang. Bei der nächsten Station kam es zur Konfrontation mit dem Historismus. Dieser Herausforderung stellten sich vornehmlich Adolf von Harnack (1851–1930) und Ernst Troeltsch (1865–1923). Eine radikale Gegenbewegung zur liberalen Theologie setzte mit der Dialektischen Theologie Karl Barths (1886–1968) ein, der die göttliche Offenbarung wieder ins Zentrum rückte, aber in seiner Ablehnung von Religion und einer zum Schlagwort degenerierten »natürlichen Theologie« folgenreiche Einseitigkeiten nicht vermied. In eine neue Phase gerät der Weg der Theologie bei Rudolf Bultmann (1884–1976), der sie von ihren mythischen Elementen befreien will, indem er letztere eliminiert, und bei Paul Tillich (1886–1965), der das Problem mit seiner

Unterscheidung von einem »gebrochenen« und einem »ungebrochenen Mythos« angeht. Unter dem ungebrochenen versteht er den Mythos der Antike, den das Christentum dann gleichsam gebrochen hat. Sowohl für Bultmann wie für Tillich wurde die existenziale Analytik Heideggers bestimmend. Während der bislang skizzierte Weg ausschließlich die Entwicklung der protestantischen Theologie im Blick hatte, kommt nun mit Romano Guardini (1885–1968) ein herausragender Vertreter der katholischen Theologie ins Visier. Guardini weiß, dass das Mythische ein integraler Bestandteil des christlichen Weltanschauens ist. An seiner Hölderlin-Interpretation (»Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit« 1939) wird dies exemplarisch nachgewiesen. Auch die folgenden Kapitel neun, zehn und zwölf stellen jeweils einen katholischen Theologen ins Blickfeld. Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) steht für den Versuch, Religion und Naturwissenschaften zu versöhnen. Karl Rahner (1904–1984), dessen Position anhand des allgemein als Hauptwerk anerkannten »Grundkurs des Glaubens« (Freiburg 1976) skizziert wird, kehrt gewissermaßen an den Ausgangspunkt des neuzeitlichen Weges zurück, wenn er – auf Kants bzw. Fichtes Transzendentalphilosophie gestützt – den Glauben aus der Verfassung des menschlichen Bewusstseins zu entwickeln unternimmt. Die Punkte, an denen Rahner über Kant hinausgeht, werden beleuchtet (vgl. 205 ff.). »Man kann den Unterschied zwischen Kants und Rahners Transzendentalphilosophie auch so beschreiben: Rahner überspringt Kants apriorische Bedingungen der Objekterkenntnis und des Selbstbewusstseins, ohne sie zu leugnen oder näher auf sie einzugehen, und richtet das Augenmerk auf das mit diesen Bedingungen nach seiner Auffassung a priori notwendig gegebene Bewusstsein der Endlichkeit des Subjektes und eben damit seiner Transzendenz auf das Absolute« (206). Im elften Kapitel unterbricht eine Skizze über Wolfhart Pannenberg (* 1928) die Reihe der katholischen Theologen. Der Beitrag des emeritierten, evangelischen Münchener Systematikers wird mit seiner Rezeption der Wissenschaftstheorie und modernen Anthropologie kritisch gewürdigt. Das Schlusskapitel ist Joseph Ratzinger (* 1927), nunmehr Papst Benedikt XVI., gewidmet. Die Darstellung nimmt vornehmlich auf das Werk »Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zu einer Fundamentaltheologie« (München 1982) Bezug, das der damalige Münchener Erzbischof kurz vor seinem Weggang nach Rom noch zusammengestellt hatte. Am heutigen Papst wird gerühmt, dass ihm der

Durchbruch zu einem erweiterten Vernunftbegriff gelungen sei, »der denjenigen der Aufklärung wie denjenigen der Offenbarung ebenso in ihren Unterschieden wie in ihrem Zusammenhang umfasst. Der Weg der Theologie in die Moderne kam damit ebenso zu einem Abschluss wie zu einem Neuanfang« (256).

Jedes der zwölf Kapitel ist so gebaut, dass auf die Darstellung der tragenden Ideen des zur Debatte stehenden Theologen ein zweiter Teil mit kritischen Reflexionen folgt. In diesem Teil meldet sich der Systematiker zu Wort, denn – wie schon das Vorwort betont – das Werk will nicht nur theologiegeschichtliche Entwicklungslinien skizzieren, sondern ein »in systematischer Absicht geschriebenes Buch« (11) sein. In der Mitte dieser Systematik steht die These von der Mehrdimensionalität der Wirklichkeit. Weil seit der Aufklärung die Eindimensionalität der Wirklichkeit zum Grunddogma der Wissenschaften erhoben worden ist, erweisen sich nach der kritischen Analyse des Verfassers die meisten Entwürfe der vorgestellten neuzeitlichen Theologen de facto als Irrwege. Die Wurzel der Verirrung liege in der Verkennung der Bedeutung des Mythos für die Religion und damit auch für die Theologie. »Seit der Aufklärung wurde schließlich der Mythos insgesamt als blanker Aberglaube zurückgewiesen. Allenfalls sah man in ihm ein scheinbar nie ganz ausrottbares anthropologisches Phänomen, worin sich Relikte urzeitlicher, vom wissenschaftlichen Denken endgültig überholter und widerlegter Wirklichkeitsvorstellungen erhalten haben. Heute kann diese freilich noch weit verbreitete Ansicht als grundlegend widerlegt betrachtet werden. Dem Mythos liegt, genauso wie der Wissenschaft, eine umfassende und strukturierte Auffassung von Wirklichkeit, also eine Ontologie zugrunde, wenn auch mit einem ganz anderen Inhalt« (88). »Die Ontologie des Mythos und diejenige der Wissenschaft ... sind erkenntnistheoretisch gleichberechtigt, es handelt sich bei beiden nur um verschiedene Aspekte der Wirklichkeit, oder anders ausgedrückt: Die Wirklichkeit hat mehrere Dimensionen« (208/209). Diese systematische Kernthese, die das ganze Buch wie ein roter Ariadnefaden durchzieht und eine provokante Würdigung des Mythos vornimmt, wird freilich mehr vorausgesetzt und hier am historischen Material exemplifiziert als in sich systematisch entfaltet. Zur Begründung der These verweist der Verfasser häufig auf seine früheren Werke »Kritik der wissenschaftlichen Vernunft« (1978; 41993) und »Die Wahrheit des Mythos« (1985), auf die der Leser zurückgreifen muss, wenn er die Kriterien besser verstehen will, die diese kritische Bilanz der »Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne« fundieren.

Dem Augsburgs Sankt Ulrich Verlag ist zu danken, dass er dieses anspruchsvolle und zugleich höchst anregende Buch einem breiten Leserpublikum präsentiert. Aber auch den Fachtheologen, die um das selbstgeschaffene Dilemma ihrer Disziplin wissen und daran leiden, seien diese klaren Analysen eines herausragenden Philosophen, der auch in theologischer eine deutliche Kompetenz zeigt, zum gründlichen Studium empfohlen.

Corrigenda: S. 302 Anm. 1: Der »Grundkurs des Glaubens« kam in erster Auflage schon 1976 heraus; S. 304, Anm. 6: Der Titel lautet »Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen« (Freiburg 2003).

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. 2. aktualisierte Auflage, Stuttgart Alfred Kröner Verlag 2005, 933 Seiten, 26 Graphiken, (ISBN 3-520-43702-4), Euro 49,00.

Auf den ersten Blick kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß man ein gewichtiges Werk – nicht bloß wegen des schieren Umfangs – in Händen hält. In siebzehn umfangreichen Kapiteln scheint das ethische Denken der Gegenwart luzide auf den Begriff gebracht worden zu sein: *Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche (J. Nida-Rümelin), Ethik und Geschlechterdifferenz (H. Pauer-Studer), Politische Ethik I: Ethik der politischen Institutionen und der Bürgerschaft (J. Nida-Rümelin), Politische Ethik II: Ethik der internationalen Beziehungen (Ch. Chwaszcza), Rechtsethik (D. v. d. Pfordten), Wirtschaftsethik (W. Ch. Zimmerli/M. Aßländer), Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe (Angelika Krebs), Ökologische Ethik II: Ökologische Gerechtigkeit: Global, intergenerationell und humanökologisch (Anton Leist), Tierethik I: Zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes (J. Nida-Rümelin), Tierethik II: Zu den ethischen Grundlagen des Deutschen Tierschutzgesetzes (J. Nida-Rümelin/D. v. d. Pfordten), Technikethik (K. Ott), Ethik der Gen- und der neuen Biotechnologie (B. Irrgang), Medizinethik (B. Schöne-Seifert), Medienethik (W. Teichert), Wissenschaftsethik (J. Nida-Rümelin), Ethik des Risikos (J. Nida-Rümelin), Wert des Lebens (J. Nida-Rümelin).* Auf den zweiten Blick fällt dann auf: Warum kommt die Keimzelle menschlichen Lebens, die Familie – überhaupt nicht vor; dafür aber je zwei Kapitel zu Tierethik, und zu ökologischer Ethik und ein Kapitel, das sich vornehmlich mit ei-

ner Hälfte der Menschheit – den Frauen (*s. Pauer-Studer*) – befaßt? Andere Schwache der menschlichen Gesellschaft – Kinder und alte Menschen – werden nur als ethische Grenzfälle thematisiert, bei ihrer Zeugung durch In vitro-Fertilisation (*H. Pauer-Studer, B. Schöne-Seifert, B. Irrgang*), oder ihrer Beseitigung durch Abtreibung (*H. Pauer-Studer, B. Schöne-Seifert*) die einen und in der Frage *nach dem schönen Tod* (Euthanasie, *B. Schöne-Seifert u. J. Nida-Rümelin, Wert des Lebens*) die anderen. Desweiteren fällt auf: Es wird eine *Ethik nach dem Tode Gottes* präsentiert. Letztbegründung wird als »fundamentalistische Idee« (*J. Nida-Rümelin, S. 40*) abgetan. D. v. d. Pfordten erspart sich religiöse Naturrechtsbegründungen und nennt nur einen »agnostisch argumentierenden Vertreter« (*J. Finnis*) dieser Argumentationsfigur (*S. 243*). Das verwundert allerdings nicht. Es ist einfach üblich, Ethiken unter der Bedingung *etsi Deus non daretur* zu entwerfen. Bis in die katholische Moraltheologie fühlt man sich dieser aufklärerischen Kuratel verpflichtet und möchte möglichst metaphysikfrei oder wenigstens reduziert, Ethiken entwerfen. Dennoch wird das gesamte bioethische Werk *D. Mieths* etwa, überhaupt nicht beachtet. Dagegen wird der sich nicht anbiedernde katholische Philosoph *R. Spaemann* allerdings mit zehn Nennungen über das ganze Buch hinweg wahrgenommen. Das Zugeständnis von *J. Habermas* von 2001, daß religiöse Sprache Sinnressourcen berge, die sonst nirgends mehr zu greifen sind, zeigt in vorliegendem Buch keine Wirkung. Die säkulare Argumentationsfigur des *etsi Deus non daretur* wird dadurch offensichtlich nicht angefochten. Einzig *Kardinal Ratzinger* hatte in seinem letzten bedeutenden Vortrag als *Kardinal* am 2. 4. 2005 den Mut, den säkularen *Mainstream* herauszufordern und es doch einmal umgekehrt zu machen und zu denken *veluti si Deus daretur* (als ob es Gott gäbe). Er macht diesen Vorschlag, weil »der bis zum äußersten geführte Versuch, die menschlichen Dinge unter vollständigem Verzicht auf Gott zu formen ... immer näher an den Abgrund« (*Ratzinger*) führt. Deshalb muß es einem religiös orientierten Rezensenten erlaubt sein, auf dieses durchgängige Prinzip des Buches *Ethik zu*

begründen, *etsi Deus non daretur*, wenigstens hinzuweisen. Es kann nicht mehr als selbstverständlich hingenommen werden, daß in einer Gesellschaft, in der in globalem Ausmaß religiöse Konflikte eine Rolle spielen, Handbücher über Ethik geschrieben werden, die religiöse Bezüge systematisch ausgrenzen. So ist es auch nicht weiter wunderbarlich, wenn *J. Nida-Rümelin*, die Behauptung *J. Thomsons* im Beitrag von *H. Pauer-Studer* als »schönes Beispiel« bezeichnet, das »zu recht berühmt geworden« sei (*S. 30* und *S. 110*), in dem Schwangerschaft als »längerfristiger Gebrauch eines anderen Körpers« bezeichnet wird und daraus selbstverständlich kein Lebensrecht geschlossen werden kann. Im gleichen Beitrag wird kritiklos wiedergegeben, daß der Fötus ein Teil des Körpers der Frau sei und der Frau daher das alleinige Recht zustehe über Fortsetzung und Abbruch der Schwangerschaft zu entscheiden. Aus diesen und den meisten anderen Beiträgen wird dann auch die offensichtlich – libertaristisch genannte – durchgängige Position des Buches offensichtlich. Das Mitglied des deutschen Ethikbeirates *B. Schöne-Seifert* bringt diese Position denn auch ganz ungeschminkt auf den Begriff: Da die Statusfrage des Embryos strittig sei, wäre es »rechtspolitisch vernünftig, die ethische Frage zu privatisieren« (!) (*S. 779f*), d. h. Abtreibung gänzlich unter das Befinden der betroffenen Frau zu stellen. Die Beratungspflicht in der bundesdeutschen Gesetzgebung »konterkarriere« (!) (*S. 780*) allerdings dieses Elternrecht. Diese Argumentationsfigur ist ein treffliches Beispiel für die libertaristische Grundposition der Beiträge des Buches, auch individualrechtliches Paradigma genannt. Wer das Prinzip des *etsi Deus non daretur* akzeptiert, wird ein konsequent argumentierendes Werk in Händen halten, mit e. g. Konsequenzen. Ohne Gott als letzte Fluchtlinie allen ethischen Denkens, bleibt eben nur das je eigene Ich als letztes Prinzip, das schließlich immer über ganz ausgefuchste Überlegungen und Abwägungen (*vgl. dazu J. Nida-Rümelin Wert des Lebens*) gegenüber anderen *Ich*en oder dem *Wir* der Gesellschaft letztlich die Oberhand zu behalten sucht.

Helmut Müller, Vallendar

Kirchenrecht

Rees, Wilhelm (Hrsg.): Recht in Kirche und Staat – Joseph Listl zum 75. Geburtstag, (Kanontistische Studien und Texte, Band 48), Berlin: Duncker & Humblot 2004, 856 S., ISBN 3-428-11673-9, Euro 74,80.

Die stattliche Anzahl von nicht weniger als 43 Beiträgen namhafter Theologen, Kanonisten und Juristen bezeugt zusammen mit einem Grußwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (V–VI) die herausragende Bedeutung und das

ungebrochene Renommee des Kirchen- und Staatskirchenrechtlers Joseph Listl, der sich in seinem langjährigen Wirken als Inhabers des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg und als Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands in Bonn wie kaum ein anderer in der kirchlichen Rechtsordnung ebenso beheimatet gezeigt hat wie in der staatlichen. Die anlässlich seines 75. Geburtstags erschienene Festschrift gliedert sich in drei Teile, in denen sich auch das wissenschaftliche Oeuvre des Jubilars widerspiegelt: Rechtsgeschichte (1–121), Kirchenrecht (123–550) und Staatskirchenrecht (551–852). Den Abschluss des Werks bildet ein Autorenverzeichnis (853–856). Um den gegebenen Rahmen nicht zu sprengen, kann aus der Fülle der behandelten Themen im Folgenden nur eine Auswahl näher vorgestellt werden.

Walter Brandmüller behandelt »Das Studium der klassischen Antike in der Sicht des *Decretum Gratiani*« (3–17). Beispielhaft zeigt er anhand der einschlägigen Stellen aus dem Werk des großen Bologneser Kanonisten auf, wie im Verlauf des Mittelalters der zunächst von Skepsis oder gar Ablehnung gekennzeichnete Umgang mit den Werken heidnisch-antiker Autoren von einer zunehmend unbefangenen Würdigung verdrängt wurde.

Im Beitrag von Louis Carlen über »Politische und nationale Wallfahrten« (19–33), der eine schier überwältigende Belesenheit zum Ausdruck bringt, hätte auf Seite 20, Zeile 2, korrekterweise can. 2313 §1 2° als (einzige) Belegstelle zum Thema Wallfahrt im CIC/1917 angeführt werden müssen. Außerdem wäre ein Hinweis auf can. 1231 CIC angebracht gewesen, demzufolge ein Wallfahrtsort von der zuständigen Bischofskonferenz als Nationalheiligtum anerkannt werden kann.

Im Mittelpunkt des Beitrags von Heiner Marré und Karl Eugen Schlieff stehen »Gründung und erste Jahre des ›Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands« (87–105). Dabei bieten sie einen lebhaften Einblick sowohl in die staatskirchenrechtlichen Diskussionen der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts als auch in das Lebenswerk von Joseph Listl, der an Gründung und Aufbau des »Instituts für Staatskirchenrecht« als dessen erster Direktor maßgeblich beteiligt war.

Rechtliche Stellung und pastorale Bedeutung von Pfarrei und Pfarrer haben in jüngerer Zeit, zumal im Kontext der Diskussion um die so genannte kooperative Pastoral, vermehrte Aufmerksamkeit erfahren. Der Artikel von Heinrich de Wall über »Die Rechtsstellung des Pfarrers in den lutherischen Landeskirchen Deutschlands« (137–153) bietet hierzu interessante Vergleichsmöglichkeiten.

Stephan Haering beleuchtet das komplexe Problem der »Mitwirkung von Domkapiteln an der Bischofsbestellung in Deutschland« (163–183). Um einer weiteren Infragestellung ihrer auf konkordatarer Basis geregelten Mitwirkungsrechte vorzubeugen, empfiehlt er den Domkapiteln nachdrücklich, »ihre gegenwärtigen Funktionen in diesem Verfahren korrekt wahrzunehmen und sich so den anderen Verfahrensbeteiligten gegenüber als loyal und verlässlich zu erweisen« (183).

Während der so genannte Kirchenaustritt und seine Konsequenzen in der kanonistischen Literatur stets breiten Niederschlag gefunden hat, findet die Frage des Wiedereintritts meist nur beiläufig Erwähnung. Darauf weist Georg May in seinem breit angelegten Beitrag über den »Wiedereintritt in eine Religionsgemeinschaft« (185–204) hin, in dem sowohl die einschlägigen theologischen und kirchenrechtlichen als auch staatskirchenrechtlichen Aspekte zur Sprache kommen.

»Kleriker und Laien als Professoren der katholischen Theologie« (231–249) sind die Ausführungen von Ludger Müller überschrieben, in denen er sich kritisch mit der kirchlicherseits bestehenden Forderung nach einer überwiegenden Präsenz von Priestern in den Lehrkörpern der theologischen Fakultäten auseinandersetzt. Gegen die seines Erachtens nicht gerechtfertigte Bevorzugung von Priestern bei Lehrstuhlbesetzungen führt er vor allem das rein pragmatische und darum nicht wirklich überzeugende Argument ins Feld, dass der Anteil der Priesteramtskandidaten unter den Studenten der katholischen Theologie nur mehr einen geringen Anteil ausmache.

Richard Potz schreibt »Zur Frage der Verjährung der schweren Delikte gegen die Sittlichkeit, im Besonderen des sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen, im geltenden katholischen Kirchenrecht« (271–282). Zurecht weist er darauf hin, dass jahrelange Versäumnisse im Umgang mit diesem »immer wieder unterschätzten Problem nicht zu einer Überreaktion führen [dürfen], die ihrerseits Mängel im Bereich von Transparenz und Rechtssicherheit aufweisen« (282).

Wilhelm Rees geht in seinem Beitrag der Frage nach, ob »Patronatsrechte im Widerspruch zum Selbstbestimmungsrecht der Kirche und zur Religionsfreiheit« (283–311) stehen. Tatsächlich lässt sich die Spannung zwischen der im Selbstverständnis der Kirche begründeten Forderung nach freier Besetzung ihrer Ämter durch die jeweils zuständige kirchliche Autorität und ihrer Pflicht zur Beachtung bestehender (Patronats)Rechte staatlicher bzw. weltlicher Organe nicht ohne Weiteres auflösen.

Was ist ein »Katholischer Theologe« (369–393) fragt Heribert Schmitz und kommt zu dem Ergeb-

nis, dass diese Bezeichnung keinem »kirchenamtlichen Genehmigungsvorbehalt« (386) unterliegt. Sie kann somit von jedem geführt werden, der eine Ausbildung in katholischer Theologie absolviert hat.

Im Rahmen seines Beitrags über »Unterhaltsvorsorge und christliches Armutsideal im Lichte der kirchlichen Gesetzgebung« (427–451) thematisiert Hugo Schwendenwein unter anderem das Problem der Priesterbesoldung. Was dem Priester vom kirchlichen Recht her sehr vage als standesgemäßer bzw. ehrenhafter Unterhalt zugesprochen wird, versucht er durch negative Abgrenzung näher zu erfassen: »Es ist verschieden von einem Bettlerdasein und von einem Luxusleben« (443).

Anton Ziegenaus' luzide Ausführungen über den »Spender der Krankensalbung« (543–550) zeigen einmal mehr auf, wie gut der Kanonist daran tut (bzw. täte), die dogmatischen Vorgaben des Kirchenrechts gewissenhaft zu achten. Als Dogmatiker zeigt sich der Verfasser zurecht befremdet über eine These des Kanonisten Klaus Lüdicke, bei der in can. 1003 §1 CIC kodifizierten Festlegung, dass nur der Priester die Krankensalbung gültig zu spenden vermag, handle es sich um positives, das heißt nicht auf einer dogmatischen Vorentscheidung beruhendes und damit letztlich veränderbares Recht.

»Der verfassungsrechtliche Schutz der res sacrae durch die Kirchengutsgarantie« (553–572) ist Thema des Beitrags von Peter Axer. Er stellt fest, dass die (staatliche) Kirchengutsgarantie »den Reli-

gionsgemeinschaften eine das Privateigentum überlagernde öffentlich-rechtliche Sachherrschaft über die res sacrae« (572) verleiht und diese so vor zweckwidrigem Gebrauch schützt. Ihren öffentlich-rechtlichen Sonderstatus erlangen die res sacrae interessanterweise nicht durch staatliche Zuerkennung, sondern durch kirchliche Zweckbestimmung.

Unter einer politischen Klausel versteht man das dem staatlichen Konkordatspartner kirchlicherseits zugestandene Recht, politische Bedenken gegen einen Kandidaten für das Bischofsamt geltend zu machen. In seinen Ausführungen »Zur ›Politischen Klausel‹ in Konkordaten und Kirchenverträgen« (783–795) kommt Wolfgang Rübner zu dem Ergebnis, dass der Heilige Stuhl in jedem Fall gut beraten ist, »bei der Auswahl der Bischöfe die politische Situation des jeweiligen Landes zu berücksichtigen« (794). Ob es im Einzelfall geboten sein kann, einen dem betreffenden Staat weniger genehmen Kandidaten als Bischof einzusetzen, ist demgegenüber eine andere Frage.

Autoren, Herausgeber und Verlag ist es gelungen, mit der Festschrift für Joseph Listl ein von Aufmachung und Inhalt gleichermaßen beeindruckendes Werk vorzulegen. Die immense Fülle und Vielfalt der behandelten Themen stellt zugleich eine Einladung dar, den regelmäßigen Blick über den oftmals engen Horizont der einzelnen wissenschaftlichen Fächer nicht zu vernachlässigen.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
 Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Sr. Monika Mertz, Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz
 Dr. Johannes Vilar, Stadtwaldgürtel 73, 50935 Köln
 Dr. habil. Josef Spindelböck, Kleinhain 6, A-3107 St. Pölten-Traisenpark.
 Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen