

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

Anwander, Elmar: <i>Komplementarität zwischen Naturwissenschaft und Religion</i> . . . .	151
Beck, Heinrich: <i>Der philosophische Begriff der Seele in der europäischen Geistesgeschichte</i> . . . . .	161
Benedikt XVI.: <i>Erinnerungen an Kardinal Leo Scheffczyk</i> . . . . .	241
Kreiml, Josef: <i>Missverständnisse vermeiden helfen</i> . . . . .	174
Leeuwen, Hans van: <i>Wo bleibt das ius divinum bei den Bestimmungen zur Mischehe?</i> . . . . .	245
Müller, Helmut: <i>Das Schöne im Guten. Perspektiven einer Theologie der Lebenskunst</i> . . . . .	194
Rothe, Wolfgang F.: <i>»Communio iudicium«. Die Vita communis als priesterliches Lebensideal</i> . . . . .	48
Schwarz, Johannes Maria: <i>Die bleibende Frage nach dem Heil ungetauft sterbender Kinder.</i> . . . . .	263
Seckinger, Stefan: <i>Die Auferstehung Jesu – ein historische Ereignis</i> . . . . .	186
Stickelbroeck, Michael: <i>Die Heilsmittlerschaft Christi vor der Herausforderung der pluralistischen Religionstheologie</i> . . . . .	81
Ziegenaus, Anton: <i>Die »Wunder« der Dämonen im Urteil der Väter</i> . . . . .	114



## BEITRÄGE UND BERICHTE

Berger, David: <i>Thomas von Aquin heute – ein Forschungsbericht</i> . . . . .	213
Kreiml, Josef: <i>Theologie als Offenbarungswissenschaft</i> . . . . .	138
Muschalek, Georg: <i>Die Rehabilitierung der Alten Messe durch Papst Benedikt XVI.</i> . . . . .	300
Nothaas, Johannes R.: <i>1 Kor 14, 34 – Teil einer Interpolation?</i> . . . . .	123
Stark, Thomas Heinrich: <i>Moderne Metaphysik</i> . . . . .	289
Ziegenaus, Anton: „ <i>Das Volk ist ein Trost</i> “. <i>Wider den Kollektivschuldvorwurf</i> . . . . .	68
Ders.: <i>Vom Anfang des kanonischen Diözesanprozesses bis zur Errichtung der Kaplanei</i> . . . . .	206

## BUCHBESPRECHUNGEN

Angenendt, Arnold: <i>Toleranz und Gewalt (J. Spindelböck)</i> . . . . .	156
Beck, Heinrich: <i>Der Akt-Charakter des Seins (G. Waste)</i> . . . . .	149
Brandmüller, Walter: <i>Licht und Schatten – Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden (P. H. Görg)</i> . . . . .	157
Del Pozo Abejon, Gerardo: <i>Edtih Stein y los místicos espanoles (G. Waste)</i> . . . . .	235
Dörner, Reinhard (Hg.): <i>Prüfet die Geister ... (1 Joh 4,1) (G. Waste)</i> . . . . .	317
Draczkomwski, Franciszek: <i>Die Theologie in geometrischer Darstellung (M. Hauke)</i> . . . . .	78
Dyckhoff, Peter: <i>Einübung in das Ruhegebet – Eine christliche Praxis nach Johannes Cassian (P. H. Görg)</i> . . . . .	235

Hauke, Manfred (Hg.): <i>La donna e la salvezza (P. Parrotta)</i> . . . . .	146
Kaiser, Ulrich / Raith, Ronny / Stockmann, Peter (Hg.): <i>Salus animarum suprema lex – Festschrift für Offizial Max Hopfner zum 70. Geburtstag (W. F. Rothe)</i> . . . . .	158
Kriegbaum, Christian: <i>Die »Sonntägliche Wort-Gottes-Feier« (W. F. Rothe)</i> . . . . .	75
Lüdicke, Klaus: <i>»Dignitas connubii« – Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche (W. F. Rothe)</i> . . . . .	319
Lochbrunngrer, Manfred: <i>Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde (F. Pitschl)</i> . . . . .	74
Mikrut, Jan (Hg.): <i>Die katholische Kirche in Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart (E. Valasek)</i> . . . . .	151
Müller, Gerhard Ludwig (Hg.): <i>Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche (J. Kreiml)</i> . . . . .	78
Ders.: <i>Mit der Kirche denken (J. Kreiml)</i> . . . . .	313
Ratzinger, Joseph / Benedikt XVI.: <i>Jesus von Nazareth. Erster Teil (M. Stichelbroeck)</i> . . . . .	231
Ratzinger, Joseph Kard.: <i>Skandalöser Realismus (J. Kreiml)</i> . . . . .	230
Reikderstorfer, Johann / Kreiml, Josef: <i>Suchbewegungen nach Gott (H. Gleixner)</i> . . .	238
Sala, Giovanni: <i>Kant, Lonergan und der christliche Glaube (M. Stichelbroeck)</i> . . . . .	146
Von Kempfen, Thomas: <i>Nachfolge Mariens (M. Hauke)</i> . . . . .	234
Winkler, Gerhard B.: <i>Georg Michael Wittmann (1760–1833) Bischof von Regensburg (E. H. Ritter)</i> . . . . .	78

B 51765

23. Jahrgang Heft 1/2007

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Kurt Krenn  
Michael Stickelbroeck  
Anton Ziegenaus

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Manfred Hauke: *Für viele vergossen* – Studie zur sinngetreuen Wiedergabe  
*des pro multis in den Wandlungsworten* . . . . . 1
- Wolfgang F. Rothe: »*Communio indicium*« *Die Vita communis als*  
*priesterliches Lebensideal* . . . . . 48

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Ziegenaus, Anton: »*Das Volk ist ein Trost*« *Wider den Kollektivschuld-*  
*vorwurf* . . . . . 68

- BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 74  
*Philosophie – Kirchenrecht – Kirchengeschichte – Dogmatik*

*Bei Rezensionen wird ersucht,  
oben immer den Erscheinungsort, das Erscheinungsdatum,  
die Seitenzahl, die ISBN-Nummer und den Ladenpreis des Buches anzugeben.*

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. Stichelbroeck,  
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

## »Für viele vergossen« – Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des *pro multis* in den Wandlungsworten

Von Manfred Hauke, Lugano

### 1. Das Anliegen einer getreuen Übersetzung der Wendung »*pro multis*«<sup>1</sup>

Das »eucharistische Opfer« ist gemäß dem Zweiten Vaticanum die »Quelle« und der »Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens«<sup>2</sup>. Im Zentrum des innigsten Lebensvollzuges der Kirche wiederum steht das eucharistische Hochgebet mit den Worten Jesu, welche die Wandlung bewirken: »Durch die Worte und Handlungen Christi wird das Opfer vollzogen, das Christus selbst beim Letzten Abendmahl einsetzte, als er seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein darbrachte, seinen Aposteln als Speise und Trank reichte und ihnen das Gebot hinterließ, eben dieses Geheimnis fortzusetzen.«<sup>3</sup>

Die zentrale Bedeutung der Einsetzungsworte Jesu im eucharistischen Hochgebet muss zur Geltung kommen in einer genauen Übersetzung der liturgischen Texte. Dieses Anliegen wurde eingemahnt bereits im Jahre 2001 durch die Instruktion *Liturgiam authenticam*: die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung regelte damit den Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Im Unterschied zu einer früheren Praxis, die häufig Übersetzung mit Interpretation verwechselte und sich dabei von fragwürdigen Modeströmungen nicht freihielt, betont die Instruktion die Treue zum Wortlaut des lateinischen Originals. Die Einsetzungsworte Jesu, die für die Wandlung unabdingbar sind, werden dabei besonders herausgestellt: »Der Höhepunkt des gesamten liturgischen Handelns ist die Feier der Messe, in der jeweils das Eucharistische Hochgebet (Anaphora) den vornehmsten Platz einnimmt. Deswegen sind die Übersetzungen der

<sup>1</sup> Der vorliegende Aufsatz integriert einen Teil meines Geleitwortes zum Werk von F. PROSINGER, *Das Bundesblut vergossen für viele? Zur Übersetzung und Interpretation des »hyper pollôn« in Mk 14,24* (Quaestiones non disputatae 12), Siegburg 2007 (in Vorbereitung).

<sup>2</sup> Lumen gentium 11.

<sup>3</sup> Missale Romanum. Institutio Generalis, Città del Vaticano 2000 (= editio typica tertia, 2002), Nr. 79d: »Narratio institutionis et consecratio: verbis et actionibus Christi sacrificium peragitur, quod ipse Christus in Cena novissima instituit, cum suum Corpus et Sanguinem sub speciebus panis et vini obtulit, Apostolicisque manducandum et bibendum dedit et iis mandatum reliquit idem mysterium perpetuandi«. Vgl. KKK (= Katechismus der Katholischen Kirche) 1353; 1375.

approbierten Eucharistischen Hochgebete mit größter Sorgfalt zu erarbeiten vor allem hinsichtlich der sakramentalen Formeln ...«<sup>4</sup>

Trotz dieser an sich klaren theologischen Vorgabe war es eine Sensation, als Kardinal Arinze, der Präfekt der Sakramentenkongregation, am 17. Oktober 2006 an alle Präsidenten der nationalen Bischofskonferenzen ein Schreiben sandte, worin es um die genaue Übersetzung des Ausdrucks *pro multis* bei der Konsekration des Kostbaren Blutes geht<sup>5</sup>. Wie wenig eine solche Klärung zu erhoffen war, erfuhr ich etwa im Herbst 2005 bei einer liturgischen Tagung in den USA. Bei den einschlägigen Vorträgen ging es häufig um die Bedeutung einer genauen Übersetzung der lateinischen liturgischen Texte ins Englische. Als ich einen hochrangigen Verantwortlichen für die Revision der Übersetzungen auf die Frage des *pro multis* ansprach, bekam ich zur Antwort, dass es für die Durchsetzung einer genauen Übersetzung in diesem Punkt angesichts der Haltung der englischsprachigen Bischöfe wohl keinerlei Aussicht gäbe. In dieser, menschlich gesprochen, hoffnungslosen Situation hat nun der Petrusdienst eine unerwartete Wende gebracht.

Bereits im Juli 2005 hatte die Sakramentenkongregation, mit Zustimmung der Kongregation für die Glaubenslehre, sämtliche Präsidenten der Bischofskonferenzen angeschrieben, um deren Meinung zu dieser Frage einzuholen. Die beiden römischen Kongregationen erstellten dann einen Bericht für den Heiligen Vater, auf dessen Weisung sich das Schreiben von Kardinal Arinze bezieht.

Die zentralen Punkte des Briefes seien wörtlich wiedergegeben:

»1. Ein Text mit den Worten *pro multis* wurde von der Kirche überliefert und macht den Wortlaut aus, der auf Lateinisch im Römischen Ritus von den ersten Jahrhunderten an in Gebrauch war. In den vergangenen ungefähr dreißig Jahren haben manche approbierte landessprachliche Texte die interpretierende Übersetzung ›für alle‹, ›per tutti‹ oder gleichartige Entsprechungen eingeführt.

2. Es gibt keinen Zweifel bezüglich der Gültigkeit der Messen, die mit der Verwendung eines ordnungsgemäß approbierten Wortlauts gefeiert wurden, der die Formulierung enthält, die dem ›für alle‹ entspricht, wie die Glaubenskongregation bereits erklärt hat (Glaubenskongregation, *Declaratio de sensu tribuendo ad probationi versionum formularum sacramentalium*, 25. 1. 1974, AAS 66 [1974] 661). In der Tat würde die Formulierung ›für alle‹ zweifellos einer korrekten Deutung der Absicht des Herrn entsprechen, die im Text ausgedrückt wird. Es ist ein Dogma des Glau-

<sup>4</sup> Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Liturgiam authenticam* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn 2001, Nr. 63 (S. 59). Im gleichen Sinne äußerte sich die Gottesdienstkongregation freilich bereits im Jahre 1975: »Die Konsekrationsformeln, die in allen eucharistischen Gebeten die gleichen sein müssen, sind getreu und wörtlich (*ac fideliter et litteraliter*) zu übersetzen« (Notitiae 11 [1/1975], zitiert in: Der Fels 10/1975, S. 326). Hätte man sich »getreu und wörtlich« an diese Weisung gehalten, wäre uns die gegenwärtige Auseinandersetzung erspart geblieben.

<sup>5</sup> F. ARINZE, Brief an die Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen, 17. 10. 2006, Prot.-Nr. 467/05/L. Die englische Version wurde zuerst bekannt: vgl. u.a. <http://catholicanada.com>. Eine private deutsche Übersetzung aus dem Englischen erschien bei [www.kreuz.net](http://www.kreuz.net), 19. 11. 2006, unter dem Titel »Sensation: Wandlungsworte zurückgewandelt«. Der im Folgenden zitierte Text ist eine eigene Übersetzung aus dem Englischen. Eine offizielle Übersetzung findet sich inzwischen in Notitiae 481–482 (2006) 453–455; vgl. [www.liturgie.de](http://www.liturgie.de)

bens, dass Christus für alle Männer und Frauen am Kreuz gestorben ist (vgl. Joh 11,52; 2 Kor 5,14–15; Tit 2,11; 1 Joh 2,2).

3. Es gibt jedoch viele Argumente zugunsten einer genaueren Wiedergabe der überlieferten Formel *pro multis*:

a. Die synoptischen Evangelien (Mt 26,28; Mk 14,24) beziehen sich ausdrücklich auf ›viele‹, für die der Herr das Opfer darbringt. Diese Formulierung wurde von manchen Bibelwissenschaftlern in Verbindung gebracht mit den Worten des Propheten Jesaja (53,11–12) [›Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er läßt ihre Schuld auf sich ... Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein‹]. Es wäre in den Evangelientexten durchaus möglich gewesen, ›für alle‹ zu sagen (z.B. Lk 12,41) [›Da sagte Petrus: Herr, erzählst du nur für uns dieses Gleichnis oder auch für alle?‹]. Stattdessen lautet die Formel, die im Einsetzungsbericht vorliegt, ›für viele‹. Diese Worte wurden daher in den meisten modernen Bibelübersetzungen auch genau so übersetzt.

b. Der Römische Ritus in lateinischer Sprache hat bei der Konsekration des Kelches immer *pro multis* gelautet und nicht *pro omnibus*.

c. Die Hochgebete (Anaphoren) der verschiedenen orientalischen Riten – sei es auf Griechisch, Syrisch, Armenisch, in den slawischen Sprachen usw. – enthalten die wörtliche Entsprechung des lateinischen *pro multis*.

d. ›Für viele‹ ist die getreue Übersetzung von *pro multis*, während ›für alle‹ eher eine Erklärung solcher Art ist, die richtigerweise in die Katechese gehört.

e. Der Ausdruck ›für viele‹ ist für die Einbeziehung jedes Menschen offen und bezeugt auch die Tatsache, dass diese Erlösung nicht auf irgendeine mechanische Weise zustande kommt, ohne den Willen und die Teilhabe des je Einzelnen. Der Gläubige ist eingeladen, im Glauben die ihm angebotene Gabe anzunehmen und das übernatürliche Leben zu empfangen, das denen gegeben wird, die an diesem Geheimnis teilhaben, indem sie es in ihrem Leben bezeugen, damit sie zu den ›vielen‹ gezählt werden, auf die sich der Text bezieht.

f. Auf der Linie der Instruktion *Liturgiam authenticam* sollen Anstrengungen unternommen werden, um sich in den landessprachlichen Ausgaben genauer an die lateinischen Texte zu halten.

4. Die Bischofskonferenzen der Länder, in denen gegenwärtig die Formel ›für alle‹ oder ein Äquivalent dafür in Gebrauch sind, werden deshalb gebeten, in den nächsten ein bis zwei Jahren die notwendige Katechese der Gläubigen über diese Frage vorzunehmen, um sie für die Einführung einer genauen Übersetzung der Wendung *pro multis* in die Landessprachen vorzubereiten (z.B. ›for many‹, ›per molti‹, usw.) bei der nächsten Übersetzung des Römischen Messbuches, welche die Bischöfe und der Heilige Stuhl für den Gebrauch in den verschiedenen Ländern ausprobieren werden.«

## 2. Die Treue zur Offenbarung als Ausgangspunkt theologischer Erklärung

Der Brief Kardinal Arinzes bietet eine geraffte Übersicht einiger wichtiger Argumente. Besonders wichtig scheint dabei die Unterscheidung zwischen Heilsangebot



und Heilswirksamkeit aufgrund der Opferhingabe Jesu. Die Formel »für alle« ist eine *Deutung* der Wandlungsworte, während die Kennzeichnung »für viele« dem biblischen *Wortlaut* entspricht. Jesus ist »für alle« gestorben, insofern das Heil allen Menschen angeboten wird. Die tatsächliche Annahme des Heiles hängt aber vom freien Willen des Empfängers ab, der sich dem göttlichen Angebot auch verweigern kann. Diese Möglichkeit wird offen gelassen in der Formel »für viele«.

Der Brief Kardinal Arinzes wird manchmal so ausgelegt, als ob (gemäß Punkt 2) der Sinn der Herrenworte »für viele« im »für alle« bestünde<sup>6</sup>. Die Anweisung des Papstes vermittelt demnach »philologische Korrektheit gegen das eigentlich Gemeinte«<sup>7</sup>. Würde dies behauptet, dann hätte die Begründung keinen Sinn (Punkt 3e), dass »für viele« eine offene Formulierung darstellt und so ein mechanisches Erlösungsverständnis vermieden wird. Der Hinweis des Briefes, dass die Wendung »für alle« einer korrekten Absicht des Herrn entspricht, ist freilich missverständlich: zweifellos ist das Heil und die zureichende Gnade allen Menschen angeboten, aber es bleibt die Frage, ob dies wirklich der Sinn der Worte des Evangeliums ist. Nach dem Römischen Katechismus, der hiermit die älteste Auslegungstradition aufnimmt (wie in der Folge gezeigt wird), geht es in den Herrenworten nicht unmittelbar um das universale Heilsangebot, sondern um die auf die Glaubenden beschränkte Heilswirksamkeit<sup>8</sup>. Damit bezieht sich das »Blut des Bundes« unmittelbar auf diejenigen, die sich diesem Bund gegenüber im Glauben und in der Liebe öffnen, also auf die Glieder der Kirche bzw. die zum Heil Berufenen.

Wünschenswert ist also eine genauere Erklärung, die ansetzen muss bei der Deutung der Worte Jesu in der Heiligen Schrift. Die liturgische Übersetzung des griechischen »für viele« mit »für alle« beruht weitgehend auf einem Lexikonartikel des protestantischen Exegeten Joachim Jeremias (1900–1979). Danach wäre die Formulierung Jesu vom aramäischen Sprachgebrauch beeinflusst, der kein eigenes Wort für »alle« kenne. »Viele« sei inklusiv zu verstehen, d.h. als »alle«<sup>9</sup>. Diese Deutung wird noch vorausgesetzt in der offiziellen Antwort der Sakramentenkongregation im Januar 1970 auf eine Anfrage. Danach seien »die Exegeten« der Meinung, das dem lateinischen *pro multis* zugrunde liegende aramäische Wort meine »für alle«<sup>10</sup>. Etwas ausführlicher äußerte sich im gleichen Sinne einige Monate später, in der gleichen Zeitschrift der Kongregation, der in Rom lehrende Exeget Max Zerwick SJ<sup>11</sup>. Diese

<sup>6</sup> So etwa A. GERHARDS, *Wie viel sind viele? Die Diskussion um das »pro multis«*, in Herder Korrespondenz 61 (2007) 79–83 (83): »Das Schreiben der Kongregation räumt durchaus ein, dass die abweichenden Formulierungen mit dem Gemeinten übereinstimmen, also dessen Sinn treffen.«

<sup>7</sup> A. GERHARDS (Anm. 6) 83.

<sup>8</sup> Vgl. unten 4. 5.

<sup>9</sup> J. JEREMIAS, *polloi*, in Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 6 (1959) 536–545 (536); vgl. DERS., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 41967, 171–174. 218–221. Weiteres dazu bei F. PROSINGER (Anm. 1).

<sup>10</sup> Notitiae 6, Nr. 50 (1970) 39–40 (39): »Secundum exegetas verbum aramaicum, quod lingua latina verbum est pro multis, significationem habet pro omnibus«.

<sup>11</sup> M. ZERWICK, *Pro multis et pro multis effundetur*, in: Notitiae 6, Nr. 53 (1970) 138–140. Die Texte von 1970 sind leicht zugänglich in englischer Übersetzung in dem Artikel von E. MCNAMARA, *Why »for all« in the Words of Consecration?* in: [www.zenit.org](http://www.zenit.org), 7. 9. 2004, S. 1–4. Zur Intervention Zerwicks vgl. auch A. BUGNINI, *Die Liturgiereform*, Freiburg i. Br. 1988, 131, Anm. 26.

Deutung wurde schon 1972 in einem exegetischen Fachbeitrag von Wilfried Pigulla bestritten<sup>12</sup>, aber der Einspruch hatte angesichts der bereits erfolgten liturgischen Änderungen keine Auswirkung mehr auf die gottesdienstliche Praxis.

Der bislang gründlichste exegetische Beitrag zum Thema ist die am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom erstellte Lizentiatsarbeit von Pater Franz Proisinger FSSP<sup>13</sup>. Die biblische Untersuchung wurde geschrieben unter der Leitung des flämischen Jesuiten P. Albert Vanhoye, dem langjährigen Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission; Papst Benedikt XVI. verlieh ihm wegen seiner wissenschaftlichen Verdienste die Kardinalswürde. P. Vanhoye ist der akademischen Öffentlichkeit besonders bekannt durch seine Beiträge zum Hebräerbrief, die eine sehr genaue Theologie des Bundes beinhalten, was gerade für die vorliegende Frage von hohem Interesse ist; immerhin geht es beim Kelchwort um das »Blut des Bundes«. Die 1991 erstellte und 1993–96 bereits in einer wenig bekannten Zeitschrift veröffentlichte Studie<sup>14</sup> wurde auf den neuesten Stand gebracht und liegt nun in einer erweiterten Fassung vor<sup>15</sup>. Der Heilige Vater selbst kennt und schätzt diese Arbeit, wie aus folgendem Briefauszug hervorgeht:

»Vielleicht wissen Sie nicht, dass P. Proisinger von der Petrusbruderschaft bei dem weltberühmten Exegeten des Bibel-Instituts, P. Vanhoye S.I., eine Lizentiatsarbeit über diese Frage geschrieben und ganz klar bewiesen hat, dass die Übersetzung [der eucharistischen Einsetzungsworte Jesu in der lateinischen Wendung *pro multis*] ›für viele‹ heißen muss, was von den gestrengen Prüfern des Bibel-Instituts auch angenommen worden ist.«<sup>16</sup>

Franz Proisinger zeigt, dass Joachim Jeremias zahlreiche Fehler unterlaufen sind. Der aramäische Sprachgebrauch in der Differenzierung zwischen »viele« und »alle« unterscheidet sich nicht wesentlich von den indogermanischen Sprachen. »Viele« weist auf eine große Menge, die gegebenenfalls auch »alle« meinen kann, aber eben nicht formell »alle« bedeutet. Der Sinn des griechischen *polloí* ergibt sich aus dem jeweiligen Kontext, in diesem Fall aus dem Geschehen des Letzten Abendmahles. Proisinger lässt den genauen Gehalt des »für viele« offen, bringt aber bemerkenswerte Argumente für eine Deutung, die auf die gläubige Bundesgemeinde Bezug nimmt: »Der Blick öffnet sich mit dem in sich unbestimmten ›viele‹ in die große, aber nicht näher umgrenzte Menge derer, die sich entsprechend der Aufforderung an alle, zu

<sup>12</sup> W. PIGULLA, *Das für viele vergossene Blut*, in Münchener Theologische Zeitschrift 23 (1972) 72–82. Kritische Einlassungen zur inklusiven Deutung der »Vielen« bei Jeremias finden sich auch bei G. NEBE, *polús, pollé, polú*, in H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, Stuttgart <sup>2</sup>1992. Siehe auch D. MARIN, »Per molti« e non »per tutti« (Matth. 26,27–28), in: AA. VV., *Studia Florentina A. Ronconi ... oblata*, Roma 1970, 221–231; J. COSTELLOE, *Pauca de »multis«*, in *Homiletic and Pastoral Review* 71 (1970–71) 417–425.

<sup>13</sup> F. PROSINGER, *Hyper pollon – Mk 14,24. Übersetzung und Interpretation*, Päpstliches Bibelinstitut: Rom 1991.

<sup>14</sup> F. PROSINGER, *Zur Übersetzung und Interpretation des hyper pollon in Mk 14,24*, in: Umkehr Nr. 1 (1993) 18–24; Nr. 2 (1993) 21–32; Nr. 3 (1994) 28–40; Nr. 4 (1995) 22–32; Nr. 5 (1996) 22–32.

<sup>15</sup> F. PROSINGER, *Das Blut des Bundes* (Anm. 1).

<sup>16</sup> J. RATZINGER, Brief an P. Michael Wildfeuer, 23. 7. 2004.

<sup>17</sup> P. PROSINGER (Anm. 1) (C Konklusion, d).

trinken, in den Blut-Bund des neuen Gottesvolkes mit der erforderlichen Konsequenz einbinden lassen.«<sup>17</sup>

Das »für viele« bei Matthäus und Markus ist hier in Parallele zu sehen zu Lukas und Paulus, welche die Wendung »für euch« gebrauchten. Die Worte »für euch« meinen die an Christus Glaubenden, die an der Eucharistie teilnehmen. Bei den Einsetzungsworten geht es um die Vergegenwärtigung des neuen Bundes: zu diesem Bund wird niemand mit magischen Mitteln gezwungen, sondern Christus erwartet die Antwort des in der Liebe tätigen Glaubens.

Die Aufgabe der Übersetzung ist zu unterscheiden von der theologischen Deutung. Das lateinische *pro multis* der römischen Liturgie ist eindeutig mit »für viele« zu übersetzen und nicht mit »für alle«. »Eine Zunge, die *viele* und *alle* nicht unterscheiden könnte, würde in die Nähe von Kindergelalle rücken.«<sup>18</sup> Die Problematik lässt sich auch nicht relativieren mit dem Hinweis, dass die Liturgie relativ frei mit den Texten der Evangelien umgehe<sup>19</sup>. An dieser Stelle wird Jesus Christus zitiert (»und sagte«); eine bewusste Veränderung der Herrenworte wäre darum eine Ungeheuerlichkeit. Es sei denn, die Herren Theologen fühlten sich ermächtigt, dem Sohn Gottes selbst aus pastoralen Gründen Nachhilfeunterricht zu erteilen. Da sich die Liturgie im Einsetzungsbericht auf die Worte Jesu selber bezieht, ist sie wiederum gehalten, das griechische *hyper pollon* korrekt wiederzugeben: »für viele«.

Auf der philologischen Ebene ist die Situation völlig klar<sup>20</sup>. Dies würde auch dann gelten, wenn die (von Pigulla und Prosinger in Frage gestellte) Auslegung von Jeremias stimmen würde, wonach Jesus den Sinngehalt von »alle« mit dem semitischen Äquivalent für »viele« ausgedrückt hätte. Kardinal Joseph Ratzinger betont: »Die Auskunft, im Hebräischen würde der Ausdruck ›die Vielen‹ gleichbedeutend sein mit ›alle‹, geht insofern an der hier gestellten Frage vorbei, als in diesem Fall kein hebräischer Text zu übersetzen war, sondern ein lateinischer (die römische Liturgie), der als unmittelbaren Bezugspunkt einen griechischen Text hat (das Neue Testament). Die neutestamentlichen Einsetzungsberichte sind keineswegs einfach Übersetzung (oder gar Falschübersetzung) von Jesaja, sondern eine selbständige Quelle.«<sup>21</sup>

<sup>18</sup> M. WILDFEUER, *Treue zum Testament des Herrn: »für viele« oder »für alle«?* in *Una Voce Korrespondenz* 36 (2006) 17–40 (22).

<sup>19</sup> So der Exeget T. SÖDING, *Für euch – für viele – für alle. Für wen feiert die Kirche Eucharistie? Zur Diskussion: aus bibelwissenschaftlicher Sicht*, in: *Christ in der Gegenwart* 59 (3/2007) (S. 2 der Internetausgabe in [www.christ-in-der-gegenwart.de](http://www.christ-in-der-gegenwart.de)).

<sup>20</sup> Vgl. etwa den Beitrag der Altphilologin C. WICK, *Eine vatikanische Korrektur*, in: *Kirchliche Umschau* 9 (12/2006) 1. 8–9 (1). Diese Feststellung wird, soweit ich sehe, auch von keinem ernsthaften Wissenschaftler bestritten. Selbst ein Verteidiger der Übersetzung »für alle«, wie der Freiburger Dogmatiker Peter Walter, meint darum: »Die Übersetzung ›für viele‹ ist, rein philologisch betrachtet, korrekt, und sie kann auf eine lange Tradition zurückblicken« (P. WALTER, »Für alle« entspricht dem liturgischen Zeugnis, in: *Konradsblatt* Nr. 2, 14. 01. 2007).

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, Augsburg <sup>2</sup>2002, 36, Anm. 10. Der zitierte Beitrag erschien zuerst in: DERS., *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, 9–20. 67f. Eine korrekte Übersetzung wird auch eingemahnt von J. BEUMER, »Mein Blut, das für euch und für viele (alle?) vergossen wird«, in: *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 83 (1973) 136. 138; DERS., *Die eucharistischen Konsekrationsworte nach den Zeugnissen der Schrift und der Liturgie*, in: *Theologie und Glaube* 64 (1974) 222–229 (229).

Bereits in der zitierten Predigt stellt Kardinal Ratzinger die Frage, ob es bei der Übersetzung »für alle« »sinnvoll war, ... Übersetzung mit Auslegung zu vermengen ...«<sup>22</sup> Der Exeget Tibor Gallus betont, dass dies sicherlich nicht richtig war: Das »für viele« »muss ... als inspiriertes Gotteswort angesehen und seine Verdrehung in das Menschenwort ›für alle‹ textkritisch betrachtet als eine Verfälschung des Bibelwortes abgelehnt werden«<sup>23</sup>. Der Heilige Vater hat nun »Gottes Wort an die Stelle gesetzt, von der es niemals hätte verdrängt werden dürfen. Er beantwortet damit die Frage ›Was ist wichtiger?‹ in der einzig richtigen Art, nämlich in Demut vor dem geoffenbarten Wort«<sup>24</sup>.

### 3. Die Hingabe Jesu für alle Menschen und für seine Kirche im Neuen Testament<sup>25</sup>

In der Diskussion um die sinngetreue Wiedergabe der Wendung »pro multis« wird oft betont, nach den Zeugnissen der Heiligen Schrift sei Jesus Christus für alle Menschen gestorben. Demnach sei es unvorstellbar, dass die eucharistische Vergegenwärtigung des Kreuzestodes einen anderen Sinn haben könnte. Es sei schade, dass die wörtliche Wiedergabe der Worte Jesu in der Liturgie zur Annahme verleiten könnte, die Hingabe Christi am Kreuz richte sich nur auf einen Teil der Menschheit<sup>26</sup>.

Dieses gängige Deutungsmuster ist zu hinterfragen. Die stellvertretende Hingabe Jesu »für« das Heil kann sich, je nach dem entsprechenden Kontext, sowohl auf die gesamte Menschheit wie auch auf seine Kirche richten bzw. auf die Auserwählten, die tatsächlich erlöst werden.

#### 3.1 Das aussondernde Blut des Osterlammes

Die Einsetzungsberichte zur Eucharistie integrieren die alttestamentliche Vorbereitung, die mit zu bedenken ist. An erster Stelle steht hier der Bezug auf das Pascha, die

<sup>22</sup> J. RATZINGER, *Gott ist uns nah* (Anm. 21) 36.

<sup>23</sup> T. GALLUS, *Zur Streitfrage um die Konsekrationsworte »für viele«*, in: M. NEUMANN (Hrsg.), *VerstöÙe. Festschrift zum 70. Geburtstag des P. Tibor Gallus SJ*, Klagenfurt 1976, 94–96, nachgedruckt in: *Theologisches* 30 (2000) 294–296 (295). Noch schärfer äußert sich der ungarische Jesuit in seinem letzten Artikel: »Man legt Jesus ... eine Unwahrheit in den Mund und das ist Gotteslästerung!« (T. GALLUS, *Die Verfälschung der Konsekrationsworte*, in: *Timor Domini* 2/1983).

<sup>24</sup> C. WICK, *Es ist an der Zeit, Fehler einzusehen*, in: *Die Tagespost*, 28. 12. 2006, S. 12.

<sup>25</sup> In dem folgenden Abschnitt geht es nicht um eine umfassende Erschließung des exegetischen Befundes zur Deutung von Mk 14,24; Mt 26,28. Dazu sei auf die Studie von Prosinger verwiesen. Dargestellt werden einige »Prolegomena« zum Verständnis des biblischen Befundes, die für die systematische Einordnung unverzichtbar sind, aber mitunter übersehen werden.

<sup>26</sup> Vgl. T. SÖDING (Anm. 19) 4; M. STRIET, *Nur für viele oder doch für alle?*, in: *Christ in der Gegenwart* 59 (4/2007) 3f (zitiert nach der Internetausgabe [www.christ-in-der-gegenwart.de](http://www.christ-in-der-gegenwart.de)); A. GERHARDS (Anm. 6) 81–83.

<sup>27</sup> Zu dieser offenkundigen Beziehung vgl. etwa J. BETZ, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (HDG IV/4a), Freiburg i. Br. 1979, 8f; A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2006, 52–62.

Befreiung Israels aus der ägyptischen Sklaverei<sup>27</sup>. Für die jüdischen Zeitgenossen Jesu war das Paschamahl »das Gedächtnis der Schöpfung, der Nacht, in der Gott die Welt erschuf; das Gedächtnis des Ursprungs des Gottesvolkes gemäß der Verheißung an Abraham; das Gedächtnis der Befreiung aus Ägypten; schließlich die Ankündigung des letzten Tages, d.h. der vollkommenen und ewigen Befreiung«<sup>28</sup>. Das Blut des Paschalammes wurde in Ägypten an die Türpfosten und den Türsturz gestrichen (Ex 12,7). »Das Blut an den Häusern, in denen ihr wohnt, soll ein Zeichen zu eurem Schutz sein. Wenn ich das Blut sehe, werde ich an euch vorübergehen, und das vernichtende Unheil wird euch nicht treffen, wenn ich in Ägypten dreinschlage« (Ex 12,13).

Das Blut des Lammes hat hier eine aussondernde Bedeutung, die sich auf die im Endergebnis Geretteten bezieht. Dieser partikuläre Sinn steht bei der neutestamentlichen Rezeption der Typologie vom Paschalamm im Vordergrund: »Ihr seid ... losgekauft worden ... mit dem kostbaren Blut Christi, des Lammes ohne Fehl und Makel« (1 Petr 1,18f). – »Als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden« (1 Kor 5,7). – Die große Schar der Geretteten, die nach der Bildsprache der Geheimen Offenbarung in weißen Gewändern vor dem Throne Gottes stehen und Palmzweige als Zeichen des Sieges in den Händen tragen, »haben ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht« (Offb 7,14).

Ein Bezug auf das Paschalamm ist aber auch in dem Hinweis Johannes des Täufers auf den Sühnetod Jesu zu vermuten: »Seht das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt« (Joh 1,29)<sup>29</sup>. Hierbei geht es um »die ganze Sündenlast der Menschheit«<sup>30</sup>, wie auch der Erste Johannesbrief betont: »Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt« (1 Joh 2,2). Christus ist der »Retter der Welt« (Joh 4,42).

### 3.2 Die stellvertretende Sühne des Gottesknechtes für »die vielen«

Die Typologie des Paschalammes verbindet sich im Hinweis Johannes des Täufers mit der Gestalt des Gottesknechtes, der sühnend die Strafe auf sich nimmt, die »wir« für unsere Sünden verdient haben (Jes 53,4–8). Hier ist auch die Rede von »den vielen« (*ha rabbim*) bzw. (in der Septuaginta) von »vielen« (hier ohne Artikel im Griechischen): »Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er läßt ihre Schuld auf sich. Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen ... Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein« (Jes 53,11–12). Diese Prophezeiung könnte die Formulierung bei Markus und Matthäus beeinflusst haben, wonach das Blut des Bundes »für viele« vergossen

<sup>28</sup> A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 58f, mit Hinweis auf den »Targum des Pentateuch« zu Ex 12,42 (»Gedicht der vier Nächte«).

<sup>29</sup> Vgl. J. DE FRAINE, *Lamm Gottes*, in: H. HAAG (Hrsg.), *Bibellexikon*, Einsiedeln u.a. <sup>2</sup>1968, 1012f; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I* (HThK IV/1), Freiburg i. Br. <sup>4</sup>1979, 285–289; J. BEUTLER, *Lamm Gottes*, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997) 623f.

<sup>30</sup> R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I* (Anm. 29) 285.

wird<sup>31</sup>. Die »vielen« sind das auserwählte Volk, das als Adressat des Heiles bei Deutero-Jesaja im Vordergrund steht, aber wohl auch die »Völker in der Ferne« (Jes 49,1). Der Gottesknecht ist das »Licht für die Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht« (Jes 49,6; vgl. 42,1. 4. 6–7)<sup>32</sup>. Die »vielen«, die tatsächlich gerecht gemacht werden (Jes 53,11), sind offenbar nicht unterschiedslos alle Menschen, sondern das die Treue bewahrende Gottesvolk, zu dem auch viele Angehörige aller Völker gehören<sup>33</sup>. Das »Licht« des heilshaften Angebotes ist universal, die letzte Wirkung der Rettung jedoch partikulär.

### 3.3 Die Analogie zum bilateralen Bundesgeschehen am Sinai

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt aus dem Alten Testament, neben der Typologie des Paschalammes und des Gottesknechtes, ist die Rede vom Bund. In den Einsetzungsberichten der Eucharistie ist dabei der Einfluss des Bundesschlusses am Sinai anzusetzen (Ex 24,1–11) und die Verheißung Jeremias vom Neuen Bund (Jer 31,31–34). Die Formulierung »Blut des Bundes« (Mk 14,24; Mt 26,28) weist auf das Geschehen am Berge Sinai (Ex 24,8)<sup>34</sup>. Dieser Bundesschluss setzt das Einverständnis der Israeliten voraus. Nachdem Mose dem Volk »alle Worte und Rechtsvorschriften des Herrn« übermittelt hat, antwortet ganz Israel: »Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun« (Ex 24,3). Nach der Darbringung der Opfer besprengt Mose mit dem Blut der Opfertiere den Altar und das Volk mit den Worten: »Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat« (Ex 24,8). In Anschluss daran dürfen »die Edlen der Israeliten« Gott »sehen« und halten ein heiliges Gastmahl (Ex 24,11).

Im Unterschied zum Bund Gottes mit Abraham, der das unbedingte Versprechen Gottes beinhaltet, in Abraham alle Völker der Erde zu segnen (Gen 12,1–3), geht es beim Sinaibund um ein wechselseitiges Geschehen. Das Besprengen mit Blut setzt das Einverständnis der Israeliten voraus. Der Bund am Sinai wird nicht mit der ganzen Menschheit geschlossen, sondern mit dem Gottesvolk Israel, auch wenn Israel von der Verheißung an Abraham her in einer Sendung steht, die allen Völkern den göttlichen Segen vermitteln soll.

Schon das Alte Testament selbst erhofft sich einen Neuen Bund. Nach der Verheißung Jeremias »werden Tage kommen«, da Gott »mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen« wird (Jer 31,31). Im Unterschied zum Sinaibund,

<sup>31</sup> Ob es sich um einen direkten Einfluss handelt, sei dahingestellt. Kritisch dazu etwa U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)* (EKK I/4), Düsseldorf u.a. 2002, 115f. Bejahend z. B. P. STUHLMACHER, *Jes. 53 in den Evangelien und in der Apostelgeschichte*, in: B. JANOWSKI – P. STUHLMACHER (Hrsg.), *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (Forschungen zum Alten Testament 14), Tübingen 1996, 93–105 (97).

<sup>32</sup> Vgl. R. M. CAJOT, *Salvation in Deutero-Isaiah*, Roma 1996, 168–176 (»The Recipient of Salvation«).

<sup>33</sup> Siehe dazu W. PIGULLA (Anm. 12) 74–77; F. PROSINGER (Anm. 1) Kap. B 8.

<sup>34</sup> Siehe etwa J. BETZ (Anm. 27) 13; ausführlich F. PROSINGER (Anm. 1) Kap. B 6. Zum Thema des Bundes vgl. unten 5. 3.

den die Israeliten gebrochen haben, legt Gott beim Neuen Bund sein Gesetz in sie hinein und schreibt es »auf ihr Herz« (Jer 31,32f). Auch hier ereignet sich der Bund nicht mit der ganzen Menschheit als solcher, sondern mit denen, die das Gesetz Gottes im Herzen tragen. Nach der Formulierung von Lukas und Paulus ist der eucharistische Kelch selbst »der Neue Bund« im Blute Jesu (Lk 22,20; 1 Kor 11,25).

Die Wechselseitigkeit des Bundesgeschehens, wie beim sinaitischen Bundeschluss, wird auch in der Bundestheologie des Hebräerbrieves vorausgesetzt. Das Blut Christi wird »unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen. Und darum ist er der Mittler eines neuen Bundes; sein Tod hat die Erlösung von den im ersten Bund begangenen Übertretungen bewirkt, damit die Berufenen (!) das verheißene ewige Erbe erhalten« (Hebr 9,14f). Christus wurde »ein einziges Mal geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen« (Hebr 9,28). Mit den »vielen« sind offenbar die Berufenen gemeint, die tatsächlich gerettet werden<sup>35</sup>. Christus hat »für alle« den Tod erlitten (Hebr 2,9); kurz danach ist davon die Rede, dass Gott »viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte« (Hebr 2,10).

### 3.4 Der allgemeine Heilswille Gottes und die Auserwählung in den paulinischen Briefen

Die Beziehung zwischen allgemeinem Heilswillen und Auserwählung lässt sich im Neuen Testament besonders deutlich anhand der paulinischen Briefe und der johanneischen Schriften studieren. Die deutlichsten Aussagen zum allgemeinen Heilswillen Gottes im *Corpus Paulinum* stammen aus dem Ersten Timotheusbrief: Aufgefordert wird zur Fürbitte »für alle Menschen« (1 Tim 2,1), denn Gott »will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4). »Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle ...« (1 Tim 2,5f). Weil hier vom »Lösegeld« die Rede ist, wird öfters auch das Herrenwort in Mk 10,45; Mt 26,28 im gleichen Sinne ausgelegt: »für viele« meine »für alle«<sup>36</sup>. Auch wenn dies fraglich ist, so gilt doch für die paulinische Aussage: das Gebet für alle Menschen ist »grundgelegt im Glauben an den universalen Heilswillen Gottes und im Bekenntnis zur geschichtlichen Verwirklichung in der Selbsthingabe Jesu *für alle Menschen*«<sup>37</sup>. Weniger sicher ist die universale Blickrichtung hingegen im Zweiten Korintherbrief: auch hier wird betont, dass Christus »für alle gestorben« ist (2 Kor 5,14f) und Gott in ihm »die Welt mit sich versöhnt hat« (2 Kor 5,19), aber das damit verbundene »Gestorbensein« aller (2 Kor 5,14) dürfte sich auf den Vollzug der Tau-

<sup>35</sup> Vgl. E. GRÄSSER, *An die Hebräer (Hebr 1–6)* (EKK XVII/1), Zürich u. a. 1990, 129 (s.u. Anm. 200). Zum Hebräerbrieft s.a. F. PROSINGER (Anm. 1) Kap. B 10.

<sup>36</sup> So etwa (vorsichtig) J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20)* (EKK II/2), Zürich u.a. 1979, 103f; M. THEOBALD, »Pro multis«. Ist Jesus nicht »für alle« gestorben? in *Orientierung* 71 (2007) 21–24 (23).

<sup>37</sup> L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe I. Kommentar zum Ersten Timotheusbrief* (HThK XI/2,1), Freiburg i. Br. 1994, 68.

fe beziehen und damit auf diejenigen, die sich mit Gott versöhnen lassen (vgl. 2 Kor 5,20). Deutlicher ist hier der Christushymnus im Epheserbrief: Gott will in Christus alles vereinen, »alles, was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1,9).

Paulus betont auf der einen Seite den allgemeinen Heilswillen Gottes, bietet aber andererseits auch die deutlichsten biblischen Zeugnisse für die Auserwählung<sup>38</sup>. Nach seinem ewigen Plan hat Gott »alle, die er im voraus erkannt hat, ... auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben ... Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht« (Röm 8,28–30). Die Gerechtigkeit Gottes wird offenbar »für alle, die glauben« (Röm 3,22). Gott hat seinen Sohn hingegeben »für uns alle«, also für »die Auserwählten« (vgl. Röm 8,32f). Das Geheimnis der Auserwählung, die nicht auf unseren Verdiensten beruht, wird verdeutlicht mit den Gestalten Jakobs und Esaus (Röm 9,6–24). Durch das Blut Christi haben wir, die wir in Christus erwählt sind, die Vergebung der Sünden (Eph 1,4. 7). In diese Perspektive der Auserwählung rückt auch die Kirche als Ganze ein: Christus hat »die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben« (Eph 5,25). Auch hier wird das Objekt der Hingabe Jesu am Kreuz partikulär formuliert: Christus hat »uns geliebt und sich für uns hingegeben« (Eph 5,2).

### 3.5 Die Hingabe Jesu für die »Welt« und die Glaubenden im Johannesevangelium

Eine ähnliche Verbindung zwischen universalem Heilsangebot und partikulärer Auserwählung findet sich in den johanneischen Schriften<sup>39</sup>. Auf der einen Seite nimmt Christus, das Lamm Gottes, die Sünde der Welt hinweg (Joh 1,29). Die Verwirklichung des Heiles ist freilich an den Glauben gebunden, so dass die Glaubenden allein als Objekt der Selbsthingabe Jesu erscheinen können: »Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16). In diesem Sinne richtet sich das Opfer Christi an diejenigen, die bereit sind, ihm nachzufolgen: »Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe. ... ich gebe mein Leben für die Schafe« (Joh 10,11. 15).

Die partikuläre Zielrichtung der Hingabe Jesu wird besonders deutlich bei den Abschiedsreden, die sich auch als theologischer Kommentar zu den eucharistischen Einsetzungsworten lesen lassen (Joh 13–17). Schon bei der Fußwaschung wird zwischen der »Welt« (im negativen Sinn) und den Jüngern unterschieden: »Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung« (Joh 13,1). Im hohenpriesterlichen Gebet spricht Jesus über sich selbst: »Du hast ihm

<sup>38</sup> Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilswerklichkeit in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 214–217.

<sup>39</sup> Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II* (HThK IV/2), Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1980, 328–346.



Macht über alle Menschen gegeben, damit er allen, die du ihm gegeben hast, ewiges Leben schenkt« (Joh 17,2). »Für sie bitte ich: nicht für die Welt bitte ich, sondern für alle, die du mir gegeben hast; denn sie gehören dir« (Joh 17,9). Der Herr bittet nicht nur für seine Jünger im Abendmahlssaal, sondern »auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben« (Joh 17,20). In dieser Perspektive gelesen, erscheinen die synoptischen Hinweise auf die eucharistische Hingabe Jesu (»für euch« bzw. »für viele«) ebenfalls als Ausdruck der Liebe Jesu für die Seinen, ja als deren höchster Erweis.

Johannes spricht bei der Schilderung des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern nicht ausdrücklich von der Eucharistie, wohl aber bei der Rede vom Brot des Lebens in der Synagoge von Kapharnaum. Jesus appelliert hier an den Glauben als Bedingung für das ewige Leben (Joh 6,47), betont aber gleichzeitig die universale Perspektive der eucharistischen Hingabe: »Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt« (Joh 6,51)<sup>40</sup>. Dieser Hinweis ist meines Erachtens das wichtigste biblische Argument, das für eine universale Deutung der Wendung »für viele« in den eucharistischen Einsetzungsworten sprechen könnte<sup>41</sup>.

### 3.6 Universale oder partikuläre Deutung der Worte »für viele«?

Deutlich wird jedenfalls, dass im Kontext des Letzten Abendmahles sowohl eine universale als auch eine partikuläre Deutung der Worte »für viele« denkbar ist. Es gibt Argumente für beide Interpretationen. Für die universale Deutung sprechen vor allem die johanneische Rede vom Brot des Lebens und der Hinweis des Zweiten Timotheusbriefes auf die Hingabe Jesu als Lösepreis »für alle«. Zugunsten der partikulären Auslegung auf das gläubige Gottesvolk sprechen der Kontext des Paschamahles, die Parallele zum sinaitischen Bundesschluss und die Erfüllung der Prophetie des Jeremia, wonach der Neue Bund die Umwandlung des Herzens voraussetzt. Für die theologische Deutung sind auf jeden Fall beide Perspektiven zusammenzuhalten: die eucharistische Hingabe Jesu richtet sich als Heilsangebot an alle Menschen, verwirklicht sich als Bundesgeschehen aber nur in denen, die nach dem ewigen Plan Gottes auserwählt sind und im lebendigen Glauben zustimmen. Wenn die Worte Jesu vom »Blut des Bundes« sprechen, dürfte eher die letztgenannte Blickrichtung im Vordergrund stehen.

## 4. Das Zeugnis der Tradition

Für die Deutung des biblischen Zeugnisses ist nicht allein die gegenwärtige Exegese zu befragen, sondern auch die Auslegung der eucharistischen Einsetzungswor-

<sup>40</sup> Zur eucharistischen Prägung der Stelle vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II* (Anm. 39) 83f.

<sup>41</sup> In diesem Sinne etwa J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte* (Anm. 9) 101f. 221; (1959) (Anm. 9) 544. F. PROSINGER (Anm. 1) Kap. B 5. gibt demgegenüber zu bedenken: »Wir befinden uns in der Synagoge von Kapharnaum und die Aussage über die Gabe des Brotes bzw. Fleisches steht im Futur, d.h. noch nicht in der aktualen Anteilgabe im geschlossenen Kreis nach dem Abschluss der Öffnung an die Welt.«

te durch die theologische Rezeption und die Überlieferung der Kirche. Die Interpretation darf nicht erst mit den Beiträgen protestantischer Gelehrter des 20. Jahrhunderts beginnen, sondern muss alle wichtigen Stellungnahmen in der Kirche berücksichtigen, die bereits in der Väterzeit einsetzen. Die genaue Erschließung der Tradition ist eine Aufgabe, die noch weitere Bemühungen erfordert<sup>42</sup>. Einige Grundlinien seien freilich skizziert.

#### 4.1 Die Zeit der Kirchenväter

Für den Blick auf die Väterzeit gibt es mittlerweile einige wissenschaftliche Hilfsmittel, welche die Forschung erleichtern: die »Biblia patristica«, die für sämtliche Quellen der alten Kirche die Zitate und Anspielungen auf die Heilige Schrift sammelt<sup>43</sup>, sowie Sammlungen der wichtigsten Texte zur Eucharistie<sup>44</sup>. Ein besonderes Augenmerk verdient dabei die Zitation der eucharistischen Texte mit den Worten »für viele« (also Mk 14,24 und besonders Mt 26,28), aber auch der ähnlichen Stelle, wonach der Menschensohn sein Leben hingibt als Lösepreis »für viele« (Mk 10,45 und vor allem Mt 20,28)<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Die meines Wissens umfangreichste Untersuchung stammt von einem Dozenten der Philosophie und erschien in einer schwer zugänglichen Zeitschrift, welche die Positionen des Sedisvakantismus vertritt (wonach es seit Pius XII. keinen wirklichen Papst mehr gibt). Die philologischen Untersuchungen zu den Theologen der Väterzeit und des Mittelalters sind bemerkenswert, auch wenn die kirchenpolitische Auswertung in die Irre geht: F. BADER, *Die Verfälschung der Wandlungsworte im Novus Ordo Missae*, in: *Einsicht* Jg. 1, Nr. 2 (Mai 1971), S. 36–42; Nr. 3, S. 49–53; Nr. 5, S. 40–47; Nr. 6, S. 32–42; Nr. 7 (1971), S. 39–43; Nr. 11 (Februar 1972), S. 34–51; Jg. 2 (1972), Nr. 1, S. 27–35; Nr. 2, S. 12–16; Nr. 3, S. 5–12; Nr. 6, S. 15–18. Die Untersuchung reicht bis Thomas von Aquin; der am Ende der Artikelserie eingefügte Hinweis »Fortsetzung folgt« findet keine Entsprechung in den folgenden Nummern der Zeitschrift. Einige dieser Zeugnisse sind wiedergegeben bei M. WILDFEUER (Anm. 18) 32–39. Vgl. auch die davon unabhängigen Hinweise bei W. PIGULLA (Anm. 12) passim. Wünschenswert wäre eine umfassende Aufarbeitung a) der einschlägigen Kommentare zu Matthäus (und Markus), b) der liturgischen und systematischen Werke über die Eucharistie. Eine bemerkenswerte Auflistung der älteren Matthäuskommentare bis 1800 bietet U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK I/1), Düsseldorf – Zürich <sup>5</sup>2002, 2–6.

<sup>43</sup> J. ALLENBACH, *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 7 Bde., Paris 1975–2000 (Bd. I, 1975: Von den Anfängen bis zu Clemens Alexandrinus und Tertullian; II, 1977: 3. Jh. mit Ausnahme von Origenes; III, 1981: Origenes; IV, 1987: Eusebius von Caesarea, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius; V, 1991: Die Kappadozier: Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Amphilocheus; VI, 1995: Hilarius, Ambrosius, Ambrosiaster; VII, 2000: Didymus). In der Liste fehlen bislang insbesondere Hieronymus und Augustinus. Exegetische Indices zu beiden Autoren finden sich u.a. in den einschlägigen Bänden der Reihen CSEL, CChr.SL sowie (für Augustinus) in der inzwischen vollständigen zweisprachigen Ausgabe »Nuova Biblioteca Agostiniana«.

<sup>44</sup> Insbesondere G. DI NOLA (Hrsg.), *Biblioteca Patristica eucharistica*, 4 Bde., Città del Vaticano 1997–2000 (Bd. I, 1997: Johannes Chrysostomus; II, 1997: Augustinus; III, 2000: 1.–4. Jh., von Clemens Romanus bis Athanasius; IV, 2000: 1.–4. Jh., von Afrahat bis Didymus). Zur patristischen Eucharistielehre vgl. besonders J. BETZ (Anm. 27).

<sup>45</sup> Zu den altkirchlichen und mittelalterlichen Kommentaren von Matthäus und Markus vgl. J. KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium sec. Matthaum* I, Paris <sup>3</sup>1922, 62–65; DERS., *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, Paris <sup>2</sup>1907, 20f; E. ROMERO POSE, *Matteo (vangelo)*, in: A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane* II, Genova 1984, 2190–92; C. CURTI – M. A. BARBARA, *Catene esegetiche greche*, in: A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Patrologia* V, Genova 2000, 611–655 (646–650); H. RIEDLINGER u.a., *Bibel*, in: *Lexikon des Mittelalters* 2 (1999) 41–75 (47–68); U. LUZ, *Mt 1–7* (Anm. 42) 2–6.

Aufschlussreich sind gelegentlich auch Kommentare zu Jes 53,11–12 (das Sühnopfer des Gottesknechtes »für viele«) und zu Hebr 9,28 (das Opfer Christi für die Sünden »vieler«).

#### 4.1.1 Die griechische Kirche

Ein erster Blick gebührt den östlichen Vätern und Kirchenschriftstellern, die (im Unterschied zu den heutigen Exegeten) noch mit der alten griechischen Sprache aufgewachsen sind, in der das Neue Testament verfasst wurde. Während »die lexikographischen Ausführungen« von Jeremias nach der pointierten Aussage einer Altphilologin »als Fehlleistung einzustufen sind, die keinen methodischen Fehler auslassen«<sup>46</sup>, nähern wir uns mit der Auslegung der Väterzeit der Quelle.

Die erste ausdrückliche Deutung, die sich über das »für viele« in den Herrenworten beim Letzten Abendmahl Gedanken macht, stammt von dem alexandrinischen Kirchenschriftsteller Origenes im 3. Jh.<sup>47</sup> Origenes ist der klassische Vertreter einer »Hoffnung auf die Rettung aller« und unterliegt darum keinem Verdacht, auf irgendeine Weise das universale Angebot des Heiles kraft des Opfers Christi einschränken zu wollen. Christus, »soweit es von ihm abhängt, hat niemanden ohne Teilhabe an seinen Mysterien gelassen«<sup>48</sup>. Allerdings wusste er schon im Vorhinein, wer von den Heiden und Juden an ihn glauben würde<sup>49</sup>. Die Stelle, wonach der Menschensohn sein Leben hingibt als Lösepreis für viele (Mt 20,28; vgl. Mk 10,45), deutet Origenes im Blick auf die Heilswirksamkeit für die Glaubenden: Jesus kam »zu dem Menschengeschlecht, um zu dienen und im Dienst für unser Heil so weit zu gehen, dass er *seine eigene Seele als Lösegeld für viele*, die an ihn glauben, *hingab*. Und wenn man annehmen dürfte, dass alle an ihn glaubten, dann hätte er *seine Seele als Lösepreis für alle* gegeben«<sup>50</sup>. Aus dieser Perspektive liest der alexandrinische Theologe auch den Bericht des Matthäus vom Letzten Abendmahl: der »Bund Gottes (ist) im Blut des Leidens Christi für uns begründet, damit wir durch den Glauben an den Sohn Gottes, der im Fleisch geboren wurde und gelitten hat, gerettet werden«<sup>51</sup>. Die Wirksamkeit der eucharistischen Hingabe Jesu wird dabei verbunden mit der gläubigen Teilnahme an der Kommunion: »Wenn ... *das Blut des Bundes zur Vergebung unserer Sünden* in unsere Herzen eingegossen ist, weil das trinkbare Blut in unsere

<sup>46</sup> C. WICK, *Es ist an der Zeit, Fehler einzusehen* (Anm. 24); vgl. DIES., *Eine vatikanische Korrektur* (Anm. 20) 8f.

<sup>47</sup> Vgl. F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 1, Nr. 6, S. 41f).

<sup>48</sup> Origenes, *Contra Celsum* VII,41 (SC 150, 110).

<sup>49</sup> Origenes, *In Mt. series* 92 (PG 13, 1743 B; vgl. GCS 38) (Kommentar zur Ölbergszene).

<sup>50</sup> Origenes, *Comm. in Mt. XVI,8* (PG 13, 1397 A; vgl. GCS 40) (der Text ist griechisch überliefert). Übersetzung nach H. J. Vogt: Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus II*, Stuttgart 1990, 179.

<sup>51</sup> Origenes, *In Mt. series* 85 (PG 13, 1735 A; vgl. GCS 38): »testamentum Dei in sanguine passionis Christi positum est ad nos, ut credentes filium Dei natum et passum secundum carnem salvi efficiamur ...«. Übersetzung nach H. J. Vogt: Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus III*, Stuttgart 1993, 252.

Herzen gegossen wird, werden alle Sünden, die wir früher begangen haben, vergeben und getilgt.«<sup>52</sup>

Während Origenes das eucharistische *pro multis* auf die Glaubenden bezieht, deuten es Apollinaris von Laodizea und Viktor von Antiochien im Sinne des universalen Heilsangebotes. Apollinaris von Laodizea (ca. 315–392) liest das »für viele« im Sinne eines »für alle« unter Berufung von Röm 5,18–19: die Gerechtsprechung »aller« wird anscheinend gelesen als universales Heilsangebot. Im gleichen Zusammenhang klingt die johanneische Formel an, wonach im eucharistischen Brot Christus sein Fleisch hingibt »für das Leben der Welt« (Joh 6,51)<sup>53</sup>. Die apollinarische Deutung wird wörtlich aufgenommen in einer alten Katene zum Markusevangelium, die unter dem Namen des Viktor von Antiochia überliefert wird (4.–6. Jh.): »Indem er (Jesus) davon spricht, er vergieße sein Blut für viele, sagt er alle, denn alle sind viele, wie auch Paulus, der zeigt, dass durch einen die vielen gerechtfertigt werden.«<sup>54</sup>

Wichtiger für die theologische Auswertung ist Johannes Chrysostomus, der in der griechischen Kirche die gehaltvollste Eucharistielehre aufweist und darum auch den Ehrentitel des »doctor eucharisticus« trägt<sup>55</sup>. Der antiochenische Kirchenvater betont mit Nachdruck: der Leib Christi »wurde gleichmäßig für alle gebrochen und für alle ohne Unterschied dahingegeben«<sup>56</sup>. Johannes Chrysostomus vergleicht das Blutvergießen am Kreuze, das mit den Einsetzungsworten nach Matthäus illustriert wird (Mt 26,28: »für viele«), mit dem Blut auf den Türpfosten zur Rettung der jüdischen Erstgeborenen in Ägypten: »Dort wurde das Blut vergossen zur Rettung der Erstgeburt, mein Blut aber wird vergossen zur Vergebung der Sünden der ganzen Welt.«<sup>57</sup> Für eine universale Deutung des »für viele« könnte auch die Meinung sprechen, wonach Judas noch beim Letzten Abendmahl mit anwesend war<sup>58</sup>. Die Deu-

<sup>52</sup> Origenes, In Mt. series 86 (PG 13, 1735 CD; vgl. GCS 38). Übersetzung nach H. J. Vogt: Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus III*, Stuttgart 1993, 254. Beachtenswert ist die präsentische Deutung des Verbums auf das sakramentale »Ausgegossenwerden« des Blutes Christi beim heiligen Opfer.

<sup>53</sup> Vgl. Apollinaris von Laodizea, Fragment Nr. 134 zu Mt 26,26–28 (TU 61, 46): »Sagend, dass das Blut ausgegossen wird »für viele«, sagt er »für alle«, weil durch den einen die vielen gerechtfertigt werden [vgl. Röm 5,18f]« (= J. REUSS [Hrsg.], *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt* [TU 61], Berlin 1957, 46). Zur exegetischen Deutung von Röm 5 in diesem Zusammenhang vgl. F. PROSINGER (Anm. 1) Kap B 9.

<sup>54</sup> J. A. CRAMER (Hrsg.), *Catena in Evangelia S. Matthaei et S. Marci ad fidem. Codd. Ms.* (Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum I), Oxford 1840; Nachdr. Hildesheim 1967, 423. Zur Markuskatene und dessen Kompilator vgl. J. A. CRAMER, op. cit., XXVI–XXVIII; A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Patrologia V*, Genova 2000, 224f (Victor von Antiochien: 5.–6. Jh.); 647–649 (zu den Markuskatenen); T. FUHRER, *Victor von Antiochien*, in: S. DÖPP – W. GEERLINGS (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>2002, 716 (= LACL).

<sup>55</sup> Vgl. A. NAEGLE, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae*, Freiburg i. Br. 1900; J. BETZ (Anm. 27) 101–104; F. HOLBÖCK, *Das Allerheiligste und die Heiligen*, Stein am Rhein <sup>2</sup>1986, 50–53; G. DI NOLA I (1997) (Anm. 44).

<sup>56</sup> Johannes Chrysostomus, Hom. 27,4 in 1 Cor. (zu 1 Kor 11,24) (PG 61, 229).

<sup>57</sup> Johannes Chrysostomus, Hom. in Mt. 82,1 (PG 58, 739). Weitere Texte bei A. NAEGLE (Anm. 55) 201.

<sup>58</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, Hom. in Mt. 82,1 (PG 58, 737) u.a.; G. DI NOLA (Anm. 44) 399 (Index). Das historische Zeugnis des Johannesevangeliums, das bei den geschichtlichen Angaben am genauesten ist, spricht gegen eine Judaskommunion: Judas verlässt den Abendmahlssaal bei der Vorkost (vgl. Joh 13,30). Zur Frage der »Judaskommunion« vgl. J. BLINZLER, *Judas Iskarioth*, in LThK<sup>2</sup> 5 (1960) 1152–54; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium III* (HThK IV/3), Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1979, 35.

tung des »für viele« in Mt 20,28; 26,28 wird freilich bei Chrysostomus nicht ausdrücklich zum Thema gemacht, obwohl Theophylakt, ein byzantinischer Autor des 11. Jahrhunderts, sich für die Deutung von Mt 20,28 (wonach »viele« hier »alle« bedeute) auf den antiochenischen Kirchenvater beruft<sup>59</sup>. Vielleicht hat er Johannes Chrysostomus mit der Kommentierung des Apollinaris verwechselt.

Der Deutung des Chrysostomus bzw. des Apollinaris folgen im byzantinischen Mittelalter Theophylakt (11. Jh.)<sup>60</sup> und Euthymios Zigabenos (12. Jh.), der allerdings auch die alternative Deutung anbringt, wonach »für viele« sich auf diejenigen bezieht, »die von allen gerettet werden und deretwegen Christus gestorben ist«<sup>61</sup>. Nach Bader sind Johannes Chrysostomus, Theophylakt und Euthymios »die einzigen Interpreten«, die bei der »Durchsicht fast aller erhaltenen Kommentare zu den Einsetzungsberichten in der Väterzeit und im Mittelalter ... das »für viele« universalistisch« deuten<sup>62</sup>. Dieses Ergebnis ist insofern einzuschränken, als die universale Sinnbestimmung des »für viele« in Mt 26,28 auf Apollinaris von Laodizea zurückgeht, während Chrysostomus eine solche Deutung nur nahe legt, nicht aber expliziert.

Die Deutung des »für viele« im Sinne des universalen Heilsangebotes wird von Johannes Chrysostomus freilich nicht als allumfassende Heilswirksamkeit verstanden. Dies ergibt sich aus seiner Auslegung von Hebr 9,28, wonach Christus die Sünden »vieler« auf sich genommen hat: »Warum vieler und nicht aller? Weil nicht alle geglaubt haben. Er ist zwar für alle gestorben, damit er alle errette, soweit es ihn betrifft: sein Tod (für alle) entsprach dem Untergange aller. Nicht aber nimmt er hinweg und tilgt die Sünden aller, weil sie selbst es nicht gewollt haben.«<sup>63</sup>

Das Zeugnis der griechischen Tradition ist also nicht eindeutig. Die einzigen Autoren, die sich in der alten griechischen Kirche ausdrücklich zur Deutung des »für viele« beim Letzten Abendmahl äußern, wenn auch recht knapp, sind Origenes und Apollinaris. Neben der origenischen Auslegung, die das »für viele« auf die Glaubenden bezieht, mit denen der Bund geschlossen wird, gibt es den apollinarisch-chrysostomischen Überlieferungsstrang, wonach das *pro multis* das universale Heilsangebot meint, das freilich nicht von allen Menschen angenommen wird.

#### 4.1.2 Die lateinische Kirche

Während die Zeugnisse des Ostens eher fragmentarisch bleiben, kommt es im Westen zu einer systematischen Deutung, welche die Überlieferung des Origenes aufnimmt. Das einflussreichste Zeugnis dafür stammt von Hieronymus, dem besten

<sup>59</sup> Theophylakt, In Hebr. 9,28 (PG 125, 316 D).

<sup>60</sup> Theophylakt, In Mt. 20,28; 26,28 (PG 123, 365 B; 444 D). Danach meint das »für viele« alle.

<sup>61</sup> Euthymios Zigabenos, In Mt. 26,28 (PG 129, 668 A); vgl. In Mt. 20,28 (PG 129, 544 D).

<sup>62</sup> F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 1, Nr. 11, S. 49).

<sup>63</sup> Johannes Chrysostomus, In Hebr. 9,28 (PG 63, 129). M. WILDFEUER (Anm. 18) 34, zitiert diese Stelle als Traditionszeugnis für die Deutung der Einsetzungsworte »für viele«, vergisst aber die gegenläufigen Aussagen des Kirchenvaters bei der Deutung des Letzten Abendmahls. Der Deutung von Hebr 9,28 folgen Pseudo-Oecumenius, In Hebr. 9,24–28 (PG 119, 384 B); Theophylakt, In Hebr. 9,28 (PG 125, 316 D).

Bibelkenner unter den lateinischen Kirchenvätern. Die Aussage aus dem vierten Lied vom Gottesknecht aus dem Buch Jesaja, wonach der Knecht Gottes »die vielen« von der Schuld befreit und unsere Frevel auf sich nimmt (Jes 53,11), deutet Hieronymus auf die Heilswirksamkeit: der Gottesknecht »wird von der gesamten Erde viele, die glauben, rechtfertigen«<sup>64</sup>. Dabei denkt er an die »Vielen«, die nach dem Matthäusevangelium von Ost und West kommen und am endzeitlichen Gastmahl des Reiches Gottes teilnehmen (vgl. Mt 8,11). Hieronymus dürfte damit auch sachlich richtig liegen: aller Wahrscheinlichkeit nach geht es in Jes 53,11f um »das tatsächlich gerettete Volk Gottes ... Wenn also Jesus mit seinen Worten über den Kelch auf die Prophezeiung vom Gottesknecht angespielt hat, darf man annehmen, dass er das Wort *viele* in demselben Sinne gebraucht hat«<sup>65</sup>.

Der Matthäuskommentar ist »die letzte neutestamentliche Auslegungsschrift, die Hieronymus verfasst hat«<sup>66</sup>. Das Vorwort bezeugt eine Kenntnis der vorausgehenden Kommentare, die heute zum Teil nicht mehr erhalten sind<sup>67</sup>. Unter den genannten Vorgängern wird auch Apollinaris erwähnt, auf den Hieronymus durchaus Bezug nimmt<sup>68</sup>. Zu unserem Thema übernimmt aber freilich nicht die Meinung des Apollinaris, sondern die des Origenes, den er ausgiebig benutzt, wenngleich nicht ohne kritische Reserven<sup>69</sup>. Hieronymus geht nicht auf das *pro multis* im matthäischen Einsetzungsbericht ein (Mt 26,28), wohl aber auf die Stelle vom »Lösepreis für viele« (Mt 20,28): der Sohn Gottes »hat die Gestalt eines Knechtes angenommen, damit er für die Welt sein Blut vergieße. Nicht sagt er, dass er sein Leben als Lösepreis hingabe für alle, sondern für viele, das heißt für die, welche glauben wollen«<sup>70</sup>. Auf die »Nationen, die geglaubt haben«, bezieht Hieronymus auch die Verheißung Jesu, wonach »viele« von Ost und West kommen und an der Freude des Himmelreiches teilhaben werden (Mt 8,11)<sup>71</sup>.

Ein überragender Einfluss auf die Folgezeit kommt Augustinus zu, auch wenn er zur Auslegung des *pro multis* in den Einsetzungsworten keine Stellung nimmt. Maßgeblich ist freilich seine Gnadenlehre, die auch die Deutung der Eucharistie beeinflusst. Der berühmteste Kirchenvater leugnet nicht, wie manchmal behauptet, den allgemeinen Heilswillen Gottes<sup>72</sup>. Das Blut Christi ist für die Vergebung der Sünden al-

<sup>64</sup> Hieronymus, In Is. 53,10–11 (PL 24, 511 D; CChr.SL 73A, 595).

<sup>65</sup> W. FIGULLA (Anm. 12) 77 (vgl. 75f zu Hieronymus).

<sup>66</sup> G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus II*, Leipzig 1908, 244.

<sup>67</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentariorum in Matheum, praefatio* (PL 26, 20 B; CChr.SL 77, 4–5).

<sup>68</sup> Zu Mt 26,38: vgl. G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus II* (Anm. 66) 246. Vgl. D. HURST – M. ADRIAEN, *Praefatio*, in: CChr.SL 77 (1969) V–IX (V).

<sup>69</sup> Vgl. G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus II* (Anm. 66) 247f.

<sup>70</sup> Hieronymus, In Mt. 20,28 (PL 26, 150 B–C; CChr.SL 77, 180).

<sup>71</sup> Hieronymus, In Mt. 8,11 (PL 26, 52 A; CChr.SL 77, 50). Vgl. F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 2, Nr. 1, S. 29–30).

<sup>72</sup> Dass Augustinus selbst nicht die Leugnung des allgemeinen Heilswillens Gottes zugeschrieben werden kann, betont u.a. A. TRAPÉ, *Introduzione generale*, in: Sant'Agostino, *Grazia e libertà* (Nuova Biblioteca Agostiniana XX), Roma 1987, IX–CCIII (CXXVI–CXCII). Der spätere Prädestinarianismus wurde freilich begünstigt durch bestimmte Aussagen des späten Augustinus selbst, insbesondere die einschränkende Auslegung von 1 Tim 2,6 (über die Hingabe Jesu als Lösegeld für alle). Die (fragwürdige) Exegese des späten Augustinus hebt freilich nicht die sonstigen klaren (und ebenfalls späten) Aussagen zum allgemeinen Heilswillen Gottes auf, beispielsweise in *Contra Julianum* VI,4,8, mit dem Hinweis auf 2 Kor 5,14: vgl. A. TRAPÉ, a.a.O. CLIII–CLIV.

ler Menschen vergossen worden<sup>73</sup>. Der Bischof von Hippo betont freilich aufs Deutlichste die Bedeutung der Prädestination, in der sich das göttliche Vorauswissen und das göttliche Gnadenwirken miteinander verbinden<sup>74</sup>. In diesem Sinne werden vor allem die johanneischen Abschiedsreden kommentiert. Augustinus hebt etwa (mit dem Johannesevangelium) heraus, dass der Herr beim Letzten Abendmahl für seine Apostel betet und für alle, die durch deren Zeugnis glauben werden<sup>75</sup>. »Durch den Glauben an Christus, gegründet auf seinen Tod und seine Auferstehung, durch sein Blut, das zur Vergebung der Sünden vergossen wird, werden tausende Gläubige von der Herrschaft des Teufels befreit ...«<sup>76</sup>

Eine Leugnung des allgemeinen göttlichen Heilswillens geschieht Ende des 5. Jh.s in Gallien durch den Presbyter Lucidus. Die Meinung, Christus sei nur für die Menschen gekommen, die an ihn glauben würden, wird begründet mit drei biblischen Stellen, darunter den Einsetzungsworten nach Matthäus (Mt 20,28; 26,28; Hebr 9,28)<sup>77</sup>. Bischof Faustus von Riez droht ihm die Exkommunikation an<sup>78</sup>. Lucidus nimmt daraufhin seinen Irrtum zurück: soweit es von Christus selbst abhängt, hat er sein Leben für alle geopfert; er ist auch für die Verworfenen gekommen, die durch ihren eigenen Willen verloren gehen<sup>79</sup>. Lucidus widerruft seine Auffassungen auf der zweiten Synode in Lyon (474)<sup>80</sup>.

Für die Übermittlung des augustininischen Gedankengutes sind im 5. Jh. wichtig Prosper von Aquitanien (†nach 455)<sup>81</sup> und Fulgentius von Ruspe. Prosper schreibt einen eigenen Traktat über die allgemeine Berufung der Menschen zum Heil<sup>82</sup> und formuliert eine wichtige Unterscheidung: gemäß der Größe und Kraft des Lösepreises (*pretium*) ist das Blut Christi die Erlösung der ganzen Welt. Wer ohne Glaube und Taufe stirbt, ist freilich der Erlösung fremd. Der Trank der Unsterblichkeit hat in sich die Kraft, allen zu helfen; er heilt aber nur, wenn er getrunken wird<sup>83</sup>. In diesem Sinne ist er »nur für die gekreuzigt worden, denen sein Tod genutzt hat«<sup>84</sup>. Fulgentius von Ruspe (ca. 468–533) verbindet die Stelle vom Lösegeld »für viele« (Mt 20,28)

<sup>73</sup> Augustinus, In Joh. Tract. 92,1 (CChr.SL 36, 556): »Christi enim sanguis sic in remissionem peccatorum omnium fusus est, ut ipsum etiam peccatum posset delere quo fusus est«.

<sup>74</sup> Vgl. Augustinus, De dono perseverantiae 14,35: »Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei ...« (PL 45, 1014).

<sup>75</sup> Vgl. Augustinus, In Joh. Tract. 109,5 (CChr.SL 36, 621), zu Joh 17,20.

<sup>76</sup> Augustinus, In Joh. Tract. 52,6 (CChr.SL 36, 448).

<sup>77</sup> Vgl. Lucidus, Exemplar libelli pristinas errores revocantis (PL 53, 684 C).

<sup>78</sup> Faustus von Riez, Epistula ad Lucidum Praedestinatum, ut errores suos revocet (PG 53, 687 C): »Anathema illi qui dixerit quod Christus non pro omnibus mortuus sit, nec omnes homines salvos esse velit«.

<sup>79</sup> Vgl. Lucidus, Exemplar libelli pristinas errores revocantis (PL 53, 684 B–C).

<sup>80</sup> Vgl. C. KASPER, *Lucidus*, in LACL (2002) (Anm. 54) 463f. Vgl. bereits die Synode von Arles 473: Verurteilt wird u. a. die These, »die besagt, dass Christus, unser Herr und Erlöser, nicht für das Heil aller den Tod auf sich genommen habe« (DH 332).

<sup>81</sup> Vgl. W. GEERLINGS, *Prosper Tiro von Aquitanien*, in LACL (2002) (Anm. 54) 596f.

<sup>82</sup> Prosper von Aquitanien, De vocatione gentium (PL 51, 647–722).

<sup>83</sup> Prosper von Aquitanien, Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianorum I (PL 51, 177 B – 179 A).

<sup>84</sup> Prosper von Aquitanien, Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium I,9 (PL 51, 165 B).

mit dem Hinweis auf die »heilige Familie« des Gottesvolkes, die »Schafe« der gläubigen »Herde«, die durch das kostbare Blut des Herrn erlöst wird<sup>85</sup>.

Eine wichtige Rolle für die Vermittlung des Erbes der Väterzeit an das Mittelalter spielt Isidor von Sevilla (ca. 560–636). Er vergleicht das Blut des Bundes, mit dem Mose das Gottesvolk besprengte (Ex 24,8), mit dem Blut Jesu, das die Herzen aller Gläubigen reinigt entsprechend dem Herrenwort, wonach das Blut des Neuen Bundes »für viele« vergossen wird<sup>86</sup>.

## 4.2 Das Zeugnis der ältesten Liturgien

Ein gewichtiger Teil der Überlieferung besteht in den liturgischen Texten. Das *hyper pollon* der Einsetzungsworte Jesu ist niemals mit »für alle«, sondern stets mit »für viele« übersetzt worden<sup>87</sup>. »Auch liturgische Texte sollten richtig zitieren und dem Herrn kein ›alle‹ in den Mund legen, das Er nicht gesagt und nach Auffassung hervorragender Theologen *ibi et tunc* auch nicht gemeint hat.«<sup>88</sup>

Bemerkenswert ist freilich, dass die johanneische Formulierung der Kreuzeshin-gabe Jesu »für das Leben der Welt« (vgl. Joh 6,51) und der Hinweis auf das Blut des Bundes »für viele« in einigen Hochgebeten nahe beieinander stehen können. In der ostsyrischen Theodoros-Anaphora heißt es etwa: »Das ist mein Leib, der für das Leben der Welt gebrochen wird zur Vergebung der Sünden«, und: »Das ist mein Blut des neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.«<sup>89</sup> Die Basilienliturgie bringt die Formulierung »für euch und für viele«, fügt aber nach der Epiklese über den Kelch hinzu: das kostbare Blut wurde »vergossen für das Leben der Welt«<sup>90</sup>. Im Römischen Hochgebet, sowohl im Messbuch Pius' V. als auch in dem Pauls VI., wird an jedem Gründonnerstag unmittelbar vor der Wandlung betont, dass Christus, »bevor er für unser und aller Heil litt«, das eucharistische Opfer vollzog (»*Qui pridie, quam pro nostra omniumque salute pateretur, hoc est hodie, accepit panem ...*«). Das Kreuzesopfer geschieht darum auch nach dem Messbuch Pius' V. »für uns und für alle«. Die genannte Erweiterung des *Qui pridie* gehört im Mailänder Ritus sogar zum alltäglichen Textbestand<sup>91</sup>. Vermutlich geht sie auf das 5. Jh. zurück, um den Prädestinarianismus zu bekämpfen (wonach Christus nur für die Auserwählten gelitten hat); später verschwand sie wieder bis auf die Messe am

<sup>85</sup> Vgl. Fulgentius von Ruspe, Sermo I,2 (CChr.SL 91A, 890).

<sup>86</sup> Isidor von Sevilla, Quaestiones in V. T. : In Exodum, 58,3 (PL 83, 318 C).

<sup>87</sup> Vgl. etwa, neben dem Brief von Kardinal Arinze, die Hinweise des Liturgiewissenschaftlers K. GAMBER, *Die Übersetzung »für euch und für alle« im neuen deutschen Missale*, in: DERS., *Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit*, Regensburg 1983, 63–67, 77f (64); ebenso J. BEUMER, *Die eucharistischen Konsekrationsworte* (Anm. 21) 228. Eine Anthologie der wichtigsten alten Quellen findet sich bei A. HÄNGGI – I. PAHL (Hrsg.), *Præx eucharistica – Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg<sup>3</sup>1998 (11968).

<sup>88</sup> W. FIGULLA (Anm. 12) 81.

<sup>89</sup> Vgl. A. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 383.

<sup>90</sup> Vgl. A. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 237. Vgl. auch die Hinweise bei W. FIGULLA (Anm. 12) 81, Anm. 25.

<sup>91</sup> So schon in der »Missa canonica«: A. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 450. Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum solemnities II*, Wien<sup>5</sup>1962, 247.



Gründonnerstag<sup>92</sup>. Hinweisen könnte man außerdem, ebenfalls im Missale Romanum von 1570, auf das Gebet des Priesters bei der Darbringung des Kelches: »Wir opfern Dir, Herr, den Kelch des Heiles ... für unser Heil und das der ganzen Welt ... (*pro nostra et totius mundi salute*).«<sup>93</sup>

Um die Verbindung zwischen allgemeinem Heilswillen und partikulärer Heilswirklichkeit näher zu beleuchten, seien nun einige Hochgebete exemplarisch untersucht<sup>94</sup>. Begonnen sei mit einem der ältesten Texte, dem Eucharistiegebet in der *Traditio apostolica* des Hippolyt (Anfang des 3. Jh.s)<sup>95</sup>. In der authentischen Präfation des Hippolyt heißt es: »Der deinen Willen erfüllen und dir ein heiliges Volk erwerben wollte, hat in seinem Leiden die Hände ausgebreitet, um die von Leiden zu befreien, die an dich geglaubt haben.«<sup>96</sup> Das Endziel des Leidens Christi, das im heiligen Opfer gegenwärtig wird, ist demnach die Erwerbung eines »heiligen Volkes«, dessen Zugehörigkeit durch den Glauben eingegrenzt ist. Bei der Kelchformel in den Einsetzungsworten wird die lukanisch-paulinische Version verwendet (»für euch vergossen«; parallel dazu: »mein Leib ... für euch zerbrochen«)<sup>97</sup>. Deren partikulärer Sinn wird unterstrichen bei der Schilderung der Initiationsliturgie: der Bischof soll danksagen »über den Kelch mit gemischtem Wein als Abbild des Blutes, das für alle vergossen wird, die an ihn glauben« (!)<sup>98</sup>. Würde das heutige Zweite Hochgebet in den hervorgehobenen Punkten dem hl. Hippolyt folgen, auf den seine Architekten sich berufen haben<sup>99</sup>, wäre die Diskussion um den Sinn des *pro multis* vermutlich leichter.

Das wichtigste eucharistische Hochgebet im Westen ist zweifellos der Römische Kanon, der zwischen dem 4. und 7. Jh. entstand. Seit den Zeiten Papst Gregors des Großen (†604) hat er keine wesentlichen Veränderungen erfahren<sup>100</sup>. Die erste Strophe des Kanons, *Te igitur*, betet »vor allem« »für deine heilige katholische Kirche«. Im Memento der Lebenden wird die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Heilsgüter eigens hervorgehoben. Die Oration *Hanc igitur* bittet darum, die Beter mögen eingereiht werden »in die Schar deiner Auserwählten«. Im Kelchwort (»*pro*

<sup>92</sup> J. BRINKTRINE, *Die heilige Messe*, Paderborn <sup>3</sup>1950, 200f.

<sup>93</sup> An diesen in der einschlägigen Diskussion wenig beachteten Hinweis erinnert H.-L. BARTH, »Die Liebe Christi drängt uns« (2 Kor 5,14) – Aufsätze zur Kirchenkrise und zu ihrer Überwindung, Ruppertsberoth 2005, 57, Anm. 12.

<sup>94</sup> Zu den Hochgebeten in der alten Kirche vgl. F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (LQF 23), Münster 1928; H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 90–115. 130–182; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 1998, 497–598; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 113–119. 136–150.

<sup>95</sup> Näheres dazu bei J. M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte. Documents et études*, Roma 1970; H. B. MEYER (Anm. 94) 104–107; V. RAFFA (Anm. 94) 512–523; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 113–117. Siehe auch H.-L. BARTH, *Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos. Untersuchungen zur Liturgiereform*, Köln 1999 (zum Vergleich mit dem heutigen Zweiten Hochgebet).

<sup>96</sup> Hippolyt, *Traditio apostolica* 4 (Fontes christiani 1, 224f).

<sup>97</sup> *Ibid.* (FC 1, 226f).

<sup>98</sup> Hippolyt, *Traditio apostolica* 21 (FC 1, 226f).

<sup>99</sup> Vgl. H. B. MEYER (Anm. 94) 350.

<sup>100</sup> Zum Römischen Kanon vgl. J. BRINKTRINE (Anm. 92) 184–281; V. RAFFA (Anm. 94) 545–598; H.-B. MEYER (Anm. 94) 179–181; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 145–149.

*vobis et pro multis effundetur*«) werden die markinisch-matthäische (»für viele«) und die paulinisch-lukanische Überlieferung (»für euch«) miteinander verbunden. Die Kirche als Subjekt und (vorzügliches) Objekt des Gebetes zeigt sich auch im Gebet für die Verstorbenen, die »uns mit dem Zeichen des Glaubens vorangegangen sind«. Die universale Blickrichtung, die über die Kirche hinausgeht, zeigt sich in der Formulierung »vor allem« (*in primis*), aber auch (wie bereits erwähnt) bei der Darbringung des Kelches »für unser Heil und das der ganzen Welt«.

Die bis heute am Breitesten rezipierte Liturgie des christlichen Ostens trägt den Namen des hl. Johannes Chrysostomus. Sie gehört zur westsyrischen Liturgiefamilie; die Anaphora (das Hochgebet) geht in ihrem Grundbestand auf das 4.–5. Jh. zurück<sup>101</sup>. Die erste deutliche Aussage zu unserem Thema, zwischen Sanctus und Einsetzungsworten, ist johanneisch gefärbt: »So sehr hast Du Deine Welt geliebt, dass Du Deinen einziggeborenen Sohn dahingegeben hast, damit jeder, der an Ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe« (vgl. Joh 3,16). Erinnert wird bald danach an die Nacht, in der er »Sich Selbst für das Leben der Welt überlieferte« (vgl. Joh 6,51)<sup>102</sup>. Das Leiden Christi gilt also der ganzen Welt, während seine Wirkung durch den Glauben angeeignet wird. Bei den Einsetzungsworten über das Brot ist die Rede vom Leib Christi, »der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden«; über den Kelch heißt es, ähnlich wie im Römischen Kanon: »Das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.« Nach der in der Epiklese formulierten Wandlungsbitte wird das Ziel der verwandelten Gaben bestimmt: »Damit sie denen, die daran teilhaben, zur Reinigung der Seele gereichen, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zur Fülle des Reiches der Himmel, zum freimütigen Zutritt zu Dir, nicht aber zum Gericht oder zur Verdammnis.« Herausgehoben wird also die Wirkung der Eucharistie für diejenigen, die an der Göttlichen Liturgie teilnehmen. Auch auf die Gläubigen konzentriert sich das Gebet im Blick auf die Verstorbenen, »die im Glauben ruhen«. Das Opfer wird dargebracht »auch für den ganzen Erdkreis, für die heilige ... Kirche, für alle, die ein lauterer und rechtschaffenes Leben führen, für die, die im Staate Verantwortung tragen ...«. Im Zentrum stehen also die Gläubigen, aber gleichzeitig öffnet sich das Gebet für die ganze Welt. Das Verhältnis zwischen universaler und partikulärer Ausrichtung stellt sich also ähnlich dar wie im Römischen Kanon. Eine weitere Untersuchung der alten Hochgebete dürfte in die gleiche Richtung gehen<sup>103</sup>.

Interessant scheint, dass des Öfteren kurz vor dem Einsetzungsbericht die universale Zielrichtung der Hingabe Jesu erwähnt wird: so wenigstens seit dem 4. Jh. in der

<sup>101</sup> Vgl. H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 21980, besonders 26\*–33\*, 24–28; H. B. MEYER (Anm. 94) 139–141; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 141–143. Der Text der Anaphora findet sich u. a. in B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 224–229. Eine deutsche Übersetzung bietet S. HEITZ, *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, Köln 1986, 372–380.

<sup>102</sup> Die Bestimmung »für das Leben der Welt« fehlt in dem bei B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 226 wiedergegebenen Manuskript. Sie findet sich aber in der älteren Basiliusanaphora: vgl. B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 234.

<sup>103</sup> Vgl. etwa die Hinweise bei F. HAMM (Anm. 94) 85 (die Adressaten der Herrenworte in den Hochgebeten).

alexandrinischen Markusanaphora, wonach Christus sich in jener Nacht »überlieferte für unsere Sünden und im Fleisch für alle den Tod auf sich nahm«<sup>104</sup>; nach der Basilien- und der (späteren) Chrysostomusliturgie überlieferte sich Christus »für das Leben der Welt«<sup>105</sup>; im antiochenischen Bereich heißt es manchmal an gleicher Stelle »für das Leben und das Heil der Welt«<sup>106</sup>. Letzterer Hinweis geht bei der ostsyrischen Anaphora des Theodor von Mopsuestia sogar in das Wort über das Brot ein: »Das ist mein Leib, der für das Leben der Welt gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.« Allerdings wagt anscheinend niemand, das Kelchwort Jesu zu verändern. So heißt es denn auch in der eben genannten ostsyrischen Anaphora: »Das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.«<sup>107</sup> Im äthiopischen Bereich wird freilich gelegentlich das Kelchwort universalistisch erweitert, so in der (zeitlich schwer einzuordnenden) Anaphora des Cyrill von Alexandrien: »Dieser Kelch ist mein Blut des Neuen Testamentes, das für viele vergossen wird zur Erlösung der ganzen Welt, durch das die Sünde vergeben wird.«<sup>108</sup> Ähnlich die westsyrische Anaphora des Ignatius von Antiochien: »Das ist mein Blut, das ich für das Leben der Welt gebe, (das) euch aber und viele vorbereitet für die Vergebung der Sünden und für das ewige Leben.«<sup>109</sup>

Mitunter freilich wird die partikuläre Zielrichtung des Wortes »viele« verdeutlichend hervorgehoben. Nach der syrischen Anaphora unter dem Namen des Cyrill von Alexandrien (oder von Jerusalem) heißt es etwa: »Das ist mein Leib, der euch und viele Gläubige vorbereitet für das ewige Leben. – Dies ist mein Blut, welches das Vermächtnis meines Todes bezeichnet und bekräftigt, das euch und viele Gläubige vorbereitet für das ewige Leben.«<sup>110</sup> Gedacht wird konkret an die Empfänger der Eucharistie, so etwa in der antiochenischen Eustathius-Anaphora: »Dies ist mein Blut, das euch und alle Gläubigen, die es empfangen, vorbereitet für das ewige Leben.«<sup>111</sup> Auch beim Wort über das Brot kann es heißen: »Das ist mein Leib, der für euch gebrochen und gegeben wird, zur Vergebung für alle Gläubigen ...«<sup>112</sup>

### 4.3 Die Karolingerzeit als Epoche der theologischen Abklärung

Ausführlichere Darlegungen finden sich schließlich in der Karolingerzeit. In dieser Epoche einer fruchtbaren Rezeption der Kirchenväter bahnt sich die theologische

<sup>104</sup> B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 112. 120; H. B. MEYER (Anm. 94) 146.

<sup>105</sup> B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 234.

<sup>106</sup> B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 270 (Anaphora des Herrenbruders Jakobus); 278 (Anaphora des Timotheus von Alexandrien); 304 (Anaphora von Papst Iulius).

<sup>107</sup> B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 383 (Übersetzung aus dem Lateinischen von Hauke).

<sup>108</sup> B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 197 (Übersetzung aus dem Lateinischen von Hauke). Eine ähnliche Erweiterung gibt es für das Wort über das Brot in einer äthiopischen Marienanaphora: B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 166. Die ältesten einschlägigen Manuskripte reichen nur in das 15. Jh. zurück: vgl. H. B. MEYER (Anm. 94) 146f.

<sup>109</sup> B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 289.

<sup>110</sup> B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 286 (Übersetzung aus dem Lateinischen von Hauke).

<sup>111</sup> B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 307.

<sup>112</sup> B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 300 (westsyrische Anaphora des Clemens Romanus).

Klärung an, die eingehen wird in den Römischen Katechismus Papst Pius' V. aus dem Jahre 1566. Der entscheidende Katalysator für die einschlägige Unterscheidung sind die Auseinandersetzungen um die Prädestination.

Die exegetischen Darlegungen zu Mt 20,28 und 26,28 sind durchgängig abhängig von der Kommentierung des Hieronymus. Dies gilt bereits für den umfangreichen Matthäuskommentar des hl. Hrabanus Maurus (780–856), dem die Neuzeit den Titel *Praeceptor Germaniae* zulegte<sup>113</sup>. Er geht (wie Hieronymus selbst) zum Thema des *pro multis* nicht auf den Bericht vom Letzten Abendmahl ein, sondern nur auf das Wort vom Lösegeld (Mt 20,28)<sup>114</sup>. Im gleichen Sinne äußert sich der hl. Paschasius Radbertus (ca. 780–859): »Er sagte nicht ›für alle‹, sondern ›für viele‹. Obwohl er für alle gelitten hat, um allen Vergebung zu gewähren, haben ihn dennoch nicht alle vollkommen aufgenommen«, so wie Judas, der diese Worte mit anhörte<sup>115</sup>. Bei Paschasius Radbertus findet sich dann auch, in seiner wichtigen Schrift über die Eucharistie, die Verbindung der Exegese des Hieronymus über Mt 20,28 mit den Berichten der Evangelien vom Letzten Abendmahl. Er vergleicht die Formulierungen »für euch« und »für viele«: »Dort, wo Lukas ›für euch‹ sagte, hat Matthäus ›für viele‹ gesetzt. Daher ist zu glauben, dass Christus beides gesagt hat, weil dieses Blut sowohl für die Apostel wie auch für viele, die auf deren Wort hin glauben werden, vergossen worden ist.«<sup>116</sup>

Die Verbindung zwischen Mt 20,28 und 26,28 ist freilich nicht durchgängig. In einem anonymen Matthäuskommentar aus der zweiten Hälfte des 9. Jh.s (möglicherweise irischer Herkunft) wird die Hingabe Jesu »für viele« in Mt 20,28 auf das gesamte Menschengeschlecht bezogen<sup>117</sup>. Die Stelle vom Bundesblut wird hingegen auf die Prädestinierten bezogen: »Er sagte nicht ›für alle‹, sondern ›für viele‹, d. h. die an Christus Glaubenden, die vorherbestimmt sind, um zum Glauben zu gelangen.«<sup>118</sup> Auch nach dem hl. Prudentius, Bischof von Troyes (ca. 846–861), bezieht sich das »für viele« (Mt 26,28) auf die durch die Vorherbestimmung Auserwählten<sup>119</sup>, eine Formulierung, die gut zum augustiniischen Erbe des Frühmittelalters passt. Wer kraft des in der Liebe wirksamen Glaubens gerettet wird, erweist sich als auserwählt.

Das Thema der Prädestination führt in der Karolingerzeit zu heftigen Auseinandersetzungen<sup>120</sup>. Ausgelöst werden sie durch den Mönch Gottschalk von Orbais

<sup>113</sup> Vgl. R. KOTTJE, *Hrabanus Maurus*, in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996) 292f; Lexikon des Mittelalters 5 (1999) 144–147.

<sup>114</sup> Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaem* VI, 204 (zu Mt 20,28) (CChr.SM 174 A, 534): »Et non dixit ›dare animam suam redemptionem pro omnibus‹, sed ›pro multis‹, id est pro his, qui credere voluerunt«.

<sup>115</sup> Paschasius Radbertus, *Expositio in Matheo* (CChr.SM 56 B, 1000f).

<sup>116</sup> Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* 15 (CChr.SM 16, 95).

<sup>117</sup> Anonymi in *Matthaem*, in Mt. 20,28 (CChr.SM 159, 164): »›pro multis‹ in pabulo, ubi semet ipsum optulit; ›pro multis dedit‹, hoc est per totum genus humanum«.

<sup>118</sup> Anonymi in *Matthaem*, in Mt. 26,26–28 (CChr.SM 159, 199).

<sup>119</sup> Prudentius von Troyes, *Epistula ad Hincmarum et Padulum* 3 (PL 115, 976 B – 977 B).

<sup>120</sup> Vgl. dazu J. SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit* (Dogmengeschichte III), Freiburg i. Br. 1882, 428–447; R. SEEBERG, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters* (Lehrbuch der Dogmengeschichte III), Leipzig 1930, 65–71; E. AEGERTER, *Gottschalk et le problème de la prédestination au 9<sup>e</sup> siècle*, in *Revue de l'histoire des religions* 116 (1937) 187–223; W. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien* (Konziliengeschichte A 9), Paderborn u.a. 1989; G. R. EVANS, *Prädestination IV. Alte Kirche und Mittelalter*, in: TRE 27 (1997) 110–118; L. SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* (Anm. 38) 145f. 224–226. 430f; L. HÖDL – M. LAARMANN, *Prädestination/Reprobation A. Christentum*, in: Lexikon des Mittelalters 7 (1999) 142–145.

(ca. 806–870), der von einer »doppelten Prädestination« (*gemina praedestinatio*) spricht<sup>121</sup>. Dieser Begriff stammt von Isidor von Sevilla (†636): »Es gibt eine doppelte Vorherbestimmung, die der Auserwählten für das Reich und die der Verworfenen für den Tod. Beides geschieht immer mit göttlichem Rat: Gott bewirkt, dass die Erwählten dem Erhabenen und Inneren folgen, während er zulässt, dass die Verworfenen sich am Niederen und Äußeren erfreuen.«<sup>122</sup> Die Sprachregelung Isidors ist an sich nicht häretisch, läuft aber Gefahr, Prädestination und Reprobation auf die gleiche Ebene zu stellen. Die spätere Theologie zieht es vor, schon terminologisch Prädestination und Reprobation voneinander abzusetzen: die Prädestination bezieht sich auf die Gnade und die himmlische Herrlichkeit, die Reprobation aber nur auf die Verdammnis. Gott duldet die Sünde, will sie aber nicht<sup>123</sup>.

Gottschalk hingegen besteht auf der »doppelten Vorherbestimmung«, ohne gebührend zwischen Erwählung und Verwerfung zu unterscheiden: Gott bestimmt voraus entweder für den Himmel oder für die Hölle, obwohl es keine Vorherbestimmung zur Sünde gibt. Die Häresie Gottschalks zeigt sich in der Ablehnung des allgemeinen Heilswillens Gottes: Jesus Christus sei nicht für die Verdammten gestorben. Die karolingische Kontroverse erinnert an die bereits erwähnte Auseinandersetzung um den Prädestinarianismus des gallischen Presbyters Lucidus, der am Ende des 5. Jh.s einseitige Konsequenzen aus der spätaugustinischen Gnadenlehre gezogen und den allgemeinen Heilswillen Gottes geleugnet hatte. Gegen vergleichbare Auffassungen hatte sich bereits vorher Prosper von Aquitanien gewandt, ein Freund des Augustinus. Er nimmt Stellung zu dem Einwand der »Gallier«, »dass Christus nicht für das Heil der ganzen Welt gekreuzigt wurde«. Diese Intervention macht Hinkmar von Reims gegen Gottschalk geltend<sup>124</sup>.

Die Lehre Gottschalks wird 848 von einer Mainzer Synode verurteilt auf Betreiben von Erzbischof Hrabanus Maurus, dem ehemaligen Abt des früheren Mönches in Fulda. 849 folgt dieser Entscheidung eine Synode in Quiercy, die von Erzbischof Hinkmar von Reims geleitet wurde. Andere Theologen hingegen verteidigen die Position von Gottschalk, unter anderem der hl. Remigius, Bischof von Lyon, und Ratramnus von Corbie. Für den Ausklang der Kontroverse sind kennzeichnend die Synoden von Quiercy 853, unter dem Vorsitz Hinkmars von Reims, und von Valence 855, unter dem Vorsitz des Remigius von Lyon. Während die Synode von Quiercy sich gegen Gottschalk ausspricht, ist ihm die von Valence wohlgesinnt. Nach der Synode von Valence ist Christus nur für die Prädestinierten gestorben (vgl. DH 630).

Beide Parteien versöhnen sich auf der Synode von Thouzey 860<sup>125</sup> und akzeptieren einen Synodalbrief Hinkmars, der betont: Christus ist für alle gestorben<sup>126</sup>. Die gegen die Synode von Quiercy gerichteten Äußerungen der Synode von Valence

<sup>121</sup> Vgl. L. HÖDL, *Gottschalk (Godescalc) von Orbais*, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1999) 1611f.

<sup>122</sup> Isidor von Sevilla, *Sententiae* II,6,1 (PL 83, 606 A).

<sup>123</sup> So später Petrus Lombardus, *Sent.* I d. 40 c. 2–5 (PL 192, 631f).

<sup>124</sup> Vgl. Prosper von Aquitanien, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionem Gallorum calumniantium* I,9 (PL 51, 164 C – 166 B); Hinkmar von Reims, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio dissertatio posterior* 27 (PL 125, 275 B).

<sup>125</sup> Vgl. DH, S. 286.

<sup>126</sup> Vgl. Hinkmar von Reims, *Ep.* 21 (PL 126, 122–132); *Mansi* 15, 563.

werden zurückgenommen. Angenommen werden die Synodenbeschlüsse von Quiercy und die verbleibenden Lehrtexte von Valence.

Unter der Leitung des Erzbischofs Hinkmar von Reims betont die Synode von Quiercy (855): »So wie es keinen Menschen gegeben hat oder geben wird, dessen Natur nicht in unserem Herrn Jesus Christus angenommen war, so gibt es keinen Menschen, hat es keinen gegeben und wird es keinen geben, für den er nicht gelitten hat; gleichwohl werden nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst. Dass aber nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst werden, bezieht sich nicht auf die Größe und Fülle des Lösegeldes, sondern bezieht sich auf den Anteil der Ungläubigen und derer, die nicht mit dem Glauben glauben, »der durch die Liebe wirkt« (Gal 5,6); denn der Kelch des menschlichen Heiles, der durch unsere Schwachheit und die göttliche Kraft bereitet wurde, hat es zwar in sich, dass er allen nützt; wenn er aber nicht getrunken wird, heilt er nicht« (DH 624).

Hinkmar von Reims (ca. 806–882), in dessen Werk die zitierten Aussagen überliefert sind<sup>127</sup>, betont mit aller Klarheit das Leiden Christi für alle Menschen, verschweigt aber ebenso wenig die Beschränkung der Heilswirksamkeit auf die Glaubenden, was in den eucharistischen Einsetzungsworten Jesu zur Geltung kommt. Matthäus, Markus und Lukas betonten, dass der Leib bzw. das Blut Christi »nicht für alle, sondern für viele und für euch« hingegeben wird. »Sie sagen, der Herr unser Erlöser habe bezeugt, dass, obwohl er für alle gelitten hat, dennoch nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens losgekauft sind; und dass nicht alle losgekauft sind, für die er gelitten hat, liegt an den Ungläubigen und nicht an der Kraft und dem Wert des Blutes, da der Wert des Blutes unseres Herrn Jesus Christus hinreichend ist für die ganze Welt.« Die Heilswirksamkeit »für viele« wird in Analogie zu ähnlichen biblischen Aussagen gesehen: das Lösegeld »für viele« (Mt 20,28). – »So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt [!], nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe« (Joh 3,16). – »Durch den Gehorsam des Einen sind viele zu Gerechten gemacht worden« (Röm 5,19). – »... dass er sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern« (Röm 8,29). – »... der viele Söhne zur Gerechtigkeit führte« (Hebr 2,10). – »Christus ist einmal gestorben, um die Sünden vieler hinwegzunehmen« (Hebr 9,28). – »Christus hat seine Kirche geliebt und sich für sie hingegeben« (Eph 5,25)<sup>128</sup>. Beachtenswert scheint hier besonders die Verbindung zwischen dem Bundesgedanken und der Gemeinschaft der Kirche, in der Glauben und Auserwählung zur Geltung kommen. In der Folge betont Hinkmar gegen Gottschalk, dass Christus für alle gestorben ist<sup>129</sup>.

Hinkmar betont also den allgemeinen Heilswillen Gottes, ohne dabei die überlieferte Auslegung der Wandlungsworte aufzugeben. Dabei unterscheidet er zwischen und Ziel des Leidens Christi und der (effektiven) Erlösung: »Christus hat für alle gelitten, auch nicht alle werden durch das Geheimnis seines Leidens erlöst«<sup>130</sup>. Im glei-

<sup>127</sup> Vgl. Hinkmar von Reims, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio dissertatio posterior* 27 (PL 125, 282 B).

<sup>128</sup> Hinkmar von Reims, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio dissertatio posterior* 34 (PL 125, 363 D – 364 A).

<sup>129</sup> *Ibd.* (PL 125, 364 D – 365 A).

<sup>130</sup> Hinkmar von Reims, *De praedestinatione* ... 27 (PL 125, 383 C); vgl. cap. 34 (PL 125, 358 B).

chen Sinne deutet er vor allem das Wort Jesu vom Lösegeld (Mt 20,28)<sup>131</sup> und die Aussage des Hebräerbriefes von der Hinwegnahme der Sünde »vieler« (Hebr 9,28)<sup>132</sup>. Mit Vorsicht sind hingegen die Theologen der Gegenseite zu behandeln, die zwar die partikuläre Deutung der »vielen« in den Wandlungsworten teilen, aber gleichzeitig den universalen Heilswillen Gottes in Frage stellen. Die Tendenz dieser Gruppe bildet das Gegenteil der gegenwärtigen Mode: während heute die Theologen dazu neigen, alle Aussagen über die Hingabe Jesu »für viele« auf den allgemeinen Heilswillen hin zu deuten, gibt es damals die Neigung, auch klare biblische Bezeugungen für den allumfassenden Heilswillen auf die Prädestinierten einzuschränken<sup>133</sup>.

#### 4.4 Die Präzisierung der Lehre im Laufe des Mittelalters

Auf der gleichen Linie wie Hinkmar von Reims und Paschasius Radbertus befinden sich die großen Theologen des Mittelalters<sup>134</sup>. Eine systematische Schlüssel-funktion kommt hier bereits im 11. Jh. dem hl. Petrus Damiani zu durch seine Erklärung der Konsekrationsworte: » ›Das (Blut, das) für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden‹: allein für die Auserwählten ist es vergossen worden hinsichtlich seiner Wirksamkeit; für alle ist es vergossen worden hinsichtlich des Genügens (*pro solis destinatis effusus est quoad efficaciam; pro omnibus quoad sufficientiam*).«<sup>135</sup>

Diese Erklärung wird in der Folge allgemein rezipiert, nicht zuletzt bei Thomas von Aquin<sup>136</sup>. In der »Catena aurea« zitiert der Aquinate die oben angedeutete Aussage des Chrysostomus, kürzt sie aber unmittelbar vor der Formulierung, wonach das eucharistische Blut des Bundes vergossen wird »zur Vergebung der Sünden der ganzen Welt«. Stattdessen gibt er ein Zitat des Remigius wieder, das den Sinn des *pro multis* (auf der Linie des Hieronymus) einschränkend bestimmt<sup>137</sup>.

<sup>131</sup> Vgl. Hinkmar von Reims, *De praedestinatione* ... 27; 34 (PL 125, 275 B; 360 C).

<sup>132</sup> Vgl. Hinkmar von Reims, *De praedestinatione* ... 28; 34 (PL 125, 286 C–D; 325 D – 326 A. 360 D).

<sup>133</sup> So beim hl. Remigius von Lyon (Bischof 852–875), der auch etwa die Aussage von 1 Tim 2,6 (die Hingabe Christi als Lösegeld für alle) auf die Glaubenswilligen beschränkt: *Liber de tribus epistolis* 16; 20; 27 (PL 121, 1013–15; 1021f; 1032f). Ähnlich Prudentius, *Epistula ad Hincmarum et Pardulum* 3 (PL 115, 976 C– 977 A). Vgl. F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 2, Nr. 2, S. 13–15), der die augustini-stische Gefährdung (Leugnung des allgemeinen Heilsangebotes) übersieht, ebenso wie M. WILDFEUER (Anm. 18) 38. Die unter dem Namen des Remigius überlieferte Schrift ist wahrscheinlich von dessen Diakon Florus (†860) verfasst: vgl. R. SCHIEFFER, *Remigius von Lyon*, in: *LThK*<sup>3</sup> 8 (1999) 109; J. PRELOG, *Florus von Lyon*, in *Lexikon des Mittelalters* 4 (1999) 577f.

<sup>134</sup> Vgl. bereits die Hinweise bei F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 2, Nr. 3, S. 9–15; Petrus Lombardus, Balduin von Canterbury, Papst Innozenz III. u.a.); (Jg. 2, Nr. 6, S. 15–18; Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin).

<sup>135</sup> Petrus Damiani, *Expositio Canonis Missae* (PL 145, 884 B). Ähnliche Texte finden sich in weiteren Messerklärungen, beispielsweise bei Hildebert von Lavardin (1056–1134), Erzbischof von Le Mans und von Tours: *Liber de expositione Missae* (PL 171, 1166 A–B): »›Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum‹, utique pro electis, et pro illis qui fervore charitatis, vestigia passionis meae sequi voluerint«. Zu diesem literarischen Genus vgl. A. WILMART, *Expositio missae*, in: *DACL* 5 (1922) 1014–1027; W. KNOCH, *Messerklärung*, in: *Lexikon des Mittelalters* 6 (1999) 561.

<sup>136</sup> *IV Sent.* d. 8 a. 2 art. 2 q 3 arg. 7 (Einwand und Antwort); *In 1 Cor.* 11 lect. 6.

<sup>137</sup> *Catena aurea*, in *Mt. cap. 26, lect. 8* (6. u. 7. Zitat). Vgl. F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 2, Nr. 6, S. 16f).

Aus der Blütezeit der »mönchischen Theologie« vor Beginn der Scholastik sei auf das Hauptwerk des Bischofs Balduin von Canterbury (†1190) hingewiesen, das die Eucharistie in den Bereich der Heilsgeschichte hineinstellt<sup>138</sup>. Nach Balduin kann die Aussage des Matthäus, wonach das Blut Christi »für viele« vergossen wird (Mt 20,28), nicht dem Wort Pauli widersprechen, wonach Christus »für alle« gestorben ist (1 Tim 2,6): bei Paulus geht es um die unbegrenzte Erlösungskraft (*sufficienciam infinitae virtutis*), bei Matthäus um den Erfolg des begrenzten Nutzens (*eventum definitae utilitatis*). Das zur Vergebung der Sünden vergossene Blut nützt nicht allen, sondern nur vielen. Der Hinweis auf die Auserwählung dürfe nicht betrüben, denn immerhin werden »viele« mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen (vgl. Mt 8,11)<sup>139</sup>.

Eine noch größere Bedeutung kommt dem Werk des späteren Papstes Innozenz III. (ca. 1160–1216) über das Altarsakrament zu, das wichtige Aussagen über Realpräsenz und Transsubstantiation enthält<sup>140</sup>. Bemerkenswert ist hier die Verbindung zwischen der Wendung »für viele« mit den Aussagen Jesu zur Erwählung in den Abschiedsreden bei Johannes: Von den beim Abendmahl vom Kelche Trinkenden nimmt Jesus »niemanden aus, als er sagt: ›das für euch vergossen wird‹; aber viele der anderen nahm er aus bei den Worten: ›für viele vergossen zur Vergebung der Sünden‹. Als Christus nach Johannes zu den Aposteln gesagt hatte: ›Selig seid ihr, wenn ihr das tut‹, schloss er zugleich [den Judas] aus: ›Nicht von allen spreche ich, denn ich weiß, welche ich erwählt habe‹ (Joh 13,18). Und wiederum: ›Ihr seid rein, aber nicht alle‹ (Joh 13,10).«<sup>141</sup>

Die Verbindung zwischen dem Kelchwort und der Auserwählung setzt nach diesen Aussagen ein persönliches Wissen Jesu um die Erwählten voraus. Diese Glaubensüberzeugung, die dem johanneischen Zeugnis entspricht<sup>142</sup>, ist der heutigen Theologie weithin abhanden gekommen, spielt aber eine nicht unwichtige Rolle bei der traditionellen Erklärung des *pro multis*. Wie schon Petrus Damiani betont auch Innozenz III.: das Blut Christi ist vergossen worden hinsichtlich der Wirksamkeit nur für die Vorherbestimmten, aber hinsichtlich der zureichenden Kraft für alle Menschen<sup>143</sup>.

Ein wichtiger geschichtlicher Ausgangspunkt für die systematische Theologie des Hochmittelalters ist der Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus (1095–1160).

<sup>138</sup> Vgl. K. SCHNITH, *Balduin von Canterbury*, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1999) 1371f.

<sup>139</sup> Balduin von Canterbury, *Liber de sacramento altaris* (PL 204, 667f).

<sup>140</sup> Vgl. G. SCHWAIGER, *Innozenz III.*, in: *TRE* 16 (1987) 175–182 (176).

<sup>141</sup> Innozenz III., *De sacro altaris mysterio* IV,13 (PL 217, 865 A).

<sup>142</sup> Das Johannesevangelium betont mehrfach, dass Jesus (auch auf seinem irdischen Pilgerweg) den Vater schaut (Joh 1,18; 8,38 etc.). Für das »Schauen« werden perfektische Formulierungen benutzt, die einen Zustand bezeichnen, der in der Vergangenheit begonnen hat und in der Gegenwart anhält. Zur Gottesschau Jesu, die ein menschliches Wissen um jeden Erlösten einschließt, vgl. u.a. A. FEUILLET, *La science de vision de Jésus et les évangiles*, in: *Doctor communis* 37 (1983) 158–179 (159–171); A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre* (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 420–442; M. HAUKE, *La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di san Tommaso d'Aquino e la teologia contemporanea*, in *Annales theologici* 21 (2007) (in Vorbereitung).

<sup>143</sup> Innozenz III., *De sacro altaris mysterio* IV,41 (PL 217, 882 B): »Pro solis praedestinitis effusus est, quantum ad efficientiam. Sed pro cunctis hominibus est effusus quantum ad sufficientiam.«



Durch das Blutvergießen Christi am Kreuz sind die Schuldscheine aller derer vernichtet worden, »die an ihn glauben«. »Deshalb heißt es: ›das für viele vergossen wird‹«<sup>144</sup>. Die »vielen« sind »das Volk Gottes, d. h. die Auserwählten, die geistig durch das zur Vergebung der Sünden vergossene Blut gereinigt werden«<sup>145</sup>.

Für die scholastische Theologie des Hochmittelalters seien Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura besonders berücksichtigt. Bei Albertus Magnus (ca. 1200–1280) ist beachtlich der Hinweis auf die allgemein vertretene katholische Lehre:

»Zur Frage aber, warum er nicht sagt ›für alle‹, bemerken einige, dass das Blut Christi in Wahrheit für alle hinreicht (*pro omnibus sufficit*). Aber weil er nicht alle wirksam erlöst (*quia non efficienter salvat omnes*), sondern viele, deshalb – so sagen sie – sagt er ›für viele‹ statt ›für alle‹. Und diese Begründung ist gut und katholisch (*Et haec ratio est bona et catholica*).«<sup>146</sup>

Das »für viele« meint das Endziel des Heilswirkens Christi<sup>147</sup>, die Guten unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit<sup>148</sup>.

Für Thomas von Aquin wurde bereits erwähnt, dass er sich in der *Catena aurea* von der chrysostomischen Tradition zur Deutung des *pro multis* absetzt, um der von Hieronymus kommenden Erklärung zu folgen. Die *Catena aurea* oder *Glossa continua super Evangelia*, die der Aquinate 1264 Papst Urban IV. überreicht, ist »eine umfassende Sammlung von exegetischen Zitaten der Kirchenväter und versteht sich als eine fortlaufende Auslegung der vier Evangelien. Das Werk ist mehr als eine bloße Kompilation, es zeugt nicht nur vom kritischen Geist des Thomas, sondern vor allem von seiner erstaunlichen Kenntnis der patristischen Tradition.«<sup>149</sup>

In der zeitlichen Reihenfolge der Schriftkommentierung folgt der Kommentar zum Ersten Korintherbrief, in dem sich eine systematische Auslegung andeutet. Es wird nämlich betont, dass die Worte des Paulus (»Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut«, 1 Kor 11,25) gleichsam bedeuten, als ob er sage: »durch das, was im Kelch enthalten ist, wird der Neue Bund im Gedächtnis begangen (*commemoratur*), der durch das Blut Christi bekräftigt worden ist. Hinzuweisen ist aber darauf, dass dieselben Worte, die der Apostel hier formuliert, auch in Lk 22,20 stehen, mit Ausnahme des hinzugefügten: ›das für viele vergossen wird‹. Lukas war nämlich ein Schüler des Paulus und ist ihm bei der Verfassung des Evangeliums gefolgt.«<sup>150</sup>

Was hier nur angedeutet wird (das Messopfer als wirksames Gedächtnis des Kreuzesopfers), kommt deutlicher zum Zuge im Matthäuskommentar<sup>151</sup>:

<sup>144</sup> Petrus Lombardus, Libri sententiarum III d. 19 n. 1 (PL 192, 796).

<sup>145</sup> Petrus Lombardus, In Hebr. 9,22 (PL 192, 476 B); vgl. In Hebr. 9,28 (PL 192, 478 A).

<sup>146</sup> Albertus Magnus, Liber de sacramento Eucharistiae, d. VI, tr. II, cap. 3. (Opera omnia 38, Paris 1899, 402).

<sup>147</sup> Albertus Magnus, In Mt. 26,27f: »Qui pro multis effundetur, ... est finis. Et dicit: *pro multis* effective, licet *pro omnibus* sufficienter effusus est«. (Opera omnia 21/2, Münster 1987, 618). Vgl. In Mt. 20, 28 (Opera omnia 21/2, 505): »... *pro multis* efficienter, *pro omnibus* autem sufficienter«.

<sup>148</sup> Albertus Magnus, Liber de sacrificio Missae III,12: »... *et pro multis*, bonis scilicet efficaciter, *pro omnibus* tamen effusus est sufficienter«. (Opera omnia 38, Paris 1899, 122).

<sup>149</sup> J.-P. TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1995, 353.

<sup>150</sup> Thomas von Aquin, In 1 Cor lect. 6.

<sup>151</sup> Verfasst wurde er wahrscheinlich 1269–70: vgl. J.-P. TORRELL (Anm. 149) 353.

»Zwar wurde das Blut zur Vergebung der Sünden vergossen nicht nur für viele, sondern auch für alle, gemäß 1 Joh 2,2: ›Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt.‹ Weil aber manche sich unwürdig machen, eine solche Wirkung zu empfangen (*se reddunt indignos ad recipiendum talem effectum*), wird bezüglich der Wirksamkeit gesagt (*quantum ad efficaciam*), dass es für viele vergossen wird, in denen das Leiden Christi seine Wirkung hat (*effectum*). Er sagt aber bezeichnenderweise ›für euch und für viele‹, weil dieses Sakrament die Vergebung der Sünden bewirkt für diejenigen, die es empfangen, auf dem Weg des Sakramentes. Dies wird ausgedrückt durch die Worte ›für euch‹, zu denen er gesagt hatte: ›Nehmet hin‹. Auf die Weise des Opfers bewirkt es (die Sündenvergebung) bei denen, die es nicht empfangen, für die es dargebracht wird. Dies wird mit den Worten ›für viele‹ bezeichnet.«<sup>152</sup>

Die Hingabe Christi am Kreuz, die auf alle Menschen zielt, ist demnach zu unterscheiden von deren Vergegenwärtigung in der Eucharistie: wer an ihr teilnimmt, erlangt die Vergebung der (lässlichen) Sünden (durch die Entfaltung der göttlichen Tugend der Liebe)<sup>153</sup>; für wen sie als Opfer dargebracht wird, erlangt gleichfalls Anteil am Sühnopfer Christi.

Im Sentenzenkommentar des Thomas finden wir die bereits klassische Unterscheidung zwischen *sufficiens* und *efficacia*: »Das Blut Christi ist für alle vergossen bezüglich der hinreichenden Kraft (*quo ad sufficientiam*), aber nur für die Auserwählten bezüglich der Wirksamkeit (*quo ad efficaciam*); und damit nicht gemeint würde, es sei bloß für die jüdischen Auserwählten vergossen, denen die Verheißung gegeben war, deshalb sagt er ›für euch‹, nämlich aus den Juden, und ›für viele‹, d. h. aus der Vielheit der Völker. Oder er bezeichnet die Apostel als Priester, durch die die Wirkung des Leidens durch die Ausspendung der Sakramente zu den anderen gelangt und die auch für sich und für andere beten.«<sup>154</sup>

Sehr ähnlich formulierte Gedanken finden wir auch im Sentenzenkommentar des Bonaventura, der noch den Satz anhängt: »Daher sagt er: für euch Priester und für viele euch Untergebene, die durch euch zu bekehren sind (*et pro multis subditis per vos convertendis*).«<sup>155</sup> Bei der Feier des Messopfers geht es also um die konkrete Anwendung des Kreuzesopfers, durch die im Laufe der Zeiten die Menschen zur Umkehr und zum Heil zu führen sind.

#### 4.5 Die lehramtliche Rezeption der klassischen Erklärung im Römischen Katechismus

Die gängige Unterscheidung, wonach sich das Kelchwort auf die Auserwählten bezieht, auch wenn das Blut Christi dem Genügen nach für alle Menschen vergossen wurde, geht später auch in den Römischen Katechismus ein. Dessen Stellungnahme

<sup>152</sup> Thomas von Aquin, In Mt. 26,28.

<sup>153</sup> Vgl. Thomas von Aquin, STh III q. 79 a. 4.

<sup>154</sup> Thomas von Aquin, IV Sent. d. 8 q. 2 art. 2 qa 3 arg. 7 (Antwort).

<sup>155</sup> Bonaventura, IV Sent. d. 8 pars II art. 1 q. 2 ad 11–12 (Opera omnia 4, 194f).

bildet die höchstrangige Äußerung des ordentlichen Lehramtes zu unserer Frage: Die Worte »für euch und für viele«, sind »von der heiligen Kirche ... verbunden worden und dienen dazu, um die Frucht und den Nutzen des Leidens (*passionis fructum atque utilitatem*) zu verdeutlichen. Denn wenn wir die Kraft desselben (*eius virtutem*) betrachten, so muss man sagen, dass der Heiland sein Blut für das Heil aller vergossen hat; wenn wir aber die Frucht, welche die Menschen daraus ziehen, im Auge haben, werden wir leicht einsehen, dass dessen Nutzen nicht allen, sondern nur vielen zuteil werde. Indem er also »für euch« sagte, meinte er damit entweder die Anwesenden oder die Auserkorenen des Judenvolkes, wie die Jünger waren, mit Ausnahme des Judas, mit welchen er redete. Wenn er aber beifügte: »für viele«, so wollte er darunter die übrigen Auserwählten aus den Juden und Heiden verstanden wissen. Es ist also mit Recht geschehen, dass nicht gesagt wurde »für alle«, da hier bloß von den Früchten des Leidens die Rede war, welches doch nur den Auserwählten die Frucht des Heiles gebracht hat. Und hierauf beziehen sich die Worte des Apostels: »Christus ist einmal geopfert worden, um die Sünden vieler wegzunehmen« (Hebr 9,28), und dass der Herr bei Johannes sagt: »Ich bitte für sie, nicht für die Welt bitte ich, sondern für diese, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind« (Joh 17,9).«<sup>156</sup>

#### 4.6 Die Abgrenzung zum Calvinismus und Jansenismus

Die Gefährdung des Präexistentialismus kehrt verschärft zurück bei den Reformatoren, welche die Bedeutung der menschlichen Mitwirkung bei der Rechtfertigung ablehnen. Besonders kräftige Formulierungen einer doppelten Prädestination finden sich bei Calvin<sup>157</sup>, so dass die katholischen Apologeten betonen: Christus ist für alle Menschen gestorben<sup>158</sup>. Auch Calvin betont, wie der Catechismus Romanus: Christus hat dem Genügen nach (*sufficienter*) für alle gelitten, wirksam (*efficaciter*) aber nur für die Erwählten<sup>159</sup>. Die Gleichheit der theologischen Formel bedeutet aber noch keine Gleichheit des Gehaltes: für Calvin ist ein Teil der Menschheit von vornherein nicht zur Gnade berufen; der allgemeine Heilswille Gottes wird geleugnet<sup>160</sup>. Seltsamerweise deutet Calvin die Wendung »für viele« bei den Abendmahlsworten (Mt 26,28) im Sinne von »die ganze Menschheit«,<sup>161</sup>; mit den Verheißungen in den Einsetzungsworten sind freilich nur die gemeint, welche die eucharistischen Elemente empfangen<sup>162</sup>.

<sup>156</sup> Catechismus Romanus II,4,24 (*Catechismus Romanus*, hrsg. v. A. RODRIGUEZ u. a., Città del Vaticano – Pamplona 1989, 250). Deutsche Übersetzung in: *Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, Kirchen 1970, 170.

<sup>157</sup> Vgl. T. MAHLMANN, *Prädestination V. Reformation und Neuzeit*, in TRE 27 (1997) 118–156 (122f).

<sup>158</sup> Vgl. etwa CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in Scripturam Sacram VIII. Complectens expositionem literalem et moralem in quatuor evangelia*, Lyon 1839, 391.

<sup>159</sup> Calvin, CR 36, 366, zitiert in: T. MAHLMANN (Anm. 157) 122.

<sup>160</sup> Calvin, Institutio III,23–24; vgl. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/2*, Erlangen – Leipzig 2–3 1920, 579f.

<sup>161</sup> Vgl. J. CALVIN, *Auslegung der Evangelienharmonie II*, Neukirchen-Vluyn 1974, zu Mt 20,28; 26,28 (Mk 10,45; 14,24); J.-P. MIGNE, *Scripturae Sacrae cursus completus XXI*, Paris 1866, 1161 (im Anschluss an die byzantinische Exegese eines Euthymius und Theophylakt).

<sup>162</sup> Calvin, Institutio IV,17,19; vgl. U. KÜHN, *Sakramente*, Gütersloh 21990, 117.

Auch im Jansenismus, der die augustinische Gnadenlehre auf fragwürdige Weise systematisiert, findet sich eine Einschränkung des göttlichen Heilswillens. Nach den Jansenisten ist Jesus Christus nicht für alle Menschen am Kreuz gestorben, sondern nur für eine Minderheit. Das Heilige Offizium verurteilte 1690 folgenden Irrtum der Jansenisten: »Christus gab sich selbst für uns als Opfergabe Gott hin, nicht nur für die Erwählten, sondern für alle Gläubigen und nur für sie« (DH 2304). Dieser Irrtum entspricht der Auffassung, dass die göttliche Gnade immer wirksam sei: es gäbe keinen Unterschied zwischen der hinreichenden Gnade (*gratia sufficiens*), die Gott den Menschen anbietet, und der wirksamen Gnade (*gratia efficax*), die den freien Willen zum Glauben bzw. (mit der göttlichen Tugend der Liebe) zum Heil führt. Die hinreichende Gnade, die an den freien Willen des Menschen appelliert, wird hier abgelehnt (vgl. DH 2306). Nach dem Jansenisten Quesnel ist die »Gnade das Wirken der allmächtigen Hand Gottes, das nichts hindern oder aufhalten kann« (DH 2410). Im jansenistischen Gedankensystem wird das *pro multis* zum Argument, das universale Heilsangebot abzulehnen.

#### 4.7 Die katholische Exegese der Neuzeit

Nach dem Römischen Katechismus (1566) bezieht sich die Wendung »für viele«, wie oben erwähnt, auf die Heilswirksamkeit des Todes Christi für die Auserwählten. Diese Auslegung wird freilich von den katholischen Exegeten der nachtridentinischen Zeit nicht allgemein übernommen. Als Beispiel sei auf den Matthäuskommentar des Jesuiten Cornelius a Lapide (1567–1637) verwiesen, einem »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«<sup>163</sup>. Nach ihm sind die »Vielen« in den Einsetzungsworten »alle«, denn »alle sind sehr viele«<sup>164</sup>. Bei der ausführlicheren Kommentierung des »für viele« im Wort Jesu vom Lösegeld (Mt 20,28) bringt er beide mögliche Deutungen ins Spiel: »Nicht als ob Christus nur für die Vorherbestimmten gestorben sei, wie es die Häretiker wollten, einst die so genannten Prädestinarianer und seit neuerem Calvin: Christus hat ganz und gar für alle Menschen gelitten und ist für sie gestorben ...« (genannt werden dann 2 Kor 5,14; 1 Joh 2,2). Nach Euthymius meinen die Worte »für viele« darum »für alle«; dies sei der Sinn von »viele« auch u. a. Mt 26,28 und Röm 5,19. Oder aber »für viele« bedeute die Ankunft des vollkommenen Heiles, die Früchte seines Todes bei den Gerechten, obwohl er allen die zum Heil genügenden

<sup>163</sup> R. NOLL, *Die mariologischen Grundlinien im exegetischen Werk des Cornelius a Lapide SJ (1567–1637)* (Mariologische Studien 16), Regensburg 2003, 11.

<sup>164</sup> CORNELIUS A LAPIDE (Anm. 158) 483: »QUI PRO MULTIS. Id est pro omnibus hominibus; hi enim omnes sunt valde multi; Lucas habet *pro vobis*«.

Gnadenmittel erlangt hat. In diesem Sinne äußerten sich Hieronymus, Jansenius<sup>165</sup>, Maldonatus<sup>166</sup> und andere<sup>167</sup>.

Beide Auslegungen des »für viele« sind auch in den gründlichen und in der Überlieferung bewanderten Kommentaren des Jesuiten Joseph Knabenbauer (1839–1911) zu finden<sup>168</sup>. Beim »für viele« der Einsetzungsworte geht es um die Frucht des Kreuzestodes Jesu, wodurch tatsächlich Sündenvergebung geschieht; dazu gehört bei den Erwachsenen die freie Mitwirkung, die sich nicht bei allen Menschen findet<sup>169</sup>. Beim Wort Jesu über das Lösegeld werde nicht, wie im Römerbrief, der Artikel gebraucht<sup>170</sup>; Christus sage hier »das gleiche wie in Joh 17,20 und 10,15: ›Ich gebe mein Leben für meine Schafe‹, d. h. er wollte diejenigen bezeichnen, welche die Frucht seines Todes für sich für immer empfangen, für die er also sein Leben wirksam (*cum effectu*) hingab«<sup>171</sup>.

Die beispielhaft referierten Stellungnahmen zeigen, dass die katholischen Exegeten der nachtridentinischen Zeit sich nicht an eine bestimmte Interpretation des »für viele« gebunden fühlten. Dargestellt werden beide Auslegungsströmungen, auch wenn ein stärkerer Akzent insgesamt wohl auf der Deutung liegt, die auf Hieronymus (und Origenes) zurückgeht. Selbst die Vertreter der von Apollinaris (und Chrysostomus) herrührenden Interpretation haben es freilich niemals gewagt, das »für viele« des Neuen Testaments mit »für alle« zu übersetzen. Auch die Anhänger der Liturgischen Erneuerung haben vor dem Zweiten Vatikanum in den Volksmessbüchern die Wendung *pro multis* mit »für viele« wiedergegeben<sup>172</sup>.

#### 4.8 Die Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum. Das Schicksalsjahr 1968

Während in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, beispielhaft in den Kommentaren von Knabenbauer, in unserer Frage die exegetische Pluralität sichtbar

<sup>165</sup> Gemeint ist Cornelius Jansenius d. Ä., Bischof von Gent (1510–1576): *Concordia evangelica, Commentarii*, Löwen 1549; <sup>2</sup>1571. Er ist zu unterscheiden von Cornelius Jansenius d. J. (1585–1638), dem Urheber des Jansenismus.

<sup>166</sup> Juan de Maldonado SJ (ca. 1533–1583): *Commentarii in quattuor Evangelistas* I, Pont-à-Mousson 1596 u.ö.

<sup>167</sup> CORNELIUS A LAPIDE (Anm. 158) 391. Das Werk von Maldonatus und das des J. B. Du Hamel (1624–1706) geht ein in den Bibelkommentar von J.-P. MIGNÉ (Anm. 161) 947f (zu Mt 20,28). 1160f (zu Mt 26,28). Auch hier werden beide Auffassungen angeführt: im ausführlicheren Kommentar zu Mt 20,28 wird die Exegese des Hieronymus bevorzugt und erklärt, dass Christus manchmal nur für die Auserwählten bete (Joh 17,9).

<sup>168</sup> Zu dessen Bedeutung vgl. W. KOESTER, *Knabenbauer*, in: LThK<sup>2</sup> 6 (1961) 355.

<sup>169</sup> J. KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, Paris <sup>2</sup>1907; Nachdr. 1928, 377 (zu Mk 14,24; vgl. 285f, zu Mk 10,45); DERS., *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* II, Paris <sup>3</sup>1922, 443 (zu Mt 26,28; vgl. 196, zu Mt 20,28).

<sup>170</sup> Röm 5,15.19, verglichen mit »allen« in Röm 5,12.18: *hoi polloi*.

<sup>171</sup> J. KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* II (Anm. 169) 196; vgl. DERS., *Commentarius in Evangelium secundum Marcum* (Anm. 169) 286.

<sup>172</sup> Vgl. H. HAUG, *Die Übersetzung des »pro multis« im neuen Deutschen Messbuch*, 10.9.1976, S. 1. Heinrich Haug, vom Liturgischen Institut von Trier, erstellte das zitierte Statement im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz als Sekretär der Liturgiekommission. Für die Übermittlung dieses (wie es scheint) nicht veröffentlichten Textes danke ich Herrn Heinz Froitzheim, dem Verantwortlichen für das Archiv der Zeitschrift »Der Fels«.

ist, gibt es in der zweiten Hälfte, nach den einschlägigen Äußerungen des evangelischen Exegeten Joachim Jeremias, vor allem im katholischen Bereich eine interpretatorische Monokultur: meistens in souveräner Unkenntnis der Auslegungstradition wird fast durchgehend behauptet, dass die Wendung »für viele« beim Letzten Abendmahl alle Menschen meine. Allgemein durchsetzen konnte sich die Auslegung von Jeremias freilich nicht. Als Beispiel sei genannt der neuere Kommentar des evangelischen Neutestamentlers Ulrich Luz zu Mt 26,28, der sich von Jeremias absetzt:

»*Polloi* ist ... zunächst aus dem unmittelbaren Kontext zu deuten: Der eine Becher kreist unter den vielen zu Tische liegenden Jüngern, und so kommt die sühnende Kraft des Opfertodes des einen Christus vielen zugute: Mit den aus dem einen Becher trinkenden Jüngern identifiziert sich die das Herrenmahl feiernde Gemeinde, die bei *peri pollon* in erster Linie an sich selbst denken wird. Der Sinn von *peri/hyper pollon* (Mt/Mk) ist also wohl kein grundsätzlich anderer als der von *hyper humon* (Lk/Pls).«<sup>173</sup>

»Bei der offiziellen Übersetzung des Römischen Kanons für den liturgischen Gebrauch entschied sich die Internationale Übersetzergruppe der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachraums für die Wiedergabe »für die Vielen«, katechetisch zu interpretieren »für alle«. Diese Übersetzung wurde von den Bischofskonferenzen des Deutschen Sprachgebiets unter dem 4. Oktober approbiert und vom Römischen Liturgierat am 14. November konfirmiert.«<sup>174</sup> Hätte diese Entscheidung Bestand gehabt, so hätten wir für das deutsche Sprachgebiet eine ähnliche Situation wie im französischen Sprachraum, wo *pro multis* wiedergegeben wird mit »pour la multitude«.

»Kurze Zeit darauf verbreitete sich eine Bewegung in fast allen Ländern, ausgehend von Italien, von der gesagt wird, dass sie den Papst [Paul VI.] persönlich für sich gewonnen hatte, doch gleich das »pro multis« mit »für alle« wiederzugeben.«<sup>175</sup> »Als darum 1968 bei der Übersetzung der von der Ritenkongregation herausgegebenen drei neuen Eucharistischen Hochgebete die Übersetzung des »pro multis« erneut aktuell wurde, entschied sich die Internationale Übersetzergruppe nach gründlichem Studium der Frage für die Übersetzung »für alle.«<sup>176</sup> Dieser Vorschlag wurde von der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz akzeptiert mit folgender Begründung: »Die bisherige Übersetzung »die Vielen« wird von der Kritik als Hebraismus gerügt. »Für viele« kann nicht gesagt werden, weil es für den Hörer als eine Begrenzung des göttlichen Heilswillens missverstanden werden könnte.«<sup>177</sup> Die Deutsche Bischofskonferenz approbierte dann auf ihrer Sitzung vom 23.–26. Sep-

<sup>173</sup> U. LUZ, *Mt 26–28* (Anm. 31) 115f. Auf die »Gemeinde« bezieht sich nach diesem Exegeten auch Mt 20,28; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)* (EKK I/3), Düsseldorf u.a. 1997, 166, Anm. 42.

<sup>174</sup> H. HAUG (Anm. 172) 1.

<sup>175</sup> IAG, *Kommentar für die Salzburger Bischofsversammlung 1974: Das Messbuch*, 4. Bemerkungen zu den Hochgebeten, S. 4, zitiert in: H. HAUG (Anm. 172) 1.

<sup>176</sup> H. HAUG (Anm. 172) 1.

<sup>177</sup> *Akten der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda*, September 1968, Vorlage der Liturgischen Kommission, S. 5, zitiert in: H. HAUG (Anm. 172) 1.

tember 1968 mit 48:1 Stimmen die Neuübersetzung »für alle«. Die übrigen Bischofskonferenzen der deutschsprachigen Länder folgten nach<sup>178</sup>.

Einbezogen wurde auch die Glaubenskongregation, die für die liturgischen Texte ihr »Nihil obstat« erteilen musste. »Kardinal Seper beauftragte eine eigene Kommission mit der Prüfung der Übersetzung ›für alle‹, die einstimmig votierte. Daraufhin erfolgte die Konfirmierung der Übersetzungen der neuen Hochgebete und der entsprechenden Anpassungen im Römischen Kanon am 6. 12. 1968.«<sup>179</sup> Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation hat später freilich seine Meinung geändert. In einem Brief an den Exegeten P. Tibor Gallus SJ von Ostern 1980 schreibt er: »Auch ich bin überzeugt, dass man mit der Übersetzung *für alle* ebenfalls [wie mit der Handkommunion] einen Fehler getan hat ...«<sup>180</sup>

Da die römische Kurie mit zwei Kongregationen in die Fehlübersetzung verwickelt war, »hatten Schritte, die von 1969 an aus dem deutschen Raum gegen die Übersetzung ›für alle‹ in Rom unternommen wurden, keinen Erfolg«<sup>181</sup>. Die Gottesdienstkongregation veröffentlichte 1970 eine offizielle Stellungnahme, welche die einschlägigen Erlaubnisse gegen die lauter werdende Kritik verteidigte<sup>182</sup>. Die Kongregation antwortet vor allem auf zwei Anfragen: ob die einschlägige Übersetzung in manchen Sprachen hinreichend begründet sei; ob die überlieferte Lehre des Römischen Katechismus zur Frage damit überholt sei. Für die Frage nach der Legitimität wird auf die Meinung der »Exegeten« verwiesen, wonach die aramäische Grundlage der lateinischen Worte »für viele« »für alle« bedeute. Christus sei für alle gestorben, wie auch Augustinus betone<sup>183</sup>. Ausdrücklich akzeptiert wird dann die Unterscheidung zwischen der Kraft des Leidens Christi (für alle) und dessen Frucht (für viele): »Die Lehre des Römischen Katechismus ist keineswegs überholt: die Unterscheidung, dass der Tod Christi für alle hinreichte, aber sich nur für viele auswirkte, behält ihren Wert.«<sup>184</sup> Verschwiegen wurde dagegen der deutliche Hinweis des Katechismus, wonach die Einsetzungsworte Jesu sich auf die Frucht des Bundes für die Auserwählten beziehen, die durch ihren Glauben zur himmlischen Herrlichkeit gelangen.

Da die Kritik nicht verstummen wollte, veröffentlichte die Zeitschrift der Kongregation einige Monate später eine ausführlichere Rechtfertigung durch den römischen Exegeten P. Max Zerwick SJ<sup>185</sup>. Zerwick meint, die Behauptung, wonach »viele« »alle« bedeute, müsste wohl etwas vorsichtiger (*paulo cautius*) ausgedrückt werden. »Das Wort ›viele‹ ... bedeutet im strikten Sinne nicht ›alle‹.« Da dieses Wort aber die Ganzheit nicht ausschließe, könne es sie bedeuten und meine sie dort, wo der Kon-

<sup>178</sup> Vgl. H. HAUG (Anm. 172) 1f.

<sup>179</sup> H. HAUG (Anm. 172) 2.

<sup>180</sup> Zitiert bei M. WILDFEUER (Anm. 18) 39.

<sup>181</sup> H. HAUG (Anm. 172) 2.

<sup>182</sup> Notitiae 6, Nr. 50 (1970) 39f.

<sup>183</sup> Das Zitat aus Augustinus, Enarrationes in Psalmos 95, n. 5, weist auf den Wert des Blutes Christi als Lösepreis, das die Kraft hat, die gesamte Menschheit zu erlösen (»... *Sanguis Christi pretium est. Tanti quid valet? Quid, nisi totus orbis? Quid, nisi omnes gentes?* ...«). Hierbei geht es freilich nicht um den Sinn der eucharistischen Einsetzungsworte.

<sup>184</sup> Notitiae 6, Nr. 50 (1970) 39f.

<sup>185</sup> M. ZERWICK (Anm. 11).

text es verlangt. Das Ziel der Ankunft Jesu sei die Welt, also die Menschheit als Ganze. Für eine moderne Sprache, im Unterschied zur semitischen Ausdrucksweise, würde die wörtliche Übersetzung der Herrenworte die Universalität des Erlösungswerkes Jesu ausschließen. Auf der anderen Seite habe aber auch die Übersetzung mit »für alle« ihre Schwierigkeiten, weil sie die irrije Meinung nahe legen könnte, alle Menschen würden tatsächlich gerettet. »Die Gefahr eines solchen Irrtums dürfte bei Katholiken kaum existieren.«<sup>186</sup>

Das Problem stellte sich noch einmal einige Jahre später, als es um die Approbation des gesamten volkssprachlichen Missales ging. Als 1974 der damalige Weihbischof und promovierte Exeget, der spätere Erzbischof von Paderborn und Kardinal Johannes Joachim Degenhardt bei der deutschsprachigen Bischofskonferenz in Salzburg »den Antrag stellte, die Worte *für alle* bei der hl. Wandlung durch die ursprünglichen *für viele* zu ersetzen, lehnte die Mehrheit den Antrag mit dem Bemerkten ab, man könne nicht schon wieder etwas ändern«<sup>187</sup>. Am 10. Dezember 1974 bestätigte der Präfekt der Gottesdienstkongregation definitiv die gesamte deutsche Fassung des Römischen Messbuches. Bereits am 4. Februar des gleichen Jahres war das englische Messbuch mit seiner Übersetzung des *pro multis* durch »for all men« approbiert worden. Vorausgegangen war schon am 29. November 1972 die Konfirmierung des italienischen Missales (»per tutti«)<sup>188</sup>.

Der »Katechismus der Katholischen Kirche« kommentiert das *pro multis* in den Einsetzungsworten Jesu nicht, gibt aber eine kurze Deutung der Matthäus-Stelle, wonach Jesus sein Leben als »Lösegeld für viele« hingibt (Mt 20,28): »Der Ausdruck ›für viele‹ ist nicht einengend, sondern stellt die ganze Menschheit der einzigen Person des Erlösers gegenüber, der sich hingibt, um sie zu retten« (KKK 605)<sup>189</sup>. Diese Deutung widerspricht freilich der traditionellen Auslegung, die das Wort vom »Lösegeld« im Kontext des Matthäusevangeliums mit der Hingabe »für viele« beim Letzten Abendmahl parallel setzt. Das *pro multis* wird immerhin korrekt mit »für viele« übersetzt (vgl. KKK 1365). Die vom Römischen Katechismus gekennzeichnete Unterscheidung wird (leider) nicht thematisiert, wenngleich auch nicht gelegnet.

Ein gewisses Durcheinander zeigt sich bei der Wiedergabe der liturgischen Einsetzungsworte in der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* im Jahre 2003. In der ersten lateinischen (!) Version, die auch als Grundlage für die Übersetzungen in die modernen Sprachen diente, heißt es zunächst »für alle« (*pro omnibus*) und dann »für viele« (*pro multis*)<sup>190</sup>. In der offiziellen lateinischen Fassung der *Actae Apostolicae Sedis* wurde der Irrtum bereinigt: beide Male heißt es nun *pro multis*.

In seinem letzten Gründonnerstagsbrief legte Papst Johannes Paul II. eine Deutung der Einsetzungsworte vor, welche die von Apollinaris und Johannes Chrysostomus kommende Auslegungslinie bevorzugt:

» *Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur*«. Der Leib und das Blut Christi sind hingegeben für das Heil des Menschen, des *ganzen* Menschen und *aller*

<sup>186</sup> Zur Auseinandersetzung mit den beigebrachten Schriftargumenten siehe F. PROSINGER (Anm. 1).

<sup>187</sup> M. WILDFEUER (Anm. 18) 17; vgl. H. HAUG (Anm. 172) 3 (23. 9. 1974).

<sup>188</sup> vgl. H. HAUG (Anm. 172) 2f.

<sup>189</sup> Ähnlich bereits Vaticanum II, Ad gentes 3.

<sup>190</sup> Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia* 2. 16.



Menschen. Dieses Heil ist *integral* und gleichzeitig *universal*, damit es keinen Menschen gibt, der – wenn nicht durch einen freien Akt der Ablehnung – von der Heilsmacht des Blutes Christi ausgeschlossen bliebe: ›*qui pro vobis et pro multis effundetur*‹. Es handelt sich um ein Opfer, das für ›viele‹ hingegeben wird, wie der biblische Text (*Mk* 14, 24; *Mt* 26, 28; vgl. *Jes* 53, 11–12) in einer typisch semitischen Ausdrucksweise sagt. Während diese die große Schar bezeichnet, zu der das Heil gelangt, das der eine Christus gewirkt hat, schließt sie zugleich *die Gesamtheit der Menschen* ein, der es dargeboten wird: Es ist das Blut, ›*das für euch und für alle vergossen wird*‹, wie einige Übersetzungen legitim deutlich machen. Das Fleisch Christi ist in der Tat hingegeben ›für das Leben der Welt‹ (*Joh* 6, 51; vgl. *1 Joh* 2, 2).<sup>191</sup>

Der Hinweis auf die »typisch semitische Ausdrucksweise« entspricht den Forschungen des Joachim Jeremias, die inzwischen durch die von Kardinal Vanhoye betreute wissenschaftliche Arbeit von Franz Prosinger in Frage gestellt sind. Auch die Arbeit von Prosinger lässt freilich offen, ob »viele« den allgemeinen Heilswillen ausdrückt und damit »alle« meint oder aber sich auf die tatsächlich geretteten Mitglieder des Bundesvolkes der Kirche bezieht. Es werden freilich Argumente ange-deutet, die das »Blut des Bundes« mit den effektiv erlösten »Schafen« der Herde Christi verbinden, die »viele« sind, aber nicht »alle«. Dass die philologischen Argumente von Joachim Jeremias fragwürdig sind, hat sich inzwischen auch bei Parteigängern der Übersetzung »für alle« herumgesprochen<sup>192</sup>.

Papst Benedikt XVI. kennt den neuesten Stand der wissenschaftlichen Diskussion und hat angeordnet, dass die Übersetzungen der biblischen und liturgischen Grundlage zu entsprechen haben. Für die deutsche Sprache ist damit die Wiedergabe des *pro multis* mit »für viele« zu erwarten.

Es bleibt freilich die Frage nach der korrekten Erklärung der Wandlungsworte. Die Untersuchung der Traditionszeugnisse führt hier zu keinem eindeutigen Ergebnis. Die von Apollinaris und Chrysostomus herkommende Auslegungslinie deutet das »für viele« im Sinne des universalen Heilswillens Gottes, während die von Origenes und Hieronymus stammende Interpretation die Worte auf die Glaubenden bezieht bzw. auf die Auserwählten. Für eine Lösung des Problems reicht nicht ein Blick auf die Philologie und die Rezeptionsgeschichte. Gefordert ist hier die Systematik, welche die Einsetzungsworte in das Geheimnis des Bundes zwischen Christus und der Kirche hineinstellt.

## 5. Systematische Gesichtspunkte

### 5.1 Die Ergebnisse des historischen Befundes

Aus dem bisher Dargelegten ergeben sich einige Beobachtungen, die unter katholischen Theologen konsensfähig sein sollten:

<sup>191</sup> Johannes Paul II., Gründonnerstagsbrief vom 13. März 2005, Nr. 4.

<sup>192</sup> So etwa T. SÖDING (Anm. 10) 3f; A. GERHARDS (Anm. 6) 81.

- Das Leiden Christi richtet sich als heilshaftes Angebot an alle, aber seine Wirksamkeit betrifft wegen des menschlichen Widerstandes nicht alle, sondern viele. Ob »die eine oder andere Formel steht [›für alle‹ oder ›für viele‹], in jedem Fall müssen wir das Ganze der Botschaft hören: dass der Herr wahrhaft alle liebt und für alle gestorben ist. Und das andere: dass er unsere Freiheit nicht in einer spielerischen Zauberei beiseite schiebt, sondern uns Ja sagen lässt in sein großes Erbarmen hinein«<sup>193</sup>.
- Für die Übersetzung der Worte Jesu braucht es größtmögliche Treue zum genauen Wortlaut. Deutung und Übersetzung dürfen nicht miteinander vermengt werden, wenn sich die Liturgie unmittelbar darauf bezieht, was der Herr selbst gesagt hat.
- Die Übersetzung des griechischen *hyper pollon* und des lateinischen *pro multis* mit »für alle« ist falsch.
- Die liturgische Überlieferung hat von Anbeginn bis zum lateinischen Missale Romanum von 2002 einschließlich das griechische »für viele« getreu übersetzt.
- Die theologische Auslegung von beinahe 2000 Jahren deutet mit Vorzug die eucharistischen Worte »für viele« nicht auf das universale Heilsangebot, sondern auf die Heilswirksamkeit, die auf die Annahme des Bundes zielt.
- Im ordentlichen Lehramt findet diese Deutung einen hervorragenden Niederschlag im Römischen Katechismus, auch wenn damit noch keine definitive dogmatische Festlegung geschieht.

Die bisher dargelegten Gesichtspunkte reichen aus, um die Korrektur der liturgischen Fehlübersetzung des *pro multis* mit »für alle« zu begründen. Die Frage ist nur, ob sich für die Formulierung »für viele« auch systematische Gründe anführen lassen, die mit dem eucharistischen Geschehen selbst verbunden sind. Wäre die Wahl der Wendung »für viele« oder »für alle« nur eine Frage der Blickrichtung, wonach eine jede Formulierung ihre Berechtigung hätte, dann könnte man sich fragen, ob die mit der Korrektur verbundene Aufregung sich lohnt.

## **5.2 Das Messopfer als sakramentale Zuwendung (*applicatio*) des Kreuzesopfers**

Das Messopfer stellt nach der klassischen Bestimmung des Tridentinums das Kreuzesopfer dar und wendet dessen Frucht zu: Christus hat beim Letzten Abendmahl »seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares Opfer hinterlassen, wie es die Natur des Menschen erfordert«; dadurch sollte »jenes blutige (Opfer), das einmal am Kreuz dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden, sein Gedächtnis bis zum Ende der Zeit fort dauern und dessen heilbringende Kraft für die Vergebung der Sünden, die von uns täglich begangen werden, zugewandt werden« (DH 1740; vgl. KKK 1366). Die Heilige Messe ist demnach Gedächtnis (*memoria*), Vergegenwärtigung (*repraesentatio*) und Zuwendung (*applicatio*) des Kreuzesopfers. Wenn es um das Kreuzesopfer geht, finden sich eindeutige Formulierungen im Neuen Testament,

<sup>193</sup> J. RATZINGER, *Gott ist uns nah* (Anm. 21) 36.

welche das Heilsangebot »für alle« betonen (insbesondere Joh 1,29; 6,51; 1 Joh 2,2; 1 Tim 2,6; Hebr 2,9). Insofern das Messopfer das Kreuzesopfer gegenwärtig setzt, ist nicht einzusehen, wieso das Kelchwort nicht auch die Formulierung »für alle« benutzen könnte. Immerhin sind das Opfer Christi und das eucharistische Opfer ein einziges Opfer: Christus selbst ist die Opfergabe, nur die Weise des Opfern ist verschieden (blutig oder unblutig) (vgl. DH 1743; KKK 1367). Einige Autoren versuchen darum, die genaue Übersetzung zu relativieren, indem sie auf den bereits genannten Einschub in den Römischen Kanon am Gründonnerstag verweisen: Christus hat das Leiden auf sich genommen »für unser Heil und das aller Menschen«<sup>194</sup>.

Das Messopfer ist Vergegenwärtigung des heilbringenden Leidens Christi. Andererseits ist es aber auch Zuwendung (*applicatio*) der Früchte des Kreuzesopfers. Diese Zuwendung geschieht für diejenigen, die an der liturgischen Feier teilnehmen oder die Gnaden empfangen, die durch das sakramentale Geschehen aktiviert werden. Die Messfeier ist ein wirksames Mittel, wodurch die »für alle« bestimmten Früchte von den Adressaten angenommen werden. Die Zuwendung der Früchte des Kreuzesopfers geschieht nach und nach, in Raum und Zeit, auch wenn seine Kraft die Zeiten der menschlichen Geschichte überspannt. Die Früchte des sakramentalen Aktes sind durch die Aufnahmebereitschaft der Empfänger begrenzt und geschehen insofern »für viele«. Die biblischen Formulierungen »für euch« und »für viele« intendieren »nicht eine Einschränkung der Reichweite des Heilstodes Jesu, sondern die Zueignung an die Mahlteilnehmer«<sup>195</sup>. Thomas von Aquin hat den Unterschied zwischen Heilsangebot und Heilswirksamkeit einmal mit dem Bild der Medizin veranschaulicht: damit die Medizin, die für alle bestimmt ist, wirksam werden kann, muss sie auch eingenommen werden<sup>196</sup>.

Verifizieren lässt sich der tridentinische Hinweis auf die Messfeier als »Zuwendung« des Kreuzesopfers bereits im Geschehen des Letzten Abendmahls, wie der Freiburger Dogmatiker Helmut Hoping zu Recht betont:

»Wenn Jesus den zwölf Jüngern den Kelch reicht, repräsentieren diese Israel und die zukünftige Kirche. In der Diskussion um das »pro multis« wird zumeist übersehen, dass das Kelchwort Teil eines liturgischen Kontextes ist: zum einen des Letzten Abendmahls (...), zum anderen der Eucharistie als sakramentaler Feier des Neuen Bundes. Der liturgische Kontext der Eucharistie ist auch 1 Kor 10,17f vorausgesetzt. Der Text spricht nicht von allen Menschen, sondern von allen, die mit Christus in dem einen Leib verbunden sind. Zwar sind alle Menschen in den Neuen Bund berufen, den Gott in seinem Messias gestiftet hat. Doch haben nicht schon alle am messianischen Bund sichtbar Anteil.«<sup>197</sup>

<sup>194</sup> Vgl. A. GERHARDS (Anm. 6) 82f: »Es handelt sich hier um eine authentische Interpretation aus dem Inneren der Liturgie selbst, die prägnanter ist als katechetische Erklärungen im Vorfeld der Liturgie oder im Nachhinein.«

<sup>195</sup> W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 11,17–14,40)* (EKK VII/3), Zürich u.a. 1999, 35.

<sup>196</sup> Vgl. Thomas von Aquin, STh III q. 48 a. 1 ad 3.

<sup>197</sup> H. HOPING, »Für viele« ist präziser und offener, in Konradsblatt Nr. 2, 14.01.2007.

### 5.3 Die Wechselseitigkeit des Bundesgeschehens in der Eucharistie

Die Kennzeichnung der Messfeier als Zuwendung der Gnaden des Kreuzesopfers passt auch zur Beschreibung des kostbaren Blutes, dessen Vergießen den neuen Bund begründet. Für eine Theologie des Bundes ist die Unterscheidung wichtig zwischen einem einseitigen Sich-Verpflichten von Seiten Gottes und einer göttlichen Verfügung, deren Wirksamkeit die positive Antwort des Menschen voraussetzt. Der Bund Gottes mit Abraham etwa bedeutet eine göttliche Verheißung, die unabhängig vom Verhalten der menschlichen Bundespartner gilt: in Abraham werden alle Geschlechter der Erde gesegnet sein (vgl. Gen 12,3). Der Bund mit dem Volke Israel, der am Berge Sinai geschlossen und von Mose mit Blut besiegelt wurde (Ex 24,8), ist eine wechselseitige Verpflichtung. Er wird darum hinfällig durch die Untreue des alten Gottesvolkes. Der mit dem Blute Christi geschlossene Neue Bund erscheint als Antithese zum Sinaibund: »Indem er von einem neuen Bund spricht, hat er den ersten für veraltet erklärt« (Hebr 8,13)<sup>198</sup>. Auch der von Jeremia verheißene Neue Bund (Jer 31,31–34) setzt die Vergänglichkeit des Alten Bundes voraus, der am Sinai geschlossen wurde. Wie der Sinaibund mit dem alten Gottesvolk geschlossen wurde, so wird der Neue Bund begründet zwischen Christus und der Kirche. Die Stichworte »Bund«, »Auserwählung« und »Gottesvolk« gehören zusammen<sup>199</sup>.

Zwar sind alle Menschen zu diesem Bund eingeladen, aber es wird niemand hineingezwungen. Für die Annahme des Bundes ist die freie Entscheidung des Glaubens notwendig, der in der Liebe wirksam ist. Wenn in den biblischen Berichten über das Letzte Abendmahl vom »Blut des Bundes« die Rede ist (Mk 14,24; Mt 26,28) bzw. vom Neuen Bund in Christi Blut (Lk 22,20; 1 Kor 11,25), dann sind die unmittelbaren Adressaten des Bundesschlusses nicht die Menschen im Allgemeinen, sondern die an Christus glaubenden Jünger: das Blut des Herrn wird vergossen »für euch« (Lk 22,20) bzw. »für viele« (Mk 14,24; Mt 26,28). Der Bund wird gewissermaßen allen Menschen angeboten, aber nur von vielen angenommen. Diese Beziehung zwischen Heilsangebot und Heilswirksamkeit zeigt sich etwa im Hebräerbrief: »Es war ... Gottes gnädiger Wille, dass er [Christus] für *alle* den Tod erlitt. Denn es war angemessen, dass Gott, ... der *viele* Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, den Urheber ihres Heils durch Leiden vollendete« (Hebr 2,9–10)<sup>200</sup>.

Die Wechselseitigkeit des Bundesgeschehens wurde von sedisvakantistischer Seite als Argument dafür angeführt, dass eine Messfeier mit den Worten »für alle« an-

<sup>198</sup> Näheres dazu bei A. VANHOYE, *Discussioni sulla Nuova Alleanza*, in: Rivista teologica di Lugano 1 (2/1996) 163–178; DERS., *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance* (Jésus et Jésus-Christ 84), Paris 2002, 127–129.

<sup>199</sup> Vgl. etwa die Zusammenschau alttestamentlicher und neutestamentlicher Perspektiven in B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993, 413–451; dt. Übers. *Die Theologie der einen Bibel*, Freiburg i. Br. 2003.

<sup>200</sup> Vgl. E. GRÄSSER (Anm. 35) 129: »*Polloi* hat einschränkenden Sinn, was durch 4,6 ausdrücklich gesichert ist: Es steht zu erwarten, dass *einige* (...) in die Ruhe eingehen. Zugunsten jedermanns ist Christus gestorben (2,9d). Aber nicht jedermann macht von der Gunst Gebrauch (vgl. 2,3; 3,11f; 12,25) oder hält die Bedingung für die Gemeinschaft mit Christus (3,14), sondern manche verscherzen die Gnade Gottes (12,25), und so erreichen nicht alle das Ziel (4,1; 6,6; 10,26; 12,12).« S.a. A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1–2* (Lectio divina 58), Paris 1969, 310f.

stelle des *pro multis* nicht gültig sei<sup>201</sup>. Nach dem Transzendentalphilosophen Franz Bader gehört die menschliche Antwort auf die Hingabe Christi *konstitutiv* zum Bundesgeschehen<sup>202</sup>. Demnach wäre die Formulierung »für alle« in sich widersinnig: »Judas wird an den Altar, von dem ihn Jesus ausgeschlossen hat (>Ihr seid rein, aber *nicht alle!*<), zurückgebeten, ja gegen seinen Willen zurückgeschleppt ... Dort, wo Judas ist, kann Jesus nicht sein. Dort, wo die Judasmesse >zelebriert< wird, handelt, opfert und verwandelt Jesus nicht.«<sup>203</sup>

Diese Argumentation missachtet die Nuancen der biblischen Bundestheologie. Das griechische Wort *diatheke* und das hebräische *berit* meinen nicht einfachhin (wie »Bund« in der deutschen Umgangssprache) einen Vertrag zweier Bündnispartner, sondern eine Heilssetzung von Seiten Gottes. Erst vom jeweiligen sprachlichen Kontext aus kann das Element der Wechselseitigkeit eingeschlossen werden, insbesondere beim Sinaibund<sup>204</sup>. Das aus stührender Liebe vergossene Blut Christi begründet den Neuen Bund, so dass vor allem protestantische Exegeten den Bund als unilaterales Geschehen deuten<sup>205</sup>. Auch bei einer solchen Interpretation zielt freilich die Verfügung Gottes beim Letzten Abendmahl auf den Gehorsam des Glaubens und bezieht sich so auf ein wechselseitiges Verhältnis<sup>206</sup>. Meines Erachtens lässt sich die menschliche Antwort der Kirche beim Bundesgedanken nicht formell als Konstitution des Bundes verstehen, sondern als dessen *integrierender Bestandteil*. Jesus spricht vom Bund in *seinem* Blut, nicht in dem der Apostel und der Christen<sup>207</sup>. Der Bund »wird *realisiert* im Tod Jesu, *antizipiert* im Mahl Jesu mit seiner Nachfolgegemeinschaft und *aktualisiert* im Gedächtnisvollzug dieses Mahls«<sup>208</sup>. In dieser Perspektive wäre die Formulierung »für alle« im Kontext des Letzten Abendmahles zwar nicht schlechthin unsinnig (so Bader), erscheint aber weniger angemessen: es geht nicht zunächst um das universale Angebot des Heiles, sondern um die Aktualisierung des Bundes im sakramentalen Geschehen, das mit Glauben und Nachfolge verbunden ist.

Besonders deutlich wird die Annahme des Bundes und damit die eingeschränkte Heilswirksamkeit in der lukanischen Formulierung, wonach der Leib Christi »für euch« hingegeben wird. Dieser Nebensatz »findet sich nicht im alten Missale, sondern wird im *Novus Ordo Missae* eigens hinzugefügt. Dadurch wird die einge-

<sup>201</sup> Dazu unten 6.

<sup>202</sup> F. BADER, *Das Blut des Bundes für euch und für viele*, in: *Einsicht* Jg. 1, Nr. 5 (August 1971) 1–8; Jg. 1, Nr. 8 (November 1971) 35–41; Jg. 2, Nr. 8 (November 1972) 4–10; Jg. 4, Nr. 10–11 (1975) 296–304, z. B. Jg. 1, Nr. 8 (1971) 38: »Im Begriff *Bundesblut* ist denknotwendig impliziert, dass es durch die positive Stellungnahme der Menschen mitkonstituiert ist, die das Heil des Kreuzestodes sich auch zuteilen lassen wollen.«

<sup>203</sup> F. BADER, *Das Blut des Bundes* (Anm. 202), Jg. 1, Nr. 5 (1971) 8.

<sup>204</sup> Vgl. A. VANHOYE (2002) (Anm. 198) 126–128; W. KIRCHSCHLÄGER, »*Bund*« in der *Herrenmahltradition*, in H. FRANKEMÖLLE (Hrsg.), *Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg i. Br. 1998, 117–134 (118).

<sup>205</sup> Siehe etwa J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte* (Anm. 9) 218; E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen*, Tübingen 1985, Kap. 6.

<sup>206</sup> E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen* (Anm. 205) 118f.

<sup>207</sup> Vgl. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* II, Paris 1953, 285.

<sup>208</sup> W. KIRCHSCHLÄGER (Anm. 204) 126.

schränkte Heilswirksamkeit und nicht das universale Heilsangebot zur Sprache gebracht. Ist es denn sinnvoll, bei der Gegenwärtigsetzung des Leibes Christi von der Effizienz, bei der des Blutes jedoch vom Angebot zu sprechen?<sup>209</sup>

Die finale Aussage über die Hingabe Jesu »für viele« weist also allem Anschein nach auf den Endeffekt des Leidens Jesu. Der Erlöser gibt sein Leben hin »für die Schafe«, für die Seinigen, die an ihn glauben (Joh 10,15. 26–28). »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16). Im Abendmahlssaal betet Jesus für seine Jünger und »für alle, die durch ihr Wort an mich glauben« (Joh 17,20). Diese Zielsetzung passt gut in den Zusammenhang des Letzten Abendmahles: »Jeder Mensch, der ein schweres Opfer bringen soll, denkt immer wieder an den voraussichtlichen Erfolg. Nicht zuletzt aus diesem Gedanken schöpft ja der Mensch die Kraft, sein Opfer zu bringen. Wir dürfen annehmen, dass auch der *Gottmensch* vor seinem Leiden daran dachte, dass sehr viele durch sein Sterben gerettet würden. Vielleicht hat er deshalb prophetisch gesagt, sein Blut werde für viele vergossen zur Vergebung der Sünden.«<sup>210</sup>

## 6. Die Frage der Gültigkeit

Der Brief von Kardinal Arinze betont, es gebe keinen Zweifel bezüglich der Gültigkeit der Messfeiern, in denen beim Kelchwort ein approbierter Text verwandt wird, der ein Äquivalent der Wendung »für alle« enthält. Dieser Hinweis ist wichtig angesichts der Stimmen, die seit der Übernahme der einschlägigen Fehlübersetzungen die Gültigkeit der landessprachlichen Eucharistiefiern in Frage stellen.

Nach dem ordentlichen Lehramt der Kirche, exemplarisch ausgedrückt im Weltkatechismus, hängt die Gültigkeit der eucharistischen Wandlung vom Einsetzungsbericht ab: »Im *Einsetzungsbericht* machen die Kraft der Worte und das Handeln Christi und die Macht des Heiligen Geistes den Leib und das Blut Christi, sein am Kreuz ein für allemal dargebrachtes Opfer, unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig« (KKK 1353; vgl. 1412f). Die Gegenwart der Herrenworte unterliegt mannigfachen Variationen in den verschiedenen Liturgien, bis hin zur ostsyrischen Anaphora »Addai und Mari«, wonach (zumindest nach der offiziellen Deutung des Einheitssekretariats) die Einsetzungsworte »tatsächlich vorhanden (sind), zwar nicht als fortlaufender Bericht und ›ad litteram‹, aber an verschiedenen Stellen, d. h. sie sind in die nachfolgenden Gebete der Danksagung, des Lobpreises und der Fürbitte eingeflochten«<sup>211</sup>. Nach gängiger Auffassung der traditionellen Dogmatik sind we-

<sup>209</sup> M. WILDFEUER (Anm. 18) 28f. Ähnlich T. GALLUS, *Streitfrage* (Anm. 23) 296.

<sup>210</sup> W. PIGULLA (Anm. 12) 80.

<sup>211</sup> PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE EINHEIT DER CHRISTEN, *Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens*, 20.07.2001, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va) ... (s.a. Theologisch-praktische Quartalschrift 150 [2002] 191–192). Auf die damit verbundenen Kontroversen kann hier nicht eingegangen werden. Der *status quaestionis* wird gut dargestellt bei B. GHERARDINI (Hrsg.), *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari* (Numero speciale di Divinitas), Città del Vaticano 2004; siehe die Rezension von D. BERGER in: Theologisches 34 (2004) 692–694.

sentlich für die Gültigkeit der sakramentalen Form die Worte »Das ist mein Leib« und »Das ist mein Blut« bzw. »Das ist der Kelch meines Blutes«<sup>212</sup>. Dies ist angesichts der liturgischen Vielgestaltigkeit zumal in den östlichen Riten die plausibelste Deutung.

Da es freilich auch andere Lösungsvorschläge gibt, lässt sich argumentieren, Plausibilität bedeute nicht die Sicherheit, die für den gültigen Vollzug der Eucharistie notwendig sei<sup>213</sup>. Manche Autoren beriefen sich auf Thomas von Aquin, wonach die Meinung vorzuziehen sei, auch die der Wendung *Hic est enim calix sanguinis mei* folgenden Worte gehörten zum Wesen der Form; in ihnen werde die Kraft des im Leiden vergossenen Blutes angezeigt (die Erlangung des ewigen Lebens, die Gerechtigkeit der Gnade aus dem Glauben und die Vergebung der Sünden)<sup>214</sup>. Angeführt wird auch eine Regel aus dem Messbuch Pius' V., wonach eine Sinnveränderung der sakramentalen Form zur Ungültigkeit des Vollzuges führe: »Wenn einer aber etwas verminderte oder veränderte an der Form der Konsekration von Leib und Blut, und in der Veränderung die Worte nicht mehr dasselbe bedeuteten, so würde er das Sakrament nicht mehr vollziehen.«<sup>215</sup> Eine sinnveränderte Hinzufügung zur wesentlichen Form macht nach Thomas von Aquin den sakramentalen Vollzug ungültig<sup>216</sup>. Nach Auffassung sedisvakantistischer Kreise führt darum die Fehlübersetzung des *pro multis* zur Ungültigkeit der Messfeier<sup>217</sup>, während sich eine gemäßigte Position auf das Prinzip des Tutorismus beruft: wenn es um die Gültigkeit der Sakramente geht, darf nicht (wie sonst im moralischen Bereich) einer probablen Meinung gefolgt werden, sondern es ist die *via tutior* einzuhalten (der sicherere Weg)<sup>218</sup>. Hier eröffnen sich Probleme und Gewissenszweifel, die viele Gläubige, zumal Seminaristen und Priester, bedrängt haben<sup>219</sup>. Diese Probleme sind nicht immer in argumenta-

<sup>212</sup> Siehe etwa F. DIEKAMP – K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas III*, Münster 1962, 129f; J. POHLE – J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Paderborn 1937; Nachdr. 1960, 277–282. Unter den neueren Stellungnahmen vgl. J. AUER, *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie* (Kleine Kath. Dogmatik VI), Regensburg 1974, 162–165; A. ZIEGENHAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre* (Kath. Dogmatik VII), Aachen 2003, 324–327; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 503–510.

<sup>213</sup> So G. HERMES, *Die Aussage der Theologie. Zur Frage der Gültigkeit der Konsekration*, in: *Der Fels 7* (1976) 136–139 (136): Die Auffassung, dass die Worte nach »sanguis mei« »nicht zur wesentlichen Form des Sakramentes gehören, ... ist nur wahrscheinlich, keineswegs aber sicher«.

<sup>214</sup> Thomas von Aquin, *STh III q. 78 a. 3 resp.* Vgl. *In 1 Cor. 11, lect. 6*.

<sup>215</sup> *De defectibus in celebratione missarum occurrentibus V,1*. Darauf berufen sich etwa G. HERMES (Anm. 213) 138 und A. HOLZER, *Novus Ordo Missae oder Die Zerstörung der heiligen Messe*, Stegen über Freiburg 1975, 46–48.

<sup>216</sup> Thomas von Aquin, *STh III q. 60 a. 8*.

<sup>217</sup> Vgl. A. HOLZER (Anm. 215) 29–74; W. SIEBEL, *Katholisch oder konziliar. Die Krise der Kirche heute*, München-Wien 1978, 323–336.

<sup>218</sup> G. HERMES (Anm. 213) 138f unter Berufung auf die Verurteilung des Laxismus durch Papst Innozenz XI. (1679). Der Papst hatte folgende Meinung verurteilt: »Es ist nicht unerlaubt, bei der Spendung der Sakramente der wahrscheinlicheren Meinung von der Gültigkeit des Sakramentes zu folgen und die sicherere außer Acht zu lassen ...« (DH 2101).

<sup>219</sup> Vgl. etwa M. WILDFEUER (Anm. 18) 40.

tiver Offenheit, sondern häufig mit dem behördlichen »Holzhammer« »gelöst« worden<sup>220</sup>. Verdrängte Probleme kehren freilich wieder, was für unser Thema seit dem Brief Kardinal Arinzes offenkundig geworden ist.

In der Kritik an der Fehlübersetzung darf freilich nicht die Zugehörigkeit zur Kirche vergessen werden, die auch in der Theologie zur Ausgewogenheit hinzugehört. Thomas von Aquin, nach dem eine sinnstörende Hinzufügung zur sakramentalen Form ein Sakrament verungültigt, geht selbstverständlich davon aus, dass ein von der Kirche angenommener Ritus niemals ungültig sein kann, der mit der Absicht vollzogen wird, das zu tun, was die Kirche tut<sup>221</sup>. Dass das für die Gültigkeit erforderliche Minimum in den Worten »Das ist mein Leib – Das ist mein Blut« besteht, erscheint als so gut begründete theologische Meinung, dass sich darüber eine moralische Gewissheit ergeben sollte. In der angeführten Thomasstelle spricht der Aquinat von der Integrität der Aussage (*integritas locutionis*), die aber unterschieden werden kann vom Wesen der Form<sup>222</sup>. »Zur ›Form‹ eines sakramentalen Zeichens gehört immer nur das, was die vorliegende Materie bezeichnet und zum heilserfüllten Zeichen macht, nicht aber die Angabe von Wesenseigentümlichkeiten oder Wirkungen des Sakramentes, die zudem nie vollständig sein könnten.«<sup>223</sup> An anderer Stelle gibt auch Thomas zu: »Wenn der Priester nur jene Worte aussprache [›Dies ist mein Leib‹ – ›Dies ist der Kelch meines Blutes‹] mit der Absicht, dieses Sakrament zu vollziehen, wäre dieses Sakrament vollzogen.«<sup>224</sup>

Ist die Einfügung der Formel »für alle« in die Einsetzungsworte eine Hinzufügung, die den Sinn der Herrenworte verdirbt? Leo Scheffczyk war nicht glücklich über die Fehlübersetzung, meint aber: »Das in der Eucharistie vergegenwärtigte Opfer Christi ist der Absicht Christi und der Wirkmächtigkeit nach ›für alle‹ da, aber die

<sup>220</sup> Ein typisches Beispiel dafür ist der Umgang der von Kardinal Döpfner geführten Deutschen Bischofskonferenz im Jahre 1976 mit den Argumenten, die in der Zeitschrift »Der Fels« vorgetragen wurden: dem Redakteur der Zeitschrift, P. Georg Hermes SAC, wurde die Suspension angedroht, ohne seine Position verteidigen zu können. Der auslösende Anlass war der von den Redakteuren des »Fels« gemeinsam verantwortete Artikel *Weg im Zwielicht*, in: *Der Fels* 7 (3/1976) S. 67–70. Der im Folgenden zitierte Beitrag von Leo Scheffczyk war ein von Kardinal Höffner (dem Nachfolger des inzwischen verstorbenen Kardinal Döpfner als Vorsitzender der Bischofskonferenz) ermöglichter Kompromiss, mit dem die Diskussion um die Gültigkeit im »Fels« abgeschlossen wurde. Vgl. W. SIEBEL, *Katholisch oder konziliar* (Anm. 217) 402–406. Eine genauere Dokumentation, dir mir vorliegt, befindet sich im Archiv des »Fels«.

<sup>221</sup> STh III q. 60 a. 8 resp.: Hat der die Worte Aussprechende »die Absicht, durch derlei Zusatz oder Kürzung einen anderen Ritus einzuführen, der nicht von der Kirche angenommen ist (*qui non sit ab Ecclesia receptus*), so scheint das Sakrament nicht zustande zu kommen, weil es nicht klar ist, ob er beabsichtigt, das zu tun, was die Kirche tut.«

<sup>222</sup> Vgl. J. POHLE – J. GUMMERSBACH (Anm. 212) 281f.

<sup>223</sup> L. SCHEFFCZYK, *Die Frage nach der Gültigkeit. Die Konsekrationsformel in der neuen Liturgie*, in: *Der Fels* 8 (1977) 179–183 (180).

<sup>224</sup> STh III q. 78 a. 1 ad 4. Über die Interpretation der Texte – hier ist auch zu berücksichtigen In 1 Cor. 11, lect. 6 – gibt es unterschiedliche Auslegungen in der Thomistenschule. Während Billuart (1685–1757) zwischen Integrität und Wesen der Form unterscheidet, setzen Gonet (ca. 1616–1681) und ältere Thomisten beides miteinander gleich. Vgl. J. POHLE – J. GUMMERSBACH (Anm. 212) 281f.; A. HOLZER (Anm. 215) 61–69. Die Auffassung Gonets mag als Thomasexegese vorzuziehen sein; mit dem liturgiehistorischen Befund ist sie jedenfalls nicht vereinbar. Thomas geht bei seinen Ausführungen, gerade in In 1 Cor. 11, lect. 6, von der irrigen Überzeugung aus, die einschlägigen Äußerungen des für einen Paulusschüler gehaltenen Pseudo-Dionysius entsprächen der geschichtlichen Wahrheit.



tatsächliche Wirkung kommt doch nur (aufgrund mangelnden menschlichen Mittuns und des Geheimnisses der göttlichen Gnadenwahl) ›vielen‹ zugute. Da diese beiden Aussagen dogmatisch miteinander zusammenhängen und eine zur anderen eine notwendige Affinität besitzt, da also im Grunde von einem bewussten theologischen Glauben beide Wahrheiten immer *zusammengedacht* werden (aber doch nicht immer zusammen *ausgesprochen* werden müssen), ist eine Aussage, in der *nur das eine* Moment erwähnt wird, dogmatisch nicht unrichtig oder gegen den Sinn des Eucharistiegeheimnisses gerichtet, selbst wenn sie als *Übersetzung* eines vorliegenden Textes, der in sich *das andere* Moment ausdrückt, kritisiert werden darf.«<sup>225</sup>

Die Gültigkeit der Wandlung steht also durch die Fehlübersetzung nicht in Frage. »Da die Gründe für eine solche Übersetzung nicht durchschlagend sind, ist die Frage tatsächlich kaum zu unterdrücken, warum die Experten eine solche ›wenig glückliche‹ Änderung vorgeschlagen und schließlich wohl auch durchgesetzt haben. Man wird darum nicht erstaunt sein dürfen, wenn sich angesichts einer solchen Konstellation der Vorwurf mangelnder Sorgfalt, fehlender Pietät und reformerischen Eigenwillens erhebt, der durch manch andere Neuübersetzung bestätigt wird, hier aber mit Recht als besonders schwerwiegend empfunden wird.«<sup>226</sup>

## 7. Ökumenische Gesichtspunkte

Dass die Treue zur Heiligen Schrift auch ökumenisch bedeutsam ist, sei eigens hervorgehoben. Die lexikographischen Ausführungen von Joachim Jeremias haben, soweit dem Verfasser bekannt ist, keineswegs zu Änderungen der Einsetzungsworte in der evangelischen Abendmahlsliturgie geführt. Eine unmittelbar auf die Glaubenden bezogene Deutung der Einsetzungsworte findet sich insbesondere bei den Lutheranern. Während Martin Luthers Messformular von 1523 in den Einsetzungsworten die Wendung »für viele« bringt, ist in der deutschen Messordnung von 1526 das Kelchwort auf die Abendmahl feiernde Gemeinde bezogen mit den an Lukas und Paulus orientierten Worten »für euch«. Dies hängt mit der lutherischen Eucharistielehre zusammen, »denn eine Wirksamkeit über den Kreis der Kommunikanten hinaus zu behaupten, wäre für Lutheraner zumindest missverständlich«<sup>227</sup>. Diese Konzentration auf die Eucharistie feiernde Gemeinde kommt in gewisser Weise mit der tridentinischen Lehre überein, wonach es beim Messopfer um die Zuwendung des Kreuzesopfers geht. Allerdings geht die Wirkung der Messfeier, als wirksame Vergegenwärtigung des Sühnopfers Christi, über den Kreis der Kommunizierenden hin-

<sup>225</sup> L. SCHEFFCZYK, *Gültigkeit* (Anm. 223) 182.

<sup>226</sup> L. SCHEFFCZYK, *Gültigkeit* (Anm. 223) 180. Ähnlich J. RATZINGER, *Gott ist uns nah* (Anm. 21) 36: »Keine der beiden Formeln [›für alle‹ und ›für viele‹] kann das Ganze sagen; jede bedarf der Auslegung aufs Ganze der Botschaft. Ich lasse die Frage offen, ob es sinnvoll war, hier die Übersetzung ›für alle‹ zu wählen und damit Übersetzung mit Auslegung zu vermengen, wo doch Auslegung in jedem Fall unerlässlich bleibt.«

<sup>227</sup> F. LURZ, *Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563*, Stuttgart 1998, 154, zitiert bei A. GERHARDS (Anm. 6) 82.

aus und richtet sich auf alle, die für den Empfang dieser Wirkung bereit sind: »für euch und für viele«.

Auch das anglikanische »Book of Common Prayer« übersetzt die Herrenworte korrekt mit »für viele«. Erst recht gilt dies für die Christen der altorientalischen und orthodoxen Kirchen, die sich auf die Heilige Schrift und die Überlieferung der Väter verpflichtet wissen. »Den Entscheid Roms, zur Übersetzung des Kelchwortes mit, für viele ›zurückzukehren‹, kann man aus ökumenischen Gründen nur begrüßen«<sup>228</sup>.

## 8. Pastorale Motive

Die genaue Übersetzung des *pro multis* hat, sofern eine entsprechende Erklärung erfolgt, auch praktische Auswirkungen. Als Max Zerwick 1970 auf der Linie von Joachim Jeremias die Fehlübersetzung rechtfertigte, meinte er noch, dass auch die Wendung »für alle« ihre eigene Problematik habe, »denn für manche könnte sie bedeuten, dass tatsächlich alle gerettet werden, aber es ist anzunehmen, dass die Gefahr einer solchen irrtümlichen Deutung unter Katholiken kaum existieren dürfte«<sup>229</sup>. Was der biedere Jesuitentheologe noch 1970 für unwahrscheinlich hielt, ist heute freilich in vielen Kreisen schon zur *opinio communis* geworden: dass es nach den Worten Jesu viele Menschen geben wird, die (durch eigene Schuld) nicht die ewige Seligkeit erlangen (z.B. Lk 13,22–24), wurde selbst von einem verdienten Theologen als »Infernalismus« bezeichnet, der sich an der Spitze der Kirche höchster Sympathien erfreut<sup>230</sup>. Selbst die Worte des Herrn werden hier ideologisch umgebogen: wer sie ernst nimmt, gilt als »Fundamentalist«<sup>231</sup>. In der gegenwärtigen Situation gibt es sicherlich keine nennenswerte Gefahr, der jansenistischen Irrlehre zu verfallen, wonach Jesus nur für die Auserwählten gestorben wäre<sup>232</sup>. Dass »manche Kreise«, die auf einer korrekten Übersetzung des *pro multis* bestehen, den Heilswillen Gottes begrenzen wollen<sup>233</sup>, ist durch keinerlei Zeugnisse belegbar<sup>234</sup>. Sehr häufig finden wir aber einen vermessenen Heilsoptimismus, wonach am Ende alle Menschen gerettet werden. Manche Beobachter sehen darin den entscheidenden Grund

<sup>228</sup> M. THEOBALD (Anm. 36) 24.

<sup>229</sup> M. ZERWICK (Anm. 11) 140.

<sup>230</sup> Siehe dazu, mit weiterer Literatur, M. HAUKE, *Auf den Spuren des Origenes: Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars*, in: Theologisches 35 (2005) 554–562.

<sup>231</sup> So bei dem Rahnerschüler H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, München 1993, 440f. Zum biographischen Hintergrund dieser Polemik vgl. D. BERGER, »Man könnte meinen, man sei im Irrenhaus«. *Herbert Vorgrimlers Lebenserinnerungen*, in: Theologisches 36 (2006) 353–362.

<sup>232</sup> Dies befürchtet etwa A. GERHARDS (Anm. 6) 80: »... nach über dreißig Jahren hat man sich so an die offene Formulierung [sic] ›für alle‹ gewöhnt, dass das einschränkende ›für viele‹ exklusiv verstanden werden muss, als habe Jesus nicht für alle Menschen sein Blut vergossen.«

<sup>233</sup> So A. GERHARDS (Anm. 6) 81: »... die Interpretation des ›pro multis‹ im Sinne einer Begrenzung des Heilswillens Gottes auszuschließen ist ... So aber möchten manche Kreise, die gegen die offene Interpretation ›für alle‹ opponieren, das ›pro multis‹ verstanden wissen.«

<sup>234</sup> Mir sind jedenfalls keine bekannt. Auch Gerhards nennt keine Belege.

für die Durchsetzung der Übersetzung »für alle«<sup>235</sup>. Die Übersetzung »für viele« unterstreicht dagegen die Bedeutung des Glaubens und der Liebe für das ewige Heil.

Dass mit dieser Änderung eine positive Klimaänderung für die Kirche beginnen kann, wurde auf sehr pointierte Weise von Christian Geyer in einem Beitrag für die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« beschrieben:

Der Katholizismus »schien sich ... selbst um ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal gebracht zu haben, als er die Kategorie des Seelenheils ... systematisch in den Hintergrund treten ließ, ja ausrangierte. Wir kommen alle in den Himmel – das ist die populäre Version der Heilsgewissheit, die Wortführer des Katholizismus vertraten, ihre Kirche könne im Handumdrehen eine Religion für alle werden – für Andersgläubige ebenso wie für Ungläubige.

Doch schien die Vereinnahmungsstrategie nicht aufgehen zu wollen: Die Heiden wollten lieber Heiden bleiben, denn in der vatikanischen Statistik als anonyme Christen geführt zu werden. Und die Christen selbst, entlastet vom Druck des Seelenheils, rückten in die Rolle der eifrigen Religionsmoderatoren, die den einen Gott für alle propagierten, auf welchem Wege auch immer man ihm folge: auf christlichem, islamischem oder atheistischem.

Doch mit dieser harmonischen Formel wurde das Christentum keine Religion für alle, sondern blieb statistisch eine Religion für viele und eigentlich für immer weniger. Jetzt zieht die katholische Kirche ihre Konsequenz und will ihre Messbücher ändern ... Das Seelenheil dürfe man sich nicht als eine mechanistische Angelegenheit vorstellen ... Was Christus allen verdient habe, müsse gleichwohl einzeln gewollt werden. So begegnet man dem geschäftsschädigenden Image, im Vergleich zu anderen Religionen eine harmlose Religion zu sein und noch dem Atheismus zuzublinzeln. Der Katholizismus ist, wie es scheint, nicht so ungefährlich, wie er oft tut. Ihm geht es wieder um etwas.«<sup>236</sup>

Die genaue Übersetzung der Wandlungsworte unterstreicht jedenfalls die Ernsthaftigkeit des christlichen Lebens. Um zu denen zu gehören, die Christus erwählt hat, braucht es die tätige Sorge um das persönliche Heil. In einer Zeit, da der biblische Begriff der Auserwählung in einen Limbus des Vergessens geworfen wurde, ist ein solcher Weckruf überaus angemessen.

Ein weiteres pastorales Motiv ist die intellektuelle Kohärenz zwischen Heiliger Schrift und Liturgie. Nehmen wir als Beispiel etwa den Palmsonntag: bei der Verlesung der Leidensgeschichte nach Matthäus oder Markus richtet sich der Bund Christi auf »viele«, während das gleiche Wort beim Kern der Messfeier mit »alle« wiedergegeben wird. Eine kritische Beobachterin meint: »Wie ich aus eigener Erfahrung weiß, reagieren diejenigen, die auf diese Diskrepanz aufmerksam gemacht werden, tatsächlich mit erheblicher Verwirrung, allerdings immer nur darüber, dass man bei der Liturgie falsch übersetzt und Christi Wort manipuliert.«<sup>237</sup>

<sup>235</sup> Beispielsweise K. GAMBER (Anm. 87) 67; P. HACKER, »Für viele vergossen«, in: Una Voce Korrespondenz 6 (1976) 47–52 (52): »Der falsche Heilsoptimismus ist, neben der Verschweigung der unsterblichen Seele (...), das unauffälligste und daher wirkungsvollste Einbruchstor des Unglaubens in der Kirche ...«

<sup>236</sup> C. GEYER, *Für viele*, in: FAZ, 22. 12. 2006, Nr. 298, S. 33.

<sup>237</sup> C. WICK, *Es ist an der Zeit, Fehler einzusehen* (Anm. 24).

Keine Hilfe wäre ein fauler Kompromiss, der dahin gehen würde, *pro multis* mit »für die Vielen« wiederzugeben<sup>238</sup>. So lautete bereits die vorläufige Übersetzung des deutschen Missale, bevor sie vom »für alle« abgelöst wurde<sup>238</sup>. Vom Lateinischen her wäre eine solche Übertragung zwar rein philologisch möglich, weil durch das Fehlen des Artikels nicht zwischen »viele« und »die Vielen« unterschieden werden kann. Dies gilt aber nicht von der biblischen Grundlage, die griechisch ist: das Griechische setzt hier den Artikel, den es auch fortlassen könnte: »für viele« (*hyper pollon*) und nicht »für die Vielen« (*hyper ton pollon*).

Dem Heiligen Vater ist zu danken, dass er mutig die Reinheit der Liturgie wiederherstellt. Möge der Nachfolger des hl. Petrus auch die geistige Aufnahme finden, die seine beherzte Entscheidung verdient.

---

<sup>238</sup> So etwa die Vorschläge von A. WEISS, *Damit wäre beiden Seiten geholfen*, in: Die Tagespost, 21. 12. 2006, S. 12 (Leserbrief); P. LERCH, *Offen für die Tiefendimension*, in: Die Tagespost, 20. 01. 2007, S. 19 (Leserbrief).

<sup>239</sup> Vgl. H. HAUG (Anm. 172) 1.

# »Communio indicium«

## Die Vita communis als priesterliches Lebensideal

Von Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

### 1. Problemstellung

»Die Freuden des priesterlichen Lebens vor Augen« hat sich das Zweite Vatikanische Konzil im Dekret über Dienst und Leben gehalten gesehen, wenigstens in einer Nebenbemerkung auch die Schwierigkeiten zu erwähnen, »unter denen in den heutigen Umständen die Priester leiden«, darunter vor allem »die oft schmerzlich erfahrene Einsamkeit«.<sup>1</sup> Einsamkeit ist weder eine Tugend noch eine unvermeidliche Bürde, die der zum Zölibat verpflichtete Priester wohl oder übel bereit sein muss, in Kauf zu nehmen. Im Gegenteil: Einsamkeit ist nicht nur schmerzlich, Einsamkeit ist schädlich – auch und gerade für den Priester, für seinen priesterlichen Dienst wie für sein priesterliches Leben. Einsamkeit – nicht zu verwechseln mit dem für das priesterliche Leben unverzichtbaren regelmäßigen Alleinsein in Gebet, Betrachtung und Studium – ist ein Empfinden, das dem priesterlichen Lebensideal fremd und seinem seelsorglichen Wirken abträglich ist: »Kein Priester kann abgesondert und als Einzelner seine Sendung hinreichend erfüllen, sondern nur in Zusammenarbeit mit anderen Priestern«<sup>2</sup>, mit denen er durch die Weihe »in inniger sakramentaler Bruderschaft«<sup>3</sup> verbunden ist.

Damit aber die Priester »im geistlichen Leben und für die Erweiterung ihrer Kenntnisse aneinander Hilfe haben, damit sie besser in ihrem Dienst zusammenarbeiten können und vor Gefahren geschützt sind, die vielleicht dem Einsamen drohen, soll das gemeinsame Leben oder eine Art von Lebensgemeinschaft unter ihnen gefördert werden«<sup>4</sup>, heißt es im Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester.

Was aber ist unter priesterlicher Vita communis unter formellem wie materiellem Aspekt zu verstehen? Handelt es sich dabei um ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche einzelner Priester, um ein allgemein bewährtes Mittel zur Förderung des

---

<sup>1</sup> Zweites Vatikanisches Konzil: Dekret über Dienst und Leben der Priester »*Presbyterorum ordinis*« (7. Dezember 1965), in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 991–1024, Nr. 22: »*Sacrosancta haec Synodus gaudia vitae sacerdotalis prae oculis habens, etiam difficultates non praeterire potest, quas in hodiernae vitae adiunctis patiuntur Presbyteri. [...] Ecclesiae ministri inde, immo et nonnumquam christifideles, in hoc mundo quasi alienos ab ipso se sentiunt, anxie quaerentes quibusnam idoneis mediis et verbis cum eodem communicare valeant. Nova enim quae fidei obstant impedimenta, apparens peracti laboris sterilitas necnon acerba quam experiuntur solitudo, eos in periculum adducere possunt ne animo deprimantur.*«

<sup>2</sup> Ebd., Nr. 7: »*Nullus ergo Presbyter seorsum ac veluti singillatim suam missionem satis adimplere valet, sed tantum viribus unitis cum aliis Presbyteris, sub ductu eorum, qui Ecclesiae praesunt.*«

<sup>3</sup> Ebd., Nr. 8: »*Presbyteri, per Ordinationem in ordine presbyteratus constituti, omnes inter se intima fraternitate sacramentali nectuntur.*«

<sup>4</sup> Ebd.: »*Ut Presbyteri in vita spiritali et intellectuali colenda mutuam iuvamen invenient, ut aptius in ministerio cooperari valeant utque a periculis solitudinis forte orientibus eripiantur, aliqua vita communis vel aliquod vitae consortium inter eos foveatur.*«

priesterlichen Dienst- und Lebensvollzugs oder vielleicht sogar um ein wesentliches Element priesterlicher Identität? Wie kann die priesterliche *Vita communis* verwirklicht werden, wie wird sie konkret verwirklicht? Im Folgenden soll versucht werden, diese Fragen auf der Grundlage der von Seiten der höchsten Autorität der Kirche erlassenen lehrmäßigen und disziplinarischen Vorgaben einer Antwort zuzuführen.<sup>5</sup>

## 2. *Begriffsbestimmung*

Der Begriff der *Vita communis* (gemeinsames oder gemeinschaftliches Leben) bezeichnet im kirchlichen bzw. theologischen Kontext die nicht nur faktische, sondern im essentiell wie existentiell gemeinschaftlichen Charakter des Glaubens und der Kirche begründete Lebensgemeinschaft von Gläubigen.<sup>6</sup> Dem Vorbild der Lebensgemeinschaft Jesu mit seinen Aposteln (vgl. Joh 1, 39 und 13, 1–20) sowie der Jerusalemer Urkirche folgend (vgl. Apg 2, 42 und 45–47) stellt die *Vita communis* eine konkrete Verwirklichung des Neuen Gebots der Liebe dar (vgl. Joh 13, 34–35; 1 Joh 1, 7 und 2, 7–11). Als solche steht sie in engem begrifflichen Zusammenhang mit dem Verständnis der Kirche als *Communio*<sup>7</sup>; sie ist zugleich Ausdruck und Vollzug dieser *Communio* und wie diese im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes, insbesondere der Sakramente, sowie in der Einbindung in die hierarchisch strukturierte Ordnung Kirche begründet.<sup>8</sup>

Die *Vita communis* im gegenständlichen Sinn kann ebenso von Laien wie von Klerikern geübt werden, und zwar sowohl von Laien (wie z. B. in den Instituten des geweihten Lebens für Frauen) oder Klerikern (wie z. B. in den Kanonikerkapiteln) als auch von Laien und Klerikern gemeinsam (wie z. B. in den meisten Instituten des geweihten Lebens für Männer). Ferner kann sie sich in verschiedener Form und Intensität entfalten – von der (bloß) geistlichen Gemeinschaft in Gebet und Gottesdienst über die Tisch- und Wohngemeinschaft bis hin zur umfassenden Gütergemeinschaft. Sie kann schließlich – sei es aufgrund freier Vereinbarung, sei es von Rechts wegen – unterschiedlichem Verpflichtungsgrad unterliegen.

Nur der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, dass die *Vita communis* im gegenständlichen Sinn grundsätzlich zu unterscheiden ist von der ehelichen Lebensgemeinschaft, die bisweilen – wie z. B. in can. 1153 § 1 CIC – mit demselben Begriff bezeichnet wird.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Unter historischem Aspekt vgl. Caelli, Andrea: *La vita comune del clero – storia e spiritualità* (= *Contributi di Teologia*, 28), Roma 2000.

<sup>6</sup> Vgl. Hegge, Christoph: *Vita communis*, in: Campenhausen, Axel Freiherr von / Riedel-Spangenberg, Ilona / Sebott, Reinhold (Hg.): *Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht*, Band 3, Paderborn / München / Wien / Zürich 2004, 836–839, 836.

<sup>7</sup> Zum Verständnis der Kirche als *Communio* vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben »*Communio notio*« über einige Aspekte der Kirche als *Communio* (28. Mai 1992), in: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), 838–850, Nrn. 3–5.

<sup>8</sup> Vgl. can. 205 CIC. Vgl. auch Zweites Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche »*Lumen gentium*« (21. November 1964), in: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), 5–75, Nr. 14; Kongregation für die Glaubenslehre: »*Communio notio*«, Nr. 4.

<sup>9</sup> In can. 863 § 1 CCEO hat stattdessen der die Eigenart der ehelichen Lebensgemeinschaft in wesentlich angemessenerer Weise charakterisierende Begriff der *Vita coniugal* Verwendung gefunden.

Im Unterschied zur Ehe ist die *Vita communis* im gegenständlichen Sinn selbstverständlich weder eine »*Gemeinschaft des ganzen Lebens*« (can. 1055 § 1 CIC bzw. can. 776 § 1 CCEO) noch als solche sakramentaler Natur (vgl. can. 1055 § 2 CIC bzw. can. 776 § 2 CCEO).

Im Rahmen der folgenden Ausführungen werden Begriff, Form und Vollzug der *Vita communis* vornehmlich in Bezug auf diejenigen Gläubigen angewandt und untersucht, die die Priesterweihe empfangen haben, das heißt der Priester einschließlich der Bischöfe. Näherhin geht es ausschließlich um jene Priester, die nicht einem kanonischen Lebensverband (wie z. B. einem Institut des geweihten Lebens oder einer Gesellschaft des apostolischen Lebens) angehören, in dem die *Vita communis* in erster Linie als Ausdruck eines spezifischen, vom Empfang des Weihesakraments grundsätzlich unabhängigen Charismas verstanden wird.<sup>10</sup> Mit anderen Worten: Gegenstand der folgenden Ausführungen ist die *Vita communis* der so genannten Diözesan- oder Weltpriester, das heißt jener Priester, die in einer Teilkirche (im Sinn von can. 368 CIC bzw. can. 177 § 1 CCEO) inkardiniert sind.

Dabei steht die *Vita communis* der Priester untereinander – mit anderen Worten: die ausschließlich von Priestern und für Priester gebildete *Vita communis* – naturgemäß im Vordergrund. Von der Sache her nicht ausgeschlossen und in den folgenden Ausführungen stets mitberücksichtigt sind hingegen auch Formen der *Vita communis*, die neben Priestern auch Diakone einbeziehen (können) und nicht im Priestertum, sondern im Klerikerstand begründet sind. Ebenso mitberücksichtigt sind die gewöhnlich unter dem Begriff Bewegung oder (neue) geistliche Gemeinschaft subsumierten Formen der *Vita communis*, die sowohl Priester bzw. Kleriker als auch Laien, mitunter sogar Eheleute und ganze Familien, umfassen.<sup>11</sup>

### 3. *Das priesterliche Lebensideal der Vita communis in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil im Dekret über Dienst und Leben der Priester zum Ausdruck gebrachte Empfehlung der *Vita communis* steht im unmittelbaren Kontext der Ausführungen über »*Die Beziehung der Priester zu anderen*«.<sup>12</sup> Dabei wird zunächst darauf verwiesen, dass alle Priester (einschließlich der Bischöfe) durch die sakramentale Weihe Anteil am einen und einzigen Priestertum Christi haben und auf diese Weise einander in hierarchisch geordneter Gemeinschaft verbunden sind.<sup>13</sup> Diese sakramental begründete Gemeinschaft kommt insbesondere im diözesanen Presbyterium, das

<sup>10</sup> Vgl. Navarro, Luis: *Personae e soggetti nel diritto della Chiesa – Temi di diritto della persona* (= *Subsidia Canonica – Collana di testi*, 1), Roma 2000, 82, Anmerkung 14.

<sup>11</sup> Vgl. Hegge Christoph: *Bewegungen, kirchliche – II. Kath.*, in: Campenhausen, Axel Freiherr von / Riedel-Spangenberg, Ilona / Sebott, Reinhold (Hg.): *Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht*, Band 1, Paderborn / München / Wien / Zürich 2000, 251–253; Schmitz, Heribert: *Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen*, in: Haering, Stephan / Schmitz, Heribert (Hg.): *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2004, 315–317.

<sup>12</sup> Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Überschrift vor Nr. 7: »*Presbyterorum habitudo ad alios*«.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., Nr. 7. Vgl. auch dass.: »*Lumen gentium*«, Nr. 28.

heißt in der Gesamtheit aller Priester einer Diözese unter der Leitung des jeweiligen Bischofs zum Tragen.<sup>14</sup> Als Glieder des diözesanen Presbyteriums sind die Priester untereinander »durch das Band der Liebe, des Gebetes und der allseitigen Zusammenarbeit verbunden«.<sup>15</sup>

Bereits in der dogmatischen Konstitution über die Kirche hatte das Zweite Vatikanum darauf hingewiesen, dass sich die im sakramentalen Priestertum begründete brüderliche Gemeinschaft nicht auf den ontologischen Bereich allein beschränken darf, sondern im Leben eines jeden Priesters konkret erfahrbar werden soll.<sup>16</sup> Zugleich war die *Vita communis* als eine von verschiedenen Weisen vorgestellt worden, in der diese Gemeinschaft zu angemessenem Ausdruck gelangen kann.<sup>17</sup>

Im Dekret über Dienst und Leben der Priester werden nun daran anknüpfend drei komplementäre Gründe angeführt, welche die priesterliche *Vita communis* als der Empfehlung und Förderung wert erscheinen lassen: Erstens ist davon die Rede, dass die *Vita communis* den Priestern gegenseitige Hilfe im geistlichen Leben und bei der intellektuellen Weiterbildung bietet; zweitens dient sie der besseren (seelsorglichen) Zusammenarbeit; drittens schließlich bietet sie wirksamen Schutz vor den Gefahren der Einsamkeit und Hilfe, um denselben gegebenenfalls wieder zu enttrinnen.<sup>18</sup>

Ausdrücklich stellt das Zweite Vatikanische Konzil fest, dass die Formen priesterlicher *Vita communis* entsprechend den jeweiligen persönlichen und seelsorglichen Erfordernissen verschieden sein können. Beispielfhaft verwiesen wird in diesem Zusammenhang auf die (sofern bzw. insoweit aufgrund der praktischen Umstände realisierbare) Wohngemeinschaft, die Tischgemeinschaft oder das wenigstens häufige und regelmäßige Zusammenkommen von Priestern.<sup>19</sup> Die Gebetsgemeinschaft, etwa in Form der gemeinsamen Feier des Stundengebetes, hat im gegenständlichen Zusammenhang erstaunlicherweise keine ausdrückliche Erwähnung gefunden, dürfte aber – zumal in Anbetracht der diesbezüglichen Empfehlung der Liturgiekonstitution – als selbstverständlich vorauszusetzen sein.<sup>20</sup> Besondere Empfehlung erfahren dementsprechend jene (auf

<sup>14</sup> Vgl. dass.: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8.

<sup>15</sup> Ebd.: »*Singuli ergo Presbyteri cum confratribus suis uniuntur vinculo caritatis, orationis et omnimodae cooperationis*«.

<sup>16</sup> Vgl. dass.: »*Lumen gentium*«, Nrn. 28 und 41. Vgl. auch Astrath, Willi: *Die Vita communis der Weltpriester* (= Kanonistische Studien und Texte, Band 22), Amsterdam 1967, 199; Caelli: *La vita comune del clero*, 206.

<sup>17</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Lumen gentium*«, Nrn. 28 und 41. Vgl. auch Astrath: *Die Vita communis der Weltpriester*, 199; Caelli: *La vita comune del clero*, 206.

<sup>18</sup> Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8. Vgl. auch Astrath: *Die vita communis der Weltpriester*, 201–202; Caelli: *La vita comune del clero*, 206–210.

<sup>19</sup> Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8: »*Aliqua vita communis vel aliquod vitae consortium inter eos fovetur, quod tamen plures formas, iuxta diversas necessitates personales vel pastorales, induere potest, nempe cohabitationem, ubi possibilis est, vel communem mensam, vel saltem frequentes ac periodicos conventus*«. Vgl. Astrath: *Die Vita communis der Weltpriester*, 202–203; Caelli: *La vita comune del clero*, 206–210.

<sup>20</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Konstitution über die heilige Liturgie »*Sacrosanctum Concilium*« (4. Dezember 1963), in: *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), 97–138, Nr. 99: »*Cum Officium divinum sit vox Ecclesiae seu totius Corporis mystici Deum publice laudantis, suadet ut clerici choro haud obligati, ac praesertim sacerdotes conviventes vel in unum convenientes, aliquam saltem divini Officii partem in comuni persolvant*«.



vereinsrechtlicher Grundlage bestehenden) Vereinigungen, die von Seiten der zuständigen kirchlichen Autorität für geeignet befunden wurden, den seelsorglichen Dienst und das geistliche Leben der Priester durch eine geeignete und bewährte Lebensordnung und gegenseitige brüderliche Hilfe zu fördern.<sup>21</sup>

Die gegenseitige brüderliche Hilfe der Priester soll sich aber nicht allein auf den seelsorglichen Dienst und das geistliche Leben beschränken, sondern die jeweiligen persönlichen Lebensumstände einschließlich der praktischen und materiellen Bedürfnisse mit einbeziehen. Aus diesem Grund sollen sie sich im Geist der Bruderliebe insbesondere ihren notleidenden, kranken, oder auf sonstige Weise bedrängten Mitbrüdern zuwenden und ihnen – nicht zuletzt auch durch die Bereitschaft zum Teilen bzw. zum gemeinsamen Gütergebrauch – die erforderliche praktische und materielle Hilfe zuteil werden lassen.<sup>22</sup>

Die Ausführungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Beziehung der Priester untereinander schließen mit dem Hinweis auf die in der sakramentalen Gemeinschaft des Priestertums begründete Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfe angesichts objektiver Schwierigkeiten und subjektiver Unzulänglichkeiten<sup>23</sup> sowie der Ermahnung, in Anbetracht dessen die spezifische Sendung der Laien in Kirche und Welt gleichermaßen zu achten wie zu fördern.<sup>24</sup>

Außer in der dogmatischen Konstitution über die Kirche und im Dekret über Dienst und Leben der Priester finden sich weitere Hinweise zum gegenständlichen Thema im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. Darin werden die Bischöfe, näherhin die Diözesanbischöfe, zu besonderer Liebe und Sorge in Bezug auf ihre priesterlichen Mitarbeiter angehalten, die sie nicht zuletzt durch die Förderung von Einrichtungen unterstützen sollen, in denen sie gelegentlich zu geistlicher Einkehr und theologischer wie pastoraler Fortbildung zusammenkommen können.<sup>25</sup> Die Pflege der *Vita communis* wird ausdrücklich für jene Priester, die in der Pfarrseelsorge, näherhin in ein

<sup>21</sup> Dass.: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8: »*Magni quoque habendae sunt et diligenter promovendae associationes quae, statutis a competenti ecclesiastica auctoritate recognitis, per aptam et convenienter approbatam vitae ordinationem et per iuvamen fratrum, sanctitatem sacerdotum in exercitio ministerii fovent, et sic toti Ordini Presbyterorum servire intendunt.*« Vgl. Astrath: Die *Vita communis* der Weltpriester, 202–203; Caelli: La vita comune del clero, 206–210.

<sup>22</sup> Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8: »*Spiritu fraterno ducti, Presbyteri hospitalitatem ne obliviscantur, colant beneficentiam et communionem bonorum, praesertim solliciti eorum qui sunt aegroti, afflicti, laboribus nimis onerati, solitarii, e patria exsules, necnon eorum qui persecutionem patiuntur*«; ebd., Nr. 17: »*Sed et aliquis rerum communis usus, ad instar bonorum communionis quae in historia primaevae Ecclesiae extollitur, caritati pastoralis optime viam sternit.*«

<sup>23</sup> Vgl. ebd. Nr. 8.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., Nr. 9. Vgl. auch dass.: »*Lumen gentium*«, Nrn. 30–33 und 37.

<sup>25</sup> Dass.: Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche »*Christus Dominus*« (28. Oktober 1965), in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 673–701, Nr. 16: »*Institutiones foveant et peculiares conventus instaurent, in quibus sacerdotes aliquoties congregentur tum ad longiora peragenda exercitia spiritualia in vitae suae renovationem tum ad alteriorem acquirendam cognitionem ecclesiasticarum disciplinarum, praesertim Sacrae Scripturae et theologiae, socialium maioris momenti quaestionum, necnon novarum actionis pastoralis rationum*«.

<sup>26</sup> Ebd., Nr. 30, 1): »*Ad eadem vero animarum curam efficacior reddendam, vita communis sacerdotum, praesertim eidem paroeciae addictorum, enixe commendatur, quae, dum actionem apostolicam fovet, caritatis et unitatis exemplum fidelibus praebet.*« Vgl. Astrath: Die *Vita communis* der Weltpriester: 200–201; Caelli: La vita comune del clero, 208–209.

und derselben Pfarrei, tätig sind, sehr empfohlen.<sup>26</sup> Als Begründung dafür wird angegeben, dass die Vita communis dem seelsorglichen Wirken der Priester zugute komme, da den Gläubigen auf diese Weise ein Beispiel der Liebe und der Einheit geboten werde.<sup>27</sup>

#### 4. Das priesterliche Lebensideal der Vita communis in der nachkonziliaren Lehrverkündigung

Die theologischen und disziplinären Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Frage der priesterlichen Vita communis haben in der nachkonziliaren Lehrverkündigung einen als insgesamt eher gering einzustufenden Wiederhall gefunden. Wenn überhaupt, findet dieses Thema – gewöhnlich unter Hinweis auf die einschlägigen Konzilsaussagen – bestenfalls am Rand Erwähnung.

Beispielsweise wird im nachsynodalen Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II. über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart zwar wiederholt und nachdrücklich auf die gemeinschaftliche Dimension von Dienst und Leben der Priester sowie den familiären Charakter des diözesanen Presbyteriums hingewiesen<sup>28</sup>, die Vita communis als dessen mögliche, konsequente und sinngerechte Verwirklichung jedoch nur beiläufig thematisiert. Konkret hat sie auf nicht unbedingt stimmige Weise unter den praktischen Mitteln Erwähnung gefunden, derer sich die Priester im Rahmen ihrer kontinuierlichen Weiterbildung bedienen sollen.<sup>29</sup> Näher eingegangen wird in der Folge lediglich noch auf die spirituelle Bedeutung von priesterlichen Gemeinschaften.<sup>30</sup> Zusammenfassend heißt es hierzu, dass jedwede Form priesterlicher Brüderlichkeit, sofern sie nur von der Kirche anerkannt ist, sowohl für das geistliche Leben als auch für den pastoralen Dienst von Nutzen sein kann.<sup>31</sup>

Eine beachtenswerte Ausnahme innerhalb der nachkonziliaren Lehrverkündigung zum gegenständlichen Thema bietet allerdings das von der Kongregation für den Klerus erarbeitete Direktorium für Dienst und Leben der Priester, das aus der erklärten Absicht heraus entstanden ist, den Priestern Anregung und Hilfe zu einer der priesterlichen Identität entsprechenden Dienstauffassung und Lebensführung zu bieten.<sup>32</sup> Besonderes Augenmerk wollte man dabei unter anderem »auf das spezifische Thema der Gemeinschaft richten, das heute wegen der Auswirkungen auf das Leben des Priesters als besonders dringlich empfunden wird.«<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Zweites Vatikanisches Konzil: »Christus Dominus«, Nr. 30, 1). Vgl. Astrath: Die Vita communis der Weltpriester, 200; Caelli: La vita comune del clero, 208–209.

<sup>28</sup> Vgl. Papst Johannes Paul II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Pastores dabo vobis« über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart (25. März 1992), in: Acta Apostolicae Sedis 84 (1992), 657–804, Nrn. 17, 23, 28, 31 und 74.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., Nr. 81. Vgl. auch Caelli: La vita comune del clero, 213–216.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. Vgl. auch ebd., Nr. 31.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester (31. Januar 1994), Città del Vaticano 1994, Einleitung.

<sup>33</sup> Ebd.: »Consulto peculiaris vis tributa est argumento communiois, cuius necessitas hodie potissimum animadvertitur, ob eius in vitam sacerdotis momentum.«

Im Anschluss an einige eher theoretische Ausführungen über die theologische und spirituelle Bedeutung des Presbyteriums für Dienst und Leben des Priesters warnt das Direktorium im Blick auf die gemeinschaftliche Dimension des Priestertums davor, dieses in isolierter und allein auf sich selbst bezogener Weise zu leben; vielmehr sollen die Priester »die brüderliche Gemeinschaft zu fördern suchen und zwar durch Geben und Nehmen – von Priester zu Priester« und sich dabei vor allem des bewährten Mittels priesterlicher Freundschaften bedienen.<sup>34</sup> Dabei wird sowohl der spirituelle als auch der praktische, näherhin zwischenmenschliche und materielle Aspekt in Betracht gezogen.

In Konkretisierung dessen wird anschließend in einem eigenen Abschnitt die Vita communis der Priester als solche thematisiert. Obgleich von der höchsten Autorität der Kirche schon immer gefördert, sei diese als Kennzeichen oder Zeugnis der Gemeinschaft – als »*communio indicium*«, wie es wörtlich heißt – erst unlängst neuerlich in Erinnerung gerufen und mit Nachdruck empfohlen worden; außerdem werde sie gegenwärtig in nicht wenigen Diözesen erfolgreich praktiziert.<sup>35</sup>

Unter den verschiedenen Formen, in denen sich priesterliche Vita communis zu entfalten vermag, misst das Direktorium der »gemeinsame[n] Teilnahme am liturgischen Gebet«, näherhin der gemeinsamen Feier des Stundengebets, die höchste Bedeutung zu.<sup>36</sup> Aufschlussreich ist der Hinweis, dass bei der praktischen Verwirklichung priesterlicher Vita communis die jeweiligen (persönlichen wie seelsorglichen) »Möglichkeiten und praktischen Vorteile« zu berücksichtigen sind, so dass keinerlei Erfordernis bestehe, »lobenswerte Modelle des Ordenslebens zu kopieren«.<sup>37</sup> Die Ausführungen des Direktoriums zum gegenständlichen Thema schließen mit einem Hinweis auf den Nutzen von Vereinigungen, »welche die priesterliche Brüderlichkeit fördern«<sup>38</sup>, und der im Besonderen an die Pfarrer gerichteten Empfehlung, nach Möglichkeit auch »im Pfarrhaus die Vita communis mit ihren Pfarrvikaren« zu pflegen.<sup>39</sup>

Hingewiesen sei darüber hinaus noch auf die vom Direktorium für Dienst und Leben der Priester in anderem Zusammenhang zur Sprache gebrachte Empfehlung, wo möglich ein eigenes »Haus des Klerus« zu errichten, das nicht nur der Aus- und Weiterbildung dienen soll, »sondern das auch Ort der Begegnung und Bezugspunkt für zahlreiche an-

<sup>34</sup> Ebd., Nr. 27: »Prorsus igitur conabitur ut vitet separatim vivere suum sacerdotium et propria sua ratione, et communioni fraternae favebit, dando et accipiendo – sacerdos sacerdoti et a sacerdote – calorem amicitiae, benevolae curae, hospitii liberalis, monitiones fraternae«. Vgl. auch ebd., Nr. 28.

<sup>35</sup> Ebd., Nr. 29: »Huius communionis indicium est etiam vita communis cui semper favit Ecclesia quamque recens ipsa Concilii Vaticani II documenta suaserunt, sicut et insequentis Magisterii, quaeque utiliter in non paucis dioecesibus applicatur.« Vgl. auch Caelli: La vita comune del clero, 216–217.

<sup>36</sup> Ebd.: »Inter varia eius genera (qualia sunt: domus communis, mensae communio, etc.) optima est habenda precationis liturgicae communionis participatio.« Vgl. auch Kongregation für den Gottesdienst: Allgemeine Einführung in das Stundengebet (11. April 1971), in: dies.: Liturgia horarum iuxta Ritus Romanum, editio typica altera, Band I, Città del Vaticano 1985, 21–94, Nr. 25.

<sup>37</sup> Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29: »Rationes diversae fovendae sunt secundum possibilitates et commoditates effectivas, non necessario laudabilia vitae religiosae exempla imitando.«

<sup>38</sup> Ebd.: »Praesertim comprobandae sunt illae consociationes, quae fraternitati sacerdotali favent«.

<sup>39</sup> Ebd.: »Exoptandum est ut parochi parati sint favere vitae communi in domo paroeciali cum suis vicariis«.

dere Gelegenheiten sein könnte. So ein Haus müsste alle jene organisatorischen Einrichtungen bieten, die es angenehm und anziehend machen können«. <sup>40</sup>

## 5. Das priesterliche Lebensideal der *Vita communis* im kanonischen Recht

Die für die Frage der priesterlichen (bzw. klerikalen) *Vita communis* relevante Gesetzesmaterie in den geltenden kirchlichen Gesetzbüchern basiert auf einem zweifachen Fundament: Zum einen orientiert sie sich klar an den einschlägigen Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils, zum anderen steht sie in ungebrochener Rechtstradition mit den einschlägigen Normen des CIC/1917.

In can. 134 CIC/1917 wurde die Pflege der *Vita communis* unter den Klerikern als lobenswert und ratsam bezeichnet; wo diese Gewohnheit herrschte, sollte sie nach Möglichkeit beibehalten werden.<sup>41</sup> Obgleich formell unter die in den cann. 124–144 CIC/1917 zusammengefassten Pflichten der Kleriker zählend, handelte es sich hierbei offenkundig nicht um eine Pflicht im engen und eigentlichen Sinn, sondern um eine Empfehlung, das heißt um einen gesetzlich objektivierten Rat oder Appell.<sup>42</sup> Dieser richtete sich nach can. 476 § 5 CIC/1917 insbesondere an die in ein und derselben Pfarrei tätigen Kleriker, namentlich an den Pfarrer und seine(n) Pfarrvikar(e).<sup>43</sup>

In den geltenden kirchlichen Gesetzbüchern hat die für die gegenständliche Frage grundlegende Norm jeweils Eingang unter die in den cann. 273–289 CIC bzw. in den cann. 367–393 CCEO gesetzlich formulierten Pflichten und Rechte der Kleriker gefunden. Nach can. 280 [1] CIC ist den Klerikern »eine gewisse Pflege des Gemeinschaftslebens sehr empfohlen«. <sup>44</sup> Diese Formulierung ist im Vergleich mit can. 134 CIC/1917, der nicht eine »gewisse« Pflege der *Vita communis*, sondern die *Vita communis* im Allgemeinen und als solche empfohlen hatte, nur scheinbar zurückhaltender gewählt. Viel-

<sup>40</sup> Ebd., Nr. 84: »*Exoptandum est ut, ubi fieri potest, >Domus cleri< aedificetur, quae sedes esse possit, in qua congressiones formationis agantur et ad quam respiciatur in numerosis aliis circumstantiis. Haec domus illas omnes praebere deberet ordinatas structuras quae eam commodam atque iucundam redderent.*«

<sup>41</sup> Vgl. Mörsdorf, Klaus: Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Iuris Canonici (begründet von Eichmann, Eduard), I. Band – Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht, 11., verbesserte und vermehrte Auflage, München / Paderborn / Wien 1964, 267; Astrath: Die *Vita communis* der Weltpriester, 28–38, 47–67, 76–79, 87–107, 116–124, 129–142, 153–161, 163–178 und 254–257.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 101–103.

<sup>43</sup> Vgl. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, 484; Astrath: Die *Vita communis* der Weltpriester, 39–45, 67–75, 79, 107–111, 124–125, 143–145, 161–163, 178–180 und 254–257.

<sup>44</sup> Vgl. Aymans, Winfried: Kanonisches Recht – Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici (begründet von Eichmann, Eduard, fortgeführt von Mörsdorf, Klaus), Band II – Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn / München / Wien / Zürich 1997, 159; Navarro: Persone e soggetti nel diritto della Chiesa, 82, v. a. Anmerkung 14; Composta, Dario: Cann. 279–280 CIC – Commento, in: Pinto, Pio Vito (Hg.): Commento al Codice di Diritto Canonico (= Studium Romanae Rotae – Corpus Iuris Canonici, I), Città del Vaticano 2001, 168; Lynch, John E.: Can. 280 CIC – Common Life, in: Beal, John P. / Coriden, James A. / Green, Thomas J. (Hg.): New Commentary on the Code of Canon Law – an entirely and comprehensive Commentary by Canonists of North America and Europe, with a revised english translation of the Code (commissioned by the Canon Law Society of America), New York / Mahwah 2000, 364–366.

mehr wird hier unmittelbar auf die bereits erwähnte Vorgabe des Zweiten Vatikanischen Konzils im Dekret über Dienst und Leben der Priester zurückgegriffen, der zufolge nicht nur »das gemeinsame Leben« im Sinn einer umfassenden Wohn- oder gar Gütergemeinschaft, sondern auch jede andere »Art der Lebensgemeinschaft«, etwa die (bloße) Gebets- oder Tischgemeinschaft, als der Förderung wert deklariert wird.<sup>45</sup> Folglich ist die Empfehlung der *Vita communis* im geltenden CIC gegenüber dem CIC/1917 keineswegs eingeschränkt worden, sondern – im Gegenteil – um den berechtigten Hinweis auf die nach Form und Intensität vielfältigen Möglichkeiten ihrer praktischen Verwirklichung ergänzt worden. In can. 376 CCEO hingegen wird die *Vita communis* wiederum (nur) im Allgemeinen als solche für lobenswert und ratsam erklärt und dies wiederum – in Anbetracht der zahlreichen verheirateten Kleriker in den katholischen Ostkirchen mit gutem Grund – ausdrücklich auf die im Zölibat lebenden (Diözesan-)Kleriker beschränkt.<sup>46</sup>

In can. 280 CIC bzw. can. 376 CCEO hat der höchste kirchliche Gesetzgeber – nicht anders als in can. 134 CIC/1917 – keine Pflicht im engen und eigentlichen Sinn, sondern eine Empfehlung normiert. Da es sich hierbei jedoch um eine gesetzlich objektivierte Empfehlung handelt, lässt sich daraus ein den Gesetzesadressaten, also den Klerikern, zukommendes allgemeines und grundsätzliches Recht ableiten, dieser Empfehlung auch tatsächlich Folge leisten zu können, sofern dem nicht andere Pflichten oder die Rechte Dritter entgegenstehen. Wenn demnach im konkreten Fall ein Kleriker die Absicht bekundet, eine von der Kirche anerkannte und mit seinen sonstigen Pflichten zu vereinbarende Form der *Vita communis* zu praktizieren, steht es dem zuständigen Diözesanbischof bzw. Ordinarius unter Berücksichtigung gegebenenfalls zum Tragen kommender eigener Rechte wie der Rechte Dritter nicht zu, ihn an der Verwirklichung seiner Absicht zu hindern. Im Gegenteil: Gesetzesadressaten der gegenständlichen Normen sind nicht nur die Kleriker im Allgemeinen, sondern im Speziellen auch die zuständigen Diözesanbischöfe bzw. Ordinarien, insofern diese gehalten sind, sich die diesbezüglich vom höchsten kirchlichen Gesetzgeber ausgesprochene Empfehlung zu eigen zu machen und deren praktische Verwirklichung nach Möglichkeit zu fördern. Insofern handelt es sich bei can. 280 CIC bzw. can. 376 CCEO jeweils um eine doppelte Norm: eine erlaubende für die Kleriker und eine verpflichtende für die Diözesanbischöfe bzw. Ordinarien.<sup>47</sup>

Nach can. 280 [2] CIC soll die *Vita communis* von Klerikern, wo sie (in einer von der Kirche anerkannten Form) bereits Bestand hat, »soweit es möglich ist, beibehalten werden«. Damit hat der höchste kirchliche Gesetzgeber dem (Rechts)Status der traditionellen und in der Praxis bewährten Formen der *Vita communis* eine besondere Festigkeit verliehen. Nur wenn es im konkreten Fall (objektiv und erwiesenermaßen) unmöglich ist, eine bestimmte Institution oder sonstige Form der *Vita communis* von Klerikern – unabhängig von deren Rechtsstatus – beizubehalten, kann diese von den betroffenen Klerikern aufgegeben oder vom zuständigen Diözesanbischof bzw. Ordinarius beendet

<sup>45</sup> Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8.

<sup>46</sup> Vgl. Sabbarese, Luigi: Can. 376 – Commento, in: Pinto, Pio Vito (Hg.): *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* (= *Studium Romanae Rotae – Corpus Iuris Canonici*, II), Città del Vaticano 2001, 330.

<sup>47</sup> Vgl. Kongregation für die Bischöfe: Direktorium für den Hirtenamt der Bischöfe »*Apostolorum Successores*« (22. Februar 2004), Città del Vaticano 2004, Nr. 79.

oder abgeschafft werden. Obwohl can. 280 [2] CIC sowohl der Rechtstradition von can. 134 CIC/1917 als auch – zumindest implizit – den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>48</sup> entspricht, hat sie im CCEO keine Entsprechung gefunden.

Dafür gibt can. 376 CCEO im Unterschied zum CIC eine ausdrückliche Begründung an, warum die *Vita communis* der Kleriker zu empfehlen und zu fördern sei. In nahezu wörtlicher Übernahme einer entsprechenden Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Dekret über Dienst und Leben der Priester verweist das Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen in diesem Zusammenhang auf deren Nutzen für die gegenseitige Unterstützung der Priester in ihrem geistlichen und geistigen Leben sowie für deren (seelsorgliche) Zusammenarbeit.<sup>49</sup>

Grundlage von can. 280 CIC bzw. can. 376 CCEO ist die im Weihesakrament begründete brüderliche Gemeinschaft der Kleriker bzw. Priester. Diese hat in can. 275 § 1 CIC ihren kodikarischen Ausdruck gefunden, indem dort alle Kleriker verpflichtet werden, »im Band der Brüderlichkeit und des Gebetes untereinander eins zu sein und nach den Vorschriften des Partikularrechtes die Zusammenarbeit untereinander zu pflegen«.<sup>50</sup> Eine ähnliche, wenngleich etwas weniger konkrete Bestimmung findet sich in can. 379 CCEO.<sup>51</sup>

Über deren allgemeine und grundsätzliche Empfehlung in can. 280 CIC hinaus kommt die *Vita communis* der Kleriker im geltenden Gesetzbuch der lateinischen Kirche auch noch in anderen Zusammenhängen zum Tragen. So werden – neuerlich ganz in Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil<sup>52</sup> und der kirchlichen Rechts-tradition<sup>53</sup> – mittels can. 550 § 2 CIC die Ortsordinarien angehalten »dafür zu sorgen, dass zwischen dem Pfarrer und den Vikaren, wo es möglich ist, ein gewisser Brauch des gemeinsamen Lebens im Pfarrhaus gefördert wird«.<sup>54</sup> Abermals ist damit einer Empfehlung Ausdruck verliehen, aus der zwar – ungeachtet gegebenenfalls bestehender Wohnheitsrechte – keine Verpflichtung, wohl aber ein Rechtsanspruch abgeleitet werden

<sup>48</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

<sup>50</sup> Vgl. Aymans: *Kanonisches Recht*, Band II, 163–164; Navarro: *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*, 82; Lynch, John E.: *Can. 275 CIC – Clerical Cooperation*, in: Beal, John P. / Coriden, James A. / Green, Thomas J. (Hg.): *New Commentary on the Code of Canon Law – an entirely and comprehensive Commentary by Canonists of North America and Europe, with a revised english translation of the Code* (commissioned by the Canon Law Society of America), New York – Mahwah 2000, 351–352, 351.

<sup>51</sup> Vgl. Sabbarese, Luigi: *Can. 379 – Commento*, in: Pinto, Pio Vito (Hg.): *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* (= *Studium Romanae Rotae – Corpus Iuris Canonici*, II), Città del Vaticano 2001, 331–332.

<sup>52</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Christus Dominus*«, Nr. 30, 1).

<sup>53</sup> Vgl. can. 476 § 5 CIC/1917.

<sup>54</sup> Vgl. Heinemann, Heribert: *Die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Pfarrers*, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 515–528, 518; Sousa Costa, Antonio: *Cann. 554–552 CIC – Commento*, in: Pinto, Pio Vito (Hg.): *Commento al Codice di Diritto Canonico* (= *Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici*, I), Città del Vaticano 2001, 334–335, 335; Griffin, Bertram F.: *Can. 550 – Residency of the Parochial Vicar*, in: Beal, John P. / Coriden, James A. / Green, Thomas J. (Hg.): *New Commentary on the Code of Canon Law – an entirely and comprehensive Commentary by Canonists of North America and Europe, with a revised english translation of the Code* (commissioned by the Canon Law Society of America), New York – Mahwah 2000, 728.

kann, der allenfalls von den konkreten, persönlichen wie seelsorglichen Umständen her beschränkt wird. Insofern kann aus can. 550 § 2 CIC – unter Berücksichtigung der allgemeinen und grundsätzlichen Empfehlung der *Vita communis* in can. 280 CIC – durchaus eine von Rechts wegen bestehende Einschränkung der den Pfarrern nach can. 533 § 1 CIC und den Pfarrvikaren nach can. 550 § 1 CIC obliegenden Residenzpflicht abgeleitet werden.<sup>55</sup>

Dies gilt aber nicht nur für den Pfarrer in Bezug auf seine(n) Pfarrvikar(e), sondern auch in Bezug auf alle anderen Priester sowie nicht zuletzt auch für mehrere Pfarrer untereinander. Nach can. 533 § 1 CIC kann aus einem gerechten Grund jeder Pfarrer durch den Ortsordinarius von der Residenzpflicht in der ihm anvertrauten Pfarrei entbunden werden, namentlich dann, wenn er »in einem Haus mit mehreren Priestern gemeinsam wohnt«.<sup>56</sup> Dasselbe gilt gemäß can. 550 § 1 CIC auch für den Pfarrvikar. Voraussetzung dafür ist lediglich die Gewähr, dass die Seelsorge dadurch keinen Schaden erleidet. Angesichts der erforderlichen Erlaubnis des Ortsordinarius kann aus den cann. 533 § 1 und can. 550 § 1 CIC für sich genommen kein Recht des Pfarrers bzw. Pfarrvikars auf die Entbindung von der Residenzpflicht zugunsten einer *Vita communis* mit anderen Pfarrern bzw. Priestern abgeleitet werden. Die allgemeine und grundsätzliche Empfehlung des can. 280 CIC kommt aber auch in diesem Fall uneingeschränkt zum Tragen, so dass deren Verwirklichung vom zuständigen Ortsordinarius nicht ohne zwingenden Grund verweigert werden kann. Nicht zuletzt legt sich eine *Vita communis* von mehreren in der Pfarreseelsorge tätigen Priestern insbesondere auch für den in can. 517 § 1 CIC vorgesehenen Fall nahe, dass »die Hirtensorge für eine oder für verschiedene Pfarreien zugleich mehreren Priestern solidarisch übertragen« wird.<sup>57</sup>

In mittelbarem Zusammenhang mit der Empfehlung der *Vita communis* für Kleriker ist ferner die im Rahmen der Normen zur Klerikerausbildung stehende Bestimmung des can. 245 § 2 CIC zu sehen, derzufolge die Alumnen »durch das Gemeinschaftsleben im Seminar [...] für die brüderliche Einheit mit dem Diözesanpresbyterium vorzubereiten« sind, als dessen Glieder sie künftig der Kirche zu dienen beabsichtigen.<sup>58</sup> Für den gegenständlichen Sachverhalt von Belang ist vor allem der hier vom höchsten kirchlichen Gesetzgeber aufgezeigte und in seinen rechtlichen Konsequenzen anerkannte innere Zusammenhang zwischen der Zugehörigkeit zum diözesanen Presbyterium und der *Vita communis*. Die (grundsätzliche) Bereitschaft und Fähigkeit zur Pflege (einer gewissen Art) der *Vita communis* wird hier offenkundig nicht nur als legitimes, sondern als geradezu von innerer Notwendigkeit getragenes Element des priesterlichen Lebensideals wie auch als konkreter Ausdruck desselben verstanden.

Im Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen haben die in den cann. 245 § 2 CIC (bzgl. Priesterseminar), 533 § 1 CIC (bzgl. Pfarrvikare) und 550 § 2 CIC (bzgl. Pfarrer) enthaltenen Hinweise auf die *Vita communis* keine explizite Entsprechung gefunden. Dies

<sup>55</sup> Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 438; Hegge: *Vita communis*, 838.

<sup>56</sup> Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 429; Hegge: *Vita communis*, 838.

<sup>57</sup> Vgl. ebd.

<sup>58</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Dekret über die Ausbildung der Priester »*Optatam totius*« (28. Oktober 1965), in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 713–727, Nr. 5. Vgl. auch Papst Johannes Paul II.: »*Pastores dabo vobis*«, Nr. 60.

dürfte wohl vor allem durch die Tatsache begründet sein, dass die Diözesankleriker in den meisten katholischen Ostkirchen in aller Regel verheiratet sind. Der ehelichen Lebensgemeinschaft kommt aber zweifelsohne nicht nur ein im Wesen der Ehe selbst begründeter Vorrang vor einer Vita communis mit anderen Priestern bzw. Klerikern zu, sondern dürfte diese in ihrer praktischen Verwirklichung wenn auch nicht grundsätzlich verunmöglichen, so doch wenigstens erschweren und in enge Grenzen verweisen. Der grundsätzlichen Empfehlung der Vita communis für die unverheirateten Kleriker in can. 376 CCEO tut dies allerdings keinen Abbruch.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass in beiden geltenden kirchlichen Gesetzbüchern im Einklang mit der kanonischen Rechtstradition und den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils die Vita communis von Klerikern bzw. Priestern allgemein und grundsätzlich empfohlen wird. Aus dieser Empfehlung ergibt sich zum einen das Recht der Kleriker bzw. Priester auf die Pflege einer den jeweiligen persönlichen wie seelsorglichen Umständen entsprechenden Vita communis, zum anderen die damit korrespondierende Verpflichtung der zuständigen Diözesanbischöfe bzw. Ordinarien, diese im konkreten Fall nicht nur nicht zu unterbinden, sondern – im Gegenteil – nach Kräften zu fördern. Grundlage dieser Empfehlung sowie des daraus erwachsenden Rechtsanspruchs bzw. der daraus erwachsenden Verpflichtung ist die spezifische, durch den Empfang des Weihesakraments begründete brüderliche Gemeinschaft der Kleriker. Zumindest was die Priester betrifft kommt hinzu, dass die Vita communis, näherhin wenigstens die Bereitschaft und Fähigkeit zu einer gewissen Art der Vita communis, von der höchsten Autorität der Kirche sowohl als wesentliches Element wie auch als Ausdruck der Zugehörigkeit zum (diözesanen) Presbyterium verstanden wird.

## 6. Formen und Vielfalt priesterlicher Vita communis

Sowohl die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Lehrverkündigung als auch die einschlägigen Bestimmungen des kanonischen Rechts eröffnen eine nicht unerhebliche Bandbreite an Möglichkeiten, die Vita communis unter (bzw. mit) Priestern konkret zu verwirklichen. Die sich daraus ergebende Vielfalt in Form und Intensität priesterlicher Vita communis wird – wie der zuvor erhobene Befund gezeigt hat – von Seiten der höchsten Autorität der Kirche nicht nur in Kauf genommen, sondern bewusst angestrebt.

Dabei kann zunächst eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen institutionalisierten und nicht institutionalisierten Formen priesterlicher Vita communis getroffen werden. Zu den institutionalisierten Formen gehören all jene, die in der Regel unabhängig von den beteiligten Personen bestehen. Solche Formen können, müssen aber nicht den Status einer juristischen Person innehaben. Zu ihnen zählen vornehmlich die in can. 278 § 1 CIC bzw. can. 391 CCEO genannten, auf vereinsrechtlicher Basis bestehenden Vereinigungen von (bzw. mit) Priestern, insbesondere jene, die gemäß can. 278 § 2 CIC »nach von der zuständigen Autorität gebilligten Statuten, durch eine geeignete und allgemein anerkannte Lebensordnung sowie durch brüderlichen Beistand ihre Heiligkeit in der Ausübung des Dienstes fördern und der Einheit der Kleriker untereinander und mit



dem eigenen Bischof dienen«<sup>59</sup>. Ein anderes kodikarisches Beispiel für eine institutionalisierte Form priesterlicher *Vita communis* stellen die in den can. 503–509 CIC behandelten Kanonikerkapitel dar.<sup>60</sup>

Zu den nicht institutionalisierten Formen sind demgegenüber jene zu zählen, die von bestimmten Priestern entweder spontan, für eine befristete Zeit oder auf Dauer gebildet werden, die aber nicht unabhängig von den beteiligten Personen Bestand haben. Hierzu ist unter anderem die *Vita communis* des Pfarrers mit seinem (bzw. seinen) Pfarrvikar(en) im Pfarrhaus gemäß can. 550 § 2 CIC<sup>61</sup> zu zählen, aber auch die vielerorts bestehenden priesterlichen (Freundes)Kreise, die sich etwa aus den Priestern ein und desselben Weihejahrgangs zusammensetzen können. Durchaus können in diesem Zusammenhang auch spontane und kurzfristige Lebensgemeinschaften von Priestern beispielsweise im Urlaub oder bei Exerzitien genannt werden.

Eine *Vita communis* von Diözesan- oder Weltpriestern wird – anders als es in den Instituten des geweihten Lebens und den Gesellschaften des apostolischen Lebens der Fall ist – als solche nicht von (einem) Oberen mit hoheitlicher Hirtengewalt (Jurisdiktion) geleitet.<sup>62</sup> Während in einer nicht institutionalisierten *Vita communis* gewöhnlich alle Mitglieder rechtlich gleichgestellt sind, ist in den institutionalisierten Formen häufig ein durch Wahl oder auf andere Weise zu bestimmender Vorsteher vorgesehen. Diesem kommt jedoch lediglich die Stellung eines *Primus inter pares* zu. Selbst der auf der Grundlage von can. 507 § 1 CIC zu bestellende Vorsteher eines Kollegiatkapitels (Propst oder Dekan) hat keinerlei Jurisdiktion über die anderen Kanoniker inne.<sup>63</sup>

Des Weiteren lassen sich die vielfältigen Formen priesterlicher *Vita communis* durch ihren jeweiligen Verpflichtungsgrad unterscheiden, wobei über die Intensität der Verpflichtung hinaus auch deren jeweilige Art und Weise in Betracht zu ziehen ist. Sofern eine wie auch immer geartete Vereinigung von Priestern des Rechtscharakters einer juristischen Person ermangelt, kann diese nach can. 310 CIC bzw. can. 920 CCEO nicht als solche Träger von Rechten und Pflichten sein. Dessen ungeachtet steht es den beteiligten Personen jedoch frei, sich aufgrund gemeinsam getroffener Vereinbarung, beispiels-

<sup>59</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8; Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29.

<sup>60</sup> Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 401–405; Puza, Richard: Die Dom- und Stiftskapitel, in: Listl, Joseph / Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 475–479; Althaus, Rüdiger: Kollegiatkapitel, in: Campenhausen, Axel Freiherr von / Riedel-Spangenberg, Ilona / Sebott, Reinhold (Hg.): Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Band 2, Paderborn / München / Wien / Zürich 2002, 595–596; Hirnsperger, Johann: Kanoniker, in: Haering, Stephan / Schmitz, Heribert (Hg.): Lexikon des Kirchenrechts (= Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2004, 449–451; Rothe, Wolfgang F.: Das Kollegiatkapitel – Organ des Verfassungs – oder Institut des Vereinigungsrechts – Eine kritische Analyse der einschlägigen Rechtslage im CIC von 1983, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 173 (2004), 409–440.

<sup>61</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Christus Dominus*«, Nr. 30, 1); Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29.

<sup>62</sup> Vgl. Lynch: Can. 280 CIC – Common Life, 365.

<sup>63</sup> Vgl. Breitbach, Udo: Propst – II. Kath., in: Campenhausen, Axel Freiherr von / Riedel-Spangenberg, Ilona / Sebott, Reinhold (Hg.): Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Band 3, Paderborn – München – Wien – Zürich 2004, 306.

weise in Form einfacher privater Gelübde gemäß can. 1192 § 1 und 2 CIC bzw. 889 § 4 CCEO, zur *Vita communis* zu verpflichten.

Was hingegen die als juristische Person errichteten Formen priesterlicher *Vita communis* betrifft, müssen diese nach can. 117 CIC bzw. 922 § 1 CCEO über eigene Statuten verfügen. Insofern unterliegen sowohl die Art und Weise als auch der Grad der Verpflichtung zur *Vita communis* in diesem Fall normalerweise nicht der freien und spontanen Vereinbarung, sondern sind auf statutarischer Grundlage festgelegt und demnach von Rechts wegen vorgegeben. Da juristische Personen jedoch über Satzungsautonomie verfügen, können sie sowohl die Art und Weise – beispielsweise mittels des in vielen Kanonikerkapiteln üblichen Versprechens, das unter rechtlichem Aspekt als feierliches privates Gelübde gemäß can. 1192 § 1 und 2 CIC bzw. 889 § 4 CCEO zu qualifizieren ist – als auch den Grad der Verpflichtung zur *Vita communis* in den durch kollegialen Akt zu beschließenden (und von der zuständigen kirchlichen Autorität zu billigenden) Statuten selbst festlegen. Dieses Recht ist beispielsweise für die Kanonikerkapitel in can. 506 § 1 CIC ausdrücklich vorgesehen.

Als weiteres Unterscheidungsmerkmal für die verschiedenen Formen priesterlicher *Vita communis* kann auf die jeweils mit einbezogenen Lebensbereiche und damit auf den Umfang bzw. die Intensität der *Vita communis* verwiesen werden. Konkret lassen sich in den einschlägigen kirchlichen Dokumenten vier solcher Aspekte ausmachen: die Tischgemeinschaft, die Wohngemeinschaft, die Gütergemeinschaft und schließlich die Gebetsgemeinschaft.

Die Tischgemeinschaft<sup>64</sup> beinhaltet ein zumindest gelegentliches, im Idealfall regelmäßiges und häufiges Zusammenkommen zur brüderlichen Begegnung beim gemeinsamen Mahl. Dies kann, muss aber nicht immer an ein und demselben Ort erfolgen. Denkbar ist zum Beispiel, dass sich Priester reihum an ihren jeweiligen Wohnorten, beispielsweise in den Pfarrhäusern benachbarter Pfarreien, zum gemeinsamen Mahl versammeln.

Die Wohngemeinschaft<sup>65</sup> wird in aller Regel mit der Tischgemeinschaft verbunden sein, doch sind durchaus auch Formen einer (gewissen) Wohngemeinschaft ohne Tischgemeinschaft denkbar. In vielen Kanonikerkapiteln beispielsweise wohnen die Priester zwar in ein und demselben (Kapitel)Haus, jedoch in getrennten Wohnungen mit je eigenem Haushalt. Dessen ungeachtet dürfte die Wohngemeinschaft aber im Idealfall die gemeinsame Haushaltsführung samt Tischgemeinschaft mit einschließen.

Die Gütergemeinschaft<sup>66</sup> als der umfassendster Aspekt der *Vita communis* stellt sich auf den ersten Blick eher als Charakteristikum der (hier nicht zur Betrachtung stehenden) Institute des geweihten Lebens dar und hat wohl aufgrund dessen in den jüngeren Aussagen der höchsten Autorität der Kirche zur gegenständlichen Thematik nur zurückhaltend Erwähnung gefunden. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass dieser Aspekt in der historischen Entwicklung und Entfaltung der *Vita communis* auch der Diözesan- oder Welt-

<sup>64</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8; Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29.

<sup>65</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8; Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29.

<sup>66</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8 und 17.

priester stets präsent gewesen ist.<sup>67</sup> Die von Seiten der höchsten Autorität der Kirche wiederholt ausgesprochene Mahnung zur brüderlichen und nicht zuletzt auch materiellen Hilfeleistung der Priester untereinander wird durchaus in diesem Zusammenhang gesehen werden können.<sup>68</sup>

Abgesehen davon dürfte eine Art von zumindest partieller Gütergemeinschaft sogar als besonderes Charakteristikum weltpriesterlicher *Vita communis* gelten, die insbesondere in vielen institutionalisierten Priestergemeinschaften, etwa den Kanonikerkapiteln, von jeher üblich ist. Deren Mitglieder verfügen – unter Wahrung der individuellen Vermögensrechte – zusätzlich über ein gemeinsames Vermögen, etwa ein gegebenenfalls vorhandenes Stiftungsvermögen. Nutzen und Erträge dieses gemeinsamen Vermögen, darunter vor allem den Mitgliedern der Gemeinschaft bzw. der Gemeinschaft als solcher zur Verfügung stehende (Wohn)Räumlichkeiten, sind aber nicht so sehr als Lohn oder Vergütung für das Führen einer *Vita communis* zu verstehen, sondern sollen eine solche vielmehr fördern bzw. überhaupt erst ermöglichen.

Besonderes Augenmerk gebührt schließlich der Gebetsgemeinschaft<sup>69</sup>, die unter den verschiedenen Aspekten priesterlicher *Vita communis* den höchsten Rang und die größte Bedeutung innehat. Bereits für sich allein genommen, und um so mehr in Verbindung mit einer priesterlichen *Vita communis*, kann sie in vielfältiger Form und Intensität verwirklicht werden – von der (bloß) geistig-geistlichen (Gebets)Verbundenheit bis hin zum regelmäßigen und häufigen gemeinsamen Vollzug liturgischer Handlungen wie der Eucharistiefeier und des Stundengebets.

Nach can. 276 § 2 3° CIC bzw. can. 377 CCEO sind alle Kleriker zur Feier des Stundengebets nach Maßgabe der liturgischen Bücher verpflichtet.<sup>70</sup> Da sich aber im Stundengebet gleichsam die Stimme der Kirche selbst artikuliert und dieses insofern von seinem Wesen her öffentlicher Natur ist, hat bereits das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die heilige Liturgie ausdrücklich empfohlen, dass auch die nicht zum Chorgebet verpflichteten Priester, darunter vor allem jene, die eine *Vita communis* pflegen oder zumindest gelegentlich zusammenkommen, wenigstens einen Teil des Stundengebets gemeinsam verrichten sollen.<sup>71</sup> In diesem Sinn stellt auch das Direktorium für Dienst und Leben der Priester zu Recht einen engen Zusammenhang zwischen *Vita communis* und der gemeinsamen Teilnahme am liturgischen Gebet her.<sup>72</sup>

An und für sich ist eine (wie auch immer geartete) Gebetsgemeinschaft auch unabhängig von der Pflege einer *Vita communis* denkbar. Sofern aber der gemeinsame Voll-

<sup>67</sup> Vgl. Hegge: *Vita communis*, 837.

<sup>68</sup> Vgl. Papst Johannes Paul II.: »*Pastores dabo vobis*«, Nr. 74: Die priesterliche Brüderlichkeit »*effici veritatis mutui auxilii generibus, non solum spiritualibus, verum et materialibus*«. Vgl. auch Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29.

<sup>69</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Lumen gentium*«, Nr. 41; dass.: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 8; Papst Johannes Paul II.: »*Pastores dabo vobis*«, Nr. 31; Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29.

<sup>70</sup> Vgl. Rothe, Wolfgang F.: Tagzeitenliturgie, in: Haering, Stephan / Schmitz, Heribert (Hg.): Lexikon des Kirchenrechts (= Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2004, 933–935.

<sup>71</sup> Zweites Vatikanisches Konzil: »*Sacrosanctum Concilium*«, Nr. 99. Vgl. Kongregation für den Gottesdienst: Allgemeine Einführung in das Stundengebet, Nr. 25.

<sup>72</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29.

zug liturgischer Handlungen für eine bestimmte Vereinigung von Priestern verbindlichen Charakter hat und die nicht nur gelegentliche, sondern regelmäßige, tägliche oder sogar mehrmals tägliche Feier bestimmter Gottesdienste beinhaltet, legt sich eine (gewisse Art der) Vita communis zumindest nahe.

Umgekehrt sind unter den vielfältigen Formen priesterlicher Vita communis vor allem jene zu empfehlen und zu fördern, die den regelmäßigen und häufigen gemeinsamen Vollzug liturgischer Handlungen, vor allem wiederum der Eucharistiefeier und des Stundengebets, vorsehen – gegebenenfalls sogar verbindlich – bzw. diesen überhaupt erst ermöglichen. Als Beispiel dafür kann neuerlich auf die Kanonikerkapitel verwiesen werden, deren erste und ureigene Aufgabe nach can. 503 CIC darin besteht, »die feierlicheren Gottesdienste in der Kathedral- bzw. Kollegiatkirche durchzuführen«.

### 7. Nutzen und Bedeutung priesterlicher Vita communis

Ohne Zweifel kann eine Vita communis von Priestern für alle Beteiligten von erheblichem praktischen Nutzen sein, etwa in Bezug auf eine ökonomischere und effizientere Haushaltsführung. Dies allein würde allerdings kaum hinreichend Grund bieten für deren beständige und nachdrückliche Empfehlung von Seiten der höchsten Autorität der Kirche. In den einschlägigen Dokumenten wird in diesem Zusammenhang vielmehr durchgehend darauf verwiesen, dass eine Vita communis die gegenseitige brüderliche Unterstützung der Priester fördere, und zwar sowohl in ihrem seelsorglichen Dienst als auch in ihrem geistlichen Leben.<sup>73</sup> Unter dem Aspekt der kontinuierlichen Fortbildung betrachtet wird ferner hervorgehoben, dass zusammen lebende und arbeitende Priester sich beständig an Wissen und Erfahrung gegenseitig zu bereichern vermögen.<sup>74</sup> Schließlich wird die Pflege der Vita communis von Seiten der höchsten Autorität der Kirche als bewährtes Schutz- und Hilfsmittel gegenüber den Gefahren gesehen, denen der zum Zölibat verpflichtete Priester unter Umständen ausgesetzt sein kann, insbesondere der Gefahr der Vereinsamung.<sup>75</sup>

Ungeachtet der grundsätzlichen Richtigkeit des zuletzt genannten Aspekts wäre es jedoch fatal, die Bedeutung der Vita communis auf ihren Nutzen für die Wahrung der zölibatären Enthaltensamkeit zu reduzieren.<sup>76</sup> Damit würde man weder dem Wesen des Zölibats noch dem der Vita communis gerecht werden. Von einer verbindlich angenommenen Haltung der Freiheit, näherhin der Bereitschaft, »sich freier dem Dienst an Gott und den Menschen« widmen zu können (can. 277 § 1 CIC, vgl. can. 373 CCEO), würde der Zölibat zu einem allein um des Verzichts als solchem willen auferlegten Status der Un-

<sup>73</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »Presbyterorum ordinis«, Nr. 8; Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29; can. 376 CCEO. Vgl. auch Navarro: *Personae e soggetti nel diritto della Chiesa*, 82, Anmerkung 14; Hegge: *Vita communis*, 838.

<sup>74</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »Presbyterorum ordinis«, Nr. 8; Papst Johannes Paul II.: »Pastores dabo vobis«, Nr. 81; can. 376 CCEO. Vgl. auch Composta: *Cann. 279–280 CIC – Commento*, 168.

<sup>75</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »Presbyterorum ordinis«, Nr. 8 und 22. Vgl. auch Aymans: *Kanonisches Recht*, Band II, 159; Lynch: *Can. 280 CIC – Common Life*, 365.

<sup>76</sup> Beispiele dafür finden sich bei Aymans: *Kanonisches Recht*, Band II, 159 und Lynch: *Can. 280 CIC – Common Life*, 365.

freiheit entwertet. Die Vita communis hingegen träte vor diesem Hintergrund nur mehr als Zwangs- und Überwachungsmaßnahme in Erscheinung. Demgegenüber gilt es mit Nachdruck festzuhalten, dass es bei der Empfehlung der Vita communis für den unverheirateten Priester weniger um die Vermeidung allfälliger Gefahren für die zölibatäre Enthaltensamkeit geht, als vielmehr um die Eröffnung der Möglichkeit, den mitfühlenden und hilfsbereiten Mitbruder angesichts der Höhen und Tiefen jedes Lebens, auch des priesterlichen, in gleichsam familiärer Nähe zu wissen und zu erleben.

Die gegenseitige brüderliche Unterstützung der an einer Vita communis beteiligten Priester ist aber nicht nur für die Betroffenen selbst von unvergleichlichem Nutzen, sondern bietet darüber hinaus auch den übrigen Priestern, ja allen Gläubigen »ein Beispiel der Liebe und der Einheit«<sup>77</sup>. Insofern kommt einer Vita communis, in welcher Form auch immer, exemplarischer Charakter zu. In ihr wird die spezifische, im Weihesakrament begründete Brüderlichkeit der Priester real verwirklicht und beispielhaft zum Ausdruck gebracht. Sie ist Abbild und Konkretisierung des diözesanen Presbyteriums.

Das Presbyterium, das heißt die Gemeinschaft der priesterlichen Mitarbeiter des Bischofs, gehört nach can. 369 CIC bzw. can. 177 § 1 CCEO zu den konstitutiven Elementen einer Diözese.<sup>78</sup> Ein bestimmter Teil des Volkes Gottes wird erst dadurch zur Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt, dass seine Glieder vom zuständigen Bischof als dem sichtbaren Prinzip und Fundament der Einheit in Zusammenarbeit mit seinen Priestern zur hierarchisch geordneten Communio verbunden werden.<sup>79</sup> Insofern das brüderliche Zusammenwirken der Priester untereinander und mit dem Bischof in dem einen Presbyterium von konstitutivem Charakter für die Diözese ist, darf die sakramentale Gemeinschaft der Priester keinesfalls zu idealistischer Theorie verblassen. Sie bedarf vielmehr notwendigerweise der konkreten, beispielhaften Verwirklichung. Die Bedeutung der Vita communis als Abbild und Konkretisierung des diözesanen Presbyteriums ist letztlich der innerste und entscheidende Grund, warum die höchste Autorität der Kirche diese der priesterlichen Sendung überaus angemessene Lebensform von jeher nachdrücklich empfiehlt und, wo sie bereits besteht, zu schützen und zu bewahren trachtet.

Da die Brüderlichkeit der Priester im Empfang des Weihesakraments selbst begründet ist, stellt sie nicht nur ein wesentliches (theoretisches) Charakteristikum, sondern auch eine notwendige (praktische) Konsequenz des Priestertums dar. Niemand ist Priester für sich allein, sondern, wie es in can. 275 § 1 CIC bzw. 379 CCEO heißt, um mitzuwirken bei dem einen und einzigen göttlichen Heilswerk, dem »Aufbau des Leibes Christi«. Wenngleich es jedem Priester weitgehend selbst überlassen bleibt, inwieweit und auf welche Weise er die sakramentale Brüderlichkeit aller Priester konkret zu verwirklichen trachtet, ist er, wiederum nach can. 275 § 1 CIC bzw. 379 CCEO, zumindest grundsätz-

<sup>77</sup> Zweites Vatikanisches Konzil: »Christus Dominus«, Nr. 30, 1). Vgl. Papst Johannes Paul II.: »Pastores dabo vobis«, Nr. 81.

<sup>78</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »Lumen gentium«, Nrn. 21 und 28; dass.: »Christus Dominus«, Nr. 11; dass.: »Presbyterorum ordinis«, Nr. 4; Kongregation für die Glaubenslehre: »Communio notio«, Nrn. 9 und 13. Vgl. auch Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 321–322.

<sup>79</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »Lumen gentium«, Nr. 23; dass.: »Christus Dominus«, Nr. 11. Vgl. auch Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 319.

lich verpflichtet, sich mit seinen Mitbrüdern in Gebet und priesterlicher Haltung eins zu zeigen und entsprechend den jeweiligen rechtlichen und pastoralen Möglichkeiten zusammenzuarbeiten.

Die Pflege der *Vita communis* hingegen wird den Priestern von der höchsten Autorität der Kirche (nur) empfohlen, nicht aber vorgeschrieben. Insofern kann sie – anders als die sakramentale Brüderlichkeit der Priester als solche – nicht zu den essentiellen Konsequenzen des Weihepriestertums gehören.<sup>80</sup> Wohl aber sind priesterliche Brüderlichkeit und *Vita communis* eng aufeinander verwiesen: Während die sakramentale Brüderlichkeit der Priester in der *Vita communis* ihre konsequente Verwirklichung und (zumindest exemplarisch) notwendige Konkretisierung erfährt, vermag sich der innerste Grund und die tiefste Bedeutung der *Vita communis* von Priestern erst vor dem Hintergrund ihrer im Weihesakrament begründeten Brüderlichkeit zu entfalten. Die *Vita communis* stellt daher nicht nur einen bewährten, nützlichen und lobenswerten Brauch, sondern eine, wenn gleich nicht essentielle, so doch (zumindest unter exemplarischem Aspekt) existentielle Konsequenz aus Wesen und Sendung des Weihepriestertums dar.

Grundsätzlich vermag jede *Vita communis* der im Sakrament der Taufe begründeten *Communio* aller Gläubigen Ausdruck zu verleihen. In der *Vita communis* von Priestern wird darüber hinaus jene spezifische *Communio* verwirklicht und zum Ausdruck gebracht, die im Weihesakrament begründet ist. Von der im essentiell wie existentiell gemeinschaftlichen Charakter des Glaubens und der Kirche begründeten *Communio* aller Getauften unterscheidet sich die spezifische *Communio* der Priester insofern nicht (nur) dem Grad, sondern dem Wesen nach.<sup>81</sup> Wie das Weihepriestertum als solches im Dienst des allgemeinen Priestertums steht, steht die spezifische *Communio* der Priester, näherhin deren Zusammenhalt und Zusammenarbeit, im Dienst der *Communio* aller Gläubigen. Beide sind einander zugeordnet, insofern sie auf je eigene Weise sakramentale Verwirklichung und Versinnbildlichung jener in der Kirche anfanghaft und vorläufig gegebenen und auf die eschatologische Erfüllung hin ausgerichteten *Communio* sind, die aus dem Glauben hervorgeht und auf die innigste Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander hinzielt.<sup>82</sup> Insofern spiegelt sich in der differenzierten Zuordnung der in der *Vita communis* exemplarisch verwirklichten und zum Ausdruck kommenden spezifischen Brüderlichkeit der Priester zur Gemeinschaft aller Gläubigen der differenzierte, näherhin hierarchisch geordnete Charakter der kirchlichen *Communio*: Grundlage der Einheit innerhalb der kirchlichen *Communio* ist das Sakrament der Taufe, Grundlage der (komplementären) Differenzierung dieser Einheit das Weihesakrament.

Zusammenfassend kann daher festgehalten werden, dass der *Vita communis* von Priestern zwar durchaus ein erheblicher praktischer Nutzen eignet, dies aber keineswegs der erste und eigentliche Grund ihrer Empfehlung ist. Vielmehr wird in der *Vita commu-*

<sup>80</sup> Vgl. Navarro: *Personae e soggetti nel diritto della Chiesa*, 82, Anmerkung 14.

<sup>81</sup> Die hier dargelegten Ausführungen über das Verhältnis der *Communio* aller Gläubigen zur spezifischen *Communio* der Priester stellen eine analoge Anwendung der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis von allgemeinem Priestertum der Gläubigen und spezifischem Weihepriestertum dar. Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Lumen gentium*«, Nr. 10.

<sup>82</sup> Vgl. ebd.; Kongregation für die Glaubenslehre: »*Communio notio*«, Nr. 3.

nis von Priestern ein wesentliches Charakteristikum der kirchlichen *Communio* verwirklicht und versinnbildlicht, nämlich deren hierarchisch gegliederte Ordnung. Die (zumindest exemplarisch verwirklichte) *Vita communis* von Priestern ist daher für die Kirche insgesamt wie für jede einzelne Teilkirche von existentieller Bedeutung. Die Bezeichnung der priesterlichen *Vita communis* als »*Communio indicium*«<sup>83</sup> hätte daher kaum treffender gewählt werden können.

### 8. Das Kollegiatkapitel als Beispiel priesterlicher *Vita communis*

Schon mehrfach war im Rahmen der vorliegenden Ausführungen auf das Kanonikerkapitel als Beispiel priesterlicher *Vita communis* zu verweisen gewesen. Nach can. 503 CIC<sup>84</sup> handelt es sich dabei um eine »*Gemeinschaft von Priestern*«, deren erste und eigentliche Aufgabe in der Durchführung feierlich(er) Gottesdienste an einer bestimmten Kirche besteht.<sup>85</sup> Die in welcher konkreten Form und Intensität auch immer, in jedem Fall aber im Rahmen des gemeinsamen Vollzugs liturgischer Handlungen praktizierte *Vita communis* bestimmt damit zugleich das Wesen wie die Sendung des Kanonikerkapitels – und zwar unter rechtlichem ebenso wie unter geistlichem Aspekt.

Wenngleich es im Laufe der Jahrhunderte vielfältigem Wandel unterworfen war, stellt das Kanonikerkapitel die älteste noch bestehende institutionalisierte Form der *Vita communis* von Priestern dar.<sup>86</sup> Seine Ursprünge reichen bis in frühkirchliche Zeiten zurück. Wachsende Verbreitung und Bedeutung sowie daraus resultierende (kirchen)politische und materielle Interessen ließen die Pflege der *Vita communis* im Lauf der Jahrhunderte, insbesondere im späteren Mittelalter, jedoch zunehmend ins Hintertreffen geraten. Die Folge davon war ein kontinuierlicher geistlicher wie institutioneller Niedergang, aufgrund dessen nur wenige Kollegiatkapitel in der Lage waren, die Wirren von Reformation und Säkularisation zu überstehen. Die heute noch bzw. wieder bestehenden Kanonikerkapitel geben zumeist nur mehr wenig von ihrem eigentlichen Wesen und ihrer ursprünglichen Sendung zu erkennen; während der Zweck der Kathedralkapitel, das heißt der Kanonikerkapitel mit Sitz an einer Kathedralkirche, auf die Versorgung und Auszeichnung der engeren priesterlichen Mitarbeiter des Diözesanbischofs reduziert erscheint, fristen die übrigen, die so genannten Kollegiatkapitel, in den meisten Fällen ein

<sup>83</sup> Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester, Nr. 29.

<sup>84</sup> Der CCEO kennt keine dem Kollegiatkapitel entsprechende oder auch nur vergleichbare Institution.

<sup>85</sup> Vgl. Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 401–405; Puza: Die Dom- und Stiftskapitel, 475–479; Althaus: Kollegiatkapitel, 595–596; Hirnsperger, Johann: Stiftskapitel, in: Campenhausen, Axel Freiherr von / Riedel-Spangenberg, Ilona / Sebott, Reinhold (Hg.): Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Band 3, Paderborn – München – Wien – Zürich 2004, 607; ders.: Kanoniker, 449–451; ders.: Kollegiatstift, in: Haering, Stephan / Schmitz, Heribert (Hg.): Lexikon des Kirchenrechts (= Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2004, 568–569; Rothe: Das Kollegiatkapitel, 429–431.

<sup>86</sup> Zur Geschichte der Kanonikerkapitel vgl. Schnitzler, Theodor: Priesterliche Gemeinschaft auf der Grundlage des Stiftes und Säkularinstitutes, in: Greshake, Gisbert (Hg.): Priestergemeinschaften, Mainz 1960, 84–96, 86–89; Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 401–402; Caelli: La vita comune del clero, 39–108; Hirnsperger, Johann: Kanoniker – I. Gesch., in: Campenhausen, Axel Freiherr von / Riedel-Spangenberg, Ilona / Sebott, Reinhold (Hg.): Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Band 2, Paderborn / München / Wien / Zürich 2002, 368–370; ders.: Kollegiatstift, 568–569.

eher beschauliches Dasein als priesterliche Seniorenheime gehobenen Ranges. In beiden Fällen spielt die *Vita communis* nur noch eine untergeordnete Rolle.

Insofern tragen die Kanonikerkapitel bis heute schwer an der Hypothek ihrer überaus bewegten Geschichte. In Anbetracht dessen hat das Zweite Vatikanische Konzil den (be-  
hutsamen) Versuch unternommen, die Institution des Kanonikerkapitels wieder stärker auf ihren Ursprung zurück zu verweisen: neben einer stärkeren Akzentuierung seiner spezifisch liturgischen Obliegenheiten<sup>87</sup> wurde im Speziellen das Kathedralkapitel seiner vormals bedeutsamen verfassungsrechtlichen Stellung weitgehend entkleidet, indem es als Senat und Beratungsgremium des Diözesanbischofs durch den neu geschaffenen Priesterrat ersetzt wurde<sup>88</sup>. Von der Bedeutung des Kanonikerkapitels als exemplarische Verwirklichung und Versinnbildlichung des diözesanen Presbyteriums war hingegen ebenso wenig die Rede wie von einer Neubelebung der *Vita communis*.

Dementsprechend bietet auch die auf das Kanonikerkapitel Bezug nehmende Gesetzesmaterie im geltenden Gesetzbuch der lateinischen Kirche ein eher zwiespältiges Bild: Die einschlägigen can. 503–510 CIC finden sich dem ekklesiologisch wie verfassungsrechtlich bedeutsamen zweiten Teil des ersten kodikarischen Buchs unter dem Titel »*Hierarchische Verfassung der Kirche*« eingegliedert, näherhin dem dritten Titel der zweiten Sektion über die »*Innere Ordnung der Teilkirchen*«. Dessen ungeachtet erfuhr die verfassungsrechtliche Stellung des Kanonikerkapitels, insbesondere die einstmals bedeutsame Stellung des Kathedralkapitels im Rahmen der Bistumsverfassung, entsprechend den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils eine drastische Einschränkung. Der vereinigungsrechtliche Charakter des Kanonikerkapitels als institutionalisierte Form priesterlicher *Vita communis* hat hingegen nur indirekt Erwähnung gefunden, indem es in can. 503 CIC als genuin priesterliche Gemeinschaft definiert wird und als seit langem bestehende und bewährte Form priesterlicher *Vita communis* durch can. 280 CIC besonderen Rechtsschutz erfährt.

Insofern harrt die Institution des Kanonikerkapitels nach wie vor ihrer Neubelebung als dem priesterlichen Lebensideal zutiefst angemessene Lebensform, als konkrete Verwirklichung der sakramentalen Brüderlichkeit aller Priester, als die klassische Form priesterlicher *Vita communis* schlechthin.<sup>89</sup> Sie harrt zugleich ihrer (verfassungs)rechtlichen Neubestimmung als exemplarische Verwirklichung und Versinnbildlichung des diözesanen Presbyteriums. Sie harrt schließlich ihrer Neuentdeckung als »*Communio* indicium«.

<sup>87</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Sacrosanctum Concilium*«, Nr. 95, b). Vgl. auch Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 402.

<sup>88</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: »*Christus Dominus*«, Nr. 27; dass.: »*Presbyterorum ordinis*«, Nr. 7. Vgl. auch Schmitz, Heribert: Priesterrat oder Domkapitel »Senat des Bischofs in der Leitung der Diözese«?, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 139 (1970), 125–131; Aymans: Kanonisches Recht, Band II, 402.

<sup>89</sup> Vgl. Schnitzler: Priesterliche Gemeinschaft auf der Grundlage des Stiftes und Säkularinstitutes, 89–96; Rothe: Das Kollegiatkapitel, 431–434.



## »Das Volk ist ein Trost.« Wider den Kollektivschuldvorwurf\*

*Von Anton Ziegenaus, Augsburg*

Habent sua fata libelli: Individuelle, jeweils verschiedene Motive haben den Autor veranlasst, sich dem Forschungsthema zuzuwenden. Konrad Löw, ordentlicher Professor für Politikwissenschaft an der Universität Bayreuth und Leiter der Fachgruppe Politik der Gesellschaft für Deutschlandforschung, legt seine Motive vor (S. 11–26): Die Nazi-vergangenheit ist nicht nur ein aktuelles Thema in den Medien, sondern nagt nach wie vor am gesunden Selbstbewusstsein des deutschen Volkes und biete insofern auch den Islamisten eine Bewegungsfreiheit. Dazu kommt als Anlass der Kollektivschuldvorwurf Goldhagens an die »ganz normalen Deutschen«, gegen den jeder Widerspruch zwecklos zu sein schien – vielleicht versteckt sich dahinter wieder das mangelnde, sich anbietende Selbstbewusstsein. Diesem Vorwurf widerspricht die eigene Erfahrung des jungen, im katholischen Milieu sozialisierten Löw. Das Originelle seiner Untersuchungen liegt nun darin, dass er nicht die pauschalierenden Schuldvorwürfe an Einzelbeispielen zu widerlegen sucht, sondern mit Äußerungen der betroffenen Juden. Auf diese Weise sucht Löw die Neugierde des Historikers zu befriedigen, der wissen will, wie es eigentlich war.

Vor der Herrschaft des Nationalsozialismus (29–59) war der Antisemitismus nicht so stark wie die Spannung zwischen Katholiken und Protestanten, Bayern und Preußen oder deutschen Juden und so genannten Ostjuden. Unter den Wittelsbachern herrschten in Bayern gute Kontakte zu den Juden. Löw beurteilt das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in München und in Köln als spannungsfrei. Jüdische Zeitzeugen fanden das Klima in Bayern liberal und tolerant; manche bekennen, nie etwas Unangenehmes erlebt zu haben. Auch mit christlichen Mitschülern hatten junge Juden keine Schwierigkeiten (vgl. S. 48), im Gegensatz etwa zur Situation in Frankreich. Antisemitisch wirkte sich jedoch die Revolution Eisners in Bayern und die Politik Rosa Luxemburgs aus. Die Juden trügen die Schuld an den kommunistischen Umstürzbewegungen. Die von Löw ausgewerteten Tagebucheintragungen jüdischer Schreiber bestätigen keine antisemitische Grundstimmung. Allerdings entwickelte sich ein gewisser Antisemitismus ab 1932, nach der amerikanischen Wirtschaftskrise, durch die auch viele deutsche Bauern zahlungsunfähig wurden und jüdischen Gläubigern gegenüber mit dem Nationalsozialismus drohten. Schon 1926 wurde auf Bäderprospekten mit der rassistischen Apartheid geworben. Die Lehrer verhielten sich in den Schulen korrekt. Das Verhältnis zu den Christen war spannungsfrei, Klemperers areligiöse jüdische Frau wählte 1932 das katholische Zentrum.

Der zweite Abschnitt »Im Machtrausch – 1933–1934« (61–90) handelt von der totalen Machtergreifung; der Terror gegen Juden wird geschildert, ebenso der ausländische Boykott deutscher Waren und als Gegenreaktion der Boykott jüdischer Geschäfte. Einkauf bei ihnen führte sogar zu Entlassungen aus dem Beamtendienst. Ein Teil der Juden wan-

---

\* Löw, Konrad, »Das Volk ist ein Trost.« Deutsche und Juden 1933–1945 im Urteil der jüdischen Zeitzeugen, Olzog Verlag, München 2006, 381 S., ISBN 3-7892-8156-5.

derte aus, das Gros hoffte im Reich einen Modus vivendi zu finden. Die Juden verkanteten die Gefahr. Manche biederten sich geradezu Hitler an (66ff.). Doch wurde der Boykott auch von vielen Deutschen abgelehnt (vgl. S. 72), freilich gab es Feigheit und Opportunismus. Die Katholiken standen, wie Löw feststellt, nach jüdischen Notizen nicht auf der Seite Hitlers (73f). Die Haltung der Lehrer war unterschiedlich, doch oft auch sehr korrekt und human (72ff), doch wurde es allmählich schlimmer. Doch die Leute kauften in jüdischen Geschäften (85). Die Wahlen, die für die Nazis fast eine Mehrheit brachten, sind als stark gefälscht zu betrachten (90).

Die »Nürnberger Gesetze und die Olympischen Spiele – 1935–1936« (91–107) sind für diesen Zeitraum die bedeutendsten Ereignisse. Den Juden wurde das Wahlrecht entzogen, sie durften keinen Privatunterricht erteilen. Die im Ausland lebenden jüdischen Sportler deutscher Staatsangehörigkeit machten bei der Olympiade mit, wenn sie als vollwertiges Mitglied der Volksgemeinschaft anerkannt würden. Ihre Leistung wurde von den Nazis in Anspruch genommen. Die Lage der Juden wird aber trotzdem immer bedrückter. Auch höchste Beziehungen und Bekanntschaften schützten nicht mehr (98). Das Volk schien jedoch den Einschränkungen der Juden nur auf Druck von oben hin nachzugeben, denn es gab viele Sympathisanten mit den Juden. Reich-Ranicki äußert sich, von keinem Mitschüler ein Wort gegen die Juden gehört zu haben (99). Auch der Kampf gegen die Katholiken wurde immer schärfer, die von den Juden als ähnlich Betroffene empfunden werden (102f). Hitler wird als das kleinere Übel im Vergleich zu Stalin gesehen. Das Ausland habe die Rassengesetze ignoriert, denn auch in den USA gab es Rassengesetze gegen die Farbigen.

Mit »Reichspogromnacht und Vertreibung 1937–1939« ist der nächste Abschnitt überschrieben (109–137). Hitler hatte außenpolitisch große Erfolge (Anschluss Österreichs, Sudetenlands). Das amerikanische Nachrichtenmagazin »Time« kürte ihn 1939 zum Mann des Jahres. Die Reglementierungen für Juden wurden immer größer. Die nach dem Pariser Attentat begonnene Verfolgung führte zu einer heftigen Auswanderung, der allerdings das Ausland hohe Hürden entgegenstellte (113). Aber auch die Juden haben keinen Versuch unternommen, der antisemitischen Verleumdung der Nazis Paroli zu bieten (114). Wiederum erfahren Juden Mitgefühl und Hilfe von Deutschen, die sich dadurch selbst gefährden (116). Nach Auffassung der jüdischen Zeugen hat ein Teil das Pogrom, die Misshandlungen der Juden und die Zerstörungen der Synagogen, abgelehnt. Als entwürdigend wurde empfunden, mit dem Hitlergruß unterschreiben zu müssen. Die aufgenötigte Isolierung (kein Kino, kein Konzert, keine Ausgeherlaubnis) drückt besonders hart. Die Enzyklika »Mit brennender Sorge« wird gelesen und beachtet (127).

Der letzte Abschnitt ist überschrieben mit: »Deportation und Shoa – 1940–1945«. Erwähnenswert ist, dass die antijüdischen Verordnungen nicht veröffentlicht, sondern nur einer Zentralstelle der früheren jüdischen Gemeinde mitgeteilt wurden. Wollte man die schikanösen Verordnungen geheim halten? Es wird von der Weise der Deportation, von den Verstecken, von heimlichen Hilfen berichtet. 5.000 Juden überlebten illegal in Berlin mit z. T. 20–30 verschiedenen Quartieren. Margarete Bihrlé musste sich in München ab Herbst 1941 verstecken; alle Bewohner des fünfstöckigen Hauses wussten davon und versorgten sie mit dem Lebensnotwendigen (146). Eine ganze Ortschaft hielt ein Versteck dicht (147). Lebensmittelhändler zeigten sich sehr hilfsbereit. Die Helfer haben

sich Lebensmittel vom Mund abgespart. Die oft ergebnislosen Bemühungen von Firmen, jüdische Arbeiter vor dem Abtransport zu retten, zeigen, dass die Vernichtung der Juden vor dem Endsieg (156) rangierte. Eine Beziehung zu einem Arier war für den Juden Verhaftungsgrund: Auch das ist im Hinblick auf die Distanzierung der Deutschen zu bedenken. Judenfreundlichkeit war strafbar (158). Festzuhalten ist noch, dass 93% der Mischelchen intakt geblieben sind.

Der zweite Teil »Aufarbeitung und Bewertung« zieht die Quintessenz aus dieser hier nur angedeuteten Unmenge von Einzelzeugnissen. Löw geht einmal der Frage nach, warum andere Autoren zu gegensätzlichen Ergebnissen gekommen sind, nämlich dass die Mehrheit, das Volk Hitlers Judenverfolgung gebilligt hätte, ganz anders als die von Löw benutzten Zeitzeugen berichten. Z. T. wurden diese jüdischen Zeitzeugen nicht berücksichtigt, z. T. gegen ihre eigentliche Aussageabsicht interpretiert. Goldhagens Behauptung, dass »die ganz normalen Deutschen« durch ihren Antisemitismus motiviert waren, die Juden zu vernichten, ist in mehrfacher Hinsicht falsch: Es gab vor Hitler keinen »eliminatorischen Antisemitismus« (199ff.). Tiefsitzende antisemitische Gefühle sind allgemein nicht belegbar. Man müsse unterscheiden zwischen der Bevölkerung und den Nazis und diese Unterscheidung haben die jüdischen Zeitzeugen gemacht.

»Wissen, Reden, Helfen« (211–240) bietet zunächst eine Vielzahl von Aussagen aus hohen NS-Kreisen, von Juden usw., die nichts von den KZs und den Vergasungen gewusst hätten. In Bezug auf »Reden« bringt Löw Beispiele brutalster Einschüchterung, so dass man Protest nicht nur für zwecklos, sondern auch für lebensgefährlich halten musste. Auch die tapferen Bekenner wie Prälat Lichtenberg hätten nie zum Protest aufgefordert, sondern nur zum Gebet (226). Wer will angesichts des Verhaltens der Tapferen den Vorwurf wegen mangelnden Protests machen, fragt der Verfasser. Helfen war nicht nur strafbar für den Helfer, sondern auch für den Juden, der die Hilfe annimmt. Trotzdem überlebten in Berlin 1.379 als »U-Boote«, von denen jeder mehrerer Helfer bedurfte, da sie oft umziehen mussten. Andere verhalfen zur Flucht. Die stillen Helfer waren zahlreich.

»Christen und Juden« (241–277), lautet das nächste, angesichts der vielen Vorwürfe wichtige Thema. Der Gegensatz zwischen Antisemitismus und katholischem Glauben ist klar und wurde auch von den Juden anerkannt. Die protestantische Seite zeigte, von der bekennenden Kirche abgesehen, nicht diese Entschiedenheit. »Wer Geschlossenheit und Klarheit im Kampf gegen die Irrlehre des Nationalsozialismus suchte, fand sie deutlicher auf katholischer Seite« (258). J. Klepper vermerkt: »Wie hat es die Christengemeinde gespürt – als in der Predigt (an Weihnachten) das Wort fiel: »Er ist Sohn einer jüdischen Mutter« (260). Auch Nonnen zeigten besonderen Mut, etwa als die Blinddarmoperation einer Jüdin von einem Arzt abgelehnt wurde, aber ein getarnter jüdischer Arzt in einem von Nonnen geführten Krankenhaus sie vornahm (260 ff.). Nach Klemperer richtet sich der Hauptstoß gegen die römische Kirche, noch mehr als gegen die Juden (267). Ein Wort Albert Einsteins sei festgehalten: »Nur die katholische Kirche protestierte gegen den Angriff Hitlers auf die Freiheit. Bis dahin war ich nicht an der Kirche interessiert, doch heute empfinde ich große Bewunderung für die Kirche, die als Einzige den Mut hatte, für geistige Wahrheit und sittliche Freiheit zu kämpfen« (269). Unhaltbar ist daher der Vorwurf, christlicher Antijudaismus habe dem rassistischen Antisemitismus den Weg

bereitet, auch Naziberichte belegen seine Ablehnung durch die Kirchen. Die Frage, ob stärkerer Protest noch geholfen hätte und ratsam gewesen wäre, scheint Löw zu verneinen (274). Die Gefahr der gesetzlichen Zwangsscheidung aller Mischehen und die Entprivilegierung der »Fremdrassigen« hätten gedroht. Protest wäre kontraproduktiv gewesen. Wer übrigens der Kirche Schweigen vorwirft, soll bedenken, dass die Regierung der USA und Vertreter des American Jewish Committee die Frage verneinten, ob öffentliche Proteste die Nazis positiv beeinflussen würden (275). Der Besitz eines Hirtenbriefs bedeutete für Juden meistens den Tod. Dieser Abschnitt »Christen und Juden« sollte im Religionsunterricht jeder höheren Schule durchbesprochen werden: Er könnte zu einem ausgeglicheneren Urteil führen und katholisches Selbstbewusstsein heben.

Im Abschnitt »Der deutsche Widerstand und die Juden« werden der Widerstand des Kreisauer Kreises, der Gruppe um Graf von Stauffenberg, der »weißen Rose« in Hinblick auf den Antisemitismus der Nazis dargestellt. Der Widerstand war religiös motiviert (279–291).

Der nächste Abschnitt »Das Ausland und die Juden« (293–305) befasst sich mit dem Verhalten des Auslands bezüglich der Judenfrage – es verstand sie in erster Linie als innerdeutsche Angelegenheit! – und mit dem außenpolitischen Aufstieg Hitlers. In Amerika war der Antisemitismus stark verbreitet und übrigens sind sowohl in den USA als auch in England die einschlägigen Archive noch nicht geöffnet. Der amerikanische Botschafter in Deutschland stellte in Abrede, für die Juden eintreten zu sollen, und der englische Thronpretendent bekundete Sympathien für Hitler (297). Das Rote Kreuz hielt Interventionen für die Juden für ineffektiv (299f). Ja sogar Juden in Europa waren antisemitisch eingestellt (303ff), ausgewanderte, inzwischen wirtschaftlich gesicherte Juden ebenso; sie halfen z. T. nicht. Manche Urteile von Zeitzeugen mögen zu hart und einseitig sein, aber sie sind bedenkenswert.

Im letzten Abschnitt: Das »Vermächtnis des Holocaust«, zitiert Löw in verschiedener Hinsicht Schlussfolgerungen aus diesen Darlegungen. Unter Berufung auf allgemein gültige Bewertungskriterien verwirft er Pauschalierungen wie: »es fehle ein Unrechtsbewusstsein der Deutschen«; andere sprechen vom »Volk der Täter«. Es muss immer die Einzelperson betrachtet werden. Die Rede »vom guten Deutschen« ist genauso falsch wie die »vom schlechten Juden«. Oskar Schindler u. a. waren jahrelang Mitglied der NSDAP und haben doch zahlreichen Juden das Leben gerettet. Ebenso gab es »Judenräte«, die die Untaten an ihren eigenen Leuten organisieren mussten; diese Mitarbeit wurde »entlohnt«. Es gab jüdische Soldaten, Spitzel, »Greifer«, Fahnder, Gettopolizei und Sonderkommandos. Auch hier dürfe man nicht verallgemeinern. Pauschalierungen sind nicht nur ungerecht, sondern kontraproduktiv, weil sie die individuelle Verantwortung zu schmälern drohen. Löw wendet sich dann mit der Forderung für »Wahrheit und Gerechtigkeit« gegen die Tabus, etwas nicht sagen zu dürfen. So dürfe man Holocaust nicht mit anderen Genoziden vergleichen, ohne angeprangert zu werden (321ff.). Der Staat Israel hat nie offiziell an Gedenkveranstaltungen für die Anerkennung des Genozids an Armeniern teilgenommen. Der mangelnde Patriotismus, ein Zeichen gestörten Selbstbewusstseins, hängt mit der Neigung zusammen, einen »Gemeinschaftsmord der Deutschen an den Juden« zu unterstellen. Deutsche seien nicht nur Täter. Man dürfe das Nationalgefühl nicht den Rechtsradikalen überlassen.

Auch in den kirchlichen Erinnerungen und Vergebungsbiten wird zu wenig differenziert in Hinblick auf die Lastenverteilung. Allgemeine Schuldbekennnisse werden der Wirklichkeit nicht gerecht. Selbstbezeichnung müsste Hand in Hand mit Selbstverteidigung gehen. »Dass Pius XII. zur Judenvernichtung geschwiegen habe, ist weniger als die halbe Wahrheit« (R. Lill). Hochhuth hat dichterische Fiktionen aufgestellt. Auch bei dem Vorwurf Goldhagens wurde nicht um die Wahrheit gerungen. Die Kirche schaffe vielmehr denen, die sie wahrheitswidrig verleumden, ein Podium!

Zum Schluss begründet Löw noch den Titel des Buches: Das Volk ist ein Trost. Es stammt von J. Klepper, einem Mitstreiter des sozialdemokratischen »Vorwärts«, verheiratet mit einer Jüdin. Mit Frau und Tochter wählte er den Freitod, weil er ihre Deportation nicht ertragen konnte. Löw will diesen Titel nicht undifferenziert verstanden wissen, will aber zeigen: »Die Mehrheit der Deutschen hat Hitlers brutale Judenpolitik nicht bejaht, auch viele jener Deutschen nicht, die ihm sonst reichlich Beifall gespendet haben« (338). Sogar Goebbels sprach von der »Sympathie« der einfachen Menschen für die angeprangerten Juden. »Dieses Volk«, so Goebbels, »ist einfach noch nicht reif und steckt voller Gefühlsduselei.«

Ein Resümee von 20 Thesen fasst die Aufzeichnungen der in Deutschland lebenden Juden zusammen.

Gesamtwürdigung: Der Vf. greift ein heikles Thema auf, nicht weil er die Gräueltaten des Holocausts irgendwie herunterspielen wollte. Ihn interessiert die Schuldfrage. Da denkt er differenzierter und verwirft Pauschalierungen. Schuldig werden können letztlich nur Einzelne, nicht ein Kollektiv, nur sie haben ein Gewissen oder haben es abgestumpft. Da nach einem Wort Fr. Nietzsches verschwiegene Wahrheiten immer »giftig« werden, hat Konrad Löw zu einer Entgiftung, zu einer Katharsis beigetragen.

Eine Fülle von Material wurde verarbeitet und interpretiert. Es wäre Beckmesserei, einzelne Zeugen oder einzelne Interpretationen kritisch zu bemängeln: Der Gesamtduktus der Argumentation ist zu sehen, er wird von vielen bezeugt und überzeugt. Die Originalität des Ansatzes, die betroffenen und deshalb einer pronazistischen Befangenheit unverdächtigen Juden selbst als Zeugen zu vernehmen, wurde schon hervorgehoben.

Die von Löw kritisch geprüfte und abgelehnte Pauschalverurteilung der Deutschen im Sinn einer Kollektivschuld am Verbrechen gegenüber den Juden wäre, wenn sie zuträfe, Grund, an Gott und am Menschen zu verzweifeln. Um es drastisch zu formulieren: Wenn alle Deutschen ohne Ausnahme schuldig wären, d. h. von der Ausrottung der Juden gewusst und sie gebilligt hätten, wäre der Glaube an die gute Veranlagung des Menschen zerstört und wenigstens seine leichte Verführbarkeit belegt. Für die Zukunft dürfte man nichts Gutes erwarten.

Trotz des schlimmen Anlasses darf der Katholik eigentlich stolz sein über die Haltung vieler Katholiken – die überzeugte Katholiken sind, nach Horkheimers Untersuchung die Gruppe, die den Juden am meisten geholfen hat – und der katholischen Kirche. Auch die jüdischen Zeitzeugen haben diese Haltung gewürdigt. Bedauerlich ist nur, dass die Katholiken davon nicht wissen und sich daher von jedem Vorwurf des Antisemitismus den Mut nehmen lassen. Sie scheinen sich sogar den Anklägern anzubiedern.

Dem Theologen sei es erlaubt, noch eine Frage zu stellen, die andere Disziplinen vielleicht ausschließen: War die Schuld nur bei Hitler und seinen Gesinnungsleuten? Der So-

ziologe P. Berger spricht von Engeln und Dämonen. Sie wirken nach H. Schlier in der Atmosphäre als ihrem Herrschaftsort. Dieses Atmosphärische könnte mit den Beispielen »Zeitgeist« oder »Gerüchte« näher erklärt werden, die wirken und Macht ausüben, obwohl sie unmittelbar nicht fassbar sind. Wie es unverständlich ist, dass ein ganzes Viertel von einem versteckten Juden weiß und wider aller Befürchtung der Gestapo nichts davon zu Ohren kommt (was auf gute Mächte schließen lässt), so erscheint das Böse beim Holocaust manchmal so monströs, was die Brutalität und die Bestimmtheit des Vernichtungswillens (auch Frauen und Kinder, trotz der Notwendigkeit von guten Arbeitern in der Rüstungsindustrie), die kühle Systematik, die Geheimhaltung und die Lähmung oder Ausschaltung der Widerstandskräfte (z. B. kein Bombardement der Gleise nach Auschwitz) betrifft, dass es das Maß des menschlich Bösen zu übersteigen scheint<sup>1</sup>.

Mit diesem Hinweis auf mögliche gute und böse Mächte soll nicht die Verantwortung abgeschoben werden. Sie können nicht zur Entschuldigung, zum moralischen Alibi herangezogen werden für persönliches Versagen. Sonst wären die vielen Helfer nicht zu erklären. Doch der freie, verantwortliche Mensch kann sich guten oder dämonischen Einflüssen ausliefern, die dann jeweils den persönlichen Entscheidungstrend verstärken, bis zum Heldenhaften oder bis zum Monströsen und Abscheulichen.

Auf S. 324 wird ein Bild mit dem Schild: »Juden sind hier nicht erwünscht« und mit einem Kreuz mit dem Korpus und der Tafel INRI abgedruckt. Sicher, das Bild ist eine Konstruktion bzw. eine Fotomontage, zumal die Herkunft nicht zu klären ist. Hier gilt: *si non è vero, è bene trovato*. Es bringt klar zu Bewusstsein: Der Antisemitismus hat auch eine antichristliche, antikirchliche Stoßrichtung, wie auch Goebbels in seinem Tagebuch bestätigt: Zuerst die Juden, dann die Kirche. E. Stein hat dies schon früher befürchtet. Nach J. Roth hassten die Nazis nicht deshalb die Juden, weil sie Christus gekreuzigt, sondern weil sie ihn hervorgebracht haben. Nach S. Freud sind die Judenhasser »schlecht getaufte« Christen, d. h. sie reagieren ihre Schwierigkeiten (= das schlechte Gewissen) mit dem nicht geliebten Jesus an den Juden ab.

Insofern wurde von Juden, Christen und Nazis eine innere Nähe gespürt, die auch K. Löw belegen konnte. Diese Nähe äußerte sich bei den einen in Sorge und Hilfsbereitschaft und bei den andern in Hass und Vernichtungswut. Zu wünschen ist, dass diese innere Zuordnung und diese Zusammenhänge bewusst werden und die Spannungen aufgearbeitet werden.

Der Aufarbeitung der Spannungen könnte auch die Darstellung von Biographien der »U-Boote« dienen. Z. B. zeigte der verstorbene Paul Spiegel im Fernsehen einen Rosenkranz, den er von der katholischen Familie erhalten hatte, bei der er in der Nazizeit untergebracht war. Charlotte Knobloch wurde von der Katholikin Katharina Hummel als eigenes lediges Kind ausgegeben und so vor der Vernichtung bewahrt. Eine systematische Untersuchung könnte sicher noch andere interessante Fälle entdecken. Doch die Zeit eilt, um die lebenden Zeitzeugen noch interviewen zu können.

---

<sup>1</sup> Vgl. A. Ziegenaus, *Wirklichkeit und Wirkweise des Bösen*; ders., *Verantworteter Glaube I*, Buttenwiesen 1999, S. 65–97.

### *Philosophie*

*Manfred Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts, Würzburg 2005, 236 S., ISBN 3-429-02740-3, Euro 19,80.*

Aus dem Inhaltsverzeichnis (V–X), aus dem Vorwort (XI–XII) und aus der Einleitung (1–7) wird ersichtlich, was den Leser erwartet, der zu diesem neuen Werk Lochbrunners über Balthasar greift, das rechtzeitig zu dessen 100. Geburtstag im Jahre 2005 erschienen ist. Vorweg kann man es einen originellen Beitrag Lochbrunners zu Leben und Werk Balthasars bezeichnen. Lochbrunner selbst versteht es als einen weiteren Schritt »unterwegs zur Biographie« (6) Balthasars.

Im Kapitel über Dempf spezifiziert Lochbrunner näher, dass es ihm darum geht, aus den Briefen Balthasars an Dempf neue Gesichtspunkte für Leben und Werk Balthasars zu gewinnen (118). Dieses Anliegen leitet auch die Darlegungen im Rahmen der übrigen Porträts: J. Pieper (9–53), R. Guardini (55–89), J. Bernhart (91–115) und G. Siewerth (143–188). Im Anschluss an die fünf Doppelporträts folgt ein Abschnitt über »Theologie-Philosophie-Literatur« (189–225). Angefügt ist ein Personenregister (227–234) und ein Verzeichnis der Veröffentlichungen Lochbrunners über Hans Urs von Balthasar (235–236). In der Einleitung ist zu erfahren, warum sich Lochbrunner für die genannten fünf Autoren entschieden hat. Andere mit Balthasar befreundete philosophische Denker, wie R. Allers oder E. Przywara behandelt er nicht, weil die Archivunterlagen nicht zugänglich sind (3). Von den noch Lebenden sieht er ab, da sie ja nicht in die historische Forschung gehören (4).

Jedes der fünf Doppelporträts hat eine klare, übersichtliche Gliederung mit einer Hinführung oder Vorbemerkung zur Quellenlage, mit einer Darstellung der aus der Korrespondenz gewonnenen Erkenntnisse, mit einer Zusammenfassung oder einem Rückblick und mit einem Anhang. Der Anhang eines jeden Doppelporträts enthält das Verzeichnis der von Lochbrunner benützten Briefe mit Datum und gelegentlich mit kurzen, wertvollen Notizen, sowie andere von Lochbrunner benützte, aufschlussreiche Quellen mit Angabe des Archivs, in dem sie sich befinden.

Lochbrunner rekonstruiert auf Grund der Quellen den Beginn und die Umstände der Freundschaft zwischen Balthasar und seinen hier behandelten Philosophenfreunden. In der Darstellung kann er mit wertvollen Erkenntnissen aufwarten, die aus

den Quellenlagen gewonnen werden konnten. Der Austausch zwischen Balthasar und seinen Philosophenfreunden hat Überlegungen zum Inhalt, die Pläne, Entwicklungen und Veröffentlichungen von Werken Balthasars und seiner Freunde betreffen. Ferner geht es um Bitten von Seiten Balthasars an den jeweiligen Autor um Werke für den von Balthasar gegründeten und geführten Johannesverlag. Manchmal ist es auch der jeweilige Autor, der ein eigenes Werk zur Veröffentlichung im Johannesverlag vorschlägt. Diese Notizen sind hilfreich zum besseren Verständnis der entsprechenden veröffentlichten Werke. Außerdem erfährt der Leser, dass Balthasar für die Kurse der Studentischen Schulungsgemeinschaft und der Akademischen Arbeitsgemeinschaft Pieper, Bernhart, Dempf und Siewerth zu gewinnen suchte. Beide Gemeinschaften hat Balthasar als Studentenseelsorger in Basel zur vertieften Formung der Studenten und Akademiker ins Leben gerufen.

Aus der Korrespondenz geht hervor, dass Guardini Balthasar das Angebot gemacht hat, sich bei ihm in München zu habilitieren, wovon Balthasar allerdings trotz seiner schwierigen Lage nicht Gebrauch machte (59/60). Die einsehbaren Briefe zeigen ferner, dass Balthasar sich an Pieper, Guardini und Dempf wandte mit der Bitte, Siewerth bei der Berufung auf einen philosophischen Lehrstuhl behilflich zu sein.

Aufschlussreich ist das Studium der Korrespondenz unter anderem auch, weil es die Wertschätzung ans Licht bringt, die Guardini und Bernhart für Adrienne von Speyr hatten. Durch das Zusammentreffen mit ihr bei einem Besuch in Basel lernt Guardini Mitglieder der Johannesgemeinschaft kennen und wird zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Säkularinstitute angeregt. Bernhart wiederum findet einfühlsame Worte für die Schriften Adriennes zum Johannesevangelium (103). In den Briefen zwischen Balthasar und den fünf Philosophenfreunden werden andere berühmte Denker des 20. Jahrhunderts berührt, mit denen sie sich in der einen oder anderen Form auseinandersetzen, wie z. B. K. Barth, M. Heidegger, K. Rahner, J. B. Lotz, M. Müller und E. Przywara.

Einer der spannendsten Abschnitte des neuen Werkes von Lochbrunner ist die Darstellung der Entwicklung des Buches von G. Siewerth: »Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger« (148–155), wie sie der Briefwechsel zwischen Balthasar und Siewerth dokumentiert. Neben wichtigen Einsichten in die Diskussion bezüglich des Inhaltes wird sichtbar, welche Spannung die Freundschaft zwischen Balthasar und Siewerth

auszuhalten vermochte.

Im letzten Kapitel »Theologie-Philosophie-Literatur« stellt Lochbrunner gleichsam als Frucht seiner vorausgehenden Untersuchungen zu den fünf Philosophenfreunden Balthasars Überlegungen an zur Art und Weise, wie Balthasar selbst das Verhältnis von Theologie und Philosophie konzipiert und welches Gewicht die Literatur für ihn und seine Philosophenfreunde hatte. Lochbrunner schließt die Arbeit mit einer Reflexion zur »Interpretation als methodisches Bindeglied zwischen Literatur, Philosophie und Theologie« (222).

Wer zu diesem Buch greift, erfährt eine nahezu unüberschaubare Fülle von Details über Leben und Werk Hans Urs von Balthasars, sowie über die mit ihm befreundeten fünf Philosophen, die Lochbrunner mit vielen Quellenverweisen dokumentiert. Darüber hinaus gewährt das Werk wertvolle Einblicke in das Bemühen dieser Autoren um eine christlich inspirierte Kultur Europas. Das Werk ist leicht lesbar und klar, so dass nicht nur Fachleute, sondern auch theologisch und philosophisch interessierte Akademiker es mit Gewinn lesen können, insbesondere jene, die an Person und Wirken Balthasars über den streng theologisch-philosophischen Bereich hinaus interessiert sind.

*Florian Pitschl, Brixen*

## Kirchenrecht

*Kriegbaum, Christian: Die »Sonntägliche Wort-Gottes-Feier« – aus der Not geboren, zum Segen geworden (= Dissertationen – Kanonistische Reihe, 21), St. Ottilien: EOS 2006, 239 Seiten, ISBN 978-3-8306-7261-6, Euro 16,00.*

In Anbetracht einer wie auch immer gearteten Notlage sind prinzipiell zwei komplementäre Bestrebungen angebracht: Während die erste Bestrebung auf die (kurzfristige) Linderung der gegebenenfalls eingetretenen Auswirkungen der betreffenden Notlage abzielen hat, muss die zweite, entscheidende Bestrebung dahin gehen, deren Ursachen (längerfristig und dauerhaft) zu beseitigen.

Eine Notlage seelsorglicher Art bildet den Ausgangspunkt der hier vorzustellenden Untersuchung, bei der es sich um eine am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik in München erstellte Lizentiatdissertation handelt. Ihr Verfasser, Priester der Diözese Passau, umschreibt die von ihm thematisierte Notlage samt ihrer unter theologischem, kirchenrechtlichem und pastoralem Aspekt betrachteten wohl gravierendsten Auswirkung mittels

folgender Frage: »Was geschieht, wenn [die sonntägliche Eucharistiefier] aufgrund des gegenwärtigen Priestermangels in vielen Pfarrgemeinden nicht mehr möglich ist oder in absehbarer Zeit nicht mehr möglich sein wird?« (19) Eine gängige Antwort darauf stellen die vielerorts bereits als Selbstverständlichkeit betrachteten »Sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern« dar, das heißt (Wort)Gottesdienste (mit oder ohne Kommunionsspendung), die in Ermangelung eines Priesters anstelle der Sonntagsmesse gefeiert und von einem Diakon oder Laien geleitet werden. Bezüglich dieser Praxis sind, wie der Verfasser im Vorwort (14) zu Recht feststellt, »viele theologische und kirchenrechtliche Fragen offen« (ebd.). Seine Absicht, diese Fragen aufgreifen und einer Beantwortung zuführen zu wollen, ist daher uneingeschränkt zu begrüßen.

Im Anschluss an das »Abkürzungsverzeichnis« (15–18) und eine knappe, aber prägnante Einleitung, in deren Rahmen er zum einen die »Zielsetzung der Arbeit« (19–21) umreißt, zum anderen die »Wahl des Titels und der verwendeten Begriffe« (22–24) erläutert, nähert er sich der von ihm gewählten Thematik zunächst unter dem Aspekt »Aus der Not geboren« (25–141). Im Mittelpunkt des ersten Kapitels steht »Die »Pflicht« zur Heiligung des Sonntags in einer gottesdienstlichen Versammlung« (25–67). In diesem Zusammenhang zeigt der Verfasser die durchgängige rechtsgeschichtliche Entwicklungslinie einer »sehr engen Verknüpfung der Heiligung des Sonntags mit der Feier der Eucharistie« auf, so dass die in bestimmten Epochen und unter bestimmten Umständen angewandten »Notlösungen« in Form von priesterlosen Wortgottesdiensten nie »über die Beseitigung des Priestermangels hinaus Bestand« gehabt haben (67).

Das zweite (und umfangreichste) Kapitel behandelt »Universalrechtliche Normen zu Sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern« (68–141). Ausgehend von den einschlägigen Darlegungen des Zweiten Vatikanischen Konzils beschreibt der Verfasser darin zunächst Genese und Intention des für die gegenständliche Thematik einschlägigen can. 1248 § 2 CIC, demzufolge den Gläubigen sehr empfohlen wird, »wenn wegen Fehlens eines geistlichen Amtsträgers oder aus einem anderen schweren Grund die [sonntägliche] Teilnahme an einer Eucharistiefier unmöglich ist, [...] an einem Wortgottesdienst teil[zunehmen]«. Dabei wie auch im Blick auf den gesetzsystematischen Kontext dieser Norm sowie auf das von der Gottesdienstkongregation erstellte Direktorium »Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester« von 1988 und andere einschlägige Dokumente deutlich, dass ein priesterloser (Wort)Gottesdienst am Sonntag im-



mer nur eine Notlösung darstellen kann, dem die Teilnahme an der Eucharistiefeier in einer anderen Kirche stets und prinzipiell vorzuziehen ist.

Im zweiten Teil der Arbeit geht es um die konkrete Anwendung des im ersten Teil aufgenommenen recht(sgeschicht)lichen Befunds. Bereits dessen Titel – »Zum Segen geworden« (142–196) – gibt jedoch unverhohlen zu erkennen, dass sich der Verfasser dabei weniger zum Fürsprecher des geltenden Rechts als der im deutschen Sprachraum vorherrschenden Praxis macht. Dies wird beispielsweise deutlich, indem er im dritten Kapitel über »die universalrechtlichen Voraussetzungen für Sonntägliche Wort-Gottes-Feiern« (142–152) erklärt, »allein schon der Hinweis« (!) auf die Möglichkeit zur Teilnahme an einer Eucharistiefeier in einem Nachbarort bedrohe »auf lange Sicht den Bestand der Gemeinde, falls der ›Empfehlung‹ viele einzelne Gläubige Folge leisten« (144). Im Anschluss an »viele Autoren« (ebd.) sieht er in der entsprechenden Empfehlung (richtig: Pflicht) eine mangelnde Wertschätzung des Wortes Gottes und die Gefahr (!), »den verschiedenen Formen der Gegenwart Jesu Christi im Sakrament, in seinem Wort und in der sich in seinem Namen versammelnden Gemeinde einen unterschiedlichen Wert beizumessen« (145). Dabei bleibt völlig außer Acht, dass die unverzichtbare, weil konstitutive Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier für die Ortskirche bzw. Pfarrei nicht allein in der sakramentalen Gegenwart Christi begründet ist, sondern auch und gerade in der sakramentalen Vergegenwärtigung seines Kreuzesopfers, durch das »die Einheit des Volkes Gottes bezeichnet und bewirkt sowie der Aufbau des Leibes Christi vollendet« (can. 897 CIC) wird.

Im vierten Kapitel bietet der Verfasser eine erhellende »Übersicht zu partikularrechtlichen Regelungen im deutschsprachigen Raum« (153–174). Dabei scheut er sich nicht, eine gewisse Hilflosigkeit der zuständigen Leitungsorgane im Umgang mit den universalkirchlichen Normen auf der einen und der diesen Normen vielerorts zuwiderlaufenden Praxis auf der anderen Seite zu diagnostizieren und (mit Recht) zu beanstanden. Besonders zu würdigen ist in diesem Zusammenhang die ebenso gründliche wie umfassende Erschließung des einschlägigen Quellenmaterials.

»Grundaspekte der Feier des Wortgottesdienstes« (175–194) ist das fünfte Kapitel überschrieben, an dessen Beginn ein ebenso verbreiteter wie folgenschwerer theologischer Irrtum seinen Niederschlag gefunden hat: Entgegen der Behauptung des Verfassers ist nicht die »Gemeinde Trägerin der Liturgie« (175), sondern die Kirche. Dieser Fauxpas ist umso verwunderlicher, als er die ein-

schlägigen Vorgaben der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums und des daran anknüpfenden can. 837 § 1 CIC durchaus kennt und korrekt wiedergibt. Wenn es sich bei Gemeinde und Kirche aber um austauschbare Größen handeln würde – was nach Auffassung des Verfassers scheinbar der Fall ist –, wäre tatsächlich nicht mehr einsichtig zu machen, warum einer Eucharistiefeier (in welcher »Gemeinde« auch immer) gegenüber einer anderweitigen gottesdienstlichen Versammlung (der eigenen, örtlichen »Gemeinde«) der Vorzug gegeben werden sollte. Die sakramentale Dimension von Eucharistie und Kirche würde weit hinter deren soziale Dimension zurückfallen. Damit aber wäre auch nicht mehr einsichtig zu machen, warum die Kirche überhaupt daran festhalten sollte, die sonntägliche Feier der heiligsten Eucharistie als Regel und Ideal, einen ersatzweise gefeierten (Wort)Gottesdienst hingegen immer und nur als Ausnahme und Notlösung zu betrachten. Die heiligste Eucharistie erschiene dann nur mehr als eine von mehreren (weitgehend gleichwertigen) Formen sonntäglicher »Gemeindeversammlung«.

Das sechste und letzte Kapitel bietet unter dem Titel »Ermutigung, Ausblicke und offene Fragen« (195–196) gleichsam die praktische Essenz der Untersuchung. Zu Recht weist der Verfasser darauf hin, dass priesterlose (Wort)Gottesdienste am Sonntag überall dort – man könnte hinzufügen: und nur dort – zum Segen werden, »wo sie den ›Hunger‹ nach der Feier der Eucharistie wach halten und verstärken und so helfen, dass eine ›Durststrecke‹ überwunden werden kann« (195). Voraussetzung dafür ist allerdings die (tatsächliche und absolute!) Unmöglichkeit für die betreffenden Gläubigen, an einer Eucharistiefeier teilzunehmen. Unzutreffenderweise scheint der Verfasser jedoch davon auszugehen, dass eine solche Unmöglichkeit bereits dann gegeben ist, wenn in der betreffenden »Gemeinde« selbst die heiligste Eucharistie nicht gefeiert wird bzw. nicht gefeiert werden kann. Sind aber (bloße) Erschwernis und Unmöglichkeit erst einmal gleich gesetzt, wird die Ausnahme fast zwangsläufig zur Regel. Den damit gegebenenfalls verbundenen Gefahren ist sich der Verfasser allerdings wiederum bewusst. Uneingeschränkt zuzustimmen ist ihm daher, wenn er die Frage aufwirft, ob nicht dort, wo Notlösungen welcher Art auch immer zum Dauerzustand zu werden drohen, »ehrlicherweise dann der Schritt von der faktischen Aufhebung der Pfarrei durch Verlagerung des Ortes der Feier der sonntäglichen Eucharistie hin zur rechtlichen Aufhebung der Pfarrei beschritten werden« (196) sollte.

An formellen Unzulänglichkeiten sind etwa der auf Kosten der Übersichtlichkeit gehende Verzicht auf eine durchgängige Nummerierung zu nennen

(mit der Folge, dass die ersten fünf Kapitel allesamt wieder neu mit 1, 1.1, 1.2 etc. beginnen). Noch unübersichtlicher präsentiert sich das überhaupt nur partiell durchnummerierte Quellen- und Literaturverzeichnis (197–239), was angesichts seiner Reichhaltigkeit umso mehr zu bedauern ist: Einem »Anhang« (197–202) mit den einschlägigen partikularrechtlichen Quellen folgt die eigentliche »Bibliografie« (203–239), wobei Letztere neuerlich eine Auflistung »partikularrechtliche[r] Quellen« (216–219) enthält. Im Inhaltsverzeichnis sind die Seitenangaben zu 2.2.2 im zweiten Kapitel (9), zu 1.3 im dritten Kapitel (10) sowie zu 1.2 und 1.2.1 im fünften Kapitel (12) nicht korrekt angegeben. Diverse in den Anmerkungen verwendete Literaturangaben sucht man in der Bibliographie vergeblich, so jene zu Bäumker (Anm. 103), Baumgartner (Anm. 134), Guardini (Anm. 149), Rau (Anm. 541) und Koch (Anm. 561). Ärgerlich sind auch die vornehmlich in fremdsprachigen und hier vor allem italienischen Zitaten gehäuft auftretenden orthographischen Mängel, beispielsweise in Anm. 198 (»ipisius« statt »ipsius«), Anm. 243 (»praesenza« statt »presenza«), Anm. 244 (»diemensione« statt »dimensione«) und Anm. 245 (»frone« statt »fronte«) oder im Literaturverzeichnis unter Rivella (»Diretto« statt »Diritto«).

Unter inhaltlichem Aspekt ist zusammenfassend festzuhalten, dass der Verfasser eine hinsichtlich Umfang und Komplexität beeindruckende Aufnahme des einschlägigen recht(sgeschichtlichen) Befunds bietet, dann aber offenbar davor zurückscheut, diesen Befund als Maßstab an die vielerorts bestehende und ihm nach eigenem Bekunden nicht unbekannt Praxis anzulegen. Die »bis heute unge löste Spannung« (195) zwischen Rechtslage und Rechtspraxis spiegelt sich insofern auch im Ertrag seiner Untersuchung wieder, die letztendlich mehr Fragen aufwirft als beantwortet. Dazu gehört auch und vor allem die Frage, ob der Priestermangel, der hierzulande unisono als Grund für die Einführung priesterloser (Wort)Gottesdienste am Sonntag genannt wird, durch den faktisch erzeugten Eindruck einer weitgehend problemlosen Ersetzbarkeit der Eucharistiefeier letztendlich nicht sogar gefördert wird. Die (kurzfristige) Linderung einer Notlage würde damit der (langfristigen und dauerhaften) Behebung ihrer Ursache im Weg stehen. Diese und andere drängende Fragen im Zusammenhang mit der behandelten Thematik müssen gestellt und beantwortet werden (dürfen). Ansonsten droht (zumindest in strukturschwachen Gebieten) eine de facto priester- und eucharistielose Kirche, die mit der katholischen nur mehr den Namen gemein hat.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

## Kirchengeschichte

Gerhard B. Winkler, Georg Michael Wittmann (1760–1833) Bischof von Regensburg. *Zwischen Revolution und Restauration, Regensburg: Verlag Schnell und Steiner, 2005, 372 S. und 32 Tafeln mit Farb- und Schwarz-weiß-Abbildungen, ISBN: 3795417635, Euro 34,90.*

In der seit Jahrzehnten erfolgten Erforschung des Lebens und Wirkens des Regensburger präkonisierten Bischofs Dr. phil. Dr. theol. h.c. Georg Michael Wittmann (1760–1833) stellt die vorliegende erste umfassende Biographie einen Meilenstein dar.

Kurz vor dem Hinscheiden Wittmanns berichtete der Apostolische Nuntius für das Königreich Bayern, Erzbischof Charles Graf Mercy d'Argenteau, im Informativprozeß gegenüber Papst Gregor XVI.: »Wittmann könne ob seiner Großen Tugenden und seines Wissens mit Recht als eine der ersten Leuchten des deutschen Sprachraums angesehen werden.« Der Nuntius wußte genau, was er damit ausdrücken wollte. Er kannte und schätzte den Diener Gottes als einen unbeirrbar kämpfer für Papst und Kirche gegen den einseitigen Rationalismus der Aufklärung, die das Übernatürliche mit bloßer Humanität und die unendlich reiche und schöpferische Welt der christlichen Dogmen mit einem dürftigen Moralismus vertauschen wollte. Kompromißlos verteidigte er die Rechte der katholischen Kirche gegen anmaßende Staatsorgane. Der Nuntius schätzte Wittmann als einen überzeugten und deshalb auch andere überzeugenden Priester, der das Apostolat der Tat so harmonisch mit der des Betens, Opfern und Leidens zu verbinden vermochte, weshalb er ihn zu den bedeutendsten Persönlichkeiten der Kirche seiner Zeit zählte. Ohne Übertreibung hat der Autor des Werkes, der angesehene Kirchenhistoriker Gerhard Winkler OCist., in der Biographie das Leben und das mehr als 50-jährige Wirken des Dieners Gottes als Regensburger Priesterseminars, als Apostel der Caritas, als Dompfarrer, Domkapitular, Dompropst, als Weihbischof und Generalvisitator des Bistums und schließlich als präkonisierter Bischof von Regensburg aufgezeigt. Daraus geht hervor, daß Wittmann maßgeblich dazu beigetragen hat, die Aufklärung in Bayern zu überwinden und in einer im sich Umbruch befindlichen Welt die kirchliche Erneuerungsbewegung in seinem Vaterland ins rechte Lot zu bringen.

Ein besonderer Dank gebührt Gerhard Winkler, daß er die wissenschaftlichen Fähigkeiten Wittmanns besonders auf dem Gebiet der orientalischen

Sprachenkunde – bisher zu wenig beachtet und gewürdigt, – klar herausgestellt und gewürdigt hat. Ebenso, daß er das umfangreiche Schrifttum des Dieners Gottes erstmals systematisch vorlegt und für den Leser inhaltlich zusammenfaßt, um so das Interesse an Wittmann neu zu wecken und zu vertiefen. Seine Verdienste um die Kirche, vor allem die von Regensburg, zeichnen den Diener Gottes aus und lassen ihn gerade in unserer Zeit zum leuchtenden Vorbild priesterlicher Existenz werden. Die überwältigende Verehrung, die ihm schon zu Lebzeiten zuteil wurde, weil das gläubige Volk deutlich spürte, daß sein größtes Anliegen das Heil der Seelen war, hat auch nach seinem Ableben nicht wesentlich nachgelassen. So sah sich der Regensburger Erzbischof Dr. Michael Buchberger veranlaßt, am 7. März 1955 den Seligsprechungsprozeß einzuleiten.

Das Buch bietet über die Vita Wittmanns hinaus einen faszinierenden Einblick in die Gesellschaft des frühen 19. Jahrhunderts und ebenso in die grundlegende Erneuerung und Rückbesinnung auf die überzeitlichen Werte des Christentums nach der napoleonischen Zeit.

Es ist dem Autor gelungen, Wittmann als führenden Geist des kichlichen Lebens verständlich für den Leser aufzubereiten. Hier wird ein entscheidungsreicher Abschnitt nicht nur bayerischer, sondern auch universeller Kirchengeschichte verlebendigt.

*E. H. Ritter Regensburg*

*Draczkowski, Franciszek: Die Theologie in geometrischer Darstellung, Lublin: Polihymnia 2004, 53 S., ISBN 83-7270-242-X.*

Franciszek Draczkowski, Professor für Patrologie an der Katholischen Universität Lublin, bietet mit dem vorliegenden Bändchen den Versuch einer geometrischen Versinnbildlichung zentraler Gehalte des christlichen Glaubens. Ausgehend von Pseudo-Dionysius wird Gott, in seiner Einheit und Ewigkeit, als Kreis dargestellt, dem ein gleichseitiges Dreieck als Zeichen der Dreifaltigkeit sowie Gleichheit der göttlichen Personen eingezeichnet wird. Dargestellt werden dann auch die Schöpfung und der Fall der Engel, Paradies und Erbsünde, das Versprechen der Erlösung und die Inkarnation, das Mysterium der Erlösung und die Kirche, die Taufe und die christliche Liebe sowie die eschatologischen Wirklichkeiten. Die Hinweise eignen sich für die Katechese, aber auch für den Versuch einer »Kurzformel« des Christentums, wobei der Verfasser sich unter anderem gegen »Kryptoarianismus« und »Anthropomorphismus« richtet (7).

*Manfred Hauke, Lugano*

## Dogmatik

*Müller, Gerhard Ludwig (Hg.): Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung »Dominus Iesus«, Würzburg: Echter Verlag 2003, 154 S., brosch., ISBN 3-429-02503-6, Euro 16,80.*

In dieser vom Bischof von Regensburg herausgegebenen Publikation werden die deutsche und die lateinische Textfassung der »Erklärung »Dominus Iesus« über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche«, die die Kongregation für die Glaubenslehre am 6. August 2000 veröffentlicht hat, einem breiten Leserkreis zugänglich gemacht. Das Buch enthält außerdem die Stellungnahme von Kardinal Ratzinger, mit der der Präfekt der Glaubenskongregation die Erklärung »Dominus Iesus« vorgestellt hat, und – ursprünglich im »L'Osservatore Romano« erschienene – Kommentare verschiedener Theologen zu den zentralen Themen von »Dominus Iesus«.

In seinem Geleitwort zu diesem Buch betont Bischof Gerhard Ludwig Müller, dass die sog. »pluralistische Religionstheologie«, mit der sich »Dominus Iesus« vorwiegend auseinandersetzt, mit dem Glaubensbekenntnis der Kirche unvereinbar ist. Die »pluralistische Religionstheologie« stellt das Dogma der Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus von Nazaret und damit die Universalität, Einzigkeit und Unüberbietbarkeit der Erlösung durch Christus »fundamental in Frage«. Während die Vertreter des Religionspluralismus das Christentum »auf eine kulturell bedingte Sonderform der natürlichen Religiosität des Menschen reduzieren«, unterstreicht die Erklärung der Glaubenskongregation den übernatürlichen Ursprung des christlichen Glaubens. Jesus Christus ist nicht eine religiöse Persönlichkeit mit einer für einen Menschen außergewöhnlichen Gottesbeziehung, sondern die Inkarnation des göttlichen Logos.

Die Göttlichkeit Jesu Christi bietet auch den Ansatz zum Verständnis von Ursprung, Wesen und Sendung der Kirche. Die Kirche ist – so der ehemalige Münchener Dogmatikprofessor Müller – nicht die von Menschen gestiftete Gemeinschaftsform christlicher Religiosität, sondern »gehört untrennbar in unser heilhaftes Verhältnis mit Gott hinein«. Bei »Dominus Iesus« handelt es sich um eine »verbindliche Interpretation christologischer und ekklesiologischer Grunddaten«.

Im Vorwort zu »Dominus Iesus« stellt die Glaubenskongregation fest, dass diese Erklärung den ökumenischen und interreligiösen Dialog nicht

schwächen will, sondern zu einem besseren Verständnis der katholischen Lehre beitragen soll. Die Identität des katholischen Glaubens bildet die unersetzbare Grundlage jedes authentischen Dialogs.

Kardinal Ratzinger weist bei seiner Vorstellung von »Dominus Iesus« darauf hin, dass dieses Dokument einige falsche philosophische und theologische Voraussetzungen der pluralistischen Religionstheologie offenlegt, so z. B. die Überzeugung von der Unfassbarkeit der göttlichen Wahrheit, den radikalen Gegensatz zwischen der Denkweise des Westens und des Ostens, die metaphysische Entleerung der Menschwerdung Christi und die Tendenz, die Heilige Schrift ohne Rücksicht auf die kirchliche Tradition und das Lehramt auszulegen.

Der Präfekt der Glaubenskongregation weist auch darauf hin, dass das Dialogverständnis der Religionspluralisten vom Dialogverständnis des Zweiten Vatikanums »radikal abweicht«. Das Konzil hat den Dialog als Weg verstanden, um die Wahrheit zu entdecken, als Prozess, der zur Begegnung mit dem endgültigen Offenbarer Jesus Christus führt. Das neue, ideologische Dialogverständnis der Pluralisten läuft auf die »Relativierung des Dogmas« und die Auflösung der Christologie hinaus; es hält die Bekehrung zu Christus und die missionarische Sendung der Kirche für überflüssig. Kardinal Ratzinger wirft den Religionspluralisten auch ein »falsches Toleranzverständnis« vor, das dem Verzicht auf die Wahrheitsfrage entspringt. Das vom Zweiten Vatikanum verteidigte Toleranzprinzip ist eine zum christlichen Credo gehörende ethische Grundsatzposition, die die Freiheit des Gewissens, der Glaubensentscheidung und der Religion ernst nimmt. Dieser ethische Toleranzbegriff darf aber nicht zu einem erkenntnistheoretischen Toleranzbegriff transformiert werden, der sich mit einem metaphysischen Skeptizismus deckt.

Ratzinger macht auch darauf aufmerksam, dass »Dominus Iesus« im Zusammenhang mit der Enzyklika »Redemptoris missio« (1990) und der Erklärung des Zweiten Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (»Nostra aetate«) gelesen werden muss. Wenn das Konzil seinen Respekt vor den Religionen der Welt bekundet, weil diese eine Bereicherung in der Entfaltung der Zivilisation gebracht haben, darf daraus nicht folgen, dass der Glaube an die Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Christi und der missionarische Elan der Kirche geschmälert werden. Die »Samenkörner der Wahrheit und des Guten« in den nichtchristlichen Religionen dienen als Vorbereitung für die Annahme des Evangeliums.

Erzbischof Tarcisio Bertone, der ehemalige Sekretär der Glaubenskongregation, betont, dass die

Erklärung »Dominus Iesus« als »Dienst am Glauben« zu verstehen ist. Das Dokument will in Kontinuität mit der kirchlichen Überlieferung ein »vertieftes Verständnis« des Glaubens vortragen. Die Erklärung, die vom Papst ausdrücklich approbiert wurde, stellt ein Dokument des allgemeinen Lehramtes dar.

Im Anschluss an die deutsche (23–48) und die lateinische (49–71) Textfassung präsentiert die Publikation Abhandlungen verschiedener Theologen (u. a. Nicola Bux und Mariasusi Dhavamony SJ) über die hauptsächlichen Themen von »Dominus Iesus« (73–141):

Rino Fisichella, Weihbischof von Rom, weist darauf hin, dass sich die Aussage von »Dominus Iesus«, Jesus Christus erfülle und vollende in seiner Person die Offenbarung, vor allem auf die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums (»Dei Verbum«) stützt. Der Glaube an die Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung gründet sich auf das Selbstbewusstsein Jesu, das letzte Wort zu sein, das Gott an die Menschheit richtet. Das Sprechen und Verhalten Jesu bedeuten in dieser Hinsicht »eine völlige Diskontinuität zu jedwedem Beispiel der vorangehenden Überlieferung«.

Der Jesuitentheologe Luis F. Ladaria steuert einen fundierten Beitrag über den »fleischgewordenen Logos und den Heiligen Geist im Heilswerk« bei. Angelo Amato stellt in seiner Abhandlung über die »Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi« die Erklärung »Dominus Iesus« in den Kontext früherer kirchlicher Dokumente und verweist auf die unübersehbare pastorale Bedeutung der Verlautbarung.

In seinen Ausführungen über die in »Dominus Iesus« enthaltenen Aussagen über die Kirche zeigt Fernando Ocariz, dass nach der Lehre des Zweiten Vatikanums (»Lumen Gentium« Nr. 8) trotz der Spaltungen unter den Christen die einzige Kirche Jesu Christi »weiter fortbesteht«. Allein in der katholischen Kirche ist die Kirche Jesu Christi »in ihrer ganzen Fülle verwirklicht«. Die orthodoxen Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie mit ihr verbunden bleiben, »sind echte Teilkirchen« (»Dominus Iesus«, Nr. 38).

Donato Valentini legt in seiner Abhandlung »Die Einzigkeit und Einheit der Kirche« dar, dass es im Hinblick auf die Lehre über die Kirche zwischen den Enzykliken »Mystici corporis« (1943) und »Humani generis« (1950) Pius' XII. und dem Zweiten Vatikanum eine Lehrentwicklung gegeben hat. Das Konzil stellt fest, dass in anderen christlichen Konfessionen »viele und bedeutende Elemente«,

aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird, existieren (vgl. Dekret über den Ökumenismus »Unitatis redintegratio«, Nr. 3): das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere Gaben des Heiligen Geistes.

Am Ende der Publikation ist die »Notifikation« der Glaubenskongregation bezüglich eines Buches von Jacques Dupuis (verstorben am 28. 12. 2004 im Alter von 81 Jahren) abgedruckt: In einem 1997 in italienischer Sprache erschienenen Werk ist der Jesuitentheologe Dupuis der Frage nachgegangen, welche Bedeutung die Pluralität der religiösen Traditionen im Plan Gottes für die Menschheit haben könnte. Obwohl Dupuis erklärt hat, bei seiner Auseinandersetzung mit bisher unerforschten Problemkreisen »innerhalb der Grenzen der Rechtgläubigkeit bleiben zu wollen«, kam die Glaubenskongregation zu dem Ergebnis, dass Dupuis' Buch im Hinblick auf die universale Heilsmittlerschaft Christi, die Einzigkeit und Fülle der Offenbarung Christi, das universale Heilswirken des Heiligen Geistes, die Hinordnung aller Menschen auf die Kirche sowie die Heilsfunktion der Religionen bestimmte »Zweideutigkeiten« aufweist. Dupuis hat sich verpflichtet, den in dieser Notifikation enthaltenen lehrmäßigen Aussagen zuzustimmen.

Ein im »L'Osservatore Romano« veröffentlichter Kommentar zu dieser »Notifikation« weist darauf hin, dass die Tatsache des religiösen Pluralismus die Christen heute zu einer »neuen Bewusstseinsbildung« hinsichtlich der Stellung der anderen Religionen im Heilsplan Gottes zwingt. Dabei kommt im Hinblick auf die prophetische Sendung der Kirche dem Lehramt eine »konstitutive« Funktion zu. Das Lehramt »begleitet« die legitime theologische Forschung und legt vertiefte Einsichten der geoffenbarten Lehre dar.

Die Erklärung »Dominus Iesus« hat in den letzten Jahren ein lebhaftes Echo ausgelöst. Dabei stand die Lautstärke der Debatte oft in diametralem Gegensatz zu deren theologischem Tiefgang. Wer sich am Dialog der Religionen und der Konfessionen kompetent beteiligen will, kommt nicht umhin, die zentralen Aussagen von »Dominus Iesus« gründlich zu studieren. Die von Bischof Müller edierte Textsammlung trägt in hohem Maße zu einer unpolemischen und fruchtbaren Auseinandersetzung mit der Erklärung der Glaubenskongregation bei. Insofern war es an der Zeit, der deutschsprachigen Öffentlichkeit dieses Kommentarwerk vorzulegen.

*Josef Kreiml, 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:*

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano  
 Dr. Wolfgang Rothe, Wenzel-Kaska-Str. 9, A-3100 St. Pölten  
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

B 51765

23. Jahrgang Heft 2/2007

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Kurt Krenn  
Michael Stickelbroeck  
Anton Ziegenaus

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Michael Stickelbroeck: *Die Heilsmittlerschaft Jesu Christi vor der Herausforderung der pluralistischen Religionstheologie* . . . . . 81
- Elmar Anwander: *Komplementarität zwischen Naturwissenschaft und Religion* . . . . . 93
- Anton Ziegenaus: *Die »Wunder« der Dämonen im Urteil der Väter* . . . . . 114

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Johannes R. Nothaas: *1. Kor 14, 34 – Teil einer Interpolation?* . . . . . 123
- Josef Kreiml: *Theologie als Offenbarungswissenschaft* . . . . . 138

- BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 145  
*Dogmatik – Philosophie – Kirchengeschichte – Kirchenrecht*

*Bei Rezensionen wird ersucht,  
oben immer den Erscheinungsort, das Erscheinungsdatum,  
die Seitenzahl, die ISBN-Nummer und den Ladenpreis des Buches anzugeben.*

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 beigefügt wird.

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

## Die Heilsmittlerschaft Jesu Christi vor der Herausforderung der pluralistischen Religionstheologie

Von Michael Stickelbroeck, St. Pölten

### *1. Der Pluralismus der Religionen als theologische Herausforderung*

Was wir als »Pluralistische Religionstheologie« bezeichnen, liegt voll im Trend der postchristlichen europäisch-nordamerikanischen Zivilisation. Die neuen informations- und verkehrstechnischen Möglichkeiten haben zu einer globalen Interkommunikation und Vernetzung geführt. Auch die großen Migrationswellen bringen dem Bürger der westlichen Welt andere Lebensräume, Kulturen und Religionen näher: es mag einem vorkommen, als seien sie alle in einem Dorf, einem *global village*, nebeneinander anzutreffen.

Innerhalb der westlichen Gesellschaften kommt es zu einer immer größeren Ausdifferenzierung der Lebensformen und Lebensbereiche, der Denktypen und Wertsysteme, die zu einer Fragmentierung des Individuums führt. Man findet kaum noch gemeinsame Werte und Grundüberzeugungen, auf die sich alle verpflichten lassen. Durch diese beiden Tendenzen ist der Pluralismus heute ein viel drängenderes Problem als zu jener Zeit, in der die Lebensräume und Religionen noch durch nationale Grenzen und die räumliche Entfernung gegeneinander abgeschottet waren.

Je mehr die Gefahr einer universalen Bedrohung der Menschheit durch kriegerische Auseinandersetzungen, die immer größer werdende Schere zwischen Arm und Reich und die zerstörerischen Möglichkeiten der Technologien zunimmt, desto dringender ist der versöhnende Dialog zwischen den Religionen geboten.

Vielen scheint es als sehr plausibel, dass den Religionen heute die Aufgabe gestellt ist, sich auf den gemeinsamen sittlichen Auftrag zu besinnen, dem Humanum zu dienen, Verständigung und Friede zu schaffen. Nur so scheint das friedliche Zusammenleben auf der Welt gewahrt werden zu können. Die Bewahrung der Schöpfung und die Etablierung einer universalen Gerechtigkeit scheinen nur so möglich zu sein. Und jeder spürt, gerade angesichts des islamistischen Terrors: Nur wo Toleranz geübt wird, die die gegenseitige Achtung und den Frieden zwischen den Religionen einschließt, kann es einen Frieden unter den Völkern wie auch innerhalb der staatlichen Gemeinschaften geben.

Eine Herausforderung erwächst der Theologie jedoch dann, wenn am Ende eine These für jedermann plausibel scheint, die ich so formulieren möchte: Hinter den Wahrheitsansprüchen der Religionen gehe es im Letzten doch um nichts anderes als um die Motivierung zum ethischen Handeln gegenüber den Mitmenschen. Darum



seien auch alle exklusiven Wahrheitsansprüche der unterschiedlichen Glaubensrichtungen, die es auf der Welt gibt, aufzugeben.

Gegen eine solche Reduzierung von Religion auf Ethik muss man schon grundsätzlich die Frage einwenden: Kann es überhaupt ein Kriterium ethischen Handelns geben, wenn man sich nicht zuvor – theoretisch – darüber verständigt, was wirklich human ist? Die Auskunft darüber wird doch wohl je nach dem zugrunde liegenden Menschenbild recht unterschiedlich ausfallen.

Angesichts der faktisch bestehenden Vielheit von Religionen, die auf einen für alle evidenten ethischen Grundkonsens eingeschworen werden sollen, drängt sich überhaupt als erste die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit der Religionen auf.

Eine weitere Herausforderung bildet das Selbstverständnis der christlichen Offenbarungsreligion mit ihrem christologischen Dogma. Ist dieses denn überhaupt kompatibel mit einem solchen Dialogprinzip?<sup>1</sup> Die Kirche kennt einen Universalismus in der Heilssendung, der auf den Anspruch Jesu zurückgeht, der definitive und eschatologische Mittler der Gottesherrschaft zu sein. Sie verkündet den einen und einzigen Gott (Dtn 6,4; Mk 1,29), den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus. Ihn bekennt sie als ihren Herrn (1 Kor 8,6; Eph 4,5). In keinem anderen Namen ist Heil (Apg 4,12). Er ist der eine und einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5).

Solche Bekenntnisbildung, die dann auf das christologische Dogma von Chalcedon zuläuft, ersteht aus der Logik des Zusammenhangs zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und des von Jesus erhobenen Anspruchs auf definitive Heilsmittlung.

Gegenüber der pluralistischen These nimmt sich die christologische Bekenntnisbildung recht sperrig aus. Daraus erwächst bei den Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie der Versuch, das christologische Dogma und die darauf fußende Soteriologie zu depotenzieren. Dadurch soll die Vereinbarkeit von Christentum – ohne Dogma – und der eigenen Theorie erwiesen werden. Der Gedankengang ist klar: Erst die Lösung des vom Dogma geforderten Zusammenhangs zwischen Gottes universellem Heilswillen und der Sendung Christi hebt die Notwendigkeit auf, in diesem geschichtlich partikulären Ereignis das Universale des Heils zu sehen bzw. die einmalige und einzigartige Person Christi mit dem Absoluten exklusiv zu identifizieren. Die Auflösung des Christus-Ereignisses als *univerale concretum*, worin man das eigentliche Scandalon des Glaubens gesehen hat, schafft anderen eigenständigen menschlichen Heilsmittlern und Heilsmittlungen ein Existenzrecht und erhöht die Plausibilität ihres Auftretens.

Der Punkt, zu dem man hingelangen will, ist der: jenseits eines dogmatisch verstandenen Christentums die Offenbarung Gottes in allen Religionen anzuerkennen und diese als gleichberechtigte Manifestation des Göttlichen zu begreifen. Zur besonderen Herausforderung für die Theologie wird solcher Pluralismus angesichts

<sup>1</sup> Vgl. W. Kasper, Die Einzigkeit und Universalität Jesu Christi, in: G. L. Müller/M. Serretti, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, Freiburg 2001, 155–172, hier 161ff.

des neutestamentlichen Bekenntnisses der universalen Heilssendung Jesu Christi: Die Botschaft des NT zielt darauf, alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen zu lassen, dass Gott Einer ist und Einer auch der Mittler zum Heil aller. An dieser universellen Heilsbedeutung Jesu kommt kein genuin christliches Denken vorbei. Wenn Gott sich in dem einmaligen Menschsein Jesu Christi mit seiner konkreten Geschichte endgültig und ohne Rückbehalt mitgeteilt hat, dann ist über ihn hinaus kein größeres Handeln Gottes mehr zu erwarten. Aus dem Selbstverständnis des Christus-Ereignisses, in dem die Selbstmitteilung Gottes liegt, folgt, dass es keine andere Religion geben kann, in der die christliche Heilsrealität überboten oder ergänzt würde. Was in den anderen Religionen an Wahrem und Gutem enthalten ist, nimmt teil an der Fülle, die in Jesus Christus »am Ende der Zeiten« zu uns gekommen ist.

## 2. Zum Gottesverständnis der Pluralistischen Religionstheologie

Wenn in der Theologie der pluralistischen Religionstheologen von »Gott« die Rede ist, so muss man im Auge behalten, dass es sich nicht um den Gottesbegriff der jüdisch-christlichen Tradition handelt; es geht nicht um den der Welt transzendenten und doch geschichtsmächtigen, weil in der Geschichte souverän handelnden Gott, der zum Heil des Menschen initiativ wird und der vom Menschen als absolutes »Du« angesprochen werden kann.

Das Korrelat zum Gottesbegriff der Pluralistischen Religionstheologie ist ein Abstraktum, das der menschlichen Vernunft entspringt. Aus der vergleichenden Vernunft, die einen »über« jeder Offenbarung stehenden Meta-Standpunkt einnimmt, entspringt ein unbekanntes X, der Gott »Irgendwas«, auf den sich jede Religion in unterschiedlicher Weise beziehen können soll. Um einen solchen für alle gleichermaßen passenden Begriff Gottes zu entwickeln, muss man alle benennbaren Eigenschaften zum Abzug bringen, die dieses X in den konkreten Religionen besitzt. Menschen glauben an einen Gott, der durch gewisse Eigenschaften von allem unterschieden ist, was wir in der Welt antreffen können. Also die Summe aller Prädikate, die die Religionen Gott zuschreiben, minus alle konkreten Eigenschaften, zu denen auch das Personsein gehört, ergeben den hypothetischen Oberbegriff eines höheren Etwas. Und dieses soll den gemeinsamen Referenzpunkt aller Religionen in der Welt bilden.

Die Pluralistische Religionstheologie will den verschiedenen Religionen durch ihre unterschiedlichen »Namen, Titel, Bilder und Begriffe«<sup>2</sup>, die das Numinose bezeichnen, belassen, kann aber von ihrem höheren Vernunftstandpunkt aus sagen, sie seien »prinzipiell gleichermaßen gut«<sup>3</sup>.

Über das, was Gott in sich selbst an Perfektionen und inneren Differenzen zukommt, lässt sich, folgt man dieser Theorie, nichts ausmachen. Alle Aussagen über

---

<sup>2</sup> Vgl. P. Schmidt-Leukel, Was will die pluralistische Religionstheologie?, in: MThZ 49 (1998) 307–334, hier: 329.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

Gott, wie er an sich ist, zielen ins Leere. Hierin zeigt sich eine deutliche Verwandtschaft mit der extrem neuplatonischen Konzeption, die vom absolut Einen jede Differenz, selbst noch die von Erkennen und Sein, Erkennendem und Erkanntem, ausschließt. Parmenides hatte sogar gesagt, dass man vom Einen nicht sagen könne, dass es sei, denn dann hätten wir schon wieder eine Zweierheit: das Eine und das Sein. Auch die Pluralistische Religionstheologie bedient sich einer übersteigerten »Negativen Theologie«. Diese meint, von Gott selbst nichts wissen zu können. Die Unbegreiflichkeit Gottes fällt mit dem Begriff der absoluten Identität zusammen, d.h. wenn man den konkreten Gottesbezug der Religion verlässt und sich den rationalen Standpunkt der Pluralisten zu eigen macht, begibt man sich in die Nacht, in der nach Hegel »alle Kühe schwarz sind«<sup>4</sup>.

John Hick, einer der wohl bekanntesten Väter der Pluralistischen Religionstheologie, geht von einer über allen Offenbarungsweisen stehenden absoluten Wirklichkeit aus, die er einfach »the Real« nennt, und die in unterschiedlichen Modi dem endlichen religiösen Bewusstsein des Menschen ihre universale Gegenwart zur Erfahrung bringt: Was für Hick den transempirischen Grund aller Religion ausmacht, das Reale, ist für ihn einerseits absolut transzendent und lässt vom Menschen her nur eine asymptotische Annäherung zu. Merkwürdig genug, kann es sich andererseits dem religiösen Bewusstsein manifestieren, sei es denn in je unterschiedlicher Weise. Was das Reale an sich ist, kann aber vom Glauben und Denken des religiösen Menschen her niemals eingeholt werden. Und doch greift jede Theodizee des fragenden Menschen nach diesem transzendenten Sinn an sich aus.

Analogien, die dem Bereich des Okkularen entstammen, dienen Hick dazu, die unüberbrückbare Differenz des Absoluten zu seinen religionsgeschichtlich bedingten Erfahrungsweisen zu verdeutlichen: Diese stellen samt ihren konzeptuellen Ausdrucksformen (Vorstellungen, Bildern, Begriffen) gewissermaßen Linsen dar, mit denen das Absolute betrachtet werden kann. Eine Linse hat aber die Eigenschaft, dass sich das Licht in ihr bricht und in seinen Spektralfarben sichtbar wird. Genauso bietet in Hicks Modell jede »Linse« einen partiellen Einblick in das Reale. Konkrete Gestalt nimmt dieses indes erst durch die Wahrnehmung an, die menschliche Subjekte von ihm haben. Es wird immer als »etwas« erfahren.

»Menschliche Erfahrung wird durch Konzepte strukturiert, und es könnte scheinen, dass das ein oder andere von zwei Basiskonzepten den Rahmen für eine religiöse Erfahrung absteckt. Eines, das die theistischen Formen von Religion bestimmt, ist das Konzept eines Gottes oder des ewigen Einen als personal. Das andere, das die nicht-theistischen Formen von Religion bestimmt, ist das Konzept des Absoluten oder des ewigen Einen als nicht-personal.«<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 3), Frankfurt 1970, 22.

<sup>5</sup> J. Hick, *God has many names*, Philadelphia 1982, 24f.: »Human experience is structured by concepts, and it would seem that one or the other of two basic concepts provides the framework of religious experience. One, which presides over the theistic forms of religion, is the concept of God, or of the Eternal One as personal. The other, which presides over the nontheistic forms of religion, is the concept of the Absolute, or of the Eternal One as nonpersonal.«

Perry Schmidt-Leukel, der die Positionen Hicks in der deutschsprachigen Theologie bekannt gemacht hat, betont ebenfalls die Unüberbrückbarkeit des Abstandes zwischen dem Absoluten und jedem geschöpflichen Medium der Offenbarung, will dann aber eigenartigerweise an der Tatsächlichkeit einer Offenbarung festhalten:

»Gott offenbart sich selbst, er macht sich selbst dem Menschen erfahrbar und begegnet diesem in der Geschichte – und zwar wirklich in der ganzen Geschichte und nicht nur in einem kleinen Ausschnitt von ihr.«<sup>6</sup>

Dahinter steht bei beiden Autoren ein schlechter Kant: Kant unterscheidet bei den erfahrbaren Dingen – und nur diese sind der Vernunft zugänglich – zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung desselben für mich. Diese Unterscheidung wird von Hick auf die Erkenntnis Gottes bezogen. Er sagt, allen religiösen Phänomenen liege die Erfahrung der letzten Wirklichkeit an sich zugrunde, die immer transzendent bleibt. Und doch nimmt er eine Manifestation des Göttlichen im Spiegel des menschlichen Bewusstseins an. In den unterschiedlichen Religionen wird sie entweder personal oder auch als nichtpersonaler Grund erfahren – in einer Erfahrung, die immer schon Interpretation ist. Für Kant wäre die Rede von der Erfahrbarkeit Gottes nicht nachvollziehbar. Gott ist für die theoretische Vernunft nach Kant gerade deshalb nicht erkennbar, weil er nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Hicks eigene Auffassung scheint in vieler Hinsicht der buddhistischen Lehre ähnlich. Kommt die pluralistische Perspektive mit derjenigen des Buddhismus überein? Wie der Buddhismus die Seinsweise des Göttlichen versteht, nämlich jenseits von personal und apersonal, korrespondiert zunächst mit der Aussage der Pluralistischen Religionstheologie, dass nur manche Manifestationsweisen des Absoluten, nicht aber dieses selbst, personale Züge trage.

Trotzdem ist die Identifizierung des pluralistischen Standpunktes mit buddhistischer Religiosität fraglich: Und zwar deshalb, weil Hick einen Standort erreichen will, der die Gotteserfahrung der mystischen Einheitsreligionen von Hinduismus und Buddhismus noch einmal unter sich begreift.

Auch in den mystischen Religionen des Ostens erscheint das Absolute immer nur in Relation zu den konzeptuellen Rezeptionsmustern des erfahrenden religiösen Subjekts. Das Absolute bricht sich in der mystischen Erfahrung und kommt nur so zur Erscheinung. Dies macht es nach Hick unmöglich, dem Buddhismus eine unmittelbare und objektive Intuition dieser absoluten Realität zuzubilligen. Fassen wir kurz zusammen:

Der Gottesbegriff der Pluralistischen Religionstheologie bleibt seltsam leer. Das hat im Wesentlichen zwei Gründe. Hick sagt: »Als das letzte Unbedingte kann Gott, der alles andere bedingt, nicht in *ein* Erklärungssystem eingeschlossen werden.«<sup>7</sup> Die Wirklichkeit Gottes bleibt dem Menschen bei aller scheinbaren Nähe der Erfahrung völlig entzogen. Sie ist in ihrem An-sich-Sein für unsere begrenzten Vorstellungen, Bilder und Begriffe unerreichbar. Wer Gott an sich selber ist, kann nicht ausge-

<sup>6</sup> P. Schmidt-Leukel, a.a.O., 259.

<sup>7</sup> J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1973, 89: »As the final unconditional, the all-conditioning God cannot be included within any system of explanation.«

macht werden. Als zweiten Grund möchte ich auf den abstrakten Charakter des Begriffes »the Real« hinweisen – es ist ein allgemeinsten Begriff von Gott, der sowohl den pantheistischen Naturreligionen als auch den östlichen Einigungsreligionen und selbst noch der jüdisch-christlichen Religion gemein sein soll.

Dieser Gottesbegriff, einer *abstractio ultima* entspringend, vermag zwar die Wahrheitsansprüche der einzelnen Religionen zu relativieren, bleibt aber schließlich leer und inhaltslos.

### 3. Selbstoffenbarung Gottes oder menschliche Hypothesenbildung?

In der Gottesvorstellung der Pluralisten zeichnet keine freie Initiative das offenbarende Handeln Gottes aus. Nicht der sich souverän mitteilende Gott, der dem Menschen eine Heilsgeschichte mit sich eröffnet, sondern der Mensch als das denkende und seine Erfahrungen konzeptualisierende Subjekt hat die Initiative. Bei der Rezeption der »Offenbarung« entstehen dann Mythen, Bilder und Glaubenssysteme, in denen das göttliche »Real« der Imagination nahe gebracht wird. Dieses entfernte »Real« selbst hat bloß die Funktion, die entwerfende und setzende Vernunft in ihrer Ausrichtung auf das Absolute nicht ins Leere laufen zu lassen: Es handelt sich um ein hochbedeutsames Postulat, durch das der Mensch sich eines letzten »Realismus« seiner Deutungen versichert, damit Gott nicht am Ende zur bloßen Projektion erklärt werden muss.

Das endliche Subjekt selbst ist es – und Jesus bildet dabei keine Ausnahme –, das sich in der religiösen Erfahrung Bilder von der schlechthin wesen- und weislosen Gottheit entwirft.<sup>8</sup>

Wie kommt es nun nach Auskunft der Pluralistischen Religionstheologie zu den vielfältigen Ausformungen menschlicher Religiosität? Gott kann sich durchaus in Erscheinung konkreter, endlicher Göttergestalten manifestieren. Dies wäre dann die polytheistische Variante von Religion, in der die Götter vom Subjekt gesetzte Personifikationen des Numinosum sind, und zwar innerhalb des göttlichen Kosmos als eines auch sie umgreifenden Absoluten. Das ganz Andere ist als solches in der Geschichte nicht zu fassen.

Wenn Gott sich im Endlichen von Welt und Geschichte als er selbst offenbaren sollte, so würde das den Hereinbruch des Unbedingten in die Welt des Menschen bedeuten, was aber nach Hick, der an die Vorgaben des postmodernen Denkens gebun-

<sup>8</sup> Ob diese Bilder nun personale Vorstellungen von Gott sind, wobei in diesem Fall ein Gegenüber von personalem Gott und Mensch konstruiert wird (Gott als Jahwe, Vater, Allah, Shiva, Vishnu) oder als Shūnyatā oder nirguna Brahman, also ohne personale Attribute erscheint, das hängt von den kategorialen und veränderlichen Vorgegebenheiten des Subjekts ab. Vgl. J. Hick, Reply auf Ch. Gillis, in: H. Hewitt (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, New York 1991, 51–53, hier: 52: »Such a question infringes the terms of the IR hypothesis (von An Interpretation of Religion) in that it attributes the human concept of intentionality to that which lies beyond the scope of all such concepts.« Dies ist die Antwort auf die Anfrage von Gillis, ob es denn nicht eine definitive Selbsterschließung des Real gegen könne. Vgl. Ch. Gillis, *An Interpretation of An Interpretation of Religion*, in: H. Hewitt (Hg.), a.a.O., 28–46, hier: 40.

den bleibt, a priori ausgeschlossen werden muss. Mit der Negierung jeder absolut verpflichtenden Geltung oder der Möglichkeit, mit einem objektiven »Sinn an sich« konfrontiert zu werden, korrespondiert die Stellung der Person Jesu: Die von der metaphorischen Bedeutungsebene her konstruierte Christologie ermöglicht ihre reibungslose Integration in den Rahmen der Pluralistischen Religionstheologie. Was heißt dies unter offenbarungstheologischer Rücksicht? Nicht von ungefähr greift etwa John Hick auf den Mythos zurück, wenn es darum geht, Jesus in seiner Relation zu Gott und das heißt als Offenbarungspänomen zu verstehen. Er fügt sich ein in die unbegrenzt erweiterbare Reihe der Offenbarungsweisen des Absoluten, wie sie uns in den Religionen der Welt entgegentreten, ob diese nun in Form personaler Göttergestalten oder apersonaler Medien, in denen das Absolute irgendwie »anwest«, auftreten: »Inkarnation« ist eine offene Berührung mit dem Göttlichen, die sich polyform ereignen kann und die sich tatsächlich immer wieder in verschiedenen Subjekten und Medien ereignet hat:

»Hindert seine göttliche Einzigkeit Gott daran, zugleich mit einer beliebigen Zahl von menschlichen Wesen in einer personalen Relation zu stehen (...) Warum ist es für Gott im Prinzip unmöglich, die menschliche Natur in mehrfacher Weise anzunehmen, indem er die göttliche Natur verschiedenen Sektionen der menschlichen Rasse offenbart (...)?»<sup>9</sup>

Jesus rangiert auf der gleichen Ebene wie die vielen Göttergestalten des Hinduismus. Er verliert seine Anstößigkeit, weil er, mythologisch interpretiert, ohne Widerspruch und Gegensatz in die östliche Mystik und ihre Inkarnationen eingeholt werden kann – ein System, das sich ohnehin als allversöhnend, weil alle religiösen Gegensätze auflösend, und damit letztlich synkretistisch ausweist. Für eine pluralistische Interpretation des Christentums ist damit viel gewonnen: Kommt doch die Gestalt Christi, gleichrangig neben indische Erlösungsmythen gestellt, aus dem Status des einsamen »single« heraus, den sie in der westlichen Theologie besaß.<sup>10</sup> Hier bestätigt sich die bereits angesprochene Nähe dieses typisch westlichen Skeptizismus zu den mystischen Einigungsreligionen des Ostens.

»Mit anderen Worten, während die Chalcedonische Christologie den einzigartigen Status Jesu als der einen und einzigen Person mit einer menschlichen und göttlichen Natur betonte, macht eine Gnaden- oder Inspirationschristologie ihn nicht in dieser Weise zum single.«<sup>11</sup>

Eine Jesus-Gestalt, die eine unter vielen Inkarnationsweisen des unbestimmten ganz Anderen darstellt, kann nicht mehr der definitive Mittler der eschatologischen Gottesherrschaft und a fortiori nicht der definitive Heilsmittler für den Menschen

---

<sup>9</sup> Vgl. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville 1993, 91: »Does the divine uniqueness prevent God from being in personal relationship with any number of human beings at once? (...) Why is it in principle impossible for God to assume human nature on several occasions, revealing the divine nature to different sections of the human race (...)?»

<sup>10</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: *IKaZ* 25 (1996) 359–372, hier: 362.

<sup>11</sup> Vgl. Hick, *Metaphor*, 110: »In other words, whereas the Chalcedonian christology entailed the unique status of Jesus as the one and only person with both a human nature and a divine nature, a grace/inspiration christology does not by itself single him out in this way.«

sein. Er kann auch nicht mit dem Logos identifiziert werden, in dem Gott sein eigenes Wesen ganz ausspricht. Es kommt überhaupt zu keiner Selbstaussage Gottes, denn Jesus ist nicht einmal der höchste Fall eines Kontaktes zwischen Gott und Mensch.<sup>12</sup>

Nicht eine Depotenzierung, aber doch eine Revision der Christologie will auch Jacques Dupuis erreichen. Sein Anliegen ist es, das Christentum den beiden anderen monotheistischen Religionen, dem Judentum und dem Islam, aber auch den östlichen Einigungsreligionen näher zu bringen. Was sich auf der Ebene der Lehre, der religiösen Doktrin, disparat gegenübersteht, weil hier verschiedene Wahrheitsansprüche unvermittelt aufeinander stoßen, soll auf der Ebene der religiösen Erfahrung zusammengeführt werden. Dieser Wechsel der Ebenen gestattet es Dupuis, eine mutmaßliche Annäherung an das Göttliche in den Religionen anzunehmen, um so den Konflikt divergierender Wahrheitsansprüche auszuschalten: Schon in den abrahamitischen Religionen ist die Erfahrung desselben Gottes jeweils eine andere. Als Konsequenz davon besteht auch ein Unterschied in der entsprechenden Lehre über Gott. Die eine Erfahrung lässt sich nicht auf die andere zurückführen. Divergenz besteht dort, wo es um die Lehre geht, Konvergenz stellt sich ein, wenn der Vertrauensglaube (faith) jeweils zum Streben nach mystischer Einheit wird, ohne dass das menschliche Ich nicht vom Göttlichen aufgesogen wird.<sup>13</sup> Dupuis sieht im Islam, im Judentum und auch im hinduistischen Konzept von »Brahman« Konvergenzpunkte mit der christlichen Trinitätslehre: »(...) ob wir es mit Einsichten in dieses Geheimnis zu tun haben, oder Zugängen zu ihm, das trinitarische Mysterium der christlichen Offenbarung kann auch dort gefunden werden, so dass die beiden Traditionen miteinander verbunden sind und einander ergänzen.«<sup>14</sup>

Anders als Hick geht es Dupuis in der Christologie darum, an der »konstitutiven Einzigkeit und Universalität Jesu Christi« festzuhalten, für die es nach seiner Auffassung solide Gründe gibt.<sup>15</sup> Dabei will sich Dupuis von den traditionellen dogmatischen Formeln und mit ihnen von der Ontologie verabschieden und von der bewusstseinshaften Erfahrung Jesu als Mensch ausgehen, der sich zeit seines irdischen Lebens in einzigartiger Weise auf den Vater bezogen und als »Sohn Gottes« gewusst habe. Also das, was die Gottessohnschaft ausmacht, die Relation zum Vater, konstituiert sich über das menschliche Bewusstsein Jesu, das wie jedes andere menschliche Bewusstsein seine endlichen Konditionierungen kennt und darum limitiert ist. Da-

<sup>12</sup> Vgl. ebd.: »It can no longer be an *a priori* dogma that Jesus is the supreme point of contact between God and humankind. This is now a matter of historical judgement, subject to all the difficulties and uncertainties of such judgements.«

Hier hebt sich Theologie als Theologie selbst auf, wenn es ihr nicht mehr ansteht, ein Glaubensurteil der Form: Der historische Jesus ist der erhöhte Herr, zu bilden (Glaubenssynthese). Dann bleiben nur noch historische Urteile möglich, die aber auch kein Kriterium für sich haben, sondern immer neu am empirischen Material ausgewiesen werden müssen.

<sup>13</sup> Vgl. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York 1997, 262.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 268: »... whether insights into, or approaches to, the Trinitarian mystery of Christian revelation can be found there and how the two traditions can be said to relate ... to complete each other.«

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 295; vgl. auch ders., *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, New York, 1991, 192–97.

rum begründet dieses Bewusstsein, in dem Jesus sich als der Sohn Gottes weiß, eine unüberschreitbare Partikularität des geschichtlichen Jesus:

»Genauso wie das menschliche Bewusstsein Jesu als des Sohnes von Natur aus nicht das Geheimnis Gottes ausschöpfen konnte, weshalb seine Gottesoffenbarung unvollständig geblieben ist, kann das Christusereignis Gottes rettende Macht ausschöpfen.«<sup>16</sup> Dadurch bestimmt sich auch das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen, denn wenn der Mitteilungswille Gottes durch Jesu endliches Bewusstsein nicht ausgeschöpft werden kann, so ist der Weg frei für weitere komplementäre Mitteilungen, die durch die »universale Präsenz des Geistes« gewirkt werden.<sup>17</sup> Was für das menschliche Ichbewusstsein Jesu gilt, das muss a fortiori für die auf ihn fußende Religion gelten. So kann Dupuis auch sagen: »(...) keine religiöse Tradition kann a priori eine privilegiertes Wissen des göttlichen Mysteriums beanspruchen, schon gar nicht ein Monopol des Wissens. Jedes menschliche Wissen des Absoluten ist relativ.«<sup>18</sup>

Gegenüber der Tradition ist der Offenbarungsbegriff damit erheblich verschoben. Die göttliche Offenbarung erreicht für Dupuis in Jesus zwar eine qualitative Fülle, denn keine Offenbarung des göttlichen Mysteriums kann an die Erfahrung des inkarnierten göttlichen Sohnes heranreichen. Jesus lebte an menschlicher Stelle, in einem menschlichen Bewusstsein, seine eigene Identität als Sohn Gottes. Trotzdem ist diese Offenbarung nicht absolut im Sinne von erschöpfend oder definitiv, sondern relativ, denn das menschliche Bewusstsein Jesu, auch wenn es das des Sohnes ist, bleibt ein menschliches Bewusstsein und ist darum begrenzt. Auf der anderen Seite ist es genau diese menschliche Erfahrung, die Jesus davon hatte, im Gegenüber zum Vater der Sohn zu sein, die es ihm möglich machte, uns das Geheimnis Gottes zu übersetzen.<sup>19</sup>

Die Selbstaussage Gottes in Jesus Christus wird zu einem Moment in der Geschichte der Selbstaussage Gottes zur Menschheit hin. Man kann eher von einer fortschreitenden Selbstmitteilung Gottes, die durch den Geist auch nach dem Erscheinen Christi weitergeht, als von dem einmaligen Ereignis der Inkarnation des Sohnes sprechen. Darum gibt es für Dupuis eine universale soteriologische Bedeutung Jesu, die ihn aber nicht zum »absoluten Heilsbringer« macht.<sup>20</sup> Eine Christologie, deren Achse nicht die wesenhafte Vereinigung von Gott und Mensch in der einen Person bildet – was in der Programmatik einen substantialen Personbegriff fordert –, wird funktionalistisch, d.h. dass man dann die Inkarnationsaussage primär auf die Wirkung Jesu, auf die von der Person des erhöhten Christus ablösbare Bedeutung für das religiöse Fortkommen der Menschen, bezieht.

<sup>16</sup> J. Dupuis, *Toward a Christian Theology*, 298: »Just as the human consciousness of Jesus as Son could not, by nature, exhaust the mystery of God, and therefore left his revelation of God incomplete, in like manner, neither does, or can the Christ-event exhaust God's saving power.«

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Ebd. 281: »(...) no religious tradition can, a priori, claim a privileged knowledge of the Divine Mystery, let alone a monopoly of knowledge. All human knowledge of the Absolute is relative.«

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 249.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 281ff.



Viel stärker als Dupuis betreibt Hick eine Depotenzierung der Christologie durch die Zurücknahme der dogmatischen Aussage auf eine mythologische Wahrheit. Was Hick durch die Deutung Jesu mit Hilfe der Mythologie erreicht, ist die Zurücknahme des Superioritätsanspruchs des Christentums, der auf der Einzigartigkeit der Gestalt Christi als Mittler in das Reich Gottes und definitiver Offenbarer des Vaters beruht. Das Verhältnis von Mythos und Logos wurde von den Kirchenvätern wie Irenäus völlig anders, nämlich eindeutig zugunsten des Logos entschieden, der – in der griechischen Philosophie – zu einer Kritik des Göttermythos führte, als die Einheit des mit sich selbst identischen Seins gedacht wurde.<sup>21</sup>

Den Kirchenvätern war es darum gegangen, die Vernunft des Glaubens an die unableitbare und unerfindliche Offenbarung des Logos in dem Menschen Jesus von Nazaret zu erhellen. Sie haben sich nie auf Mythologie eingelassen, sondern auf die Philosophie des Seins. Das machte, wie im ersten Teil skizziert, ihr Vorhaben nicht leichter, ergaben sich doch die Schwierigkeiten für die frühchristliche Theologie allererst aus der Konfrontation des Offenbarungsanspruchs mit dem Gedanken, dass das Sein eines und unteilbar ist. Eine mythologisch konzipierte Christologie wäre diesen Problemen aus dem Weg gegangen, dadurch hätte sie aber auch der soteriologischen Einzigkeit Jesu, die in den Evangelien bezeugt ist, nicht gerecht werden können. Anders als die Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie haben die Väter gesehen, dass sie in das eigene hermeneutische Selbstverständnis<sup>22</sup> der Evangelien und überhaupt des ganzen NT einsteigen müssen, um der Selbstaussage Jesu gerecht zu werden, wie sie in der Schrift gewordenen apostolischen Überlieferung bezeugt ist.<sup>23</sup>

#### 4. Zur Kritik an der pluralistischen Konzeption

Zunächst muss die übersteigerte *Theologia negativa* angefragt werden, die es unmöglich macht, vom antlitz- und weislosen Absoluten überhaupt positive Prädikate auszusagen. Ohne sich wirklich Rechenschaft über das transzendente Sein des Gottes zu geben, von dem gilt: *qui fecit coelum et terram* – eine Reflexion, die auf eine vom Menschen her nicht zu überspringende ontologische Kluft zwischen Gott und Mensch stoßen würde –, redet Hick recht unbefangen über »God's acting on earth« oder über Gottes Liebe, Güte und Barmherzigkeit.<sup>24</sup> Woher weiß Hick aber von diesen Eigenschaften Gottes, wenn Gott doch als die absolut namenlose Transzendenz

<sup>21</sup> Vgl. Irenäus, Adv. Haer. I, 9–16 (Brox 187–259), der hier auf die Irrationalität derer hinweist, die Christus vom gnostischen Mythos her vereinnahmen wollen. Vgl. auch Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 104ff. Nach dem Verständnis des NT ist die Offenbarung selbst kein Mythos; sie setzt sich dagegen sogar in einen betonten Gegensatz. Vgl. 1 Tim 1,4; Tim 4,4; 2 Petr 1,16.

<sup>22</sup> Dazu gehört auch die Einheit des Glaubens, die es für Hick nach seiner eigenen Philosophie gar nicht geben kann – auch nicht innerchristlich.

<sup>23</sup> Vgl. Irenäus, Adv. Haer. I, 9,2 (Brox, 189f.), der gegen die Schriftauslegung der Gnostiker den Zusammenhang und die Ganzheit der Schrift sowie ihren Charakter als Offenbarungsquelle bemüht.

<sup>24</sup> Vgl. Hick, Metaphor, 125; vgl. auch ders., Universe, 160.

für unser menschliches Denken völlig jenseits der Konzepte, schlechthin unerreichbar und mithin auch jenseits von Gut und Böse bleibt?

Die kognitiven Gehalte sagen in der Pluralistischen Religionstheologie über das Absolute nichts aus. Merkwürdig ist es allerdings, wenn ihre Vertreter von dem großen Unbekannten hinter allen religiösen Manifestationen doch Eigenschaften präzisieren. Sie sollen sich aus dem allgemeinen Sinngehalt dessen ableiten lassen, den Menschen der unterschiedlichen Religionen intendieren, wenn sie von »Gott« sprechen. Es mangelt der »Pluralistischen Religionstheologie« nicht an Widersprüchen. Wie kommt man denn überhaupt noch zu der Behauptung, dass die verschiedenen Ausprägungen von Religion auf »dieselbe noumenale Wirklichkeit« referieren, wenn doch die Voraussetzung gilt, dass es zwischen unserer Sprache und der Wirklichkeit eine unüberbrückbare Kluft gibt? Ist die göttliche Wirklichkeit an sich unerkennbar, dann kann weder von einer einzelnen Religion eine solche Referenz behauptet noch eine solche Gemeinsamkeit aller Religionen hinsichtlich ihres Referenzpunktes festgestellt werden.

Kein Mensch kann über das An-sich-Sein Gottes wirklich etwas wissen. Gott bleibt nicht nur dem Zugriff menschlichen Rasonierens entzogen, er ist schlechthin unerkennbar. Wer Gott ist, kann niemand wissen. Das gilt auch für Jesus. Wenn er durch sein selbstloses Tun und durch sein Wort zu verstehen gab, ein besonderes Nahverhältnis zu diesem Gott zu haben, ja wenn selbst von einer gewissen Identität<sup>25</sup> Jesu mit der Liebe Gottes die Rede sein mag, so liegt hier keine ontologische Relation vor.

Die religiösen Riten, Gottesbilder und Glaubenssysteme mögen einem Ethos Nahrung geben und kultische Vollzüge begründen. Letztlich aber sind sie nur noch Platzhalter der Transzendenz unter einem vollständig aufgeklärten Himmel, der selbst leer bleibt.

Zum Offenbarungsverständnis müssen einige Punkte angemerkt werden: M. E. kann der Mensch im Rahmen des pluralistischen Paradigmas gar nicht das vernehmende Subjekt einer ergangenen Selbstoffenbarung Gottes sein.<sup>26</sup> Und dafür gibt es folgende Gründe: Was Hick seine »Epistemologie« nennt – eine Kant noch einmal vereinseitigende rationalistische Erkenntnistheorie, die auf den religiösen Bereich appliziert wird –, verschließt den Seinshorizont des Menschen und benimmt ihn der Offenheit für Gott in seiner mitteilenden Wirklichkeit. Dadurch führt sich aber jede Theologie selbst ad absurdum, denn man muss doch fragen:

(1) Wie es im Kontext einer solchen Philosophie noch möglich sein soll, *irgendeine* Form von Jesulogie zu betreiben, in der die Frage nach Gott überhaupt vorkommen darf. Während Theologie von Gott zu reden hat, muss sich die Hicksche Epistemologie jedem genuin theologischen Frageansatz verweigern.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Vgl. ders., Universe, 159.

<sup>26</sup> In einem Aufsatz über die Interpretation von Texten hat der Münsteraner Philosoph J. Pieper darauf hingewiesen, wie wichtig es für den Interpreten ist, dem Text und dem, was er aussagen will, zunächst einfachhin als »Hörer« zu begegnen, der seine Aussage als solche an sich heranlässt. Vgl. J. Pieper, Was ist Interpretation? (Gesammelte Werke, Bd. 3, hrsg. von B. Wald) Hamburg 1995, 47–70.

<sup>27</sup> Auch Bultmann kennt eine totale *theologia negativa*: Glaubensaussagen sind für ihn Aussagen des Menschen über seine je eigene Existenz.

(2) Hick hat da, wo es um die Gottesfrage geht, den Adäquationsbegriff der Wahrheit (*adaequatio rei et intellectus*), der die Möglichkeitsbedingung jeder rationalen Theorie ist, durch einen pragmatischen ersetzt. Aber die pragmatische Wahrheit trifft nicht die Realität des Absoluten. Was Hick mit seiner Theorie bestenfalls noch leisten könnte, wäre eine reine Religions-Deskription im Sinne einer positiv vergleichenden Religionswissenschaft, die sich damit begnügt, zu konstatieren, was Menschen in den einzelnen Religionen glauben. Eine solche Konstatierung religiöser Haltungen würde aber zu keinem Erkenntnisgewinn führen. Seiner Intention nach will Hick denn auch viel mehr: Seine Theorie will Theologie sein. Allein das verbieten ihm die von ihm selbst gestellten Weichen.

(3) Der pragmatische Wahrheitsbegriff hebt sich – in seiner Applikation auf Religion – praktisch selber auf: Es ist sehr die Frage, ob Religion die ihr von der Pluralistischen Religionstheologie zugewiesene Aufgabe, die Sinn- und Befreiungsbedürfnisse des Menschen zu stillen und die bürgerliche Welt mit moralischen Apellen zu versorgen, erfüllen kann, wenn sie selber bloß funktional begründet wird. Wo es um die Glaubensentscheidung der Person geht, die dann auch für das eigene Leben hilfreich sein soll, benötigen die Menschen – einer tief in ihnen verwurzelten Notion folgend – die Überzeugung von der objektiven Wahrheit des Geglaubten. Wer wird denn noch glauben, wenn er erkennt, dass das Geglaubte grundsätzlich als Wahrheit überhaupt nicht eingesehen werden, d. h. ebenso wahr wie unwahr sein kann, und damit beliebig wird – ein Inhalt, der nur um seiner therapeutischen Funktion willen geglaubt werden soll.<sup>28</sup> Menschen, die die Sachwahrheit<sup>29</sup> ihres religiösen Glaubens nicht mehr entscheiden können, denen mit dem Gegenstand des Glaubens auch dessen Fundament unter den Füßen weggezogen wurde und die deshalb nur noch so handeln sollen, als ob dieser Glaubensgegenstand real wäre, hören auf zu glauben. Pluralistische Religionstheologie ermächtigt niemanden, ganz gleich in welcher Religion er steht, den Glauben mit dem Selbsteinsatz der eigenen Person zu vollziehen.

Das Wesen der christlichen Offenbarungsreligion ist doch dadurch definiert, dass sie eine geschichtlich ergehende, werthafte Selbstmitteilung Gottes und das Hören- und Antwortenkönnen des Menschen auf diese göttliche Selbstaussage annimmt. Muss es nicht den Tod dieser Offenbarungsreligion bedeuten, wenn es dieses Hören gar nicht geben kann, weil die numinose Gottheit nie in einer geschichtlichen Selbstobjektivation zu haben ist und der Mensch a priori nicht über die epistemischen Voraussetzungen verfügt, um eine solche Offenbarung Gottes zu erkennen? Im Kontext einer relativistischen Philosophie, eines apersonalen Gottesbegriffs und einer absolut gesetzten *theologia negativa* wird die Rede von einer Selbstoffenbarung sinnlos.

<sup>28</sup> Dies gilt in Hinblick auf alle funktionalen Religionsbegründungen. Gegenstand und tragendes Motiv des religiösen Glaubens kann nur das Unbedingte als solches sein. Vgl. R. Spaemann, Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: Philosophische Essays, Stuttgart 1994, 208–231, hier: 225.

<sup>29</sup> Gegen die These von der Rekonkiliation der religiösen Systeme im Sinne der pluralistischen Ansätze hat auch Ayer eingewandt: »I am not myself a religious believer but if I were I doubt if I should be content to be told that I was playing a game in accordance with a canonical set of rules. Rather, I should wish for some assurance that my beliefs were true.« Vgl. ders., Ludwig Wittgenstein, London 1986, 92.

# Komplementarität zwischen Naturwissenschaft und Religion

## *Das Komplementaritätsprinzip in der Auseinandersetzung zwischen Evolutionstheorie und Theologie*

Von Elmar Anwander, Bregenz

### *Einleitung*

Das heute von vielen religiösen Menschen als zwiespältig empfundene Leben zwischen technisch-naturwissenschaftlicher Welt und Religion kann durch das aus der Quantenphysik bekannte Komplementaritätsprinzip vernunftgemäß und logisch begründet werden. Die komplementäre Sichtweise ist auch, wie sich zeigen wird, für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Religion eine besonders geeignete Konzeption. Kardinal Schönborn hat sich ihr, in dem von ihm angestoßenen Dialog um die Evolution, angenähert, wenn er in seiner letzten Katechese das komplementäre Bild der zwei Leitern, der »Jakobsleiter« und der »Darwinsleiter« (für Schöpfung und Evolution), vom Biologen Joachim Illies übernimmt oder wenn er dort Viktor Frankl, den Begründer der Logotherapie, zustimmend mit dessen Frage an den Nobelpreisträger Konrad Lorenz zitiert: Ob die »Ebene der Biologie notwendigerweise die einzige Ebene ist, in der ich die Wirklichkeit sehen darf«, oder ob »es nicht möglich ist, dass diese Ebene der biologischen Betrachtungsweise nur eine ist, und dass – etwa senkrecht dazu – noch eine andere Ebene besteht ... in der auch hinter Mutationen Teleologie (Sinnverbindung und Zielausrichtung) stehen«<sup>1</sup>(vgl. Abschnitte 6.1 und 6.3).<sup>2</sup>

### *1.) Die Komplementarität in der Physik*

Einen Grund, »weshalb die moderne Physik als Berufungsinstanz für den Materialismus herangezogen wird, sieht der Physiker und Theologe Hans-Dieter Mutschler darin, »dass sie *notwendigerweise* auf Materie bezogen ist«. Aber auch

---

<sup>1</sup> Christoph Kardinal Schönborn, Schöpfung und Evolution. Warum die Debatte so wichtig ist: Die Tagespost, Katholische Zeitung für Gesellschaft, Politik und Kultur, 5. 8. 2006, S. 9.

<sup>2</sup> Der nachfolgende Artikel wurde Mitte Jänner 2007 abgeschlossen. Sein Erscheinen hat sich aus drucktechnischen Gründen verzögert. Die aktuellen Zeitangaben beziehen sich aber auf Jänner 2007. Die Übersetzungen des Verfassers aus dem Englischen sind jeweils mit (a. d. Engl.) gekennzeichnet.

alle technischen Geräte bestünden aus Materie, dennoch sind die Absichten, Zwecke und Pläne ihrer Konstruktion ebenso wie die physikalischen Theorien »etwas Geistiges«<sup>3</sup>. So ist auch die Bohrsche Theorie der Komplementarität, als sich ergänzende Gegensätzlichkeit, in der Quantenphysik etwas Geistiges.

Den Begriff der Komplementarität hat Niels Bohr, nicht als streng trennenden Dualismus, sondern in einer gegenseitigen Ergänzung, als grundlegende Deutung, zunächst im Hinblick auf den Welle-Teilchen-Dualismus bei Licht und Materie, in die Quantentheorie eingeführt. Sowohl Licht als auch Materie weisen ja diesen »Doppelcharakter« auf, je nach Versuchsanordnung einerseits als Teilchen, andererseits als Wellen in Erscheinung zu treten. »Die Überwindung dieses Dualismus war eine der ganz großen Leistungen in der Geschichte der Physik«, schreibt Eberhard Scheibe, em. Professor für Philosophie der Naturwissenschaften, in seiner »Philosophie der Physiker«<sup>4</sup>. »Die Wandlung unseres Denkens, die er (Bohr) herbeigeführt hat, entfernt uns weit – und unwiderruflich – von Vorstellungsformen, die in zwei Jahrtausenden menschlicher Geistesgeschichte entwickelt und zu fester geschlossener Gestalt gediehen waren«, betont Pascual Jordan, der Mitbegründer der Quantenphysik, und spricht sogar vom »Weltgesetz der Komplementarität«. Schon Bohr habe »diesem Gedanken der Komplementarität eine weit über die Grenzen der Physik hinausreichende Bedeutung zuerkannt« ... und »Denkverhältnisse und Sachverhältnisse vor Augen (ge)führt, die uns eigentlich überall in unserem Ringen um geistige Weltbemächtigung entgegentreten: schon deshalb, weil ›wir sowohl Zuschauer als Teilnehmer in dem großen Schauspiel des Daseins sind«<sup>5</sup>.

1927, bei einem Physikerkongress in Como, hat Niels Bohr erstmals öffentlich sein Komplementaritätsprinzip vorgetragen: »Die Komplementarität tritt nach seinen Worten »unmittelbar zutage in dem Dilemma betreffend Korpuskel- und Welleneigenschaften der Elektronen und Photonen, bei denen wir es mit kontrastierenden Bildern zu tun haben, von denen jedes eine wesentliche Seite der Erfahrung darstellt. Das Studium komplementärer Phänomene (verlangt) Versuchsanordnungen, die sich gegenseitig ausschließen«. Vorher erläuterte Bohr dazu: »Demzufolge kann das unter verschiedenen Versuchsbedingungen gewonnene Material nicht mit einem einzelnen Bilde erfasst werden; es ist vielmehr als komplementär in dem Sinne zu betrachten, dass erst die Gesamtheit aller Phänomene die möglichen Aufschlüsse über die Objekte erschöpfend wiedergibt.«<sup>6</sup> Es gibt kein klassisches Experiment, das sowohl Partikel als auch Wellen nachweisen kann. Und der bekannte Quantenphysiker Anton Zeilinger fügt hinzu: »Das heißt eben, dass zwei Größen dann zueinander komplementär sind, wenn die Informationen über beide nicht gleichzeitig exakt vorhanden sein können.«<sup>7</sup> Hier im klassischen Bereich gilt das Entwed-

<sup>3</sup> Hans-Dieter Mutschler, *Physik und Religion – Perspektiven und Grenzen eines Dialogs*, Darmstadt 2005, S. 219.

<sup>4</sup> Erhard Scheibe, *Die Philosophie der Physiker*, München 2006, S. 273.

<sup>5</sup> Pascual Jordan, *Begegnungen*, Oldenburg 1971, S. 74, 75, 77.

<sup>6</sup> Niels Bohr, *Atomphysik und menschliche Erkenntnis I*, Braunschweig 1958, S. 39–41.

<sup>7</sup> Anton Zeilinger, *Einsteins Schleier – Die neue Welt der Quantenphysik*, München 2005, S. 59.

er/Oder, während im Quantenbereich das komplementäre Sowohl/Als auch von Korpuskel und Welle gilt, das die gegensätzlichen Phänomene in ihrer gegenseitigen Ergänzung zusammenfasst. Bohr betont: »Wir beschäftigen uns nicht mit entgegengesetzten, sondern mit komplementären Bildern von Erscheinungen, die nur zusammen eine natürliche Verallgemeinerung der klassischen Beschreibungsweise bieten«<sup>8</sup> (a. d. Engl.).

Licht kann je nach Versuchsanordnung entweder als Photonen aus einer Selenzelle Elektronen herauslösen oder beispielsweise beim Interferenzexperiment als elektromagnetische Wellen durch Überlagerung gegenseitige Abschwächung bis zur Auslöschung beziehungsweise Verstärkung bewirken. Aus den gegensätzlichen, aber doch sich ergänzenden dualen Erscheinungsformen kann man physikalisch nicht auf das Wesen des Lichtes schließen. Eine solche »ontologische Wesenhaftigkeit« ist quantenphysikalisch sinnlos, sie gehört in den Bereich der Metaphysik. Licht existiert physikalisch nur in der komplementären Dualität von Welle und Korpuskel. Die »Teilchen-Welle-Doppelnatur«, die sich beim Licht sowohl als Photonenstrahl wie auch als elektromagnetische Welle zeigt, ist auch beim Elektron nachgewiesen. Es ist – wie alle Materieteilchen – ebenfalls ein Welle-Teilchen-»Zwittergebilde«, das sowohl als Teilchen in Erscheinung tritt als auch als Elektronenwelle, die grenzenlos ausgebreitet ist und Interferenzerscheinungen bewirkt. Prägnant formuliert Professor Hans-Peter Dürr, dass es »bei einem Teilchen der Mikrowelt keine Möglichkeit« gibt, »die Vorstellung einer Partikel und einer Welle in Form eines ›Wellikels‹ oder dergleichen so zu vereinigen, dass wir es uns auch noch anschaulich vergegenwärtigen könnten«. Im »Wellenbild« der Quantenmechanik ist eine »mehrwertige ›Sowohl/Als-auch-Logik‹ angelegt ..., welche die uns gewohnte starre zweiwertige Logik ›Entweder/Oder‹, ›Ja/Nein‹ ablöst«<sup>9</sup>.

Dass Elementarteilchen komplementär sowohl als Wellen als auch als Teilchen auftreten, gilt heute als eine der wichtigsten Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts. Diese Komplementarität lässt sich nicht in einen Monismus auflösen. Das hat Einstein gegen die Quantenphysik durch eine einheitliche Feldtheorie à la Maxwell in jahrelanger Arbeit bis an sein Lebensende vergeblich versucht. Noch heute können sich viele Naturwissenschaftler und Techniker nur schwer vom Objektivismus und Determinismus der klassischen Physik loslösen. Prof. Dürr bemerkt dazu: »Die Reduktion auf das objektiv feststellbare ist vom pragmatischen Standpunkt aus vorteilhaft. Es wird keine unentscheidbaren Streitereien geben. Aber es bedeutet noch lange nicht, dass das prinzipiell Unbegreifbare dadurch unwesentlich für unsere persönlich erfahrbare Wirklichkeit wird oder sogar sein muss. Wissen wir doch: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein! Wir alle erleben täglich, dass unsere unmittelbare Erfahrung viel reicher und umfassender ist, als was wissenschaftlich begriffen und bewiesen werden kann.«<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Klaus Michael Meyer-Abich, *Korrespondenz, Individualität und Komplementarität*, Wiesbaden 1965, S. 159.

<sup>9</sup> Hans-Peter Dürr, *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen*, Freiburg<sup>2</sup> 2004, S. 15, 20, 33.

<sup>10</sup> Hans-Peter Dürr, a. a. O., S. 23.

## 2.) *Physikalische Komplementarität und Philosophie* (*Komplementaritätsphilosophie*)

Das Denkschema der komplementären Dualität ist nicht nur innerhalb der Physik anwendbar und fruchtbar. Niels Bohr hat schon mit dem Hinweis auf die Komplementarität von »Gerechtigkeit und Liebe« (»Gerechtigkeit und Barmherzigkeit«) den ersten Schritt über die Physik hinaus zur Komplementaritätsphilosophie getan. In der Einleitung zu dem 1958 erschienenen ersten Teil seiner unter dem Titel »Atomphysik und menschliche Erkenntnis« gesammelten Vorträge, schreibt er : »Es wird in den Abhandlungen versucht, die wesentlichen Aspekte der Situation der Quantenphysik aufzuzeigen und gleichzeitig die Ähnlichkeiten zu unterstreichen, die sie mit unserer Stellung zu anderen Erfahrungsgebieten außerhalb der Reichweite der mechanischen Naturauffassung aufweist. Es handelt sich hier nicht um mehr oder weniger vage Analogien, sondern um eine Untersuchung der Bedingungen für konsequente Anwendung unserer sprachlichen Ausdrucksmittel. Diese Betrachtungen haben nicht allein dazu gedient, das Einleben in die für die Physik neue Situation zu erleichtern; wegen des verhältnismäßig einfachen Charakters der Atomprobleme dürften sie auch eine Klarstellung der Voraussetzungen für objektive Beschreibung auf weiteren Gebieten ermöglichen.<sup>11</sup>

1961 bemerkte Bohr in einem Vortrag »Licht und Leben«, der 1966 auf Deutsch erschienen ist: »Worte wie ›Gedanken‹ und ›Gefühle‹ (beziehen sich) auf sich gegenseitig ausschließende Erfahrungen und sind deshalb seit dem Ursprung der menschlichen Sprache in einer typisch komplementären Weise gebraucht worden. Bei objektiven physikalischen Beschreibungen wird natürlich nicht auf das beobachtende Subjekt Bezug genommen, während wir bei der Wiedergabe bewusster Erfahrung ›ich denke‹ oder ›ich fühle‹ sagen. Die Analogie zur Forderung in der Quantenphysik, alle wesentlichen Züge der Versuchsanordnung in Betracht zu ziehen, spiegelt sich hier in den verschiedenen Verben wieder, die wir dem Pronomen begeben.«<sup>12</sup>

Die Komplementarität ist nach Niels Bohr die philosophische Lehre der Quantenmechanik<sup>13</sup>, und Werner Heisenberg sagte dem jungen Carl Friedrich von Weizsäcker, der Philosophie studieren wollte: Um fürs zwanzigste Jahrhundert Philosophie zu machen, müsse man Physik können.<sup>14</sup> Bohr hat, wie gesagt, schon frühzeitig erkannt, dass der Begriff der Komplementarität nicht nur als philosophische Lehre für die Quantenmechanik, sondern auch für die Philosophie allgemein fruchtbar ist. Die beiden Bilder (Welle und Korpuskel) in der Quantenphysik beziehungsweise die beiden Beschreibungen in der Komplementaritätsphilosophie, die einander anscheinend ausschließen, sind beide notwendig, wenn man das beschriebene Phänomen (z.B. das Licht durch das Wellen- und das Korpuskelbild, die Person durch das Objektive und das Subjektive) verstehen will.

<sup>11</sup> Niels Bohr, a. a. O., S. 1.

<sup>12</sup> Niels Bohr, Atomphysik und menschliche Erkenntnis II, Braunschweig 1966, S. 28.

<sup>13</sup> Erhard Scheibe, a. a. O. S. 269.

<sup>14</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen, München <sup>6</sup>1978, S. 556.

Der Theologe Axel Schmidt – endlich ein Theologe, der von der Quantenphysik nicht nur vage Vorstellungen hat, sondern sie versteht – sieht die »Quantentheorie als Vernunftkritik«<sup>15</sup>. Einer solchen »Vernunftkritik« müssen sich Naturwissenschaft und Religion in ihrer Beziehung stellen. C. F. von Weizsäcker spricht von einer dreiwertigen »Komplementaritätslogik«, die in der Quantenphysik an die Stelle der klassischen zweiwertigen Logik getreten ist. Mit dem aus der »zweiwertigen Logik« stammenden grundlegenden »Satz vom Ausschluss des Dritten« kann Komplementarität nicht begriffen werden. Weizsäcker fragt: »Könnte nicht das Verhältnis der klassischen Logik zur Komplementaritätslogik genau dasselbe sein wie das der klassischen Physik zur Quantenphysik? Dann wäre die klassische Logik zwar das methodische Apriori, das wir bei der Formulierung der Komplementaritätslogik benutzen müssen. Aber soweit heute unsere Kenntnisse reichen, müsste man die Komplementaritätslogik als die wahre Logik ansprechen, welche die klassische Logik als einen in vielen Fällen hinreichenden Grenzfall enthielte.«<sup>16</sup> Die einfache Ja/Nein-Logik haben wir wohl aus dem dauernden prägenden Erleben im Mediokosmos abgeleitet. Sie musste in der Quantenmechanik des Mikrokosmos der Sowohl/Als-auch-Logik weichen.

In dem oben kurz erwähnten Artikel »Quantentheorie als Vernunftkritik« betont Axel Schmidt, dass die Quantentheorie eine semantische Struktur besitze, »die von der klassischen Physik abweicht«. Die Abweichung decke »eine bislang unbemerkte Naivität der klassischen Semantik auf, insofern diese vermeinte, sich mit Gesetzesbegriffen unmittelbar und in eindeutiger Weise auf die Wirklichkeit beziehen zu können, insbesondere auf die zukünftige Wirklichkeit, was soviel heißt, dass die klassische Physik vergangene Fakten und zukünftige Möglichkeiten gleich« behandle. Es verberge sich »hinter der klassischen zweigliedrigen Semantik ... der alte Gedanke der Adäquation von Begriff und Sache: Unsere Begriffe seien grundsätzlich in der Lage, die Wirklichkeit in letzter Weise adäquat zu repräsentieren«. Statt dieser »naiven Semantik« kommt in der Quantentheorie dem Begriff der Wahrscheinlichkeit eine tragende Vermittlungsrolle zu: Der Begriff (bzw. die Zustandsfunktion) repräsentiere »nun nicht mehr unmittelbar die Sache, d. h. die realen Ereignisse, sondern lediglich deren Wahrscheinlichkeit, also deren quantifizierte Möglichkeit« ... Die klassische Physik »allein« liefere »mit ihrer Semantik einen unmittelbaren Zugang zu den wirklichen Ereignissen ... während die Quantentheorie nur über die Möglichkeiten« handle<sup>17</sup>. Das Einzelereignis ist quantenphysikalisch der Wahrscheinlichkeit unterworfen, aber das »Gesetz der großen Zahl« solcher Einzelereignisse führt mit zunehmender Zahl immer näher an die klassisch »exakte« Voraussage des Gesamtereignisses heran. Bekanntes Beispiel ist die Radioaktivität von Uran, wonach es völlig ungewiss ist, wann ein einzelnes Uranatom zerstrahlt, wohingegen mit Vergrößerung der Menge von Uranatomen die Wahrscheinlichkeit für die Zerstrahlung praktisch zur Gewissheit wird und die für den Zerfall benötigte

<sup>15</sup> Axel Schmidt, Quantentheorie als Vernunftkritik in Eberhard Schockenhoff und Max G. Huber (Hg.): Gott und der Urknall – Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, Freiburg 2004, S. 217.

<sup>16</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, Stuttgart<sup>13</sup> 1990, S. 299.

<sup>17</sup> Axel Schmidt, a. a. O., S. 246, 247.



Zeit angegeben werden kann (Zerfall der Hälfte der ursprünglich vorhandenen Atome in der so genannten »Halbwertszeit«).

Der oben bereits zitierte Axel Schmidt unterscheidet zwischen »transzendentaler und realer Kritik der (klassischen) Physik«. Erstere betrachte »die Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erfahrung vom Standpunkt des erkennenden Subjekts aus, das sich ein Wirkliches nur in der Weise objektiv entgegenstellen (obicere) kann, dass es dieses unter einen allgemeinen Vorstellungsinhalt (Begriff)« bringe. Die reale Kritik berücksichtige dagegen die »Wahrheit, dass wir sowohl Zuschauer als auch Teilnehmer in dem großen Schauspiel des Daseins sind«<sup>18</sup>. »Das Subjekt« gehöre »selbst zur Welt seiner Objekte«. Es könne »von ihnen nichts wissen, wenn es nicht von ihnen affiziert wird, was letztlich mit einer physischen Wechselwirkung« einhergehe ... »Während die transzendente Bedingung Ausdruck der klassischen Subjekt-Objekt-Trennung« sei, komme »in der realen Bedingung die quantentheoretische Subjekt-Objekt-Verschranke zum Tragen. Die transzendente Kritik« begründe »den Gesetzescharakter der Erscheinungswelt, die reale Kritik« schränke »diesen auf das real Mögliche (Wahrscheinliche) ein ... das angedeutete Verhältnis von realer und transzendentaler Subjekt-Objekt-Relation« ist komplementär. Aber auch das Verhältnis von Freiheit und Kausalität erschließe sich »durch das Konzept der Komplementarität«, wo beide einander ausschließen und doch einander auch ergänzen ... »Freiheit und Naturkausalität« stünden »nur in klassisch physikalischer Denkweise im antinomischen Gegensatz«. Die »Beschränkung auf die klassische Physik erzwingt die totale Festlegung des Ablaufs aller damit beschriebenen Vorgänge«. »Erst die Quantentheorie« erlaube »eine konsistente ›Rettung‹ der Freiheit. Sie zeigt uns, dass es keine beherrschende Objektivität im klassischen Sinne gibt, dass das Objektive nur ein Zug des Wirklichen ist, dem komplementär das Nichtobjektive zur Seite steht ... Wir verstehen nun besser, inwiefern die individuelle Person eine Wirklichkeit ist, die sich der vollständigen Objektivierung entzieht, die also nicht wissenschaftlich begriffen und deshalb auch nicht technisch reproduziert werden kann«<sup>19</sup>.

Nach Hans-Peter Dürr erfahren wir diese »Komplementarität« in unserem täglichen Leben, wenn wir versuchen, eine Konzentration oder Fokussierung auf ein Detail gleichzeitig mit der Wahrnehmung von Beziehung und Gestalt in Einklang zu bringen. Gerade beim Lebendigen wird überdeutlich, dass das Ganze in einem sehr komplexen Sinne mehr ist als die Summe seiner Teile«<sup>20</sup>. So wird für H.-P. Dürr und M. Oesterreicher die Beantwortung der Frage, »ob und inwieweit ein an der Quantenphysik geschultes Bewusstsein näher an das Verständnis von Lebensfragen und von religiösen Fragen heranreichen kann als ein Denken, das der klassischen Physik verpflichtet ist«, entscheidend<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> N. Bohr, Atomtheorie, 77

<sup>19</sup> Axel Schmidt, a. a. O., S. 258–260.

<sup>20</sup> Hans-Peter Dürr, a. a. O., S. 16.

<sup>21</sup> Hans-Peter Dürr, Marianne Oesterreicher, Wir erleben mehr als wir begreifen – Quantenphysik und Lebensfragen, Freiburg 2001, S. 2.

### 3.) Zur Evolutionstheorie

Kardinal Schönborn hat im Juli 2005 durch einen Gastkommentar in der »New York Times« mit den Worten: »Die katholische Kirche ... erklärt, dass der menschliche Verstand im Lichte der Vernunft klar und deutlich einen Zweck und einen Plan in der Natur, einschließlich der Lebewesen erkennen kann«, einen Dialog um den Evolutionismus angestoßen, der bis heute anhält<sup>22</sup>.

Das naturwissenschaftliche Weltbild ist ein Versuch, den jeweiligen Stand der Theorien in den verschiedenen objektivierbaren bzw. experimentellen Wissensgebieten zu vereinen. Dieses Weltbild bleibt aber *per se* stets ein vorläufiges, da es immer die »Löcher« ungelöster Probleme enthält und so ständiger Kritik und »Falsifizierung« ausgesetzt ist. Das führt unablässig zu Veränderungen, Verbesserungen und weiterer Ausdifferenzierung der Naturwissenschaften. So ist das völlig determinierte, von einem absoluten Raum und einer absoluten linearen Zeit ausgehende Newtonsche Weltbild, das auch Kant tief beeindruckt hat, heute durch Relativitätstheorie und Quantentheorie überholt und nur noch als beschränkte Näherung gültig. Dazu kommt, dass in diesen objektivierbaren Wissensgebieten durch die Subjekt-Objekt-Trennung das Subjekt und damit das Zweckdenken ausgeschaltet wird. Die Finalität wird dann allerdings hinter dem subjektiv herrschenden unbedingten Fortschrittsglauben wieder sichtbar. Ein solches, während eines Lebens sich stark veränderndes Weltbild, das außerdem das Subjekt ausgrenzt, kann nicht, wie es der Mitbegründer der Quantenphysik, der Nobelpreisträger Werner Heisenberg, ausgedrückt hat, »die geistige Gestalt einer Gesellschaft, die ihrem Wesen nach etwas Statisches sein muss«, bilden. Denn die gesellschaftlichen »Leitbilder entstammen nicht dem Anschauen der unmittelbar sichtbaren Welt, sondern dem Bereich der dahinter liegenden Strukturen, von dem Plato als dem Reich der Ideen gesprochen hat und über den in der Bibel der Satz steht: Gott ist Geist«<sup>23</sup>.

Das Wissensgebiet der Evolutionstheorie unterliegt ebenfalls der Subjekt-Objekt-Trennung, unterscheidet sich aber von den experimentellen Wissensgebieten, weil ihr keine oder nur kleinste Schritte im Rahmen der für die Mikrobiologie experimentell nachprüfbaren Teilaspekte zu Grunde liegen. Die ganze Technik basiert auf der Vorhersagekraft der Naturwissenschaften, die Evolutionstheorie kann keine Vorhersagen machen. Deswegen wird der Evolutionstheorie oft der Titel einer Theorie abgesprochen und sie auf den Stand einer Hypothese zurückgestuft. Aber die Evolutionstheorie ist mehr als eine Hypothese, weil sie immer mehr durch die Einfügbarkeit archäologischer Funde und die selbständige Evolution von Fauna und Flora auf abgelegenen Inseln und Kontinenten abgestützt wird. Sie hat natürlich auch ihre Lücken: Die Summe der in der Evolutionstheorie auftretenden unzähligen Zufälle kann durch Überbrücken einzelner, in kleinen, der experimentellen Erforschung zugänglichen Bereichen der Mikrobiologie nicht nennenswert reduziert werden.

<sup>22</sup> Christoph Kardinal Schönborn, a. a. O., 14. 7. 2005, S. 9.

<sup>23</sup> Werner Heisenberg, Naturwissenschaft und religiöse Wahrheit, in: Werner Heisenberg, Schritte über die Grenzen, Gesammelte Reden und Aufsätze, München<sup>2</sup> 1977, S. 346, 342, 351.

Grundsätzlich unreduzierbar sind die unübersehbaren Zufälle der Mutationen; so bleibt es beim Zufallscharakter der Evolution und ihrer Theorie. Eine weitere Schwäche dieser Theorie besteht in den »nicht reduzierbaren Komplexitäten«. Ein Beispiel dafür ist der Geißel-Motor (mit 100.000 Umdrehungen pro Minute) des Bakteriums *E. coli*, für dessen Funktionieren alle Einzelteile gleichzeitig vorhanden sein müssen, wie für den Zusammenbau eines technisch geplanten Motors, und nicht nach und nach funktionslos durch Zufälle für einen späteren Zusammenbau ohne Zweckorientierung entstanden sein können. Da liegt der Haken, denn Zweckorientierung der Zufälle wird von der Evolutionslehre abgelehnt, weil sie dem positivistischen Reduktionismus dieser Lehre widerspricht. Weiters ist die Evolutionslehre als ein »naturalistischer Epiphänomenalismus«<sup>24</sup> zu bewerten, bei dem man keine Phänomene voraussagen kann. Aber Verstehen heißt in der exakten Naturwissenschaft, wie vor allem in der Physik, »immer, dass man ein Phänomen voraussagen kann«<sup>25</sup>. Das kann die Evolutionstheorie nicht; sie kann nicht voraus-sagen, nur nach-aussagen.

Für Laien und noch viele Physiker und Techniker ist die Subjekt-Objekt-Trennung nach wie vor eine Selbstverständlichkeit. Eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt wird gar nicht in Betracht gezogen. Denn »durch diese Objektivierung gelangen wir«, wie Hans -Peter Dürr in seinem Buch »Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen« schreibt, »zu einer begrifflichen Sprache und zu einer unserer Wahrnehmung geläufigen, objektivierbaren, reduzierbaren Welt«<sup>26</sup>. Aber durch die einseitige Beschränkung auf das Objektivierbare in Naturwissenschaft und Technik entsteht bei Wissenschafts- und Technikgläubigen ein Gewöhnungseffekt, der die Vernunft verengt. So ist heute der Evolutionismus, der als Weltanschauung weit über die gesicherten Ergebnisse der Evolutionstheorie mit ihren Lücken und Zufällen hinausgeht, die reduktionistisch-monistische Hauptströmung unserer Zeit, die in ihrem pseudowissenschaftlichen Populismus jede Dualität weggespült hat. Aber Wissenschaft muss nicht reduktionistisch sein, wie oft behauptet wird. Das zeigen allein schon Wissenschaften wie die Systemtheorie, die Kybernetik, insbesondere die Regelungstechnik und die Theorie komplexer dynamischer Systeme mit »Selbstorganisation« und »Emergenz«. Bei all diesen modernen Wissenschaften ist ein Reduktionismus, wie er bei der Materie vom Werkstück bis zu den Quarks sehr erfolgreich war, nicht möglich, auch nicht der vom bekannten Nobelpreisträger Steven Weinberg definierte »starke Reduktionismus«, der »alle Vorgänge in der Natur einschließlich sämtlicher naturwissenschaftlichen Gesetze auf einfache universelle Gesetze zurückführen« will<sup>27</sup>.

Im Vorwort zum berühmten Buch »Zufall und Notwendigkeit« des französischen Nobelpreisträgers Jacques Monod schreibt der Physikochemiker Manfred Eigen

<sup>24</sup> Eberhard Schockenhoff, Kosmologie und Schöpfungsglaube, Zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, in: Eberhard Schockenhoff und Max G. Huber (Hg.), Gott und der Urknall – Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, Freiburg 2004, S. 133.

<sup>25</sup> Anton Zeilinger, a.a.O.

<sup>26</sup> Hans-Peter Dürr, Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen, Freiburg 2004, S. 38.

<sup>27</sup> Hans Christian von Baeyer, Das informative Universum, Das neue Weltbild der Physik, München 2005, S. 73, 74.

(1967 Nobelpreis für Chemie): »Mir schaudert bei dem Gedanken einer Dogmatisierung des Objektivitätspostulates, die über die Forderung nach ständiger geistiger Auseinandersetzung hinausgeht. Barmherzigkeit und Liebe wären die ersten Opfer.«<sup>28</sup>

Der im vorigen Jahr verstorbene Altmeister der Evolutionslehre, Ernst Mayr, zeigt im Abschnitt »Die Evolution der menschlichen Ethik« seines Standardwerkes »Das ist Evolution« die Grenzen dieser Wissenschaft auf, wenn er nach Schilderung von Formen des Altruismus bei Tieren sagt: »Wie konnte sich der Altruismus gegenüber Fremden in der menschlichen Spezies durchsetzen? Kann man sich dafür auf die natürliche Selektion berufen? Dies wurde oft versucht, aber nur mit geringem Erfolg. Man kann nur schwer ein Szenario konstruieren, in dem wohlwollendes Verhalten gegenüber Konkurrenten und Feinden von der natürlichen Selektion belohnt wird ... Das Gleichnis Jesu über den Altruismus des barmherzigen Samariters war eine auffällige Abweichung von den üblichen Sitten (auch im Alten Testament). Altruismus gegenüber Fremdem ist ein Verhalten, das von der natürlichen Selektion nicht begünstigt wird ... Echte Ethik ist das Ergebnis der Gedanken kultureller Führungsgestalten. Mit altruistischen Empfindungen gegenüber Außenstehenden werden wir nicht geboren, sondern wir erwerben sie durch kulturelles Lernen. Sie erfordern, dass wir unsere angeborenen altruistischen Neigungen auf ein neues Ziel lenken: auf Außenstehende.«<sup>29</sup>

Damit erledigt sich auch der reduktionistische Einwand, dass die religiös-ganzheitliche Weltsicht im Vergleich zu den unermesslichen Erfolgen des naturwissenschaftlichen Reduktionismus nur geringe Erfolge gezeitigt habe. Die klassischen Physiker sind »auf ihrem reduktionistischen Weg« zweifellos weit gekommen, haben aber damit die Gewohnheit verfestigt, »die Welt nur noch in ihrer objektivierbaren Form zu erfahren«. Solcher Physikalismus bzw. Biologismus, »der die Welt als etwas – in sich und von uns – Abtrennbares, etwas Objektivierbares erlebt«, gilt außerhalb der Physik auch heutzutage noch als umfassend. Nach heutigem Stand der Physik jedoch, wo die Quantenmechanik mit ihrer Einbeziehung des Beobachters und ihrer Wahrscheinlichkeitsdeutung der Wirklichkeit voll zur Geltung gekommen ist, stellt ein solcher mechanistischer Physikalismus bzw. Biologismus nur noch ein Teilgebiet dar, das durch Ausmittelung einer großen Zahl mikrophysikalischer Entitäten Näherungen und Gesetze für mesokosmische, nicht aber für mikro- und makrokosmische Probleme liefern kann. »Wir sind in eine Wirklichkeit eingebettet, die prinzipiell keinen Reduktionismus mehr zulässt, so dass jede Analyse letztlich den tieferen Zusammenhang verletzt.«<sup>30</sup>

Wenn man Religion ernst nimmt als spirituelle Deutung der Welt, dann erscheinen heutige positivistisch-monistische Deutungen als einseitig und eng, und man kommt um eine dualistische, und zwar »komplementäre«<sup>31</sup>, Verhältnisbestimmung zwischen

<sup>28</sup> Manfred Eigen im Vorwort zu Jaques Monod, Zufall und Notwendigkeit, Philosophische Fragen der modernen Biologie, München <sup>4</sup>1979, S. 16.

<sup>29</sup> Ernst Mayr, Das ist Evolution, München 2003, S. 316, 317.

<sup>30</sup> Hans-Peter Dürr, a. a. O., S. 17.

<sup>31</sup> Elmar Anwander, Namhafte Naturwissenschaftler zum Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft: Theologisches – Katholische Monatschrift, 2004, S. 15–30.

Religion und Naturwissenschaft nicht herum.<sup>32</sup> Der bekannte Quantenphysiker Walter Heitler, Mitglied der Royal Society und Inhaber der Max-Planck-Medaille, zuletzt Professor für Theoretische Physik an der Universität Zürich, hat 1976 in einer Abhandlung »Über die Komplementarität von lebloser und lebender Materie« für die Akademie der Wissenschaften in Mainz bereits innerhalb der Naturwissenschaften ein komplementäres Verhältnis konstatiert<sup>33</sup>.

Es geht also hier darum, den durch die Quantenphysik geschärften Begriff der Komplementarität auf seine Brauchbarkeit für die Deutung des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaft und Religion aufzuzeigen. Im Sinne der Vorlesung Papst Benedikts XVI. an der Universität Regensburg (am 12. 9. 2006) soll darauf hingewiesen werden, wie durch das Bohrsche Komplementaritätsprinzip »die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare« überwunden »und der Vernunft ihre ganze Weite wieder« eröffnet werden kann<sup>34</sup>. Solche komplementäre Erweiterung bedeutet keine Spaltung, sondern ein ergänzendes Verhältnis gegensätzlicher Sichtweisen von Naturwissenschaft und Religion und damit eine unermessliche »Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs«. Am Schluss seiner Vorlesung an der Universität Regensburg bekräftigte Papst Benedikt XVI. nochmals das Wort des vorletzten byzantinischen Kaisers: »Nicht vernunftgemäß (mit dem Logos) handeln ist dem Wesen Gottes zuwider.«<sup>35</sup>

#### 4.) *Komplementarität zwischen Naturwissenschaft und Religion*

Im Gegensatz zu Philosophie und Theologie liefern die Naturwissenschaften unumstrittene Resultate. Dies hängt damit zusammen, dass die Naturwissenschaften nur Einzelprobleme erforschen, die experimentell getestet werden können. Dagegen ist eine naturwissenschaftliche Theorie wie die Evolution, die die ganze Natur betrifft, viel schwerer zu beweisen, weil sie eben nur in geringen Teilproblemen der Mikrobiologie experimentell bestätigt werden kann. »Philosophische und religiöse Fragen betreffen ihrem Wesen nach die Gesamtheit unseres Lebens und der Wirklichkeit und lassen sich darum nicht durch experimentelle Testverfahren klären.«<sup>36</sup>

Evolution und Schöpfungsgeschehen im Speziellen stehen in derselben komplementären Beziehung wie Naturwissenschaft und Religion im Allgemeinen. Die Theologie des Schöpfungsgeschehens (der *creatio continua*) und die Theorie der

<sup>32</sup> Elmar Anwander, Denkweise und Methoden der Physik und ihr Verhältnis zur Metaphysik und Theologie: Internationale katholische Zeitschrift – Communio, 18. Jg. 1999, S. 235–255.

<sup>33</sup> Walter Heitler, Über die Komplementarität von lebender und lebloser Materie, Akademie der Naturwissenschaften und der Literatur, Anhandlungen der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1976, Nr. 1.

<sup>34</sup> Papst Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Regensburger Vorlesung: Die Tagespost, Katholische Zeitung für Gesellschaft, Politik und Kultur, 14. 9. 2006, S. 15.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Harald Schöndorf, Erschaffung des Menschen (philosophisch), in: Rainer Koltermann, Universum, Mensch, Gott, Graz 1997, S. 157.

Evolution sind zwei Sichtweisen, die einander anscheinend ausschließen, aber beide sind notwendig, wenn man die komplementär beschriebene Wirklichkeit erfassen will. Evolutionstheorie und Schöpfungsgeschehen kann man nach H.-P. Dürr als »die Wahrheiten des Wissenschaftlers und des Gläubigen« begreifen: Sie »sind verschieden. Doch sie versuchen Antworten auf letztlich dieselbe Frage. Sie spiegeln in gewisser Weise nur unsere doppelte Beziehung zur Wirklichkeit wider. Das die Welt beobachtende Ich-Bewusstsein einerseits und das mystische Erlebnis der Einheit andererseits charakterisieren komplementäre Erfahrungsweisen des Menschen. Komplementarität bedeutet hier: Beide sind möglich, sie ergänzen sich und schließen einander gleichzeitig aus«<sup>37</sup>. Das eben zitierte Buch Dürres rät ... »das zur Naturwissenschaft komplementäre Phänomen der Religion so in sein Denken einzubeziehen, dass deutlich wird, wie arm eine Gesellschaft ist, die glaubt auf Religion verzichten zu können«. Es muss gegen alle einfältigen und spannungslosen reduktionistischen Monismen wieder gelingen, die beiden gegensätzlichen und doch sich ergänzenden Sichtweisen in eine Gesamtsicht der Wirklichkeit, die auch Gegensätze in sich vereint, zusammenzufassen.

Der Theologe Prof. H. Eberhard Schockenhoff, Mitglied des deutschen nationalen Ethikrates, sieht ebenfalls »philosophische Kosmologie und Evolutionslehre einerseits und biblischen Schöpfungsglaube(n) und theologische Schöpfungslehre andererseits« auf ganz verschiedenen Ebenen liegen, »so dass sie« seiner Meinung nach »überhaupt nicht in Konflikt miteinander geraten können. Da sie Antworten auf unterschiedliche Fragen geben«, könnten »sie sich zumindest nicht unmittelbar widersprechen; wo scheinbare Widersprüche dennoch auftreten«, müssten »sie auf gegenseitige Missverständnisse oder Grenzüberschreitungen zurückgeführt werden«<sup>38</sup>.

### *5.) Namhafte Naturwissenschaftler zur Komplementarität zwischen Naturwissenschaft und Religion*

Andreas Benk fasst in seinem Standardwerk »Moderne Physik und Theologie« die dualistischen Auffassungen von Einstein, Planck und Heisenberg zusammen: »Sie betonen in fast gleichlautenden Formulierungen die Notwendigkeit ›einer reinlichen Scheidung von Religion und Naturwissenschaft‹ (Einstein), warnen vor einer ›Vermischung des Gegensatzes der Aufgaben von Wissenschaft und Religion‹ (Planck)<sup>39</sup> und betonen die ›Sorgfalt, mit der wir die beiden Sprachen, die religiöse und die naturwissenschaftliche, auseinanderhalten müssen‹, wozu auch ›gehört, dass wir jede Schwächung des Inhalts durch ihre Vermengung vermeiden müssen‹ (Heisenberg)<sup>40</sup>.«

<sup>37</sup> Hans-Peter Dürr, a. a. O., S. 94.

<sup>38</sup> Eberhard Schockenhoff, Kosmologie und Schöpfungsglaube, Zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, in: Eberhard Schockenhoff und Max Huber (Hg.), Gott und der Urknall, Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, Freiburg 2004, S. 125.

<sup>39</sup> Andreas Benk, Moderne Physik und Theologie, Mainz 2000, S. 239.

<sup>40</sup> Werner Heisenberg, a. a. O., S. 350, 351.

Ein Beispiel für den vergeblichen Versuch, komplementäre Positionen in einem »Interaktivem Dualismus«, Gehirn und Geist (Seele) zu verbinden, gab der berühmte Gehirnforscher Sir John Eccles (Nobelpreis für Physiologie) mit seinen »Psychonen«, die Gehirn und Geist interaktiv verbinden sollten. In seinem Buch »Wie das Selbst sein Gehirn steuert« versucht Eccles die Interaktion zwischen Geist und Gehirn durch die Wechselwirkung von hypothetischen »mentalen Einheiten«, den »Psychonen«, aus denen »die gesamte mentale Welt mikrogranular aufgebaut« sei, mit den materiellen Dendronen des Gehirns (des Neokortex) zu erklären. Er schreibt: »Die neue Fassung der Hypothese lautet, dass alle mentalen Ereignisse und Erfahrungen ... aus elementaren oder einheitlichen mentalen Ereignissen zusammengesetzt sind, die wir Psychonen nennen können. Weiterhin lautet die Hypothese, dass jedes dieser Psychonen reziprok und auf eindeutige Weise mit seinem jeweiligen Dendron verbunden ist. Das Dendron ist ... ein gegebenes anatomisches Gebilde.«<sup>41</sup>

Zahlreiche Physiker, Chemiker und Biologen weisen öfters darauf hin, dass die Frage des »Wie«, des »Mechanismus« der Welt, die Naturwissenschaft betrifft, die Frage des »Warum«, des »Sinns«, die Religion: Professor Arthur Schawlow (Physiknobelpreis 1981) betont, dass man angesichts der »Wunder des Lebens und des Universums« fragen müsse: »Warum und nicht nur wie: Die einzig möglichen Antworten sind religiös« ... »Ich sehe im Universum und in meinem Leben ein Bedürfnis für Gott. Einige Begriffe der modernen Naturwissenschaft liefern nützliche Metaphern, um über Gott nachzudenken. Die Vorstellungen der Komplementarität sind auch hilfreich« (a. d. Engl.)<sup>42</sup>.

Max Born, der bekannte Physiknobelpreisträger, der auch grundlegende Beiträge zur Quantenmechanik lieferte, bezeichnete »die Komplementarität für einen wichtigen Gedanken, weil er manche außerhalb der Physik begreiflich« mache. Bohr habe »diese Dinge eingehend diskutiert« ... es handle »sich um solche Begriffspaare wie Materie und Leben, Körper und Seele, Notwendigkeit und Freiheit. Um sie« gehe »der philosophische und theologische Streit seit Jahrhunderten, weil man darauf erpicht« sei, »alles in *ein* System zu bringen. Wenn es sich nun« zeige, »dass das schon in der strengsten und einfachsten Wissenschaft, der Physik, unmöglich ist, dass selbst dort komplementäre Betrachtungen verschiedener Aspekte nötig sind, so wird man dasselbe überall erwarten«. An anderer Stelle nennt Max Born als ein Beispiel für solche Komplementarität das philosophische Problem der Willensfreiheit und erläutert: »Unser ganzes soziales Denken beruht auf der Annahme, dass jeder Mensch frei entscheiden kann. Aber wie ist das vereinbar mit den Naturgesetzen, mit der allgemeinen Kausalität? Danach ist das, was ich tue, doch einfach das Endglied einer Kette von Ursachen und Wirkungen, für die ich nicht verantwortlich gemacht werden kann«, und zitiert schließlich Niels Bohr, dass es sich um ein Scheinproblem handle. »Es gibt zwei Aspekte der Vorgänge, den physischen und den moralischen; diese sind komplementär und nicht aufeinander zurückführbar.«<sup>43</sup>

<sup>41</sup> John C. Eccles, *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, Berlin <sup>5</sup>2000, S. 138, 156, 177.

<sup>42</sup> Arthur L. Schawlow, *One must ask why and not just how*, in: Henry Margenau and Roy Abraham Varghese (ed.) *Cosmos, Bios, Theos*, Peru, Illinois <sup>4</sup>1994, p. 105, 107.

<sup>43</sup> Max Born, *Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers*, München 1965, S. 106–108.

Ganz allgemein hat nach Prof. Hans-Dieter Mutschler (Physiker, Philosoph und Theologe) »das Erkennen offenbar ... jene Komplementarität an sich ..., die sich nicht auf *eine* einzige Perspektive reduzieren lässt. So ist«, wie er betont, »das Erkennen kein simpler Abbildungsvorgang, sondern es hängt stark von den Voreinstellungen und frei gewählten Perspektiven ab, die nicht *a priori* festgelegt sind. Naturwissenschaftliches Erkennen ist nur *eine* mögliche Perspektive auf die Welt« ... »Erkennen ist ... kein Abbildungsvorgang. In gewissem Sinne erschafft das Erkennen seine eigene Welt« ... Das »Reale bietet sich in einer Vielzahl von Interpretationen dar, die sich überschneiden und zum Teil heftig widersprechen« ... »Der überwiegende Teil der Menschen (und leider auch vieler Philosophen) geht nicht von einer Komplementarität des Erkennens aus<sup>44</sup>. Die meisten glauben, Erkennen sei ein Akt der Abbildung<sup>45</sup>. Nach Prof. Jürgen Audretsch (Theoretische Physik, Universität Konstanz) ist »Wahrnehmung und damit Erfahrung so gut wie unauflösbar mit Deutung verbunden«. In der subjektiven Erlebniswelt geht die Sonne auf und unter, in der Vorstellungswelt der Kosmologie dreht sich die Erde auf ihrer Bahn um die Sonne (und) um ihre eigene Achse<sup>46</sup>.

Abdus Salam (Physiknobelpreis 1979) sieht Naturwissenschaft und Glaube komplementär und erläutert die Komplementarität mit dem Beispiel der »metaphysischen« Lehre der Schöpfung aus dem Nichts und der heutigen kühnen (dem Urknall vorausliegenden) Annahme der Quantenphysiker, dass »das Universum aus einer Quantenfluktuation im (Ur-)Vakuum – aus dem Zustand des Nichts« – hervorgegangen sei<sup>47</sup> (a. d. Engl.).

Viktor Weisskopf (1961–1965 Generaldirektor des Kernforschungszentrums CERN) und Pascual Jordan (Mitbegründer der Quantenmechanik) betonen *expressis verbis* die Bedeutung der Komplementarität von Naturwissenschaft und Religion. Jordan spricht vom »Weltgesetz der Komplementarität«. Diese Komplementarität ist für ihn »das philosophisch bedeutsamste Ergebnis« der modernen Physik, weil damit eine ganz neue »Denkform« gegeben ist<sup>48</sup>, für Viktor Weisskopf gilt kurz und bündig: »There is a Bohr complementarity between science and religion«<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Hans-Dieter Mutschler, *Physik, Religion, New Age*, Würzburg 1990, S. 28, 29.

<sup>45</sup> Hans-Dieter Mutschler, *Naturwissenschaft und die Dispensierung der Sinnfrage – Der wahre Konflikt um Galilei*, in: Hans-Dieter Mutschler und Heinz-Hermann Peitz, *Die Welt als Gleichnis oder Gleichung?*, Stuttgart 1997, S. 23, 28.

<sup>46</sup> Jürgen Audretsch, *Erfahrung und Wirklichkeit*, in: J. Audretsch/K. Nagorni (Hg.), *Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch*, Evangelische Akademie Baden, Karlsruhe 2002, S. 24.

<sup>47</sup> Abdus Salam, *Science and Religion: Reflections on Transcendence and Secularization*, in: Margenau/Varghese, a. a. O., S. 93, vgl. auch 99–104.

<sup>48</sup> Pascual Jordan, *Begegnungen*, Oldenburg 1971, S. 74, 75, 77. Vgl. Pascual Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, 1964, S. 214.

<sup>49</sup> Viktor Weisskopf, *There is a Bohr Complementarity between Science and Religion*, in: Margenau/Varghese, a. a. O., S. 127.



6.) *Komplementarität zwischen Schöpfungsplan (Intelligent Design) und Evolution einerseits und Zufall und Notwendigkeit in der Evolution andererseits*

6.1) *Keine Vermischung von Naturwissenschaft und Religion*

Weil Naturwissenschaft und Religion, insbesondere Schöpfungsgeschehen und naturwissenschaftliche Evolution komplementäre Sichtweisen sind, kann man nicht die eine durch die andere, Welle durch Korpuskel, Religion durch Naturwissenschaft und umgekehrt erklären oder gar beweisen. Man kann ihre sich ergänzenden Gegensätze nicht harmonisieren, sie dürfen nicht vermischt werden<sup>50</sup>. Viele Menschen scheitern heute in dem Versuch der Harmonisierung auf ihrem jeweiligen naturwissenschaftlichen und religiösen Niveau. Die meisten versuchen es gar nicht mehr, verweisen oft auch noch auf die im Grunde unbeantwortbare Frage der Theodizee und trennen sich von der Religion und engen sich damit auf die einseitig technisch-naturwissenschaftliche Sichtweise und manipulative Sprache ein. Andere täuschen sich über ihr Dilemma hinweg und fliehen in eine heile »fortschrittliche« Zukunftsvision, meist leichtfertig, ohne die Lehre der Kirche und den Stand und die Aussichten von Naturwissenschaft und Technik zu beachten. Sie hoffen, die Kirche durch progressive Forderungen zur Anpassung an den technisch-naturwissenschaftlichen Zeitgeist zwingen und so ihrem Zwiespalt entkommen zu können. Im Gegensatz dazu machen es sich die Fundamentalisten besonders einfach. Sie negieren die Ergebnisse der Naturwissenschaft und glauben, auf diese Weise dem heute scheinbar unwiderstehlichen Dilemma zu entinnen. Gelebte Komplementarität ist heute nur noch in der weltlichen und religiösen Lebenspraxis einfacher frommer Menschen zu finden: »Den Einfachen hast du es offenbaren wollen – denen, die mit dem Herzen sehen können«<sup>51</sup> (vgl. Mt 11, 25) – manchmal auch noch bei »aufgeklärten« Intellektuellen. Die Frommen erahnen die ergänzende Verschiedenheit von naturwissenschaftlich-technischem und religiösem Leben und vermögen nicht in einer völligen Scheidung der beiden im Sinne Karl Barths oder nur einseitig im technisch-naturwissenschaftlichen Zeitgeist oder hilflosem Protest dagegen zu leben. Sie verhalten sich praktisch komplementär, leben im Zeitlichen und im Ewigen, in der Arbeit und in der Meditation (Rosenkranz), in ehelicher Sexualität und Agape, in schwerer Krankheit in der Zuflucht zu Gott und zur technischen Medizin und im Sterben in der Hoffnung auf das ewige Leben. Sie merken, dass man nicht gleichzeitig in der Arbeit und in der Meditation, im Eros und der Agape, in der Narkose und im Gebet, im Sterben und im ewigen Leben sein kann, und ahnen, dass komplementäre Sichtweisen immer gegensätzlich bleiben und doch zusammengehören.

Das ist mehr oder weniger unbewusst. Man kann aber auch bewusst sich einmal wissenschaftlich-methodisch und differenziert in die Naturwissenschaft, ein anderes

<sup>50</sup> Elmar Anwander, Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie: Vermischung oder Komplementarität?, Forum katholischer Theologie 4 (2001) S. 302–310.

<sup>51</sup> Papst Benedikt XVI., a. a. O., S. 13.

Mal in ganzheitlicher Hingabe in die Religion vertiefen und so die Komplementarität tief religiös, in Gelassenheit leben. Aber die Zeit, die man den beiden gegensätzlichen und doch sich ergänzenden Sichtweisen widmet, muss ausgewogen sein.

Nach dem treffenden Bild von Helmut Müller kann man sagen, dass die Naturwissenschaftler die Wirklichkeit aus einem anderen Fenster erblicken als die Theologen. H. Müller sagt dazu: »Gewisse Theologen« hätten »es sich leider abgewöhnt«, aus dem »eigenen Fenster zu schauen, und lassen sich sagen, was« Naturwissenschaftler aus ihrem Fenster sehen. Das sei »nicht verkehrt, solange man auch noch selbst durch das ›Theologen-Fenster‹ blickt«<sup>52</sup>. Aber jede Verbindung zwischen den komplementären Sichtweisen muss sorgfältig vermieden werden, da es trotz ihrer gegenseitigen Ergänzung innerhalb der Komplementarität keine Verbindungen geben darf (vgl. Abschn. 1 und 2).

Kardinal Schönborn hat vor mehr als einem Jahr durch einen Gastkommentar in der »New York Times« mit dem Titel »Finding design of nature« einen anhaltenden Dialog um die Evolutionslehre angestoßen mit den Worten: »Die katholische Kirche ... erklärt, dass der menschliche Verstand im Lichte der Vernunft klar und deutlich einen Zweck und einen Plan in der Natur, einschließlich der Lebewesen erkennen kann. Eine Evolution im Sinne einer gemeinsamen Abstammung könnte der Wahrheit entsprechen, nicht aber eine Evolution im darwinistischen Sinne, als ungeleiteter Prozess von Zufalls-Veränderungen und natürlicher Auslese. Jedes Denksystem, das die überwältigende Evidenz für einen Plan innerhalb der Biologie zu leugnen oder wegzudiskutieren sucht, ist eine Ideologie, aber keine Wissenschaft.«<sup>53</sup> Letzteres hat die Debatte angeheizt.

Für den nicht einseitig auf Naturwissenschaft und Technik ausgerichteten religiösen Menschen waltet sicher ein Schöpfungsplan über allem; er ist aus dem naturwissenschaftlichen Fenster zwar nicht sichtbar, wohl aber dominant aus dem religiösen und damit in der Komplementarität gegeben. Das ist keine doppelte Wahrheit, sondern *die* komplementär gegebene Wahrheit von der Schöpfung. Kardinal Scheffczyk hat darauf hingewiesen, dass man die physikalische und biologische »Selbstorganisation«, die von der Bildung von Sternen und Galaxien bis zur Entstehung des Lebens wirksam ist, nicht »als schöpferisches Geschehen deuten und es ohne nähere Differenzierung als *creatio continua* bezeichnen« kann: »Als transzendentaler Begriff übersteigt Schöpfung alle empirische Wirklichkeit und Ordnung und setzt die Möglichkeit solcher Wirklichkeit und Ordnung. Dagegen ist Evolution als kategorialer Begriff auf die erfahrbare Wirklichkeit gerichtet und sagt von ihr eine besondere Modalität aus.«<sup>54</sup>

Kardinal Schönborn argumentiert in seiner letzten Katechese auch beinahe komplementär in zwei Ebenen, wenn er dazu Viktor Frankl, den Begründer der Logotherapie, zitiert: »Wenn so viele sagen, die ganze Evolution sei nichts als Zufall, wir

<sup>52</sup> Müller Helmut, Anfänge: Schöpfung und Evolution – Bemerkungen zu einer neuen »Apartheid des Denkens«, Forum katholischer Theologie, 2006, 2, S. 102–116.

<sup>53</sup> Christoph Kardinal Schönborn, a.a.O., 5. 8. 2006, S. 9.

<sup>54</sup> Scheffczyk, Leo und Ziegenaus, Anton: Katholische Dogmatik, Bd. III: Scheffczyk, Leo: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre, Aachen 1997, S. 207.

verdanken sie ausschließlich zufälligen Ereignissen ohne jeden Sinnzusammenhang wie den Mutationen, da gibt es keinerlei Teleologie (Ausrichtung auf ein Ziel), dann muss man sich doch fragen, ob diese Ebene der Biologie notwendigerweise die einzige Ebene ist, in der ich die Wirklichkeit sehen darf. Ist es denn nicht möglich, dass diese Ebene der biologischen Betrachtungsweise eben nur eine ist, und dass – etwa senkrecht dazu – noch eine andere Ebene besteht? Und könnte es nicht sein, dass in dieser anderen Ebene, in diesem Koordinatensystem, sehr wohl ein Gedanke existiert, eine Verbindungslinie zwischen jenen Punkten, die in der rein horizontalen Ebene zusammenhanglos (eben zufällig) zu sein scheinen? So betrachtet (unter Einbeziehung dieser vertikalen Ebene) könnte auch hinter Mutationen Teleologie (Sinnverbindung und Zielausrichtung) stehen.<sup>55</sup> Die beiden Ebenen, von denen die Rede ist, könnten in komplementärem, entgegengesetztem und doch sich ergänzendem Verhältnis stehen, nur dürfte dann nicht an eine Verbindungslinie (in einem Koordinatensystem) zwischen beiden gedacht werden, weil eine Komplementarität gerade darin besteht, dass es in ihr keine Verbindungen gibt. Der Mitbegründer der Quantenphysik, Werner Heisenberg, hat dazu grundlegend Folgendes gesagt: »Die Naturwissenschaft sucht, ihren Begriffen eine objektive Bedeutung zu geben. Die religiöse Sprache muss gerade die Spaltung der Welt in ihre objektive und ihre subjektive Seite vermeiden; denn wer könnte behaupten, dass die objektive Seite wirklicher wäre als die subjektive. Wir dürfen also die beiden Sprachen nicht durcheinanderbringen ... Zur Sorgfalt, mit der wir die beiden Sprachen, die religiöse und die naturwissenschaftliche, auseinander halten müssen, gehört auch, dass wir jede Schwächung des Inhalts durch ihre Vermengung vermeiden müssen.«<sup>56</sup> Solche Vermischung ist öfter in der modernen »kritischen« Exegese zu finden, und sei es nur durch die Voreingenommenheit gegen religiöses Wundergeschehen (Naturwunder). Aber das unvermischte, originale Evangelium konnte und kann weit mehr religiöse Tiefe und Mystik vermitteln als alle »kritisch« exegetisch oder feministisch »gerechten« Texte.

## 6.2) Zufall und Notwendigkeit

Der Theologe und Physiker Prof. Hans-Dieter Mutschler spricht davon, »dass der Zufall im Bereich des Handelns zum Sinnträger werden kann«. Er ortet im Zufall zwei komplementäre, sich ergänzende Ebenen, eine horizontale, die dem kausalen, und eine vertikale, die dem finalen Denken zugeordnet ist. »Etwas, was relativ zum Kausalgesetz zufällig ist, kann also in einem finalen Schema als sinnvoll beurteilt werden.«<sup>57</sup>

Die »klassische« religiöse Antwort auf die unübersehbare Zahl von Zufällen in der Evolution lautet: Gott umfasst auch alle Zufälle, auch die, die, wie es uns scheint,

<sup>55</sup> Christoph Kardinal Schönborn, a.a.O., 5. 8. 2006, S. 9, 10.

<sup>56</sup> Werner Heisenberg, a.a.O., S. 348, 350.

<sup>57</sup> Hans-Dieter Mutschler, Physik und Religion, Darmstadt 2005, S. 247; vgl. Hans-Dieter Mutschler, Naturphilosophie – Grundkurs Philosophie 12, Stuttgart 2002, S. 161–166.

zu skurrilen, chaotischen, ja sogar zu katastrophalen Folgen geführt haben. Wie wird aber der evolutionäre Zufall in der modernen Naturwissenschaft gesehen? Dazu sollen nachfolgend der Chemie-Nobelpreisträger Manfred Eigen und der bekannte Quantenphysiker Anton Zeilinger zu Wort kommen. Der schon eingangs erwähnte Physikochemiker Manfred Eigen gibt im Vorwort zu Jaques Monods »Zufall und Notwendigkeit« in Anlehnung an die Quantenmechanik eine prägnante Beschreibung des Zufalls: »Natürlich ist es der Zufall, an dem sich die Polemik am leichtesten entzünden kann. Die Physik hat diesen Begriff längst akzeptiert. Ja, eine der grundlegenden physikalischen Theorien, die Quantenmechanik, basiert auf dem Begriff der Unbestimmtheit, mit der jedes elementare Ereignis behaftet ist. Eingeschränkt wird diese ›Unschärfe‹ elementarer Ereignisse aber durch die große Zahl, mit der sie makroskopisch in Erscheinung treten. Diese Einschränkung geht so weit, dass für makroskopische Vorgänge im Allgemeinen exakte Gesetzmäßigkeiten resultieren (z.B. die Gesetze der Thermodynamik oder der klassischen Mechanik und Elektrodynamik). Doch gibt es Ausnahmen, z.B. wenn der ›unbestimmte‹ Elementarprozess sich selber – etwa durch autokatalytische Verstärkung – zum makroskopischen Ereignis aufschaukelt; dann nämlich muss die elementare Unschärfe sich auch makroskopisch ›abbilden‹. Genau das aber geschieht, wenn eine ›vorteilhafte‹ Mutation sich durchsetzt, d.h. selektiert wird. Die makroskopische Abbildung solcher der Unbestimmtheit unterworfenen Elementarprozesse, mithin die individuelle Form aller – auch makroskopisch in Erscheinung tretender – verdankt ihre Entstehung also dem Zufall.« Wir sehen also, dass nur die Entstehung der individuellen Form dem Zufall unterworfen ist. Ihre Selektion – in Konkurrenz zu anderen Formen – jedoch bedeutet eine Einschränkung bzw. Reduzierung des Zufalls; denn sie erfolgt nach streng formulierbaren Kriterien, die im Einzelfall zwar – wie in der Thermodynamik – Schwankungen zulassen, in der großen Zahl aber Gesetz, also *Notwendigkeit* bedeuten.<sup>58</sup>

Prof. Anton Zeilinger, Leiter des Instituts für Experimentalphysik an der Universität Wien und des Instituts für Quantenoptik und Quanteninformation der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ging in seiner Festrede zum Linzer Brucknerfest im September 2005 auf die von Kardinal Schönborn angestoßene Debatte über die Evolution ein: »Lässt die Naturwissenschaft Raum für einen Gott, der auch in die naturgesetzlichen Abläufe eingreift, also in diejenigen Abläufe, die durch die von ihm selbst festgelegten Naturgesetze determiniert sind. Hat sich Gott diese Freiheit gelassen, bzw. kann er aus naturwissenschaftlicher Sicht sich überhaupt diese Freiheit zugelassen haben? Betrachten wir diese Frage ... aus der Sicht der Evolutionsbiologie ... Auch dort (in der Evolutionstheorie) haben wir (wie in der Quantenphysik) im Einzelereignis den Zufall. Die Frage ist nun, woher diese einzelne Mutation kommt. Wir wissen heute, dass sie durch chemische Fakten ausgelöst werden kann. Sie kann auch durch thermische Anregung ausgelöst werden oder auch durch Strahleneinwirkung, um nur drei Beispiele zu nennen. Die Frage ist, ob all dies wenigstens im Prinzip kausal beschreibbar ist. Zumindest dann, wenn quantenmecha-

---

<sup>58</sup> Manfred Eigen, a.a.O., S. 11, 14.

nische Gesetze ins Spiel kommen, wird objektive Wahrscheinlichkeit unvermeidbar. Dann wird auch das einzelne Mutationsereignis eine Komponente reinen Zufalls haben und die Frage, welche Mutationen in einem bestimmten Fall stattfinden, wird nicht kausal erklärbar sein. Zumindest in diesen Fällen hat also die Naturwissenschaft ebenfalls zuzugeben, dass sie das Einzelereignis nicht mehr vollständig erklären kann. Wenn also die Evolutionsbiologie deklariert, dass die einzelne Mutation rein zufällig ist, dann kann der Theologie nichts Besseres passieren. Hier ist wieder Raum für die oben schon erwähnten elementaren Schöpfungsakte<sup>59</sup>. Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, dass sich ein Eingreifen Gottes in die Welt naturgesetzlich beweisen lässt. Aber das Gegenteil lässt sich ebenso nicht beweisen. Es ist letztlich eine persönliche Entscheidung, was man glaubt, und wird dies immer bleiben.«<sup>60</sup>

Kurz vor seiner Bruckner-Festrede ließ Prof. Zeilinger beim Waldzell-Meeting 2005 zur »Frage nach einer Zukunft mit Sinn« aufhorchen: Die Frage, die ihn interessiere sei, »ob es aus der Position der Naturwissenschaft heraus möglich ist, dass es einen Gott gibt, der immer wieder in die Welt eingreift, und zwar auf eine Weise, die den Naturgesetzen widerspricht«. »Und er findet«, sagt Zeilinger, »dass es dafür viel Spielraum gibt.«<sup>61</sup> Vorher hatte er schon erklärt, dass es ihm unverständlich sei, »wenn Theologen meinen, es sei ein Gebot der Vernunft, einen Gott anzunehmen, um das wunderbare Funktionieren der Welt zu erklären, das wäre das Ende der Religion, die Reduktion auf Beweisbarkeit«. »Es sei eine Frage des Glaubens und keine der wissenschaftlichen Theorie, ob die Gesetze der Evolution, der Biochemie, der Chemie ein Zufall sind oder von einem Gott kommen«. In diesem außerwissenschaftlichen Sinne könne man durchaus einen Gott annehmen, »der die Welt so geschaffen hat, dass sie Leben und Evolution ermöglicht.«<sup>62</sup>

### 6.3) Schöpfungsplan (Intelligent Design)

Der Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Professor für Theoretische Chemie an der Universität Wien, Peter Schuster, hielt in Castel Gandolfo beim Treffen des »Schülerkreises« von Papst Benedikt XVI. das Hauptre-

<sup>59</sup> Anton Zeilinger weist in seiner Bruckner-Festrede (Anm. 58) vorher mit Bezug auf die Quantenphysik der Elementarteilchen darauf hin, dass sich das Verhalten eines einzelnen Teilchens einer kausalen Beschreibbarkeit in grundsätzlicher Weise entzieht, und fragt dann weiter: »Woher kommt dann das Verhalten eines einzelnen Teilchens? Warum verhält es sich gerade so und nicht anders?« Als Antwort führt er »zwei verschiedene Positionen« an: Die eine wäre die, dass es »eben nur eine Wahrscheinlichkeit gibt und mehr Erklärung ist nicht möglich. Die zweite, darüber hinausgehende Position ist die, im einzelnen quantenmechanischen Messprozess die Schaffung von etwas Neuem zu sehen. Der amerikanische Physiker John Archibald Wheeler hat dies als elementaren Schöpfungsakt bezeichnet«. Zeilinger steht dieser zweiten Position skeptisch gegenüber.

<sup>60</sup> Anton Zeilinger, Wie das Neue in die Welt kommt, Festrede zur Eröffnung des Brucknerfestes, 11. 9. 2005, Redetext, Brucknerhaus Linz 2005, S. 6, 7.

<sup>61</sup> Waldzell Meeting, Spielraum für Gott, Anton Zeilinger, Presse 12. 9. 2005, S. 28.

<sup>62</sup> Vernunftgebot? Quantenphysiker reagiert auf Schönborn, Franfurter Allgemeine Zeitung, 15. 7. 2005, S. 33.

ferat über »Evolution und Design«. Darin sprach Prof. Schuster laut der österreichischen Tageszeitung »Die Presse« auch »über den ›Korridor der Möglichkeiten‹ für die Naturgesetze, der sehr ›schmal‹ sei, wenn ein Universum herauskommen soll, in dem Leben möglich ist: Würden die Gesetze nur wenig verändert, sähe die Welt gleich ganz anders aus. Es sei durchaus möglich, die Existenz dieses ›Korridors‹ als Schöpfung zu bezeichnen. Freilich erkenne der Naturwissenschaftler in seinen Experimenten nicht die Eingriffe des Schöpfers.<sup>63</sup> Die Welt laufe selbsttätig ab, was aber nicht bedeuten muss, ›dass der Gesamtplan nicht doch einer Schöpfung entspricht‹, meinte Schuster«, der laut Presse »selbst Agnostiker und aus der Kirche ausgetreten« sei.<sup>64</sup> In einem vorausgegangenen Interview mit der Wiener Kirchenzeitung konstatierte Prof. Schuster, dass das Konzept der Evolutionstheorie »an keiner Stelle die Notwendigkeit« vorsieht, dass ein Schöpfer von außen in das Geschehen eingreift. »Der Biologe sieht die Schöpfung als Ganzes und nicht durch einzelne Akte des intelligenten Designs gesteuert.«<sup>65</sup>

Auf dem Islinger Feld in Regensburg betonte Papst Benedikt in seiner Predigt (12. 9. 2006): »Immer wieder zeigt sich: ... Die Sache des Menschen geht nicht auf ohne Gott, und die Sache mit der Welt, dem ganzen weiten Universum, geht nicht auf ohne ihn. Letztlich kommt es auf die Alternative hinaus. Was steht am Anfang: die schöpferische Vernunft, der Geist, der alles wirkt und sich entfalten lässt, oder das Unvernünftige, das vernunftlos sonderbarerweise einen mathematisch geordnetem Kosmos hervorbringt und auch den Menschen, seine Vernunft. Aber die wäre dann nur Zufall der Evolution und im Letzten also doch auch etwas Unvernünftiges. Wir Christen sagen: Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde – an den Schöpfer Geist. Wir glauben, dass das ewige Wort, die Vernunft am Anfang steht und nicht die Unvernunft.«<sup>66</sup>

Am Vormittag dieses Tages sprach Papst Benedikt XVI. bei seiner Vorlesung an der Universität Regensburg davon, dass die moderne Naturwissenschaft »die rationale Struktur der Materie wie die Korrespondenz zwischen unserem Geist und den in der Natur waltenden Strukturen ganz einfach als Gegebenheit ..., auf der ihr methodischer Weg beruht«, annehmen müsse. Und weiter : »Aber die Frage, warum dies so ist, die besteht doch und muss von der Naturwissenschaft weitergegeben werden an andere Ebenen des Denkens – an Philosophie und Theologie. Für die Philosophie und in anderer Weise für die Theologie ist das Hören auf die großen Erfahrungen und Einsichten der religiösen Traditionen der Menschheit, besonders aber des christlichen Glaubens, eine Erkenntnisquelle, der sich zu verweigern eine unzulässige Verengung unseres Hörens und Antwortens wäre.«<sup>67</sup> Der Rezensent hat im vorliegen-

<sup>63</sup> Wenn es möglich wäre, durch Experimente die »Eingriffe des Schöpfers« nachzuweisen, würde die Naturwissenschaft in die Nähe einer magischen Naturreligion geraten.

<sup>64</sup> Wiener Chemiker beim Papst, Peter Schuster sprach über Evolution und Schöpfung, Die Presse, 6. 9. 2006, S. 32.

<sup>65</sup> Was Darwin nicht wusste, Peter Schuster im Interview mit Stefan Krontaler, Der Sonntag (Wiener Kirchenzeitung), 27. 8. 2006, S. 3.

<sup>66</sup> Papst Benedikt XVI., a. a. O., S. 13.

<sup>67</sup> Papst Benedikt XVI., a. a. O., S. 15.

den Artikel zu zeigen versucht, dass diese vom Heiligen Vater angesprochene Verengung durch eine zwischen Naturwissenschaft und Religion geltende Komplementarität prinzipiell ausgeweitet werden kann.

In seiner neunten und letzten Katechese zum Thema *intelligent design* präzisierte Kardinal Schönborn: »Die Frage nach der Herkunft des evidenten ›Intelligent design‹ im Lebendigen ist eine völlig legitime, ja zum Menschen und seiner Vernunft gehörende Frage. Die Antwort auf diese Frage ist *nicht* von der streng naturwissenschaftlich-methodisch arbeitenden Forschung zu erwarten, aber sie ist dem Menschen als fragendem, staunendem, denkendem Wesen aufgetragen.«<sup>68</sup> In seinem Vortrag am 25. 8. 2006 beim Europäischen Forum Alpach (Tirol) ergänzte Kardinal Schönborn dazu, dass »Evolution und Schöpfungsglaube keineswegs ein Widerspruch« seien. Die Möglichkeit, dass sich »der Schöpfer auch des Instruments der Evolution bedient«, sei für den katholischen Glauben durchaus »annehmbar«<sup>69</sup>.

In seiner letzten Katechese zitierte Schönborn auch noch den bekannten, inzwischen verstorbenen Biologen Prof. Joachim Illies, dass »weder ein ordnender Sinn hinter den Dingen noch ein absichtsloser Zufall ... sich naturwissenschaftlich beweisen« lassen. Die Biologie erkenne, »dass auf ihrem eigenen Forschungsfeld die Antwort auf die Frage nach den letzten Ursachen nicht zu finden ist«<sup>70</sup>. Der Kardinal übernimmt auch Illies' Bild von den zwei Sichtweisen: »das Bild von den zwei Leitern, der Darwinsleiter und der Jakobsleiter<sup>71</sup>. Dieses Bild soll die aufsteigende Bewegung der Evolution und die von Gott herabkommende Bewegung des Schöpfergeistes symbolisieren. Zwei Richtungen, zwei Bewegungen, die erst in ihrer Zusammenschau so etwas wie einen Blick für das Ganze ermöglichen«<sup>72</sup>. Schönborn zitiert weiter Viktor Frankl, der auch im komplementären Sinn von der »horizontalen Ebene der Biologie«, die nicht die einzige Ebene sei, »in der ich die Wirklichkeit sehen darf«, und von einer »vertikalen Ebene«, in der auch hinter Mutationen Teleologie (Sinnverbindung und Zielausrichtung) stehen, spricht<sup>73</sup> (vgl. Abschn. 6.1 und Einleitung).

Ein Schöpfungsplan kann also in der Evolutionstheorie allein, die dem methodischen Atheismus<sup>74</sup> aller Naturwissenschaften folgt, nicht gefunden, wohl aber in religiösem Staunen über ganzheitliche Naturerlebnisse und Lebenswirklichkeiten emotional empfunden und erfahren und vor allem komplementär aus der religiösen Sicht der Wirklichkeit sicher erkannt werden. Kardinal Schönborn stellt in seiner achten Katechese im Juli vorigen Jahres tiefe religiöse Fragen: »Gibt es eine Schöpfungsor-

<sup>68</sup> Christoph Kard. Schönborn, a. a. O., 5. 8. 2006, S. 9.

<sup>69</sup> Christoph Kard. Schönborn, Der Sonntag (Wiener Kirchenzeitung), 3. 9. 2006, S. 4.

<sup>70</sup> Joachim Illies, Biologie und Menschenbild, Freiburg 1975, S. 19, 20.

<sup>71</sup> Joachim Illies, Schöpfung und Evolution. Ein Naturwissenschaftler zur Menschwerdung, Zürich 1979, S. 104.

<sup>72</sup> Christoph Kard. Schönborn, Die Tagespost, Katholische Zeitung für Gesellschaft, Politik und Kultur, 5. 8. 2006, S. 9.

<sup>73</sup> Christoph Kard. Schönborn, a. a. O., 5. 8. 2006, S. 9, 10.

<sup>74</sup> Papst Benedikt spricht in seiner Vorlesung an der Universität Regensburg von »der neuzeitlichen Selbstbeschränkung der Vernunft«, die »vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde« (Die Tagespost, Katholische Zeitung für Gesellschaft, Politik und Kultur, 14. 9. 2006, S. 15).

dnung, die es zu achten gilt, gibt es Vorgaben des Schöpfers durch die Art seiner Schöpfung, durch ihren Sinn, ihr Wesen, ihre Hinweise, die uns lehren, in welchem Sinn wir so etwas wie ›Schöpfungsverantwortung‹ wahrnehmen können?<sup>75</sup>

Staunend und erschreckend erleben wir auch Naturkatastrophen und Zerstörung: Erd- und Meerbeben, Vulkanausbrüche, Wirbelstürme, Einschläge von Meteoriten, die in den Psalmen manchmal als die Stimme Gottes verstanden wurden. Wie können diese Übel, diese negativen Naturereignisse und negativen Entwicklungen in der Evolution in den Schöpfungsplan eingebaut werden?<sup>76</sup> Aus religiöser Sicht bleibt das ein Geheimnis, das »nur durch den christlichen Glauben als ganzem« aufgeheilt werden kann. »Gott ist doch der Schöpfer einer geordneten und guten Welt ... warum gibt es dann das Böse? Jede vorschnelle Antwort auf diese ebenso bedrängende wie unvermeidliche, ebenso schmerzliche wie geheimnisvolle Frage wird unbefriedigt lassen«, sagt dazu der Katechismus der Katholischen Kirche und weist weiter darauf hin, dass Gott »in seiner unendlichen Weisheit und Güte« ... »aus freiem Entschluss eine Welt erschaffen wollte, die ›auf dem Weg‹ zu ihrer letzten Vollkommenheit ist. Dieses Werden« bringe »nach Gottes Plan mit dem Erscheinen gewisser Daseinsformen das Verschwinden anderer, mit dem Vollkommenen auch weniger Vollkommenes mit sich, mit dem Aufbau auch den Abbau der Natur. Solange die Schöpfung noch nicht zur Vollendung gelangt« ist, gebe »es mit dem physischen Guten folglich auch das *physische Übel*«<sup>77</sup>.

Der Apostel Paulus verweist im Römerbrief auf eine dynamische Schöpfung, die in einem schmerzhaften Werden begriffen ist: »Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung. Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt« (Röm 8, 20–22).

---

<sup>75</sup> Christoph Kard. Schönborn, a. a. O., 15. 7. 2006, S. 9, 10.

<sup>76</sup> Christoph Kard. Schönborn, a. a. O.

<sup>77</sup> Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nummern 309, 310.



# Die »Wunder« der Dämonen im Urteil der Väter

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

## *I. Die Sichtung neutestamentlicher Aussagen:*

Im Neuen Testament ist von falschen Messiasen und falschen Propheten die Rede, die »große Zeichen und Wunder tun« werden (vgl. Mk 13,22; Mt 24,14). Sie üben auf diese Weise eine starke Verführung aus. Der Widersacher setzt sich nach 2 Thess 2,9f in das Haus Gottes und wird sich als Gott ausgeben. »Sein Auftreten zeigt sich entsprechend der Kraftentfaltung des Satans in jeder Art von Macht, trügerischen Zeichen und Wundern, in jeder Art böser Verführung für jene, die verloren gehen, weil sie der Liebe zur Wahrheit nicht Einlass geben, um gerettet zu werden.« Nach 2 Kor 11,14f tarnt sich Satan als Engel des Lichts.

In der Offenbarung des Johannes werden diese Kraft und Verführungskunst in Szene gesetzt: Ein Tier mit zehn Hörnern und sieben Köpfen und zehn Diademen auf den Hörnern und mit Namen der Lästerung auf den Köpfen stieg aus dem Meer auf. Es glich starken Tieren. Das Tier symbolisiert eine totalitäre politische Macht mit gottfeindlichem Charakter. Das Tier verdankt dem satanischen Drachen seine Macht. Eines seiner Köpfe erhält eine tödliche Verwundung, es wird aber auf wunderbare Weise zu neuem Leben erweckt. Diese Wundermacht versetzte die ganze Welt in Staunen, so dass sie den Drachen und das Tier anbetete. Sein Mund stößt Lästerungen aus.

Ein zweites Tier steigt aus der Erde auf. Es propagiert den Kult des ersten Tieres. Gleich dem Propheten Elias (vgl. 1 Kg 18,38) lässt der Pseudoprophet Feuer vom Himmel fallen. Das Tier verführt die Bewohner der Erde, ein Bild anzufertigen, das die Schwertwunde trägt und wieder lebendig wird. Die Menschen lassen sich das Malzeichen des Tieres auf die Stirn prägen; wer sich weigert, wird getötet (Offb 13,1–18).

Wie sind nun diese Zeichen und Wunder der Pseudopropheten oder Antichristen zu sehen? Als echte Wunder oder als Täuschungen? Wer kann Wunder wirken?

## *II. Das Wirken der Hexe von Endor (1 Sam 28,3ff)*

Israel wird vor den religiösen Praktiken der Bewohner Kanaans gewarnt. Dazu gehörte auch die Befragung von Totengeistern: »Wendet euch nicht an die Totengeister und an die Wahrsagegeister! Befragt sie nicht, sonst werdet ihr durch sie unrein. Ich bin der Herr, bin euer Gott« (Lev 19,31). Wer sich an Totengeister wendet, soll gesteinigt werden (vgl. Lev 20,6.31; Dt 18,11f). Von König Saul wird berichtet, dass er alle Totenbeschwörer und Wahrsager aus dem Lande verbannt hat (vgl. 1 Sam 28,3.9). Als nun Saul, von dem die Huld Gottes gewichen war, angesichts des starken Heers der Philister in Angst geriet und sich keinen Rat mehr wusste, da ihm Gott

durch keinen Propheten Antwort gab, ging er nachts zur Totenbeschwörerin von Endor, um den verstorbenen Samuel heraufkommen zu lassen.

Erschreckt erkennt die Hexe, dass es der König ist, der dieses Ansinnen an sie stellt. Doch Saul beruhigt sie; es werde ihr nichts passieren.

Das weitere Geschehen bleibt unklar: Sieht nur die Frau etwas, denn der König fragt sie, was sie sehe? Sie sieht »ein gottähnliches Wesen aus der Erde aufsteigen ... Ein alter Mann steigt empor, der in einen Mantel gehüllt ist« (1 Sam 28,13f). Erst jetzt erkannte Saul, dass es Samuel war, und warf sich vor ihm nieder. Doch dann entwickelt sich ein direktes Gespräch zwischen Saul und Samuel. Samuel tadelt den König wegen seines Ungehorsams Jahwe gegenüber und kündigt ihm und seinen Söhnen für den nächsten Tag den Tod an.

Im christlichen Altertum kam es nun zu einer heftigen Kontroverse darüber, ob Samuel wirklich aus dem Totenreich heraufgekommen ist oder nur ein Dämon mit dem König gesprochen hat. Nach Origenes († 254) war es kein Daimonion, sondern der echte Geist Samuels. Dieser Ansicht widersprach Eustatius († 343?), Bischof von Antiochien; auch Diodor von Tarsus († vor 394) und Gregor von Nyssa († um 390) beteiligten sich an diesen Auseinandersetzungen<sup>1</sup>. Die Argumentation dieser Theologen soll nun dargestellt werden.

Origenes legt sein Verständnis von 1 Sam 28 in einer Homilie vor. Er weiß von der Ansicht einiger Christen, dass der Totenbeschwörerin von Endor nicht Samuel selbst erschienen sei; ein solcher Prophet könne nicht in der Unterwelt, einem Strafort, sein und von der Hexe heraufgeholt werden; dazu fehle ihr die Macht. Vielmehr sei ein Dämon in der Gestalt Samuels erschienen. Diese Möglichkeit wird mit 2 Kor 11,14f belegt: »Es tarnt sich selbst der Satan als ein Engel des Lichts. So ist es nichts Besonderes, wenn auch seine Diener sich als Diener der Gerechtigkeit tarnen.«<sup>2</sup>

Origenes versteht den Text im Litteralsinn. Es heißt: Die Frau hat Samuel gesehen und »Saul erkannte, dass es Samuel war« (1 Sam 28,14) und es heißt nicht: Die Frau hat einen Dämonen gesehen, der vortäuschte, Samuel zu sein, bzw. Saul glaubte, dass es Samuel sei. Ein Dämon könnte, so führt Origenes weiterhin aus, dem Saul nicht sein nahes Ende vorhersagen. Im Übrigen ist die Unterwelt nicht nur ein Strafort, denn auch Abraham befinde sich dort (vgl. Lk 16,23: Lazarus im Schoß Abrahams); Origenes kennt also zwei Kammern in der Unterwelt. Samuel ist in der Unterwelt, denn vor dem Kommen Christi sei es nicht möglich gewesen<sup>3</sup>, ins Paradies zu gelangen. Die Hexe hat also »die Seele des Gerechten« (= Samuel) heraufgeholt<sup>4</sup>.

Eustatius, Bischof von Antiochien, widerspricht Origenes in aggressivem und ironischem Ton. Der Grundgedanke des Eustatius ist, dass die Erscheinung des Samuel nur ein von Dämonen hervorgerufenes Trugbild sei: Sowohl Saul, dessen Schwer-

---

<sup>1</sup> Die Texte liegen vor: E. Klostermann, Origenes, Eustatius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor, Bonn 1912 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 83); M. Simonetti, Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa: La Maga di Endor, Florenz 1989.

<sup>2</sup> Origenes, Homilie 4,6.

<sup>3</sup> Ebd. 9,7.

<sup>4</sup> Ebd. 6,1.

mut Eustatius auf das Wirken der Dämonen zurückführte, als auch die Hexe standen unter der Macht des Teufels. Er ist der »Lügner« (vgl. Joh 8,44), der sich als Engel des Lichts tarnte (vgl. 2 Kor 11,14). Die Erscheinung war nicht Samuel, sondern »eine Verwandlung der vielgestaltigen Schlange (μεταμορφωθεὶς ὁ πολίτροπος ὄφις)«<sup>5</sup>. Der Dämon hat Saul getäuscht. »Ich glaube, dies ist allen Verständigen klar, dass der Teufel durch eine besessene Frau den hirnlosen Herrscher täuschte, um ihn sich gefügig zu machen gegen alles Recht.«<sup>6</sup>

Eustatius verweist noch<sup>7</sup> auf ähnliche Ereignisse, etwa auf das Stabwunder des Mose und Aaron, wobei die ägyptischen Zauberkünstler das Gleiche fertig brachten, aber »Aarons Stab verschlang ihre Stäbe« (Ex 7,12). Ebenso hatte der Prophet Elias, als er Jahwe um die Annahme seines Opfers bat, im Gegensatz zu den Baalspriestern echte Wunder geschehen lassen, aber nur mit Gottes Hilfe, während die Dämonen nur zu Scheinwundern in der Lage sind<sup>8</sup>.

Eustatius versucht dann im Rückgriff auf 1 Sam 28,13f Origenes in Widersprüche zu verwickeln, indem er fragt, was denn die Frau heraufgerufen hat: »Bei Gott, sage mir, was meinst du, Origenes? Rief die Frau Samuel mit seinem Leib herauf oder mit einer Art von Schattenbild? Wenn sie ihn ohne Leib heraufgerufen hat, hat sie nicht Samuel heraufsteigen lassen, sondern das Bild eines Geistes. Denn der aus Seele und Leib Gebildete ist tatsächlich Samuel ... Wenn sie ihn als Mann mit Fleisch und Knochen heraufkommen ließ, wie kommt es, dass Saul ihn nicht gesehen hat? Wenn er ihn nämlich mit eigenen Augen gesehen hätte, hätte er nicht die Frau gefragt wie einer, der nicht sieht ... Wenn er unsichtbar war, hatte er zweifellos keinen Leib. Wenn er jedoch in einem leiblosen Zustand erschienen ist, warum hat die Wahrsagerin das Gegenteil gesagt, nämlich einen aufrechten Mann mit einem zweifachen Mantel aus der Erde aufsteigen gesehen zu haben? ... Deshalb widersprechen, Origenes, die Fakten deinen Worten: Einerseits hat Saul nichts gesehen, da er von einem unsichtbaren Geist (φάντασμα ἄόρατον) sprechend, fragte: Was hast du gesehen? Die Frau, die dagegen einen wirklichen Menschen erblickte, schrie: einen Menschen, aus der Erde aufsteigen.«<sup>9</sup> Gegenüber Origenes, der an eine echte Erscheinung Samuels glaubte, stand für Eustatius fest, dass er nicht gesehen wurde, sondern nur ein von Dämonen hervorgerufenes Trugbild<sup>10</sup>. Die drohende Ankündigung von 28,16 ff versteht Eustatius nicht als eine neue Prophezeiung, sondern als Wiederholung der Worte Samuels nach dem nicht weisungsgemäß vollzogenen Bann an Amalek<sup>11</sup>. Die ganze Erzählung beruht, wie Eustatius lang und breit darlegt, auf Lug und Trug des Teufels<sup>12</sup>. Eustatius setzt dann die Worte Christi an den reuigen Schächer

<sup>5</sup> Ebd. 10,9.

<sup>6</sup> Ebd. 10,18.

<sup>7</sup> Ebd. c. 9.

<sup>8</sup> Vgl. c. 10.

<sup>9</sup> Ebd. 5,3ff.

<sup>10</sup> So scharfsichtig die Analyse des Antiochener Bischofs auch sein mag: Er wusste noch nicht, dass bei Erscheinungen (wie bei denen in Lourdes oder Fatima) die Seher immer mehr wahrnehmen können als die Umstehenden (vgl. App. 9,7).

<sup>11</sup> Vgl. C. 11f.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 13,10ff.

(Lk 23,43) in Kontrast mit denen des Samuel (Teufel) in Sam 28,19<sup>13</sup>. Der Teufel könne die Zukunft nicht vorhersagen, er ist der Anstifter von Lügen, Unordnung und Kriegen.

Kurz und bündig erklärt Eustatius: »Gott allein kann tatsächlich mit solch wirksamer Macht die Seelen rufen und heraufholen aus der Unterwelt.«<sup>14</sup> Schließlich kritisiert Eustatius noch die allegorische Schriftauslegung des Origenes, der überraschenderweise die Geschichte über die Hexe von Endor im buchstäblichen Sinn versteht. Es handelt sich also zwischen dem Bischof von Antiochien und dem Alexandriner um einen tieferen Dissens, der nicht nur 1 Sam 28 betrifft.

Für Eustatius steht unzweifelhaft fest<sup>15</sup>: Wenn Origenes sagt, ein Dämon habe nicht die Möglichkeit, die Zukunft (von Saul, David) vorherzusagen, dann könne er auch niemand von der Unterwelt heraufrufen. Wahrsagerei, wie Befragung eines Totengeistes und dgl., ist schon nach Dtn 18,9, Lev 20,27 und Jes 19,9; 8,19 verboten. Die Totenbefragung beruht also auf dämonischer Täuschung.

Nach der ausführlichen Erwiderung des Eustatius auf die Homilie des Origenes wird in diesem Zusammenhang noch der Brief Gregors von Nyssa abgedruckt, und zwar findet sich diese Zusammenstellung schon im Codex Monacensis aus dem 10. Jahrhundert. Nach Simonetti<sup>16</sup> ist nicht Origenes der Gegner des Nysseners, sondern Diodor von Tarsus. Somit tritt wieder der Gegensatz zwischen Alexandrien und Antiochien bzw. deren Schulrichtungen zutage.

Diodor<sup>17</sup> widerspricht in seiner subtilen und eigenwilligen Auslegung der Argumentation sowohl des Origenes als auch der des Eustatius: Entgegen der Meinung einiger lässt nicht die Hexe Samuel heraufsteigen: »Nicht nämlich sagte die Schrift, dass die Hexe ihn heraufsteigen ließ, sondern sie erzählt, wie sie zu Saul sagte: ›Wen soll ich dir heraufrufen?‹ Saul sagt: ›Den Samuel.‹ Sie lässt ihn nicht heraufsteigen, sondern ›sah‹ ihn erscheinen. Nicht wie gewöhnlich stiegen die von den Hexen (= Totenbeschwörerinnen) Gerufenen herauf, sondern sogleich (d.h. auf die Äußerung Sauls hin) schrie die Frau mit lauter Stimme. Und als sie gefragt wurde, was sie sähe, schrie sie: ›Götter<sup>18</sup> erblicke ich,‹ sagte sie, ›wie sie aus der Erde heraufsteigen.‹ Und sie sagte ihm: ›Einen aufrechten Mann sehe ich aus der Erde sich erheben, mit einem Mantel bekleidet.‹ Nicht durch einen Trick der Frau oder durch die Kraft eines in ihr wirkenden Dämons kam Samuel herauf. Sobald Saul sagte ›Samuel rufe herauf,‹ sah die Frau schon viele statt einen, die sie ›Götter‹ nannte. Deshalb war sie irritiert, da sie meinte, viele statt einen zu sehen und ›die Götter‹ und da sie einen Menschen rufen und heraufsteigen lassen wollte ... Nicht Folge eines solchen (d.h. der Totenbeschwörer) Tricks war das Geschehen, sondern unerwartet und gottgewirkt.«

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 14,6.

<sup>14</sup> Ebd. 16,10.

<sup>15</sup> Vgl. c. 24.

<sup>16</sup> A.a.O. 268.

<sup>17</sup> Vgl. R. Devreesse, *Les anciens Commentateurs Grecs de l'Octateuque et des Rois*, Rom 1959, 162–165.

<sup>18</sup> In der Septuaginta steht »θεοῖς« – Götter (Mehrzahl!), das in der deutschen Übersetzung mit »gottähnliches Wesen« (Hamp-Stenzel) oder mit »Geist« (Einheitsübersetzung) wiedergegeben wird.

Anderer Meinung zufolge handelt es sich um eine Manifestation des Teufels. Diodor lehnt diese Auffassung ab, denn Gott würde es nicht zulassen, dass der Teufel in der Gestalt (ἐν σχήματι) des Samuel erscheint, auch wenn es in 2 Kor 11,14 heißt, dass der Teufel sich in einen Lichtengel verwandle (μετα – σχηματῶζεσθαι). Im Übrigen spreche besagter Schrifttext nicht vom Teufel, und nicht die Hexe hat Samuel erscheinen lassen, sondern sie sieht »Götter aus der Erde heraufsteigen«; er ist da, bevor sie ihn ruft und umgeben von Göttern (= Geistern).

Diodor fasst zusammen: Saul hat zu Lebzeiten Samuels die Totenbeschwörer verfolgt. Dieser hat oft für ihn Fürbitte eingelegt, ohne erhört worden zu sein. Saul hatte keine Bedenken, mit Hilfe der Hexe den Samuel erscheinen zu lassen; Gott aber war es, der ihn heraufkommen lässt und mit ihm einige heilige und himmlische Gestalten, um durch eine solche Begleitung den Propheten zu ehren und seine Worte zu bestätigen. Als sie lebten, hat Saul die Wahrsager vertrieben, jetzt jedoch hat er erwartet, ihn (= Samuel) mit ihrer Hilfe erscheinen zu lassen und ist so sehr in seiner Gottlosigkeit gesunken, dass er meint, sogar den Feind mit den Mitteln der Gottlosigkeit überwinden zu können. »Im Voraus habe ich all das gewusst, deine Untaten z. T. sehend, z. T. vorhersehend habe ich dich nicht erhört.«

Diodor berücksichtigt die von Origenes und Eustatius genannten Schwierigkeiten: Nach Origenes ist Samuel wirklich erschienen, nach Eustatius nur ein von Dämonen gewirktes Trugbild. Umstritten war, ob Samuel wirklich erschienen ist und ob die Hexe bzw. ein Dämon dies zustande bringen kann. Diodor führt die reale Erscheinung Samuels auf Gott zurück; Saul sollte dadurch belehrt werden, dass sein gottloses Verhalten der Grund für die Nichterhörung ist.

Gregor von Nyssa nimmt in einem Brief an einen gewissen Bischof Theodosius zur Totenbeschwörerin von Endor Stellung. Gregor dürfte Origenes und Eustatius gekannt haben, sicher ist diese Kenntnis in Bezug auf Diodor<sup>19</sup>. Gregor<sup>20</sup> geht aus von Lk 16,26 (eine schon von Origenes herangezogene Stelle), von der großen unüberwindbaren Kluft zwischen den im Schoß Abrahams Ruhenden und den in der Unterwelt Gequälten: Samuel, hervorragend unter den Heiligen, konnte und wollte die Kluft nicht überwinden, um sich zu den Gottlosen zu begeben. Diese Stelle wird in Bezug auf 1 Sam 28,19 (»Morgen wirst du mit deinen Söhnen bei mir sein«), auf die schon Eustatius<sup>21</sup> zu sprechen gekommen ist, ausgelegt: Samuel und Saul können nach dem Tod nicht beisammen sein, oder »Samuel« ist nicht der heiligmäßige Prophet (sondern ein Dämon).

Gregor legt nun seine eigene Sicht dar<sup>22</sup>: Auf Eingebung des Teufels hin, des Feindes der Menschennatur, der allen schaden will, hat sich dem Saul in der Gestalt Samuels ein Dämon gezeigt. Da die Menschen, einem sinnlichen Leben ergeben, sich ein Leben ohne Sorgen wünschen, suchen sie eine Kenntnis der Zukunft zu erlangen, etwa durch Beobachtung des Vogelflugs, durch Orakel und Totenbefragung; die trü-

<sup>19</sup> Vgl. M. Simonetti 267, 268, 270.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 255f (c. 2).

<sup>21</sup> Vgl. ebd. S. 151f (c. 14,6f).

<sup>22</sup> c.3 (ebd. 256ff).

gerischen Dämonen hätten ihn dazu verleitet. So wenden sich die Menschen von Gott ab und den Dämonen zu.

Eine Form der Täuschung ist die Totenbeschwörung. Die Hexe sah die Geister (φαντάσματα) nämlich »Götter« und einen aufrechten Mann mit einem Mantel bekleidet. Gregor fragt nun, ob Samuel wirklich erschienen ist; wenn ja, dann auch die Götter. Aber die Schrift (Ps 95,5: LXX) sagt, alle Götter der Heiden sind Dämonen. Dann wäre also Samuel bei den Dämonen. Das kann nicht sein!

Aber der Dämon, der der Hexe zur Verfügung stand, hatte bei sich auch andere Geister, um die Frau und den von ihr getäuschten Saul zu täuschen, und bewirkte, dass diese auch von der Hexe für Götter gehalten wurden; die Täuschung bezog sich auf die Gestalt, die Stimme (des Samuel) und die Vorhersage. »Der Dämon verleugnete wider Willen sich selbst, als er die Wahrheit sagte: ›Morgen wirst du und Jonathan bei uns sein‹. Wäre es nämlich wirklich Samuel (d.h. der gute, heiligmäßige Prophet) gewesen, wie hätte er eingestehen können, dass mit ihm Saul sein würde, der jeder Schlechtigkeit verdächtig war? Aber es ist klar, dass dieser böse Dämon nicht gelogen hat, der anstelle von Samuel erschienen ist, als er sagte: Saul werde mit ihm sein.«<sup>23</sup> So ist also nicht Samuel wirklich, sondern ein trügerischer Dämon erschienen.

### *III. Aktualisierung der Fragestellung*

Ein Christ des 21. Jahrhunderts stellt vielleicht verwundert die Frage, warum große Theologen des Altertums wie Origenes, Diodor von Tarsus, der Gründer der Antiochener Schule, und Gregor von Nyssa – von anderen, deren Kommentare nicht überliefert sind, ganz zu schweigen<sup>24</sup> –, so viel Zeit und Energie für die Erzählung von Saul und der Totenbeschwörerin von Endor aufgebracht haben.

Zunächst wird man auf diese Frage antworten, dass die Erzählung etwas Gruseliges an sich hat und deshalb die Phantasie beschäftigen konnte: Ein König geht vor seinem Tod und einer entscheidenden kriegerischen Auseinandersetzung zu einer Totenbeschwörerin und befragt den verstorbenen Samuel, der ihm seinen Untergang verkündet. Doch wirft 1 Sam 28 auch unabhängig von diesen Gruselmomenten einige theologische Fragen auf, die einer Klärung bedurften.

So ist zu verstehen, dass nach der Lektüre eines längeren Textes von 1 Sam Origenes einige Predigtthemen zur Auswahl stellt und der Bischof sich für die Perikope mit der Hexe von Endor entscheidet. Wenn ein gewisser Eutropius an Eustatius und ein Bischof Theodosius an Gregor von Nyssa die Bitte um eine Erklärung richten, dürfte der theologische Klärungsbedarf feststehen. Schließlich zeigen die unterschiedlichen Auslegungen der behandelten Autoren, für wie schwierig die Stelle empfunden wurde.

---

<sup>23</sup> Ebd. c. 4.

<sup>24</sup> M. Simonetti erwähnt noch andere, die 1 Sam 28 kommentiert haben: Pionius, Tertullian, Apollinaris von Laodicea.

Umstritten war einmal die Echtheit der Erscheinung eines Verstorbenen. Ist wirklich Samuel aus dem Totenreich heraufgeholt worden oder nur ein Phantom, d.h. ein vom Teufel hervorgerufenes Trugbild, erschienen? Die Alte Kirche war in solchen Fällen skeptisch; man wusste aus Dan 14 von den vielen Schwindeleien. Allerdings handelt es sich hier um einen Schwindler besonderer Art. Die Alte Kirche betrachtete ihn noch als reale und gefährliche Größe<sup>25</sup>.

Aberglaube ist immer eine Gefahr für den echten Glauben. Deshalb wurden im Alten Testament das Befragen von Wahrsagern und Totenbeschwörungen verboten; auch das Heidentum kannte diese Praktiken: das Orakelwesen, Schau der Vögel (ihr Flug, ihr Fressen: *auspicium*), Schau der Eingeweide (*haruspicium*); Gregor erwähnt diese Versuche zur Zukunftsdeutung. Für die Zeit um 500 nehmen – um nur zwei Beispiele anzuführen – in Armenien Johannes Mandakumi und in Südfrankreich Caesarius von Arles wider »die teuflischen Zaubereien und die gottlosen Beschwörungen«, das Tragen von Amuletten und Talismanen Stellung. Die Christen werden eindringlich gemahnt, nicht den Schöpfer, den Arzt und das rettende Kreuz zu verlassen und sich nicht an Wahrsager und Zauberer zu wenden. Den Kranken wird die Salbung mit Öl, das von den Priestern geweiht wurde, empfohlen. Schon zu früheren Zeiten mahnte man die Christen, die versucht waren, sich in ihrer Not bei Wahrsagern oder Zauberern Hilfe zu holen, geweihtes Öl mit nach Hause zu nehmen und sich damit zur körperlichen oder geistlichen Stärkung einzureiben oder es zu trinken. Damit wollte man die Gläubigen von abergläubischen und dämonischen Praktiken abhalten<sup>26</sup>. So lag es nahe, im Zusammenhang mit 1 Sam 28 auch diese aktuellen Praktiken anzusprechen und zu verurteilen.

Letztlich betrifft die ganze Kontroverse die Wunderfrage: Satan kann keine wirken, weder Tote aus der Unterwelt heraufrufen noch die Zukunft vorhersagen. Wunder gehören in den exklusiven Machtbereich Gottes. Die »Wunder« des Teufels und seiner Mächte sind deshalb keine echten Wunder, sondern Schein-»Wunder«, Schau-»Wunder«; sie machen einen großen Eindruck, beruhen aber auf Täuschung. Der Teufel ist nur zu »fiktiven Wundern« in der Lage. So lesen wir 2 Thess 2,9f: »Der Gesetzwidrige aber wird, wenn er kommt, die Kraft Satans haben. Er wird mit großer Macht auftreten und trügerische Zeichen und Wunder tun. Er wird alle, die verloren gehen, betrügen und zur Ungerechtigkeit verführen; sie gehen verloren, weil sie sich der Wahrheit verschlossen haben.«

Wirkliche Wunder sind nach dem neuen Testament Belege für die göttliche Sendung des Wundertäters. Diese Beweiskraft wird heutzutage nicht selten geleugnet, etwa mit dem Hinweis auf das Verhalten Jesu in Nazareth (vgl. Mk 6,5; Mt 13,58), wo er keine Wunder gewirkt hätte, weil er keinen Glauben gefunden habe. Hier wird der Glaube für ein Wunder vorausgesetzt (so dass der Glaube geradezu als Auslöser und Ursache des wunderbaren Geschehens gelten könnte). In der Fundamentaltheo-

<sup>25</sup> Zur modernen Frage der Existenz des Teufels vgl.: A. Ziegenaus, *Wirklichkeit und Wirkweise des Bösen*; ders.: *Verantworteter Glaube I*, Buttenwiesen 1999, 65–97.

<sup>26</sup> Diese Ölriten gab es im Westen schon bevor der Jakobusbrief und die Krankensalbung bekannt waren. Vgl.: A. Ziegenaus, *Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: die simulatio sacramenti* ders.: *Verantworteter Glaube*, Theol. Beiträge 2, Buttenwiesen 2001, 109–146, hier: 127ff.

logie wird heute meistens das Wunder als Glaubensstütze ausgespart, es wird ihm kein apologetischer Wert zuerkannt.

Richtig an diesem Konnex von Glaube und Wunder ist der Gedanke, dass ohne Glauben Sinn und Zweck des Wunders nicht verstanden werden können; es bleibt nur die Sensation und das Gerede darüber. Das Wunder zielt auf den Glauben, aber es gibt viele Wunder, die den Glauben weckten und begründen sollten. So wenn Jesus einen Gelähmten die Sünde vergibt und die Vollmacht dazu durch seine Heilung beweist (vgl. Mk 2,10). Die Wunder zielen auf Bekehrung, weshalb Jesus den Städten Chorazin und Bethsaida Vorwürfe macht, weil sie trotz der vielen Wunder nicht Buße getan haben (vgl. Mt 11,21; Joh 12,37). Die Zeichen Jesu wecken den Glauben an ihn (vgl. Joh 3,2; 9,30ff). Die Taten Jesu, seine Wunder und Zeichen führten zum Glauben an ihn (vgl. Joh 11,45). Im Weinwunder in Kana offenbarte Jesus seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn (vgl. Joh 2,11). Die Werke Jesu legen Zeugnis über ihn ab (vgl. Joh 10,25)<sup>27</sup>.

Wunder sind Werke des Schöpfers, weshalb Joh 2,11 auch mit Joh 1,3 zu tun hat. In einem solchen Rahmen kann dem Teufel kein Wunder zugeschrieben werden: Er kann kein Sein und keinen Sinn setzen, er ist kein Gott und kein Schöpfer, er ist nur Schein-Gott und bringt nur eine fiktive Realität hervor, die jedoch eine starke, aber trügerische Faszination ausüben kann.

Origenes war, soweit die Quellen ein Urteil erlauben, der einzige altkirchliche Theologe, der eine echte Erscheinung Samuels auf das Zauberwirken der Hexe hin angenommen hat. Schon für seine Zeit kennt er andere Auslegungen und später erhielt er offen Widerspruch durch Eustatius und Gregor. Diese nehmen eine Täuschung durch Dämonen an. Diodor lehnte diese Praktiken der Totenbeschwörung ab, ließ aber, auch zur Überraschung der Hexe, Gott selbst eingreifen und Samuel mit anderen himmlischen Gestalten erscheinen. Wenn wirklich Samuel erschienen ist, konnte dies nach Diodor kein Dämon fertig bringen (er könnte nur Trugbilder vorgaukeln), sondern nur Gott: Diodor stimmt mit Origenes darin überein, dass die Erscheinung echt war. In diesem Fall konnte nur Gott am Werk sein, aber nicht ein Dämon, der (hier trifft sich Diodor mit Eustatius und Gregor) nur zu Scheinwundern in der Lage ist<sup>28</sup>.

Mit diesen Positionen aus der Väterzeit seien nun moderne theologische Auffassungen zur Wunderfrage konfrontiert. Die Sicht der Neuzeit ist schon bei B. Spinoza († 1677) im 6. Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus* grundgelegt<sup>29</sup>. Spinoza sieht einerseits das Weltgeschehen naturgesetzlich streng kausal determiniert und vertritt andererseits eine apersonale Gottesauffassung im Sinn des Pantheismus. »Die Kraft und Macht der Natur ist die Kraft und Macht Gottes selber«<sup>30</sup> – »Alles,

<sup>27</sup> Vgl. R. Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?*, Einsiedeln 1979, 35ff.

<sup>28</sup> Um den Faden weiterzuspinnen: Wenn Gott nicht Samuel mit seiner Begleitung hätte erscheinen lassen, wäre entweder gar nichts passiert (die »Kunst« der Hexe hätte versagt) oder es wäre ein dämonisches Trugbild erschienen.

<sup>29</sup> Vgl. dazu: A. Ziegenaus, *Jesus Christus, die Fülle des Heils: Kath. Dogmatik IV* (hrsg. v. Leo Scheffczyk – A. Ziegenaus), Aachen 2000, 404ff.

<sup>30</sup> B. Spinoza, *Tractatus Theologico – Politicus* (hrsg. v. G. Gawlik n. F. Niewöhner), Darmstadt 1979 (Op. Omn. I) 195.



was geschieht, geschieht nach dem Willen und dem ewigen Ratschluss Gottes, d.h. ... alles, was geschieht, geschieht nach Gesetzen und Regeln, die ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließen.«<sup>31</sup> Ein übernatürliches, von einem personalen Gott für bestimmte Situationen gewirktes Wunder ist unter diesen Voraussetzungen undenkbar. In der Folgezeit erhielt die Auffassung von der Unmöglichkeit von Wundern von verschiedener Seite eine Verstärkung, etwa seitens des Deismus, demzufolge sich Gott nach der Erschaffung einer vollkommenen und daher keiner Nachbesserung bedürftigen Welt von ihr zurückgezogen habe, des Parapsychologismus, der für die scheinbar wunderbaren Vorkommnisse jetzt noch nicht gekannte, aber zukünftig erkennbare natürliche Gesetzmäßigkeiten annimmt.

Wie kam es dann zu den Wunderberichten des Neuen Testaments, wenn tatsächlich nichts passiert ist. Man erklärt sie etwa als Überbietungstopoi, d.h. als Weisen der Darstellung, dass Jesus den alttestamentlichen Propheten Elija und Elischa (mit ihren Vermehrungs-, Heilungs- und Erweckungswundern) überlegen ist. Diese Wundererzählungen wollen also kein außergewöhnliches Geschehen schildern, sondern nur zeigen, wer Jesus ist. Andere verstehen die Wunder als psychische Überwältigung durch die Ausstrahlungskraft Jesu<sup>32</sup>.

W. Kasper<sup>33</sup> stellt bei der Behandlung der Wunderfrage in der heutigen Theologie fest: »Naturwunder braucht man dagegen mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht als historisch anzusehen.« Unter diesen Prämissen muss es dann doch irgendwie überraschen, dass W. Kasper offensichtlich am Ostertag das Grab Jesu für leer hält<sup>34</sup>.

Wer die hier nur kurz gestreiften Auffassungen mit den oben geschilderten der Alten Kirche vergleicht, dass nur Gott Wunder wirken kann und als Person zu sehen ist, kann fragen: Wirkt er sie auch? Wirkt er auch Naturwunder wie Totenerweckung oder Vermehrungswunder? Das Zeugnis der Urzeugen wurde immer im Sinn des leeren Grabes verstanden. Die Kirche ist überzeugt, dass auch nach Jesu Himmelfahrt Wunder in seinem Namen geschehen. Man denke nur an die für eine Kanonisation geforderten Wunder oder an die Heilungen in Lourdes. Auch Vermehrungswunder sind bezeugt<sup>35</sup>. Sollten aber tatsächlich keine Wunder, und zwar Naturwunder, geschehen sein, dann wären die Berichte der Evangelien nur fiktive Ereignisse, letztlich gleich den »Wundern« Satans, Täuschungen, die man anfänglich für glaubwürdig und wahr hält, aber später als Betrug erkennt.

<sup>31</sup> Ebd. 193.

<sup>32</sup> Über weitere Erklärungen vgl. A. Ziegenaus, *Jesus Christus*, 385ff.

<sup>33</sup> W. Kasper, *Jesus als Christus*, Mainz <sup>5</sup>1976, 104–116.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 150.

<sup>35</sup> Vgl. dazu: W. Schamoni, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligensprechungsakten*, Würzburg <sup>3</sup>1976.

# 1. Kor 14, 34 – Teil einer Interpolation?<sup>1</sup>

Von Johannes R. Nothaas, Mainz

## *Einleitung zu 1 Kor 14, 26–40*

Das Schweigegebot, das der Apostel Paulus für die Frauen in der Gemeinde in Korinth erlassen hat, steht so quer zu den heutigen Vorstellungen von der Gleichberechtigung der Frau in der Gesellschaft, dass es allenthalben auf Ablehnung stößt. Diese trifft man in weiten Kreisen innerhalb der evangelischen und auch in der römisch-katholischen Kirche in Deutschland an, und sie artikuliert sich in der Forderung nach der Zulassung der Frau zum geistlichen Amt, die in der evangelischen Kirche nun schon seit einigen Jahrzehnten erfüllt worden ist. In der römisch-katholischen Kirche hat das Priestertum der Frau insbesondere durch das Apostolische Schreiben »Ordinatio sacerdotalis« Papst Johannes Pauls II. eine endgültig negative Antwort erhalten.<sup>2</sup>

Für die evangelische Kirche ist das geistliche Amt weithin (ausgenommen die konfessionell lutherischen Kreise) nur eine Ordnung menschlichen Rechtes. Von daher stand der Zulassung der Frau zum geistlichen Amt kein grundsätzliches Hindernis im Wege. Ganz anders sieht es in der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche aus, wo das Priestertum auf einer Einsetzung durch Jesus Christus beruhend verstanden wird (Mt 10, 1–8; 16, 18–19; 18, 18; 28, 18–20; Lk 9, 1ff.; Joh 20, 21–23). Es ist somit auf einer höheren Ebene als der menschlichen Rechtsvorstellungen verankert. Ist dieser Maßstab die Ursache auch für das Schweigegebot für die Frauen im Gottesdienst in 1 Kor 14, 34?

Da die Frauen in Kapitel 11, 2ff. ausdrücklich auf Anweisung des Apostels Paulus mit Gebet und prophetischer Rede zu Wort kommen können, erscheint das Schweigegebot als ein offener Widerspruch. Aus diesem folgert eine Reihe von Exegeten<sup>3</sup>, dass hier zwei verschiedene, konkurrierende Auffassungen von Gemeindeordnungen aufeinander stoßen, die sich sozusagen gegenseitig relativieren. Da die Originalität von 1 Kor 11, 2 ff. nicht angezweifelt werden kann, hält man diese Stelle für die ursprüngliche Form der Gemeindeform und lässt folglich 1 Kor 14 mit dem Schweigegebot einen späteren, verengenden, historisch bedingten Nachtrag sein.

Ziel dieser Untersuchung soll sein, diese Auslegung der Korintherbriefstelle auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen.

## *1. Der Kontext*

Das 11. Kapitel des Briefes spiegelt den Ablauf der Liturgie in Korinth mit seinem katechetischen und seinem eucharistischen Teil wider. In den Versen 1–16 geht es um die

---

<sup>1</sup> Als Vorbemerkung vgl. FKTh 3 (2005) 161.

<sup>2</sup> Papst Johannes Paul II., *Epistola apostolica »Ordinatio Sacerdotalis«*, AAS 86 (1994), 545–548.

<sup>3</sup> Stellvertretend für viele andere Exegeten seien genannt: Gerhard Dautzenberg, *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg im Breisgau 1983, 205; ders., *Urchristliche Prophetie*, Berlin 1975, 291 f.; Hans Conzelmann, *Der 1. Brief an die Korinther*, Göttingen 1981, 299; Marlies Gielen, *Bibel und Kirche* 57/3 (2002) 137.

Fragen der Ausführung von Gebet und prophetischer Rede und in der zweiten Hälfte des Kapitels um die rechte Zuordnung von Eucharistie und Agape-Mahl. Im 12. Kapitel handelt Paulus von den charismatischen Gaben und Ämtern, die im Gottesdienst zur Entfaltung kommen sollen. Der Urheber dieser Gaben ist der Geist, der sie alle in einem Leib und zu seiner Erbauung zusammenfügt. Das Bild vom Leib und seinen Gliedern soll verdeutlichen, dass sich keiner mit seinen Aufgaben von der Gesamtheit der Gemeinde isoliert betrachten soll, weil sich auch die Glieder unsres Körpers nicht selbständig machen und gegeneinander fungieren können. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels macht Paulus deutlich, dass es sich bei der Metapher des Leibes nicht nur um ein Bild handelt, das ein Ideal beschreibt. Der Bezugspunkt ist die Realität der Gemeinde: »Ihr aber seid der Leib Christi und ein jeder von euch ist ein Glied« (1 Kor 12, 27). Die Einsicht und Erkenntnis dieses Sachverhalts aber genügt dem Apostel nicht. Diese Wahrheit, in der er die Korinther unterwiesen hat, soll getragen sein von der Liebe zu Christus in seiner Gemeinde (1 Kor 13, 2). Die Liebe ist es, die sich in die Erkenntnis der Wahrheit einordnet, auch wenn von ihr Opfer gefordert werden. Beide, die Liebe und die Wahrheit, ergänzen sich zur Fülle, und sie sind es, die alle Charismen überdauern (1 Kor 13, 8). Die Einheit im Geiste (1 Kor 12, 4) und in der Liebe (1 Kor 13) ist es auch, die im 14. Kapitel der fruchtbare Boden für die rechte Ausübung des Auftrags ist, den jeder Christ in der Kirche zu erfüllen hat. Die Liebe ist es, die den Charismen ihren Platz in der Liturgie einräumt, damit sie der Verkündigung der göttlichen Offenbarung dienen können. Der Aufbau dieses Briefteils (1 Kor 11–14) bewegt sich vom Theologischen hin zur praktischen Ausführung. Zuerst klärt Paulus auf über den richtigen Vollzug der Liturgie, dann über die Struktur der Gemeinde, dann über die innere Bereitschaft, diese Weisungen in Liebe umzusetzen, um am Ende in Kapitel 14 auf die rechte Ordnung des gottesdienstlichen Ablaufs einzugehen. Es geht dem Apostel um die geordnete Ausführung des Zungenredens, der prophetischen Rede und um das Schweigegebot für das Reden der Frauen.

## 2. Aufbau und Stil des Abschnitts 1 Kor 14,26–40

Mit der erneuten Anrede »adelfoi« bildet Vers 26 eine gewisse Zäsur.<sup>4</sup> Mit der diatribischen Frage (»ti oun estin ...«) zur Ausübung der Charismen im Gottesdienst (»hotan synerchesthe«) möchte Paulus die Korinther in freundlichem Ton in seine Überlegungen miteinbeziehen. Er möchte sie zu einer praktischen Ausführung für die verschiedenen Arten des Redens bzw. Schweigens (V 26b!) hinleiten. Und geht nun auf diese näher ein:

- das Zungenreden: Reden und Schweigen (VV 27–28 ),
- das prophetische Reden: Reden und Schweigen (VV 29–33a ),
- das Reden der Frauen: Schweigen und Fragen (VV 33b–38 ).

Schon an dieser Stelle im Text bei vor aller grammatisch-stilistischen Darlegung des Aufbaus findet bei vielen Auslegungen eine Weichenstellung zu Gunsten einer Interpolation statt. Diese wird einfach vorausgesetzt, ohne auch nur die textkritischen Voraus-

<sup>4</sup> Vgl. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, Zürich 1999, 441.

setzungen zu prüfen und die Möglichkeit der grammatisch-stilistischen Einheit des Gedankengangs zu erwägen.<sup>5</sup>

Nachdem Paulus den Maßstab der Erbauung für diese drei Redeformen festgeschrieben hat, nennt er drei positive Bedingungen für deren Durchführung und die negative für den Wegfall der charismatischen Rede (Zungenrede und Prophetie). Die positiven Bedingungen sind, dass nur zwei oder drei Redner auftreten, und zwar hintereinander, und dass ein Ausleger für die charismatische Rede vorhanden sein muss. Auch Charismatiker und Ausleger sollen hintereinander das Wort ergreifen. Falls ein solcher nicht anwesend ist (negative Bedingung), gebietet der Apostel das Schweigen des Charismatikers mit je einem kategorischen Imperativ. Bei aller ruhigen Darlegung über den geordneten Ablauf des Gottesdienstes blitzt in dieser grammatischen Verbform die Autorität des Apostels auf, der für diesen Fall das Schweigen gebietet («sigatoo»). Der gleiche strenge Imperativ findet sich auch jeweils bei der Anweisung zur Auslegung («diermäneueto» – «diakrinetoosan»). Nach der Regelung dieser beiden Geistesgaben erwähnt Paulus nochmals die Zielsetzung, das Lernen und den Trost (V 31) aus der Prophetie. Der Hinweis auf die geordnete prophetische Rede, um allem Chaos einer wilden Auslegung zu wehren, scheint hier einen gewissen Abschluss zu ergeben.

Das Abhandeln des Redens der Frauen setzt unvermittelt mit einem schärferen Ton ein und verlässt das Schema, nach dem die beiden ersten Geistesgaben geregelt wurden. Mit dem abrupt befohlenen Schweigegebot übergeht er jegliche positive Ausübung im Gottesdienst. Fragen sollen sie zu Hause den Männern stellen. Doch damit nicht genug, sendet der Apostel diesem negativen Einstieg noch eine fünffache Begründung hinterher (VV 33b–38). Diese Ballung von Begründungen für das Schweigen der Frauen lässt erkennen, dass es sich bei diesem Reden gegenüber den beiden anderen Arten um einen gravierenden Konfliktpunkt im korinthischen Gottesdienst handeln muss. Ein weiterer Hinweis ist, dass der Vers 38 nicht nur einen gereizten Ton, sondern sogar eine Drohung enthält – wenn man die ruhigen Darlegungen über die Zungenrede und die Prophetie und den friedlich-freundlichen Abschluss des Abschnittes in den Versen 39 und 40, in denen auch das Thema der Zungenrede und der Prophetie wiederaufgenommen wird, betrachtet, könnte man den Eindruck gewinnen, hier zieht aus heiterem Himmel ein Donnerwetter auf. Dieses Bild stimmt jedoch nicht ganz. In den kategorischen Imperativen zur Regelung der beiden ersten Geistesgaben konnte man schon – um im Bild zu bleiben – von ferne ein leises Donnerrollen vernehmen. Und noch ein Vorzeichen ist gegeben, dass der donnernde Abschnitt zum Schweigegebot für die Frauen zur Gesamtwetterlage, d. h. hier in den Aufbau von 1 Kor 14,26–40 gehört: die Erwähnung der Geistesgaben in Vers 26. Schaut man genau hin, kann man erkennen, dass diese Aufzählung der Geistesgaben spiegelbildlich die folgenden Ausführungen wiedergibt. In chiasmischer Stellung stehen zueinander:

Vers 26: Lehre – Prophetie – Zungenrede (»Offenbarung«) a – b – c	Verse 27–38: Zungenrede – Prophetie – Reden der Frauen  c – b – a
--	--

<sup>5</sup> Vgl. ders., 443; Conzelmann, 298 f.

Die Anwendung dieses Stilmittels dürfte kein Zufall sein. Der Umschwung von der formal und inhaltlich friedlichen Darlegung zum metallischen Klang der Sätze des Schweigegebots hin und wieder zu den irenischen letzten beiden Versen erklärt sich aus dem Stil des Apostels, der bei umstrittenen Themen stets einen versöhnlichen, zusammenfassenden Abschluss findet. Ein Beispiel ist der Abschnitt 1 Kor 11, 2–11 mit dem sarkastisch aggressiven Vers 6, dem ausgleichenden Vers 12ab, und dem zusammenfassenden Abschluss »... aber dies alles aus Gott« (V 12c). Auf den autoritativ lehrenden Stil folgt dort mit Vers 13 die muntere Aufforderung zum Dialog über das Thema dort. Der Wechsel des »Tonfalls« muss zuerst von der inhaltlichen Aussage geprüft werden, bevor man in der betreffenden Aussage einen Fremdkörper im Text annimmt.

### 3. Die Umstellung der Verse 1 Kor 14,34–35

Schon in frühesten Zeit hat die Anweisung des Apostels gegen das Reden der Frauen Anstoß erregt. So findet sich in der Textüberlieferung der westlichen Textfamilie eine Umstellung des Schweigegebotes, indem die Verse 34 und 35 nach Vers 40 eingesetzt werden müssten, so dass sich folgender Wortlaut ergibt:

V 33 »Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens

V 36 wie in allen Gemeinden der Heiligen. Oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen oder ist's zu euch allein gekommen?

V 37 Wenn jemand meint, er sei ein Prophet oder vom Geist erfüllt, der erkenne, dass es des Herrn Gebot ist, das ich euch schreibe.

V 38 Wenn aber einer das nicht anerkennt, der wird nicht anerkannt.

V 39 Darum, liebe Brüder, bemüht euch um die prophetische Rede und wehret nicht der Zungenrede.

V 40 Aber lasst alles ehrbar und ordentlich zugehen.

V 34 Die Frauen sollen in der Gemeindeversammlung schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden. Sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt.

V 35 Wenn sie aber etwas lernen wollen, so sollen sie zu Hause ihre Männer fragen. Es steht der Frau schlecht an, in der Gemeinde zu reden«.

Die Umstellung dieser Verse, auch Interpolationshypothese genannt, »steht indes auf ziemlich schwankendem Fundament. Denn nach neueren Untersuchungen zum Text der paulinischen Briefe sind westliche Lesarten, die nicht mit P46, B und 1739 übereinstimmen gewöhnlich falsch. Die Zahl und Bedeutung der übrigen Textzeugen spricht dagegen«<sup>6</sup>.

Stilistisch hat diese Anordnung der Verse mehrere Bruchlinien:

1. hängt der Vers 33b wie ein überflüssige Bemerkung an dem Vers 33a,
2. lässt sich Vers 33b, eine Aussage, auch nicht mit dem Vers 36 verbinden, weil dieser ein Fragesatz ist,

<sup>6</sup> Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn 1995, 4. Aufl., 361.

3. fehlt bei dieser Anordnung der Verse ein zusammenfassender Abschluss,
4. die Verse 34 und 35 wirken nach dem Vers 40 unbeholfen nachklappend. Diese Umstellung der beiden Verse an das Ende des Abschnitts wird nur von wenigen Zeugen der Textüberlieferung getragen, so dass nicht umsonst diese Variante im Apparat steht.

Theologisch wird das Schweigegebot in seinem Gewicht in dieser Versanordnung stark gemindert. Es wird nicht mehr durch ein Gebot des Herrn begründet, sondern jetzt nur noch mit dem alttestamentlichen Gesetz. Die Verlegung des Verses 34a »Die Frauen sollen in der Gemeinde schweigen« aus dem Geltungsbereich des »Herrengebotes« wird vorwiegend aus der westlichen Textüberlieferung belegt.

Diese stand unter dem Einfluss des im 2. Jahrhundert »publikumswirksamen« Irrlehrers Marcion, in dessen Ausgabe des NT der Versteil an dieser Stelle getilgt ist. Von Tertullian erfahren wir in seiner Schrift »Adversus Marcionem«, dass Marcion sich gegen die von Paulus vorgegebene Gemeindeordnung wendet mit der Begründung, der Heilige Geist verteile seine Gaben, ohne auf die vorgegebenen Unterschiede zu achten. Tertullian beruft sich gegen ihn auf die unterschiedlichen Funktionen der Glieder im Leib Christi nach 1 Kor 12 und auf die eindeutigen Anweisungen über die Stellung der Frau in der Kirche. Es liegt nahe, dass es sich in dieser Auseinandersetzung um 1 Kor 14, 33b ff. handelt<sup>7</sup>. Aus diesen drei Anhaltspunkten ergibt sich, dass sich die Umstellung der Verse 34–35 nach Vers 40 auf Marcion zurückführen lässt. Damit wird deutlich, dass nicht die Kirche, sondern ihr Feind an der Umstellung dieser Verse gewirkt hat. Andere Umstellungen der Verse dieses Abschnitts können vom breiten Strom der Textüberlieferung nicht belegt werden<sup>8</sup>.

#### 4. Literarkritik: Interpolationshypothesen zu 1 Kor 14,33b ff.

Neben der Textkritik, die in dieser Stelle nur ein geringes Gewicht haben kann, spielt vor allem die Literarkritik die Hauptlast der Argumentation. Es sind hauptsächlich zwei Argumente, die geltend gemacht werden:

1. die Verse 33b–36<sup>9</sup> bzw. die Verse 33b–38<sup>10</sup> sprengen den geschlossenen Zusammenhang, weil sie das Thema der Prophetie unterbrechen. V37 schließe nicht an V36, sondern an V 33a an<sup>11</sup>, bzw. V39 schließe nicht an V38, sondern an V33a an (siehe Anm. 9).
2. diese Versgruppe zum Schweigegebot stehe im Widerspruch zu 1 Kor 11,2ff, wo das Auftreten von Frauen vorausgesetzt sei.<sup>12</sup>

Beide Thesen bilden die Grundlage für die Annahme einer späteren Einfügung, des Schweigegebots für die Frauen.

<sup>7</sup> Vgl. Heinrich Vogels, Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des Neuen Testaments, in: Synopt. Studien, München 1963, 278 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Hauke (Anm. 6), 388.

<sup>9</sup> Kurze Interpolationshypothese nach Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1981, 298 ff.

<sup>10</sup> Lange Interpolationshypothese nach Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 291f.

<sup>11</sup> Vgl. Conzelmann (Anm. 9), 298ff.

<sup>12</sup> Vgl. Dautzenberg (Anm. 10), 268 ff.

#### 4.1 Zur Einheit von 1 Kor 14,26–40

Schon die Uneinigkeit über die Länge des interpolierten Textes mit den dadurch entstehenden formalen und inhaltlichen Brüchen verkomplizieren unnötig die Auslegung. Für die Einheit dieses Abschnitts und gegen eine Interpolation lassen sich dagegen fünf Argumente anführen:

1. *Die chiastische Stellung von Aufzählung der Geistesgaben (Lehre – Offenbarung – Zungenrede) in Vers 26 zu ihrer Abhandlung bis Vers 38.* Dieses Stilmittel drückt den Zusammenhang der drei Arten des Redens aus. Dass am Anfang dieser Aufzählung noch der Psalmengesang erwähnt wird, darf nicht stören. Dieser gehört selbstverständlich zum Ablauf des ganzen Gottesdienstes, den Paulus hier regelt.

2. Die Abhandlung der Arten des Redens im Gottesdienst *nach Reden und Schweigen.*

3. *Die Zunahme an Bedeutung der drei Arten des Redens.*

Schon von der Zungenrede zur Prophetie kann man einen Unterschied an Bedeutung feststellen, was die Erbauung (»oikodomä«) angeht. Einen weiteren Vorrang muss man dem Reden der Frauen bzw. dem dagegensetzten Schweigegebot einräumen, wenn man die Kette der Begründungen für dieses betrachtet. Die Argumentationskette gegen das Reden der Frauen mit dem verschärften Redegenus verleiht diesem Punkt geradezu ein Übergewicht gegenüber den beiden vorhergehenden Redeformen im Gottesdienst.

4. *Diese gestaffelten Begründungen sind eine bei Paulus mehrfach anzutreffende Methode* der Auseinandersetzung. Schon in 1 Kor 11,3–16 findet sich eine solche Reihe von Argumenten zur Klärung der Stellung der Frau im katechetischen Teil des Gottesdienstes. Dort geht es um die vierfache Begründung der »Haupt-Struktur«. In sich ist die Serie der Argumente vom stärksten zu den schwächeren Begründungen hin strukturiert: Heilsordnung des Neuen Bundes (V 3b), Schöpfungsordnung (V 7–12), naturphilosophisches Argument (V 14–15) und die Gemeindeordnung (V 16). – In 1 Kor 9,1–14 argumentiert Paulus für einen Unterhalt der Apostel und Verkünder des Evangeliums. Hier findet sich eine Kette von den schwachen zu den starken Begründungen: Die Ordnung unter den Aposteln (V 5), die Erfahrung (V 7), das Gesetz (VV 8–10 und V 13) und der Befehl des Herrn (V 14). – Eine solche Argumentenreihung findet sich auch hier in 1 Kor 14 und fügt sich ein in den paulinischen Briefstil.

5. Die Art der Begründungen in den drei Argumentationsketten weist viele Ähnlichkeiten auf und ihre inhaltliche Steigerung bzw. Degression tragen die Kennzeichen paulinischer Theologie. Die einzelnen Argumente<sup>13</sup> in 1 Kor 14, 33b ff. für sich genommen sind jeweils durch *Parallelen aus den anderen Begründungskatzenen* allein im 1. Korintherbrief zu belegen.

a) Die erste der Begründungen für das Schweigen der Frauen bezieht Paulus der *allgemeinen Gemeindeordnung* (V 33b). Sie ist ein organisatorisch-pragmatisches Argument, das die Einheit des geordneten Ablaufs des Gottesdienstes in allen christlichen Gemeinden erhalten soll. Die Inhalte der rechten Verehrung Gottes soll durch die äußere

<sup>13</sup> Vgl. Manfred Hauke, *Das Weihesakrament der Frau – eine Forderung der Zeit* (Respondeo [Theologische Schriftenreihe] 17), hg. von David Berger, Siegburg 2004, 43 f. hier eine ähnliche Argumentationsfolge mit Verweis auf die anderen Argumentationsfolgen in 1 Kor.

Ordnung vor willkürlicher Veränderung bewahrt werden. Diese Ordnung ist ja das Thema der Kapitel 1 Kor 11–14. Als Beispiel sei hier nur die Regelung der Kopfbedeckung bzw. der Verschleierung in Kapitel 11 genannt. Ähnliche Ordnungsargumente finden sich in 1 Kor 9, 5 und 11,16.

b) Die Begründung durch das *Gesetz* (V 34) ist von größerem Gewicht. Es ist fraglich, ob hier Gen 3, 16 allein als Begründung dienen darf, wie der Stellenhinweis neben dem griechischen Text suggerieren möchte. Vielmehr sollten auch hier die Gen-Stellen, auf die in 1 Kor 11, 7–12, die Schöpfungsordnung vor dem Fall, angespielt wird, als Begründung miteinbezogen werden. Immerhin gilt die Schöpfungsordnung aus dem Alten Bund auch weiterhin für den Christen. Auch wenn diese Begründungen so gar nicht in das moderne Ehe- und Gesellschaftsverständnis passen, kann man ihnen den theologischen Rang von der Schöpfungsordnung her nicht absprechen. Man mag diese Sicht als »patriarchalische Familienstruktur«<sup>14</sup> abwerten, möge sich aber dessen bewusst sein, welche Folgen ein solcher »Abriss« von der traditionellen Auslegung auslöst. Wer diese schöpfungsmäßige Vorgegebenheit und das Gebot Gottes für die Frau nach dem Sündenfall entwertet, darf keinen Einspruch erheben, wenn der Auftrag Gottes an die Menschen »Machet euch die Erde untertan!« als Anleitung zur Ausbeutung der Erde und zum Missbrauch der Bodenschätze missdeutet wird. – Er muss schweigen, wenn überhaupt der gefallene Zustand der Schöpfung bestritten wird. Es sind dies theologische Aussagen, die eine zeitlose Gültigkeit beanspruchen, weil sie göttliche Offenbarungsinhalte darstellen. Solche theologischen Aussagen durch das säkulare Denken nach modernen soziologischen oder psychologischen Maßstäben zu entwerten, muss in der Theologie jedenfalls als Kompetenzüberschreitung gelten. Natürlich klingt die Anweisung an die Frauen, zu schweigen und mit ihren Fragen zu Hause ihre Männer um Auskunft zu bitten, für das Verständnis von Gleichberechtigung zunächst wie eine Entmündigung. Man darf hier jedoch nicht vergessen, dass die Anweisung sich auf einen Bereich bezieht, der ganz anderen Maßstäben unterliegt als dem einer rationalen Humanität. Hier geht es um die Begegnung des Menschen mit Gott, die das Kriterium des Humanum übersteigt. In den Bereichen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens haben sich die Frauen um Jesus und Paulus sehr souverän bei der logistischen Organisation bzw. der Mission entfaltet. Es wäre für Jesus bei den zahlreichen Formen von Frauenpriestertum in der Umwelt ein Geringes gewesen, Gleiches den Frauen im Jüngerkreis zukommen zu lassen, wenn nicht ernsthaftere Gründe als gesellschaftliche Konvention vorgelegen hätten. So ist das Gesetz, auf das sich Paulus hier beruft, weit mehr als eine »jüdisch-hellenistische Ordnungsvorstellung«<sup>15</sup>. Das Gesetz als Begründung findet sich auch in den beiden anderen Katenen (1 Kor 9, 8–10; 11, 7–12).

c) Die ironische Frage, ob das »Wort Gottes (»logos tou theou« – terminus technicus für die Verkündigung des Evangeliums durch Paulus – 2 Kor 4, 2; Kol 1, 25)<sup>16</sup> von ihnen ausgegangen« oder »von selbst zu ihnen gekommen sei« (1 Kor 14, 36), ist ein unverhüllter Hinweis auf seine apostolische Verkündigung unter ihnen. Das Evangelium ist in

<sup>14</sup> Vgl. Gerhard Dautzenberg (Hg.), Die Frau im Urchristentum, 205.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 211.

<sup>16</sup> Vgl. Leonhard Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1991, 634.



Korinth nicht vom Himmel gefallen, sondern Paulus hat es ihnen gebracht. Und er ist nicht irgendwer, sondern *ihr Apostel*, ein Bote, der nach jüdischem Verständnis unter ihnen war, »wie der Herr selbst«<sup>17</sup>. Beispiele seiner apostolischen Kompetenz und Verpflichtung ihnen, aber vor allem seinem Herrn gegenüber sind 1 Kor 11, 2 und 1 Kor 9, 16 (»weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündete«). Die rhetorisch-fragende Anspielung auf sein apostolisches Amt ist der Hinweis auf Christus, als dessen Repräsentant er zu ihnen kam. Parallele Hinweise finden sich in den beiden anderen Katenen, in 1 Kor 9, 11 und 11, 2–3.

d) Mit seiner apostolischen Autorität ist das vierte Argument schon vorbereitet. Schon die polemische Einleitung, die den Fall eines Pseudopropheten vorgibt, ist wie ein Doppelpunkt. Alle Sätze, die Paulus mit der Formel »ei tis dokei ... einai« (»Wer da meint ... zu sein« – 1 Kor 3,18; 8,2; 10,12; Phil 3,4) verwendet, haben eine negative Konnotation, die auf eine Korrektur des Verhaltens zielt. Mit einem kategorischen Imperativ (»epiginosketoo« V 37) weist Paulus auf *ein Gebot des Herrn* (»entolä kyriou«) hin. Dieses Gebot des Herrn ist gleichzusetzen mit dem, was sein Herr eingesetzt hat, und was die Kirche als Tradition (»paradosis«) weiterzuführen hat: »Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch weitergegeben habe« (1 Kor 11,23 und ebenso 11, 2). Es sind jedes Mal Logien des irdischen Jesus, die er als Ecksteine des christlichen Glaubens legt. Sie bestimmen das Handeln in Ethik, Gemeindeleben und Liturgie (1 Kor; 11, 2f., 11, 23 und 14, 38)<sup>18</sup>. Außerdem hat das griechische Wort »Gebot« (»entolä«) bei Paulus einen verbindlichen Charakter, weil es von Gott her kommt, selbst wenn damit das alttestamentliche Gesetz gemeint ist. (Vgl. Röm 7, 8, 12, 13; 13, 9; 1 Kor 7,19 u. a.) – Diese scharfe Begründung ist also nichts Außergewöhnliches in seiner Argumentationsweise. Sie weist vielmehr auf einen brisanten Differenzpunkt hin. Wie Paulus dieses Gebot erhalten hat, oder wie es ihm überliefert wurde, können wir nur vermuten. Es genügt, dass Paulus dieses als zu seiner Sendung gehörig gebietet.

e) Diese fünfte und letzte Begründung für die Einheit und Ursprünglichkeit des Textes muss nach der Steigerung der vorhergehenden Begründungen diese nochmals überbieten. Es ist ein winziger Satz, der in seiner Kürze eine geballte Kraft enthält. Auffällig ist seine Struktur, die im Haupt- und Nebensatz das gleiche Verb verwendet: »Wer aber das nicht anerkennt, wird nicht anerkannt« (»ei de tis agnoei, agnoeitai« 1 Kor 14,38). Dieses Sätzchen hat die gleiche Struktur und steht in einem ganz ähnlichen Zusammenhang wie der Satz: »Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben« (»ei tis ton naon tou theou phtheirei, phtherei touton ho theos« – 1 Kor 3,17). »Das gleiche Verb in chiasmischer Stellung im Neben- und Hauptsatz umschreibt hier menschliche Schuld und göttliches Gericht.«<sup>19</sup> Beide Male liegt eine Gerichtssituation vor, in der das *ius talionis* verkündet wird<sup>20</sup>. Ausgangspunkt dieser Form von Rechtsprechung ist Gen 9, 6: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden.« Der einzige Unterschied in 1 Kor 14,38 ist nur, dass das Gericht über die menschliche Schuld nicht in der Zukunft, sondern schon in der Gegenwart vollzogen wird. In der

<sup>17</sup> Vgl. Karl Heinrich Rengstorf, *Apostolat und Predigtamt*, Stuttgart 1954, 8f.

<sup>18</sup> Vgl. Hauke, *Frauenpriestertum* (Anm. 6), 381.

<sup>19</sup> Ernst Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1986, 98.

<sup>20</sup> Vgl. Conzelmann (Anm. 9), 300.

Verkündigung des Gerichts vollzieht sich bereits jetzt schon das Gerichtetwerden. Der Sinn des Präsens Passiv ist die Umschreibung des gegenwärtigen Handelns Gottes, *passivum divinum*. Ähnliche Struktur haben auch die Sätze 1 Kor 16,22 («*ei tis ou philei ton kyrion, ätoo anathema, maranatha*») und Gal 1,9 («*ei tis hymas euaggelizetai par' ho parrelabete, anathema estoo*»). »Hier tritt nur noch stärker heraus, dass der Apostel als Repräsentant seines himmlischen Herrn die Vollmacht zu Segen und Fluch besitzt und sie als Funktion eines bestimmten Rechtes, nämlich des dem Christus selber über seine Gemeinde eignenden Rechtes, wahrnimmt.«<sup>21</sup> Nach der Begründung des Schweigegebotes auf das Gebot des Herrn, beruft sich der Apostel hier in einer letzten Steigerung seiner Argumentation auch auf den göttlichen Richter. Mit diesem an Durchschlagskraft nicht zu übertreffenden Argument beendet Paulus seine Begründungskette für das Schweigegebote der Frauen. Die inhaltlichen Übereinstimmungen der paulinischen Begründungsketten lassen sich in folgender Übersicht zusammenfassen:

Argumentationsketten	1 Kor 9, 1–14	1 Kor 11, 2–16	1 Kor 14, 33b–38
Begründungen			
Gemeindeordnung	V 5	V 16	V 33b
Philosophie	V 7	VV 13–15	
Gesetz/Schöpfung	VV 8–10	VV 7–12	V 34
Schicklichkeit		VV 5–6	V 35
Apostolisches Amt	V 11	VV 2–3	V 36
Gebot des Herrn	V 14		V 37
Tradition		V 3	V 38

Die VV 33b–38 sind somit eine mit Bedacht strukturierte Einheit von Argumenten. Sie verleiht der dritten Art des Redens, gegenüber den beiden vorher erwähnten Geistesgaben der Zungenrede und der Prophetie, einen theologischen Vorrang.

Gegen die Textüberlieferung und den stilistischen Aufbau wird der Inhalt verkürzt, wenn in diesem Abschnitt nur Zungenrede und Prophetie geordnet werden.<sup>22</sup> Die These eines ursprünglichen Textes ohne die Verse 33b–36 würde nicht nur die Stufung und Steigerung in den drei Arten des Redens, sondern auch die mit Bedacht strukturierte Kette der Argumente der VV 33b–38 zerreißen. Im Kontext von 1 Kor 11–14 steht *das Schweigegebote* für die Frauen ebenfalls an prononciierter Stelle. Es steht *kurz vor dem Ende* wie ein Kontrapunkt zu 1 Kor 11, 3, *der Hauptstruktur, ganz am Anfang* dieses Briefteiles zum Thema der Ordnung im Gottesdienst. Man darf annehmen, dass der Apostel in 1 Kor 11, 2–16 eine Aussage macht, für die er – nach ausführlicher theologischer Darlegung des Zusammenhangs – in 1 Kor 14, 26–40 die Anweisungen zur liturgischen Umsetzung gibt. Um welche Art des Redens in der Liturgie kann es sich bei dieser Stufung handeln, wenn ihr im Gottesdienst ein höheres Gewicht als der Geistesgabe der prophetischen Rede zukommt?

<sup>21</sup> Vgl. Ernst Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1986, 99.

<sup>22</sup> Vgl. Schrage (Anm. 4), 462.

#### 4.2 1 Kor 11, 5 im Widerspruch zu 1 Kor 14, 34?

Der Haupteinwand gegen das Schweigegebot ist der inhaltliche, dass es sich mit 1 Kor 11, 2–16 und 1 Kor 14, 33b–38 um grundverschiedene Typen von Gemeindeordnungen handle<sup>23</sup>. »1 Kor 11,2–16 steht für eine Gemeindeordnung, welche ... grundsätzlich Männer und Frauen zu Wort kommen lässt.«<sup>24</sup> »1 Kor 14,33b–36 lehnt die in 11,2–16 vorausgesetzte Form der Gemeindeversammlung rundweg ab.«<sup>25</sup> Dautzenberg vertritt die Meinung, dass auch die VV 37–38 dem Einschub zuzuordnen seien. Mit dieser langen Interpolation bleibt wenigstens die Einheit der Argumentationskette gewahrt, wenn gleich deren Struktur nicht registriert wird. Ziel seiner Zuordnung ist, den Nachweis zu erbringen, dass die VV 33b–38 unter den Anweisungen über die Zungenrede und die Prophetie einen später eingetragenen Fremdkörper bilden. Stil und Inhalt scheinen dies nahe zu legen. Das Festhalten am Schweigegebot in 1 Kor 14, 34 zeige die »Aufrechterhaltung patriarchalischer Familien- und Gesellschaftsstrukturen«, die eine aktive Teilnahme der Frauen am Gottesdienst ausschlossen, wie sie 1 Kor 11, 5 noch ermöglichte.<sup>26</sup>

Wenn die Anweisung des Apostels zum Schweigen der Frauen als sekundärer Zusatz gewertet werden soll, dann müsste konsequenterweise diese Einschätzung auch für die »Haupt«-Struktur in 1 Kor 11, 3 gelten. Denn die Unterordnung der Frauen in dieser ist nicht weniger anstößig als das Schweigegebot in 1 Kor 14. Die paulinische Authentizität der »Haupt«-Struktur wird jedoch von niemandem in Frage gestellt. Dass der Mann das Haupt der Frau ist, enthält in sich schon das »hypotassethai« (»untertan sein«) von 1 Kor 14, 34. Hier ergibt sich ein Widerspruch in der Begründung der Interpolationshypothesen. Außerdem: widerspricht nicht schon die Haupt-Struktur der Ausübung der Geistesgaben des Betens und der Prophetie durch die Frauen in 1 Kor 11? Ist nicht in beiden Kapiteln die gleiche Unvereinbarkeit der Anweisungen zum liturgischen Handeln der Frauen mit den jeweiligen Einschränkungen durch den Apostel als Widerspruch enthalten?

Der rhetorisch und gedanklich glänzende Aufbau des Abschnitts würde durch eine Interpolation zerstört werden. – Die freundlich-ruhigen Ausführungen über das prophetische Reden und die im Ton verschärfte fünffache Begründung des Schweigegebotes lassen ahnen, dass Prophetie und das Reden der Frauen von ganz verschiedenem Gewicht sein müssen und nicht auf gleicher Ebene liegen.

Hier steht nun die Aufgabe an, zu prüfen, ob das prophetische Reden mit der offiziellen Verkündigung gleichgesetzt werden darf. In 1 Kor 14, 12–16 und 32 werden das Zungenreden und die Prophetie und anderes als Geistesgaben bezeichnet (»pneumata«). Dass Paulus für diese liturgischen Funktionen den Frauen einerseits Anweisungen gibt, andererseits ihnen zu schweigen gebietet, scheint tatsächlich seinen Grund zu haben in dem unterschiedlichen Rang, den diese beiden Gaben gegenüber dem Reden (»lalein«) von 1 Kor 14, 34 haben. Mit diesem Reden ist nicht irgendein Sprechen oder störendes Schwätzen der Frauen (warum nur der Frauen?) gemeint. Das Reden der Frauen findet an zwei Stellen in diesem Abschnitt seine Wiederaufnahme:

<sup>23</sup> Vgl. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie* (Anm. 3), 268.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd., 269.

<sup>26</sup> Ders., *Die Frau im Urchristentum* (Anm. 3), 205.

1. in dem »didachän echein« (eine Lehre haben bzw. verkündigen) in Vers 26. Es steht neben dem »apokalypsin echein« (eine Offenbarung haben, erhalten), womit die Prophetie angesprochen ist. Diese unterscheidende Aufzählung und die ebenso getrennte Abhandlung lassen erkennen, dass beide Aktivitäten nicht das Gleiche meinen können. Bestätigt wird diese Unterscheidung:

– einmal durch die Aufzählung der Charismen in 1 Kor 12,4 ff. (»Diareseis de charismatōon eisin«), wo sie alle aufgezählt werden, auch die prophetische Rede, aber nicht das Lehren, die öffentliche Verkündigung.

– zum andern durch die gemischte Aufzählung von Ämtern und Charismen, wo Prophetie und Lehre als zwei verschiedene Fähigkeiten nebeneinander stehen. Diese Trennung findet sich in Röm 12,6–7. Hauke folgert aus ihr: »Hiermit kommt den ›didaskaloi‹ (Lehrer) eine ähnliche Rolle zu wie den jüdischen Rabinen. Vor allem nehmen die Apostel teil am Lehramt Christi, den die Evangelien immer wieder als ‚didaskalos‘ darstellen.«<sup>27</sup>

2. in dem Ausdruck »Wort Gottes« (»logos tou theou« – V 36), womit deutlich die Verkündigung des Evangeliums angesprochen wird (vgl. 1 Kor 1,18; 2 Kor 2,17, 4, 2; Kol 1, 25)<sup>28</sup>(27), mit der der Apostel die Gemeinde in Korinth gründete. Erst wenn man in diesem Reden *die offizielle Verkündigung* erkennt, bekommt die theologisch hochqualifizierte Argumentation des Apostels ihren Sinn. Beten, Zungenrede und Prophetie sind *Charismen*, direkt durch den Geist gewirkt, die nicht an ein offizielles Amt in der Kirche gebunden sind. Die Prophetie ist, wie sich aus 1 Kor 14,30 ergibt, keine selbständige Gabe. Sie ist auf den Deuter der prophetischen Rede angewiesen, um der Erbauung der Gemeinde dienen zu können. Die offizielle Verkündigung des Evangeliums und die Lehre erbauen die Zuhörer ohne Vermittlung. Die Predigt des Evangeliums im Gottesdienst ist die eigenständige Aufgabe des Vorstehers der Liturgie. Dieses *Amt* unterscheidet sich von den Charismen dadurch, dass es zu seiner Ausführung einer öffentlichen Berufung, Bevollmächtigung und einer Sendung bedarf, wie sie (Mt 10, 1 ff.; Mk 6, 7ff. und Lk 9, 1ff.) von Jesus den Aposteln verliehen wurden. Wir finden dieses Amtsverständnis auch in den paulinischen Briefen, nicht nur in den Pastoralbriefen: In 1 Kor 4, 1 bezeichnet sich der Apostel als »Haushalter über Gottes Mysterien« (»oikonomos mystairion«). »Haushalter« bezeichnet eine bestimmte Funktion, mit der jemand betraut wird. Die »Mysterien« sind dem beauftragten »Haushalter«, dem berufenen Vorsteher der Gemeinde, anvertraut. Die Verkündigung des Evangeliums (1 Kor 9, 16f.: »euangelizesthai«) ist Paulus als Amt (»oikonomia«) übergeben. Es ist nicht irgendeine menschliche Institution, sondern der Herr selbst, der ihm diese Aufgabe »befohlen hat« (1 Kor 9, 17). In Eph 3, 2 ist die Rede von dem »Amt der Gnade Gottes«, das Paulus »gegeben worden ist« (»äkousate tän oikonomian täs charitos tou theou täs dotheisäs moi«). In Kol 1, 25 spricht Paulus von dem »Amt, das Gott mir gegeben hat« (»oikonomian tou theou tän dotheisan moi«). Solche Aussagen, die ein extern verliehenes Amt bezeichnen, finden sich nicht für das prophetische Reden. Daher kann dieses nicht mit der offiziellen Wortverkündigung gleichgesetzt werden. Die prophetische Rede gehört zu den Charismen, die von beiden

<sup>27</sup> Vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 6), 356.

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 16.

Geschlechtern ausgeübt wird. Die offizielle Verkündigung (»logos tou theou«) und das Vorstehen unterscheiden sich jedoch von den Charismen durch die göttliche Berufung nur von Männern.

## 5. Amt und Charismen

Das Verkündigungsamt hat offensichtlich einen höheren Rang als die Prophetie, wie dies aus der massiven theologischen Begründung des Schweigegebotes für die korinthischen Frauen ab V 34ff. zu ersehen ist. Das apostolische Amt der Verkündigung, insbesondere in Liturgie und der Lehre, unterscheidet sich von den charismatischen Gaben, zu denen die Prophetie gehört, in mehrerlei Hinsicht:

1. Der Unterschied in der *Berufung durch den Herrn*. Die Apostel sind unmittelbar vom Herrn zu ganz bestimmten Aufgaben berufen. Das zeigt der Aufbau des Matthäusevangeliums. Nach der Weihnachtsgeschichte, der Taufe und Versuchung beruft Jesus in Kapitel 4 die ersten Jünger. In der Komposition der Bergpredigt sind in den Kapiteln 5–7 die Inhalte seiner Verkündigung und in Kapitel 8–9 ein Großteil seiner Wunder zusammengefasst. Im Rahmen seines Auftretens in der Öffentlichkeit sind die anderen Jünger zu ihm gestoßen und in den 12er-Kreis aufgenommen worden. Während der Verkündigung des Evangeliums und der Heilungen durch Jesus sind sie Zeugen dieses Geschehens und gehen sozusagen »in die Lehre« bei ihm. – Mit Anfang Kapitel 10 ändert sich ihr Status. »Und er rief seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen Macht über die unreinen Geister, dass sie die austrieben und heilten alle Krankheiten und alle Gebrechen.« Es folgt die namentlich genaue Aufzählung der Zwölf. Dann folgt die Sendung: »Diese Zwölf sandte Jesus aus, gebot ihnen und sprach: ... Geht ... und predigt und spricht: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Macht Kranke gesund und weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt böse Geister aus ...!« (Mt 10, 1–2; 5, 7–8). Die Jünger sind nun nicht mehr »Lehrlinge«, die zuhören und zuschauen, sondern sie sind jetzt selbst *berufen, bevollmächtigt und gesandt*. Aus »Lehrlingen« sind nun »Gesellen« geworden. Sie sind Gesandte, die nach jüdischer Rechtsdefinition als Inhaber des Botenamtes (schaliach) »wie der Herr selbst« sind<sup>29</sup>. Mit dieser Sendung tragen sie als Apostel (»apostolos« ist die griechische Übersetzung des hebräischen Wortes »schaliach« für Gesandter) das Evangelium in die Welt. – Bei Paulus findet sich dieses Verständnis des apostolischen Amtes in 2 Kor 5, 20 und Gal 1, 1–12.

2. Die *Beauftragung der Apostel* geschieht in einer dreifach anderen Weise, als die Gabe eines Charismas erfahren wird. Der Herr begegnet den Aposteln nicht im Traum. Er begegnet ihnen leibhaftig, anfassbar (dem Thomas, Joh 20, 24–29) und in Mahlgemeinschaft (Lk 24, 13–35). Er begegnet ihnen nicht in einer Vision, sondern mit leibhaften Augen sichtbar. Er begegnet ihnen nicht in einer Audition, sondern mit leibhaften Ohren hörbar. Das Sehen und Hören der Seher und Propheten dagegen geschieht in Verzückung des Geistes. Visionen und Auditionen geschehen nicht durch ein verbum externum, sondern durch eine innere Schau bzw. als eine innere Stimme. »Die Worte, die der Herr in

<sup>29</sup> Vgl. Rengstorf (Anm. 17), 8f.

seinen österlichen Erscheinungen zu seinen Jüngern sprach, lassen sich nicht in pneumatische Auditionen auflösen<sup>30</sup>. So ist auch für Paulus die Begegnung mit dem Herrn vor Damaskus nicht auf eine Vision reduzierbar. Seine Berufung beruht auf einer »Offenbarung«: Er sagt: »parelabon auto ...di' apokalypseos Iäsou Christou« (»Ich empfang ... durch eine Offenbarung Jesu Christi ...« sc. die Berufung; Gal 1, 11–12). Diese Aussage erinnert an die Bekenntnisformel von 1 Kor 15, 3–4 mit ihrer Einleitung und erhebt die Berufung des Apostels durch den Herrn vor Damaskus auf eine Ebene mit der Berufung der Apostel durch den Auferstandenen.

3. Ein dritter Unterschied ist der »*heilsgeschichtliche ekklesiologische Ort*«<sup>31</sup>, an dem die Berufung der Apostel geschieht. Sie ereignet sich *vor* dem Entstehen der Kirche in österlicher Augenzeugenschaft mit dem Auferstandenen. Die charismatischen Gaben im Neuen Testament entfalten sich in den bereits durch die apostolische Verkündigung erstellten Gemeinden. Auch Paulus, der Ausnahmefall unter den Aposteln, wird außerhalb der Kirche, ja als Verfolger derselben, zu seinem apostolischen Amt berufen. Das apostolische Verkündigungsamt geht den charismatischen Diensten voraus und schafft erst die Voraussetzung für deren Existenz, den Raum der Kirche.

4. Da die Sendung der Apostel durch den Auferstandenen *ein universalen Auftrag* ist, hat er keine geographische Grenze. Die zeitliche Grenze ist der Tag der Wiederkunft Jesu Christi (Mt 28, 19f.; Mk 16, 15). Deswegen kann dieser Auftrag auch nicht mit dem Tode seines letzten Augenzeugen enden. Das apostolische Verkündigungsamt muss daher durch Berufung und Handauflegung weitergegeben werden, um seiner universalen Beauftragung nachzukommen. Eine solche offizielle Einsetzung und Sendung gibt es nicht für die charismatischen Gaben im Neuen Testament. Sie sind vom Geist bewirkt und haben ihre Funktion, solange dessen Wirkung anhält. Setzt sein Wirken aus, ruht die Geistesgabe. Diese kann auch nicht weitergegeben werden, weil sie allein in der Macht des Geistes beruht. Das apostolische Amt hingegen ist dem Gesandten in einer Weise anvertraut, die ihn zum Repräsentanten des Herrn macht. Genau dieses Verständnis der Botenvollmacht des Apostels formuliert Paulus in 2 Kor 5,20: »So sind wir nun Botschafter an Christi Statt ...« (»Hyper Christou oun presbeuomen ...«). Er hat sich mit dem Amt, das er aus freier Entscheidung übernommen hat, in eine bis zu seinem Tode nicht endende Verpflichtung gegenüber seinem ihn sendenden Herrn gestellt.

Mit dieser Unterscheidung zwischen dem apostolischen Verkündigungsamt und den Geistesgaben wird jetzt deutlich, warum das Schweigegebot für die Frauen in der Liturgie von 1 Kor 14, 34 zur Ausübung der prophetischen Gaben in 1 Kor 11, 5 in keinem Widerspruch steht.<sup>32</sup> Die prophetische Rede ist als Charisma beiden Geschlechtern zugänglich, während das Verkündigungsamt aus den Gründen der Argumentenkette den Männern vorbehalten ist. Daher ist das zweite inhaltliche Argument für die Annahme einer Interpolation in 1 Kor 14 nicht haltbar. Sowohl das formale als auch das inhaltliche Argument für die Zerlegung und Umdeutung des Endes von 1 Kor 14 ist hinfällig. Es ist davon auszugehen, dass die überlieferte Textfolge ursprünglich ist.

<sup>30</sup> Vgl. Peter Brunner, *Pro Ecclesia* (Ges. Aufsätze) Berlin 1962, 301.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Gegen Schrage (Anm. 4), 484.

## 6. Schluss

Die Abhandlung der drei Arten des Redens in 1 Kor 14 steigert sich von der geringeren zur stärksten Bedeutung. Um welche Art des Redens in 1 Kor 14, 34 in der Liturgie kann es sich bei dieser Steigerung handeln, wenn nicht um die öffentliche Verkündigung des Evangeliums? Alle Beobachtungen zusammengenommen ergeben folgenden Aufbau des Abschnitts 1 Kor 14, 26–40:

1. <b>Zungenreden</b> 1 Kor 14, 26–28
2. Prophetisches Reden 1 Kor 14, 29–33a
3. <b>Offizielle Verkündigung</b> 1 Kor 14, 33b–38 Begründung des Schweigegebotes für die Frauen durch: <ul style="list-style-type: none"> <li>○ 3.1. die allgemeine Gemeindeordnung (»wie in allen Gemeinden« – V 33),</li> <li>○ 3.2. das Gesetz (»wie auch das Gesetz sagt« – V 34),</li> <li>○ 3.3. die apostolische Autorität (»Oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen? Oder ist's allein zu euch gekommen?« V 36. – Nein, er, der Apostel, hat's ihnen verkündigt),</li> <li>○ 3.4. Gebot des Herrn (»... der erkenne, dass es das Gebot des Herrn ist« V 37),</li> <li>○ 3.5. die Anerkennung durch Gott, <i>passivum divinum, ius talionis</i> (V 38).</li> </ul>
Zusammenfassender Abschluss mit Rekurs auf die Zungenrede und die prophetische Rede: 1 Kor 14, 39–40

Damit kann der Abschnitt 1 Kor 14, 26–40 als Einheit und die *mulier-taceat*-Stelle als ursprünglicher Bestandteil der paulinischen Gemeindeordnung betrachtet werden. Das Schweigegebot, das Paulus an die Frauen richtet, gilt also nur für die offizielle Wortverkündigung, nicht für die Prophetinnen, weil die Charismen von beiden Geschlechtern ausgeübt werden können.

So ist nun auch in diesem Abschnitt des 1. Korintherbriefes deutlich geworden, dass nicht historische und situationsbedingte, sondern theologische Gründe den Apostel das Schweigen der Frauen im Gottesdienst gebieten lassen.<sup>33</sup> Dass die evangelischen und anderen Glaubensgemeinschaften, die das geistliche Amt Frauen zugänglich gemacht haben, dies anders sehen, liegt nicht nur an der Exegese, sondern hat seine Wurzel vor allem auch in einem anderen Amtsverständnis. Seit der Reformation ist in diesem Teil der Christenheit umstritten, ob das geistliche Amt eine göttliche oder eine menschliche Ordnung ist. Die Auffassung, dass es sich nur um eine organisatorische Struktur handelt, hat sich in der reformatorischen Tradition weitgehend durchgesetzt. Daher ist es nicht verwunderlich, dass mit Veränderungen der soziologischen Strukturen, z. B. mit dem Fall der Monarchie am Ende des Ersten Weltkriegs in Deutschland, dem Zugang der Frauen zum geistlichen Amt kein Hindernis mehr im Wege stand. Wie die Frauen nach dem Ersten Weltkrieg sich das Wahlrecht und das Studium an der Universität erkämpfen mussten, ebenso geschah dies in der Frage des geistlichen Amtes. Eine ganz andere Frage ist, ob sich das geistliche Amt für die Frau aus Schrift, Tradition und Theologie ableiten

<sup>33</sup> Vgl. Johannes R. Nothaas, Die Stellung der Frau nach 1 Kor 11,2–16 in: Forum Katholische Theologie 3 (2005) 161–181.

lässt. Da aber die evangelischen Glaubensgemeinschaften zum größten Teil die Frauenordination inzwischen schon seit mehreren Jahrzehnten praktizieren, ist eine irreversible Entscheidung gefallen. Selbst wenn aus besserer Erkenntnis in einem Teil dieser Gemeinschaften diese Entscheidung rückgängig gemacht werden sollte, hätte dieser Schritt nur dann Bestand, wenn eine tiefere theologische Begründung des Hirtenamtes geschaffen würde, als sie die Reformation geliefert hat.



# Theologie als Offenbarungswissenschaft

*John Henry Newmans Vorlesungen über die Universität*

Von Josef Kreiml, St. Pölten

In seinen 1873 veröffentlichten Vorträgen über die Aufgaben der Universität wendet sich John Henry Newman (1801–1890) gegen ein nichtkognitives Verständnis von Religion. Eine solche Position würde bedeuten, dass sich religiöse Aussagen nicht auf ein Wissen, sondern auf Gefühle oder Empfindungen beziehen. Der englische Theologe vertritt mit aller Entschiedenheit eine kognitive Sicht des Glaubens. Nach katholischem Verständnis ist der Glaube »ein Akt des Verstandes ..., dessen Gegenstand die Wahrheit und dessen Ergebnis das Wissen«<sup>1</sup> ist. Die richtig gebrauchte Vernunft führt den menschlichen Geist zum katholischen Glauben, lässt ihn dort Wurzeln schlagen und lehrt ihn, sich der Führung des Glaubens anzuvertrauen.<sup>2</sup>

In seinen theologiegeschichtlichen Reminiszenzen zeigt Newman, dass ein nichtkognitives Glaubensverständnis v. a. in nachreformatorischer Zeit in »Mode« gekommen ist. Demnach bestünde der Glaube nicht in der Annahme der Offenbarungslehre und auch nicht in einem Akt des Verstandes. Der Nonkognitivist versteht den Glauben als Ausdruck eines Gefühles, einer Gemütsbewegung bzw. einer bloßen Stimmung.<sup>3</sup> Mit der zunehmenden Verbreitung dieses Religionsverständnisses ist die innere Beziehung zwischen Glaube, Wahrheit und Wissen immer mehr in Vergessenheit geraten bzw. auf Ablehnung gestoßen.

Die Auffassung, die Religion gründe nicht auf Erkenntnissen, sondern auf Geschmack und Empfinden, die Auffassung also, die Glaubenslehre enthalte nichts Objektives, sondern nur Subjektives, hält Newman für verfehlt. Er nimmt zur Kenntnis, dass sogar viele Menschen mit einem gewissen Weitblick die Überzeugung vertreten, das Wesen der Religion habe mit der Tätigkeit des Verstandes wenig zu tun, es bestehe vielmehr in Stimmungen und Phantasien, in Tröstungen, angenehmen Empfindungen, plötzlichen Wandlungen und erhabenen Gedanken. Nach diesem Grund-

---

<sup>1</sup> Vgl. J. H. Newman, Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt (1873). Übersetzt v. H. Bohlen, Mainz 1960, (Ausgewählte Werke, Bd. 5), 34. – Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf folgende Publikationen: Joseph Kardinal Ratzinger, Was ist Theologie? in: ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 331–339; ders., Kirche und wissenschaftliche Theologie, in: ders., Theologische Prinzipienlehre, 339–348 und Heinrich Schmidinger, Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit, Innsbruck 2000.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Newman, Vom Wesen der Universität (Anm. 1), 181–207, hier 182. – Beachtenswert ist auch folgender Ausspruch des englischen Theologen: »Die Welt begnügt sich damit, die Oberfläche der Dinge in Ordnung zu bringen. Die Kirche macht es sich zum Ziel, das Herz gerade in seiner Tiefe zu erneuern« (ebd., 201).

<sup>3</sup> Zu nonkognitiven Deutungen religiöser Aussagen vgl. Franz von Kutschera, Vernunft und Glaube, Berlin – New York 1990, 99–107.

verständnis ist Religion nichts weiter als ein Spiegelbild der Bedürfnisse der menschlichen Natur. Newman hingegen betrachtet die Religion als Werk Gottes und als Faktum der Geschichte.

Das von Newman heftig kritisierte subjektivistische Religionsverständnis geht von einem Verlangen des Menschen nach Religion aus. Der Mensch könne ohne Religion ebenso wenig auskommen wie ohne Brot. Die Religion sei nutzbringend, ehrwürdig und schön. Nach diesem Verständnis basiert die Religion auf Sitte und Vorurteil, auf Recht und Erziehung, auf Gewohnheit und Pflichttreue, auf Überlieferungen und bewusster Zweckdienlichkeit, aber keineswegs auf unbestreitbaren Einsichten der Vernunft. Ein solches nonkognitives Verständnis der Religion kann der Theologie niemals als Basis dienen.

### *1. Die Theologie im Kontext der verschiedenen Wissenschaften*

Theologie ist nach Newmans Überzeugung – genauso wie Isaak Newtons Naturwissenschaft – im vollen Sinne des Wortes Wissenschaft. Würde die Universität die Theologie aus dem Kreis der Wissenschaften ausschließen, dann wäre dies eine höchst »unphilosophische« Vorgehensweise. Die Theologie hat »zum mindesten ein ebenso gutes Recht«, an der Universität gelehrt zu werden, wie die Astronomie.<sup>4</sup> Der Versuch, der Theologie den Status einer Wissenschaft abzuspochen, ist vollkommen illegitim. Er hätte gravierende Folgen für alle anderen Wissenschaften.

In seinen erkenntnistheoretischen Reflexionen stellt Newman fest, dass sich jede Art von Erkenntnis auf Wahrheit bezieht. Alle vom Menschen erkannten Gegenstände bilden ein komplexes System des Wissens. *Wenn* es religiöse Wahrheit gibt, dann steht diese in einem *wesentlichen* Zusammenhang mit den Erkenntnissen aller anderen Gebiete der Wissenschaft. Eine Ignoranz der religiösen Phänomene hätte einen beträchtlichen Schaden für jede Art von Wahrheitserkenntnis (z. B. für physikalische, metaphysische, historische und moralische Erkenntnisse) zur Folge.

Newman versteht die Theologie als »Wissenschaft von Gott« bzw. als »das System der Wahrheiten, die uns von Gott bekannt sind«.<sup>5</sup> Wer die theologische Wissenschaft aus dem Kreis der Universitätsdisziplinen ausschließen will, verhält sich so, als würde er einem lebendigen Wesen den Kopf abschlagen und meinen, dieses sei auch ohne Kopf vollkommen und lebensfähig. Er würde den Kopf für eine bloße Hinzufügung des Körpers halten, die nicht wesentlich ist für die Sinngestalt des ganzen Organismus.<sup>6</sup>

Die Theologie beruht – so Newman in seinen weiteren Überlegungen – nicht auf den Einfällen besonderer Geister wie z. B. gewisse Systeme des Prophetischen. Sie ist auch nicht die plötzliche Ausgeburt einer Krise wie die Lehre Luthers oder die

<sup>4</sup> Vgl. Newman, Vom Wesen der Universität (Anm. 1), 46.

<sup>5</sup> Vg. ebd., 62.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 93–113.

Lehre von Charles Wesley (1707–1788) und John Wesley (1703–1791), die die Methodistische Bewegung begründet haben.<sup>7</sup> Theologie ist weder die glänzende Entfaltung einer bestimmten Philosophie, noch stellt sie – wie das bei gewissen medizinischen Behandlungsmethoden der Fall ist – eine kurzfristige Modeerscheinung dar. Vielmehr hat die Theologie seit unvordenklichen Zeiten ihren angestammten Platz in der Welt des Geistes. Die unterschiedlichsten Denker und die gegensätzlichsten Religionssysteme haben sich der theologischen Wissenschaft geöffnet.

Die verschiedenen Wissensgebiete, die den Fächerkanon einer Universität bilden, stehen miteinander in einem engen Zusammenhang. Jede Vernachlässigung einer einzelnen Wissenschaft würde die Vollkommenheit der übrigen Wissenszweige beeinträchtigen. Die Theologie ist ein Wissensgebiet von großer Verbreitung, von philosophischer Struktur, von unermesslicher Bedeutung und höchstem Einfluss. Der Ausschluss der Theologie aus der Universität würde »eine Minderung der Vollständigkeit und damit eine Schädigung der Vertrauenswürdigkeit und der Wahrheit«<sup>8</sup> aller akademischen Disziplinen bedeuten.

Schon die Religionsphilosophie bzw. die natürliche Theologie, d. h. die Theologie, die allein mit den Methoden der Vernunft betrieben wird (also unter Absehung von den Aspekten der Offenbarung), erhebt einen Anspruch auf Berücksichtigung durch die Universität und übt einen großen Einfluss auf die akademischen Disziplinen aus. Kein Katholik kann – so Newman – berechtigterweise die Meinung vertreten, es wäre möglich, Philosophie und Fachwissenschaft mit der gebührenden Beachtung ihres letzten Zieles, nämlich der Wahrheit, zu studieren oder zu lehren, wenn dabei das System geoffenbarter Wahrheiten und Grundsätze, das weit über den Bereich des Natürlichen hinausgeht und das Spezifikum des christlichen Glaubens bildet, aus dem Fächerkanon der Universität ausgeschlossen wäre. Aufgabe einer Universität ist es, *alle* Wissenschaften zu lehren. Die Theologie erhebt mit Recht Anspruch auf Sitz und Stimme im Kreis der Universitätsdisziplinen. Ein Ausschluss der Theologie aus dem akademischen Lehrbetrieb würde bedeuten, dass die Universität ihrem Auftrag untreu wird.

Die Wahrheit der Religion ist nach Newmans Analyse nicht nur ein »Teil« der allgemeinen Bildung, sondern geradezu deren »Bedingung«. Der Versuch, die Wahrheit des christlichen Glaubens aus der Universität zu verbannen, gliche dem Versuch eines Tragödiendichters, ein Drama aufzuführen und dabei die Hauptrolle auszulassen. Die Erkenntnis der Wahrheit muss sich immer auf die »ganze Wahrheit« beziehen. Die profanen, nichttheologischen Wissenschaften können nicht die ganze Wahrheit des Existierenden zur Darstellung bringen. Denn die Wahrheit der göttlichen Offenbarung ragt tief in das Gebiet der naturwissenschaftlichen und der geisteswissenschaftlichen Disziplinen hinein.

Die geoffenbarten Inhalte des christlichen Glaubens sind weit davon entfernt, als Wissensgebiet unbedeutend zu sein. Vielmehr ist die Offenbarung ein »wesentlicher

<sup>7</sup> Vgl. J. Kreiml, Art. Charles und John Wesley, in: Manfred Heim (Hg.), *Theologen, Ketzer, Heilige. Kleines Personenlexikon zur Kirchengeschichte*, München 2001, 397 f.

<sup>8</sup> Vgl. Newman, *Vom Wesen der Universität* (Anm. 1), 68.

Teil des menschlichen Wissens«<sup>9</sup>. Sie vermittelt den übrigen Wissenschaften Tatsachen, zu denen diese aus sich selbst niemals gelangen können. Die Katholiken – so Newman – fürchten das menschliche Wissen nicht; vielmehr rühmen sie sich eines göttlichen Wissens.

Der Versuch, die Theologie, die als Wissenschaft von den Offenbarungswahrheiten zu verstehen ist, aus dem Fächerkanon der Universität auszuschließen, um damit den profanen Universitätsdisziplinen entgegenzukommen, würde anderen Wissenschaften (z. B. der Ethik, der Metaphysik, den Geschichts- und Staatswissenschaften) großen Schaden zufügen. Denn die verschiedenen Zweige des Wissens sind innerlich eng miteinander verbunden. Sie bilden ein organisches Ganzes. Durch die Vernachlässigung oder Ausklammerung eines bestimmten Wissensgebietes würde diese organische Einheit in beträchtlichem Ausmaß geschädigt.

Alle Gebiete des Wissens sind miteinander verknüpft; denn der Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis, das Werk des Schöpfers, stellt ein »aufs engste in sich Verbundenes und Geschlossenes«<sup>10</sup> dar. Einen wirklichen Konflikt zwischen den Naturwissenschaften und dem christlichen Glauben kann es nicht geben. Denn Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung haben denselben göttlichen Urheber, dessen Werke einander nicht widersprechen können. Freilich bedauert Newman in diesem Zusammenhang, dass viele Naturwissenschaftler der Skepsis oder dem Unglauben anhängen.

## II. Die Theologie als Offenbarungswissenschaft

In seinem Vortrag »Das Christentum und die Naturwissenschaft«<sup>11</sup> klärt Newman das Verhältnis zwischen den beiden »Wissenssystemen« Theologie und Naturwissenschaft: Alle Erkenntnisse des Menschen lassen sich in natürliche und übernatürliche unterteilen. Gegenstand der Naturwissenschaft ist die dem Bereich des Endlichen zugehörige Natur, Gegenstand der Theologie ist der unendliche »Urheber der Natur«, d. h. die »eine unsichtbare und unerreichbare Ursache und Urquelle aller Dinge«. Während der Naturwissenschaftler die offen vor ihm liegenden Tatsachen untersucht, wendet der Theologe seine Aufmerksamkeit der »Begründung dieser Tatsachen« zu.

<sup>9</sup> Ebd., 71. – Vgl. auch Johann Reikerstorfer, Christlicher Glaube in »postsäkularer Gesellschaft«, in: ders. / J. Kreiml (Hg.), Suchbewegungen nach Gott. Der Mensch vor der Gottesfrage heute, (Religion – Kultur – Recht, Bd. 5), Frankfurt a. M. 2007, 11–28 und Klaus Müller, Glaube und Wissen oder: Das Christentum auf dem Areopag der Philosophie, in: J. Reikerstorfer / J. Kreiml (Hg.), Suchbewegungen nach Gott, 105–122.

<sup>10</sup> Newman, Vom Wesen der Universität (Anm. 1), 114.

<sup>11</sup> Ebd., 246–268. – Beachtenswert ist auch Edith Steins Übersetzung der Reden Newmans über die Aufgaben der Universität. Sein Vortrag »Das Christentum und die Naturwissenschaft« ist zu finden in: E. Stein, Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität. Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 21), Freiburg 2004, 357–378.

Die Naturwissenschaft erforscht Wirkursachen und Gesetze. Die Theologie hingegen spricht von Zweckursachen, vom Urheber, Erhalter und Regler der Naturgesetze, von ihrem Endziel, ihrer etwaigen Aufhebung, ihrem Anfang und ihrem Ende. Die Theologie untersucht nicht die Welt der Materie, sondern die Welt des Geistes, das höchste geistige Wesen, die Seele und ihre Bestimmung, die Phänomene des Gewissens und der Pflicht sowie die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Beziehungen zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen. Die Theologie ist – mit einem Wort gesagt – Offenbarungswissenschaft. Sie entfaltet in systematischer Perspektive, was Gott selbst »von sich, seiner Natur, seinen Eigenschaften, seinem Willen und seinen Handlungen gesagt hat«<sup>12</sup>.

Auf dem Gebiet der profanen Wissenschaften (z. B. in Pharmazie, Geologie oder Schiffahrtkunde) sind permanent Fortschritte zu verzeichnen. In der theologischen Wissenschaft kann nicht im gleichen Sinn von Fortschritten gesprochen werden. Im Hinblick auf das Verständnis der Bibel z. B. ist ein Christ des fünften Jahrhunderts nicht besser oder schlechter gestellt als ein Christ des 19. Jahrhunderts.

Die Theologie wendet (wie z. B. auch die Geometrie) eine deduktive Methode, d. h. die Methode einer strengen Wissenschaft, an. Sie entfaltet die überlieferte Glaubenslehre. Die Naturwissenschaft hingegen arbeitet – zumindest in entscheidender Hinsicht – mit einer induktiven, d. h. empirischen Methode. Sie ist Erfahrungswissenschaft. Die Theologie, deren Ausgangsbasis die göttliche Offenbarung ist, vermittelt »offenbartes Wissen«. Der Gesamtheit der Gläubigen, der Kirche, sind bestimmte, unmittelbar von Gott mitgeteilte Wahrheiten anvertraut, die bis zum Ende der Geschichte um nichts Wesentliches vermehrt werden können. Von den Tagen der Apostel bis zum Ende der Welt kann dem göttlicher Eingebung entspringenden theologischen Wissen – im strengen Sinne des Wortes – keine neue Wahrheit hinzugefügt werden. Insofern ist im Laufe der Geschichte kein substantieller Zuwachs an Glaubenserkenntnis möglich. Da die theologischen Schlussätze immer schon in den Vordersätzen enthalten sind, kann der Theologe im Grunde genommen nur Ableitungen aus der ursprünglichen Lehre präsentieren. Die Theologie ist daher eine Wissenschaft, die syllogistisch von Vordersätzen (Prämissen) zu Schlussätzen voranschreitet.

Aufgrund ihres jeweiligen spezifischen Gegenstandes unterscheiden sich die Naturwissenschaften und die Theologie grundlegend hinsichtlich ihrer Forschungsmethoden. Die Naturwissenschaft beruht auf dem *Experiment*, die Theologie auf der *Tradition*. Die Naturwissenschaft ist reich, kühn und fortschrittlich, die Theologie bestimmt, sicher, verhältnismäßig ruhig und feststehend. Während die Naturwissenschaft ihren Blick auf die Zukunft richtet, bewahrt die Theologie die Treue zur Vergangenheit.

Offenbarung bedeutet – so Newman – ihrem Begriff nach ein unmittelbares Eingreifen von oben, um bisher unbekannte Wahrheiten mitzuteilen. Mit dieser Feststellung nimmt Newman offensichtlich Bezug auf den instruktionstheoretischen Offen-

<sup>12</sup> Newman, Vom Wesen der Universität (Anm. 11), 251, vgl. auch E. Stein, Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität (Anm. 11), 361.

barungsbegriff des Ersten Vatikanums. Da jede göttliche Mitteilung Empfänger voraussetzt, impliziert der Offenbarungsbegriff »autoritative Treuhänder« des Offenbarungsinhalts. Das Wissen um die geoffenbarten Wahrheiten ist nicht durch Tatsachenforschung zu erwerben, sondern dadurch, dass man sich von den »bevollmächtigten Hütern« der Offenbarung über deren Inhalte unterrichten lässt. Der Glaube kommt vom Hören (vgl. Röm 10, 14).

Der christliche Glaube basiert auf bestimmten Ideen, Lehren und Schriften, die mit dem ersten Eintritt des Christentums in die Welt gegeben sind, niemals aufgehoben wurden und keine wesentliche Erweiterung zulassen. Der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist unfehlbar, unwiderruflich und für den Menschen verpflichtend.<sup>13</sup> Die christliche Offenbarung besteht in einer bestimmten Glaubenslehre, deren alleinige Bewahrer die Apostel sind. Insofern ist die deduktive Methode das vorrangige Instrument der Theologie. »Die Stimme Gottes hat ein für allemal gesprochen.«<sup>14</sup> In der Theologie geht es einzig und allein um die Erhellung des göttlichen Offenbarungswortes. Dieses können wir »erklären«, aber nicht »vermehrten«. Die Theologie hat auch die Einsicht in das Faktum der Offenbarung zu vermitteln. Ohne die Einsicht in das *Faktum* der Offenbarung bliebe deren *Inhalt* verschlossen.

### III. Glaubenserkenntnis und naturwissenschaftliche Erkenntnis

Die Universität ist – so Newman – die »große Schutzherrin« der wissenschaftlichen Erkenntnis, der Tatsachen und Prinzipien, der Forschung, des Experiments und der Spekulation. Sie wacht darüber, dass die Grenzen der wissenschaftlichen Disziplinen (z. B. Literaturwissenschaft, Naturforschung, Geschichtswissenschaft, Theologie) gewissenhaft beachtet werden.

Newman hält es für ausgeschlossen, dass mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden Erkenntnisse zu gewinnen sind, die den Dogmen des christlichen Glaubens widersprechen. Wenn Astronomen, Geologen, Völkerkundler oder Altertumsforscher behaupteten, sie hätten Beweise gegen den christlichen Glauben in Händen, so würden sich nach Newmans Überzeugung am Ende folgendes herausstellen: Entweder ist die entsprechende Hypothese nicht bewiesen, oder sie enthält keinen wirklichen Widerspruch zum christlichen Glauben. D. h. sie widerspricht höchstens einer Lehre, die man irrtümlicherweise als der eigentlichen Offenbarung zugehörig angesehen hat.

Der gläubige Christ wird strittige Thesen vertrauensvoll dem ruhigen Urteil der Vernunft, dem gesunden Menschenverstand und der Zeit, der großen Deuterin vieler Geheimnisse, übergeben. Er wird nicht verbittern, wenn die Feinde der Offenbarung im Augenblick triumphieren. Vielmehr wird er sich daran erinnern, dass gemäß der Ordnung der göttlichen Vorsehung oft gerade das, was im Augenblick als Gefahr erscheint, zu einem späteren Zeitpunkt den größten Gewinn nach sich zieht.

<sup>13</sup> Vgl. Newman, Vom Wesen der Universität (Anm. 1), 231–245.

<sup>14</sup> Ebd., 217.

Seine These von der Nichtwiderlegbarkeit von Glaubensaussagen durch die Wissenschaften erläutert Newman am Beispiel der *kopernikanischen Wende*: Im wissenschaftlichen Streit über das helio- und das geozentrische Weltbild stellte sich nach sorgfältiger Prüfung aller Argumente heraus, dass die Kirche in ihrer verbindlichen Glaubenslehre zu speziellen kosmologischen Fragen keine Stellung bezogen hat und die Naturwissenschaft in diesem Bereich der Forschung ihre Hypothesen und Erkenntnisse formulieren kann, ohne einen Konflikt mit den definitiven Glaubensentscheidungen der Kirche befürchten zu müssen.

Dieser Umstand ist nach Newmans Überzeugung geradezu als Beweis für den göttlichen Ursprung des katholischen Glaubens anzusehen. Wenn man bedenkt, wie weit die geozentrische Deutung der kosmologischen Aussagen der Bibel verbreitet und wie lange sie in Umlauf war, dann muss die Tatsache, dass die Kirche diese Deutung niemals lehramtlich bestätigt hat, eigentlich Erstaunen hervorrufen. Aus menschlicher Sicht wäre eine offizielle Definition des geozentrischen Weltbildes durch die Kirche, also eine Dogmatisierung, mehr als nahe liegend gewesen. Trotz der Fülle von Erläuterungen und Erklärungen, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte zu den entsprechenden Texten der Bibel abgegeben hat, hat sie sich niemals dazu verleiten lassen, den betreffenden Aussagen der Schrift von Amts wegen einen Sinn beizulegen, den die moderne Naturwissenschaft hätte anfechten können.<sup>15</sup> In diesem Faktum sieht Newman mehr als ein bloß »zufälliges Entkommen« des kirchlichen Lehramtes. Er interpretiert es als deutlichen Hinweis darauf, dass die Kirche unter der Führung der göttlichen Vorsehung steht.

In seinen Reden über die Universität gibt Newman auch zu bedenken, dass im Mittelalter Thomas von Aquin und andere gelehrte Theologen die Schlacht der Offenbarung mit den Waffen des Heidentums geschlagen haben. Dieses Faktum zeigt, dass die Wahrheit universale Geltung besitzt. Obwohl die Kirchenväter von einer starken Abneigung gegen die aristotelische Philosophie geprägt waren, konnte Thomas den Stagyriten zum »Wasserträger der Kirche«<sup>16</sup> machen. Newman erinnert in diesem Kontext auch daran, dass im Hinblick auf den wissenschaftlichen Fortschritt die Freiheit der geistigen Auseinandersetzung »schlechterdings notwendig« ist. In der wissenschaftlichen Forschung sind »die Irrtümer der einen oft fruchtbarer als die Wahrheit der anderen«.<sup>17</sup> Der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts setzt in seinen Vorträgen über die Bedeutung der Universität alles daran, zum Vertrauen auf die unbezweifelbare Macht der Wahrheit zu ermutigen. Mag für eine gewisse Zeit auch der Irrtum in Blüte stehen, so wird am Ende doch die Wahrheit siegen.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 279.

<sup>16</sup> Ebd., 281.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 288; zu Newman allgemein auch: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), »Herz spricht zum Herzen.« John Henry Newman (1801–1890) in seiner Bedeutung für das deutsche Christentum, Annweiler 2002; Gerhard Ludwig Müller, John Henry Newman begegnen. (Zeugen des Glaubens), Augsburg 2. Aufl. 2003.

<sup>18</sup> Dem letzten Willen Newmans entsprechend wurde über seiner Grabstätte die Inschrift angebracht: »Ex umbris et imaginibus in veritatem« (vgl. John Henry Newman, Summe christlichen Denkens. Ausgewählt u. eingeleitet v. Walter Lipgens, Freiburg 1965, [Herder Bücherei, Bd. 221], 204). – Vgl. auch J. Kreiml, Das Gewissen und der Papst. John Henry Newmans Brief an den Herzog von Norfolk, in: FKTh 21 (2005), 40–47.

### *Dogmatik*

*Hauke, Manfred (Hrsg.): La donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile (Collana di Mariologia 7), Lugano: EuPress FTL 2006, 211 S., ISBN 88-88446-44-3, Euro 19,00.*

Im Jahre 2002 begann an der Theologischen Fakultät von Lugano die neue Studienreihe »Collana di Mariologia«. Der siebte Band präsentiert sich auf dem Titelblatt mit einem ansprechenden Bild von der Verkündigung des Engels an Maria, Vorspiel für eine interessante und angenehme Lektüre. Der Sammelband geht auf eine Intensivwoche für die Studierenden am Beginn des akademischen Jahres 2005–2006 zurück und gliedert sich in drei Teile: 1) Die heilshafte Bedeutung der Frau in der Heiligen Schrift; 2) Maria in der Liturgie; 3) Maria, die »neue Frau«, in der Erfahrung großer Frauen. Aufgenommen sind sieben Beiträge, die ein Thema umkreisen, das seit jeher theologisches, geistliches und menschliches Interesse findet.

Der erste Beitrag stammt von Giorgio Paximadi, der mit neuen Akzenten einige wichtige Frauengestalten des Alten Testaments untersucht. Dabei hebt er die Bedeutung der Frau bei wichtigen Ereignissen der Heilsgeschichte heraus. Paximadi bemerkt am Ende seines Artikels: »Maria, wahrscheinlich nach der ältesten Tradition auch Miriam sowie Debora (mit Jaël) und Anna sind die großen Frauen, welche die Verwirklichung des Planes Gottes hören, vorantreiben und besingen« (S. 27). Mauro Orsatti befasst sich mit der Rolle Mariens in den Evangelien. Dabei beschreibt er in aller Kürze die Bedeutung der Marienverehrung für das geistliche Leben des Christen. Die marianischen Stellen in den Evangelien sind nicht zahlreich, aber aussagekräftig für die Sendung, die Gott Maria anvertraut hat: »Jeder Evangelist spricht von Maria mit einem je eigenen Akzent, den wir folgendermaßen zusammenfassen können: für Markus ist sie die gläubige Mutter, für Lukas die Gnadenvolle, für Matthäus die Jungfrau-Mutter und für Johannes die Mutter der Kirche« (S. 31).

Der Verfasser des dritten Beitrages ist Alceste Catella, der die »Messen der seligen Jungfrau Maria« vorstellt. Am 15. August 1986 promulgierte die Gottesdienstkongregation die »editio typica« der »Collectio Missarum de Beata Maria Virgine«. Das liturgische Buch enthält 46 Messformulare, die der seligen Jungfrau Maria gewidmet sind. Catella stellt in seinem detailreichen Artikel den nach dem Zweiten Vatikanum erneuerten Reichtum der Spiritualitäten und theologischen Inhalte vor, der in dem

Marienmessbuch enthalten ist. Im Anschluss daran beleuchtet der Servitentheologe Ermanno Maria Toniolo die Bedeutung Mariens in der byzantinischen Liturgie, die einen reichhaltigen und eindrucksvollen Schatz für die Marienkunde enthält. Die grundlegende Frage des Beitrages lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: »Was ist die Stellung Mariens in der byzantinischen Liturgie, sie, die wirklich die »neue Frau« ist in der radikalen Neuheit, die sie auszeichnet, als Jungfrau, Gottesmutter, glorreiche Herrin und barmherzige Mittlerin?« (S. 76) Der Verfasser gliedert seinen Beitrag vor allem in zwei klar umrissene Punkte: die Gegenwart Mariens in der eucharistischen Feier (oder Göttlichen Liturgie) und Maria im Stundengebet. Ein dritter Punkt gilt dem berühmten alten liturgischen Hymnus der griechischen Kirche, »Akathistos«, der (wie sein Name zeigt) stehend gesungen und angehört wird. Toniolo betont am Ende: »Auf diese Weise erweist sich die Gestalt Mariens als machtvoll in diesem alten Hymnus. Sie ist nicht nur die »neue Frau«, sondern auch diejenige, welche die Menschheit und die Schöpfung erneuert. Der Hymnus Akathistos ist der dogmatisch genaueste und sprachlich vollkommenste Marienlobpreis der gesamten kirchlichen und liturgischen Tradition in Ost und West« (S. 111).

Die letzten drei Beiträge gelten dem dritten Teil des Werkes: »Maria, die »neue Frau«, in der Erfahrung großer Frauen«. Manfred Hauke behandelt die beachtliche Gestalt von Edith Stein: »Am 1. Mai 1987 in Köln sprach Papst Johannes Paul II. Edith Stein selig, Jüdin, Philosophin, ehemalige Atheistin, gestorben als Karmelitin im Konzentrationslager Auschwitz. 1998 sprach er sie heilig. Ein Jahr später, 1999, ernannte er sie zur Mitpatronin Europas, gemeinsam mit der heiligen Birgitta und der heiligen Katharina von Siena« (S. 113). Ihr ist eine große Förderung der Frau in der modernen Gesellschaft zu verdanken, nicht zuletzt die Eröffnung des universitären Wirkens durch die Habilitation. In den Schriften und im Leben Edith Steins wird Maria die Frau schlechthin. Hauke betont am Ende: »Es gibt zweifellos einen Gleichklang zwischen der Lehre der heiligen Theresia Benedicta a Cruce (der Ordensname von Edith Stein) und dem Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II. über die Würde der Frau, *Mulieris dignitatem*, aus dem Jahre 1988. Der Papst verbindet die marianische Prägnanz mit der Berufung der Frau« (S. 131).

Die Theologin Maria Francesca Perillo, Franziskanerin der Immaculata, ist die erste Frau, die an der Theologischen Fakultät von Lugano den Dokortitel in Theologie erlangt hat. Ihr ausführlicher



Beitrag behandelt die Frau in der Hagiographie. Dabei konzentriert sie sich auf das geistliche und menschliche Profil zwei der wichtigsten Heiligen der Kirchengeschichte im Gefolge des heiligen Franziskus: die heilige Klara von Assisi und die heilige Veronika Giuliani. Der wertvolle Beitrag gewinnt eine besondere Bedeutung, weil eine Frau aus einer inneren Geistesverwandtschaft heraus die marianische Erfahrung der beiden Heiligen beschreibt. Klara und Veronika Giuliani erscheinen als Beispiel für die Bedeutung der Frau und ihr Glaubenszeugnis in der Kirche.

Unter den Reihen der Glaubenszeuginnen folgt dann die beispielhafte Gestalt einer Mutter und Ärztin, der heiligen Gianna Beretta Molla. Sie wird vorgestellt, dies sei eigens hervorgehoben, von dem Sohn der Heiligen, Pier Luigi Molla, der ebenfalls Arzt ist und der auf ergreifende Weise das Leben der Mutter erzählt. Gianna Beretta Molla war eine christliche Frau voller Freude und voller Lust am Leben. Sie war eifrige Ärztin und großzügige Mitarbeiterin der Katholischen Aktion. Sie heiratete am 24. September 1955. Im September 1961, »am Ende des zweiten Monats der vierten Schwangerschaft, erreicht sie das Geheimnis des Leidens: an der Gebärmutter entsteht ein Fasergeschwulst, ein gutartiger Tumor. Einige Tage vor der Geburt, im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, ist sie bereit, ihr Leben hinzugeben, um das ihres Kindes zu retten. Sie sagt ihrem Gatten Pietro: »Wenn ihr zwischen mir und dem Kind entscheiden müsst, zögert nicht: wählt – darauf bestehe ich – das Kind. Rettet es.« Am Morgen des 21. April 1962 erblickt Gianna Emanuela durch Kaiserschnitt das Licht der Welt« (S. 198). Trotz aller Behandlungen, die der Mutter zuteil werden, verschlechtert sich ihre Situation. Am 28. April stirbt sie. Das gehaltvolle Zeugnis ihres Sohnes ist eine Ermunterung für die Frauen und besonders für alle Mütter, die wie die heilige Gianna in Maria die Mutter Jesu und die Mutter der Kirche sehen, sowie ein wunderbares Beispiel, das es nachzuahmen gilt.

Das hervorragende Werk klingt aus mit einer Zusammenfassung der gesamten Intensivwoche von Seiten des Herausgebers, Manfred Hauke. Der Verfasser erinnert dabei an die Eigenart der behandelten Themen: »Die Bedeutung der Frau in der Heilsgeschichte wird in drei Perspektiven dargestellt: wir konnten die biblische Grundlage, das liturgische Leben und die christliche Erfahrung der Heiligkeit vertiefen. Dabei sind verschiedene Dimensionen des Themas angeklungen: die Anthropologie, das trinitarische Geheimnis, die Christologie, die Ekklesiologie und die Mariologie. In der Gestalt Mariens erreicht die Berufung der Frau ihren höchsten Ausdruck« (S. 203).

Das Werk ist lesenswert aus verschiedenen Gründen. Es ist aktuell wegen des Themas der Frau, gut geschrieben von kompetenten Autoren, klar strukturiert und oft packend dargestellt. Die Mariologie erweist sich hier als eine der interdisziplinärsten Fächer innerhalb der Theologie.

Pietro Parrotta, Olivone (Schweiz)

## Philosophie

Sala, Giovanni: *Kant, Lonergan und der christliche Glaube. Ausgewählte philosophische Beiträge (Festgabe zum 75. Geburtstag)*, hrsg. von Ulrich L. Lehner u. Ronald K. Tacelli, Nordhausen 2005, 569 S., ISBN 3-88309-236-3, 100 Euro.

Giovanni Sala, Professor für Philosophie an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München, hat sich die Erforschung der Philosophie Kants zur Lebensaufgabe gemacht. Er ist auch immer wieder mit Arbeiten über den kanadischen Jesuiten Bernhard Lonergan hervorgetreten. Der vorliegende, von Ulrich L. Lehner und Ronald K. Tacelli herausgegebene Sammelband bietet einen Querschnitt der wichtigsten Beiträge über Kant und Lonergan, wobei die Aufsätze über Kant wie folgt präsentiert werden: I. Kritik der reinen Vernunft mit den Beiträgen »Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft: 1781–1981« (27–44), »Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus« (45–102), »Intentionalität contra Intuition« (103–130), »Bausteine zur Entstehung der Kritik der reinen Vernunft Kants« (131–154), »Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie« (155–202), »Ein Experimentum crucis der Transzendentalphilosophie Kants: Die Erkenntnis des Besonderen« (203–222), »Kants Agnostizismus: Hindernis im Wissen und Glauben« (223–243), »Die Gottesfrage in den Schriften Kants« (243–278), »The Metaphor of the Judge in the *Christique of Pure Reason* (B XIII f): A Key for Interpreting the Kantian Theory of Knowledge?« (279–298), II. Kritik der praktischen Vernunft mit den Beiträgen »Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft: 1788–1988« (299–316), »Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants« (317–384) und »Wohilverhalten und Wohlergehen« (385–452) und III. Religionschrift mit dem Aufsatz »Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionschrift« (453–470). Teil IV befasst sich mit Lonergan und dem christlichen Glauben: »Erkenntnis als Struktur« (471–490), »Bernhard Lonergans Methode der Theologie: Ein

*Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand*« (491–522) und *»Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin«* (523–562). Der Band schließt ab mit einer Bibliographie der Schriften Salas von 1967–2004 (563–569).

Der erste Beitrag befasst sich mit der Vorbereitung, dem Stil und der Rezeptionsgeschichte von Kants Hauptwerk. Darin werden zunächst die Gründe für die anfängliche Zurückhaltung und das Unverständnis bei den Zeitgenossen des Königsberger Philosophen, denen das Werk »dem Genius der Zeit gar nicht angemessen« (29) schien, gesucht, die Vf. in der Verflachung einer dem Eklektizismus erlegenen, in den Dienst der Aufklärung getretenen Philosophie, aber auch in der Undurchsichtigkeit seines Stils, ausmacht. Sala legt dar, warum er von einer »harmonisierenden Auslegung« der KrV Abstand nimmt (31f.). Statt derer entwickelt er eine hermeneutische Sensibilität für die Brüche, das Gegeneinander verschiedener Ansätze (Sensualismus und Rationalismus), die letztlich nicht vermittelt werden, und die immanente Disparität der Gedankenstränge (39). So haben später manche (wie Fichte und Beck) den idealistischen, andere (wie Cohen, Cassirer, Natorp) den empiristischen Faden aufgenommen und weitergezogen. Weil er die Erkenntnis ausschließlich nach Analogie der sinnlichen Anschauung begreift (vgl. KrV A 19), kommt Kant über den im ganzen Werk festgehaltenen »sensualistischen Intuitionismus«, auf den auch die Rezeptionsgeschichte aufmerksam wurde, nicht hinaus: »Die Anschauung ist die einzige Erkenntnisart, die von sich aus imstande ist, bis zum Gegenstand zu gelangen« (34).

Aus der tiefgründigen Behandlung der Erkenntnislehre Kants (45–103; 203–222) möchte ich nur einen Punkt herausgreifen: Die Rolle des Denkens beim Zustandekommen der Erkenntnis (57–65): Während nach Kant einzig die Anschauung den Bezug zum Gegenstand herstellt, ist es die Aufgabe des Denkens, das Mannigfaltige der Sinneserfahrung mittels der Kategorien zur Synthesis zu bringen. Dabei ist es aber entscheidend, dass das Denken keinen Gegenstand hat. Das Denken liefert keine gegenständliche Erkenntnis, selbst dort nicht, wo es sich auf sich selbst richtet: in der transzendentalen Apperzeption (vgl. KrV B 406; 419). Der Verstand bearbeitet das Mannigfaltige der Sinnesempfindung, ohne jedoch eine eigene Wirklichkeit hinzuzufügen (58). Trotzdem sind die Verstandeshandlungen notwendig, weil die Sinne nicht auf ein Intelligibles abheben; sie liefern nur den »Stoff« der Erkenntnis (vgl. KrV 298f.; 60f.). Die wahre Wirklichkeit verhält sich zu den von Kant analysierten Verstandes- und auch Vernunft-handlungen

(letztere mit der ordnenden Funktion ihrer Ideen »Seele«, »Welt«, »Gott«) disparat. Daraus folgt, dass zwischen Intelligenz und Rationalität einerseits und der Wirklichkeit andererseits eine unüberwindbare Inkongruenz vorliegt. »Eines steht vom Standpunkt des Prinzips Anschauung von vornherein fest: mit den Kategorien wird kein dem Subjekt gegenüberstehendes, von ihm verschiedenes Objekt erkannt – aus dem einfachen Grund, weil die Verstandesverbindung als »Aktus der Spontaneität« (B 130) keine anschauungsmäßige Handlung ist« (64).

Vf. hat bei seiner Kantauslegung immer auch die Rezeptionsgeschichte, der er einen eigenen Abschnitt (39–42) widmet, im Blick: Der Neukantianismus mit seinem wissenschaftstheoretischen Interesse legt den Akzent sowohl auf die Apriorität der Verstandesbegriffe, die mit ihrer objektiven Gültigkeit in Einklang gebracht werden muss, als auch auf die Begründung der Naturwissenschaft durch die »Grundsätze des reinen Verstandes« (41). Die »metaphysische Kant-Interpretation«, die mit dessen zweihundertstem Geburtstag einsetzt, greift wieder stärker die klassischen Themen der Metaphysik auf und stellt sie in den Zusammenhang mit dem kantischen Denken (41). Der ersten katholischen Rezeption (bis zum Todesjahr Kants), die mehr von einem Interesse an dessen Ethik mit ihrer Postulatenlehre interessiert war und »die KrV in ihrer epochalen Wende und ihrer Sprengkraft« nur wenig beachtete, bescheinigt Vf. »Oberflächlichkeit« (42f.). Die kritische Philosophie Kants wurde im katholischen Bereich unzureichend aufgearbeitet, stattdessen griff man zu einer Indizierung seiner Schriften.

Der Durchgang durch die Rezeptionsgeschichte schließt ab mit Joseph Maréchal, der eine Versöhnung der Kantischen Transzendentalphilosophie mit dem Thomismus angestrebt hat. Dazu Sala: »Der Versuch Maréchals, die transzendente Methode Kants in die Erkenntnislehre Thomas von Aquins einzubringen, ist sowohl aus historischen als auch aus systematischen Gründen umstritten. Er hat aber zweifelsohne einen fruchtbaren Dialog des Thomismus mit der Transzendentalphilosophie (...) ermöglicht« (44).

Der Artikel über Kants Religionsschrift schließlich arbeitet die beiden Pole heraus, zwischen denen die Christologie Kants eingespant ist: Die Reduktion Jesu Christi zu einer »Idee«, die das moralische Wesen »Mensch« konstituiert (1), und die Realisierung dieser Idee – Jesus als höchstes Exemplar dessen, was jeder von uns sein soll (2).

Sala zeigt hier, dass es sich bei Kants Abhandlung »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen

Vernunft« (1793) nicht um eine transzendental begründete Religionsphilosophie handelt, wie manche Interpreten vermeint haben. Es geht Kant nicht um eine Analytik des menschlichen Daseins, aus der Strukturen für die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott herausgedreht werden. Vielmehr entwickelt er, ausgehend vom Faktum der christlichen Religion und der dogmatischen Glaubenssätze, einen Inbegriff von philosophisch einsehbar Grundwahrheiten, die das System einer reinen Vernunftreligion, der »Religion des guten Lebenswandels« ausmachen (455). »Das Ergebnis kann kein anderes sein, als dass von der geoffenbarten, christlichen Wahrheit nur noch das übrig bleibt, was für die Vernunft einsichtig und damit annehmbar ist. Das Ergebnis beinhaltet keine christliche Theologie mehr, sondern eben die von Kant angestrebte Lehre von der allgemeinen, natürlichen Religion, und diese selbst auf Moralität verkürzt« (456). Diese Vernunftreligion korrespondiert mit dem Gottesbegriff Kants: Gott ist der Garant der Wirklichkeit des höchsten Gutes, und die Religion ist unsere Beziehung zu dem so verstandenen Gott. Über eine praktisch begründete Metaphysik wird – nach der Destruktion der Gottesbeweise in der KrV – Gott als notwendiges Postulat eingeführt: Wir handeln – dem kategorischen Imperativ entsprechend – so, *als ob* es Gott gäbe. Auf diese Weise läuft Moralität nicht ins Leere, sondern auf den postulierten Endzustand, die Glückseligkeit, hinaus. Entsprechend seinem Begriff vom höchsten Gut »als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft« (KpV A 233) ist das leitende Interesse Kants an der Religion ein moralisches: »Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl zu wissen, was Gott *in sich selbst* (seine Natur) sei, sondern was er *für uns* als moralisches Wesen sei« (Streit der Fakultäten B 211).

Kants Religionsphilosophie ist aus dem Geist der rationalistischen Aufklärung geboren, die alles Kultische (die »Hofdienste«, d.h. die »besonderen Pflichten gegen Gott« [Religion B 230 a]) beiseite schiebt, um nach der Bedeutsamkeit der religiösen Lehre für den guten Lebenswandel zu fragen. Die Konsequenzen dieser Reduktion der Religion auf Moral entfaltet Vf. im 2. Teil (»Die Mysterien des Lebens Jesu«, 461–468). Wider Erwarten zeigt Kant ein großes Interesse an den christlichen Heilmysterien, ja er geht »auf sämtliche klassischen Traktate der Dogmatik« ein, wobei sein Zugang zur *Christologie* formell von der »reinen Vernunftreligion« (Religion B 158) bestimmt bleibt. Das Hauptgewicht in den Ausführungen Kants über die

christliche Religion liegt auf der moralisch-symbolisierenden Interpretation des Historisch-Positiven. Im »2. Stück« seiner *Religion* unternimmt Kant den Versuch zu klären, in welchem Sinne der Person Jesu eine mitwirkende Funktion bei der Selbstverbesserung (B 61) des Menschen, um die es ihm primär geht, zugewiesen werden kann.

Die Reduktion auf das moralisch Relevante beherrscht als Prinzip die ganze christologische Hermeneutik: Damit ist der Lehre von der Menschwerdung des Gottesohnes der Boden entzogen. »Das Geheimnis der Inkarnation und mit ihm die Zweinaturenlehre des Konzils von Chalkedon wird von Kant darin erblickt, dass ›der von Natur böse Mensch‹ sich doch zum ›Ideal der Heiligkeit‹ erhoben hat« (459). Kant ist es nicht um die Person Jesu Christi als des Mittlers und Erlösers zu tun, der den Menschen mit in seine Beziehung zum Vater hineinnimmt. Dort, wo er nicht von der moralischen Vorbildfunktion des historischen Jesus spricht, wird ihm der »Nazoräer« zur abstrakten Idee für die moralische für die Menschheit in ihrer ganzen Gott wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit (459). »In Jesus (...) deckt sich der Lebenswandel mit der Idee der moralischen Vollkommenheit« (462). Dies ist das große Thema der *Christologie* Kants. Bei Kant werden die Sätze des Evangeliums radikal reduziert. Eine beim Neuen Testament ansetzende Theologie kann nur noch Wissenschaft von dem sein, was Jesus eigentlich noch als Beitrag zur Verbesserung der Sitten gesagt hat und weiters hätte sagen können.

Die beiden Arbeiten über seinen Lehrer Bernhard Lonergan (1904–1984), dessen Hauptwerk »*Insight. A study of Human Understanding*« Sala 1995 übersetzt hat, verfolgen das Ziel, dem Leser »einige Grundelemente seiner Theologie und Philosophie zu vermitteln« (11). Der bisher unveröffentlichte Essay »Erkenntnis als Struktur« (471–490) legt die Erkenntnislehre Lonergans in wesentlichen Teilen dar:

Durch eine introspektive Analyse gewinnt Lonergan seine Sicht auf die Entstehung des menschlichen Erkenntnisaktes. Erkenntnis ist nicht bloß eine Sache allgemeiner und notwendiger Begriffe sowie logischer Deduktionen; sie beseht vielmehr in einem richtigen Verstehen von Daten, das seinerseits einen intelligiblen Inhalt voraussetzt und das für eine nachfolgende Überprüfung durch ein Urteil offen ist. So kommt Lonergan zu seiner These, dass die menschliche Erkenntnis eine Struktur ist, die aus mehreren, voneinander verschiedenen Handlungen besteht. Sie terminiert noch nicht in dem Verstehen, das den Begriff des Verstandes aus sich entlässt, sondern im Urteil, das eine Reflexion über

den im Begriff gedachten Gegenstand, dessen Richtigkeit zuerst erfasst sein muss, voraussetzt. Erst das Urteil vollzieht eine Bejahung, die in ihrem »ist« den Gegenstand als Sein zu erkennen gibt. Das Urteil geht für Lonergan über die bloße *compositio* und *divisio*, die Synthesis von Subjekt und Prädikat hinaus, indem es sie absolut setzt. Weil das Sein dasjenige ist, was durch ein intelligentes Erfassen und ein vernünftiges Bejahen erkannt werden kann, gibt es eine Korrelation zwischen der Wirklichkeit und unserer intelligenten und rationalen Intentionalität, d. h. die Wirklichkeit ist innerlich intelligibel (482).

Große Denker sind daran zu messen, was sie an wesentlichen Gedanken vorgetragen haben. Es ist das Verdienst Salas, dies herauszuarbeiten. Sein Œuvre ist zugleich ein wichtiger Schritt, um die kirchliche Aufarbeitung von erkenntnistheoretischen und ethischen Problemen, die sich aus der Philosophie Kants und deren Nachwirken im Hinblick auf die »Vernunft des Glaubens« ergeben, voranzubringen. *Michael Stickelbroeck, Wald*

*Beck, Heinrich: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 19). Frankfurt/M., u. a., 2. ergänzte Auflage 2001: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, ISBN 3-631-36692-2, 491 Seiten, 150,- Euro.*

Dieses Werk, eine überarbeitete Fassung der Salzburger philosophischen Habilitationsschrift des Verfassers (1. Auflage München 1965), gilt inzwischen in Fachkreisen als Standardwerk der Thomasinterpretation. Dies bezeugen die inzwischen zahlreichen Rezensionen, in denen sein originärer Wert gewürdigt wird. Ein weiteres Indiz dieser positiven internationalen Resonanz ist die inzwischen erschienene 2. Auflage mit etwa 100 Seiten »Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins«, zu der ebenfalls schon Besprechungen vorliegen (vgl. u. a. in Salzburger Jahrb. f. Philos. 56/57 (2001/2002), ThPh 3/2003, Philos. Lit.anz. 2/2004; wir setzen im Folgenden wiederum andere Akzente). Die grundlegenden Gedanken des Verfassers werden darin fortgeführt und vertieft.

Grundsätzlich ist zu sagen, dass der Verfasser keinesfalls eine »historische Position« vertritt, die philosophischen Paradigmen lediglich einen zeitbedingten Wahrheitsgehalt zugesteht, ohne sie durch Konfrontation mit anderen Denkmodellen unter neuen Aspekten zu beleuchten. Die denkeri-

sche Leistung dieses Werkes besteht daher in der Weiterführung der klassischen Metaphysik im Durchgang durch die neuzeitliche Dialektik, wobei die letztere in Bezug auf die erstere allerdings nur heuristisch-formalen Wert besitzt. Es geht nämlich dem Verfasser nicht etwa um die Integrierung hegelianischer Prinzipien in thomasisches Gedankengut. Vielmehr achtet er die Autonomie der beiden philosophischen Verfahrensweisen. Das Grundprinzip Hegels, das »aus sich Heraus- und zum Anderen übergehen«, dient ihm dazu, den Seinsakt bei Thomas von Aquin in der ihm inhärenten Dynamik zu beleuchten und dessen Tiefendimension systematisch noch weiter herauszuarbeiten, als dies durch Thomas selbst schon geschah.

Dieser Intention des Verfassers, die Auffassung des Seins als »Akt« bei Thomas von Aquin darzulegen und sie durch eine Begegnung mit dem dialektischen Prinzip Hegels spekulativ weiterzuführen, entspricht auch die Gliederung des Werkes in zwei äquivalente Hauptteile, einen historischen (15–123) und einen systematischen (125–354).

Der Kernpunkt des historischen Teils (*1. Kapitel*, 17–81) ist die Darstellung der »Lehre vom Seinsakt bei Thomas« in ihrer Quintessenz: »Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio perfectionum« (Pot. q 7 a 2 ad 9). Das Sein ist daher bei Thomas von Aquin nicht – wie in späteren nominalistischen Strömungen – das Seiende in abstrakter Perspektive, es steht vielmehr im Zeichen von Vollkommenheit (»perfectio«) und von – primär nicht in zeitlichem Sinne zu verstehender – Bewegung (»actus«). Diese Seinsbewegung vollzieht sich gemäß den Transzendentalien des Seins, des »unum«, des »verum« und des »bonum«, indem es aus seiner ursprünglichen Einheit austritt, sich als »Wahrheitsereignis« ausdrückt, in seine Offenheit zu sich selbst hineinströmt und sich als »Ereignis der Erfüllung und des Guten« vollendet. Diese kreisende Bewegung – »aus sich heraus« und »in sich hinein« – erscheint als inhärentes Merkmal des Seins, und zwar des Seins in seiner Fülle. So gibt die thomasische Seinsauffassung – im Gegensatz zur hegelianischen – den Blick frei, die Seinsaktualität Gottes per analogiam als reine Bewegtheit in absoluter Fülle und Vollkommenheit zu verstehen, die nicht in einen dialektischen Werdeprozess ver-spannt ist.

Im *2. Kapitel des 1. Hauptteils* (81–123) setzt sich der Verfasser mit dem dialektischen Prinzip Hegels auseinander und zeigt auf, wie der »Bewegungscharakter des Seins« bei Thomas im Rückgriff auf dieses Prinzip in seinen Tiefendimensionen noch mehr herausgeprägt werden kann. Der Verfasser verweist zunächst auf den Ausgangs-

punkt der »Großen Logik« Hegels, der in der Formel einer »dynamischen Identität des reinen Seins und des reinen Nichts« gefasst ist. Demzufolge resultiert der Bewegungsscharakter des Seins bei Hegel aus dem kontinuierlichen Übergang des Seins ins Nichts: Das Sein tritt aus sich heraus und drückt sich damit aus. Nach Hegel bedeutet dies eine Selbstbegrenzung des Seins – was vom Verfasser kritisch gewertet wird: Denn »Selbstbegrenzung« trifft nicht die ursprüngliche Dimension des »Selbstausdrucks« des Seins.

Einen ersten Schritt zur Überwindung dieser »auf den Modus der Idealität, d. h. des Aus-sich-Herausgetretenseins, verkürzten Tiefenerstreckung« der Seinsbewegung, wie sie bei Hegel vorliegt, vollzieht der Verfasser im Rückgriff auf Gustav Siewerths epochales Werk: »*Der Thomismus als Identitätssystem*« (31979). Der Selbstaussdruck des Seins besteht bei Siewerth nicht in einer inhaltlichen Identifikation des Seins mit dem Nichts. Das Nichts gehört vielmehr nicht – wie bei Hegel – reell, sondern nur gedanklich zum Sein. Es wird lediglich von der Vernunft als »ens rationis« produziert, wenn das Sein aus sich heraus- und sich selbst gegenübertritt. – Der Verfasser geht nun einen Schritt über Siewerth hinaus: Das »Nichts« (bzw. genauer: Das »Sein im Nichts«) ist für ihn gleichbedeutend mit dem »Aus-sich-draußen-Sein« des Seins im Akt des Selbstaussdrucks, durch den das Sein *in sich selbst* aus sich heraus- und sich gegenübertritt. Damit ist in keiner Weise irgendeine Begrenzung des Seins verbunden; im Gegenteil, jede begrenzte Gestalt des Seins bedeutet nicht das volle, sondern ein nur teilweises, begrenztes Aus-sich-heraus- und Sich-selbst-Gegenübertreten des Seins.

Diese Auseinandersetzung mit dem Gedanken-gut Siewerths ist die Vorbereitung für die Thematik des 2. Hauptteils, der Ausfaltung und Vertiefung der Lehre von der kreisenden Seinsbewegung im Anschluss an Thomas von Aquin. Die systematische Erschließung dieser Seinsbewegung bzw. der immanenten Struktur des Seinsaktes erfolgt in drei Untersuchungen.

Die 1. Untersuchung (125–203) entwickelt im Ausgang von der Selbsterfahrung des Menschen *als ein Seiendes* den »Charakter des Seins als solchen« (127–132) und kommt mittels einer schrittweisen Interpretation des »ontologischen Identitätsprinzips« zu dem Ergebnis, dass »Sein« einen Akt – den »Grundakt des Seienden« – bedeutet, an dem sich ein 3-facher Status unterscheiden lässt:

1. Das Sein »anfänglich in sich selbst« – d. h. das Sein im Modus der »Realität«.

2. Das Sein »ausgedrückt in sich selbst« und sich selbst gegenübergetreten – d. h. das Sein im Modus der »Idealität«.

3. Das Sein in »aktueller Selbstidentifikation vollendet in sich selbst« – d. h. das Sein im Modus der »Bonität«.

Diese drei Momente folgen einander nicht der Zeit nach, sondern »der Natur nach«; sie beschreiben die *transzendente Bewegung des Seinsvollzugs als solchen*, der in jedem Seienden verschieden ausgeprägt ist – im Maße und in der Weise seines Seins.

Von hier aus öffnet sich zuletzt der Blick auf eine entsprechende Struktur des grundlegend »in sich selbst stehenden« Seins, das heißt auf die Seinsweise Gottes, der mit Thomas als »das Sein selbst«, »das Sein in Person« verstanden wird. Die 1. Untersuchung, die eine »Erhellung des Akt-Charakters des Seins als solchen« versucht, kulminiert in einer »analogen Annäherung« an das christliche Glaubensgeheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit, das so als »rationale obsequium« erscheint.

In der 2. Untersuchung (206–320) wird das begrenzte Seiende vor dem Hintergrund der bisher dargelegten »Dynamik des Seinsaktes« interpretiert. Der Ursprung des begrenzten Seienden aus seinem unbegrenzten göttlichen Grund erscheint in diesem selbst ermöglicht durch den triadischen Charakter des Seinsaktes, d. h. genauer: durch Gottes immanenten Übergang von seiner »Realität« zu seiner »Idealität«; hier geschieht die »Ideation« des Begrenzten, indem die »Nachahmbarkeit« des unbegrenzten göttlichen Seins (Thomas) nun formell ausgedrückt wird. Im Modus der göttlichen Idealität ist das endliche Seiende jedoch *nur seiner Möglichkeit nach* gegeben. Erst ein freier Akt, der eingebettet ist in die Hinbewegung Gottes zu seiner Bonität, begründet die kontingente Wirklichkeit des endlichen Seienden.

Die 3. Untersuchung (321–354), die allerdings nur als ein detaillierter, in sich kohärenter »Entwurf« vorliegt, interpretiert die Entfaltung der Welt in Raum und Zeit vom »Akt-Charakter« des Seins her. Der evolutionäre Bewegung des Seins wird dabei als »fortschreitender Rhythmus« gedeutet – der kosmischen Materie, des organischen wie auch des geistigen Lebens und schließlich des Menschen in seiner Geschichtlichkeit.

Dem Hauptteil des Werkes, der damit zunächst abgeschlossen ist, folgt eine ausführliche *Bibliographie* (357–379), ein *Personenregister* (380–381) und schließlich ein *Sachregister* (382–392), wodurch die Auseinandersetzung mit den Aussagen des Werkes wesentlich erleichtert wird.

Dessen Gedankengut, wonach der Seinsakt sich in einem kreisenden Rhythmus ereignet, wird nun in der 2. Auflage des Werkes durch drei »Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins« vertieft.

Der *erste Ergänzungsbeitrag* widmet sich dem »Individuationsprinzip bei Duns Scotus und Thomas von Aquin« (395–418) und führt die Individuationsauffassung des Aquinaten weiter. Die bei Thomas ansatzweise entwickelte Lehre von den »inneren und äußeren Ursachen des Seienden« wird nun für eine metaphysische Erhellung und Begründung von »Individuation« voll ins Spiel gebracht und dabei unter neuen Aspekten beleuchtet und ergänzt. Das thomatische Prinzip der Individuation, die »materia quantitate signata«, d. h. letztlich die Raum-Zeit-Bestimmung des Seienden, interpretiert der Verfasser lediglich als »causa materialis« der Individuation. Diese müsse aber durch die »causa formalis« (das ist beim Menschen die geistige Seele) jeweils artspezifisch qualifiziert werden. Beide »causae« sind auf den individuellen Seinsakt als die »causa finalis« der Individuation hingeordnet. Dieser aber bedeutet zutiefst eine (begrenzte) Partizipation an der absoluten Einmaligkeit des Seinsaktes Gottes – die damit als die »causa exemplaris« der Individuation hervortritt. Durch die innere »trinitarische Relationalität« dieses göttlichen Seinsaktes besitzt die geschöpfliche Individualität eine zutiefst soziale Dimension.

Der *zweite Ergänzungsbeitrag* mit dem Titel: »Materialistisch-dialektischer Evolutionismus und thomatischer Seinsakt« (419–442) bringt gleichfalls eine Weiterführung von thomatischem Gedankengut, insofern hier die »Indefinitheit« des »potentiellen Seins« der Materie als eine »analoge Partizipation« an der »Infiniheit« des »aktualen Seins« Gottes betrachtet wird. Daher lasse sich die »dialektische Struktur der Evolution der materiellen Welt« als »entfernter Hinweis« auf einen »trinitarisch-trinitarischen« Rhythmus des göttlichen Seinsaktes deuten. Eine solche Sichtweise ermöglicht die klare Abgrenzung der »innergöttlichen Seinsbewegung« von den methodischen Defiziten einer »rein materialistischen Evolutionsdialektik«.

Die »Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins« kulminieren in einem *dritten Beitrag*: »Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinsereignung im Denken von Hans André« (443–491). Er nimmt das Gedankengut des Biologen und Naturphilosophen Hans André auf, der in der Ontologie Thomas von Aquin wurzelt, aber entscheidende Anregungen aus Schelling, der modernen »Ganzheitstheorie« (Hans Driesch, Othmar Spann, Hedwig Conrad-Martius) und aus Heidegger integriert. André entwickelt eine philosophische Theorie der »Ur-Ereignisformen« in Natur und Kultur: Ausgehend vom »Licht- und Strahlungsereignis«, dem »Evolutionsereignis« und dem »Blüten- und Kelchereignis« vermittelt er – im Rückgriff auf den Akt-Charakter

des Seins bei Thomas und in der Deutung des Seins als »geschichtlichem Ereignis« – eine »synthetische Schau von Natur und Kultur«. Sie hat ihre Basis in der Aussage, dass die Natur in all ihren Gestaltungen ein »dispositives Potentialfeld« für den menschlichen Geist bereithält, das dieser in Anspruch nehmen und sinnentsprechend aktualisieren kann.

Wie aus unserem Versuch einer Nachzeichnung von Grundlinien der in dem Beckschen Werk unternehmen »spekulativen Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels« wohl deutlich wurde, handelt es sich hier um eine ebenso originäre wie auch kühne philosophische Leistung, die kein geringes innovatives Potential birgt. Dies kann insbesondere im Hinblick auf eine Theologie gesagt werden, die sowohl in substantiellen Erkenntnissen der philosophischen Tradition verankert sein als auch für geistige Herausforderungen der Gegenwart sich öffnen möchte.

Die Sprache zeichnet sich auch bei den teilweise sehr anspruchsvollen Gedankengängen durch eine schlichte Klarheit aus, die stets auf die Sache selbst hin transparent ist. *Gabriele Waste, Klagenfurt*

## Kirchengeschichte

*Mikrut, Jan (Hg.): Die katholische Kirche in Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart, Wien: Dom-Verlag 2006, ISBN 3-85351-193-7/978-3-85351-193-0, 705 S., 59,- Euro.*

Die Geschichte Europas nach 1945 wurde oft mit Blut von unschuldigen Menschen gezeichnet. Das 20. Jahrhundert war ein blutiges Jahrhundert. Millionen von Menschen haben für ihre Überzeugung und für ihren Glauben gelitten. Sie wurden der Gefangenschaft und Entbehrenungen aller Art ausgesetzt. Ihre Standhaftigkeit ist ein eindrucksvoller Beweis für die Kraft des Glaubens, die auch im gewaltsamen Tod unerschütterlich blieb. Die Autoren der einzelnen Beiträge zeigen die Entwicklung ihrer Herkunftsländer anhand publizierter mehrsprachiger Literaturbeiträge und Augenzeugenberichte, um die Geschichte der Kirche in Mitteleuropa besser zu verstehen und auch weitere wissenschaftliche Untersuchungen einzuleiten. Von der Frage, wie diese enorme Ungerechtigkeit im Herzen Europas geschehen konnte, wo doch die Christen die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten, ist nicht leicht wegzukommen.

Das 2004 in Wien gegründete »Internationale Forschungsinstitut zur Förderung der Kirchengeschichte in Mitteleuropa« (IFKM) hat vom 8. bis

9. Mai 2005 in Mödling bei Wien eine internationale Tagung abgehalten und eine Publikation zum Thema »Die katholische Kirche in Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart« in Auftrag gegeben. Der Verein hat das Ziel, die Kirchengeschichte in Mitteleuropa zu erforschen, zu fördern und der Öffentlichkeit bekannt sowie zugänglich zu machen. Dazu sind Projekte und Programme vorgesehen, um die historischen Unterlagen zu sichten und zu analysieren sowie in neuen Erkenntnissen darzustellen. Die vorliegende Publikation ist schon die vierte in der Reihe der Veröffentlichungen des IFKM. Sie faßt die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung aus dem Wirkungsraum des »Mitteleuropäischen Katholikentages« zusammen, an dem acht mitteleuropäische Länder beteiligt waren: Bosnien-Herzegowina, Kroatien, Österreich, Slowakei, Slowenien, Polen, Tschechien und Ungarn. Bedauerlicherweise fehlen Rumänien und die Ukraine, die zum Großteil von orthodoxen oder griechisch-katholischen Christen bewohnt sind, die man aber demnächst für neue fachspezifisch-historische Publikationen gewinnen möchte.

Pavo Jurisic aus Sarajevo befaßt sich in seinem Beitrag mit dem multireligiösen und multikulturellen Staat Bosnien-Herzegowina und der intoleranten Haltung der Nationalitäten, was zum schrecklichen Krieg Bosnien-Herzegowina 1991/1992 bis 1995 führte. Die zerfallene Republik Jugoslawien hatte 6 Länder (Kroatien, Slowenien, Bosnien-Herzegowina, Serbien, Montenegro, Mazedonien), 5 Völker (Kroaten, Slowenen, Serben, Montenegriner, Mazedonier, 4 Sprachen (Kroatisch, Slowenisch, Serbisch, Mazedonisch), 3 Religionen (römisch-katholisch, orthodox, moslemisch), 2 Schriften (lateinisch, kyrillisch), 1 Staat (Jugoslawien) und 0 (keine) Zukunft. Mit dem Abkommen von Dayton wurde der Krieg 1995 beendet, aber es blieb die Not der Familien und die Frage: »Wie soll es weitergehen?« Große Ermutigung für die Katholiken in Bosnien-Herzegowina war der Besuch von Papst Johannes Paul II. in Sarajevo am 12. und 13. April 1997 und 2003 in Banjaluka. Er kam, um das Wort des Trostes und der Solidarität dem dort lebenden und vom Leid geprüften Volk zu bringen und sich an seine Seite zu stellen und es zu ermutigen. Das gibt Hoffnung, daß Bosnien-Herzegowina eine Zukunft hat und auch weiterhin bestehen kann.

Bozo Goluzo und Ivo Lucic aus Mostar analysieren die Lage der Kirche in Bosnien-Herzegowina und Kroatien in der Zeit der kommunistischen Diktatur (1945–1990). Der Kommunismus gab schon bei seiner Entstehung zu erkennen, daß die Beseitigung der Religion eine seiner Prioritäten ist, ohne Rücksicht auf die Form ihrer Erscheinung. In der Zeit von 1917 bis 1989 dürfte das kommunistische

Regime in der Sowjetunion und den osteuropäischen Staaten etwa 30 Millionen Menschen umgebracht haben. Das angesehene »Foreign Affairs Research Institute« in London brachte im Jahre 1987 aufgrund seiner Forschungen heraus, daß bis zu diesem Zeitpunkt auf internationaler Ebene 83,5 Millionen als Opfer des Kommunismus ihr Leben verloren haben. Ein Jahrzehnt vorher kam der Forscher Stewart-Smith zu dem Ergebnis, daß das marxistisch-leninistische Experiment 85 bis 125 Millionen Menschen das Leben kostete. Der Nobelpreisträger Alexander Issajewitsch Solschenizyn spricht von mehr als 110 Millionen Opfern des Kommunismus. Unter Einbeziehung von China sprechen manche von 350 Millionen unschuldigen Opfern des Kommunismus in verschiedenen Ländern der Welt. Dementsprechend hoch ist auch die Zahl der Opfer des kommunistischen Terrors auf dem Gebiet des damaligen Jugoslawiens nach dem Zweiten Weltkrieg. Es gibt einige, die behaupten, daß nach dem Zweiten Weltkrieg 600.000 kroatische Bürger umgebracht wurden. Die Mitglieder der kroatischen Armee, die an Tito ausgeliefert worden waren, wurden zuerst gefoltert und dann allesamt ermordet. Das gleiche geschah auch mit den serbischen und slowenischen Truppen, die aus Kärnten von den Engländern an Tito übergeben wurden. Überall erfolgte die Anklage ohne irgendeinen Beweis für eine angebliche Schuld, und unschuldige Menschen wurden zu hohen Gefängnisstrafen verurteilt, unter ihnen zahlreiche Priester und Ordensangehörige.

Das prominenteste Opfer war Erzbischof Alois Stepinac. Als die Zeit der Morde, Lager und offenen Verfolgung vorbei war, kam ein neuer Zeitabschnitt des Planens und der Unterstellungen, die von den Kommissionen für die Religionsgemeinschaften geführt wurden. 1949 kam es zur Gründung der »Vereinigung der katholischen Priester«, wodurch das Regime die Kirche als eine gesellschaftliche Kraft, die einen großen Einfluß hatte, unter seine Kontrolle stellen wollte. Allerdings änderte sich allmählich die Beziehung des jugoslawischen Staates zur Kirche im Einklang mit den Wünschen seiner Außenpolitik.

Nach dem Tod von Kardinal Alois Stepinac am 10. 2. 1960 kam es zu einer gewissen Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und Jugoslawien. Da es in Jugoslawien keinen »roten Bischof« wie in Südamerika gab, wurde ein »roter Frater« in der Person des herzegowinischen Franziskaners Fr. Zlatko Sivric gefunden, während man gegen den »reaktionären Teil« des Klerus weiterhin drastisch vorgegangen sei. Die Kirche wurde in der Nachkriegszeit zum geistigen Orientierungspunkt des kroatischen Volkes, denn ihre

Vertreter, die Bischöfe, Priester und Ordensleute, blieben bei ihrem Volk und teilten mit ihm die schwersten Tage. Es handelte sich um kein politisches Engagement der Kirche im Sinne der Tagespolitik, sondern um die Verteidigung von dauerhaften Werten und Grundprinzipien sowie von Menschen- und Völkerrecht.

»Die katholische Kirche Österreichs 1945–1955« ist das Thema von Ignaz Steinwender. Politisch war es für Österreich die Besatzungszeit, der beginnende Wiederaufbau und in kirchlicher Hinsicht die Zeit großer neuer Aufbrüche, die mit dem Staatsvertrag 1955 ihren Höhepunkt erreichte. Nach dem Zweiten Weltkrieg lag Österreich »befreit am Boden«. Vor allem in dem durch die Sowjets besetzten Teil (Wien, Niederösterreich und einem Teil von Oberösterreich) hatte die Bevölkerung zum Teil Schlimmeres zu ertragen als unter der Zeit des Nationalsozialismus. Plünderungen, Totschlag und Vergewaltigungen durch die Rote Armee waren an der Tagesordnung. Noch über 1950 hinaus gab es eine schleichende Rechtsunsicherheit und die beständige Gefahr grundlosen Menschenraubs. Die seelischen Verwundungen waren groß. An die 250.000 Österreicher waren als Angehörige der deutschen Wehrmacht gefallen, dazu kamen noch unzählige Opfer an Zivilisten, vor allem durch Bombenangriffe der Alliierten, und Heimatvertriebene, besonders aus dem Sudetland. Für die Kirche war zunächst das Verhältnis zum neuen Staat, zur Politik im allgemeinen und zu den Parteien neu zu klären. Kardinal Innitzer prägte die Devise: »Eine freie Kirche im neuen Staat«. Um sich finanziell vom Staat weitgehend unabhängig zu machen, wurde das in der NS-Ära eingeführte Kirchenbeitragsystem, demzufolge die Kirche selbst bei den Katholiken Beiträge erhob, beibehalten.

Eine entscheidende Frage für das Verhältnis zum neuen Staat und den Parteien war die Klärung der Konkordatsfrage. Die Nationalsozialisten hatten das 1933 geschlossene Konkordat für aufgehoben erklärt, was die Sozialisten und Kommunisten nach 1945 nicht hinderte, die vom NS-Regime beschlagnahmten kirchlichen Güter als Staatseigentum zu beanspruchen und die von dem NS-Regime angeordnete Einführung der obligatorischen Zivilehe zu behalten. Aus der Sicht Roms taten die österreichischen Bischöfe viel zu wenig, um die Wieder-Anerkennung des Konkordats von 1933 zu erwirken und bestehende Probleme zu lösen. Die österreichischen Bischöfe sandten im Februar 1950 Bischof Pawlikowski nach Rom, um den Heiligen Stuhl zu informieren und zu beschwichtigen. Dabei stand angeblich sogar die Drohung eines kollektiven Rücktritts der österreichischen Bischöfe im Raum.

Zu den bedeutenden kirchlichen Aufwärtseentwicklungen dieser Periode (1945–1955) zählte der Aufbau der Katholischen Aktion Österreichs. Das neu gewonnene kirchliche Selbstbewußtsein und das hohe Ansehen der Kirche und des Papstes Pius XII. nach dem Zweiten Weltkrieg begünstigten die Entwicklung. Die Kirche trug auch viel zur Abwendung bei der kommunistischen Gefahr bei. Wie die spätere Entwicklung (Niedergang der Katholischen Aktion, Rückgang der geistlichen Berufe, Krise der Ehe, Eindringen des Relativismus in die Theologie usw.) zeigen sollte, konnte dieser kirchliche Aufbruch der ersten Nachkriegsjahre nicht fortgesetzt werden. Aber die ersten zehn Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg waren jedenfalls Jahre, in denen viel guter Samen gesät wurde (vgl. Mt 13,24 ff).

Diese Thematik setzt Annemarie Fenzl in zwei Beiträgen fort: »Kirche und Gesellschaft nach 1945 in Österreich« und »Kardinal Franz König (1905–2004) Erzbischof von Wien (1956–1985)«, wo sie vor allem auf das Kräftespiel der pluralistischen Gesellschaft eingeht. Wie die Auseinandersetzung um den Schwangerschaftsabbruch zeigte, ist das Verhältnis von Gesellschaft und Kirche in vielen Bereichen schwieriger geworden. Je mehr aber die Kirche versucht, das zu sein, was sie sein soll, desto mehr wird ihr Beitrag auch in einer säkularisierten Gesellschaft geschätzt werden. Als Glaubensgemeinschaft lebt die Kirche aus der Kraft des Gebetes, das seit Anbeginn der Geschichte das Leben der Menschen begleitet. Das persönliche Gebet, das – als letzte Hingabe – still macht und oft komplizierte Dinge vereinfacht, in dem erst Religion sich entfaltet und der Glaube lebendig wird, das alle Grenzen überwindet und miteinander verbindet, kann man als das bleibende Vermächtnis von Kardinal Franz König (1905–2004) würdigen.

»Die Entwicklung der Kirche in Tirol seit 1945« schildert Josef Gelmi aus Brixen. Dabei ist die Ausgangslage zu berücksichtigen, denn das Land Tirol, das bis 1918 österreichisches Kronland war und von Kufstein bis Ala (Trentino) reichte, besteht heute aus Nord-, Ost- (Bundesland Tirol in Österreich) und Südtirol (Provinz Bozen in Italien). Nach dem Zweiten Weltkrieg forderte Österreich vergeblich die Rückgabe der heutigen Provinz Bozen. Darauf schlossen 1946 der italienische Ministerpräsident Alcide de Gasperi und der österreichische Außenminister Karl Gruber ein Abkommen, in dem sich Italien verpflichtete, Südtirol eine Autonomie zu gewähren. Das Abkommen fand auch Aufnahme in dem italienischen Friedensvertrag von 1947. Damit wurde Südtirol eine internationale Angelegenheit und bekam Österreich als Schutzmacht. 1964 wurde die Diözese Bozen-Brixen errichtet, womit der Vatikan einen nicht zu unter-



schätzenden Beitrag zur Autonomiefrage Südtirols geleistet hat.

»Ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Konkordatsrechts« kommt aus der Feder von Alfred Rinnerthaler, der eine sehr gute Übersicht über das österreichische Konkordatskirchenrecht bringt. Das Konkordat 1933/1934, der Vermögensvertrag, der Schulvertrag und die Diözesanerrichtungsverträge bilden bis heute den Kern des besonderen Staatskirchenrechts der katholischen Kirche in Österreich. Sie sind der Beweis für die Möglichkeit eines einträchtigen Zusammenwirkens von Kirche und Staat auf der einen und von den politischen Kräften Österreichs auf der anderen Ebene.

Die aufrüttelnde Abhandlung von Gerhard Winkler aus Wilhering über »Die katholische Kirche in Österreich von 1986 bis 2005« bringt als qualifiziertes Zeitzeugnis die »Relatio« (Bericht) des Apostolischen Nuntius Mario Cagna von 1985 ausführlich zur Sprache und beleuchtet die unsäglichen kirchlichen Verhältnisse Österreichs anhand der prominenten Bischöfe Groer, Eder und Krenn. Mit erstaunlicher Scharfsinnigkeit und großem Einfühlungsvermögen beobachtete der damalige Nuntius in Wien die Beliebigkeit des Kirchengeschicks, den Bedeutungswandel im Synodenwesen, das schwindende Glaubenswissen und mangelhafte Glaubensunterweisung, den sich verbreitenden Feminismus und die radikalen Einbrüche des Unglaubens auf breiter Basis. Cagna sah die Zerstörung der Familien innerhalb nur einer Generation in einer Deutlichkeit voraus, wie es damals nur wenige zu denken wagten. Er sah auch die hohe Suizidrate und den Alkoholmißbrauch in diesem Zusammenhang. Die Schmähungen Roms, des Papsttums und der römischen Kongregationen wollte er nicht einfach hinnehmen und forderte die Kurie mit den Bischöfen zu sofortigem und mutigem Handeln auf, denn »Österreich ist ein Missionsland!« Ein Stein des Anstoßes bildeten von Anfang an in bestimmten Kreisen Österreichs der Wiener Erzbischof Dr. Hans Hermann Kardinal Groer OSB, der Salzburger Erzbischof und Primas Germaniae Dr. Georg Eder und Bischof Dr. Kurt Krenn von St. Pölten. Der wegen angeblicher homosexueller Verfehlungen medial angeklagte Dulderkardinal Groer nahm es demütig auf sich, obwohl seine »Schuld« bis über seinen Tod hinaus juristisch gegenstandslos und »moralisch« unbewiesen blieb. Es war die 1995 inszenierte Kampagne des Kirchenvolksbegehrens der Bewegung »Wir sind Kirche« aus Innsbruck im einstigen »Heiligen Land Tirol« und einschlägiger Wiener Redaktionsstuben, die sich mit unerfüllbaren Forderungen eigentlich gegen den Jurisdiktionsprimat des Nachfolgers Petri gerichtet haben. Für den Glauben in

den Pfarreien wäre es freilich nützlich gewesen, wenn die perplexen Bischöfe damals einhellig die »Sündhaftigkeit« der unterschriftlichen Unterstützung (500.000 Unterzeichner) deklariert hätten, denn der angeregte »Dialog für Österreich« zur Beilegung des Kirchenstreites hat sich weithin als Fehlschlag erwiesen.

Der zweite Artikel von Gerhard Winkler ist Papst »Johannes Paul II. und seinem Einfluß auf die Veränderungen Europas« gewidmet. Sein langes und äußerlich glänzendes Pontifikat war geprägt vom Zusammenbruch der kommunistischen Diktaturen hinter dem Eisernen Vorhang. Der Verfasser aus Wilhering meint, »Wojtyla kämpfte für Europa u.a. auch wegen seiner glühenden Liebe zu seinem Vaterland. Polen sollte nach 200 Jahren der Teilung endlich gesicherte Grenzen auf der europäischen Landkarte bekommen« (228). Da kann man allerdings fragen – wenn es stimmen sollte –, ob die Vermischung von universal-kirchlichen mit polnisch-nationalen Interessen nicht ein unlösbares ethisch-moralisches Problem darstellt. Besteht doch das heutige Polen zur Hälfte (!) aus den Deutschen nach 1945 geraubtem Territorium, was ein einmaliges Phänomen auf der ganzen Welt ist. 16 Millionen unschuldige Menschen deutscher Zunge wurden aus ihrer angestammten tausendjährigen Heimat auf unerhört grausame Weise »nackt« wie Ungeziefer vertrieben, damit in so »befreiten« Gebieten fremde Polen, die die Weißrussen und Ukrainer nicht leiden mochten, auf komfortable Weise angesiedelt werden konnten. Im heutigen Deutschland sind nur etwa zwölf Millionen Vertriebene angekommen, wo sind die zirka vier Millionen geblieben? Wie kommen die katholischen Schlesier und andere Ostdeutsche überhaupt dazu, von katholischen Polen derart grausam behandelt zu werden laut der Devise »Vertreibung sofort und ohne Entschädigung!« Wo bleibt die moralische Legitimation – vom Glauben erst gar nicht zu sprechen – für derartige Ungeheuerlichkeiten nach dem Blutracheprinzip »Auge für Auge«? Gegen die euphorische Einschätzung des Verfassers müßte die Zeit für eine ausgewogene Beurteilung und wissenschaftliche Bewertung erst reif werden, weil der Abstand für eine gesicherte Einschätzung der Vorgänge noch nicht gegeben ist (193).

»Die Geschichte einer schwierigen Nachbarschaft. Zwischen der deutschen NS-Verfolgung und der russischen kommunistischen »Befreiung.« Die wechselnde Geschichte Polens 1939–1946« von Jan Mikrut übernimmt die übliche polnische Sicht der geschichtlichen Ereignisse im Sinne der gängigen »political correctness«. »Die Wiedergeburt des polnischen Staates nach dem Ersten Weltkrieg«, bereits im Vertrag von Berlin aus poli-

tischem Kalkül erwogen und geplant, hat – trotz der massiven militärischen Unterstützung Frankreichs – kein einheitliches und friedvolles oder demokratisches Staatsgebilde hervorgebracht. Das Versailler Polen war ein Vielvölkerstaat, in dem die Polen etwa  $\frac{1}{3}$  der Bevölkerung ausmachten. »Die heldenhafte Verteidigung der Heimat durch Polen 1920« (233) hatte mit der hemmungslosen Expansion Polens nach Osten zu tun, der die augenblickliche Schwäche des von den Revolutionswirren betroffenen Russlands zugute kam. Die 20 Jahre der Zwischenkriegszeit (1919–1939) waren von ständigen politisch-militärischen Provokationen, Streit und Zwietracht mit sämtlichen Nachbarn gezeichnet. Polnische Truppen haben als erste – also noch vor der Wehrmacht – einen Teil des tschechoslowakischen Gebietes 1938 besetzt.

Die Ermordung von 21.857 polnischen Offizieren im Wald von Katyn mit Schüssen in den Hinterkopf wurde am 15. April 1943 von Radio Moskau den Deutschen zugeschrieben. Da die Offiziere aristokratischer oder bürgerlicher Herkunft waren, geschah die »Liquidierung« aus Gründen des Klassenkampfes im Sinne der proletarischen Weltrevolution. Erst im April 1990 bekannte sich die damals noch existierende Sowjetunion offiziell zu den Verbrechen von Katyn. Was immer wieder, leider auch vom Verfasser, verschwiegen wird: Zu den ersten Opfern des am 1. 9. 1939 (UdSSR am 17. 9. 1939) ausgebrochenen Zweiten Weltkrieges zählten die in Polen lebenden Volksdeutschen. Kurz vor dem Einmarsch der deutschen Wehrmacht wurden in Bromberg mindestens 5.000 Menschen deutscher Zunge wahllos ermordet, während etwa 70.000 Volksdeutsche in Todesmärschen aus dem Westen in den Osten gejagt (evakuiert) wurden. Wer aus Erschöpfung nicht mehr weiter konnte, wurde an Ort und Stelle erschossen. Am 5. 10. 1939 hat Polen kapituliert, die Sowjets besetzten 52 % des Versailler Polens, die Deutschen den Rest. Die polnische Regierung mit dem Staatspräsidenten und das Oberkommando mit etwa 100.000 Soldaten und Offizieren fanden Schutz in Rumänien. Im Zusammenhang mit dem weiter aus dem Untergrund geführten gnadenlosen Partisanenkrieg muß die Frage nach der moralischen Qualität erlaubt sein. Hat die Besatzungsmacht auch bestimmte Rechte, und wie ist es mit der Mitwirkung von katholischen Priestern und Ordensleuten am bewaffneten Kampf in Anbetracht des Evangeliums? Kann man aus einer allgemeinen Liebesreligion eine fremden-, hier deutschfeindliche Stammesreligion machen, und das – was am meisten verblüffend ist – ohne auch nur irgendwelche Gewissensvorwürfe oder Schuldgefühle? Die immer wieder kolportierte Behauptung, »während des Zweiten Weltkrieges kamen etwa 6 Mio.

Polen ums Leben« (257), ruft Zweifel hervor. Wie kam diese Zahl überhaupt zustande und wann? Nach dem Zweiten Weltkrieg haben im Auftrag der Regierung einige polnische Studenten eine diesbezügliche Erhebung durchgeführt. Ohne besondere Registrierung wurden die Leute gefragt: »Haben sie im Krieg ein Familienmitglied verloren?« Wenn der ganze Familienclan mit sämtlichen Geschwistern, Onkeln, Tanten u.a. einzeln dazu »Ja!« gesagt hat, kann man sich die schnell anwachsende Zahl gut vorstellen. Die tatsächliche Zahl polnischer Kriegsoffer soll nach vorsichtigen Schätzungen höchstens 250.000 betragen. Eine strikte und objektive Überprüfung der tautologischen Zahlenakrobatik – auch im Hinblick auf die Juden – wäre wünschenswert und angebracht.

Die polnische Thematik wird fortgeführt von Emil Kumka über »Die katholische Kirche in Polen 1956–1970«, Tadeusz Pyzdek über »Die Gewerkschaft Solidarnosc und die praktische Umsetzung des Evangeliums der Arbeit nach P. Johannes Paul II. in Polen«, wiederum von Jan Mikrut über »Den polnischen Märtyrerpriester Jerzy Popieluszko, 1947–1984, und sein Kampf für die Arbeiterrechte in der Sozialistischen Republik Polen« und Marek Ingłot über »Den Beitrag der katholischen Kirche in Polen zur Missionstätigkeit der Weltkirche 1945–1989«.

Aus der Feder von Ivan Chalupecky aus Leutschau stammen drei Beiträge über »Die griechisch-katholische Kirche in der Tschechoslowakei nach 1945«, »Die katholische Kirche in der Slowakei in der Erinnerung eines Zeitzeugen« und »Die römisch-katholische Kirche in Tschechien 1945–2005«. Freimütig bekennt der Slowake Chalupecky: »Das größte Problem der tschechischen (eigentlich böhmischen) Länder in der Nachkriegszeit war der Haß gegen die Deutschen, ihre Verfolgung und Vertreibung« (456). Im Jahr 1945 lebten dort ca. 3.295.000 Sudetendeutsche. Alle, also auch Antifaschisten, wurden unterschiedslos durch die Benesch-Dekrete ihrer bürgerlichen Rechte und ihres Eigentums beraubt. Die tschechischen Bischöfe erhoben gottlob mehrmals ihre Stimme und mahnten die Menschen, die Deutschen nicht der Menschenwürde zu berauben. Dennoch beteiligte sich auch die Katholische Volkspartei, deren Vorsitzender Msgr. J. Srámek während des Krieges Ministerpräsident der tschechoslowakischen Exilregierung war, am Deutschenhaß. Das hat die kommunistische Machtübernahme am 24. 2. 1948 und »Die schwersten Jahre der Kirche 1948–1967« vorbereitet und erleichtert.

Sein Landsmann Peter Olexak aus Rosenberg schildert »Die Geschichte der katholischen Kirche in der Slowakei 1945–1989«. Auf der Konferenz

von Teheran entschieden Roosevelt, Stalin und Churchill in ihrer Offensive gegen Deutschland über die Aufteilung der militärischen Operationsgebiete und das gemeinsame militärische Vorgehen. Polen, die Slowakei, Böhmisches Länder, Ungarn, Slowenien, Serbien und Kroatien fielen in den sowjetischen Machtbereich. Damit war das weitere Schicksal jener Länder – auch der Slowakei – vorprogrammiert. Bestrebungen zur Beseitigung der Kirche 1948–1949, antikirchliche Maßnahmen 1950, Gerichtsverfahren gegen die katholischen Bischöfe 1951 und die Zeit der kommunistischen Herrschaft 1951–1989 waren die Folge. Das Verschwinden des »Eisernen Vorhangs« 1989 hat endlich die ersehnte Wende gebracht.

Drei Beiträge gehen auf die kirchliche Situation in Slowenien ein: »Slowenische Katholische Kirche 1941–1960« von Tamara Griesser-Pecar, »Die Kirche in Slowenien 1961–1990« von France M. Dolinar aus Laibach und »Die kirchliche Entwicklung nach den politischen Veränderungen 1990, die heutige Stellung, statistische Angaben und die Organisation der Kirche« von Matjaz Ambrozic. Erfreulicherweise ist es der Kirche in Slowenien gelungen, trotz aller Widerwärtigkeiten in der bewegten Vergangenheit, sowohl ihre Orientierung auf Eucharistie und Gebet beizubehalten als auch ihre karitative Tätigkeit auszuweiten. Der Säkularismus als neue Herausforderung ist auch nach Slowenien durchgedrungen, womit sich die Kirche mit ihrer Heilsbotschaft auseinandersetzen muß.

Eine »Kurze Geschichte der katholischen Kirche in Ungarn 1945–2005« von Margit Beke aus Budapest zeigt, wie die Kirche Ungarns vom Zweiten Weltkrieg an bis heute mit mannigfaltigen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Sie hat sich mit einem »heiligen Rest« erhalten und sogar weiterentwickelt, auch wenn sie geschwächt wurde. Dabei kann sie auf große Vorbilder und Fürsprecher zurückgreifen: den seligen Vilmos Apor, Bischof (1941–1945) von Raab (Győr), der sein Blut zum Schutz der Frauen vergossen hat, die vor den sowjetischen Soldaten in die Burg geflüchtet waren, sowie den berühmten sel. Augenarzt Lászlo Bathyány-Strattmann. Weitere Selig- und Heiligspredigungen sind zu erwarten.

Die »Herausforderungen des Liberalismus« und seiner Auswüchse bestimmen den Zeitgeist, wie Johannes Michael Schnarrer aus Wien in seinem Artikel ausführt. Die damit verbundene Individualisierung, der Rationalismus, das deistische Weltbild und der Relativismus sind finstere Zeichen des Niedergangs einer alten Kultur. Aber laut Toynbee hängt das Schicksal einer Gesellschaft immer wieder von schöpferischen Minderheiten ab. Die gläubigen Christen sollten sich als eine solche schöpfe-

rische Minderheit verstehen. Sie können dazu beitragen, daß Europa das Beste seines Erbes neu gewinnt und damit der ganzen Menschheit dient.

Auch Josef Spindelböck aus St. Pölten kommt in seinem Artikel »Der Liberalismus und die Gottesfrage. Überlegungen angesichts des geistigen Umbruchs in Europa« zu der abschließenden Erkenntnis: »Es genügt für die Kirche, ihrem Grundauftrag treu zu bleiben: Das Evangelium Christi zu verkünden, möglichst vielen das Angebot der Versöhnung mit Gott nahezubringen und die Menschen in der Gottes- und Nächstenliebe zu bestärken und zu ermutigen. Auf diese Weise findet die menschliche Freiheit ihr Ziel, wird der Mensch in seiner Würde geachtet und die Kultur des Lebens in einer Zivilisation der Liebe aufgebaut« (671). Mögen auch viele Menschen guten Willens bereit sein, diesen Weg der Wahrheit und Liebe mit der Kirche zusammen zu gehen und ihrer Einladung zu folgen!

*Emil Valasek, Kevelaer*

*Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007, ISBN 978-3-402-00215-5, Euro 24,80 (D), 25,50 (A).*

Der emeritierte Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt, bekannt vor allem durch sein in mehreren Auflagen erschienenenes Standardwerk »Geschichte der Religiosität im Mittelalter«, hat die Herausforderung angenommen, welche der Philosoph Herbert Schnädelbach der Kirche sowie dem christlichen Glauben insgesamt mit seinen Thesen im Aufsatz »Der Fluch des Christentums – Die sieben Geburtsfehler einer altgewordenen Weltreligion« (2001) gestellt hat. In einem inklusive Anmerkungen, Literatur- und Personenverzeichnis 798 Seiten umfassenden kirchengeschichtlichen Werk zum Generalthema von »Toleranz und Gewalt« im Christentum befasst sich Arnold Angenendt mit den Problemkreisen »Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe« (19–86), »Gottesrechte und Menschenrechte« (87–230), »Religionstoleranz und Religionsgewalt« (231–370), »Heiliger Krieg und Heiliger Frieden« (371–484) sowie »Christen und Juden« (485–577).

Ohne in dieser kurzen Besprechung auf die solide historische Aufarbeitung der vielen Einzelprobleme (Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverfolgung, Judentoleranz und -verfolgung) eingehen zu können, welche teilweise überraschende Ergebnisse zeigt, soll doch angemerkt werden, dass den erfahrenen und vielfach ausgezeichneten Kirchengeschichtler Angenendt weniger ein direkt apologeti-

sches Anliegen leitet, dem dann die historische Wahrheit untergeordnet wäre, sondern vielmehr das Bestreben, die Dinge so darzustellen, wie sie entsprechend dem heutigen Stand der historischen Forschung in intellektueller Redlichkeit präsentiert werden müssen. Auch dort, wo es unter den Forschern Differenzen der Bewertung gibt, werden diese aufgezeigt, sodass dieses Werk jedenfalls der nötigen Versachlichung einer oft in Angriff und Verteidigung polemisierenden Diskussion über Schuld und Unschuld »der« Kirche bzw. kirchlicher Verantwortungsträger dient. Insgesamt kommt bei aller Anerkennung auch schlimmer Verirrungen in der Kirchengeschichte, welche ja zuletzt auch von Johannes Paul II. in seinen im Heiligen Jahr 2000 ausgesprochenen Vergebungsbitten geschehen ist, das historisch keineswegs ausgeschöpfte Humanisierungspotential des Christentums in jedem der angesprochenen Problembereiche deutlich zum Ausdruck, sodass die Studie gerade aufgrund ihrer ehrlichen Auseinandersetzung dazu beiträgt, das Wesentliche in Lehre und Auftrag der Kirche von allem Ungenügen seiner geschichtlichen Verwirklichung zu unterscheiden und so die Botschaft Christi auch im Kontrast neu aufleuchten zu lassen. Fazit: Das Buch ist lehrreich, interessant und ermutigend.

*Josef Spindelböck, St. Pölten*

*Brandmüller, Walter: Licht und Schatten – Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden, St. Ulrich Verlag, Augsburg 2007, 222 Seiten, ISBN 978-3-936484-99-1, Euro 16,90.*

Wünscht man auf dem Gebiet der Kirchengeschichtsdarstellung fundierte Informationen, so war und ist auf den vormaligen Ordinarius für Kirchengeschichte in Augsburg und nunmehrigen Präsidenten des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaften, Kanonikus Walter Brandmüller, zu verweisen. Mit wissenschaftlicher Akribie behandelt er in dem vorzustellenden Werk Themen aus der gesamten Kirchengeschichte. Die 17 Essays stellen eine Sammlung früherer Aufsätze aus diversen Veröffentlichungen dar und zeichnen sich durch eine klare und verständliche Sprache aus. Brandmüller beweist auch, dass die Kirchengeschichte nicht nur eine müßige Beschäftigung mit der Vergangenheit ist, sondern zum Verständnis vieler aktueller Vorgänge vonnöten ist.

Da es nicht möglich ist, hier alle behandelten Themen vorzustellen, beschränken wir uns auf einige wenige: Im Artikel »Neuaufbrüche in der Kirche einst und jetzt« (55–64) zeigt der Verfasser auf,

dass die Kirche aus allen schweren Krisen, wie etwa der Abspaltung durch die »Reformatoren« oder nach der Revolution von 1789, gestärkt hervorgegangen ist und verweist damit hoffnungsvoll auf die aktuelle Krise: »Es gibt nichts, was wahrer wäre als der katholische Glaube« (64).

Von befreiender Objektivität und Offenheit ist das Essay »Die Reformation Martin Luthers in katholischer Sicht«, das jeden falschen Irenismus meidet, vor dem noch das Zweite Vatikanum warnte, der heute aber zur »ecclesial correctness« erhoben wird. Er hält dem Widersacher des katholischen Glaubens die Überzeugung Katharina von Sienas entgegen: »Wir können unser Heil nicht anders erlangen als im mystischen Leib der Kirche, dessen Haupt Christus ist und dessen Glieder wir sind. Wer dem Christus auf Erden, der den Christus im Himmel vertritt, nicht gehorcht, der nimmt am Blut des Gottessohnes nicht teil« (107). Mit diesem Christus auf Erden ist der von Katharina scharf getadelte Papst gemeint, was die genuin katholische Sicht zeigt, die dem rechtmäßigen Hirten auch dann Treue zollt, wenn dieser fehlt. Brandmüller zeigt des Weiteren auf, dass es sich beim Werk Luthers nicht um eine Reform, sondern um einen wirklichen Umsturz handelte (108–112) und dass es »niemals einen objektiv gültigen Grund geben (kann), der zu einer Trennung von der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche berechtigten würde« (119).

Besonders erhellend sind auch zwei Essays, die sich mit dem Tridentinum und dem daraus abzuleitenden Barockzeitalter beschäftigen: »Neuer Geist aus religiöser Tiefe – Das »Wunder von Trient«« (121–130) zeigt zunächst die Größe und bleibende Verbindlichkeit dieses wahren Reformkonzils auf, um dann allen aktuellen Versuchen, »Abschied von Trient« zu nehmen, eine klare Absage zu erteilen (128–130). Dass es gerade dieses Konzil war, das in seiner Ablehnung des reformatorischen Pessimismus und der damit einhergehenden Leibfeindlichkeit die Blütezeit des Barocks hervorbrachte, stellt der Historiker im folgenden Aufsatz dar: »Sinnenhaftigkeit und Rationalität« (130–145).

In einem weiteren Referat macht Brandmüller deutlich, wie die Rom- und Papstverbundenheit des Ultramontanismus die katholische Kirche in Deutschland davor bewahrte, eine staatshörige Nationalkirche zu werden (166–176). In diesen Kontext gehört auch die aktuelle Beschäftigung mit den »Staatstheologen« (191–195) und »Zur Arroganz der Theologie« (196–206), die gegenüber den zahlreichen Dissidenten unter den katholischen (?) Theologen klar Stellung bezieht und dabei auch Ross und Reiter nennt (etwa Hünermann und Greina-

cher). Brandmüller stellt sich gegen die unkatholische Haltung dieser Herren, die die Theologie als Lehramt des Lehramtes beschwören (201) und damit nur ihre eigene Hybris beweisen. Auch die immer wiederkehrende Leugnung des Modernismus in Deutschland erfährt eine Absage durch den Historiker (193f.).

Außerdem behandelt der Kanonikus von St. Peter die Frage »Dieser Kirche trauen?« (6–18), »Das Papsttum – Garant der Einheit und Wahrheit« (19–33), die »Integration Europas und katholische Kirche« (34–55), das Thema »Kindheitsgeschichten oder Kindheitsgeschichte« (64–75), das jeder Student der Theologie vor Beginn der exegetischen Vorlesungen »inhaliert« haben sollte. »Die Inquisition – historische Wirklichkeit und Legende« (76–95), »Die Kreuzzüge« (96–102), »Neues Leben aus Ruinen – Französischer Katholizismus nach 1789« (146–159). Das dümmliche »Kirchenvolksbegehren« wird innerhalb der »Fieberanfälle des deutschen Katholizismus« (160–165) relativiert, und die Fehlinterpretation des Zweiten Vatikanums als Super-Konzil oder Stunde Null der Kirche wird im katholischen Sinne in »Das Konzil und die Konzile« zurechtgerückt (177–190). Die letzte große Abhandlung reflektiert unter der Überschrift »Vergebung – der Weg zum Frieden« (207–222) die Vergebungsbitten des Jahres 2000 und scheut auch hier keine Kritik an falschen Formulierungen, die von »Sünden der Kirche« sprechen (212f.).

Abschließend ist festzuhalten, dass die vorliegende Textsammlung ein wahres Lesevergnügen bereitet. Obgleich sie für ein breiteres Publikum bestimmt ist, bedauert der Rezensent jedoch das Fehlen des ursprünglichen wissenschaftlichen Apparates. Zumindest hätte der Ort der Erstveröffentlichung angegeben werden müssen.

Peter H. Görg, Hartenfels

## Kirchenrecht

Kaiser, Ulrich / Raith, Ronny / Stockmann, Peter (Hg.): *Salus animarum suprema lex – Festschrift für Offizial Max Hopfner zum 70. Geburtstag (= Adnotationes in Ius Canonicum, 38)*, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Brüssel / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2006, 466 Seiten, ISBN 3-03910-5417-1, Euro 79,00.

Das kirchliche Gerichtswesen ist ein Tätigkeitsbereich, der in den Augen der Öffentlichkeit – und zwar mit gutem Grund – gewöhnlich wenig Beachtung findet. Umso bemerkenswerter ist es, wenn mit einer akademischen Festschrift eine Persön-

lichkeit geehrt wird, deren Wirken sich weitgehend in eben diesem Tätigkeitsbereich entfaltet hat. Über zwanzig Jahre hinweg, zwischen 1982 und 2002, war Max Hopfner als Offizial der Diözese Passau tätig; von 1984 bis 2006 übte er dasselbe Amt auch in seiner Heimatdiözese Regensburg aus. Wenn als Titel der ihm anlässlich seines 70. Geburtstags gewidmeten Festschrift die programmatische Schlussformel des kirchlichen Gesetzbuchs von 1983 gewählt wurde, der zufolge das Heil der Seelen »in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muß« (can. 1752 CIC), hätte deutlicher kaum zum Ausdruck gebracht werden können, worin der innerste Zweck und die unverzichtbare Bedeutung des Rechts in der Kirche bestehen, um dessen Begründung, Wahrung und Durchsetzung sich der Geehrte große Verdienste erworben hat.

Dies bezeugen nicht zuletzt die der Festschrift vorangestellten Grußworte und Laudationes von Kardinal Zenon Grocholewski, dem Präfekten der Kongregation für das katholische Bildungswesen (11–13), dem Diözesanbischof von Regensburg, Gerhard Ludwig Müller (15–16), dem Diözesanbischof von Passau, Wilhelm Schraml (17), dessen Vorgänger Franz Xaver Eder (19) sowie dem amtierenden Offizial der Diözese Passau, Clemens Bittner (21–23), und dem Vizeoffizial (inzwischen Offizial) der Diözese Regensburg, Josef Ammer (25–29). Diese bieten – ergänzt durch ein Vorwort der Herausgeber (9), einen Lebensabriss des Geehrten (7–8) sowie eine Liste der Regensburger Offiziale seit 1811 (31–33) – einen ebenso informativen wie interessanten Einblick in das Leben und Wirken von Max Hopfner.

Zwischen dem etwas ungeschickt platzierten Inhaltsverzeichnis (35–38) und einem Verzeichnis der Mitarbeiter (463–466, im Inhaltsverzeichnis irrtümlich mit 465 beginnend angegeben) folgen nicht weniger als 26 wissenschaftliche Beiträge von – wie es sich bei Festschriften wohl nie ganz vermeiden lässt – unterschiedlicher Bedeutung und Qualität. Entsprechend den vornehmlichen Tätigkeiten und Interessen des Geehrten stammen die meisten davon aus dem Fachbereich des kanonischen Rechts, näherhin dem kirchlichen Ehe- und Prozessrecht sowie der (lokalen) Rechtsgeschichte. Angeordnet sind sie in der alphabetischen Reihenfolge der Autorennamen.

Ausgehend von den drängenden wirtschaftlichen und sozialen Problemen der Gegenwart fragt Thomas A. Amann im Blick auf die Prinzipien der katholischen Soziallehre und die Pflicht der Kirche zu deren Beachtung auch im Bereich der Vermögensverwaltung: »Wie autonom sind kirchliche Lebensverbände und Vereine in der Gestaltung ihres Arbeitsrechts wirklich?« (39–50). Dem im deutschen

Sprachraum einmaligen Sonderfall, dass sich in Regensburg neben dem Domkapitel bis auf den heutigen Tag zwei weitere Kanonikerkapitel (Unserer Liebe Frau zur Alten Kapelle und St. Johann) erhalten haben, widmet sich Josef Ammer in seinem Beitrag über »Das Besetzungsrecht bei den Kanonikaten der drei Regensburger Kapitel im Wandel des 20. Jahrhunderts« (51–76). Einigen verbreiteten Missverständnissen tritt Michael Benz in seinem Beitrag »Der Kirchenrektor im CIC – eine Begriffsklärung« (77–90) entgegen.

»Die vielen Luther-Bilder und meine Einschätzung des Reformators« (91–99) sind die Ausführungen des emeritierten Bamberger Erzbischofs Karl Braun überschrieben, in denen er sich bedauerlicherweise das fragwürdige Diktum zu Eigen macht, Luther könne als gemeinsamer Lehrer aller Christen verstanden werden. Martin Brunnbauer widmet sich einer ebenso diffizilen wie kontroversiell diskutierten Frage des kirchlichen Eherechts: »Ist die Anfrage an den Ordinarius des Eheschließungsortes zur Gültigkeit der Dispens gemäß c. 1127 § 2 CIC erforderlich?« (101–115). Eine nicht unerhebliche ekklesiologische Schwäche des Beitrags von Elisabeth Dieckmann zeigt sich bereits in dessen Titel, wenn dort (wie im Folgenden noch des Öfteren) der (konfessionell verstandene) Kirchenbegriff ohne jede Differenzierung im Plural verwendet wird; er lautet: »Wir haben den festen Willen beieinander zu bleiben.« – *Aufbrüche und Zukunftsperspektiven auf dem Weg der Kirchen zur Einheit*« (117–128).

»Die Rolle des Diözesanbischofs im kirchlichen Arbeitsrecht« (129–120) will Joachim Eder um einer größeren Rechtssicherheit der immerhin ca. 650.000 Arbeitnehmer der katholischen Kirche in Deutschland willen auf ein Mindestmaß zurückgeführt wissen. Stephan Haering befasst sich mit den »Dignitäten der deutschen Domkapitel«, wobei er sich durch seine im Untertitel bescheiden als »Streiflichter zum geltenden Recht« (151–170) bezeichneten Ausführungen nicht zum ersten Mal als Fachmann für diese überaus komplexe, weil vornehmlich auf konkordatärer Ebene geregelte Rechtsmaterie ausweist. In Karl Hausbergers Artikel über »Das Regensburger Klerikalseminar im Spiegel der bischöflichen Romberichte von 1781 bis 1854« (171–184) vermag die je nach Blickwinkel ebenso ernüchternde wie auch tröstliche Erkenntnis zu überraschen, dass der Priesterangel nicht nur ein Problem unserer Tage ist.

Obleich Alfred E. Hierold die entscheidende rechtliche Begründung der kirchlichen Communio in Glaubensbekenntnis, Sakramenten und kirchlicher Leitung (vgl. can. 205 CIC) merkwürdigerweise außer Acht lässt, erinnern seine Ausführun-

gen über »Das kanonische Recht in der communio-Struktur der Kirche« (185–194) wenigstens daran, diese wichtige Frage nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Josef Huber stellt unter dem Titel »*Metus und defectus discretionis iudicii – Versuch einer Verhältnisbestimmung*« (195–206) seine profunden Fähigkeiten und Erfahrungen als Auditor der Römischen Rota unter Beweis. Einer zwar sehr speziellen, nichtsdestotrotz aber bemerkenswerten vermögensrechtlichen Frage widmet sich Ulrich Kaiser im Blick auf »Das Anwesen Spindelhof – Vermögensbestandteil des Bischöflichen Stuhls von Regensburg« (207–233).

»Die Berücksichtigung kirchlicher Ehenichtigkeitsurteile im staatlichen Recht – einige Anmerkungen« (235–248) sind die Ausführungen von Herbert Kalb überschrieben, wobei auch das Problem der unzulässigen Verwendung (bis hin zum rufschädigenden Missbrauch) kirchlicher Ehenichtigkeitsurteile zur Sprache kommt. Stefan Killermann stellt Leben und Werk des »deutsche[n] Rota-Dekan[s] Heinrich Ewers (1906–1992)« vor (249–266). Von beeindruckender (nicht nur kanonistischer, sondern auch medizinisch-psychologischer) Sachkenntnis zeugen die Darlegungen von Severin J. Lederhilger über »Nahrungsverweigerung als Aktions Sprache – Mangelnde Ehefähigkeit bei Anorexie und Bulimie« (267–289).

Unter dem Titel »Stellt euch Gott zur Verfügung als Menschen, die vom Tod zum Leben gekommen sind« (Röm 6, 13)« (291–294) ist ein Vortrag von Bischof Gerhard Ludwig Müller wiedergegeben, den er im Rahmen eines Festakts anlässlich des fünften Jahrestags der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre gehalten hat. Über das Thema »*Ecclesia de Eucharistia vivit*« handelt »Ein kanonistischer Beitrag zum Jahr der Eucharistie« (295–307) aus der Feder von Christoph Ohly. »Das Consistorium Metropolitanum Salisburgense zur Zeit von Fürstbischof Sigmund von Schrattenbach (1753–1771)« ist Gegenstand der Ausführungen von Hans Paarhammer, die er als »Kanonistische Anmerkungen zu einer Dienst- und Geschäftsordnung« (309–324) verstanden wissen will.

Erdrückenden Klärungsbedarf ortet Helmuth Pree bezüglich des Problemkomplexes »Verantwortete Elternschaft und Ausschluss der Nachkommenschaft« und formuliert diesbezüglich einige bedenkenswerte »Thesen und Anfragen« (325–335). Einer in der Kanonistik seit langem diskutierten, dessen ungeachtet aber nach wie vor brennenden Frage widmet sich Ronny Raith unter dem Titel »*Salus animarum und aequitas canonica als Grenzen des kirchlichen Verwaltungshandelns*« (337–352). Erzbischof Karl-Josef Rauber, derzeit Apos-

tolischer Nuntius in Belgien und Luxemburg, schreibt über »Die Rolle des Heiligen Stuhls in globalen Strukturen« (353–357).

Ebenso originell wie aufschlussreich und hintergründig sind die Ausführungen von Wilhelm Rees über »Karl Rahner und das Kirchenrecht« (359–398), wobei so unterschiedliche Fragen wie die Berechtigung und das Ziel der christlichen Mission, das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche, die ekklesiologische und pastorale Bedeutung der Pfarrei und die Weihe(un)fähigkeit der Frau zur Sprache kommen. Georg Schwager erläutert »*Recognition et translatio – Sicherstellung und Übertragung der Reliquien im kirchlichen Kanonisationsverfahren*« (399–411). In seinem Beitrag über »Die kirchliche Trauung evangelischer Christen lutherischen Bekenntnisses« weist Karl-Heinz Selge nach, dass diese auch aus der Perspektive des katholi-

schen Kirchenrechts unter Umständen als »*Ein die Ehe konstituierender Akt*« (413–429) betrachtet werden kann und muss.

Peter Stockmann stellt »*Die Ordinariate für Gläubige eines orientalischen Ritus*« nicht nur als »*ein Rechtsinstitut praeter legem*« (431–448) vor, sondern fügt seinen Ausführungen zudem eine vollständige Liste der bestehenden Ordinariate dieser Art an. Anhand eines konkreten Fallbeispiels behandelt Lorenz Wolf »*Die Suppletion der fehlenden Traubefugnis gemäß c. 144 i. V. m. c. 1111*« als »*eine Quelle der Rechts(un-)sicherheit*« (449–462) im letzten Beitrag der ungeachtet ihrer thematischen Vielfalt in ansprechender Geschlossenheit gestalteten und darum ebenso angenehm zu lesenden wie lesenswerten Festschrift, die nicht nur dem Geehrten, sondern auch den Autoren und Herausgebern zur Ehre gereicht. *Wolfgang F. Rothe, St. Pölten*

#### *Anschriften der Herausgeber:*

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano  
 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. Elmar Anwander, Sonnenstraße 26, A-6900 Bregenz  
 Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Straße 38, A-3100 St. Pölten  
 Johannes R. Nothaas, Mühlweg 55, 55128 Mainz  
 Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald  
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

B 51765

23. Jahrgang Heft 3/2007

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Kurt Krenn  
Michael Stickelbroeck  
Anton Ziegenaus



# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Heinrich Beck: *Der philosophische Begriff der Seele in der europäischen Geistesgeschichte* . . . . . 161
- Josef Kreiml: *Missverständnisse vermeiden helfen*. . . . . 174
- Stefan Seckinger: *Die Auferstehung Jesu – ein historisches Ereignis* . . . . . 186
- Helmut Müller: *Das Schöne im Guten  
Perspektiven einer Theologie der Lebenskunst* . . . . . 194

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Anton Ziegenaus: *Vom Anfang des kanonischen Diözesanprozesses  
bis zur Errichtung der Kaplanei* . . . . . 206
- David Berger: *Thomas von Aquin heute – Ein Forschungsbericht* . . . . . 213

## BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 230

*Dogmatik – Spiritualität – Hagiographie – Fundamentaltheologie*

*Bei Rezensionen wird ersucht,  
oben immer den Erscheinungsort, das Erscheinungsdatum,  
die Seitenzahl, die ISBN-Nummer und den Ladenpreis des Buches anzugeben.*

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. Stichelbroeck,  
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

## Der philosophische Begriff der Seele in der europäischen Geistesgeschichte\*

*Von Heinrich Beck, Bamberg*

### *Einleitung: Zum aktuellen Sinn unserer Fragestellung*

Bei moderner Psychologie und Medizin herrscht weithin eine rein positivistische Wissenschaftshaltung, die sich auf die Erfassung so genannter »positiver Erfahrungstatsachen« beschränkt, wie kognitiver, affektiver und voluntativer Prozesse. Damit aber genügt sie nicht den Erfordernissen des Arztes und Therapeuten. Denn dieser steht dem konkreten Menschen gegenüber, der in seiner Ganzheit mehr ist als die Summe der Prozesse und Funktionen, die an ihm objektivierbar und isolierbar sind.

Die positivistische Blickverengung klammert insbesondere die Frage nach einer »Seele« des Menschen aus und überlässt sie subjektiven Meinungen oder religiösen Glaubensüberzeugungen, die keinen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit erheben können. Wie lässt sich aber unter solcher Voraussetzung eine spezifische Würde der menschlichen Person noch begründen? Wird der Mensch so nicht leicht dem Spiel beliebiger Interessen und unbegrenzter technischer Manipulation preisgegeben?

In dieser Situation gewinnt die Suche nach philosophischer Orientierung eine brisante Aktualität. Es stellen sich für uns die Fragen: Was ist das, was in den »psychischen Erscheinungen« erscheint und ihnen zugrunde liegt, was ist die »Seele«? Welche Argumente sprechen dafür, dass der Mensch überhaupt eine »Seele« hat, und was ist hier genauer unter »Seele« zu verstehen? Was ist ihr Ursprung, was ihre Bestimmung? Überlebt der individuelle Mensch mit seiner geistigen Seele den körperlichen Tod?

Diese philosophischen Fragen sind gewiss nur begrenzt – aber wenigstens begrenzt – zu beantworten; sie verlangen den Dialog verschiedener Blickrichtungen. Unser Thema ist die Entwicklung eines philosophischen Begriffs der »Seele« in der Auseinandersetzung der europäischen Geistesgeschichte. Hier muss ich mich freilich auf die Darstellung von wenigen, besonders markanten Positionen beschränken, werde jedoch zunächst etwas ausführlicher auf die Grundlegung in der Antike eingehen.

---

\* Durch Fußnoten ergänzter Vortrag vor Psychologen, Psychotherapeuten, Ärzten, Pädagogen und Theologen auf der Tagung des Wildunger Arbeitskreises für Psychotherapie (WAP) am 17. März 2007 in Bad Wildungen.

## *I. Philosophische Grundlegung in der Antike und Vertiefung im Mittelalter*

Einen ersten Hinweis für philosophische Sinnsuche gibt die unmittelbare Wortbedeutung. Das deutsche Wort »Seele« leitet sich her von dem urgermanischen »saiwolo«, das heißt »die vom See her Kommende«. Dazu passt die Aussage des frühgriechischen Philosophen *Heraklit* von Ephesus (ca. 500 v. Chr.): »Die Seelen düsten herauf aus dem Feuchten«<sup>1</sup>. So scheint ihnen ein Aufsteigen und Emporstreben vom Irdischen zum Himmlischen, zu Feuer und Licht immanent.

Mit dem urgermanischen »saiwolo« ist lautlich verwandt das griechische Wort »aiolos«, das heißt die Bewegende und Geschmeidige; bezogen auf Lebewesen meint dies das belebende und bewegende Prinzip, den inneren Quellgrund des Lebens, der sich im Leibe und all seinen Bewegungen ausdrückt. Dafür steht auch das Wort »psyche«, d. h. Atem, Lebenskraft.

Mit diesen Worten verbindet sich auch die Vorstellung einer polaren Ausspannung zwischen »unten« und »oben«, und ebenso zwischen »innen« und »außen«. Je nachdem, wie die Pole gewichtet wurden, bildeten sich verschiedene Auffassungen von »Seele« heraus.

So fokussiert der materialistische Philosoph *Demokrit* von Abdera (ca. 400 v. Chr.) gleichsam nur den unteren bzw. den äußeren Pol und reduziert »Seele« auf das Materielle und Körperliche; sie ist für ihn nichts anderes als eine Bewegung von Atomen.

Demgegenüber betont *Platon* von Athen (ca. 400 v. Chr.), mit dem die hohe Blüte der griechischen Philosophie einsetzt, gewissermaßen den oberen Pol, der auch von innen wirkt: Er erblickt in der »Seele« etwas Ewiges und Göttliches. Dazu führen ihn rationale Argumente im Ausgang von der Erfahrung.

Denn die Ernsthaftigkeit menschlicher Existenz zeigt sich im Fragen und Suchen nach Sinnwerten wie Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit. Dies setzt jedoch ein dunkles Wissen um diese Sinngehalte voraus; sonst wüsste man gar nicht, wonach man suchen sollte. Wie aber ist dieses Urwissen in den Menschen hineingekommen? Nicht erst durch innerweltliche Begegnung, da es ja dem suchenden Gang durch die Welt schon zugrunde liegt, indem es ihn auslöst und leitet und dadurch die entsprechenden Erfahrungen erst ermöglicht. Also ist anzunehmen, dass der Mensch in seiner seelisch-geistigen Wesenstiefe bereits vor Eintritt in das irdische Dasein diese Sinngehalte geschaut hat und sich nun erinnernd zu ihnen zurücksehnt.

Dieses Argument wird verstärkt durch die Erfahrung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, die als weitgehend ungerecht und inhuman empfunden werden. Dies wäre aber unmöglich, wenn nicht im Menschen ein ahnendes Wissen um Gerechtigkeit und Liebe lebte – als Kriterium, an dem die realen Gegebenheiten gemessen werden. Dieses Wissen um das Vollkommene stammt nicht aus der unvollkommenen Welt von Raum und Zeit.

<sup>1</sup> Herakleitos, fr. 12 (Diels-Kranz) I,22. – Vgl. dazu Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, Stuttgart o. J., 145.

Die genannten Sinndimensionen bezeichnet Platon als »Ideen«. Gemeint sind nicht lediglich subjektive Gedanken des Menschen, sondern objektive geistige Energien, wirkende Wirklichkeiten, die den Menschen bewegen und an denen er erkennend, fühlend und strebend teilhat. Sie sind in sich selbst absolut einfach, zeitlos und vollkommen und werden von den Dingen in Raum und Zeit in vielfältiger und begrenzter Weise nachgeahmt. Diese verhalten sich zu ihnen wie schwache Abbilder zu ihrem Urbild; bei ihrem Anblick kann das eigentliche Wesen von Gerechtigkeit, Schönheit, Wahrheit, das ihnen transzendent ist, aufleuchten und wie die Sonne durch einen Schleier von Wolken durchstrahlen.<sup>2</sup>

Alle Ideen aber gründen in einer höchsten Idee, dem Guten, als ihrem umfassenden Ursprung; denn alles Sinnvolle ist letztlich nichts als ein ausströmender Teilaspekt des Guten. Dieses wird als das schlechthin Sich-Verströmende und Erfüllende verstanden; sein Wesen besteht darin, sich auszugießen und mitzuteilen. Dies ist das zutiefst Charakteristische des Göttlichen.

Auch das ursprüngliche geistige Sein des Menschen entstammt unmittelbar dem Guten. Es bestand in der schauenden und liebenden Teilhabe an den Ideen und zutiefst am Guten selbst – und Platon scheint anzunehmen, dass eine ungeordnete Anhänglichkeit an das Materielle, eine Art »Urschuld«, der Anlass war, aus der rein geistigen Höhe abzustürzen und in die Materie einzutauchen.

Damit wurde der Geist zur bewegenden und belebenden Mitte eines materiellen Körpers; er wurde zur »Seele«. Das Inne-Stehen des Geistes in einem materiellen Leib aber verlangte außer den Vermögen der geistigen Erkenntnis und Liebe des Sinnhaften und Guten auch die Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung und der Durchsetzung in der materiellen Welt sowie Fähigkeiten der Assimilation von Materie in Ernährung und Wachstum. So wurde an die Geistseele noch eine sensitive Mutseele und eine vegetative Begierdeseele gleichsam »angehängt«. Die Erfahrungstatsache, dass zornige Erregung und faktische Begierden der Erkenntnis des Guten und der Vernunft vielfach widersprechen, weist darauf hin, dass es sich bei den Teilseelen um jeweils eigene Realitäten handelt.

Den drei Teilseelen entsprechen nun in besonderer Weise verschiedene Bereiche des Körpers, denen damit auch eine symbolische Bedeutung zukommt. Der Geistseele entspricht das Haupt des Menschen, der Mutseele die Brust und das Herz – man denke an den Ausdruck »Beherztheit« –, während die Begierdeseele ihren Sitz vor allem im Unterleib hat.

In seiner unteren Teilseele mit ihren vegetativen Fähigkeiten des Stoffwechsels und der Fortpflanzung kommt der Mensch mit der Pflanze überein, hinsichtlich der mittleren Teilseele und ihrer sinnlichen Kräfte ist er dem Tier ähnlich, durch seine geistige Haupt-Seele aber überragt er alle anderen Lebewesen.

Die vertikale Dimension der Seele, die vom Göttlichen zum Irdischen reicht, muss sich in die Horizontale der sozialen Dienste engagieren und dadurch Tugen-

---

<sup>2</sup> Platon verdeutlicht dieses Verhältnis in seinem bekannten »Höhlengleichnis«, worin die Menschen Höhlenbewohnern verglichen werden, die gefesselt mit dem Rücken gegen den Eingang einer Höhle sitzen und nur die Schatten wahrnehmen, die das Tageslicht hereinwirft; sie haben zur Wahrheit keinen unmittelbaren Zugang. – Platon, Staat VII,514 A-518 B.

den entwickeln, wie Weisheit, Tapferkeit und rechtes Maß, um so sich zu verwirklichen.<sup>3</sup>

Dabei ist die emporziehende Kraft der Eros, die Sehnsucht nach dem Guten. Er richtet sich primär auf das Schöne, in dem das Gute erscheint, zuerst sinnfällig in seiner körperlichen Gestalt, dann in seiner höheren seelischen und geistigen Form, den ethischen Tugenden, und zuletzt in seinem reinen und unbegrenzten Wesen in sich selbst als zugrunde liegende Idee.

Ist nun durch den Einsatz in der Welt die Nachahmung und Darstellung der Ideen und damit die Rückerinnerung an sie vollendet, so kann der Mensch mit dem geistigen Kern seines Seins nach dem Tode wieder zu ihnen aufsteigen und sich mit ihnen vereinigen; die beiden unteren, dem Irdischen zugeordneten Seelenteile werden abgekoppelt. Nur mit seinem geistigen Seelenteil ist der Mensch unsterblich, denn nur durch ihn hat er an den ewigen Ideen teil und sehnt er sich zu ihnen als seiner eigentlichen Heimat zurück. Wird aber in einem irdischen Leben das Gute und seine Herausarbeitung in den Lebensbereichen nicht entsprechend erreicht, so muss die Seele sich wieder verkörpern, bis die Lebensaufgabe erfüllt ist.

Dabei wird deutlich, dass die »Existenz in der Materie« eine Verdunkelung der Ideen, eine Entfremdung und Abkehr von ihnen bedeutet, die ein Übel darstellt, das – wie gesagt – in einem schuldhaften »Absturz des Geistes« seine Ursache hat.<sup>4</sup>

Die Abwertung des Physischen und Leiblichen bei Platon provozierte die Kritik seines Schülers *Aristoteles* von Abdera (4. Jh. v. Chr.). Er suchte den »Idealismus« seines Lehrers in einen ausgewogenen »Realismus« zu wenden, bei dem gleichsam der »obere Pol« der Seele, in dem Platon den Wesenskern des Menschen sah, mit ih-

<sup>3</sup> Die Gliederung des seelischen Lebens ist für die rechte Ordnung des gesamten menschlichen Lebens grundlegend; sie begründet insbesondere eine entsprechende ethische Erziehung und den Aufbau der Gesellschaft. Nämlich: Eine angemessene Ausbildung der *Geistseele* führt zur *Tugend der Weisheit*, die im Gemeinwesen zu Aufgaben der Lehre und der Leitung befähigt; daher sollten nach Platon die Lenker des Staates, die Könige, auch Freunde der Weisheit, Philosophen sein. Eine kraftvolle Ausprägung der *Mutseele* in der *Tugend der Tapferkeit* impliziert die Verpflichtung, die öffentliche Ordnung zu schützen und nach außen zu verteidigen. Und schließlich: Wenn die *Begierdeseele* eine geordnete Entwicklung genießt, in der sie die *Tugend der Zucht und des Maßes* lernt, so kulminiert sie in spezifischen Fähigkeiten der gemeinschaftlichen Lebenserhaltung und der Wirtschaft. So ergibt sich eine Gliederung in Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, eine Ständeordnung in Gesellschaft und Staat. Man sieht: Die Grundlagen von Psychologie, Ethik und Politik bilden in der philosophischen Konzeption Platons eine Einheit.

<sup>4</sup> In der Spätantike bildete *Plotin* von Lykopolis in Ägypten (3. Jh. n. Chr.), ein Hauptvertreter des sog. Neu-Platonismus, bei dem starke Einflüsse asiatischer Geistigkeit wirksam wurden, Ansätze Platons in bestimmter Richtung noch weiter aus, besonders auch den bei diesem bereits implizierten Gedanken einer »Weltseele«. Das Ur-Gute erscheint als das Ur-Eine, aus dem zunächst der Geist (der »Nus«) hervorgeht, in dem sich die Vielheit der Ideen ausdrückt. Aber auch der Geist strömt, da in ihm das Gute weiterwirkt, über sich hinaus – und hinein in die Materie; dabei entsteht die Seele – die Weltseele – als die Brücke vom Geist zur Materie. Die Seele belebt von ihrem guten und geistigen Ursprung her die Materie und erfüllt sie mit ideellem Sinn; die vielen Individualseelen sind nichts als ihre Auszweigungen. Die Materie aber erscheint als der Unterschied und Gegensatz zum Guten und Geistigen und so als die Quelle von Unordnung und Leiden; damit ruft sie die Sehnsucht, den Eros hervor, der zurück zum Ursprung zieht. Der Weg dorthin verlangt den mühevollen Einsatz, die Welt gemäß den Ideen zu gestalten; die Wiedervereinigung mit dem Einen und Guten bedeutet schließlich Erlösung und Seligkeit. – Vgl. Plotinos, *Enneades*, Enn IV,1 u. 2: *peri ousias* (Das Wesen der Seele). In: Plotins Schriften (R. Harder), Bd. I, Hamburg 1956, S. 92 u. 360; Enn IV,9: *ei pasai hai psychai mia* (Die Einheit aller Einzelseelen) a. a. O. S. 159 ff.

rem »unteren Pol«, den die materialistische Wirklichkeitsinterpretation Demokrits verabsolutiert hatte, vermittelt wird. Nach Aristoteles ist das eigentliche Sein des Menschen nicht, wie bei Platon, rein geistiger Natur, sondern eine wesenhafte Einheit von geistiger Seele und materiellem Leib; dieser ist nicht »Kerker der Seele«, sondern ihr naturgemäßer Selbstaussdruck, in dem sie ihr volles Leben und Dasein hat. Sie ist die lebendige Wirklichkeit des Leibes und gibt ihm seine angemessene Form und Gestalt. So definiert Aristoteles die Seele als die »Wesensform des Leibes«; der Satz: »anima forma corporis« wurde für die Schule der Aristoteliker im lateinischen Mittelalter zu einem geflügelten Wort und hat auch in der heutigen philosophischen Auseinandersetzung Gewicht.

Nach Aristoteles haben die Seelen in der Materie ihre Existenzgrundlage; sie bedeuten deren weitere Verwirklichung und Emporwandlung. Die Materie als solche, das Prinzip des Daseins in Raum und Zeit, wäre von sich aus noch leblos – anders gäbe es keine anorganischen Körper; durch den Eintritt der Seele wird sie zu einer belebten Körperlichkeit, zum Leib eines Lebewesens. So ist die Seele die Erfüllung einer Seinsmöglichkeit der Materie. Deren Seinsmöglichkeiten werden durch jede Seinsform in spezifischer Weise verwirklicht: durch den unbelebten Körper, durch das pflanzliche Lebewesen, durch das mit sinnlichem Bewusstsein ausgestattete Tier und durch den geistbegabten Menschen in aufsteigender Linie immer vollkommener.<sup>5</sup>

So hat der Mensch nicht, wie Platon meinte, verschiedene Teilseelen, sondern nur verschiedene Seelenvermögen; seine Seele – ein und dieselbe, eben die spezifisch menschliche Seele – bringt vegetative, sensitive und geistige Tätigkeiten hervor, die zusammen ein strukturiertes Ganzes bilden und die für den Menschen charakteristische Gestalt des Lebens ausmachen.

Dabei sind die niedrigeren Funktionen die Grundlage für die höheren: die vegetativen für die sinnlichen und geistigen, und die sinnliche Wahrnehmung für die geistige Wahrheitserkenntnis. Die Vernunft hat ihre Inhalte nicht aus einer vorweltlichen Ideenschau empfangen, sondern muss sie aus der Erfahrung der Welt erarbeiten. Was Schönheit oder was Gerechtigkeit ist, weiß der Mensch erst, indem er aus der sinnenfälligen Erscheinung entsprechender Gegenstände bzw. zwischenmenschlicher Gegebenheiten diese Gehalte herausholt, d. h. im strengen Sinne des Wortes sie abstrahiert. Die Sinngehalte sind der Welt nicht transzendent, sondern ihren Dingen und Geschehnissen immanent.

Trotzdem ist die Seele des Menschen, soweit sie Trägerin von Vernunft ist, nicht aus der Welt erklärbar. Denn die Vernunft ist nicht aus physischen Teilen zusammengesetzt, wie die durch Zeugung entstandenen Wesen, sondern absolut einfach. So

---

<sup>5</sup> Die Seinsformen der Lebewesen heißen Seelen, die den Stoff von innen her beleben, bewegen und gestalten. Noch nicht die Seelen der Pflanzen, sondern erst die der höheren Tiere und noch mehr die der Menschen können ihr Leben durch selbstreflexives Erleben vollziehen, mit dem sich ihre subjektive Innerlichkeit manifestiert. *Der Begriff der »Seele« meint hier also noch nicht, wie später in der Neuzeit, ausschließlich das Prinzip des Erlebens, sondern umfassender das Prinzip des »Lebens in der Materie«, dasjenige in der Materie, was sie belebt und vollkommener verwirklicht.* Vgl. Aristoteles, *De anima* I,3f; II,1,412 b11 u. 27f; 4,408 b10–12 sowie 415 b12–14; III,4,429 a31–b5.

muss sie, wie Aristoteles sagt, »von außen hereingekommen« sein, und das heißt wohl: dem Göttlichen entstammen. Aristoteles spricht aber nirgends von einer persönlichen Unsterblichkeit der individuellen Seele und einer Rückkehr zu ihrem göttlichen Ursprung.<sup>6</sup>

Das ethische Handeln des Menschen gewinnt seine Motivation und seine Kraft aus dem naturgemäßen Streben nach Vollkommenheit. Es besteht nicht in der Angleichung an transzendente Ideen, sondern in der ganzheitlichen Verwirklichung und vollendenden Ausformung der menschlichen Anlagen, die vom Blick auf das absolut Vollkommene und göttlich Erhabene geleitet ist.

Entsprechend kommt nach Aristoteles dem menschlichen Leben nur insoweit Wert und Würde zu, als es eine angemessene Form gewonnen hat; der Mensch verdient nur im Maße seiner Tugenden Wertschätzung und Achtung, nicht schon aufgrund seines mit einer geistigen Seele ausgestatteten Seins.

Dies markiert ein Problem, an dem nun die mittelalterliche Philosophie ansetzt. Die in dieser Perspektive wohl profiliertesten Gestalten, denen wir uns im Folgenden zuwenden wollen, sind Aurelius Augustinus und Thomas v. Aquin. Der erstere geht mehr von Platon aus, dessen Ansätze er unter dem Einfluss des christlichen Personalismus fortgestaltet, während der letztere charakteristische Elemente von Aristoteles einbezieht.

*Augustinus* (ca. 400 n. Chr.) erfasst die urbildlichen Sinngehalte, die Platon als ausströmende Teilaspekte des Guten verstand, als Ideen des personalen Gottes, in denen er die Vollkommenheiten seines Seins ausdrückt und gemäß denen er die Dinge hervorruft. Der Mensch verdankt sich dem schöpferischen Wort Gottes und findet in der Schau seines liebenden Wesens und der Vereinigung mit ihm seine beseligende Vollendung – im Sinne des bekannten Ausrufs: »Unruhig ist mein Herz, bis es ruhet, o Gott, in Dir!« Damit tritt die Quelle des Guten aus ihrer Anonymität heraus und gewinnt ein personales Antlitz.

Augustins philosophischer Beweis für die Existenz Gottes und die Gründung der menschlichen Seele in ihm hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem dargestellten Gedankengang Platons. Er geht jedoch nicht aus von der Suche des Menschen nach Wahrheit, nach Gerechtigkeit usw., sondern vom radikalen Zweifel. Augustinus erkannte, dass Zweifel nur unter der Bedingung einer unbezweifelbaren Wahrheit

---

<sup>6</sup> Ein höchstes göttliches Prinzip ist nach Aristoteles für alles Geschehen in Raum und Zeit unbedingt anzunehmen. Denn die stoffliche Grundlage der Welt besagt reine Möglichkeit, die wesenhaft auf ihre Verwirklichung zielt, das heißt auf eine stufenweise Durchformung und Beseelung; die Formen aber können nicht aus nichts kommen, sondern müssen aus einer göttlichen Quelle empfangen werden. Damit ist der von neuzeitlicher Naturwissenschaft konzipierte Gedanke einer Weltevolution zwar noch nicht ausgesprochen, aber doch schon vorbereitet – allerdings mit dem philosophischen Hintergrund, dass die Formen, die jeweils neu auftreten und vorher noch nicht im Stoff vorhanden waren, einen formenden göttlichen Geist voraussetzen, der reine Formwirklichkeit ist. – Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XI,7 1072 b23-35.

Er wirkt ein, indem er durch seine Vollkommenheit das Weltgeschehen zu sich emporzieht und dessen umfassende Zielursache ist. So manifestiert er sich als das höchste Gute, das Aristoteles als dasjenige definiert, das alle anstreben – nicht, wie Platon, als das sich Verströmende. Es würde ihm nicht entsprechen, zum Menschen abzustiegen, wie der christliche Gott, sondern er ist sich in seiner aristokratischen Höhe selbst genug.

möglich ist: Auch wenn ich an allem zweifle, so ist dabei doch die Tatsache meines Zweifels außer Zweifel – und darin ebenso die Tatsache meiner Existenz: »Dubito, ergo sum«, oder authentischer: »Etsi fallor, sum«. Den Grund dieses wahren Tatbestandes findet Augustinus in der absoluten Wahrheit selbst: Das einzelne Wahre ist nur durch die Wahrheit wahr, d. h. dadurch, dass Wahrheit in ihm aufleuchtet. Es leuchtet aufgrund seiner Wahrheit ein; so verhält sich die Wahrheit wie ein Lichtgrund.

Da aber der Grund nicht unter dem Menschen stehen kann, in dem er Einsicht begründet, so folgt, dass das Licht selbst personalen Charakter hat: Es ist, wie Augustinus formuliert, die »Wahrheit in Person« – womit eine philosophische Bezeichnung Gottes gemeint ist.

So ergibt sich: Alle Erkenntnis ist zutiefst personale und persönliche Begegnung mit der aus ihrem göttlichen Grunde sich hereinsprechenden Wahrheit. Der Mensch hat ihr zu antworten, ja vor ihr sich zu verantworten. Dies verlangt aber eine Reinigung des Herzens – und damit gewinnt das Erkenntnisgeschehen eine existentielle und ethische Dimension. In der Berufung zur dialogischen Partnerschaft mit Gott als der unbedingten Wahrheit liegt die Würde des Menschen als Person.

Sie gründet in seiner geistigen Seele. Augustinus analysiert deren innere Struktur im Ausgang von drei grundlegenden Tätigkeiten des Menschen, nämlich: Der Mensch ist, d. h. er »tut« sein, er erkennt und er will bzw. er liebt. Dies setzt drei grundlegende Vermögen der Seele voraus: das Gedächtnis als grundlegende Seinspotenz, die Vernunft und die Fähigkeit des Wollens und Liebens. Sie sind nicht getrennt zu verstehen, sondern bilden eine Drei-Einheit. In ihr sieht Augustinus eine spezifische Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele mit Gott und einen Hinweis auf dessen innere Struktur.<sup>7</sup>

So erscheint in der augustininischen Sicht der geistige Anteil der menschlichen Seele als das Wesentliche, während ihrem Verhältnis zum Sinnlichen und zum Materiellem eine geringere Bedeutung beigemessen wird – wenn auch von einer Leibverachtung, jedenfalls in seiner späteren Periode, nicht die Rede sein kann.

Demgegenüber nimmt *Thomas v. Aquin* (13. Jh.) grundlegende Lehren von Aristoteles auf. Für ihn geht alle geistige Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung aus und ist das vegetative und sensitive Leben die Basis des geistigen. Denn: Auf den vegetativen Funktionen der Stoffaufnahme, Stoffverarbeitung und Stoffausscheidung, in denen die Seele ganz eins mit dem materiellen Leib ist, bauen sich die Tätigkeiten der äußeren Sinne auf, wie des Tast-, des Geschmacks- und des Geruchssinnes, des Gehör- und des Gesichtssinnes; deren Eindrücke werden dann durch die so genannten inneren Sinne verarbeitet, nämlich durch das sinnliche Gedächtnis, die Phantasie und das sinnliche Schätzungsvermögen. Aus diesen Leistungen der äußeren und inneren Sinne schöpft schließlich die geistige Vernunft: Sie ist die Fähigkeit, aus den sinnenfälligen Erscheinungen der Dinge den immanenten Sinngehalt zu nehmen.

<sup>7</sup> Vgl. Augustinus, *De immortalitate animae*, 16.25. In: Migne, *Patrologia latina* Bd. 32 81877) Sp. 1034; *De trinitate*, VIII–XV. Vgl. auch: C. Mayer (Hsg.), *Augustinus-Lexikon* (1986–94), *Anima, animus*.



Und Thomas ergänzt, dass in der Gesamtstruktur des seelischen Lebens den Vollzügen des Erkennens auch solche des Strebens entsprechen.<sup>8</sup>

Es zeigt sich: In den vegetativen Funktionen ist die Seele am tiefsten in den Stoff ihres Leibes eingetaucht; es sind ihre stofflichsten Funktionen. Mit den sinnlichen hebt sie sich aus ihm heraus und wendet sie sich in einem gewissen Selbst-Erleben nach innen, bis sie in geistiger Bewusstheit des Seins ihrer selbst und der Dinge vollkommen zu sich zurückkehren kann. Sie ist in ihrer vegetativen Verwurzelung und auch noch in ihrer sensitiven Wirklichkeit gewissermaßen mit der stofflichen Grundlage verschmolzen, während sie in den geistigen Tätigkeiten diese übertagt und in sich selbst steht.

So hat sie keine stofflichen Bestandteile und kann sich daher beim Tod des Menschen auch nicht auflösen. Der Mensch überlebt daher mit seiner Seele, kann dann aber nicht mehr vegetative und sinnliche, sondern nur noch geistige Tätigkeiten vollziehen, also vor allem sein Ich-Bewusstsein. Falls beim Tode die Disposition zur schauenden und liebenden Vereinigung mit Gott als der Quelle alles Guten, worin das Ziel des Lebens zu sehen ist, noch nicht entsprechend erreicht sein sollte, ist eine jenseitige Läuterung und Weiterentwicklung denkbar.

Die Seele ist somit etwas Sub-stantielles – wenn *Sub-stanz* im wörtlichen Sinne genommen wird als das »Darunter-Stehende«, das heißt hier: als das allen Lebenstätigkeiten Zugrundeliegende, als ihr tragendes Prinzip. Diese Sub-stantialität hat beim Menschen dank seiner geistigen Seele einen personalen Rang: Denn *Person* versteht sich bei Thomas (im Anschluss an die berühmte Definition bei *Boetius*) als »individueller Träger geistigen Lebens«.

Dies ist nun allerdings nicht in einem individualistischen Sinne misszuverstehen: Denn geistiges Leben ist auf die Beziehung zu anderen Personen (und zutiefst auf uneingeschränkte Begegnung mit der Wirklichkeit) angelegt. Dabei ist wichtig zu sehen, dass nicht der geistige Anteil des Menschen, sondern der *ganze* Mensch Person ist – wenn auch *aufgrund* der geistigen Dimension seines Seins.<sup>9</sup>

Die menschliche Seele ist also in einem philosophischen Verständnis des Wortes personale Substanz – aber sie bleibt als »Seele« auch nach ihrem Austritt aus der Materie auf diese wesenhaft bezogen. So ist sie nur als »substantia incompleta«, als ei-

<sup>8</sup> Der sinnlich-geistigen Erkenntnis, durch die das Seiende in die Seele eingeht, antwortet das sinnlich-geistige Streben, mit dem die Seele sich dem Seienden zuneigt und dorthin zurückkehrt, wovon die Erkenntnis ihren Ausgang nahm. Das geschieht durch die Triebe und Instinkte und durch die Akte des Wollens und der liebenden Hingabe – die eine freie Selbstbestimmung der Person einschließen. Sie bringt den Menschen erst ganz zu sich selbst. – Vgl. Thomas v. Aquin, *Summa theologiae* I quaest. 76, art. 3; und q 78, a 1. So stellt sich nach Thomas das Wesen des Geistes als aktuales Bei-sich-Sein dar, in dem der Mensch sich selbst erkennend gegenübertritt und in die erkannten Möglichkeiten seines Seins hineingeht und sich mit ihnen identifiziert. In dieser Kreisstruktur einer inneren Selbstbewegung ereignet sich der Vollzug des Geistes. Vgl. ders., a.a.O. q 79, a 9,4 m; und ders., *De veritate*, q 10, a 1 corp.

<sup>9</sup> Entsprechend gründet die Würde des Menschen nach Thomas letztlich nicht in der Form bzw. einer angemessenen Geformtheit des Menschen, wie nach Aristoteles, sondern in seinem *Sein*, das die Form (bzw. die Seele) *und den Stoff* (bzw. den Leib) umfasst. Dieses personale Sein ist Ebenbild Gottes, der als das »Sein selbst – in Person (!)« verstanden wird. – Vgl. Thomas v. Aq., *S.theol.* I, q 61, a 2 m; ders., *Summa contra gentiles* II, capitula 79,80,81.

ne »unvollständige Substanz« aufzufassen und der christliche Glaube einer »Rück-Ergänzung zur Ganzheit des Menschen« durch eine einstige Auferstehung von den Toten erscheint vom philosophischen Ansatz Thomas v. Aquins her sinnvoll.

## II. Umbruch in der Neuzeit und Neuaufbruch in der Gegenwart

Mit der Neuzeit setzt nun ein entscheidend anderes Erkenntnisinteresse ein. Wurde bisher der Sinn des Denkens darin gesehen, die Gegebenheiten der Erfahrung in ihrem Aussagegehalt zu ergründen, so wurde ihm mit der Heraufkunft der Technik die Aufgabe zugeordnet, sie theoretisch zu beherrschen, sie gewissermaßen begrifflich in den Griff zu nehmen, um sie praktisch dem Menschen zu unterwerfen.

Dies bahnte sich bereits prototypisch an bei *René Descartes* (17. Jh.). Nach ihm ist der Mensch absolutes Subjekt, das sich seiner selbst im Denken vergewissert – »cogito, ergo sum!«. Nach seinen Intentionen, die auf angeborenen »klaren und distinkten Ideen« der Mathematik fußen, dominiert und gestaltet er die Erfahrungswirklichkeit. Durch die Qualifizierung der materiellen Natur als bestimmbares Objekt soll die Selbstbestimmung und Selbsterfahrung des Menschen als autonomes geistiges Subjekt vermittelt werden.

So unterscheidet Descartes Außenwelt und Innenwelt als zwei radikal verschiedene Seinsweisen; er definiert die Materie als »res extensa et non cogitans« und das geistige Bewusstsein als »res cogitans et non extensa«. Die Grundinhalte des geistigen Bewusstseins sind die ihm eingeborenen Ideen, in denen sich unschwer die Nachfahren der platonischen Ideen erkennen lassen, die nun von der Transzendenz in den Menschen selbst hereingeholt werden und als Instrumente der Disposition über sich selbst und über die Materie fungieren.<sup>10</sup>

Das anthropologische Problem, dem sich Descartes gegenüber sah, ist die Konstitution der Einheit des Menschen aus einem räumlich ausgedehnten Körper und einem unräumlichen Bewusstsein, das als das so genannte Leib-Seele-Problem in die Geschichte eingegangen ist. Descartes entwickelt dazu eine *Wechselwirkungstheorie*: Die Seele, nun als ein eigenes, in sich vollständiges Wesen, als »substantia completa« verstanden, wirkt wie von außen auf den Körper ein – und umgekehrt. Diese Vorstellung scheidet aber an der Frage, wie zwei wesensfremde Substanzen aufeinander wirken können.

<sup>10</sup> Dabei ist ein zentraler Inhalt des Bewusstseins die Idee Gottes als eines absolut vollkommenen Wesens, die mit innerer Notwendigkeit seine reale Existenz impliziert; denn es würde eine Unvollkommenheit bedeuten, wenn seine Existenz von äußeren Ursachen abhängig wäre. Das Dasein Gottes wird damit nicht mehr im Ausgang von der Erfahrung gewonnen, sei es der menschlichen Suche nach Sinn (Platon), des Zweifels an der Möglichkeit wahrer Erkenntnis (Augustinus) oder der in der Welt angelegten sinnvollen Ordnung (Aristoteles bzw. Thomas v. Aquin); sondern sie wird vielmehr (zum Zwecke einer menschlichen Selbstbegründung im absolut Vollkommenen) unmittelbar aus dem reinen Begriff abgeleitet – ein Verfahren, das später von Immanuel Kant als »ontologischer Gottesbeweis« bezeichnet und als unstatthaft abgelehnt wurde. Vgl. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Med. II: De natura mentis. In: *Oevres*. Hsg. C. H. Adam – P. Tannery 1897–1913, Bd VII, p 26 f., sowie Bd. IX, 1, p. 21.

Das führte zur Annahme eines *psycho-physischen Parallelismus*, die sagt: Den psychischen Vorgängen laufen entsprechende physische parallel – und umgekehrt, ohne gegenseitige Kausalbeziehung: entweder, weil Gott beide Seinsebenen von vornherein aufeinander abgestimmt hat, wie *Gottfried Wilhelm Leibniz* (etwa um 1700) in seiner Theorie einer »prästabilierten Harmonie« lehrt, – oder weil Gott jeweils bei Gelegenheit eines Vorgangs auf der einen Ebene einen dazu passenden Vorgang auf der andern auslöst, wie sein Zeitgenosse *Nicole Malebranche* mit seinem sog. »Occasionalismus« vermutet.

Das Unbefriedigende all dieser Aufstellungen liegt in der Voraussetzung eines Dualismus zweier vollständiger Substanzen, welcher der erfahrenen Einheit des Menschenwesens nicht gerecht wird. Denn der Erfahrungsbefund des Menschen lautet z. B. nicht: »Mein Körper sitzt auf einem Stuhl« und: »Mein geistiges Bewusstsein denkt«, sondern: »Ich vollführe als identisches Subjekt beide Tätigkeiten – im einen Falle durch meine körperliche Präsenz im Raum, im andern durch meinen nicht räumlich beschreibbaren Verstand.

So schlug der ontologische Dualismus in einen Monismus um. Dieser begegnet in verschiedenen Versionen. Entweder Geist und Stoff werden nur als verschiedene Erscheinungsweisen ein und derselben Substanz betrachtet, was z. B. *Baruch de Spinoza* (ebenfalls im 17. Jh.) vertritt, oder der eine wird auf den andern zurückgeführt. So ist nach der rein spiritualistischen Interpretation von *Gustav Theodor Fechner* (19. Jh.) das eigentliche Sein des Menschen seelisch-geistiger Natur und das Körperliche ist lediglich dessen gegenständliche Erscheinung. Dagegen suchte der mechanische Materialismus von *Julian de Lamettrie* (im 18. Jh.) und später (im 19. und 20. Jh.) in verfeinerter Form der Dialektische Materialismus im Anschluss an *Karl Marx* und *Friedrich Engels* das Seelische als bloßes Epiphänomen des Materiellen zu erklären, als Funktion von Gehirn- und Nervenprozessen. Man sieht, *Demokrit* kehrt in moderner Gestalt zurück. Die materialistische Sicht gewinnt durch jüngste Erkenntnisse der Neuro-Physiologie Aufwind, die angeben, wie selbst die Willens-Entscheidungen des Menschen von biologischen Bedingungen abhängen.

Allein der Umstand, dass der Mensch sich für seine Handlungen evident selbst verantwortlich erfährt, zeigt wohl, dass es letztlich er selbst ist, der sich bestimmt – wenn dies auch gewisse neuronale Voraussetzungen hat.

Daraus ergeben sich zwei Schlussfolgerungen: Einerseits verbietet es die festgestellte weitgehende Abhängigkeit des Seelisch-Geistigen vom Körperlichen, den Körper als bloße Erscheinung des Bewusstseins aufzufassen, die keine eigentliche Realität besitzt. Andererseits aber steht die Erfahrung, dass ich – jedenfalls bis zu einem gewissen Grad – in Selbstverantwortlichkeit mich selbst frei bestimmen kann, einer Reduktion des Seelischen auf das Körperliche entgegen. Dieser Aspekt wird noch unterstützt durch die weitere Erfahrung, dass ich meinen Körper, auch die Verfassung meines Gehirns und meiner Nerven, durch meinen Willen beeinflussen kann; darin zeigt sich eine gewisse Überlegenheit meiner selbst aus den seelisch-geistigen Tiefen meines Seins über meine Körperlichkeit.

Damit kommt nun der Ansatz bei Aristoteles und Thomas v. Aquin neu in den Blick, der die Einseitigkeiten eines absoluten Dualismus und eines absoluten Mo-

nismus vermeidet. Denn nach ihm hat die Seele ein substantielles Sein, das sowohl die materielle Körperlichkeit übersteigt als auch mit ihr eins ist: ersteres aufgrund ihrer geistigen Dimension, kraft deren der Mensch als ein »Ich« zu sich selbst kommen kann, letzteres aufgrund dessen, dass sie inneres Lebensprinzip und Wesensform seines Leibes ist.<sup>11</sup>

Allein, einem Rekurs auf diese philosophische Tradition scheint die skeptizistische Erkenntnisauffassung von *Immanuel Kant* (ca. 1800) im Wege zu stehen, wonach Begriffe und Aussagen über das wahre Sein, das den Erscheinungen des Psychischen wie auch des Physischen zugrunde liegt, überhaupt unmöglich sind. Denn das begriffliche Instrumentarium des Verstandes, z. B. auch der Substanzbegriff, diene nur der Bestimmung und Ordnung der Sinnesempfindungen und dürfe nicht auf die Wirklichkeit an sich bezogen werden.<sup>12</sup>

Gegenüber dieser Konzeption erhebt sich jedoch die Frage, ob die Aufgabe theoretischer Erkenntnis nicht originär in der Erfassung und Ergründung der Wirklichkeit liegt und ihre neuzeitliche Festlegung auf rationale Bemächtigung der Erfahrung zwar bis zu einem gewissen Grade notwendig und berechtigt ist, aber letztlich doch zu kurz greift; denn ohne ihre Entsprechung zur Wirklichkeit selbst müsste menschliche Existenz wohl scheitern. Immerhin aber wurde durch diese theoretische Abstinenz eine Konzentration der Wissenschaft auf die erfahrbaren psychischen Phänomene in Gang gebracht, die teils einen noch differenzierteren und umfassenderen Zugang zur Wirklichkeit der zugrunde liegenden Seele ermöglicht, teils aber auch

<sup>11</sup> Dies wird greifbar an den menschlichen Akten. So ist z. B. ein freudiger Gedanke 1. im unräumlichen Bewusstsein und Selbst-Erleben des Menschen, und 2. auch im lachenden Munde. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Seiende, sondern es ist ein und derselbe freudige Gedanke, der sowohl eine geistige als auch eine körperliche Seinsweise hat: Er wird grundlegend *in sich selbst* im geistigen Bewusstsein vollzogen – aber so, dass er dabei gleichzeitig *aus sich heraus-* und in den Stoff des menschlichen Leibes *hineinght*, in dem er sich aus-drückt, der ihn nach außen »ab-bildet« und sichtbar macht. Beide Seinsweisen werden in ein und demselben »Seinsakt« der menschlichen Person umfasst und realisiert. – Bei der sinnlichen Wahrnehmung verhält es sich genau umgekehrt: Der wahrgenommene Sinngehalt ist *zuerst* in den äußeren körperlichen Sinnen und *erst von daher* auch in der geistigen Vernunft. – So bedeutet der menschliche Seinsakt gewissermaßen ein kommunikatives Schwingen von innen nach außen und von außen nach innen: Die Inhalte des menschlichen Geistes werden durch ihre »Verleiblichung« in die Welt hinaus ausgedrückt und die Inhalte der Welt über die sinnliche Wahrnehmung hereingeholt und geistig »verinnerlicht«.

<sup>12</sup> Damit folgt Kant dem technischen Verständnis der Erkenntnis bei Descartes. Dieser hatte die platonischen Sinngründe von ihrer transzendenten göttlichen Höhe herabgeholt und zu eingeborenen Ideen der menschlichen Vernunft erklärt. Kant machte nun aus ihnen formale begriffliche Prinzipien, nach denen der Verstand das Material der Sinnesempfindungen formt, in Griff nimmt und beherrscht. Dabei wirkt in Kant die aristotelische Lehre von Stoff und Form nach – mit dem Unterschied, dass nun nicht mehr das Seiende in sich selbst, sondern nur unsere Vorstellung von ihm aus diesen Prinzipien konstituiert gilt. – Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transz. Dial. 2. B. 1. H., sowie ders.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik §§ 44; 47- 48 u. 49. So ist nach der subjektivistischen Erkenntnisauffassung Kants die Seele kein Gegenstand der theoretischen Erkenntnis, sondern lediglich eine, wie er sagt, transzendente Idee des Menschen, die dem Insgesamt der inneren Erfahrung zugeordnet wird – ähnlich wie die Idee der Welt dem Insgesamt der äußeren Erfahrung und die Idee Gottes der Gesamtheit aller Erfahrung überhaupt. Die Unsterblichkeit der Seele ist für ihn ein Postulat der praktischen Vernunft, da ohne eine angemessene Erfüllung (bzw. gerechten Ausgleich) im Jenseits der sittliche Einsatz in diesem Leben unmöglich erscheint. – Vgl. ders., Kritik der praktischen Vernunft A 220. Akademie-Ausgabe 5,122.

durch ihre manchmal vielleicht etwas vorschnelle ontologische Interpretation zu einer erneuten kritischen Reflexion einlädt.

So wurden im 20. Jahrhundert mittels der phänomenologischen Methode Strukturmodelle entworfen, welche das Erscheinungsbild des Menschen in vertikal übereinander gestaffelte Schichten gliedern; dabei steht die platonische Auffassung von Seelenteilen im Hintergrund. Man denke etwa an die Vorschläge von *Nicolai Hartmann*, *Erich Rothacker*, *Philipp Lersch*, *Sigmund Freud*, *Max Scheler*, *Ludwig Klages*, *Carl Gustav Jung* und anderen.<sup>13</sup>

### *Schluss: Zusammenfassung und Ausblick*

Bei unserer gerafften Skizze hat sich wohl gezeigt: »Seele« wird in der europäischen Geistesgeschichte verstanden als eingebettet und ausgespannt in den Gegensatz von Geist und Materie, gleichsam zwischen oben und unten, Himmel und Erde – wobei die Pole in der Auseinandersetzung immer wieder unterschiedlich akzentuiert, ja manchmal ausschließlich und reduktionistisch gesehen werden.

Dabei beschreibt der Gang der Diskussion gewissermaßen einen Kreisbogen: In der Antike erfolgte die Grundlegung eines philosophischen Begriffs von »Seele«, im Mittelalter seine wesentliche Vertiefung vor allem durch Entwicklung des Personbegriffs. In der Neuzeit ereignete sich ein Umbruch im theoretischen Verhältnis zur Seele: aufgrund eines auf rationale Beherrschung der Erfahrung ausgehenden Erkenntnisinteresses, was extrem dualistische bzw. monistische Ansichten und letztlich eine Skepsis gegenüber allen Seinsaussagen zur Folge hatte. In der Gegenwart scheint sich durch eine differenziertere Erforschung der Erfahrungsgegebenheiten ein neuer Aufbruch und eine Rückkehr zu den Ursprüngen anzubahnen – allerdings verbunden mit einem relativen Wandel der Betrachtungsweise. Denn die europäische Sicht wird zunehmend als einseitig empfunden; sie neigt zu einer Überbeton-

<sup>13</sup> Nach dem Schema *Nicolai Hartmanns* z. B. ist die Basis des menschlichen Seins die Körperlichkeit, diese wird überformt vom organischen Leben, auf das sich die Schicht des seelischen Erlebens aufbaut, und zuoberst steht der menschliche Geist als der Ort des rationalen Denkens, der Intuition von Sinnzusammenhängen und des freien und verantwortlichen Wollens. Vgl. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1940. – In Korrespondenz zu dieser philosophischen Konzeption stehen die psychologischen Schichtenmodelle etwa bei *Erich Rothacker* und *Philipp Lersch*, der besonders zwischen einem so genannten »endothymen Grund des Erlebens« und einem »personalen Oberbau« unterscheidet. Vgl. E. Rothacker, *Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig 1941; Ph. Lersch, *Aufbau der Person*, Berlin – Heidelberg 11. Aufl. 1970. – Nach der Psychoanalyse *Sigmund Freuds* steht das bewusste »Ich« mit den Triebstrukturen der Tiefenschicht des unpersönlichen »Es« in Konflikt – wobei freilich auch gesellschaftliche Einflüsse hereinspielen; ein ähnlicher radikaler Gegensatz wird beim späten *Max Scheler* und bei *Ludwig Klages* behauptet, der vom »Geist als Widersacher der Seele« spricht. Vgl. S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*. In: *Internat. Zeitschr. für Psychoanalyse* 25 (1940) 9–67; L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bd. I Leipzig 1937, Bd II ebd. 1939. – Nach *Carl Gustav Jung* hingegen sind der »männliche Geist« mit seiner Sachlichkeit und bestimmenden Dynamik und die »weibliche Seele« mit ihrer emotionalen Fähigkeit des Lassens und Fließens auf gegenseitige Ergänzung angelegt. So tendieren die von Jung begründete Tiefenpsychologie – und vielleicht noch mehr, soweit ich sehen kann – die von ihr beeinflusste Humanistische Psychologie und die Gestalttherapie, ausdrücklicher zu einer integralen Schau des Seelenlebens, die den ganzheitlichen Zugang zu der den psychischen Phänomenen zugrundeliegenden Seele erleichtert.

nung von Differenz und Vielfalt. Demgegenüber scheint der afro-asiatische Kulturbereich ursprünglicher in einer geistigen Erfahrung der Einheit alles Seienden zu ruhen. So liegt die Hoffnung auf eine Ausweitung unseres philosophischen Tiefenverständnisses der Wirklichkeit im interkulturellen Dialog.

Vielleicht kann dieser dazu beitragen, die Fähigkeit der Seele mehr zu entwickeln, die den Menschen am meisten in sich hinein- und über sich hinausführt und die schon Platon als die höchste Möglichkeit des Menschen erkannt hat: Es ist die Liebe.

*Einschlägige Schriften des Verfassers:*

Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen, hsg. von Heinrich Beck u Gisela Schmirber (Schr. zur Triadik u. Ontodynamik, Bd. 9), ISBN 3-631-48934-X, Frankf./M u.a. 1995; Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie u. Metaphysik; 23 Vorlesungen (Schr. zur Triadik und Ontodynamik ..., Bd.23), ISBN 3-631-52109-X, ebda. 2004; (vgl. dazu die Rez. von Hans-Rüdiger Schwab in: Wissenschaft und Weisheit 68/1 [2005] 173–176); Fortleben nach dem Tod – Reinkarnation – Auferstehung? Philosophische Analysen u Erwägungen (Schr.reihe für transzendenzoffene Wissenschaft u. christliche Spiritualität, Heft 51), ISBN 3-923637-18-7, Pittenhart-Oberbrunn 1989; dasselbe ausführlicher u. mit Lit.hinweisen u. d. T.: Reinkarnation oder Auferstehung – ein Widerspruch? (Grenzfragen. Schr.reihe für Grenzgebiete der Wissenschaft, Nr. 14), ISBN 3-85 382-041-7, Innsbruck 1988; Geist aus Materie? Eine philosophisch-ganzheitliche Fragestellung auf der Grundlage des Seinsbegriffs bei Thomas v. Aquin, in: Zeitschr. für Ganzheitsforschung NF 48 (Wien – I/2004) 18-30, ISSN 0044-2763.

*Aus traditionellen Standardschriften:*

- H. Barth, Die Seele in der Philosophie Platons, 1921,
- F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbes. seine Lehre vom Nous poietikos, 1867 ND 1967,
- P. O. Kristeller, Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin, 1929,
- P. Wilpert, Die Ausgestaltung der Aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den Griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. In: Geisteswelt des Mittelalters 1935, 446–462,
- M. Grabmann, Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, 2. Aufl. 1929,
- M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus, 1927,
- H. Windischer, Die Psychologie Augustins und ihre Beziehung zur Gegenwart. In: Archiv für die gesamte Psychologie 95 (1936) 347–393,
- R. Schwarz, Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters. In: Deutsche Vierteljahresschr. f. Literaturwiss. und Geistesgeschichte, Halle 16 (1938) 293–323,
- G. Siewerth, Thomas v. Aquin: Die menschliche Willensfreiheit, Düsseldorf 1954,
- R. Allers, Bemerkungen zur Anthropologie und Willenslehre des Descartes. In: Cartesio 1937, 1–12.

# Missverständnisse vermeiden helfen

*Ein theologischer Kommentar zu den  
»Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über  
die Kirche« der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29. Juni 2007*

*Von Josef Kreiml, St. Pölten*

## *I. Ein Kommentar zur Verlautbarung der Glaubenskongregation*

Einleitend verweist das vorliegende Dokument der Glaubenskongregation, das am 10. Juli 2007 veröffentlicht wurde, auf die maßgebliche Erneuerung der katholischen Ekklesiologie durch das Zweite Vatikanische Konzil und die Vertiefung der Lehre von der Kirche durch die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. In der nachkonziliaren Zeit hat ein fruchtbares theologisches Ringen um die verschiedenen Aspekte dieser Thematik eingesetzt. Mit ihrem neuen Dokument will die Kongregation die authentische Bedeutung einiger ekklesiologischer Leitbegriffe klären, um in der theologischen Diskussion Missverständnisse vermeiden zu helfen.<sup>1</sup>

### *1. Zur Frage, ob das Zweite Vatikanum die vorhergehende Lehre über die Kirche verändert hat*

Die Kongregation für die Glaubenslehre wendet sich im Hinblick auf eine angemessene Interpretation der Texte des Zweiten Vatikanums gegen eine Hermeneutik des Bruches und praktiziert eine Hermeneutik der Kontinuität. Die Ekklesiologie des Konzils ist als »Entfaltung«, »Vertiefung« und »ausführlichere Darlegung« der katholischen Lehre von der Kirche zu interpretieren. Freilich hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Ekklesiologie besondere Akzente gesetzt. Papst Paul VI. betont in seiner Ansprache vom 21. November 1964, dass das Konzil in einer »sicher formulierten Lehre« darlegt, was vorher Gegenstand des Nachdenkens, der Diskussion und der Auseinandersetzungen war.

---

<sup>1</sup> Gegen die Verlautbarung der Glaubenskongregation wurde in der Öffentlichkeit z. T. heftig polemisiert: Ulrich Schwarz und Peter Wensierski (Dogma statt Dialog, in: DER SPIEGEL Nr. 29/16. 07. 2007, 35) verweisen auf die »berüchtigte Erklärung ›Dominus (sic!) Jesus‹« und behaupten: »Nun [...] werden alte Erinnerungen an römische Herrschaftsgesten wach.« Der evangelische Bischof Wolfgang Huber wird in diesem SPIEGEL-Beitrag folgendermaßen zitiert: Dieses neue Dokument aus Rom »enthält Spielregeln, die einen ökumenischen Dialog ausschließen.« – Die russisch-orthodoxe Kirche lobte die »eindeutige Position« des Vatikans. Das Schreiben der Glaubenskongregation zeige, »wie nah beziehungsweise fern wir einander sind«, und sei eine Grundvoraussetzung für einen »ehrlichen theologischen Dialog« (zit. nach: Lob aus Moskau, Kritik aus Berlin. Reaktionen orthodoxer und protestantischer Vertreter auf das jüngste Schreiben der römischen Glaubenskongregation, in: Die Tagespost Nr. 83/12. 07. 2007, 1). – Vgl. auch U. Ruh, Streitfall Kirche, in: HerKorr 61 (2007), 379–381 und B. J. Hilberath, Problematische Verengungen. Das neue Dokument der Glaubenskongregation über die Kirche, in: HerKorr 61 (2007), 389–393.

Charakteristisch für das katholische Kirchenverständnis ist die eigentümliche Verschränkung von »Kirche« und »Kirchen«, und zwar in dem Sinne, dass die eine universale Kirche in und aus den vielen Ortskirchen besteht und dass umgekehrt die vielen Ortskirchen als die eine Kirche existieren. Bischof Kurt Koch<sup>2</sup> stellt mit Recht fest, dass diese Rehabilitierung der theologischen Bedeutung der Ortskirchen innerhalb der einen universalen Kirche »zweifellos zu den größten ekklesiologischen Verdiensten« der Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« gehört. Joseph Ratzinger hat darauf hingewiesen<sup>3</sup>, dass in »Lumen Gentium« die fundamentale ökumenische Perspektive insofern gegenwärtig ist, als sich dieses Dokument entschieden dem Thema des Verhältnisses von »Kirche und Kirchen« gestellt und damit bereits das »ökumenische Problem als Ganzes« gesehen hat.<sup>4</sup>

## 2. Zur Frage, wie die Aussage zu verstehen ist, dass die Kirche Christi in der katholischen Kirche subsistiert

Die Aussage, dass die Kirche Christi in der katholischen Kirche »verwirklicht ist« (»subsistiert«; »Lumen Gentium« Nr. 8), bedeutet, dass in der katholischen Kirche »alle Elemente«, die die Kirche Christi auszeichnen, verwirklicht sind. Mit »Subsistenz« ist die »immerwährende historische Kontinuität und Fortdauer aller von Christus in der katholischen Kirche eingesetzten Elemente« gemeint. In der katholischen Kirche ist die Kirche Christi »konkret in dieser Welt anzutreffen«. Die Kongregation bestätigt, dass in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, »die noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen«, bestimmte »Elemente der Heiligung und der Wahrheit« gegeben sind. Insofern ist auch in diesen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die Kirche Christi »gegenwärtig und wirksam«. Diese Charakterisierung »Gegenwart und Wirksamkeit« meint freilich eine weitaus schwächere Form der Präsenz der Kirche Christi als der – auf das Merkmal der Einheit bezogene – Ausdruck »Subsistenz«, der für die katholische Kirche reserviert ist.

Die Kirche Jesu Christi im Vollsinn subsistiert – so Kardinal Kasper<sup>5</sup> – *allein* in der katholischen Kirche. Während die orthodoxen Kirchen als echte Partikularkirchen anerkannt werden, sind – nach »Dominus Iesus« – die aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften nicht Kirchen im eigentlichen Sinn.

Das Zweite Vatikanum sagt, dass es außerhalb der katholischen Kirche viele und wichtige kirchliche Elemente gibt, besonders die Taufe. Der Heilige Geist ist auch

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden K. Koch, Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven, Augsburg 2006, 37.

<sup>3</sup> Vgl. J. Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964.

<sup>4</sup> Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch J. Ratzinger, Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, in: ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio, Augsburg 2002, 107–131. – In seinem Exerzitien-Buch »Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung und Liebe« (Freiburg [1. Aufl. 1989] Neuausgabe 2006, 45), macht der Papst darauf aufmerksam, dass die Frage: Wo wird mir die Kirche über ihre amtliche Lehre und ihre sakramentale Ordnung hinaus erlebbar als das, was sie ist? »zur echten Not werden« kann.

<sup>5</sup> Vgl. zum Folgenden W. Kardinal Kasper, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg 2005, 60–62.94–96.



außerhalb der institutionellen Grenzen der katholischen Kirche am Wirken. Es gibt dort Heilige und Märtyrer. Auch außerhalb der katholischen Kirche herrscht – so die Enzyklika »Ut unum sint« – kein kirchliches Vakuum. Auch dort findet sich eine kirchliche Realität, die jedoch nicht *die* Kirche im eigentlichen Sinn ist, das heißt in dem Vollsinn, in dem die katholische Kirche sich versteht. Gleichzeitig schließt diese Sichtweise die Möglichkeit nicht aus, dass dort Kirche in analoger Weise bzw. ein anderer Typ von Kirche existiert.

Bei diesem Verständnis geht es nicht nur um Mängel der anderen im Kirche-Sein, sondern auch um Wunden im Kirche-Sein der katholischen Kirche. In einem Zustand der Spaltung kann diese ihre eigene Katholizität nicht voll verwirklichen. Auch die katholische Kirche bedarf der Bekehrung und Erneuerung, des Dialogs und des Austausches mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften; sie braucht auch einen Austausch der Gaben. Der ökumenische Dialog ist für die Identität und Katholizität der katholischen Kirche selbst von wesentlicher Bedeutung.

Wenn man fragt, was die Fülle des Katholisch-Seins ausmacht, so zeigen die Konzilstexte, dass diese Fülle nicht die Erlösung oder deren subjektive Verwirklichung betrifft. Die volle Realität und Fülle des Katholischen bezieht sich nicht auf die subjektive Heiligkeit, sondern auf die sakramentalen und institutionellen Heilmittel, die Sakramente und Dienstämter. Nur in dieser sakramentalen und institutionellen Hinsicht stellt das Konzil bei den kirchlichen Gemeinschaften der Reformation einen Mangel (*defectus*) fest. Sowohl die katholische Fülle als auch der *defectus* der anderen sind ihrer Natur nach sakramental und institutionell und nicht existentiell oder gar moralisch. Sie liegen auf der Ebene der Zeichen und Werkzeuge der Gnade, nicht auf der Ebene der Heilsgnade selbst.

Dieses Verständnis von »subsistiert« bietet eine solide Grundlage für den ökumenischen Dialog. Die erste Schlussfolgerung aus der Überzeugung, die eine Kirche Christi subsistiere in der katholischen Kirche, besagt: Die Einheit ist gegenwärtig nicht nur in Fragmenten gegeben und deshalb als künftiges ökumenisches Ziel zu betrachten, sondern die Einheit ist in der katholischen Kirche schon real gegeben.

Das bedeutet nicht, dass die volle *communio* als Ziel des ökumenischen Weges – so Kardinal Kasper – einfach als Rückkehr der getrennten Kirchen in den Schoß der katholischen Mutterkirche zu verstehen ist. Das Konzil hat diesen Heimkehr-Ökumenismus durch eine Ökumene der gemeinsamen Rückkehr oder gemeinsamen Umkehr zu Jesus Christus ersetzt. In einer Situation der Spaltung ist die Einheit in der katholischen Kirche nicht in ihrer ganzen Fülle konkret realisiert. Die Spaltungen bleiben auch für die katholische Kirche eine Wunde. Das ökumenische Bemühen, der real existierenden, aber unvollkommenen *communio* zu helfen, zur vollen *communio* in der Wahrheit und Liebe heranzuwachsen, wird zur Verwirklichung der Katholizität in ihrer ganzen Fülle führen. In diesem Sinn ist das ökumenische Bemühen ein gemeinsamer Pilgerweg zur Fülle der Katholizität, die Christus für seine Kirche will.

Die Interpretation des »subsistiert in« und der ökumenische Dialog erschließen das katholische Verständnis des ökumenischen Ziels der vollen *communio*. Die Ein-

heit der Kirche ist mehr als ein Netzwerk lokaler und konfessioneller Kirchen, die einander gegenseitig anerkennen und Eucharistie- und Kanzelgemeinschaft pflegen. Das katholische Verständnis setzt nicht bei den Unterschieden an, um von ihnen aus Einheit zu erreichen, sondern setzt die Einheit im Rahmen der katholischen Kirche und ihrer teilweisen *communio* mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als gegeben voraus, von der aus die volle *communio* mit ihnen erreicht werden soll.

### 3. Zur Frage, warum der Ausdruck »subsistiert in« dem Wort »ist« vorgezogen wird

Die Kongregation weist den möglichen Einwand zurück, das »subsistiert in« des Zweiten Vatikanums könnte dadurch, dass es an die Stelle des »ist« der vorkonziliarischen Ekklesiologie getreten ist, die Lehre über die Kirche »verändern« (vgl. die erste Frage des Dokumentes). Genauso wie das »ist« bringt das »subsistiert in« die »vollständige Identität der Kirche Christi mit der katholischen Kirche« zum Ausdruck. Das Zweite Vatikanum hat den Begriff »subsistiert in« gewählt, weil dieser klarer als der Begriff »ist« erkennen lässt, dass es auch außerhalb der katholischen Kirche »vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit« gibt, die freilich »als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen«. Im Hinblick auf das vordringliche Anliegen des Ökumenismus ist es von großer Bedeutung, dass die Kongregation für die Glaubenslehre anerkennt, dass den getrennten Kirchen und Gemeinschaften – trotz ihrer Mängel – »im Geheimnis des Heils Bedeutung und Gewicht« zukommt. Der Geist Christi gebraucht auch die getrennten Kirchen und Gemeinschaften als »Mittel des Heils«. Die Kraft dieser Heilmittel leitet sich freilich »von der Fülle der Gnade und Wahrheit her, die der katholischen Kirche anvertraut ist.«

Die Formulierung »subsistiert in« ersetzt die frühere Formulierung »ist«, die eine strikte Identität von katholischer Kirche und Kirche Christi aussagte. Die neue Formulierung hat – so Kardinal Kasper<sup>6</sup> – einen zweifachen Sinn. Einerseits besagt sie, dass die Kirche Christi in der katholischen Kirche wirklich gegenwärtig ist. Andererseits bringt sie zum Ausdruck, dass es außerhalb der sichtbaren Grenzen der römisch-katholischen Kirche nicht nur einzelne Christen gibt, sondern auch kirchliche Elemente oder sogar – wie im Fall der Kirchen des Orients – echte Partikularkirchen. Das »subsistiert in« ermöglicht eine größere ökumenische Offenheit und Flexibilität. Dieser neue Begriff markiert die offene ökumenische Tür.

Die Erklärung »Dominus Iesus« (Nr. 16) besagt, dass die Kirche Christi allein in der katholischen Kirche »voll« verwirklicht wird. Diese Aussage bedeutet in der Konsequenz, dass es außerhalb der katholischen Kirche zumindest eine unvollkommene Verwirklichung von Kirche gibt. Die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn. Das bedeutet positiv, dass

<sup>6</sup> Ebd., 92–94.

sie in einem uneigentlichen, analogen Sinn Kirche sind. In der Tat haben sie ein anderes Kirchenverständnis und wollen gar nicht Kirche im katholischen Sinn sein.

Der evangelische Konzilsbeobachter Edmund Schlink hat 1963 die Ansicht vertreten, dass keine der bestehenden Kirchen die Kirche Christi sein kann, sondern dass die verschiedenen Kirchen letztlich nur verschiedenartige Konkretisierungsformen der einen Kirche Christi darstellen, die *als solche* letztlich nicht, jedenfalls nicht als sichtbare, existiert.<sup>7</sup> Diese Position vertritt heute auch der evangelische Theologe Eberhard Jüngel. Leonardo Boff hat sie in seinem Buch »Charisma und Macht« (1985; vgl. die in Anmerkung 8 des vorliegenden Dokumentes der Glaubenskongregation erwähnte Notifikation dazu) ebenfalls übernommen.

Mit dieser Konzeption Schlinks würde – so Bischof Koch – die eine Kirche Christi letztlich in einen unverbundenen Pluralismus von Kirchen aufgelöst, die nur noch auf dem Weg der Addition die eine Kirche Christi bilden könnten. Da sich in dieser Sicht der protestantische Kirchenbegriff Ausdruck verschafft, liefe eine katholische Rezeption dieser Konzeption einer praktisch gleichmäßigen Berechtigung aller existierenden Kirchen letztlich auf eine Konversion der katholischen Kirche zum Protestantismus hinaus. Aus prinzipiellen Gründen kann die katholische Kirche die protestantische Überzeugung nicht teilen, dass es *die* Kirche letztlich gar nicht gibt, sondern nur Kirchen, in denen die eine Kirche je wirksam wird, oder dass die Kirche Christi in allen christlichen Kirchen in gleicher Weise gegenwärtig und verwirklicht ist.

Der katholische Glaube besagt, dass zwar das Sein der Kirche Christi als solches viel weiter reicht als die römisch-katholische Kirche, dass die Kirche Christi aber in der katholischen Kirche in einzigartiger Weise verwirklicht ist. Nach katholischem Verständnis ist die eine Kirche Christi nicht ungreifbar hinter den vielfältigen menschlichen Kirchenbildungen verborgen; die Kirche Christi existiert wirklich als leibhaftige Kirche, die sich im Glaubensbekenntnis, in den Sakramenten und in der apostolischen Nachfolge ausweist. Mit dem »subsistiert« wollte das Konzil zum Ausdruck bringen, dass die Kirche Christi in der katholischen Kirche als konkretes Subjekt in dieser Welt gegeben ist.

Die Reformatoren strebten – so der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg – die Erneuerung der einen Kirche an und nicht die Etablierung neuer Kirchen. Das Entstehen neuer Kirchen ist nicht Ausdruck des Gelingens, sondern des Scheiterns der Reformation. Somit könne die Vollendung der Reformation erst in der Wiedergewinnung der Einheit der Kirche gesehen werden. Da diese Sicht in den reformatorischen Kirchen kontrovers ist, hat Kardinal Kasper an die Protestanten die Frage gerichtet, »ob sie die Reformation [...] als Reform und Erneuerung der einen universalen Kirche verstehen können, oder ob sie diese als ein neues Paradigma verstehen,

<sup>7</sup> Vgl. K. Koch, Dass alle eins seien (Anm. 2), 44–51. – G. Facius (Das Amt, das sie meinen. Der Streit um das jüngste Dokument des Vatikan zu den Kirchen der Reformation hat erneut gezeigt: Vor der Ökumene kommt das kirchliche Selbstgespräch, in: DIE WELT vom 25. 07. 2007, 26), der auf meinen Beitrag zum Dokument der Glaubenskongregation (in: Die Tagespost Nr. 84/14. 07. 2007, 9 f) Bezug nimmt, greift diese Idee Schlinks auf. Laut Facius ist auch Bischof Wolfgang Huber davon überzeugt, dass im evangelischen Bereich eine Theologie der Kirche als Institution notwendig ist.

das sich durch eine bleibende Grunddifferenz ›protestantisch‹ vom Katholischen abgrenzt«. <sup>8</sup> Von der Beantwortung dieser Anfrage wird viel für den künftigen ökumenischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Gemeinschaften abhängen.

*4. Zur Frage, warum das Zweite Vatikanum die von der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche getrennten Ostkirchen als »Kirchen« bezeichnet*

Entscheidend dafür, dass die Ostkirchen – trotz ihrer Trennung von der katholischen Kirche – vom Konzil als »Teil- oder Ortskirchen« bzw. als »Schwesterkirchen« der katholischen Teilkirchen bezeichnet werden, ist die Tatsache, dass sie wahre Sakramente besitzen, vor allem kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie. Die Kongregation bekräftigt mit ihrem Dokument die unverzichtbare ekklesiologische Bedeutung der apostolischen Sukzession, des Priesteramtes und der vollständigen Eucharistie. Gegenüber den Ostkirchen betont die Glaubenskongregation aber auch erneut, dass die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche und ihrem sichtbaren Haupt, dem Nachfolger des Petrus, »nicht eine bloß äußere Zutat« zur Teilkirche ist, sondern eines ihrer »inneren Wesenselemente«. Diese fehlende Einheit zwischen der katholischen Kirche und den Ostkirchen wird als »Mangel« benannt. Durch die Trennung wird die volle Verwirklichung der katholischen Universalität behindert.

*5. Zur Frage, warum das Zweite Vatikanum und das nachfolgende Lehramt den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften den Titel »Kirche« nicht zuschreibt*

Als Begründung wird angeführt, dass diesen kirchlichen Gemeinschaften die apostolische Sukzession im Weihesakrament, das heißt vor allem im Bischofsamt, und damit ein wesentliches konstitutives Element des Kircheseins fehlt. Außerdem

<sup>8</sup> W. Kasper, Ökumenisch von Gott sprechen? in: I. U. Dalferth u. a. (Hg.), Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre, Tübingen 2004, 302. – Mit der Erklärung der Glaubenskongregation ist – so Walter Kasper (»Eine Einladung zum Dialog«. Kardinal Kasper reagiert auf gereizte Reaktionen über das jüngste Dokument der Glaubenskongregation: »Kirchen eines anderen Typs«, in: Die Tagespost Nr. 84/14. 07. 2007, 5) – »keine neue Situation entstanden und auch kein sachlicher Grund zu Empörung oder ein Anlass, sich brüskiert zu empfinden, gegeben.« Jeder Dialog setzt Klarheit über die unterschiedlichen Positionen voraus. Gerade evangelische Partner haben in letzter Zeit einer Ökumene der Profile das Wort geredet. Die »evangelischen Kirchen wollen gar nicht Kirche im Sinn der katholischen Kirche sein; sie legen Wert darauf, ein anderes Kirchen- und Amtsverständnis zu haben, das Katholiken wiederum nicht für das eigentliche halten. Hat nicht das jüngste evangelische Dokument über Amt und Ordination etwas Ähnliches getan und in der Sache behauptet, das katholische Kirchen- und Amtsverständnis sei aus evangelischer Sicht nicht das eigentliche?« Die Erklärung der Glaubenskongregation zeige, dass das eine und selbe Wort Kirche nicht völlig in demselben Sinn gebraucht werde. Die evangelischen Dialogpartner sollten nicht überlesen, was die Erklärung positiv über die evangelischen Gemeinschaften sage, »nämlich dass Jesus Christus in ihnen zum Heil ihrer Glieder wirksam gegenwärtig ist«.

haben sie aufgrund des Fehlens des sakramentalen Priestertums »die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums« nicht bewahrt.

Bischof Koch<sup>9</sup> weist darauf hin, dass die katholische Kirche aus dem genannten Grund den kirchlichen Gemeinschaften der reformatorischen Tradition das Kirchengemeinschaftsein im vollen Sinn »noch nie zugesprochen« hat, und der evangelische Systematiker Notger Slenczka urteilt mit Recht, dass »Dominus Iesus« nur das Ökumeneprogramm des Zweiten Vatikanums in Erinnerung ruft. Das vorliegende Dokument der Glaubenskongregation benennt die unerledigten Aufgaben der bisherigen ökumenischen Bemühungen, die weitestgehend auf der Ebene der Ekklesiologie liegen. Eberhard Jüngel sieht die eigentliche Grunddifferenz in der Lehre von der Kirche sogar in der für die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums grundlegenden Sakramentalität der Kirche gegeben. Insofern wird im künftigen katholisch-protestantischen Dialog die weitere Klärung des Kirchenverständnisses von zentraler Bedeutung sein.

Als der »harte Kern« in der Ökumene mit den Protestanten bleibt – so Kardinal Kasper<sup>10</sup> – die Frage der Kirche und der Ämter in der Kirche. Diese Fragen stehen in nächster Zukunft primär auf der Tagesordnung. Der Schwerpunkt der reformatorischen Ekklesiologie liegt nicht auf der Kirche, sondern auf der Gemeinde als dem zentralen Haftpunkt reformatorischer Denkstrukturen. Deshalb sind die reformatorischen Gemeinschaften nicht episkopal, sondern communal-synodal und presbyteral verfasst. Die katholische Kirche empfängt von den ökumenischen Partnern der reformatorischen Tradition – so Walter Kasper – zurzeit unterschiedliche Signale. Es ist im Augenblick nicht leicht festzustellen, in welche Richtung sich die Protestanten bewegen. Bezüglich der Ekklesiologie, auch im Hinblick auf das Weihepriestertum, besteht sowohl in ökumenischer Hinsicht als auch innerhalb des Protestantismus selbst dringender Klärungsbedarf.

Mit Berufung auf die »Confessio Augustana« betont Bischof Koch<sup>11</sup>, dass das Amt »auch in evangelischer Sicht einer Beauftragung durch Christus und nicht einer Delegation durch die Gemeinde« entspringt. Dennoch lasse sich über die Frage, »ob das Amt zum Wesen der Kirche gehört oder eine rein menschliche Organisationsform darstellt, bisher kein innerprotestantischer Konsens ausmachen«. Doch das viel tiefere Problem liegt darin, dass das evangelische Kirchenverständnis seinen eindeutigen Schwerpunkt in der konkreten Gemeinde hat. Dieser Ansatz hat zur Konsequenz, dass der universalkirchliche Aspekt von Kirche theologisch »weithin unterbelichtet« ist. So sind die lutherischen und reformierten Weltbünde eben Bünde von Kirchen, aber nicht selbst Kirche, höchstens auf dem Niveau vom Kirchenbund zur Kirchengemeinschaft. In dieser Ausblendung bzw. Unterbelichtung des universalkirchlichen Aspektes des Kircheseins liegt der eigentliche Grund dafür, dass das evangelische Kirchenverständnis keine allgemein anerkannte Theologie des Bischofsamtes und schon gar keine Theologie eines universalkirchlichen Petrusamtes kennt. Bischof Koch weist aber auf die erfreuliche Tendenz hin, dass von einzelnen

<sup>9</sup> K. Koch, *Dass alle eins seien* (Anm. 2), 51–55.

<sup>10</sup> W. Kasper, *Wege der Einheit* (Anm. 5), 39–41.

<sup>11</sup> K. Koch, *Dass alle eins seien* (Anm. 2), 73–75.

evangelischen Theologen – unter Bezugnahme auf die Feier der Eucharistie – die übergemeindliche und universalkirchliche Dimension von Kirche wiederentdeckt wird. Für Wolfhart Pannenberg impliziert die Mitgegenwart der ganzen Christenheit in der eucharistischen Gegenwart Christi »notwendigerweise auch die Gesamtkirche«.

## *II. Stellungnahmen zum neuen Dokument der Glaubenskongregation*

### *1. Der vom Vatikan verbreitete Kommentar zum Text der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007*

In einem vom Vatikan verbreiteten Kommentar<sup>12</sup> wird die Intention der Verlautbarung verdeutlicht: Die Kongregation verweist dabei auf die gewählte literarische Gattung der »Antworten auf Fragen« (Responsa ad quaestiones). Das Zweite Vatikanum hat die vorhergehende Lehre über die Kirche nicht verändert, sondern vielmehr »vertieft und organischer dargelegt«. Trotz der klaren Äußerungen des Konzils war in der Zeit danach die Lehre des Konzils über die Kirche »Gegenstand von Interpretationen, die abwegig und in Diskontinuität zur überlieferten katholischen Lehre über das Wesen der Kirche sind«.

Mit dem Gebrauch des Begriffs »subsistiert in« – anstelle des Begriffs »ist« – wollten die Konzilsväter »einfach anerkennen, dass es in den nicht katholischen christlichen Gemeinschaften selbst kirchliche Elemente gibt, die der Kirche eigen sind«. Weil die von Christus gewollte Kirche tatsächlich in der katholischen Kirche weiter besteht, »besagt die Fortdauer der Subsistenz eine substantielle Identität zwischen dem Wesen der Kirche und der katholischen Kirche«. Das Konzil wollte lehren, dass die Kirche Jesu Christi »in der katholischen Kirche als konkretes Subjekt in dieser Welt anzutreffen ist. Dies geht nur einmal, und die Vorstellung, das subsistit sei zu multiplizieren, verfehlt genau das Gemeinte. Mit dem Wort subsistit wollte das Konzil das Besondere und nicht Multiplizierbare der katholischen Kirche ausdrücken: Es gibt die Kirche als Subjekt in der geschichtlichen Wirklichkeit.« Entgegen einer Vielzahl unbegründeter Interpretationen bedeutet der Ersatz des »est« durch »subsistit in« »nicht, dass die katholische Kirche von der Überzeugung ablasse, die einzige wahre Kirche Christi zu sein. Diese terminologische Veränderung bedeutet einfach, dass die Kirche offener ist für das besondere ökumenische Anliegen, den wirklich kirchlichen Charakter und die wirklich kirchliche Dimension der christlichen Gemeinschaften anzuerkennen, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen«.

Auch wenn diese klaren Aussagen bei den betroffenen Gemeinschaften und auch in katholischen Kreisen »Unbehagen verursacht haben, ist nicht ersichtlich, wie man

<sup>12</sup> Mit Klarheit an die katholische Lehre erinnern. Mit einem gesonderten Schreiben hat die vatikanische Glaubenskongregation ihr neues Dokument kommentiert – Der Text im Wortlaut, in: Die Tagespost Nr. 83 /12. 07. 2007, 13 f.

diesen Gemeinschaften den Titel ›Kirche‹ zuschreiben könnte. Denn sie nehmen den theologischen Begriff von Kirche im katholischen Sinn nicht an; ihnen fehlen Elemente, die von der katholischen Kirche als wesentlich betrachtet werden.« Man muss aber daran erinnern, dass diese Gemeinschaften selbst »zweifelloso einen kirchlichen Charakter und einen daraus folgenden Heilswert haben«.

Das neue Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre »ruft mit Klarheit die katholische Lehre über die Kirche in Erinnerung. Es weist unannehmbare Auffassungen zurück, die immer noch verbreitet sind, selbst in katholischen Kreisen, und es bietet wertvolle Hinweise für die Fortführung des ökumenischen Dialogs, der immer eine der Prioritäten der katholischen Kirche bleibt«. Damit der Dialog aber wirklich konstruktiv sein kann, bedarf es »neben der Offenheit für die Gesprächspartner der Treue zur Identität des katholischen Glaubens«.

## 2. Die Stellungnahmen der Kardinäle Lehmann und Schönborn

Kardinal Lehmann betont in seinem Kommentar,<sup>13</sup> dass die Kirche Jesu Christi »in der katholischen Kirche als konkretes Subjekt und geschichtliche Wirklichkeit anzutreffen ist«. Um beides, nämlich die substantielle Identität mit der katholischen Kirche und die Existenz ekklesialer Elemente in anderen Glaubensgemeinschaften, widerspruchslos denken und sagen zu können, hat das Konzil nach langer Diskussion die etwas schwierige Formulierung ›subsistit‹ statt des vieldeutigeren ›ist‹ gewählt. Die katholische Kirche erblickt in den anderen christlichen Glaubensgemeinschaften »eine wirkliche Anteilnahme am Kirchesein. Sie konnte ihren Anspruch auf eine substantielle Identität nicht preisgeben, hat aber ihren Absolutheitsanspruch im Sinne einer puren Identifikation reduziert. Wenn sie an dieser substantiellen Identität mit der Kirche Jesu Christi festhält, vertritt sie dennoch kein exklusives, absolutes Identitätsmodell. Dadurch wird die bleibende Identifikation weiträumiger und erhält auch eine innere Offenheit und Unabgeschlossenheit. Die Gleichsetzung Kirche = katholische Kirche wird eingeschränkt. Dies ermöglicht eine echte Ergänzung und einen aufrichtigen Dialog.« Der eigene Anspruch darf nicht – so Kardinal Lehmann – »zu irgendeiner Überheblichkeit führen, denn durch die Spaltungen ist auch die Fülle der katholischen Kirche eingeschränkt.« Das neue Dokument der Glaubenskongregation »spornt [...] die Theologie an, ehrlich und mutig auf diesem Weg

<sup>13</sup> Ein Ansporn, mutig weiterzugehen. Die Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, in: Die Tagespost Nr. 83/12. 07. 2007, 14. – Bischof Gerhard Ludwig Müller, der Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, kommentiert das Schreiben der Glaubenskongregation so (»Anderer Kirchenbegriff«. Ökumene-Bischof zur Erklärung der Glaubenskongregation, in: Katholische Sonntagszeitung für das Bistum Regensburg Nr. 29/22. 07. 2007, 3): »Die evangelische Kirche braucht primär [...] keine Anerkennung von uns, sondern sie muss sich zunächst selbst vor ihren eigenen Prinzipien rechtfertigen und uns vermitteln, warum sie die Wirklichkeit Kirche anders versteht.« Dass die Kirche Christi nur in der katholischen Kirche voll verwirklicht ist, »bietet keinen Anlass für Triumphgeschrei oder Überheblichkeitsgefühle. Das ist noch lange keine Garantie, dass wir als einzelne Gläubige oder als Gemeinschaft diese Vorgabe auch voll ausfüllen.« Wir können – so Bischof Müller – »noch viel voneinander lernen.«

weiterzugehen«. Es liegt – so Karl Lehmann – eine große Aufgabe vor uns. »Dabei geht es besonders um das tiefere Verständnis des Kircheseins, einschließlich des Verständnisses des Amtes und besonders der apostolischen Sukzession. Darüber gibt es zurzeit weltweit Gespräche, die hoffen lassen.«

Kardinal Schönborn macht in seiner Stellungnahme<sup>14</sup> darauf aufmerksam, dass die evangelischen Gemeinschaften im staatlichen, zivilen Sinne »sicher« Kirchen sind. Hinsichtlich des theologischen Begriffs von Kirche erinnert der Erzbischof von Wien an einen zu wenig bewussten Punkt: Für nicht wenige Vertreter unserer orthodoxen Schwesterkirchen ist es bis heute so, dass sie sich schwer tun, überhaupt die christliche Taufe der anderen Kirchen anzuerkennen. Für manche Mönche vom Berg Athos sind die anderen »Kirchen« überhaupt nicht anerkennbar. Sie vertreten einen Standpunkt, den früher auch manche katholische Theologen vertreten haben: Außerhalb der orthodoxen, rechtgläubigen Kirche gibt es keinerlei Kirchlichkeit. Hier gilt ein »Alles oder Nichts«-Prinzip.

Das neue Dokument der Glaubenskongregation ist – so Kardinal Schönborn – »die Grundlage der Ökumene, wie sie das Konzil gewollt hat, ohne Verwischung der Unterschiede, in Achtung vor dem jeweils eigenen Verständnis des anderen und in der notwendigen Offenheit, das Wirken des Geistes Gottes wahrnehmen zu können, wo immer es sich zeigt.«

### 3. Die Lehre von der Kirche und der katholisch-evangelische Dialog

Was die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums im Hinblick auf die Ökumene an neuen Einsichten und Impulsen gebracht hat, wird exemplarisch deutlich, wenn man einen Blick in ein wenige Jahre vor dem Konzil verfasstes theologisches Werk, nämlich in das Buch »Die christliche Brüderlichkeit« (1960) des heutigen Papstes wirft:<sup>15</sup> Der junge Joseph Ratzinger stellt im Nachwort seines Werkes fest, dass es für das Phänomen des »Protestantismus« von heute – Analoges ließe sich auch bezüglich des Verhältnisses zu den getrennten Kirchen des Ostens sagen – im katholischen Denken »noch keine angemessene Kategorie gibt«. Die alte Kategorie des »Häretischen« sei »nicht mehr brauchbar«. Im Laufe einer nun schon jahrhundertelangen Geschichte ist der Protestantismus zu einem »ernsten Faktor christlicher Glaubensverwirklichung« geworden, der in der Entfaltung der christlichen Botschaft eine positive Funktion zu erfüllen vermochte und vor allem beim einzelnen Nichtkatholiken »eine redliche und tiefe Gläubigkeit schuf«. Eine Sache, die an-

<sup>14</sup> »Darauf habe ich gehofft«. Im Wortlaut der Kommentar des Erzbischofs von Wien, in: Die Tagespost Nr. 83/12. 07. 2007, 14. – Kardinal Levada, der Präfekt der Glaubenskongregation, zeigte sich »sehr überrascht« über negative ökumenische Reaktionen auf das neue Dokument (zit. nach: Die Tagespost Nr. 88/24. 07. 2007, 5). Der Text sei ein »innerkatholisches Arbeitsmittel«. Die Erklärung richte sich gegen die gerade auch in der Kirche in den Vereinigten Staaten anzutreffende Idee, die Katholiken könnten ihre Kirche selbst gestalten. Wir »können Kirche nicht selbst machen. Gott schafft die Kirche. Wir erhalten sie als sein Geschenk«, so Kardinal Levada.

<sup>15</sup> Vgl. J. Ratzinger / Benedikt XVI., Die christliche Brüderlichkeit, München Neuausgabe 2006, 143–155.



fangs zu Recht als Häresie verurteilt werden konnte, wird später zwar nie einfach zur Wahrheit, »aber sie kann doch allmählich eine positive Kirchlichkeit entwickeln, die der Einzelne eben als seine Kirche vorfindet«. Der Protestantismus von heute – so Joseph Ratzinger 1960 – sei ein Phänomen, »dessen wirkliche theologische Einordnung noch aussteht«. Im Neuen Testament und bei den Vätern finden wir keine direkte Antwort auf die Frage, »wie das besondere Verhältnis der getrennten Christen von heute denn zu denken sei«. Ein solcher Versuch der Findung einer Antwort hat von der Erkenntnis auszugehen, dass im gegenseitigen Verhältnis von getrennten Christen zwei Ebenen voneinander sorgfältig zu unterscheiden sind, nämlich die dogmatische und die moralisch-konkrete.

In dogmatischer Hinsicht gilt, dass die objektive Darstellung der stellvertretenden Heilstat Christi nur der einen Kirche zukommen kann, d. h. nach katholischem Glauben eben der katholischen Kirche. Man stößt hier auf die zentrale ekklesiologische Grundkategorie der *repraesentatio*. Aufgabe der Kirche, des großen »Gesamtsakraments«, ist es, den göttlichen Heilswillen vor dem Angesicht der Geschichte darzustellen. Obwohl die Kirche der Verwirklichung der Gnade dient, darf sie nicht einfach mit der Gnade selbst verwechselt werden. Es gibt Gnade außerhalb der Sakramente und außerhalb der sichtbaren Kirche.

Die Kirche, deren Sendung in der *repraesentatio*, in der öffentlichen Darstellung der göttlichen Heilswirklichkeit, besteht, kann es »nur einmal gültig geben«. Das bedeutet freilich nicht, dass nur die Katholiken »Positives zur Heilswerklichkeit beitragen«. Was in der unsichtbaren Ordnung der Gnade geschieht, weiß letztlich Gott allein.<sup>16</sup> »Lediglich die objektive Darstellung des Vertretungswerkes Christi ist der einen Kirche vorbehalten, die ob solcher Fortsetzung der Heilstat des Herrn die ›allein wahre‹ heißen darf.«<sup>17</sup> Auf der konkret-menschlichen Ebene sprechen wir mit Recht von den »getrennten Brüdern«. Diese Rede erinnert uns an das Ärgernis der Trennung und fordert ständig dessen Überwindung heraus. Die Redeweise von den getrennten Brüdern und Schwestern sagt gleichermaßen die verbliebene Einheit und die Not der Spaltung aus. Das Wort sollte »ein Trost sein, aber auch ein Stachel, der uns nicht zur Ruhe kommen lässt, ehe denn nicht geworden ist ›ein Hirt und eine Herde‹ (Joh 10,16).«<sup>18</sup>

Das Lehramt der katholischen Kirche hat – mit Berufung auf das Zweite Vatikanum – in den letzten Jahren wiederholt erklärt, dass in den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften verschiedene ekklesiologische »Defekte« gegeben

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 146–152.

<sup>17</sup> Ebd., 152.

<sup>18</sup> Ebd., 155. – J. Ratzinger weist freilich auch darauf hin (ebd., 172 Anm. 31), dass das »eschatologische«, anti-institutionelle Verständnis der Kirche im Protestantismus »sehr weit verbreitet ist und letztlich im Grundsatz seines Glaubensverständnisses wurzelt«. – Diesen Gesichtspunkt bestätigt aktuell der an der Universität Wuppertal tätige evangelische Theologe Martin Ohst (Die wahre Kirche ist unsichtbar. Bischof Huber sollte anders gegen Rom streiten, in: Süddeutsche Zeitung vom 13. 07. 2007): Die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation habe »das in vielen Jahrhunderten gewachsene Selbstbewusstsein der römisch-katholischen Kirche in Erinnerung« gerufen. »Sicher, evangelisch ist dieses Kirchenverständnis völlig unakzeptabel. Das muss klar und freundlich gesagt werden.« Eine irdisch-sichtbare Institution, die sich mit der Kirche des Glaubensbekenntnisses identifiziert, ist »evangelisch schlicht inakzeptabel«.

sind:<sup>19</sup> Verschiedene Tendenzen innerhalb der evangelischen Kirche und Theologie haben in den letzten Jahren eher zu einer Entfernung von katholischen Positionen beigetragen als zu einer Annäherung an diese. Damit besteht die reale Gefahr, dass der ökumenische Dialog schwieriger wird. Der verdiente katholische Ökumeniker Heinz Schütte (1923–2007) hat wiederholt diese Befürchtung geäußert. Schütte macht auf Vorgänge in der evangelischen Kirche aufmerksam, die auf eine Marginalisierung der Ordination hinauslaufen<sup>20</sup>. Der jüngst verstorbene Ökumeniker erinnert aber auch an neuere innerevangelische Reflexionen über das Bischofsamt: Evangelische Theologen – wie z. B. Erzbischof Georg Kretschmar, Bischof Werner Leich und Bischof Ulrich Wilckens – haben darauf hingewiesen, dass »innerevangelisch noch kein gemeinsames Verständnis des Bischofsamtes vertreten werde; zuerst müsse darüber innerevangelisch ein Konsens erstrebt werden, bevor ein Gespräch mit der katholischen und der orthodoxen Kirche sinnvoll stattfinden könne«.<sup>21</sup>

Ein Rückblick auf die ökumenische Bewegung der letzten vierzig Jahre zeigt – so Papst Benedikt XVI. in einer Ansprache während der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen 2007 – , dass »der Herr uns aus der Trägheit der Selbstgenügsamkeit und der Gleichgültigkeit erweckt hat«. Der Weg zur vollen Einheit ist nur zu finden, wenn wir »auf den Herrn hören«. Der Ökumenismus ist – wie jeder Weg der Buße – »ein langsamer und steil ansteigender Weg«, ein Weg, der trotz aller Schwierigkeiten »viel Raum für Freude sowie erfrischende Rastplätze bietet und ab und zu erlaubt, die reine Luft der vollen Gemeinschaft einzuatmen«. Der Papst ermutigt dazu, auf dem weiteren Weg der Ökumene alle erdenkliche Mühe aufzuwenden.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. diesbezüglich z. B. S. Hübner, »Das ist mein Leib ...«. Zu den katholisch-evangelischen Unterschieden im Verständnis der Eucharistie, in: J. Freitag / C.-P. März (Hg.), *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag, (EThSt, 88), Leipzig 2006, 179–199.

<sup>20</sup> Vgl. H. Schütte, Abschied von der Ökumene? Deutschlands Protestanten scheinen das christliche Verständnis der Weihe aufgeben zu wollen, in: *Die Tagespost* Nr. 1/04. 01. 2005, 13; In diesem Beitrag analysiert Schütte einen Text der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) vom November 2004 mit dem Titel »Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD«. – Auch Kardinal Kasper hat sich zu diesem Dokument der VELKD sehr kritisch geäußert (Kardinal Kasper: »Brücken werden niedergerissen«. Zum Weihe-Papier der Lutheraner: Das Ende der Ökumene, in: *Die Tagespost* Nr. 5/13. 01. 2005, 5. – Vgl. auch H. Schütte, Ein Schlag ins Gesicht der Ökumeniker. Priestertum und Ordination: Die Evangelische Kirche Deutschlands setzt Gemeinsamkeiten mit anderen Kirchen aufs Spiel, in: *Die Tagespost* Nr. 14/03. 02. 2005, 6; ders., »Viele sind berufen, aber nur wenige auserwählt«. Evangelischer Beitrag zur Abschaffung der Ordination stiftet Unruhe im ökumenischen Prozess, in: *Die Tagespost* Nr. 65/01. 06. 2006, 6 und ders., Ein Bruch mit ökumenischen Gemeinsamkeiten. Eine Stellungnahme zum lutherischen Ordinationspapier »Ordnungsgemäß berufen«, in: *Die Tagespost* Nr. 5/11. 01. 2007, 6.

<sup>21</sup> H. Schütte, Die Kirche schuf die Bibel, nicht umgekehrt. Die Einheit der getrennten Konfessionen erfordert Einheit im Glauben und in der bischöflich-apostolischen Kirchenstruktur, in: *Die Tagespost* Nr. 7/18. 01. 2005, 5.

<sup>22</sup> Vgl. *Die Tagespost* vom 27. 01. 2007, 4.

# Die Auferstehung Jesu – ein historisches Ereignis?

*In memoriam Kardinal Leo Scheffczyk*

*Ist Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos ... Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen. (1 Kor 15, 14.19)*

*Von Stefan Seckinger, Hamburg*

Das Auferstehungsereignis ist die Mitte der Offenbarungsgeschichte Jesu Christi und somit Zentralsatzung unseres Glaubens. Das Bekenntnis zum Auferstandenen impliziert die Frage nach dem historisch-nachvollziehbaren Ereignis. Wenn der christliche Glaube – wie Paulus mahnt – mit dem Auferstehungsereignis steht und fällt<sup>1</sup>, müssen Kriterien der Nachvollziehbarkeit des sich auf dieses Ereignis berufenden Osterglaubens der Jünger erstellt werden. Es geht darum, Bedingungen der Möglichkeit der konkreten Erfahrung der Weiterexistenz (Erscheinung) des identischen Herrn<sup>2</sup> zu benennen. Gerhard Ludwig Müller deutet die Auferstehung als geschichtliche Realität und lehnt eine reine subjektive Befindlichkeit der Jünger ebenso ab wie eine nur natürlich-rationalistische Seh- und Erkenntnisweise: »Jesu Auferstehung ist jedoch nicht die Rückkehr eines Verstorbenen in die Daseinsbedingungen des irdischen Lebensweges des Menschen, und darum kann er auch nicht auf natürliche Weise gesehen und erkannt werden.«<sup>3</sup> Inwiefern dieser dritte Weg theologisch gang- und wissenschaftlich vertretbar ist, will der vorliegende Aufsatz untersuchen.

---

<sup>1</sup> Nach Paulus ist der Glaube ohne Auferstehung sinnlose Torheit (1 Kor 1, 18).

<sup>2</sup> Der Gekreuzigte *ist* der Auferstandene. Die Personenidentität ergibt sich auch aus der hypostatischen Union, die durch den Tod des Menschen nicht aufhört zu bestehen. Dies ist Voraussetzung der Soteriologie, d. h. unserer Teilhabe an dieser Auferstehung.

<sup>3</sup> G. L. Müller: *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995, S. 301. Er spricht sich gegen die Vorstellung plastisch-empirischer Sinneswahrnehmung seitens der Jünger bzgl. der Erscheinung des Auferstandenen aus, da das Erlebnis transzendentaler Kategorialität ist: »Eine laufende Filmkamera hätte weder das Auferstehungsereignis, das im Kern der Vollzug personaler Relation des Vaters zum menschengewordenen Sohn im Heiligen Geist ist, noch die Ostererscheinungen Jesu vor seinen Jüngern in Bild und Ton festhalten können. Den technischen Apparaten oder auch den Tieren fehlt im Unterschied zur menschlichen Vernunft die Möglichkeit transzendentaler Erfahrung und damit auch des Angesprochenwerdens durch das Wort Gottes in der Vermittlung sinnlich fassbarer Phänomene und Zeichen.« (Ebd., S. 300). Auch Ekstasen, Einbildungen, Visionen oder Halluzinationen werden von ihm als Erklärungsmuster abgelehnt, stattdessen gilt: »Transzendentalität der menschlichen Vernunft ist die metaphysische Voraussetzung der Begriffsbildung [...] Der Glaube der Jünger ist das historisch verifizierbare Zeichen, das auf das Osterereignis verweist und durch das sich das Osterereignis zugänglich macht.« (Ebd., S. 299, 301). Dennoch ist hierbei eine entscheidende Differenz zu Rudolf Bultmanns Aussage »An den im Kerygma präsenten Christus glauben, ist der Sinn des Osterglaubens« (R. Bultmann: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg 1961, S. 27) auszumachen. Kernpunkt ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit transzendentaler Offenbarung in Geschichte. Für uns heute ist dieser Glaube freilich nur als Übernahme, als Vertrauen auf die konkrete Glaubens- und Offenbarungserfahrung anderer (der Zeugen) möglich.

### *Dogmatik und Exegese*

Nach Leo Scheffczyk zeigt sich an der Auferstehung »seit jeher die Unterscheidung des Christlichen«<sup>4</sup>. Doch wie steht es um den Ereignischarakter der Auferstehung? Die Faktizität des Auferstehungsereignisses (und damit der Auferstehung selbst) scheint innerhalb der Theologie bei allen kontroversen und konträren Auffassungen bzgl. möglichen Erklärungszugängen unbestritten. Dennoch ist weiter zu fragen, ob die jeweilige Position dem genuinen Verständnis der Auferstehung als geschichtliche Wirklichkeit entspricht. Hermeneutisch-philosophische Vorgaben bedürfen der Zusammenschau mit den Daten des überlieferten Glaubensgutes. Das Bekenntnis *Jesus ist auferstanden* bezieht sich auf eine geschichtliche Voraussetzung, die mehr im Blick hat als den sich erst daraus ergebenden christlichen Glauben.<sup>5</sup> Zunächst ist nach dem biblischen Befund zu fragen, da sich die Systematik auf die Exegese zu beziehen hat und auf sie angewiesen ist. Der Dogmatiker vermag die Arbeit des Exegeten nicht zu ersetzen und dieser muss die systematische Durchdringung der Glaubensinhalte dem anderen überlassen.<sup>6</sup> Die Verwiesenheit der beiden Disziplinen kann allerdings nicht als Abhängigkeit verstanden werden, vielmehr bedarf es der gegenseitigen Stütze und Zuarbeitung. Wenn der Glaube der Kirche in seiner reflexiven Durchdringung auf das authentische Zeugnis der Schrift nicht nur angewiesen ist, sondern geradezu auf dieses aufbaut (wenn auch nicht in solistischer Einseitigkeit), so muss der biblischen Wissenschaft ein genuiner Platz im dogmatischen Verständnis zukommen. Andernfalls entsteht der Eindruck, dass – wenn der Dogmatiker selbst zum Exegeten wird bzw. das Gesamt, die Komplexität und relationale Eigenständigkeit dieser Disziplin nicht mehr wahrnimmt – innerhalb der Theologie

<sup>4</sup> L. Scheffczyk: Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976, S. 10.

<sup>5</sup> Hierbei ist anzumerken, dass die Vermittlung der Auferstehungserfahrung im Geisteshorizont der damaligen Zeitsituation wohl kaum anders geschehen konnte, als dies im biblischen Bericht der Fall ist; allerdings geht es hier nicht um die Frage, was das leere Grab uns heute noch zu sagen vermag, sondern welche Stellung es hinsichtlich des Glaubenszeugnisses der Apostel einnimmt – ein durchaus auch als existenzialistisch zu bezeichnender Ansatzpunkt in geschichtlicher Perspektive. Die hermeneutische Grundoption bzgl. der biblischen Botschaft entscheidet sich an den Positionen *damals* und *heute*. Der Frage nach dem hermeneutischen Horizont des Evangeliums bzgl. Auferstehung und Erscheinung wird die Frage gegenübergestellt, was diese Begriffe *heute* uns sagen/noch zu sagen haben. Der heutige Bibelleser wird sich niemals von seiner Zeitsituation (wie auch von seinem individuellen Verstehenshorizont) dispensieren können, dennoch ist es ihm aufgetragen, den Text in seiner Eigenart und historischen Bedingtheit wahrzunehmen und damit seinen eigenen Zugang stets kritisch zu hinterfragen.

<sup>6</sup> Bzgl. der Kompetenzabklärung schreibt Scheffczyk der Dogmatik eine korrigierende Funktion zu, insofern sie dogmatisches Denken der Exegese entlarvt und diese einzubetten sucht in die Systematik (vgl. ebd., S. 76: »Ein vom systematischen Interesse bestimmtes Denken wird auch in den Aussagen einer historisch-kritischen Disziplin, zumal wenn sie, wie die heutige Exegese, einen deutlichen Zug zur Herausarbeitung normativer Glaubensvorstellungen beweist, den Einfluss ›systematischer‹ Gesichtspunkte und Vorentscheidungen erspüren können. Sie wird dann auch gegenüber manchen Ergebnissen der Exegese kritischer verfahren dürfen, als die ›Historisch-Kritischen‹ es gemeinhin tun. Gerade weil die Dogmatik weiß, was das Dogma ist, wird sie sich vor dem Nachweis nicht scheuen, dass bei der exegetischen Interpretation der Texte, die angeblich allein nach den Regeln der historischen Kritik erfolgt, bereits dogmatische Vorentscheidungen zur Auswirkung gelangen, die freilich oftmals nur Setzungen der Ratio oder eines ideologisch bestimmten Zeitgeistes sind.«

sich vermeintlich konträre Wissenschaftsverständnisse gegenüberstehen und damit die Theologie selbst in sich nicht mehr einheitlich ist. Eine Entfremdung von Dogmatik und Exegese führt somit zur Instabilität der Theologie in ihrer Gesamtheit.

### *Die Osterbotschaft der Evangelien*

In Mt 28, 16f.<sup>7</sup> wird dem Leser der Zweifel der Apostel hinsichtlich der Erscheinung des Auferstandenen mitgeteilt. Nach Seidensticker wird dadurch der vermeintlich-soliden Basis des Auferstehungsglaubens der Boden entzogen. Wenn die Osterbegegnung für den Glauben der Kirche konstitutiv ist, so entwertet und relativiert der Zweifel die Unbedingtheit (Erzwingbarkeit) des Osterglaubens.<sup>8</sup> Scheffczyk entgegnet, dass Glaube niemals erzwungen werden kann: »Diese Argumentation ist bei richtiger theologischer Wertung des Glaubens unmöglich; denn auch die Anerkennung des Erscheinenden war ein Akt des Glaubens, deshalb innerlich frei und ungezwungen und immer auch mit der theoretischen Möglichkeit der Ablehnung verbunden.«<sup>9</sup> Im Lukasevangelium ist es besonders die Emmausperikope, die eine realistische Wahrnehmung des Auferstandenen durch die beiden Jünger betont, obgleich deutlich wird, dass nicht allein und primär das Sehen als vielmehr der Glaube ausschlaggebend ist. Ebenso bedeutsam erscheint im dritten Evangelium die Aufforderung Jesu, ihn zu betasten (Lk 24, 39) bzw. seine Nahrungsaufnahme (Lk 24, 43). Lukas, der an Heidenchristen schreibt, will gegenüber der Auffassung griechischer Spiritualisten (hellenistische Philosophie) die Wirklichkeit der Auferstehung (die Realität der Leiblichkeit) betonen. Während für das hebräisch-jüdische Denken eine Trennung von Leib und Geist kaum vorstellbar ist, besteht diese Gefahr auf Seiten der Adressaten des Evangeliums, für die Jesus rein spiritualistisch nur dem Geist nach, nicht aber in seiner Leiblichkeit auferstanden sein könnte. Das Besondere der Auferstehung Jesu (bzw. des Zeugnisses der Apostel) wäre damit aber hinfällig. Lukas will die Realität der Erscheinung und somit des Erscheinenden auch und gerade literarisch verdeutlichen, wobei das eigentliche Kernproblem der Vorstellbarkeit offen zu Tage tritt. Im Johannesevangelium ist es die Erscheinung Jesu vor Thomas (Joh 20, 24ff.), welche die Leiblichkeit des Auferstandenen verdeutlichen will. Die reale Art des Sehens (im johanneischen Duktus als Sehen mit den Augen des Glaubens in Distanz zu einem bedingten Wunderglauben) ist aber von einer naturalistischen Sichtweise zu unterscheiden, da z. B. das Kommen Jesu trotz verschlossener Tür nicht weiter hinterfragt wird (Joh 20, 19).

Religionsgeschichtlich ist die These einer mythischen Vorlage des Auferstehungserlebnisses abzulehnen, da die Überraschung der Apostel gegen eine Rückführbarkeit auf religiöse oder philosophische Vorgaben spricht. Dass die Jünger dennoch

<sup>7</sup> »Die elf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, den Jesus ihnen genannt hatte. Und als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel.«

<sup>8</sup> Ph. Seidensticker: Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien, Stuttgart<sup>2</sup>1968, S. 91f.

<sup>9</sup> Scheffczyk, S. 85.

vorbereitet waren, ist der Denkrichtung der spätjüdischen Apokalyptik zuzuschreiben. Allerdings unterscheidet sich die Auffassung von der allgemeinen Auferstehung aller am Ende der Tage von der konkreten Auferstehung eines Menschen in der Mitte von Welt und Zeit.

### *Die Realität des leeren Grabes und der Erscheinungen*

Die Bedeutung des leeren Grabes sieht Scheffczyk im Konnex der Frage nach dem Realitätsgehalt der Erscheinungen; so wie die Erscheinungen nicht rein visionär oder psychologisch zu erklären sind, sondern real-objektiv, so hat auch das leere Grab konstitutive Relevanz hinsichtlich der geschichtlichen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi. Die Faktizität des leeren Grabes ist kritischer Prüfstein der Faktizität der Erscheinungen. Hierbei ist es abwegig, dass die Jünger selbst eine Legende des leeren Grabes erfunden hätten, da einerseits der Schwindel leicht aufgedeckt worden wäre, andererseits die Schrift den Aposteln keineswegs diese kühn-berechenbare Strategie zutraut (stattdessen sind sie ängstlich und voller Zweifel). In der Nichtberücksichtigung der unterschiedlichen Leib-Seele-Vorstellungen von Juden und Griechen sieht Scheffczyk den Kardinalfehler moderner Exegese.<sup>10</sup> Nicht *ohne*<sup>11</sup> und auch nicht *trotz* des leeren Grabes, sondern *mit* dem leeren Grab lässt sich der Auferstehungsglaube erweisen.<sup>12</sup> Begründet wird er allerdings erst durch die Erscheinungen des Auferstandenen.<sup>13</sup> Der Historiker vermag lediglich festzustellen, dass die Jünger hierbei gewisse Ereignisse bezeugen, welche augenscheinlich von historischen Fakten abhängig sind. Der Zweifel an der Geschichtlichkeit der Erscheinungen basiert auf einer philosophischen Skepsis, welche von der Unmöglichkeit solcher Ereignisse apodiktisch ausgeht. Bezüglich der Frage nach dem real-historischen Vorgang ist der neutestamentliche Hinweis auf ein Sehen und Hören des Auferstandenen bedeutsam. Wenn der Wahrnehmung des Auferstandenen eine äußere – mit den natürlichen Sinnen wahrnehmbare – Wirklichkeit entspricht, so ist eine Visionshypothese abzulehnen, die jede Ereignishaftigkeit außerhalb der Psyche der Jünger für unbedeutend erklärt. Scheffczyk weist zunächst darauf hin, dass die Vorstellung einer Vision nicht mit Halluzination oder bloßer Wahnvorstellung gleichzusetzen ist, sondern im Gegenteil sich geradezu als die Lösung vieler Probleme um

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 119: »Wenn man die Entstehung des Auferstehungsglaubens aus der jüdischen Zukunftshoffnung auf ein leibseelisches Neuwerten zurückführt, kann man doch im zweiten Satz nicht behaupten, dass das leere Grab unnötig oder eine Legende wäre. Ein Glauben an eine Wiederbelebung von Leib und Seele wäre doch zusammen mit der Annahme eines noch im Grabe verbliebenen Leichnams für das jüdische Denken der Zeit Jesu ein eklatanter Widerspruch.«

<sup>11</sup> Eine unabhängige Position vertritt etwa H. Küng (Vgl.: Credo, München<sup>2</sup>1992, S. 139ff.).

<sup>12</sup> Vgl. H. Schlier: Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln<sup>5</sup>1983, S. 27ff.

<sup>13</sup> Der Auferstehungsglaube ist nicht durch einen Glauben an das leere Grab zu ersetzen. Das Wissen um das leere Grab ist mit dem Erscheinungsglauben nicht identisch, ja dieser lässt sich auch nicht ausschließlich und unmittelbar von diesem ableiten. Die Feststellung des leeren Grabes führt nach dem Evangelium nicht sogleich und automatisch zum Glauben an die Auferstehung – im Gegenteil zeigt sich zunächst Verwirrung und Skepsis (vgl. Schlier, S. 29).

die Historizität der Auferstehung anbieten könnte: »Die Erscheinungen des Auferstandenen könnten auch als Visionen noch ihre Bedeutung für den Auferstehungsglauben haben und wirklich gottgewirkte Ereignisse sein. Sie könnten auch dann noch die Funktion erfüllen, den Auferstehungsglauben nicht bei sich selbst und bei den Jüngern beginnen zu lassen, sondern bei einem gottgewirkten Ereignis, das nur nicht außerhalb der Jünger stattfand, sondern innerhalb ihrer Psyche [...] Trotzdem kann man von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch machen. Der Grund ist einfach der, dass die Erscheinungen eben nach den Darstellungen der Evangelisten keine *horamata*, keine Visionen sind, sondern sich in ihrer ganzen Art und Gestalt von diesen Visionen unterscheiden.«<sup>14</sup> Mutmaßungen über die psychische Disposition der Jünger Jesu laufen daher ins Leere. Ferner gesteht die Visionshypothese implizit etwas zu, was sie durch die Egalisierung des leeren Grabes und der außermentalen Erscheinungsweise des Auferstandenen ausschließen will; die Faktizität und Objektivität historischer Vision ist nicht weniger außergewöhnlich-wunderhaft als die Annahme vom leeren Grab und historisch-sinnlicher Erscheinungsweise.<sup>15</sup> An der Frage nach der Geschichtlichkeit des Auferstehungsereignisses entscheidet sich somit (spätestens hier) die Beurteilung der Möglichkeit von an und für sich historisch-kritisch (naturalistisch) nicht möglichen Vorgängen.<sup>16</sup> Die Vorstellung von Wundern als (durch göttlichen Eingriff) Durchbrechung (oder zumindest in Dienst genommene Modifikation) von Naturgesetzmäßigkeiten ist auch auf das Auferstehungsereignis zu beziehen, wenn leeres Grab und Erscheinung des Auferstandenen nicht nur in den Bereich menschlicher Psyche und Imaginationskraft verschoben werden. Das Wunderhafte besteht demnach nicht *nur* in existentieller Betroffenheit, sondern ist auf geschichtlich-objektive Grundlegung derselben angewiesen – ansonsten erweist sich die biblische Botschaft als exemplarische und austauschbare Veräußerung subjektiv-psychologischer Strukturen und müsste dann, bei der Auffindung adäquaterer Ausdrucksgestalten, korrigiert oder zumindest modalisiert werden. Es liegt auf der Hand, dass die philosophischen Grundlagen der Methode die Glaubensaussagen be-

<sup>14</sup> Scheffczyk, S. 124.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 125: »Wenn man alles Faktische wie das leere Grab und die Erscheinungen fallen lässt, kann man nicht plötzlich doch wieder etwas Faktisches einführen, nämlich die Visionen. Das ist nach dem gemachten Grundansatz inkonsequent. Der Rekurs auf Visionen ist eine Verlegenheitstheorie ...«

<sup>16</sup> Der Entmythologisierung biblischer Texte in historisch-kritischer Manier liegt nach Scheffczyk eine verengte und durchaus voreingenommene Methode zugrunde: »Ein lupenreiner kritischer Historiker wird angesichts der biblischen Wunderberichte nur feststellen können, dass sie diese außerordentlichen Aussagen über einzigartige Geschehnisse enthalten, er wird aber, sofern er die Ebene des Historikers nicht verlässt, nicht sagen können, dass solche Geschehnisse unmöglich sind.« (Ebd., S. 32). Demnach resultiere das Vor-Urteil einiger Exegeten »aus einem ›Glauben‹, der nur das Fatale an sich hat, dass er nicht der Glaube der Kirche ist; denn die Kirche als Glaubensgemeinschaft hält ja doch wohl noch an Wundern fest. Es handelt sich also hier nur um einen privaten, ›weltanschaulich‹ bestimmten natürlichen Glauben, der aber offenbar die Kraft besitzt, das Ergebnis des historisch-kritischen Beweisganges von vorneherein zu bestimmen und vorwegzunehmen.« (Ebd., S. 33). Als Historiker komme es dem Exegeten nicht zu, Vorentscheidungen bzgl. religiöser Wahrheit zu fällen. Selbst ein positiver Aufweis wunderhafter Ereignisse muss sich dem systematischen Urteil stellen und damit dem Gesamt des Glaubens in Schrift, Tradition, Lehre und Verkündigung. Nicht die Exegese begründet den Glauben, auch nicht die Schrift allein, sondern insofern sie innerhalb der lebendigen Verkündigung der Kirche (in Schrift *und* Tradition) steht.

züglich ihrer Realität und ihres Verkündigungswerts an sich betreffen. Scheffczyk sieht die Relativierung der traditionellen Sichtweise der Auferstehung als Vollstreckung naturwissenschaftlicher Vorgaben bzw. als Konsequenz eines philosophischen Monismus. Um hier nicht dem Trugschluss eines mythologischen Restes zu erliegen, bedarf es einer einheitlichen Deutung in dieser Frage: Wer die Himmelfahrt mythologisch abweise, der müsse in Konsequenz und Weiterleitung auch die Auferstehung dementsprechend entmythologisierend relativieren. Ansonsten »zeigt sich hier ein Nebeneinander von historisch-kritischen Beweisverfahren und theologischem Geschichtsglauben, das nicht reflektiert ist und das als bloßes Nebeneinander nicht gehalten werden kann.«<sup>17</sup> Wolfhart Pannenberg kommt seinerseits zum Ergebnis, dass das Ostergeschehen der historischen Erkenntnis durchaus nicht unzugänglich ist. Er gibt zu bedenken: »Es gibt keinen Rechtsgrund, die Auferweckung Jesu (bzw. die Erscheinungen des Auferweckten) als ein wirklich geschehenes Ereignis zu behaupten, wenn sie nicht als solche historisch zu behaupten ist.«<sup>18</sup>

Der unüberbrückbare Gegensatz der beiden Positionen drängt auf eine Entscheidung. Die Suche nach einem möglichen Brückenschlag zwischen einer relativistischen und einer existentialistischen Ausrichtung der Theologie darf sich allerdings nicht auf eine Etikettierung reduzieren, welche in terminologischer Neusetzung das Geheimnis der Auferstehung dem modernen Menschen nahe bringen will. Wer Auferstehung als Liebe definiert, drückt etwas Wesentliches und Richtiges aus, eine identifikatorische Gleichsetzung führt allerdings zur Auswechselbarkeit der Begriffe und damit nicht nur zur Änderung von Worten, sondern letztlich von Inhalten. Der Analogie von *Auferstehung* im menschlichen Erfahrungskontext geht die Auferstehung als solche in ihrer geschichtlichen Faktizität voraus. Jesus Christus ist als Offenbarungsträger in seiner historischen Konkretion Garant der Erlösung und nicht in Umkehrung eine (beliebige) Ausdrucksform urmenschlicher Sinn- und Seinserfahrung.

### *Geschichtlichkeit und theologischer Gehalt*

Die neutestamentliche Sprechweise der Auferstehung geht über einen Deutungshorizont im Bereich der menschlichen Psyche hinaus. Zu bedenken ist, dass übernatürlich-transzendente Geschehnisse auch und gerade in Verbindung mit historischer Objektivation immer nur im vorhandenen Sprachgebrauch menschlicher Erfahrungsdaten aussagbar sind und damit niemals adäquat das Mysterium des Auferstehungsereignisses in menschlich-endlicher Sprache ausgedrückt werden kann. Eine rein innerlich-subjektive Glaubenserfahrung anzunehmen und dann von einer nachträglichen, plastischen Ausmalung in einer Legende seitens der Evangelisten

---

<sup>17</sup> Ebd., S. 53. Vgl. hierzu ferner Schlier, S. 39ff., der dabei auf die Überlegungen W. Marxens (Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, in: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, Gütersloh 1968) eingeht.

<sup>18</sup> W. Pannenberg: Grundzüge der Christologie. Gütersloh 1964, S. 96.



oder der Jünger selbst auszugehen, ist jedenfalls abwegig. Für die Jünger ist die Auferstehung Jesu zugleich auch eine Verwandlung ihres eigenen Lebens. Die Selbster-schließung des Herrn in Tod und Auferstehung und das Bekenntnis, dass der Ge-kreuzigte eben der Auferstandene ist, mündet ein in den Sendungsauftrag und somit die Verkündigung dieses innigsten (existentiellen) Erlebnisses.

Die Frage nach der Wirklichkeit der Auferstehung ist die Frage nach ihrem We-sen. Das Mysterium der Auferstehung ist eingebettet in das Gesamt der Geheimnis-haftigkeit des Glaubens. Doch nicht nur ein kurzsichtiger Existentialismus gibt sich der Vermessenheit einer radikalen Ausleuchtung dieses unerklärlichen Ereignisses hin (das nur gläubig-gnadenhaft aufgenommen, erfasst werden kann), sondern auch ein verengter Supranaturalismus. Christlicher Glaube lässt sich weder aus Philoso-phie noch aus Historie ableiten, er ist keineswegs geschichtslos, aber doch stets im Umgriff der Transzendenz. Die Tatsache, dass einige Jünger auch und trotz Erschei-nungen zweifelten und somit diese nicht absolut zwingend gewesen sind, bringt die Frage mit sich, ob nun die Auferstehung den Glauben oder der Glaube die Auferste-hung entscheidend konstituiere. Die Verhältnisbestimmung und gegenseitige Ver-wiesenheit von Erscheinungswiderfahrnis und Glaube entspricht der Personalität dieses Vorganges als Zuspruch und Beziehungssetzung. Das äußere Sehen der Jün-ger ist noch nicht der Glaube selbst, sondern Anstoß, Impuls zu diesem. Das äußere Sehen drängt zum inneren Sehen – nicht automatisch und zwanghaft, sondern in freier Annahme und tiefgehendem Vertrauen. Dieses Moment ist grundlegend für den Verkündigungsdienst der Kirche in der Welt; die Weitergabe der Heilsbotschaft verlangt nach einer ganzheitlichen Vermittlung. Der Glaube an Jesus als des Christus lässt sich nicht davon unabhängig intellektualistisch durch philosophische Spekula-tion am Schreibtisch ergründen. Die innere Annahme des Glaubens lässt sich gewiss nicht allein auf äußere Einflussnahme zurückführen, dennoch ist ebenso richtig, dass ohne das Sprechen des Wortes auch das Hören ausfallen muss. Bei all dem sollte nicht vergessen werden, dass es sich hier um mysterial-heilshafte Wirklichkeiten handelt.

Das Weltbild der Schrift ist mit dem Weltbild unserer Zeit nicht gleichzusetzen. Der moderne Begriff des Weltbildes knüpft an das neuzeitliche Wissenschafts-verständnis an. Von der Pluralität der Wissenschaften ausgehend ist festzuhalten, dass ein ausschließlich naturwissenschaftliches Weltbild eine Verkürzung darstellt. Vor diesem Hintergrund sind biblische Aussagen (und damit Offenbarung) auf ihre theo-logische Sinnspitze näher zu befragen. Der Mensch vermag niemals aus einem (d. i. seinem) Weltbild heraus Offenbarung zu deuten. Die Offenbarungswahrheit ist dabei unabhängig vom Wandel und der Relativität von Weltbildern. Es gibt infolgedessen eine relative Unabhängigkeit der Offenbarung gegenüber dem Weltbild. Der Offen-barungsglaube geht dem Weltbild voraus und kann daher von diesem nie restlos ein-geholt werden. Auch heute lässt sich der christliche Glaube nicht aus einem Weltbild ableiten, da Gott und seine Offenbarung eben nicht von der Welt her zu interpretieren sind. Im Gegenzug setzt Offenbarung eine prinzipielle Offenheit für das Transzen-dente voraus. Die Einordnung und Einebnung der Glaubensdaten in ein geschlossenes Weltbild bedeutet zugleich deren Eliminierung.

### Schluss

Auferstehung ist nicht allein rückführbar auf subjektive Empfindlichkeit, ebenso wenig auf naturalistische Erzwingbarkeit (wodurch Glaube nicht freie Annahme in gnadenhaftem Umgriff, sondern vielmehr logizistische Konsequenz augenscheinlicher Beweisführung wäre). Es lässt sich dementsprechend leichter sagen, was Auferstehung nicht ist, als was sie ist (im Glauben wird angenommen, *dass* sie ist und zwar als Mysterium). Bemerkenswert erscheint der Gedankengang Scheffczyks, dass man nicht bereit ist, einen Eingriff Gottes in natürliche Abläufe anzuerkennen (leeres Grab) und im selben Atemzug einen solchen Supranaturalismus im psychischen Bereich durchaus annimmt. Die Inkonsequenz (und damit der Selbstwiderspruch) liegt darin, dass man einerseits in der äußeren, objektiven Vorfindlichkeit jeden Mythos bannend entlarven will und andererseits gerade in der inneren, subjektiven Befindlichkeit diesem vermeintlichen Mythos durch die Hintertür wiederum Weihrauch streut.

Für uns heute stellt sich die Frage nach unserem Glauben an die Auferstehung prinzipiell anders, als dies bei den Augenzeugen der Fall war. Wir glauben im Modus der gläubigen Annahme des überlieferten Glaubensgutes (dies wiederum nicht unabhängig, sondern gerade im identischen Umgriff von Pneuma und Gnade des in seiner Kirche lebenden und wirkenden Auferstandenen). In dieser Perspektive stellt sich erneut die Frage nach der Gewichtung des leeren Grabes und der objektiven Wahrnehmung des Auferstandenen seitens der Augenzeugen. Die Glaubwürdigkeit des apostolischen Zeugnisses entscheidet sich an seiner Rückführbarkeit auf das persönliche, unmittelbare Erlebnis und die Erfahrung der erhöhten Fortexistenz des Gekreuzigten. Für die Jüngerschaft Jesu bedeutete dieses konkrete Erleben die existentielle Freisetzung ihrer missionarischen Berufung bis ins Martyrium hinein. Die Frage ist infolgedessen gerade nicht, ob wir *heute* auch unter der Annahme eines vollen Grabes glauben könnten, sondern ob dies *damals* unter Berücksichtigung des biblischen Befundes und der Gesamtsituation der Jüngerschaft anzunehmen ist.

# Das Schöne im Guten

## Perspektiven einer Theologie der Lebenskunst

Von Helmut Müller, Vallendar

### *Menschsein in Streiflichtern zwischen Enkel- und Großelterngeneration*

Was haben ein Elfjähriger mittags auf einer Parkbank und ein Dutzend Vierundfünfzigjährige abends bei einem Klassentreffen miteinander gemeinsam? Der Elfjährige sitzt gestylt in Markenklamotten auf der Bank, verkabelt mit den Drähten seines Walkmans und hält in der Linken eine Chipstüte, in der Rechten eine Cola und wippt mit dem ganzen Körper, versunken im Sound seiner Lieblingsband. Die Vierundfünfzigjährigen tanzen zu später Stunde in feuchtfröhlicher Stimmung, alles andere als nüchtern, möglichst mit der schon ergrauten »Klassenliebe« leicht ekstatisch zu den Rhythmen ihrer Musik. Es könnten auch alle möglichen Jahrgänge dazwischen, darunter und darüber in der je spezifischen Essayistik ihres Lebens sein. Menschsein heißt schlicht: Nicht In-sich-ständig-sein (In-sistieren)<sup>1</sup>, immer auf etwas angewiesen, auf etwas ausgerichtet sein, sich nicht selbst genügen können; statt *In-sistieren*, *Ek-sistieren*, d.h. aus sich herausstehen, nicht in-sistieren können, sich aber ein Leben lang danach sehnen. Sein Leben halbwegs in der Balance zu halten, das versuchen alle Jahrgänge in alters-, anforderungs- und typgerechter Essayistik mit mehr oder weniger hilfreichen Aktionen.

Bleiben wir bei den Streiflichtern aus dem Leben einer Enkel- und Großelterngeneration – sofern die Vierundfünfzigjährigen überhaupt noch Enkel haben. Sie führen ein Leben, vordergründig ohne die vier faustischen Weiber Not, Mangel, Schuld und Sorge, die gewöhnlich an jedem Lebensweg lagern und unübersehbar das Leben der Urgroßelterngeneration noch bestimmten; ein Leben, das sich beinahe zwanglos den gerade herrschenden Sinnesdispositionen hingeben kann. Bedarf es noch einer Kunst, ein solches Leben zu führen? Allem Anschein nach ja. Denn gerade von einem aktuell Vierundfünfzigjährigen (Wilhelm Schmid, Jahrgang 1953) ist eine Philosophie der Lebenskunst<sup>2</sup> schon vor einigen Jahren geschrieben worden.

### *Mein Wille geschehe (auf Erden)!*

Seine »Kunst« paßt auf den ersten Blick in diese Zeit. Schmid weiß mit dem Geschenk der Freiheit und Selbstbestimmung, das dieser Generation zuteil wurde,

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Heinrich Beck: *Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie*. Frankfurt 1989. Vgl. a. die Rezension des Verfassers dazu in: *Forum Katholische Theologie* 3/1990, S. 236–238.

<sup>2</sup> Vgl. Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, Frankfurt 1991 sowie ders.: *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt 1998. Die Zahlenangaben im Text beziehen sich auf das letzte Werk.

*kunstvoll* umzugehen. Schon Nietzsche hat dieses Geschenk im vorletzten Jahrhundert in unüberhörbarer Anspielung auf den Dekalog eingefordert: Er verlangt nach jemandem, der ihm »meinen Willen auf meine Tafeln schreibt«<sup>3</sup>. Schmid kann mittlerweile die Bilanz dieser Forderung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert ziehen: »Die Geschichte der Anthropologie als philosophischer Disziplin kann als neuzeitliche Geschichte der **Befreiung** [Hervorhebung von mir] des Menschen von Vorgaben, was er zu sein habe, geschrieben werden.« Schmid feiert geradezu das frei werden von der »theonomen Bestimmung« (S. 80). Zusammen mit seinem geistigen Mentor *Michel Foucault* spricht er vom »Tod des Menschen« und meint damit essentielle Menschenbilder, die »im 20. Jahrhundert gestorben [sind] in den Lagern Sibiriens und auf den Schlachtfeldern. Er [der essentielle Mensch] ist zu Tode gebracht worden in den Konzentrationslagern« (S. 81). Schmid erkennt keine Natur und kein Wesen mehr an, sehr wohl aber Strukturen: »Der Mensch mag durchzogen sein etwa von Strukturen des Sozialen und des Unbewußten – um nur diese Obsessionen des 20. Jahrhunderts zu nennen – aber er kann diese Strukturen aufklären, mit ihnen leben und umgehen lernen und auch anderes tun als das, was die Strukturen ihm vorgeben, um schließlich ein Anderer zu sein. Das Wesentliche an ihm ist nicht das, was gegeben ist, sondern die Idee und der Akt, etwas aus sich zu machen« (S. 83). Mit der Freiheit und Offenheit des Lebens und der Lebensentwürfe wird ein vorgegebenes *Wesen des Menschen* abgelehnt. Was einmal *Wesen* war, wird auf *Strukturen* minimiert, die zum Gestaltungsmoment der Freiheit werden. Lebenskunst ist dann »grundsätzlich in einem Feld von *Strukturen* angesiedelt, in deren Rahmen das Subjekt sein Leben führen kann, mit denen es sich auseinandersetzen und zu denen es Haltung finden muß. Strukturen sind Bedingungen der Möglichkeit von Leben, relativ fest gefügt und nicht jederzeit veränderlich« (S. 146). Schmid unterscheidet innere von äußeren Strukturen, d. h. physische, psychische und genetische und ökonomische, ökologische, geschichtliche und gesellschaftliche. Diese Strukturen sind *machtvoll*. Sie beengen und nötigen das Subjekt der Lebenskunst. Ziel ist die Aufklärung dieser Machtstrukturen (S. 150), um immer mehr *selbstmächtig* (S. 151) zu werden. Sie sollen dem *dominium* des eigenen Willens unterworfen werden. Das darf nicht als eine einseitige Herrschaft des Intellekts über Leidenschaft und Gefühle begriffen werden, sondern ist zu einer »inneren Integrität zu organisieren« (S. 152). Ein weiterer Ausgleich besteht in der *Mäßigung Anderer* und der *Mäßigung seiner selbst* (S. 152). Der Wille des Anderen ist die einzige Grenze, die respektiert wird, und »mein Wille« ist die Grenze des anderen Willens.

Soweit Strukturen unabänderlich sind, müssen sie als unbeliebige Vorgaben in selbst erstellte Lebenspläne integriert werden. Leitendes Handlungsprinzip ist auch nicht mehr eine Moralistik des Guten, sondern eine Ästhetik des Schönen, die allerdings ethische Elemente (asketische, soziale, politische und ökologische) beinhaltet.

Schmid kennt daher auch das Maß für das Füllhorn der Maßlosigkeiten. Er weiß, wie man damit, für das Leben zuträglich, umgeht. Er ist so klug und lebenserfahren,

<sup>3</sup> Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra (Von der Seligkeit wider Willen), Leipzig 1930, S. 178.

daß er den Elfjährigen als auch die Vierundfünfzigjährigen auf die Risiken, die sie eingehen, aufmerksam machen kann. Bei Unverfügbarkeit der jeweiligen Accessoires, die den Elfjährigen und die Vierundfünfzigjährigen so mit sich zufrieden sein lassen, weiß die schmidische Lebenskunst durchaus Rat. Im Anschluß an Diogenes und Epikur empfiehlt er »Lüste auf kalkulierbare Weise zu gebrauchen« (S. 30). Mit Autarkie, Selbstmächtigkeit, soll Freiheit »in jenem Garten möglich sein, der zum Sinnbild der epikureischen Lebenskunst geworden ist. Zweifellos ist es ein Garten der Lüste, denn ein lustvolles Leben ist hier das Ziel der reflektierten Lebensführung; das bedeutet aber nicht etwa schrankenlosen Lustkonsum, sondern einen wählerischen Gebrauch der Lüste ... sowie eine Minimierung der Bedürfnisse, um die Lust bei ihrer Erfüllung zu maximieren und aus kleinsten Anlässen die größte Lebensfreude zu schöpfen« (S. 31).

Auch mit dem schärfsten Feind des Lebens, dem Tod, scheint Schmid umgehen zu können. Er kennt den Unterschied zwischen intellektueller Bewältigung, ästhetisierender Reflexion und dann der plötzlichen Konfrontation. »Alles Vorwegbedenken des Todes bleibt wirkungslos, solange das Selbst dessen Ernst nicht selbst erfährt, ihn vor sich sieht, sich einfühlt in ihn« (S. 352). Er weiß auch um die Tatsache, daß dieses Leben nur um den Preis des Todes so wertvoll ist. Ansonsten wäre es nämlich belanglos und banal.

Summa summarum: Er ist ganz offensichtlich des »Glückes Schmi(e)d« eines so begriffenen Lebens. Genügt also eine *Philosophie* der Lebenskunst, wenn sie sogar mit dem Tod – nicht ungeschickt – umgehen kann? Macht sie eine *Theologie* der Lebenskunst überflüssig?

Ich meine nein. Eine Philosophie der Lebenskunst lebt von der wenigstens prinzipiellen Offenheit von Lebensperspektiven. Schmid erkennt zwar Bedingtheiten, Strukturen, das *dominium* eines anderen Willens an. Freiheit ist aber letztlich doch das Größere, das Bedingtheiten verkapselt und überwuchert, wie frisches Hautgewebe Fremdkörper in Wunden einschließt. Wir wissen aber von Lebensperspektiven, die so gründlich geschlossen sind, daß Menschen, die davon betroffen sind, schier verzweifeln. Schmid wird mit seiner Philosophie der Lebenskunst in Ländern wie derzeit im Irak oder Afghanistan und nur allzu vielen anderen an unüberwindliche Grenzen stoßen. Entscheidend ist, wie mächtig der Tod schon ins Leben drängt. Am Ende eines erfüllten Lebens, wie es Rudi Carell von seinem zu sagen wußte, mag der Tod bisweilen wie die Einfahrt eines Schiffes nach langer Fahrt in den Hafen empfunden werden. Was ist aber, wenn der Menschenschnitter, wie ihn die Kunst manchmal darstellt, wie ein Schiffbruch auf der hohen See des Lebens begegnet und alle Offenheit urplötzlich zerschellt. Nach Schmid begegnet der Tod als Ende aller Perspektiven, keine reicht über ihn hinaus, der Tod seinerseits ragt aber immer schon in das Leben hinein. So ist es nicht verwunderlich, daß philosophische Säulen und Geistesverwandte der schmidischen Philosophie der Lebenskunst in diesem Leben gescheitert sind oder ein schlimmes Ende erfahren mußten. Der geistesverwandte Albert Camus klagte einmal: »So wie diese Welt beschaffen ist, ist sie nicht zu ertragen. Ich brauche also den Mond oder das Glück oder die Unsterblichkeit, irgend etwas, was vielleicht wahnsinnig ist, aber was jedenfalls nicht von die-

ser Welt ist.«<sup>4</sup> Es wurde nie zweifelsfrei geklärt, ob sein Unfalltod nicht doch ein maskierter Selbstmord war. Die wichtigste Säule der schmidtschen Lebenskunst, Michel Foucault, war 1984 einer der ersten Prominenten, die an Aids starben und offensichtlich im promiskuitiven »Gebrauch der Lüste«<sup>5</sup> zu Tode kam. Wilhelm Kamlah<sup>6</sup>, der schon vor Wilhelm Schmid den Begriff Philosophie der Lebenskunst verwandt hat, nahm sich definitiv das Leben, weil er mit seiner letzten Krankheit nicht zurecht kam<sup>7</sup>. Und wenn schon die Lehrer dieser Kunst am Leben scheitern, wie mag es dann erst den Schülern ergehen, es sei denn, man definiert den Selbstmord um in eine heroische Handlung wie Camus, Jean Améry und Kamlah es taten?

Eine Theologie der Lebenskunst ist also ganz offensichtlich nicht obsolet, wenn selbst Lehrer der Philosophie der Lebenskunst am Objekt ihrer Kunst scheitern. Leistet demgegenüber eine Theologie der Lebenskunst mehr? Prinzipiell ja. Schmidts Philosophie der Lebenskunst muß das Kunststück zwischen Wiege und Bahre bewältigen, ohne eine Perspektive darüber hinaus glauben zu wollen und zu können. Der Tod greift zwar schon ins Leben über, aber das Leben nicht über den Tod. Entscheidend wird sein, wie weit der Tod oder seine Vorboten einen Raum von Kreativität, von Gestaltungsfreiheit lassen, um ihn gelassen wie Seneca<sup>8</sup> ertragen zu können. Oder war im zu Ende gehenden Leben so viel Schönes, daß man bei Eintritt des Todes dankbar zurückschauen kann?

Solche Szenarien sind mit einer Philosophie der Lebenskunst durchaus zu bewältigen. Wie aber, wenn der Tod mit all seinem Schrecken auftritt und auch kein dankbarer Rückblick möglich ist und er das Leben buchstäblich gegen die Wand fährt, es vielleicht grausam, langsam und qualvoll erdrückt, eben weil keine Perspektive die Wand durchbrechen kann. Dann gelangt eine Philosophie der Lebenskunst an ihre Grenzen. Sie ist mit ihrer Kunst buchstäblich am Ende.

<sup>4</sup> Carnus, Albert: Caligula. Zit. in: Moeller, Charles: Literatur des XX. Jahrhunderts und Christentum. Band I, Gottes Schweigen. Bonn 1960, S. 27.

<sup>5</sup> So ein Buchtitel von ihm, der in seinem Todesjahr erschien: Foucault, Michel: Der Gebrauch der Lüste (1984). Frankfurt 1986.

<sup>6</sup> Kamlah, Wilhelm: Philosophie als Lebenskunst. In: Philosophische Anthropologie. Mannheim 1973 (145–182).

<sup>7</sup> Vgl dazu.: Peter Mösgen: Ars vitae – ars moriendi. Zur Anthropologie Wilhelm Kamlahs, Eichstätt 1997, S. 105ff: Ostern 1976 erscheinen in der Neuen Züricher Zeitung (NZZ) seine »Passionsbetrachtungen eines Philosophen« unter dem Titel »Kann man den Tod ›verstehen‹?« Zwei Wochen vor seinem eigenen Tod veröffentlicht die NZZ eine Rezension Kamlahs zu Jean Amérys Schrift »Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod«, in der Kamlah das Recht auf Selbsttötung als menschliches Grundrecht definiert. Schwerkrank begeht er 71-jährig am 24. September 1976 in Erlangen Suizid. Kamlah tötet sich nicht in Panik; allerdings findet er möglicherweise auch nicht die Gelassenheit, die er sich theoretisch gewünscht hat. Kurz vor seinem Suizid trifft Kamlah noch Verabredungen, tötet sich dann aber nach einigen Vorkehrungen, die seine Angehörigen schonen sollen.

<sup>8</sup> Vgl. Müller, Helmut: Das Licht der Botschaft im »Schatten des Nihilismus« (A. Schwan): der »Lebemeister« aus Nazareth unter Schreibtischstätern – Rück- und Ausblick zur Jahrtausendwende. In: Forum Katholische Theologie. 16/2000. 1, S. 62f.

*Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden!*

Die Theologie der Lebenskunst begegnet diesem Problem dadurch, daß der Tod vor und hinter der Bahre seinen absoluten Schrecken verliert, weil ein Leben hinter der Bahre geglaubt wird. D. h. selbst der größte Feind des Lebens kann eine letztlich offene Perspektive des Lebens nicht verschließen. Er verliert seinen endgültigen Schrecken. Jemand, der daran glaubt und auch in der Konfrontation mit dem Tod diesen Glauben behält, dem bleibt erhalten, was für eine Philosophie der Lebenskunst unabdingbar ist, eine offene Perspektive.

Theologie der Lebenskunst ist, soweit ich es überblicken kann, eine Begriffsbildung von mir. Wenn ich diesen Begriff der Philosophie der Lebenskunst gegenüberstelle, meine ich in der Sache die vielfältigen spirituellen, christlichen Traditionen, mit ihrem gemeinsamen Glauben an die Auferstehung der Toten. Wilhelm Schmid selbst macht auf die Differenz zwischen Reflexion *über* und Konfrontation *mit* dem Tod aufmerksam. Denn der Tod ist es letztlich, der sowohl eine Philosophie als auch eine Theologie der Lebenskunst tatsächlich zu einer Kunst macht und in die Krise treiben kann. Seine Unentrinnbarkeit zwingt dazu, Lebenszeit als kostbares Gut zu betrachten<sup>9</sup>. Leben wird zu einem Zeichnen ohne Radiergummi. Nichts kann ausgelöscht werden, und wenn einmal ein Strich verzogen wird, muß dennoch bruchlos weitergezeichnet werden. Deshalb bedarf Leben der Reflexion, worauf Wilhelm Schmid zu Recht ohne Unterlaß aufmerksam macht. Seine »Philosophie der Lebenskunst« ist Ausdruck dieser Reflexion. In den oben genannten christlichen Traditionen, die ich mit dem Begriff der Theologie der Lebenskunst vorläufig bezeichnet habe, gibt es jede Menge Lebemeister dieser Kunst, um eine Unterscheidung von Meister Eckehart zu verwenden, der zwischen Lese- und Lebemeister differenzierte. Die katholische Kirche »prämiert« geradezu schon seit Jahrhunderten gelungenes Leben, spricht Lebemeister, allerdings unter der Perspektive des guten Lebens und nicht des schönen Lebens, in ihren Heiligsprechungen.

Ich möchte daher im folgenden einen dieser Lebemeister dem schmidtschen Entwurf entgegenstellen. Jemand, der eine Philosophie der Lebenskunst vertritt, wird selbstverständlich eine gelungene Praxis immer einer vielleicht bloß ästhetischen oder logisch schlüssigen Theorie vorziehen müssen. Gerade derjenige Papst, der bisher die meisten Heiligsprechungen vorgenommen hat, steht mittlerweile selbst auf dem Prüfstand. In diesen Ausführungen soll dieser Kanonisation jetzt zwar nicht vorgegriffen werden, aber in essayistischer Weise Johannes Paul II. als ein Lese- **und** Lebemeister der Theologie der Lebenskunst vorgestellt werden. Vorausgeschickt wird, daß alle christlich konzipierte Theologie der Lebenskunst sich natürlich auf den Mann aus Nazareth bezieht und der Mann aus Polen nur ein kongenialer Nach-

<sup>9</sup> Vgl. dazu: »Die knappste aller knappen Ressourcen ist unsere Lebenszeit. Der Mensch ist ein Zeitmangelwesen, das Leben ist kurz, *vita brevis* ... Dieser Zeitmangel entsteht ... dadurch, daß wir Menschen zwischen der einzigen Geburt, durch die wir selber zur Welt kommen, und dem einzigen Tod, den wir selber sterben müssen, nur ein einziges Leben zur Verfügung haben.« (Marquard, Odo: *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*. In: *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*. Bamberger Hegelwochen 1994. Verlag Fränkischer Tag Bamberg 1995, S. 27 und 31.)

folger sein kann<sup>10</sup>. Da dieses Leben in seinen Eckdaten wie kein anderes dem zeitgenössischen Leser bekannt ist bzw. in zahlreichen Biographien auch nachgeschlagen werden kann, soll hier nur angerissen werden, wie sehr ein Leben, das eine Perspektive über den Tod hinaus glaubt, bis in die letzten Sekunden noch kreativ gestaltet werden kann. Das jahrelange, langwierige, von den Medien bis zum Schluß ausgeleuchtete, zentimeterweise Sterben Johannes Pauls II. hat gezeigt, wie unverwüßlich diese Theologie der Lebenskunst, in einem zugegebenermaßen genialen Vertreter, sein kann. Selbst ein immer mehr seinen Dienst versagender Körper konnte eine letzte Perspektivität und Kreativität seines Lebens nicht verunmöglichen. Selbstverständlich ist die geniale Lebensleistung Johannes Pauls II. keine Garantie, daß auch weniger genial veranlagte Sterbliche diese Theologie der Lebenskunst so beeindruckend<sup>11</sup> bewältigen wie der Papst aus Polen. Das gilt umgekehrt auch für eine Philosophie der Lebenskunst, aber hier fehlt noch ein ähnlich genialer Lebemeister, der für die Theorie der Philosophie der Lebenskunst ein ähnlich überzeugendes Beispiel abgeben könnte wie Johannes Paul für die Theologie der Lebenskunst.

Biographisch ist Karol Wojtyła ohnehin schon seit seinem neunten Lebensjahr mit dem Tod konfrontiert worden. Im Alter von neun Jahren starb seine Mutter, als er zwölf war der Bruder und mit zwanzig der Vater. Zu allen hatte er eine tiefe emotionale Beziehung. Während der deutschen Besatzung Polens mußte er immer wieder erleben, daß in seiner nächsten Umgebung Menschen zu Tode kamen und er selbst damit rechnen mußte, auch ein Opfer kriegerischer Gewalt zu werden. Der Tod wurde so zum ständigen Begleiter seines Lebens. Die zahlreichen Unfälle, Krankheiten, Krankenhausaufenthalte und die Attentate auf ihn dokumentieren nur die außergewöhnliche Präsenz des Todes in seinem Leben. Vielleicht erklärt das seinen leidenschaftlichen Einsatz für das Leben in allen Bedrohungsszenarien, denen es heute begegnet: Abtreibung, Unterdrückung, kriegerische Gewalt, technische Vernutzung, Euthanasie. Wenn er sein Pontifikat mit den Worten »Fürchtet Euch nicht« beginnt, drückt das in dieser Rücksicht gesehen nur aus, daß er auch diesen ständigen Begleiter nicht fürchtet, daß er ihn nicht als das letzte Verhängnis sieht, das das Leben nicht nur abkürzt, sondern auch vergällt. Selbstverständlich ragt für ihn der Tod nicht nur ins Leben, sondern das Leben seinerseits über den Tod hinaus. Das Leben kommt von Gott, der Tod des Menschen ist für Johannes Paul das Resultat einer ursprünglichen Auflehnung gegen Gott. Der endgültige Tod, der allein zu fürchten ist, tritt ein, wenn diese ursprüngliche Auflehnung gegen Gott – streng durchgehalten – sich selbst zu eigen gemacht wird.

Wenn Gott Herr und Quelle des Lebens ist, gilt es also »seinen« Willen zu tun. Da dieser Wille als gut geglaubt wird, wird die Befolgung des göttlichen Willens dem Gelingen des Lebens zuträglicher sein, als »meinem« Willen zu folgen. Wenn es also eine Kunst ist, dieses vom Tod bedrohte Leben zu führen, hätte Johannes Paul sicherlich nichts dagegen, diese Kunst eine Theologie der Lebenskunst zu nennen.

<sup>10</sup> Vgl. Müller, Helmut: a.a.O., S. 62–66.

<sup>11</sup> Unter vielen Beurteilungen der spirituellen Lebensleistung Johannes Pauls sei nur die Rüdiger Safranskis genannt: »Hochprofessionelle Spiritualität«. In: Spiegel Gespräch. »Die Botschaft, das war er«, Der Spiegel 15/2005, S. 119.



Da wir also keine Garantie haben, daß unser eigenes Leben nicht auch von diesem ständigen Begleiter verkürzt oder zumindest vergällt wird, liegt es nahe, die Kunst, ein solches Leben zu führen, nicht an Prinzipien wie Lust oder dem Schönen<sup>12</sup> auszurichten, sondern wie die Tradition am *guten Leben*. Die Praxis Johannes Pauls, wöchentlich das Bußsakrament zu empfangen, spricht Bände. An einem Begriffspaar, das Johannes Paul selbst geprägt hat, soll seine Lebenskunst allerdings auch an dem schmidtschen Prinzip des schönen Lebens gemessen werden: Ekstase und Askese<sup>13</sup>.

### *Das Schöne im Guten*

Provokativ gesagt, sind sich der Klassiker der indischen Liebeskunst *Kamasutra* und *die Theologie der Liebe*<sup>14</sup> Johannes Pauls in einem Punkt einig. Lust ist in der Technik des *Kamasutra* das Ziel und in Johannes Pauls Denken über die Liebe ein Geschenk, gegen das er nichts einzuwenden hat und dankbar annimmt. Das klingt befremdlich. Seine Lebenskunst in der Perspektive des Guten lehnt Lust und das Schöne nicht ab. Sie intendiert das Gute und streicht Lust und das Schöne als Prämie ein. Einer seiner mittlerweile zahlreichen Biographen, der evangelische Christ und Zeitredakteur Jan Roß, schreibt: »Karol Wojtylas Sexualethik ist streng, aber nicht prüde.« Über »schwer synchronisierbare Erregungskurven von Mann und Frau« und das »leidige Orgasmusproblem« schrieb Johannes Paul als Bischof schon vor dem II. Vaticanum, was bei »tantenhafteren Gemütern im Klerus« mit »einigem Stirnrunzeln gelesen« wurde. Jan Roß schließt seine Ausführungen mit der Bemerkung: »Verklemmtheit und Körperscheu sind so ziemlich die letzte Neurose, unter der Wojtyla leidet. Das mag überraschen bei einem Papst, der das Image der Lustfeindlichkeit wie einen unzertrennlichen Schatten mit sich herumschleppt.«<sup>15</sup> Roß nennt dann einige Zeilen weiter die Differenz zur indischen Liebeskunst *Kamasutra*: Er beginnt zunächst mit einer Abgrenzung zur vorkonziliaren lehramtlichen Theologie: Karol Wojtylas Mitarbeit bei *Humanae vitae* war nicht »so sehr von einem Dogmatismus des Natürlichen oder einer Hierarchie der Ehezwecke her (Fortpflanzung zuerst), sondern mehr aus der Logik des Liebesaktes heraus, der als Hingabe keinen eingebauten Vorbehalt, kein schlaumeierndes Ausbremsen duldet, bestimmt. Ein Paar, das dies mit sich anstellt, entwürdigt in Wojtylas Augen sich selbst und die eigene Partnerschaft. Der Körper ist kein Gebrauchsgegenstand zur Lusterzeugung.«<sup>16</sup> Wenn im *Kamasutra* einmal Askese angesagt ist, dann nur, weil man weiß, daß Warten und

<sup>12</sup> Vgl. Schmid, Wilhelm: *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*. Frankfurt 2005.

<sup>13</sup> Vgl. Weigel, George: *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*. Paderborn 2002, S. 357.

<sup>14</sup> Vgl. dazu: Johannes Paul II. *Die menschliche Liebe im Heilsplan*. Katechesen 1979–1981 (hg. v. Norbert und Renate Martin). Vallendar-Schönstatt 1985. Ebenso: Ders.: *Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe*. Katechesen 1981–1984 (hg. v. Norbert und Renate Martin). Vallendar-Schönstatt 1985.

<sup>15</sup> Alle Zitate in Roß, Jan: *Der Papst. Drama und Geheimnis*. Berlin 2000, S. 50.

<sup>16</sup> Ebd. S. 54.

Sehnsucht die Lust erhöht, also ein rein utilitaristisches Unterfangen. Das aber ist nicht der Sinn von Askese bei Johannes Paul. Bei ihm hat Askese den Sinn zu verzichten, wenn der Ausdruck von Liebe im Geschlechtsakt personal nicht stimmig erscheint (Krankheit, Unlust eines Partners o. a. Indisponiertheiten) oder aber Fruchtbarkeit geregelt werden will. Immer wieder hat er auch darauf hingewiesen, daß die unterschiedlichen Frequenzen sexueller Lust bei Mann und Frau aufeinander abgestimmt werden müssen<sup>17</sup>. Geschützter Verkehr täuscht vor allen Dingen Männer häufig darüber hinweg, daß diese Frequenzen alles andere als stimmig sind. Kinder und Alter lassen die unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Anreize sexueller Lust bei Mann und Frau noch weiter auseinandertreten. Selbst Freud hat im Hinblick auf Kinder schon die Konkurrenzsituation angesprochen: »An der Frauenbrust treffen sich Hunger und Liebe.«<sup>18</sup>

Lust sollte nach Johannes Paul also nur im Sinngefüge<sup>19</sup> intendiert werden und dann als Geschenk der Begegnung der Geschlechter dankbar angenommen werden.

Askese und Ekstase werden hier im Zusammenhang mit Sexualität thematisiert. Da Karol Wojtyła selbst ein Leben wählte, das ganz auf den sexuell-körperlichen Ausdruck von Liebe verzichtete, muß bei ihm dieses Begriffspaar in anderer Weise zur Geltung kommen. Für Johannes Paul II. sind Askese und Ekstase und ihre Derivate Verzicht, Leid und andererseits Freude und Lust Begriffspaare und Prinzipien, die menschliches Leben und noch mehr christliches Leben überhaupt strukturieren. Bei Freud sind Lust- und Leidpol, Libido und Realität Begriffspaare, die seine Psychotherapie strukturieren. Bei Wojtyła strukturieren sie in anderer Weise seine Auffassung von einem christlichen Leben.

Schon in früher Jugend ist Wojtyłas Begriff von Ekstase und Askese von der ersten weiblichen Kirchenlehrerin beeinflusst worden, gemeint ist Teresa von Avila (vgl. die Skulptur von Bernini, die Teresa in der Ekstase der Gottesbegegnung zeigt), die zusammen mit Johannes vom Kreuz den Karmeliterorden gegründet hatte. Wojtyła dachte sogar einmal daran, ins Kloster zu gehen und gänzlich im karmelitischen Geist zu leben. Übrig geblieben ist seine theologische Promotion über Johannes vom Kreuz, den engsten Mitarbeiter Teresa von Avilas, und eine lebenslange spirituelle Prägung durch diesen karmelitischen Geist. Es kommt in dieser Spiritualität darauf an, »himmelfähig«<sup>20</sup> zu werden. Das heißt das menschliche Ek-sistieren – aus sich herausstehen – durch In-sistieren – in seinen Grund – Gott – stehen, heilen. Karmelitisch ausgedrückt, »sich in das Reich Gottes – und das heißt in das Reich der Bezie-

<sup>17</sup> Johannes Paul II.: Die Erlösung des Leibes. (Erregung und Emotion) S. 336–340, ebenso (Selbstbeherrschung fördert die Personengemeinschaft) S. 340–343.

<sup>18</sup> Freud, Sigmund: Das Traumaterial und die Traumquellen (A und B), aus: Die Traumdeutung, in: Gesammelte Werke, II. und III. Band, Frankfurt a. M. 1999, S. 211.

<sup>19</sup> Vgl. dazu die zustimmenden Bemerkungen des in der Tradition Viktor Frankls stehenden Logotherapeuten und Gießener evangelischen Religionspädagogen Wolfram Kurz: Mann und Frau empfinden »die größte Lust, sofern es sich um integrierte Lust handelt: also um den Verbund mentaler, psychischer, genitaler Lust«. Kurz, Wolfram: Philosophie für helfende Berufe. Verlag Lebenskunst, Tübingen 2005, S. 97.

<sup>20</sup> Körner, Reinhard: Johannes vom Kreuz. Gestalt, Begegnung, Gebet. Erschienen in der Reihe Meister des Weges, Freiburg 1993, S. 23.

hung – einzuleben«<sup>21</sup>. Das kann zuweilen als ekstatisch-mystisches Erleben erfahren werden. »Mystik bezeichnet bei ihm [Johannes vom Kreuz] schlicht und einfach das Eingehen einer existentiell-personalen Beziehung zum verborgenen und doch gegenwärtigen dreieinigen Gott; ein Mystiker ist nach Johannes vom Kreuz ein Mensch, der mit dem Gott lebt, an den er glaubt, der nicht nur ›Ich glaube an Gott‹, sagt, sondern ›Ich glaube dich, Gott‹ und ›Ich glaube dir, Gott‹.«<sup>22</sup> Wer erkennt in dieser Spiritualität nicht Johannes Paul selbst, in seiner Fähigkeit auch vor großen Menschenmengen und den Augen der Welt beim Gebet offensichtlich einfach woanders<sup>23</sup> zu sein, nicht mehr bei sich selbst. Zu dieser Fähigkeit gehört »Freundschaftlichkeit«<sup>24</sup>. Sie steht »für die ebenso persönlich-personale Hinwendung zum anderen Menschen, getragen von der Beziehung zu Gott«.<sup>25</sup> Auch hier ist der Wiedererkennungswert karmelitischer Spiritualität im Leben Johannes Pauls groß: Seine Pflege exzessiver Freundschaften sein ganzes Leben lang, die Gepflogenheit, nie alleine zu essen, morgens, mittags und abends immer Gäste zu haben, seine Hinwendung zu allen Menschen, das gute Ankommen bei Jugendlichen, seine Fähigkeit, selbst mit großen Menschenmassen am Mikrophon kommunizieren zu können. »Mystik ist personale Verwirklichung der Gottesliebe, Freundschaftlichkeit die personale Verwirklichung der Nächstenliebe – beide gehören, entsprechend dem Evangelium Jesu, untrennbar zusammen ... ›Am Abend unseres Lebens werden wir nach der Liebe gefragt‹«, pflegte Johannes vom Kreuz zu sagen. Das alles erschien bei Johannes Paul nicht angelernt, sich mühsam beigebracht, sondern aus einer inneren Geöffnetheit für Beziehung herauszufließen.

Seine Gebrechlichkeit im Alter und sein Durchhaltewillen bis zuletzt passen genau in die Logik dieser Spiritualität, und sie wird von ihm als über alle Maßen sinnvoll erlebt: »Et pati et contemni«<sup>27</sup> steht auf vielen Johannes-vom-Kreuz-Bildern und -Statuen – Mühsal erleiden<sup>28</sup> und gering geachtet<sup>29</sup> werden. Über die meiste Zeit seines Pontifikates galt auch das letztere für Johannes Paul. Der Schwerstbehinderte

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. Weigel, George, a.a.O. S. 391: »Seine Augen sind dann in die Weite gerichtet, wie in eine andere Welt, aus der er seine unerschöpfliche Energie gewinnt ... In diesen Momenten, wenn Johannes Paul irgendwo anders zu sein schien, betete er und lud seine persönlichen Batterien für die nächste Begegnung, Rede oder Messe wieder auf.«

<sup>24</sup> Körner S. 23.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd. S. 23f.

<sup>27</sup> Ebd. S. 88.

<sup>28</sup> Allein während seines Pontifikats war er sechsmal im Krankenhaus an 137 Tagen (Pur-Magazin 4/2005, S. 8, vgl. in dieser Zeitschrift weiter: Die unglaubliche Arbeitsleistung des Papstes, ebd.)

<sup>29</sup> Eine von vielen Bemerkungen zu seiner Person: Der Journalist Conor Cruise O'Brien betete noch 1994 »täglich für das Ableben des Papstes, warf ihm vor, er plane eine Achse Rom-Riad, eine unheimliche katholisch-islamische Allianz zur Abschaffung der Aufklärung, um gemeinsam einen Dschihad gegen die Gottlosen zu führen.« Ganz markant bemerkt er: »Ehrlich gesagt, ich verabscheue Johannes Paul II.« Zit. in: Weigel, George, a.a.O., S. 5 und S. 937. Ernesto Cardenal hielt ihn bis zum Schluß für »Ein Unglück für die Welt«. In: Spiegel Spezial, Nr. 3/2005. Johannes Paul II. 1920–2005. Nachruf auf einen Jahrtausend-Papst, S. 90.

auf dem Throne Petri ist für sich selbst keine üble Laune des Schicksals oder Strafe und Fingerzeig Gottes gewesen, endlich aufzuhören und einem Jüngeren, Gesünderen Platz zu machen, sondern voll bejahte Nachfolge Christi, eine einzigartige Gelegenheit, die ihn seinem Herrn immer ähnlicher macht und seine unverbrüchliche Liebe zu ihm zum Ausdruck bringt. Aufgeben ist für ihn auf diesem Hintergrund unvorstellbar. Sichtbar zum Ausdruck brachte er dies jeden Karfreitag, wenn er im Colloseum das Kreuz immer von der ersten bis zur letzten Station getragen hat. Kreuzweg beten und Kreuz tragen war für ihn Chefsache. Seit er es nicht mehr physisch konnte, schließt er – wie man unschwer erkennen konnte – sich geistig in diesen Kreuzweg des Herrn und als Nachfolger Petri ein. Die letzten Bilder vor der Agonie des Todes am letzten Karfreitag seines Lebens zeigen ihn beim Beten des Kreuzwegs in seiner Privatkapelle, offensichtlich versunken in die Betrachtung des Leidens seines Herrn. Ostersonntag versagte ihm dann die Stimme, das Ende dieses Leidens in der Osterherrlichkeit zu verkünden. Dieses Versagen der körperlichen Dienste, die Perspektive des Lebens über den Tod hinaus zu verkünden, hat aber ganz offensichtlich seinen Glauben, daß das Leben über den Tod hinausragt, nicht zerbrochen. Sein Karfreitag dauerte noch eine Woche länger. Wie als Bestätigung seiner Theologie der Lebenskunst von oben, starb er zur Vigil des Tages der göttlichen Barmherzigkeit, eines Festes, das er selbst eingeführt hatte und dessen Thematik seine zweite Enzyklika *Dives in misericordia* galt. Schon Jahre vorher hatte er gerade mit dieser Begrifflichkeit erklärt, daß nicht das elementar Materielle in seiner Endlichkeit Kern dieser Welt sei, sondern »Vaterschaft, nicht Elektronen, Protonen, Neutronen oder andere Bestandteile des Atoms ist der Boden dessen, was ist«, schreibt er in seinen Betrachtungen über die Vaterschaft Gottes.<sup>30</sup> Damit haben wir es nicht mit einem »Sein zum Tode« im Sinne Heideggers zu tun, weil alles Materielle in seiner Verfallenheit diese Tendenz hat. In seinem Glauben handelt es sich um ein Sein *durch* den Tod zum Leben. Die Theologie der Lebenskunst zerschellt also nicht am Tod, sondern durchbricht ihn noch einmal zum Leben.

### *Die offene Perspektive: Das Sein durch den Tod zum Leben*

Auf die karmelitische Wurzel seines Denkens, u. a. über Ekstase und Askese, hat er immer hingewiesen. »Wenn ihr mich verstehen wollt, müßt ihr mich von innen verstehen.«<sup>31</sup> Was heißt das? Johannes Paul ist offensichtlich ein Mystiker oder wenigstens ein großer Visionär gewesen, der es geschafft hat, auch in hohem Alter noch aus Visionen zu leben, die ihn in seiner Jugendzeit geprägt haben. Irgendwie scheint es ihm gelungen zu sein, die Beschwerden des Alters ekstatisch aufzuheben. Eine frühere Schülerin, die ihn gut kennt, drückte das einmal so aus: »Er ist seit achtzig Jahren dahin unterwegs, wo er schon immer sein wollte.«<sup>32</sup> Der gebrechliche Körper,

<sup>30</sup> Wojtyła, Karol: Betrachtungen über die Vaterschaft. In: Ders.: Der Gedanke ist eine seltsame Weite. Betrachtungen, Gedichte. Freiburg 1979, 110.

<sup>31</sup> Vgl. Weigel, S. 8.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. S. 912.

der ihm immer mehr seinen Dienst versagte, konnte ihn offenbar auf seinem Weg dahin nicht entscheidend hindern.

Eine lebenslange Spannung scheint das Geheimnis Wojtylas zu sein, wenn er sagt: Ihr müßt mich von innen verstehen. Seine Theologie der Lebenskunst verdankt sich langer christlicher Tradition: Es gibt nämlich auch eine biblische Entsprechung lebenslanger Sehnsucht, wenn die Kirche in ihrem Stundengebet im *Nunc dimittis* des greisen Simeon bei der Darstellung Jesu im Tempel an die Erfüllung im hohen Alter erinnert. Simeon steht für die Sehnsucht des gläubigen Israels nach dem Messias, dessen Anknunft er nun erfahren hat:

»Nun läßt Du Herr Deinen Knecht,  
wie Du gesagt hast, in Frieden scheiden.  
Denn meine Augen haben das Heil gesehen,  
das Du vor allen Völkern bereitet hast,  
ein Licht das die Heiden erleuchtet,  
und Herrlichkeit für dein Volk Israel.« (Lk 2, 29–32)

Dieses *Nunc dimittis* des greisen Simeon im Ohr illustriert, was Karol Wojtyla meint, wenn er sagt, ihr müßt mich von innen verstehen.

Auch eine andere Szene charakterisiert die große Sehnsucht, die lebenslange Vision, die ihm diese titanische Kraft gegeben hat, als Schwerstbehinderter nicht zu verzweifeln, eine Vision übrigens, die er selbst und auch seine Biographen immer wieder in Worte gefaßt haben:

- Zu Beginn seines Pontifikats: »Fürchtet euch nicht«,
- in seinem Buch »Die Schwelle der Hoffnung überschreiten«
- oder George Weigel, wenn er ihn nennt: »Zeuge der Hoffnung«.

»Duc in altum« beginnt sein erstes Schreiben zu Beginn des ersten Jahres im neuen Jahrtausend. Es trifft seine ausgepumpten Mitarbeiter zu Beginn des Jahres 2001 sozusagen im Lehnstuhl, in den sie sich zurücklehnen wollten, um auszuruhen, weil sie stolz waren auf die reiche Ernte, die das Hl. Jahr 2000 eingebracht hat. 23 Millionen Besucher, davon zwei Millionen Jugendliche an einem Wochenende, von denen 200.000 das Bußsakrament empfangen. Die linksliberale Presse Italiens war ob dieses Erfolgs traumatisiert. »Fahrt hinaus ins Weite«, macht weiter so, bekommen die ausgepumpten Mitarbeiter zu hören. Die gleichen Worte sprach Jesus, als seine Jünger todmüde nach einer Nacht vergeblichen Fischens auf dem See Genezareth an Land kamen. »Fahrt noch mal hinaus.« Dieser unverwüstliche Glaube an das Evangelium, die Botschaft vom »Leben in Fülle«, läßt ihn unermüdlich kämpfen gegen eine Kultur des Todes. Seine Theologie der Lebenskunst läßt es einfach nicht zu, daß der Tod das letzte Wort hat. Unter dieser Rücksicht erscheint dann alles, was wie schiere Anstrengung aussieht, dann doch nur wie die schließliche Heilung des anthropologischen Risses, der aus *Aus-sich-Herausstehenden* endgültig in ihrem eigentlichen Grund *Im-Schoß-des-Vaters-Ruhende* (τόν κόλπον τον πατρος, Joh 1,18) macht.

Ein argumentativer Disput wird letztlich nicht das Kräfteressen der beiden Lebenskünste entscheiden können. Die weiterreichende Perspektive einer Theologie

der Lebenskunst kann allerdings als Punktsieg gewertet werden. Selbst wenn diese Perspektive sich hinter der Schwelle des Todes als eine Illusion erweisen sollte, wird sie keine Auswirkungen mehr auf das Leben haben. Wir werden wie Pascal »auf Leben oder Tod« eine Wette eingehen – und nichts weniger als unser Leben darauf setzen müssen. Der Einsatz wird lauten: Auf der Schwelle des Todes »Hinaushängen in das Nichts« (Heidegger) oder endgültig »Hineingenommen werden in die Liebe«<sup>33</sup>. Wer auf den endgültigen Tod setzt, gewinnt nichts. Da ist es egal, ob am Ende des Lebens der Jackpot gefüllt oder leer ist. Ist der Jackpot leer, hat der auf den Tod Wetende zwar gewonnen, aber bloß recht gehabt zu haben, nützt ihm nichts mehr. Wer auf einen gefüllten Jackpot gesetzt hat und die Wette gewinnt, kassiert jedoch zwei Mal: Im Leben, weil er mit einer offenen Perspektive über den Tod hinaus leben kann, und nach dem Tod, weil der Jackpot ihm gehört.

Jedenfalls entscheidet nicht zufällig Glück oder Pech haben, den Disput, sondern die bessere Strategie: Ein gutes Leben zu führen und sich damit begnügen, liegt mehr in der Macht des Menschen, als ein schönes, lustvolles Leben anzustreben, das aber von einem blinden Schicksal gewährt oder verwehrt wird. Das gute Leben hängt ab von der Kraft zum Sittlichen, das andere vom unverfügbaren Ausmaß der Präsenz des Todes im Leben. Ist das Gute letztes Prinzip der Lebenskunst, kann der Tod bei guter Führung (des Lebens) kommen, wann er will, ist es das Schöne, kommt er immer zu früh und vergällt nur allzu oft schon vor seinem Eintritt das Leben.

Ist es nicht eine schöne, das Leben bis zum letzten Augenblick offen haltende Perspektive, wenn wir glauben, am Abend unseres Lebens nach der Liebe gefragt zu werden?

---

<sup>33</sup> Müller, Helmut: Hineingenommen in die Liebe. Theologische Diplomarbeit. Universität Bonn 1982

## Vom Anfang des kanonischen Diözesanprozesses bis zur Errichtung der Kaplanei<sup>1</sup>

*Von Anton Ziegenaus, Augsburg*

Bischof Serafim de Sousa Ferreira e Silva, Apostolischer Administrator der Diözese Leiria-Fátima, schrieb die Widmungsworte zu diesem Band, A. Teixeira Fernandes die Einführung in die politischen Zeitläufte (S. 5–20): Die Auseinandersetzungen und Kämpfe, die in den vorhergehenden Bänden genannt wurden, gehen weiter. Doch stabilisiert sich allmählich der neue Wallfahrtsmittelpunkt durch den Erwerb von Grundstücken und Bauplanungen. Ein zentrales Ereignis ist die Wallfahrt am 13. Mai 1922 als Sühne für den Anschlag auf die Kapelle am 6. März 1922. Die staatlichen Autoritäten suchten die Wallfahrt zu verhindern. Kirchlicherseits wurde auf die Neutralität des Staates gedrungen. Die Presse beteiligte sich fest an der Diskussion, in der von der kirchlichen Seite stark auf die Intoleranz der Freidenker und Freimaurer verwiesen wurde. Sie wagten aber nicht, die Sühneprozession rundheraus zu verbieten. Insgesamt, so zeigt dieser Pressebericht, dass sich im Zusammenhang mit der Prozession, die Positionen von Konservativen und Progressiven, Monarchisten und Republikanern erneut klärten. Alle antiklerikalen Ladehüter: Jesuitismus, Obskurantismus, Volksverdummung, wurden aus der Mottenkiste geholt.

Man kann die erregte Diskussion auch unter dem Gesichtspunkt »Glaube und Wissen« betrachten. Die Erscheinung an sich, das Sonnenwunder (astronomisches Ereignis?) und die Heilungswunder forderten die Parteien heraus. Die Medizin nahm Stellung, der Bischof stellte das kirchliche Verständnis der Wunder dar. War das Wasser der Quelle ansteckend oder hygienisch sauber? Die Wunder hielt man für Schwindel, den das einfältige Volk nicht durchschaue. Insgesamt scheint »Fátima« das Selbstbewusstsein der Katholiken gestärkt zu haben. Dazu trug die Monatszeitschrift »Stimme von Fátima« in hohem Maße bei. Die republikanische Regierung geriet in Bedrängnis.

Diesem »Tour d'horizont« von A. Teixeira Fernandes folgen eine kurze Einführung von Luciano Coelho Cristino über den Inhalt dieses Bandes und einige editorische Angaben. Bei den wiederum chronologisch angeordneten und nummerierten Einzeldokumenten werden die in DCF Bd. II schon vorgelegten Texte kurz, aber ohne Nummern erwähnt (vgl. S. 30). Die Dokumentation enthält Briefe persönlicher Art, aber auch Artikel von Zeitungen. So gibt Doc 2 einen Zeitungsartikel wieder, der vom Wunder handelt. Der Glaube sei im Wachsen, gerade bei den einfachen Leuten, während die Intellektuellen den Zweifel für den Anfang der Weisheit halten. Es wird darin von den Seherkindern und den Erscheinungen gehandelt, vor allem vom

---

<sup>1</sup> Documentação Crítica de Fátima IV, 1: Do Início do Processo Canónico Diocesano à Criação da Capelanía 1 (3 Mai – 12 Out. 1922), Santuário de Fátima 2006.

Wunder des 13. Oktober. Die Astronomie weiß nichts davon, nur das dumme Volk glaubt an die Echtheit der Phänomene. Mehrere Presseorgane sprechen von »reaktionären Elementen« (Doc 3, 4, 6). Der 13. 5., der Tag der großen Wallfahrt, ruft natürlich die Freimaurer und Freidenker auf den Plan. Sie sprechen von der »Komödie von Fatima«, von der jesuitischen Reaktion der Feinde der Republik, des Fortschritts und der Zivilisation. Am selben Tag ertönen die 13 Vierzeiler des bekannten Fatimaliedes, das auf Handzetteln gedruckt wurde (Doc 9).

Neben den spöttischen und feindlichen Artikeln erschien jedoch auch ein Interview mit Dr. Manuel Nunes Formigão über die Quelle und das Attentat auf die Erscheinungskapelle (Doc 10): Die Auswirkungen des Attentats werden beschrieben. Dr. Formigão betont, dass die Kirche bezüglich der Echtheit der Erscheinung so lange eine gewisse Zurückhaltung üben werde, bis die theologische Kommission, Ärzte und Astronomen und schließlich das Lehramt ihr Urteil gesprochen haben. Die führenden Persönlichkeiten in der Kirche behielten also klaren Kopf, obwohl man großen Visionen nachhing wie von Fatima als dem »portugiesischen Lourdes«, dem »westlichen Jerusalem«. Formigão warnt die weltlichen Behörden, sie könnten mit ihrem Widerstand eine große Chance zunichte machen. Auf alle Fälle müssen sie die Rechte der Gläubigen achten. Eine weitere Frage galt der Echtheit und Übernatürlichkeit der Erscheinungen. Oder handelt es sich um natürliche, noch unbekannte Phänomene oder um eine kollektive Halluzination? Jede Partei, so Dr. Formigão, müsse sich ihre Meinung bilden können und sie im offenen Feld von Forschung und Erfahrung vorbringen. Zum Schluss wird noch nach dem Wiederaufbau der Kapelle oder dem Bau einer größeren Kirche gefragt. Formigão lässt die Antwort offen, verweist aber auf die Spenden aus Portugal und Brasilien und hält ein größeres Glaubensmonument für möglich, das in der Mitte zwischen Nord und Süd zur Rechristianisierung Portugals beitragen könnte. Das Interview wirkt wie ein mutiges, optimistisches Zukunftsprogramm.

Die nächsten Dokumente gelten einem Erlass<sup>2</sup> des Bischofs als Vorgabe für die Arbeit und die Einsetzung einer Untersuchungskommission (Doc 11, 12, 13, 15). Der Erlass wurde als Hirtenbrief bekannt gemacht. Dann folgen Texte (Zeitungsberichte) zur Sühnewallfahrt am 13. 5. 1922, gegen die von den Gegnern Protestplakate angeschlagen wurden: Man sieht die Erregung in der portugiesischen Gesellschaft. Es nahmen ca. 30.000 Gläubige an der Prozession teil, Menschen aus allen Volksschichten. Auf dem Weg wurde gesungen und gebetet. Die Teilnehmer beeindruckten durch ihre ergreifende Glaubenshaltung (Doc 16, 17, 18, 20). Jedoch erschienen auch feindliche Berichte, die von einer »klerikalen Machenschaft« (Doc 19) sprechen. Die Quelle ruft immer wieder Interesse hervor. Auf der Heimfahrt von Fatima wollen einige, unabhängig voneinander dieselben Phänomene wie beim Sonnenwunder vom 13. 10. 1917 erlebt haben (Doc 21).

Die Zeitung »Diario de Notícias« brachte einen ausführlichen Bericht über die Wallfahrt: 40.000 Menschen hätten an dem für Bauern wichtigen Arbeitstag in guter Ordnung und Disziplin an der Prozession teilgenommen, auch viele Akademiker.

---

<sup>2</sup> Vgl. FKTh 17 (2001) 60.



Auf der Cova da Iria wurde dann eine Messe gefeiert. Wahrscheinlich war es das überwältigende Gemeinschaftserlebnis, das viele zu Tränen rührte (Doc 22). Die Zeitung »A Época« (Doc 23) spricht sogar von 50.000 Pilgern, wobei eine Menge bekannter Persönlichkeiten namentlich genannt werden, die durch ihr Erscheinen den Glauben bekannten.

Der Erlass des Bischofs rückt dann wieder in die Mitte des Interesses (Doc 24,25) und somit die Wunderfrage. Der Governador Civil de Santarem nennt in seinem Interview Fatima eine politische Machenschaft (especulação política). Augusto de Castro, der governador, ein Freidenker, sieht in der Wallfahrt eine »Machtdemonstration der Feinde der Regierung«. Das Innenministerium habe »diese große Parade reaktionärer Kräfte in Fatima« in einem Telegramm verboten. Der Administrator von Qurem sei gegen das Verbot, da ca. 30.000 Menschen an der Wallfahrt teilnahmen und es der Regierung schaden würde (Doc 26). Dieses Interview der Zeitung »A Época« wird auszugsweise von »O Dia« nachgedruckt (Doc 27). Dieser Zeitung zufolge haben 40.000 Menschen an der Wallfahrt teilgenommen, so dass die Staatsgewalt sie nicht zu hindern wagte. »O Dia« nimmt offen gegen die Freimaurer, die feigen Attentäter Stellung und verteidigt das Glaubensanliegen des Volkes. »Glücklicherweise entsteht im ganzen Land eine starke und glanzvolle Neubelebung des religiösen Geistes. Viel Feigheit gibt es noch in der Politik; aber die katholische Gegenreaktion ist nicht mehr kleinmütig.« Den Ausgangspunkt dieser Bewegung sieht die Zeitung im Sonnenwunder »essa hora decisiva«. Jedoch am gleichen Tag spricht die Zeitung »O Rebate« von »religiöser Irreführung«. Das Ministerium hätte die Wallfahrt verboten, aber die Behörden hätten sie erlaubt. Soldaten hätten sogar Pilger nach Fatima gefahren. Eine Untersuchung sei notwendig (Doc 28). Dieselbe Zeitung (Doc 29) nimmt noch zur Wallfahrt selbst Stellung: Sehr aggressiv im Ton wirft sie der katholischen Seite eine Kraftparade vor, die sogar die Behörden zu einer Verweigerung gegenüber dem Verbotsbefehl des Innenministeriums verleitet habe. Die Predigt wurde als republikfeindlich attackiert. Teilnehmer seien betrunken gewesen – man vergleiche diese Anschuldigung mit der Feststellung anderer Beobachter, dass große Disziplin und Ordnung geherrscht habe. Die Kollaboration der Lehrer (kein Unterricht) und des öffentlichen Dienstes wird angeprangert. »Fatima ist ein gefährlicher Herd der Reaktion.«

Der Pfarrer von Olival berichtet dem Bischof über die Wallfahrt: Imponierend, kein störender Zwischenfall, die Qualität der Personen aus allen Klassen wird hervorgehoben, freudiger Glaube, große Spendenbereitschaft der Gläubigen. Die Zeitung »A Batalha« (Doc 31) spricht von Reaktionären, die die Dummheit des Volkes mit der Erscheinung von Fatima schamlos ausgenützt haben. Die Dummheit des Volkes sei eine unerschöpfliche Goldgrube des Katholizismus (A ignorância popular, filão inexgotável do catolicismo). Die Niveaulosigkeit des Artikels belegt die Hilflosigkeit der liberalen Seite angesichts lebendiger Glaubensäußerungen.

Ein weiterer Artikel »Filosofia e Dogma« (Doc 32) der Zeitung »Diario do Minho« beschäftigt sich mit dem Erlass des Bischofs. Es verwundert, dass in Tageszeitungen solche theologische Fragen diskutiert werden. Ein Interview mit dem Ministerpräsidenten – man sieht die Relevanz von Fatima! – in »A Época« bringt das kla-

re Dementi eines Verbots der Wallfahrt (Doc 33). Wiederum wird in einem Artikel die Ordnung bei der Wallfahrt anerkannt (Doc 34); die Zeitungen weisen Ungehörigkeiten anderer Presseorgane zurück (Doc 37). Andere Artikel bringen die Ereignisse von 1917 wieder in Erinnerung (Doc 35, 38). Die Zeitung »A Manhã« greift »A Época« bezüglich des Verbots der Wallfahrt (vgl. Doc 26) an. Der Verfasser weist die Meinung zurück, in Portugal gäbe es eine Glaubensverfolgung; die Kirche habe noch gar nicht Stellung bezogen und deshalb wäre das Wunder nicht glaubensverbindlich. Ferner wird das Verhalten der Behörden als toleranter im Vergleich mit dem der französischen Regierung anlässlich der Erscheinung in Lourdes gefunden. »O Rebate« stellt einen Katalog zu klärender Fragen auf: Waren Militärautos in Fatima und mit welcher Begründung? Wer gab die Erlaubnis und handelte es sich um einen Dienst (offensichtlich bei der Beförderung von Pilgern)? Diese Fragen seien nötig, um das Ansehen der Republik festzustellen (Doc 40). In Doc 41 verlangt dieselbe Zeitung in einem Artikel mit der Überschrift »Der Schwindel von Fatima (A Mistificação de Fátima) rigorose Untersuchung des Verbots der Wallfahrt und des Unterrichtsausfalls an zwei Schulen. Im Übrigen versucht man, die Angaben über die Zahl der Teilnehmer anzuzweifeln: Die einen sagen 40.000, die andern 30.000, neutrale Schätzer 20.000, wobei viele aus Neugierde oder zur Unterhaltung hingegangen seien. Die ganze Sache wäre eine schändliche Irreführung, eine Lüge, um die Republik und die liberalen Ideen herabzuwürdigen, eine monarchisch-klerikale Parade.

Der Furcht dieser Kreise steht die Hoffnung einer Briefschreiberin (Doc 42) gegenüber, dass mit dem Kirchenbau bald begonnen werde. Sie erlebte auf der Wallfahrt eine ruhige, glaubensfrohe Atmosphäre. Das Verhalten zweier Lehrerinnen, die am 13. Mai den Unterricht ausfallen ließen und nach Fatima gingen, soll untersucht werden (Doc 43). Der »Diario do Minho« (Doc 44) bringt einen – mehr betrachtenden – Artikel, dessen Verfasser selbst an der Wallfahrt teilgenommen hat. Angesichts der zerstörten Kapelle werden ihm die Vitalität der Kirche und die Ohnmacht ihrer Feinde bewusst, die viele Klöster profaniert oder eingerissen haben. Der weit gereiste Journalist erlebt hier geradezu greifbar das Übernatürliche, das ihn hier stärker beeindruckt als in Lourdes. Nach einem Gebet ging er zur Quelle, die nach der ersten Messe im Freien im letzten Oktober (= 1921) entsprungen sei. Das Wasser bildete einen Teich von 5 bis 6 Meter; die Leute trinken es und füllen es ab. »A Época« (Doc 45) setzt sich gegen den Angriff von »A Manhã« aufgrund einer Veröffentlichung bezüglich des Verbots der Wallfahrt zur Wehr. »A Época« zeigt Mut und geht in die Offensive: Es weist auf die Kirchenverfolgung hin, verlangt Rückgabe der geraubten Kirchengüter und Anerkennung der legitimen Freiheiten, Gleichstellung der Rechte der Kirche mit denen der liberalen Vereinigungen, Schluss mit den Geheimbünden, Bomben und Attentaten, Soldaten seien keine Janitscharen, Versammlungsfreiheit. Wenn der Administrator das Verbot der Wallfahrt durchgeführt hätte, wäre es zu brutaler Gewalt gekommen. »O Rebate« (Doc 46) prangert u. a. den Benzinverbrauch der Militärfahrzeuge »zu Ehren des Wunders von Fatima« an. Das Für und Wider zieht sich auch durch die folgenden Dokumente.

Doch sei nunmehr auf Einzelheiten in der Debatte geachtet: immer wieder wurde die Fahrt mit Militärautos angeprangert; in kleinlicher Weise wurden sogar der Ben-

zinverbrauch bemängelt und die Mitfahrenden namentlich genannt (Doc 53, 59). Gegen die beiden Lehrerinnen wurde eine Untersuchung angeordnet, weil sie die Schule zugesperrt haben und selbst nach Fatima gegangen sind. Zu ihren Gunsten führt »A Época« an, dass alle Schüler außer einem nach Fatima gegangen sind und deshalb niemand zum Unterricht da war (Doc 60; 53, 54, 62; 68, 73, 75, 80, 82, 83, 85, 89). Auch vom Brunnen und von Lourdes wird oft gesprochen.

Die Themen wurden auch im Parlament diskutiert: Der Interpellent sieht in der Untersuchung gegen die Lehrer einen Verstoß gegen die Glaubensfreiheit, weil die Kinder zum Unterricht gefehlt haben.

Dann folgen wieder Berichte über den 13. Mai (Doc 64, 66, 71: mit einem Heilungsbericht), wobei Vorwürfe über den »Raub« von Kirchengütern begründet wurden (Doc 72). Nicht alle Artikel verdienen wegen des aggressiven Tons eine Beachtung: Wenn die Argumente verbraucht sind, beginnen die Beschimpfungen. Die Wut wendet sich gegen den Administrator Antonio de Sousa Leitão, der das angeordnete Verbot der Wallfahrt nicht ausgeführt hat. Die Angriffe in der Presse nehmen immer mehr persönliche Gehässigkeit an. Gegen einen der Lehrer, die den Unterricht ausfallen ließen, eröffnet »O Rebate« eine Kampagne, weil er auch als Sakristan in der Kirche mitarbeitete (vgl. Doc 83). Diese Intoleranz wird von anderer Seite getadelt: Wenn die Lehrer die Schule nicht geschlossen hätten, wären die Schüler auch nicht erschienen (Doc 85, 87). Trotzdem, die Diskussion über den Unterrichtsausfall geht weiter (Doc 89, 90, 92). »A Época« greift den Freiheitsbegriff der intoleranten Freidenker an (Doc 92).

Zwischenhinein finden sich ein Brief von Lúcia, die sich von ihrer Mutter etwas vernachlässigt fühlt (Doc 91), und einige Berichte über das Sonnenwunder von 1917 (Doc 94) oder das Wunder der Rauchwolke (*A miraculosa nuvem de fumo*: Doc 96): Das Phänomen des Rauches, das bei jeder Erscheinung festgestellt und natürlich nicht begründet werden kann, wurde in der Literatur wenig beachtet. Doc 97 berichtet von einer Heilung im Zusammenhang mit der Cova da Iria. »O Correio da Europa« schildert die glaubensfrohe Ordnung und Disziplin bei der Wallfahrt (Doc 98).

Weiterhin ist von einem Wunder die Rede (Doc 102), von der Untersuchungskommission in Bezug auf einen der Lehrer, von der Wallfahrt am 13. Juni – es bildete sich eine Tradition –; Fatima wird eine Konkurrentin zu Lourdes genannt (*uma rival de Lourdes*: Doc 105). In Doc 107 nennt »O Rabate« Fatima eine Verfolgung des liberalen Geistes: Offensichtlich fühlen sich die Liberalen bedrängt. Die erste und einzige Ausgabe der »Voz de Fátima« wird dann abgedruckt: Sie enthält – und an diesem Inhalt kann man die Konzeption der Zeitschrift erkennen – Nachrichten, spirituelle Texte, Berichte über Initiativen des Bischofs (Doc 111). Heilungsberichte erscheinen immer häufiger (Doc 111, 113); die Geheilten werden aufgefordert, davon die Untersuchungskommission zu unterrichten. Die überaus kämpferische Zeitung »O Rebate« nennt Fatima »eine der größten Betrügereien der letzten Zeit, die zugleich eine unerträgliche Herausforderung des republikanischen und liberalen Geistes« ist (Doc 118). Fatima sei ein Schwindel der Jesuiten (Doc 119). Doc 120 ist ein Leserbrief von 44 Männern in »A Época« als Glückwunschsreiben an einen der beiden bedrängten Lehrer. Dann folgen notarielle Bescheinigungen von Grundstücks-

verkäufern. Doc 127, 128, 129, 132 sind Privatbriefe von und an Lúcia. Fatima stellt sich allmählich an die Seite der großen Marienerscheinungsorte: Der Vergleich mit Lourdes (Doc 101) wird oft angestellt; Doc 150 handelt von Fatima und La Salette.

Der letzte Teil des Bandes handelt von Statuen der Rosenkranzkönigin, vom Imprimatur für das Fatimalied mit Stoßbeten, von verschiedenen persönlichen Mitteilungen, etwa Lúcias (Doc 174, 186), von Einnahmen und Ausgaben (Doc 180), Beurkundungen des Notars, Fotografien des Teiches und der Kapelle, von Briefen an Lúcia um ihre Fürbitte.

Den Schluss des Bandes bildet ein sehr hilfreiches Register.

### *Gesamtwürdigung*

Die Dokumentation umfasst den Zeitraum vom 3. Mai bis 11. Oktober 1922, also etwas mehr als fünf Monate. Im Mittelpunkt steht die Wallfahrt vom 13. Mai, die zur Sühne für den Anschlag stattgefunden und ein großes Echo hervorgerufen hat. Später diskutierte Streitpunkte wie das Verhalten der Lehrer stehen im Zusammenhang mit dieser Wallfahrt.

Andere, immer wieder aufgegriffene Themen sind die Mitnahme der Pilger mit den Militärfahrzeugen, das nicht beachtete Verbot der Wallfahrt, die Quelle, Heilungen, der Erlass des Bischofs und die Untersuchungskommission. Obwohl die Katholiken, d. h. die Anhänger der Echtheit der Erscheinungen, als Monarchisten und Republikfeinde beschimpft wurden, wurde die Staatsform eigentlich nie thematisch behandelt. Während die Freidenker die Vertreter der Echtheit der Erscheinung als Feinde der Republik und als Monarchisten beschimpften, tritt bei den Katholiken die politisch-konstitutionelle Kontroverse in den Hintergrund. Auf der Suche nach dem wirklichen Motiv konnten die Freidenker nur ein politisches vermuten (*uma especulação política*), da ihnen das Gespür für ein übernatürliches Phänomen völlig abging. Gerade dieses, und nicht ein politisches Ziel, bewegte die Katholiken.

Der 13. Mai kann als Wendepunkt im Kampf um Fatima gelten: Die bisher in der Politik bestimmende Richtung der Freidenker und Freimaurer erlebte klar ihre Ohnmacht. Diese zeigt sich in der Nichtausführung des Wallfahrtsverbots des Innenministers, am Verhalten des Militärs und der Lehrer. Die Freidenker wurden der Intoleranz bezichtigt. Die Katholiken wurden sich allmählich ihrer staatsbürgerlichen Rechte, der Glaubens-, Versammlungs- und Redefreiheit, bewusst. Die Auseinandersetzung wurde nicht in privaten Diskussionen geführt, sondern in der Öffentlichkeit der Medien; auffallend viele »Dokumente« sind Zeitungsartikel. Die große Zahl der Teilnehmer an der Wallfahrt und der Mut der Einzelnen, z. B. der Lehrer oder der Fahrer der Militärwagen und der Redakteure von Zeitungen, weckten ein Wir-Gefühl und ein Zusammengehörigkeitsgefühl der Katholiken.

Es ist erstaunlich: Gegen den politischen Mainstream, gegen die Hetze eines Teils der Presse, gegen ihre Polemiken (die jesuitischen Dunkelmänner!), in denen vom dummen, d. h. nicht aufgeklärten Volk gesprochen wurde, bekannten sich Zehntausende zur Echtheit der Erscheinung. Woher kam die Rührung, was stand dahinter,

wenn, wie berichtet, manchen Teilnehmern die Tränen in den Augen standen? War es nicht die Erfahrung, in der lebendigen Glaubensgemeinschaft der Kirche zu sein und vom Himmel unterstützt zu sein?

Das Wasser aus der Quelle bildete gleichsam das sichtbare »Sakramentale«, mit dem sich die Wallfahrer wuschen und das sie mit nach Hause nahmen. Im Rosenkranzgebet holten sich die Menschen immer wieder neue Kraft.

Auf alle Fälle: die Freidenker, so spüren die Gläubigen, sind angesichts des Mutes und der inneren Ruhe (= die mehrmals erwähnte, auffällige Ordnung und Disziplin der betenden und singenden Wallfahrer) hilflos. Diese Hilflosigkeit zeigt sich im polemisch-verletzenden, höhrenden Stil: Die Gegner sind Schwindler, Betrüger, die das dumme Volk nur irreführen wollen. Die Freidenker bemühen sich nicht, den andern zu verstehen und ihm einen guten Willen zuzugestehen. Irgendwie müssen sie sich auch bewusst geworden sein, dass sie ihren eigenen Prinzipien zuwiderhandeln: Z. B. wenn sie die Versammlung von (wie sich auch später herausstellte) friedlichen Menschen verbieten wollten. Freilich lässt sich nicht leugnen, dass zwischen den jeweiligen Standpunkten eine große und tiefe Kluft bestanden hat; man denke nur an das Phänomen des Sonnenwunders.

Der 13. Mai 1922 bildete nicht nur den Mittelpunkt des Bandes IV 1 der *Documentação Crítica de Fátima*, sondern auch den Wendepunkt: Die gläubige Seite ist daran, die Oberhand zu gewinnen. Fatima wurde zu einer Volksbewegung, die an jedem 13. ihre Anhänger zusammenführte. Es war tatsächlich das Volk, das sich in seinem neuen Selbstbewusstsein durchsetzte. Der Bischof bzw. die portugiesische Hierarchie hätten diese Bewegung nicht inszenieren können. Überhaupt fällt auf, dass der Bischof von Leiria, D. José Alves da Silva, mehr in den Hintergrund getreten ist, wo die Gottesdienste, der Grundstückkauf und die notwendigen Bauten geplant werden, wo er die Untersuchungskommission einsetzt und theologische Richtlinien (der *Erlass-provisão*) aufzeigt. Ohne die Autorität des Bischofs irgendwie zu beeinträchtigen, kann doch gesagt werden: In der Berichtszeit steht er nicht an der Spitze der Bewegung. Wahrscheinlich war diese Zurückhaltung auch richtig: Ein Bischof kann sich nicht in die Niederungen eines polemischen Nahkampfes einlassen (den müssen andere führen), zumal wenn seine Untersuchungskommission noch nicht zu einem Ergebnis gekommen ist.

Auch Dr. Formigão, der geistige Kopf, und zwar von 1917 an, agiert mehr im Hintergrund als Ansprechpartner, Ratgeber und Planer.

Fatima entsprang einer Initiative des Himmels; dieser hält auch den weiteren Fortgang in der Hand. Diese starke Führung zeigt sich vor allem in Band IV 1 der Dokumentation. Den Höhepunkt der Ereignisse bildete das »Wunder von Fatima«. O Milagre meint in den Texten immer das Sonnenwunder vom 13. Oktober 1917. Natürlich wird der Begriff auch für andere Dinge oder Ereignisse verwendet, etwa wenn von *agua milagrosa* gesprochen wird (Doc 66), ob nun an das wunderbare Entstehen der Quelle oder an seine wundertätige Wirkung gedacht ist. Das Wort wird auch im Plural gebraucht. Aber O Milagre (Singular!) meint das Sonnenwunder. Aber allmählich besteht das Wunder in der Durchsetzung des Glaubens, im moralischen Wunder.

# Thomas von Aquin heute – Ein Forschungsbericht

Von David Berger, Köln

Zeitschriften, die sich einst *Divus Thomas* nannten, nahmen einen neutralen Namen an, der keine Verbindung mehr zu der Denksynthese des großen Kirchenlehrers erkennen ließ; wo es noch vor wenigen Jahren in den Vorlesungen geheißen hatte: »wie der *doctor communis* lehrt«, hörten Studenten: »wie wir seit K. Marx, C. G. Jung oder M. Heidegger wissen«. Während sich Studienbücher, die – nicht selten auch aus Absatzgründen – den Untertitel »nach dem hl. Thomas von Aquin« trugen, noch Jahre zuvor zu den Verkaufsschlägern zählen konnten, fanden diese keine Abnehmer unter den Theologiestudenten mehr. – So beeindruckend die Hochkonjunktur war, deren sich die Thomasforschung im Zeitraum der Neuscholastik auch über den engeren katholisch-kirchlichen Raum hinaus erfreuen konnte, so ernüchternd wirkte der Einbruch, den diese etwa zwischen 1955 und 1970 erlitt. Über die Ursachen dieses Wandels ist viel spekuliert worden (Zweites Vatikanisches Konzil, Kulturrevolution, kirchenpolitischer Missbrauch des Thomismus usw.), aus der Perspektive der heutigen Situation scheint er nurmehr die kaum außergewöhnliche Talsohle einer dauernden Auf- und Abbewegung zu sein, welche die Geschichte der Thomasrezeption als bleibende Signatur durchzieht (HALDANE 1998, 386). Längst ist an die Stelle der für die »Thomisten alter Schule« deprimierenden Stimmung der »Schleifung alter thomistischer Bastionen« der neue Aufbruchgeist »einer Thomas-Renaissance unter den jüngeren Theologen« (PESCH 2002a, 463) und Philosophen getreten. Diese Einschätzung Peschs hat sich in den letzten Jahren noch verstärkt: Verzeichnete die von E. ALARCÓN für das internationale thomistische Jahrbuch *Doctor Angelicus* erstellte Bibliographie der Thomas-Literatur im Jahr 2002 etwa 500 wissenschaftliche Publikationen weltweit, hat sich diese Zahl bis zum Jahr 2005 verdoppelt (N.N. 2003/ ALARCÓN 2006a). Im Folgenden kann aus dieser Fülle an Literatur nur im Sinne eines exemplarischen Auswahlverfahrens zitiert werden. Dabei wurde deutsch-, englisch- und französischsprachigen Studien sowie solchen Arbeiten, die wiederum eine ausführliche aktuelle Bibliographie enthalten, der Vorrang gegeben.

Forschung bedarf immer eines organisatorischen Rahmens (Institute, Zeitschriften, Publikationsreihen usw.), mit dem sie in einem wechselseitigen Verhältnis steht. Daher soll im ersten Teil dieses Forschungsberichtes ein Durchblick über aktuell wichtige Institutionen der Thomasforschung gegeben werden. Der zweite Teil versucht dann einige wichtige Leitmotive und Themenkreise der gegenwärtigen Thomasforschung zu skizzieren.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Insgesamt stützen wir uns dabei v.a. auf folgende Übersichten: E. ALARCÓN (Hrsg.), *Thomism today*, Pamplona 2006 (= *Anuario Filosófico* 39/2, 2006, 291–520); F. CH. BAUERSCHMIDT & J. FODOR, *Aquinas in Dialogue. Thomas for the Twenty-First Century*, Oxford 2004; P. VAN GEEST, H. GORIS, C. LEGET (Hrsg.), *Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht*, Dec. 14–16, 2000, Löwen 2002; W. ZEMLER-CIZEWSKI, *Rediscovering Thomas Aquinas in the twenty-first century*, in: *AThR* 85 (2003) 735–741; J. P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, in: *RSR* 91 (2003) 343–372.

## 1. Institutionen

Ein wesentliches Kennzeichen der Thomasforschung war und ist deren Internationalität, die im Zeitalter der Globalisierung und der damit verbundenen Möglichkeiten noch deutlich zugenommen hat.

Die historische Verbindung des Aquinaten zu Rom ist ebenso evident, wie die Thomasforschung seit jeher – durch die besondere päpstliche Förderung – eng mit dieser Stadt verbunden ist. Hier war es, wo Papst LEO XIII. das große, bislang un abgeschlossene Projekt der Leonina-Edition initiierte (vgl. A I). Mehr als 100 Jahre arbeitet man unter der Schirmherrschaft der Päpste an einer der spannendsten historisch-kritischen Editionen des 20. Jahrhunderts. Erst im Jahr 2003 erfolgte der Umzug der Kommission nach Paris. Als nächstes sollen hier u. a. die Edition wichtiger Predigten des Thomas, von *De potentia*, kleinerer *quaestiones disputatae*, des Metaphysikkomentars sowie des Römerkommentars fertiggestellt werden (OLIVA 2006, 507–508).

Damit in engem Zusammenhang steht das Projekt, das der an der Päpstlichen Universität Gregoriana lehrende Philosophieprofessor R. BUSA S.J. bereits in den 40er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ins Leben rief: die elektronische Verarbeitung der Werke des Thomas mit all den damit verbundenen neuen Möglichkeiten. Nachdem sich die Forscher über viele Jahre mit nicht immer ganz leicht zu handhabenden und kostspieligen Datenträgern begnügen mussten, ist es E. ALARCÓN von der Universität Pamplona zu Beginn unseres Jahrhunderts gelungen, den gesamten *Index thomisticus* in deutlich leichter zu handhabender Form auch im Internet verfügbar zu machen (BOLOGNESI 2006, 465–476).

Auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts hat der Heilige Stuhl immer wieder die perennierende Geltung des Thomas von Aquin hervorgehoben und somit die Thomasforschung indirekt mitgefördert (VIJGEN 2005). Direkt dem Heiligen Stuhl unterstellt ist die von Leo XIII. begründete »Päpstliche (Römische) Akademie des hl. Thomas von Aquin (und der katholischen Religion)«, die »Pontificia Academia (Romana) S. Thomae Aquinatis (et Religionis catholicae)«. Fast die gesamte thomistische Elite der letzten 120 Jahre ist durch diese Schule gegangen oder zumindest wenigstens in engen Kontakt mit ihr gekommen. Nach einer gewissen Niedergangszeit in den letzten Jahren des 20. Jahrhunderts, beschloss JOHANNES PAUL II. diese Institution im Anschluss an seine Enzyklika *Fides et ratio* neu zu beleben (Motu proprio *Inter munera Academicarum*). Im Herbst 2003 schließlich konnte die Akademie unter Leitung ihrer Präsidenten A. LOBATO O.P. sowie des argentinischen Philosophen und Erzbischofs M. SANCHEZ SORONDO in Rom einen großen Internationalen Thomaskongress unter dem Titel »Der christliche Humanismus des Thomas von Aquin im dritten Jahrtausend« veranstalten. Drei umfangreiche Tagungsbände mit fast 300 Abhandlungen in lateinischer, italienischer, spanischer, französischer, englischer und deutscher Sprache geben einen beeindruckenden Einblick in den Stand der päpstlich geförderten Thomasforschung zu Beginn des neuen Jahrhunderts. Daneben finden mehrmals im Jahr in Rom wissenschaftliche Zusammenkünfte der Akademie statt. Außerdem erscheint auch weiterhin als Publikationsorgan der Akademie

die Zeitschrift *Doctor communis*. Interessenschwerpunkt ist die vom philosophischen Schwerpunkt geleitete Thomasforschung. Seit April 2005 fungiert der polnische Dominikaner E. KACZYNSKI als Präsident der Akademie (LOBATO 2006, 309–328).

Neben den Päpsten hat sich keine internationale Einrichtung über Jahrhunderte hinweg im Hinblick auf die Thomasforschung so sehr engagiert wie das Studienhaus des Dominikanerordens in Rom. Letztlich geht diese Tradition bis auf Thomas selbst zurück, der bei S. Sabina auf dem Aventin im Jahr 1265 im Auftrag des Ordens ein *studium* gründete. Im 17. Jahrhundert wurde diese Institution von Kardinal Hieronymus CASANTE neu belebt (Collegium S. Thomae de Urbe / Minerva), hier überlebten thomistische Traditionen auch Aufklärung und Revolution, um dann schließlich die starke Erweiterung der Studieneinrichtung hin zur »Päpstlichen Universität des hl. Thomas« (das sog. Angelicum) mit zu beeinflussen. Spielt Thomas auch im gesamten Philosophie- und Theologieunterricht eine wichtige Rolle, so gibt es zusätzlich noch ein eigenes, von dem Dominikaner Dietrich Lorenz 1983 gegründetes »Istituto San Tommaso«. Es arbeitet eng mit der »Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales« (FIDEM) zusammen. Die Studenten erlernen hier den hermeneutisch-kritischen Zugang zu den Texten des Thomas, ein vertieftes Eindringen in die Leit motive des Denkens des Aquinaten sowie die Grundlagen für ein sinnvolles Gespräch zwischen dem Denken des Thomas und jenem der Gegenwart. Auch die Geschichte der Thomasrezeption ist ein eigener Forschungsgegenstand des Instituts, das regelmäßige Kongresse sowie Publikationen veranstaltet. Das offizielle Organ der Universität ist die Zeitschrift *Angelicum* (jährlich etwa 1000 Seiten): etwa zwei Drittel der dort veröffentlichten Studien gehören dem Bereich der Thomas- und Thomismusforschung zu.

Eng mit den Institutionen des »Angelicum« sowie der »Päpstlichen Thomasakademie« hängt eine dritte, weltweit agierende Institution zusammen, die auf dem Internationalen Thomistenkongress im Jahr 1974, ausgehend von einem Vortrag, den der damalige Kardinal WOJTYLA aus diesem Anlass hielt, von dem späteren Papst zusammen mit den Dominikanern B. D'AMORE, V. DE COUESNONGLE, A. FERNÁNDEZ und A. LOBATO gegründet wurde: Die Internationale Thomasgesellschaft bzw. »Società Internazionale Tommaso d'Aquino« (S.I.T.A.). Ihr Hauptziel ist neben der wissenschaftlichen Erschließung der Lehre des Thomas vor allem deren Verbreitung in einem aufrichtigen Dialog mit den jeweiligen kulturellen Strömungen. Seit ihrer Gründung hat sie sich innerhalb kürzester Zeit in nahezu allen europäischen sowie mittel- und südamerikanischen Ländern durch nationale Sektionen verbreitet, wobei ein deutlicher Schwerpunkt auf den spanischsprachigen Ländern liegt. Zahlreiche Kongresse und Publikationen künden von einer regen Aktivität (MARTINEZ 2006, 343–349). Seit 2003 ist die S.I.T.A. auch in Deutschland durch die »Deutsche Thomasgesellschaft e.V.« mit Sitz im Dominikanerkloster St. Paulus in Berlin vertreten.

Rein quantitativ stehen die spanischen sowie englischsprachigen Publikationen zur Thomasforschung derzeit an erster Stelle. In Spanien sind es vor allem die Universidad de Navarra, besonders deren philosophische Fakultät, die jedes Jahr eine Vielzahl spezifischer Thomasstudien sowie Übersetzungen wichtiger Thomasschrif-



ten publiziert und durch die bereits erwähnten Internetaktivitäten die Thomasforschung weltweit deutlich erleichtert hat. In Barcelona ist es die Fundacion Balmesiana, die seit 2002 ein eigenes, von E. MARTINEZ geleitetes »Instituto Santo Tomás« unterhält, das Veranstaltungen zu Thomas etwa im Rahmen einer Volkshochschule anbietet.

In der englischsprachigen Welt ragen neben der Philosophischen Fakultät der Catholic University of America (Washington D.C.) sowie dem »Thomas Aquinas College« (Kalifornien) vor allem das »Center for Thomistic Studies« an der »University of St. Thomas« in Houston (Texas) hervor. Das auf eine Initiative JOHANNES PAULS II. zurückgehende Institut, das solch bedeutende Thomasforscher wie L. ELDERS oder J. F. X. KNASAS als Professoren vorweisen kann, bemüht sich um einen »lebendigen Thomismus«, der aber seine Basis in einer genauen Kenntnis der Werke des Aquinaten sucht. Es wirbt damit, dass es das einzige »Graduate philosophy program« der Vereinigten Staaten bietet, das sich ausschließlich auf Thomas stützt. Die amerikanischen Dominikaner stellen mit der ihrem Studienhaus zu Washington verbundenen Zeitschrift *The Thomist* (seit 1939) nach wie vor ein Organ zur Verfügung, das durch die Publikation vieler thomistischer Studien weit über die USA hinaus die Thomasforschung bereichert. Die jüngste US-amerikanische Institution ist das von dem Thomasforscher M. LEVERING geleitete »Aquinas Center for Theological Renewal« an der »Ave Maria University« in Florida: alle zwei Jahre veranstaltet das Zentrum einen Internationalen Thomaskongress; die vom Institut herausgegebene Zeitschrift *Nova et Vetera* ist innerhalb weniger Jahre zu einem unverzichtbaren Organ der hauptsächlich an der Theologie orientierten Thomasforschung geworden. In Sydney, Australien, wirkt seit 1997 das »Centre for Thomistic Studies«; im kanadischen Toronto das traditionsreiche »Pontifical Institute of Medieval Studies« durch auf Thomas und den historischen Kontext seines Werkes spezialisierte Forschung und Lehre.

In der französischsprachigen Welt ist die Dominikanerschule von Toulouse darum bemüht, an die lange südfranzösische Tradition des Thomasstudiums in verwandelter Form anzuknüpfen. Zentrum ist in diesem Sinne das »Institut Saint-Thomas-d'Aquin« (ISTA). Am Institut kann ein Lizentiat für Theologie (*baccalauréat canonique*) mit der Spezialisierung auf das Werk des Thomas erworben werden. Wichtigstes Publikationsorgan der Schule sind die traditionsreiche Zeitschrift *Revue thomiste* sowie die mit der Zeitschrift zusammenhängenden wissenschaftlichen Kongresse und Publikationen. Ebenfalls der französischsprachigen Welt ist das 2005 von M. SHERWIN an der theologischen Fakultät der Universität Fribourg (französische Sektion) gegründete und auf die Inspiration des Moraltheologen S. PINCKAERS zurückgehende »Institut St-Thomas pour la théologie et la culture« zuzurechnen. Nachdem in der deutschsprachigen Sektion die enge Anlehnung an die Thomasforschung, die als Zielvorgabe bei der Gründung der Universität ursprünglich im Mittelpunkt stand, seit mehreren Jahrzehnten nicht mehr vorhanden ist, möchte dieses Institut Zeichen eines thomasorientierten Neuanfangs sein, indem es den Fortschritt von Philosophie und Theologie durch einen Dialog mit der gegenwärtigen Kultur auf der Basis des thomistischen Denkens zu fördern beabsichtigt.

In Italien stellen die bereits vorgestellten internationalen Einrichtungen die wichtigsten Institutionen der Thomasforschung dar. Daneben entfalten aber auch das auf das Jahr 1248 zurückgehende »Studio Filosofico Domenicano« in Bologna und seine Zeitschrift *Divus Thomas*, das »Studio Filosofico Interprovinciale San Tommaso d'Aquino« in Neapel, die Ausbildungsstätte des »Istituto del Verbo Incarnato« im nahe Rom gelegenen Segni, die sich eng an die Thomasauslegung C. FABROS anlehnt und seit 2002 die kritische Gesamtausgabe seiner Schriften veranstaltet, sowie andere römische Universitäten (»Athenäum Pontificium Regina Apostolorum«; »Pontificia Università della Santa Croce«) rege Aktivitäten im Bereich der Thomasforschung.

Aufgrund ihrer beachtlichen Tätigkeit seien auch zwei niederländische Einrichtungen genannt: Zum einen das der Universität Tilburg zugehörige »Thomas Instituut« zu Utrecht, das ein Forum für den wissenschaftlichen Austausch und die Forschung über das Denken des Aquinaten sein möchte, sowie die niederländische Sektion der S.I.T.A., die die von L. ELDERS begründete Tradition der wissenschaftlichen Thomastagungen im Studienhaus Rolduc (nahe Aachen) wiederaufgenommen hat.

Während zahlreiche andere im deutschsprachigen Raum angesiedelte Institutionen der Thomasforschung in den letzten 50 Jahren untergegangen sind, gehören das an der Münchner Universität beheimatete »Martin-Grabmann-Institut« sowie das Kölner »Thomas-Institut« zu den Einrichtungen, die eine verhältnismäßig lange Tradition von Thomasstudien aufweisen können und die bis heute bestehen. Besonders zu nennen sind hier die »Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes« (Akademie-Verlag). Das Kölner Thomasinstitut arbeitet seit geraumer Zeit an einem kleinen Lexikon mit philosophischen Begriffen zu Thomas von Aquin (Verlag durch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft geplant) sowie an einer Übersetzung und Kommentierung der ersten 10 *lectiones* des 4. Kapitels des thomasischen Kommentars zu *De divinis nominibus*. Die Dominikanerprovinz Teutonia setzt auch im 21. Jahrhundert das 1933 begonnene Projekt der *Deutschen Thomas-Ausgabe* fort (DTA 12, 2004, 18-21). Seit 2002 bemüht sich die bereits erwähnte »Deutsche Thomasgesellschaft« unter der Präsidentschaft des Dominikaners M. M. DILLMANN um eine aktualitätsbezogene Förderung der Thomas- und Thomismusforschung. Dazu gibt sie das 2001 gegründete, umfangreiche Jahrbuch *Doctor Angelicus* heraus, das die 1993 abgebrochene *Rassegna di Letteratura Tomistica* als unverzichtbares Instrument der Thomasforschung wiederbelebt hat, indem es eine komplette, teilweise annotierte Bibliographie der gesamten Thomasliteratur des jeweiligen Vorjahres bietet (MARTINEZ, 345). Außerdem veranstaltet die Gesellschaft die kommentierte Neuauflage wichtiger Arbeiten des französischen Thomisten R. GARRIGOU-LAGRANGE. Eine größere Zahl an Thomasforschern verzeichnet auch die stark interdisziplinär ausgerichtete »Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik« (Jahrbuch *Archa Verbi*) als Mitglieder.

Polen dürfte gegenwärtig in Osteuropa das Land mit der größten Aktivität im Hinblick auf die Thomasforschung sein. Besonders zu nennen ist hier neben der Philosophischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin, in der nach wie vor die von MARITAIN, GILSON und KRAPIEC geprägte sog. existentialthomistische Thomasre-

zeption eine große Rolle spielt («Lubliner Schule»), das von Cardinal STEFAN WYSZYŃSKI 1956 gegründete und seither von den polnischen Dominikanern betreute »Thomistische Institut« («Instytut Tomistyczny») in Warschau. Während sich das Institut zunächst eher allgemeintheologischen Themen, dann der Edition spätmittelalterlicher Schriften zuwandte, schenkt es seine Aufmerksamkeit seit 2002 (P. MICHAŁ PALUCH übernimmt die Leitung) ganz spezifisch der Thomasforschung (*Studia Przeglądu Tomistycznego*), wobei die Übersetzung wissenschaftlicher Grundlagenliteratur der europäischen Thomasforschung eine wichtige Rolle spielt.

Neben diesen speziell der Thomasforschung gewidmeten Einrichtungen gibt es natürlich auch generell an zahlreichen weiteren philosophischen und theologischen Fakultäten ein mehr oder weniger stark ausgeprägtes Interesse an der Thomasforschung.

## 2. Leitmotive

Wirft man einen vereinfachenden inhaltlichen Blick auf die Thomasforschung zu Beginn des 21. Jahrhunderts, so fällt auf, dass zwei Spannungsfelder, die bereits jene des vorangegangenen Jahrhunderts bestimmten, nach wie vor prägend sind:

Zunächst ist es jenes Spannungsfeld, das zwischen einer stark bis ausschließlich philosophischen auf der einen und einer primär theologischen Thomasinterpretation auf der anderen Seite entstanden ist: Inwiefern wird man Thomas überhaupt als Philosophen bezeichnen dürfen? Wenn dem so ist, hatten dann vielleicht die Reformatoren recht, die ihm einen Verrat des Evangeliums an Aristoteles vorwarfen? Und was bedeutet dies dann für das seit vielen Jahren v. a. die deutschsprachige Thomasforschung mitbestimmende ökumenische Interesse (PESCH 2002b, 152–154; MOREROD 2003)? Ist dem nicht so, welche Geltung haben dann noch die jahrzehntelang immer wieder zu hörenden Ermahnungen der Päpste, der thomistischen Philosophie zu folgen (VIJGEN 2005)? Nimmt es sich dann nicht seltsam aus, nach wie vor Einführungen in die Philosophie des Thomas zu verfassen, die von dessen theologischer und spiritueller Verankerung völlig schweigen (ZIMMERMANN 2000)? Hat dann ein »Thomas-Institut« an einer Philosophischen Fakultät noch ein Bleiberecht? Diese Fragen stehen etwa – zwar nicht explizit benannt, aber doch das Gesprächsklima deutlich prägend – im Hintergrund, wenn mit großer Verve über die Frage gestritten wird, inwieweit die Aristoteleskommentare des Thomas nun als primär theologische oder als rein philosophische Werke zu lesen sind (KACZOR & JORDAN 2004). Nach der an diesem Punkt (vielleicht auch nur implizit) getroffenen Entscheidung werden sich dann die entsprechenden Forschungsschwerpunkte bzw. deren spezifische Ausgestaltung richten: Wer Thomas zuerst und vor allem als Theologen betrachtet, wird der Inspiration des thomasischen Denkens durch die Heilige Schrift, dem Einfluss der Frühscholastik sowie der Kirchenväter, zumal Augustins, und auch der dominikanischen Spiritualität auf das Leben und damit verbundene Denken des Thomas besonderes Augenmerk schenken. Sieht man in Thomas dagegen primär den Philosophen, so lenkt man den Blick unwillkürlich auf sein Verhältnis zu den großen Philo-

sophen der Antike (ARISTOTELES, aber auch PLATON) und deren Rezeption im universitären Klima seiner Zeit (FORSCHNER 2006); teilweise auch noch auf dessen Fortwirken in der späteren Philosophiegeschichte.

Das zweite Spannungsfeld hat seine tiefste Wurzel in der Kluft, die zwischen Geschichte und Systematik klafft (TORRELL 2003). Auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts erscheinen, zumal im deutschen Sprachraum, eine Fülle an Thomasarbeiten, die sauber und ordentlich, mit allen Mitteln der Kunst, aufarbeiten, was Thomas zu einer bestimmten Frage gesagt hat und inwiefern er dabei von wem beeinflusst war. Durch eine exakte historische Rekonstruktion sowie deren Kontextualisierung ist es beispielsweise gelungen, der Position des Thomas zu kirchengeschichtlich brisanten Fragen (Frauenbild, Umgang mit Häretikern, Hexenverfolgung) größere Gerechtigkeit in der wissenschaftlichen Beurteilung zuteil werden zu lassen (LINSENMANN 2000). So viel Bewunderung diese Arbeiten verdienen und so notwendig sie als Fundament jeder Form eines lebendigen Thomismus sind, so drängt sich gelegentlich doch der Eindruck auf, man betrete ein Museum, zwar schön restauriert, aber ohne jede Relevanz für die eigene Gegenwart. Die Frage nach der Aktualität des Gesagten erscheint als peinlich und wird ausgeblendet, eine Fruchtbarmachung im Hinblick auf die aktuellen Fragen in Philosophie und Theologie so nicht selten verhindert. Auf der anderen Seite droht freilich die Gefahr von einer gegenwärtig als Problem empfundenen Frage auszugehen und von hierher sich ein bestimmtes Thomasbild zu rekonstruieren, das vor der historischen Thomasforschung nicht mehr bestehen kann und den geschichtlichen Text nurmehr durch die Brille des systematischen Vorurteils zu lesen imstande ist. Inwiefern dies in den Formen des Transzendentalthomismus innerhalb der Theologie der Fall war, oder inwieweit die im Bereich der Philosophie nach wie vor zahlreichen Studien, die Thomas mit anderen großen Denkern (DESCARTES, KANT, HEGEL, HEIDEGGER) vergleichen, dieser Gefahr erliegen oder eher die nötige Aktualisierung fördern, muss freilich von Fall zu Fall entschieden werden (FEIL 2005; KLÄDEN 2005; BARTH 2004; McCAFFERTY 2003). Derzeit am einflussreichsten dürfte in diesem Zusammenhang der sog. »Analytical Thomism« als typisch angloamerikanische Form der Thomasrezeption – mit seinen wichtigsten Vertretern P. GEACH, E. ANSCOMBE, A. KENNY und J. HALDANE – sein, der bemüht ist, eine Synthese aus der Analytischen Philosophie und der thomistischen Denktradition herzustellen (KERR 2002, 165–185; PATERSON & PUGH 2006).

Im Bereich der Theologie sind zu Beginn des neuen Jahrhunderts besonders zwei einflussreiche Aktualisierungsversuche zu nennen: In der angelsächsischen Welt hat vor allem die Thomasrezeption der »Radical Orthodoxy«-Bewegung in den letzten Jahren von sich reden gemacht: Ausgehend von der französischen Philosophie der Postmoderne wird Thomas in die Nähe von Theologen wie H. U. von BALTHASAR, H. de LUBAC, K. BARTH oder J. RATZINGER gerückt, die als »Thomisten« bezeichnet werden: damit soll den Rationalitätskonzepten der Aufklärung bzw. dem als durchwegs negativ eingeschätzten Liberalismus das Konzept eines »postmodernen augustinischen Thomismus« als Alternative gegenübergestellt werden (PICKSTOCK 2000; ROWLAND 2003). Daneben ist die Thomasrezeption der Schule von Toulouse (s.o.) zu nennen, die sich in souveräner Form der Tradition des klassischen Thomismus

verpflichtet weiß, weitaus stärker an den Ergebnissen der streng historischen Thomasforschung orientiert ist und eine vorbildliche Aktualisierung des Aquinaten umsetzt, die die beiden genannten Extreme meidet (BONINO 2003; id. 2006).

Neben diesen zwei Spannungsfeldern scheint ein gegenüber der vergangenen Jahrhunderthälfte deutlich angestiegenes Bedürfnis nach in die großen Werke bzw. die Philosophie und Theologie des Thomas einführenden Schriften, gerade auch im deutschen Sprachraum, vorhanden zu sein (MONDIN 2000; NICHOLS 2002; BERGER 2004a; SPEER 2005; NIEUWENHOVE & WAWRYKOW 2005; SCHÖNBERGER<sup>3</sup>2006). Bezüglich der historischen Fragen nach Leben und Werk des Aquinaten, die im 20. Jahrhundert Gegenstand ausgiebiger Forschungen waren, dürfte mit der Thomasbiographie J.-P. TORRELLS (1995) am Ende dieses Jahrhunderts ein Forschungsstand erreicht sein, der auch für das nächste Jahrhundert grundlegender Ausgangspunkt bleiben wird, auch wenn da und dort sicher Modifikationen in der Beantwortung peripherer Fragen, zumal im Hinblick auf die genaue chronologische Einordnung mancher Thomaswerke, vorzunehmen sein werden (ALARCÓN 2006, 371–399).

Schließlich ist als wesentliche Signatur die zunehmende »Entkonfessionalisierung« des Thomas zu erwähnen: Auch in der protestantischen Theologie hat sich, nachdem bereits die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts wichtige ökumenisch inspirierte Studien verzeichnen konnte (PESCH 2002b), die allgemeine Thomasrenaissance deutlich ausgewirkt. Am deutlichsten ist dies in der nordamerikanischen protestantischen Moralthologie zu spüren, wo man die durch die Kritik BARTHS nicht getroffen geglaubte authentische Naturrechts- und Tugendlehre des Thomas ganz neu für sich entdeckt hat (BOWLIN 2002). Auch die neueren deutschsprachigen Arbeiten von Stefan LIPPERT und Stefan GRADL zeigen, dass man im protestantischen Raum deutscher Provenienz fest entschlossen ist, das »evangelische Vätererbe« (U. KÜHN) gerade bezüglich Thomas nun mutig und vorurteilsfrei anzutreten (LIPPERT 2000; GRADL 2004). Deutlich komplizierter zeigt sich die Thomasrezeption noch in der orthodoxen Theologie: obgleich eine eigene thomistische Tradition nicht unbekannt ist (BARBOUR 2006), scheint Thomas hier bislang fast nur unter kontroverstheologischem Interesse zu existieren: in der trinitarischen Kontroverse sowie der Gnadenlehre und Soteriologie wird er zumeist nur als der typische Vertreter der westlichen Theologie und als Negativfolie herangezogen, um die orthodoxen Vorstellungen strahlen zu lassen (MARSHALL 2004).

### 3. *Interessenschwerpunkte*

Unter philosophischem Aspekt steht natürlich die Metaphysik in der Interessensrangliste an erster Stelle. Die Thomasforschung des vergangenen Jahrhunderts hat die zentrale Rolle des Seinsbegriffes im philosophischen Denken des Thomas erneut in ein klares Licht gehoben. Dementsprechend sind auch im letzten halben Jahrzehnt eine Fülle an Studien zu diesem Bereich erschienen, die zumeist die von E. GILSON und C. FABRO angestoßenen Wege fortsetzen, wobei die Frage des Maßes der Abhängigkeit von ARISTOTELES nach wie vor die Gemüter erhitzt (CLARKE 2001; FERRA-

RO 2005; GONZÁLEZ 2006, 401–437). Damit in engem Zusammenhang steht die sog. natürliche Gotteslehre resp. die Frage der *quinque viae*, wobei hier die Tendenz vorherrscht, den theozentrischen Charakter des gesamten thomasischen Denkens wieder gegenüber einer anthropozentrischen Interpretation, die durch die transzendentalthomistische Thomasinterpretation im 20. Jahrhundert kurz aufgekommen war (METZ 1962), hervorzuheben (BARBOUR 2003; BERGER 2004b; McINERNEY 2006).

Sicher auch aufgrund der Schwierigkeiten, die sich aus dem Verhältnis zu den modernen Naturwissenschaften ergeben, nehmen im strengen Sinne naturphilosophische Fragestellungen eine Randstellung ein (ELDERS 2004), wohingegen die mit diesen in engstem Zusammenhang stehende Anthropologie des Thomas seit ungefähr 15 Jahren eine ungeheure Hochkonjunktur erlebt (PAST 2004–2006).

Damit wiederum untrennbar verbunden zeigt sich das enorme Interesse an den philosophischen Aspekten der Ethik des Aquinaten, besonders dort, wo aktuelle Problemstellungen an diesen herangetragen werden (ELDERS 2006). So etwa: Wie ist die Position des Thomas von der Beseelung des Menschen im Hinblick auf Abtreibung und Embryonenforschung zu interpretieren (HALDANE 2003; FLOUCAT 2003)? Hat die thomasische Theologie des Todes eine Relevanz im Hinblick auf die Euthanasiediskussion (EBERL 2005, 29–48)? Welche Position würde er im Hinblick auf Emanzipation und Feminismus einnehmen (DECRAINE 2004)? Inwiefern sind seine Äußerungen zu einem »gerechten Krieg« oder zum Geld als »Instrument der Gerechtigkeit« heute noch aktuell (WITTRECK 2002)? Bis hin zu solchen Fragen wie: Welchen Beitrag leistet die Lehre des Thomas zu einer ökologischen Ethik (BENZONI 2005)? Aber auch mehr grundsätzliche Fragen, wie etwa jene nach der Struktur menschlichen Handelns, dem Zusammenhang von Akten und Formalobjekt, nach der Rolle des Gewissens sowie dem Naturrechtsbegriff des Aquinaten usw., stoßen auf lebhaftes Interesse (SCHERZ 2006; GRADL 2004; DELL'OLIO 2003; BRUNGS 2002; KLUXEN 2001; SCHWARTZ 2001; McINERNEY 2000). Auffällig ist für diesen Bereich weiterhin, dass man – trotz Einigkeit bezüglich der Tatsache, dass sich Thomas vor allem als Theologe verstanden hat – immer noch Studien verfasst, in denen typisch theologische Fragen unter rein philosophischem Aspekt betrachtet werden (NIEDERBACHER 2004).

Während die Erkenntnistheorie des Thomas in der Neuscholastik mit ihrem apologetischen Hintergrund einen großen Raum einnahm, scheint die Aufmerksamkeit für diese in den letzten Jahren etwas zu verblassen (MAYER 2002, LIVI 2005).

In der Theologie zeigt sich – dies wohl auch eine Nachwirkung der Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie der Enzyklika *Fides et ratio* Papst JOHANNES PAULS II. – ein besonderes Interesse an der Lösung klassischer fundamentaltheologischer Fragen bei Thomas, wobei allerdings die noch im 20. Jahrhundert besonders ausgiebig diskutierte Frage nach der Rolle der Heilsgeschichte im Denken des Thomas deutlich und damit auch die Diskussionen um den Aufbauplan der *Summa theologiae* verstärkt in den Hintergrund getreten sind (BERCHTOLD 2000; MARSHALL 2005; DAUPHINAIS & LEVERING 2005). Ausgiebig ist man dagegen nach wie vor bemüht, die thomasische Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade resp. Übernatürlichem (und damit auch die genaue Bestimmung des *desiderium naturale* nach der

Gottesschau) möglichst zuverlässig zu rekonstruieren, wobei ein fast flächendeckender kritischer Abschied von der einstmals äußerst einflussreichen diesbezüglichen Thomasdeutung der sog. *nouvelle théologie* (H. de LUBAC u. a.) zu konstatieren ist – stattdessen scheint man wieder deutlich positive Impulse aus der Thomasauslegung des klassischen Thomismus im engeren Sinne zu verarbeiten (GORIS 2007; LONG 2007). In großer Fülle erscheinen außerdem Studien, die die Positionen des Thomas im Hinblick auf den interreligiösen Dialog darzustellen bemüht sind (ELDERS 2002; ELLUL 2003; SOUJEULE 2003; BONINO 2006). Feststellbar ist ebenfalls eine unerwartet große Aufmerksamkeit für die Bibelkommentare des Aquinaten (GUGGENHEIM 2004; DAUPHINAIS & LEVERING 2005, WEINANDY 2005), wobei dessen (patristisch-)mittelalterliche Schriftauslegung die Mängel der historisch-kritischen Schriftauslegung überwinden soll (LEVERING 2005) – mit dem Ziel eine Integration von Systematik und Exegese im so genannten »biblical Thomism« zu erreichen.

In der Gotteslehre steht die Trinitätslehre resp. die dort zentrale Kategorie der *relatio subsistens* und damit verbunden die Transformation des boethianischen Personenverständnisses im Mittelpunkt; die von der Kritik Karl RAHNERS angestoßene Diskussion um das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität bei Thomas hat dagegen deutlich an Intensität verloren (RIKHOF 2002, 213–233; SMITH 2003; EMERY 2005). Im Verhältnis zu der Rolle, die man der Schöpfung gemeinhin im Denken des Thomas einräumt, hält sich die Zahl der neueren Studien zu diesem Bereich eher in Grenzen, wobei freilich an der Schöpfungslehre nachgeordneten, z. T. spekulativ hochkomplizierten Fragen (Weltregierung, Prädestination sowie die theologische Anthropologie), die im neuscholastischen Disput eine wesentliche Rolle spielten, ein neues Interesse erwacht scheint (GORIS 2005). Mit der Lehre von der Vorherbestimmung steht jene von der Sünde sowie der Gnade wiederum in engstem Zusammenhang und auch hier kann man, zumindest für den Bereich der Charitologie, ein starkes Interesse feststellen (WIPPEL 2005; WAWRYKOW 2005b; OLIVER 2005; SCHENK 2005; SCHEUER 2001): Gerade hier wird das Vorurteil einer Vergewaltigung des biblischen und augustinischen Erbes durch den Aristotelismus des Thomas, an dem bestimmte Formen einer nachtridentinischen, häufig antiprotestantisch enggeführten Thomasauslegung nicht unschuldig waren, endgültig ad absurdum geführt (PESCH 2002a, 439).

Ganz eindeutig der größte Teil der jüngeren Thomasarbeiten fällt aber in den Bereich der Moraltheologie. Dabei ist die Freude an der Beschäftigung mit Themen der Fundamental-moral ungebrochen, die Interpretation des Aquinaten im Sinne einer »autonomen Moral im christlichen Kontext« wird aber kaum mehr vertreten (ABBA 2004; GIERTYCH 2005; RICKMANN 2005; PORTER 2005). Unübersehbar ist dagegen der eminente Einfluß, den die moraltheologische Thomasdeutung S.-TH. PINCKAERS sowohl auf die Theologie wie auch auf das Lehramt der katholischen Kirche ausübt (CESSARIO 2007). Die Ethik wird von dem Freiburger Moraltheologen und seinen Schülern bewusst in der thomistischen Tradition und mit einer deutlich anti-nominalistischen Ausrichtung verstanden als eine Antwort auf die Frage nach dem Glück und dem Heil sowie eine Beschreibung der Wege der Weisheit in der Ausübung der Tugenden und der Gebote, die zur Vollkommenheit und Heiligkeit führen. Die von

G. GRISEZ und J. FINNIS entworfene »New Natural Law Theory« hat auch im deutschsprachigen Bereich (RHONHEIMER 2000) einen gewissen Einfluss und wird bezüglich ihrer thomasischen Grundlegung kontrovers diskutiert (GOYETTE 2004). Das größte Interesse finden freilich ebenfalls hier, wie bereits bei der philosophischen Ethik erwähnt, aktuelle Fragestellungen, die mit den Lösungsansätzen des Aquinaten konfrontiert werden, wobei die Trennungslinie zwischen philosophischer und theologischer Ethik natürlich gerade in diesem Bereich verschwimmt (LEGET 2002). Auch zur Theologie der Mystik bei Thomas erscheinen nach vielen Jahrzehnten der Abstinenz von diesem Themenbereich nicht wenige Studien (PINCKAERS 1999; HORST 2001; LOBATO 2001; BERGER 2002; KWASNIEWSKI 2006; TORRELL 2006).

Insgesamt zeigt sich weltweit gesehen ein besonderes Interesse an der Christologie bei Thomas, wobei die neueren Studien die Legende vom randständigen Charakter der Christologie im Werk des Aquinaten ebenso ausgeräumt haben wie die vielen Vorurteile, die gemeinhin v. a. ihrer Ausarbeitung mit Hilfe eines stark metaphysischen Instrumentariums gegenüber bestanden: Gerade die immer wieder kritisierte Aufarbeitung der christologischen Dogmen durch klare naturphilosophische und metaphysische Begriffe (Natur, Person, Sein – Wesen, Instrumentalursächlichkeit) ist es unter anderem, die jede Versuchung zu einem monophysitischen Triumphalismus im Kern erstickt (GONDREAU 2002; MARSCHLER 2003, GORMANN 2005; BERGER 2005; WAWRYKOW 2005a).

Die Beschäftigung mit ekklesiologischen Elementen in der Theologie des Aquinaten erfreut sich weiterhin großer Beliebtheit, kommt aber in ihren Ergebnissen nicht über die durch die Thomasforschung des vergangenen Jahrhunderts gelegten Rahmenbedingungen und Rekonstruktionsprobleme hinaus (O'MEARA 2005). Dafür tritt die thomasische Sakramentenlehre, besonders im Hinblick auf Grundlagenfragen, deutlich in den Vordergrund, wobei zumeist auch deren Aktualität im Hinblick auf eine nicht zufriedenstellende Sakramentenpraxis in der Gegenwart herausgearbeitet wird (RÖHRIG 2003; BERGER 2004c). Bei der speziellen Sakramentenlehre hält selbstredend die Eucharistielehre den ersten Platz, gefolgt von den Ausführungen des Thomas zum *ordo* (SCHULZE 2005; BIFFI 2005; SCHEFFCZYK 2003; GHERARDINI 2003).

Die Eschatologie behält den Randstatus, den sie von jeher in der Thomasforschung besaß, insofern sie nicht für anthropologische Fragen unverzichtbar ist (Leib-Seele-Verhältnis).

Während sich – wie bereits erwähnt – v. a. im philosophischen Bereich die Tradition des vergangenen Jahrhunderts fortsetzt, die das Denken des Thomas im Verhältnis zu gegenwärtigen Denkansätzen behandelt, ist neben sie in den letzten Jahren ein ganz neues Interesse an der Aufarbeitung der Thomasrezeption im klassischen Thomismus getreten: von dem alten, undifferenzierten Vorurteil, das diesen pauschal als Korruptor der authentisch thomasischen Lehre betrachtet (scharfe Gegenüberstellung von »thomasisch« und »thomistisch«), hat man sich verabschiedet und legt die Grundlagen für eine gerechtere und differenziertere Einschätzung dieser Schule (CESSARIO 2005; BERGER & VIJGEN 2006).



#### 4. Schluss

Auch wenn es noch viel zu früh ist, ein abschließendes Urteil über sie zu fällen, so lässt sich feststellen, dass sich die Thomas-Renaissance der letzten zehn Jahre zwar vor allem in der englisch-, spanisch- und französischsprachigen Forschung niedergeschlagen hat, deren Wellenschlag aber auch deutlich in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie zu spüren ist. Insgesamt scheint man sich weitgehend von den Vorurteilen und kirchenpolitisch motivierten Frontstellungen und der damit korrelierenden Form einer allzu oft historisch nicht angemessenen Thomasauslegung aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert verabschiedet zu haben. An deren Stelle tritt, wie dies etwa bei den Diskussionen um das *desiderium naturale* deutlich wird, eine gerechtere Einschätzung und wieder breitere Benutzung der Thomasauslegung der großen klassischen Thomisten und Thomaskommentatoren. Einen sichernden Rahmen bzw. ein unentbehrliches Forum des Austausches empfängt die Forschung durch die zahlreichen der Thomasforschung gewidmeten universitären Forschungsinstitute, Akademien, Vereinigungen und Gesellschaften, die ebenfalls in dem letzten Jahrzehnt neu entstanden sind bzw. einen neuen Aufschwung erlebt haben. Vor diesem Hintergrund scheint das, was Papst JOHANNES PAUL II. in seiner Enzyklika »Fides et ratio« retrospektiv zum Thomismus im 20. Jahrhundert gesagt hat, im gewissen Sinne noch mehr in unserem Jahrhundert den Beginn seiner Verwirklichung zu finden: »Zahlreiche Gelehrte brachten mutig die thomistische Überlieferung in die Diskussionen über die damaligen philosophischen und theologischen Probleme ein. Die einflussreichsten katholischen Theologen dieses Jahrhunderts, deren Denken und Forschen das II. Vatikanische Konzil viel zu verdanken hat, sind Kinder dieser Erneuerung der thomistischen Philosophie. So stand der Kirche im Laufe des 20. Jahrhunderts eine starke Gruppe von Denkern zur Verfügung, die in der Schule des Doctor Angelicus herangebildet worden waren.«<sup>2</sup>

#### 5. Literatur

- G. ABBA (2004), Il soggetto morale nell'etica tomista ed in alcune etiche contemporanee, in: Ang 81 (2004) 35–50.  
 E. ALARCÓN (2006a), Bibliographia thomistica, in: Doctor Angelicus 6 (2006) 301–410.  
 E. ALARCÓN (Hrsg.) (2006), Thomism today, Pamplona 2006 (= Anuario Filosófico 39/2, 2006, 291–520).

<sup>2</sup> Fides et ratio, Nr. 58: »Historica adhibita methodologia, sancti Thomae operum cognitio admodum progressa est atque innumeri fuerunt vestigatores qui animose in rerum philosophicarum theologiarumque disputationes illius aetatis thomisticam traditionem induxerunt. Catholici theologi huius saeculi auctoritate praestantiores, quorum cogitationibus et vestigationibus multum debet Concilium Oecumenicum Vaticanum II, huius renovationis philosophiae Thomisticae filii sunt. Ecclesia, saeculo vertente XX, valida philosophorum turma uti sic potuit, qui Angelici Doctoris in schola sunt instituti.«

- E. ALARCÓN (2006b), *Advances in Our Historical Knowledge about Thomas Aquinas*, in: Enrique Alarcón (Hrsg.), *Thomism today*, Pamplona 2006, 371–400.
- H. C. BARBOUR (2005), *Bonum communius ente: On the Priority of the Good in St. Thomas and the Essence of Thomism*, in: *PAST* 2, 2005, 169–181.
- H. BARBOUR (2006), *Georgios Scholarios*, in: Berger & Vijgen (2006), 602–610.
- R. BARTH (2004), *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege*, Tübingen 2004.
- F. J. BENZONI (2005), *Thomas Aquinas and Environmental Ethics*, in: *JR* 85 (2005) 446–476.
- CH. BERCHTOLD (2000), *Manifestatio veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin*, Münster 2000.
- D. BERGER (2002), *Aspekte der mystischen Theologie im Thomismus*, in: *Doctor communis n.s. III* (2002) 33–69.
- D. BERGER (2004a), *Thomas von Aquins »Summa theologiae«*, Darmstadt 2004.
- D. BERGER (2004b), *Die zentrale Bedeutung der q.1 der Ia der Summa theologiae des Aquinaten*, in: *Gr* 85 (2004) 633–659.
- D. BERGER (2004c), *Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im Allgemeinen*, Siegburg 2004.
- D. BERGER (2005), *»Instrumentum nostrae salutis«*. Die Rolle der Instrumentalursächlichkeit im Denken des hl. Thomas von Aquin aufgezeigt an der thomasi-schen Christologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre, in: *Ang* 82 (2005) 553–574.
- D. BERGER & J. VIJGEN (2006), *Thomistenlexikon*, Bonn 2006.
- I. BIFFI (2005), *L'Eucaristia in San Tommaso d'Aquino Dottore eucaristico. Teologia, mistica e poesia*, Siena 2005.
- G. BOLOGNESI u.a. (2006), *The Work of Roberto Busa SJ*, in: Alarcón 2006, 465–475.
- S.-TH. BONINO u.a. (Hrsg.) (2003), *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Toulouse 2003.
- S.-TH. BONINO (Hrsg.) (2006), *Saint Thomas et la théologie des religions. Actes du Colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin (Toulouse, 13–14 mai 2005)*, Toulouse 2006 (= *RThom* 1–2, 2006, 1–352).
- J. BOWLIN (2002), *Contemporary Protestant Thomism*, in: van Geest 2002, 235–251.
- A. BRUNGS (2002), *Metaphysik der Sinnlichkeit: das System der Passiones animae bei Thomas von Aquin*, Halle/Saale 2002.
- R. CESSARIO (2005), *A Short History of Thomism*, Washington 2005.
- R. CESSARIO (2007), *Hommage au Père Servais-Theodore Pinckaers, op*, in: *Nova et Vetera* 5 (2007) 1–16.
- W. N. CLARKE: *The One And The Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Notre Dame 2001.
- M. DAUPHINAIS & M. W. LEVERING (2005), *Reading John with St. Thomas Aquinas: Theological Exegesis and Speculative Theology*, Washington 2005.
- A. DELL'OLIO (2003), *Foundation of moral selfhood. Aquinas on divine goodness and the connection of the virtues*, New York 2003.

- J. T. EBERL (2005), A Thomistic Understanding of Human Death, in: *BioE* 19/1 (2005) 29–48.
- L. ELDERS (2002), Der Dialog beim hl. Thomas von Aquin, in: *Doctor Angelicus* 2 (2002) 34–56.
- L. ELDERS (2004), Die Naturphilosophie des Thomas von Aquin, Bierbrönnen 2004.
- L. ELDERS (2006), The Ethics of St. Thomas Aquinas, in: *Alarcón* 2006, 439–464.
- J. ELLUL (2003), Thomas Aquinas and Muslim-Christian Dialogue, in: *Ang* 80 (2003) 177–200.
- G. EMERY (2005), Einheit und Vielheit in Gott: Trinitätslehre, in: *Speer* 2005, 77–98.
- M. FEIL (2005), Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin, Berlin u.a. 2005.
- C. FERRARO (2005), La conoscenza dell'ens e dell'esse dalla prospettiva del tomismo essenziale, in: *Doctor Angelicus* 5 (2005) 75–108.
- Y. FLOUCAT (2003), Le thomisme face au défi bioéthique, in: *Bonino* 2003, 215–225.
- M. FORSCHNER (2006), Thomas von Aquin, München 2006.
- B. GHERARDINI (2003), Sacramentalità dell'episcopato in San Tommaso, in: *Vijgen* 2003, 189–201.
- A. L. GONZÁLEZ (2006), Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations, in: *Alarcon* 2006, 401–437.
- H. GORIS (2005), Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom, in: *Van Nieuwenhove* 2005, 99–121.
- H. GORIS (2007), Avoiding Grace Extrinsicism, in: *Nova et Vetera* 7 (2007) 67–80.
- S. GRADL (2004), Deus beatitudo hominis: eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin, Löwen 2004.
- W. GIERTYCH (2005), Mysterium fidei. S. Tommaso e il principio fondamentale di ogni teologia morale, in: *Sapienza* 58/3 (2005) 257–266.
- J. HALDANE (1998), Thomism, in: *REPh* 9 (1998) 381–388.
- J. HALDANE (2003), Aquinas on human ensoulment, abortion and the value of life, in: *Philosophy* 78 (2003) 255–278.
- U. HORST, Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin, Berlin 2001.
- CH. KACZOR & M. D. JORDAN (2004), Thomas Aquinas's Commentary on the ethics: Merely an interpretation of aristotle?, in: *The American Catholic philosophical quarterly* 78 (2004) 353–386.
- F. KERR (2002), Thomas Aquinas: Conflicting Interpretations in Recent Anglophone Literature, in: *van Geest* 2002, 165–185.
- F. KERR (Hrsg.) (2006), *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*. Notre Dame 2006.
- P. GONDREAU (2002), The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas, Münster 2002.
- M. GORMAN (2005), Metaphysische Themen in der Christologie, in: *Speer* 2005, 377–399.
- J. GOYETTE u.a. (2004), *St. Thomas Aquinas and the natural law tradition. Contemporary perspectives*, Washington D.C. 2004.

- A. GUGGENHEIM (2004), *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. Étude théologique et herméneutique du Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Hébreux*, Paris 2004.
- T. KLÄDEN (2005), *Mit Leib und Seele. Die Mind-Brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005.
- W. KLUXEN (2001), »Lex naturalis« bei Thomas von Aquin, Wiesbaden 2001.
- P. KWASNIEWSKI (2006), The Ecstasy of Love in Aquinas's Commentary on the Sentences, in: *Ang* 83 (2006) 51–93.
- C. LEGET (2002), Aquinas and Plausibility: Aquinas on Suicide, in: *van Geest* 2002, 277–293.
- M. LEVERING (2005), Ecclesial Exegesis and Ecclesial Authority: Childs, Fowl and Aquinas, in: *Thom.* 69 (2005) 407–467.
- TH. LINSENMANN, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, Berlin 2000.
- S. LIPPERT (2000), *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin (MThS 65)*, Marburg 2000.
- A. LIVI (2005), *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*, Neapel 2005.
- A. LOBATO (2006), The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, in: *Alarcón* 2006, 309–327.
- A. LOBATO (2001), El carisma profético y la teología. El Comentario de Hans Urs von Balthasar al tratado de los carismas de santo Tomas de Aquino, in: *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 105–122.
- S. A. LONG (2007), Nature as a Theonomic Principle, in: *Nova et Vetera* 7 (2007) 133–183.
- TH. MARSCHLER (2003), *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, Münster 2003.
- B. D. MARSHALL (2004), Ex Occidente lux? Aquinas and Eastern Orthodox Theology, in: *Bauerschmidt* (2004), 51–70.
- B. D. MARSHALL (2005), Quod scit una vetula: Aquinas on the Nature of Theology, in: *Van Nieuwenhove* 2005, 1–35.
- E. MARTINEZ (2006), In dulcedine societatis quaerere veritatem: The Thomas Aquinas Society (SITA), in: *Alarcón* 2006, 329–350.
- J. McCAFFERTY (2003), *Humanism in Husserl and Aquinas*, New York 2003.
- R. M. McINERNY (2000), *Vernunftgemäßes Leben. Die Moralphilosophie des Thomas von Aquin*, Münster 2000.
- R. M. McINERNY (2006), *Praecambula fidei: Thomism and the God of the Philosophers*, Washington, 2006.
- J. MAYER (2002), *De veritate: quid est? Ein Gespräch mit Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 2002.
- J. B. METZ (1962), *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.
- B. MONDIN (2000), *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna <sup>2</sup>2000.
- CH. MOREROD (2003), Thomisme et oecumensime, in: *Bonino* 2003, 143–154.

- A. NICHOLS (2002), *Discovering Aquinas*, London 2002.
- B. NIEDERBACHER (2004), *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen*, Stuttgart 2004.
- R. VAN NIEUWENHOVE & J. WAWRYKOW (Hrsg.) (2005), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame / Indiana 2005.
- N. N. (2003), *Thomistische Bibliographie 2003*, in: *Doctor Angelicus* 4 (2004) 253–285.
- A. OLIVA (2006), *The Leonine Commission*, in: *Alarcón* 2006, 497–521.
- S. OLIVER (2005), *The Sweet Delight of Virtue and Grace in Aquinas's Ethics*, in: *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005) 52–71.
- T. F. O'MEARA (2005), *Theology of Church*, in: *Van Nieuwenhove* 2005, 303–325.
- C. PATERSON & M. S. PUGH (Hrsg.) (2006), *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, Ashgate 2006.
- O. H. PESCH (2002a), *Thomas von Aquino/Thomismus/Neothomismus*, in: *TRE* 33 (2002) 433–474.
- O. H. PESCH (2002b), *Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, in: *van Geest* 2002, 123–185.
- C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, London 2000.
- S. PINCKAERS (1999), *Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin*, Paderborn 1999.
- PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS (= PAST 2004–2006) (Hrsg.), *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino. 21–25 Settembre 2003. Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millenium: The Perspective of Thomas Aquinas: 21–25 September 2003*, Bd. 1–3, Vatikan 2004–2006.
- J. PORTER (2005), *Right Reason and the Love of God: The Parameters of Aquinas' Moral Theology*, in: *van Nieuwenhove* 2005, 167–191.
- O. RICKMANN (2005), *La struttura trinitaria della morale di S. Tommaso*, Vaduz 2005.
- H. RIKHOF (2002), *Aquinas' Authority in the Contemporary Theology of the Trinity*, in: *van Geest* 2002, 213–233.
- M. Rhonheimer (2000), *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, New York 2000.
- H.-J. RÖHRIG (2003), »Realisierendes Zeichen« oder »Zeichen einer heiligen Sache«? *Das Sakramentsverständnis des Thomas von Aquin*, in: *LebZeug* 58 (2003) 101–116.
- T. ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition*, London 2003.
- L. SCHEFFCZYK (2003), *Das Problem der »eucharistischen Ekklesiologie« im Lichte der Kirchen- und Eucharistielehre des hl. Thomas von Aquin*, in: *Vijgen* 2003, 63–90.
- R. SCHENK (2005), *From Providence to Grace: Thomas Aquinas and the Platonisms of the Mid-Thirteenth Century*, in: *Nova et Vetera (Naples [Florida])* 3 (2005) 307–320.

- L. T. SCHERZ (2006), *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die »tentatio stoicorum«*: heutige Auffassungen eines umstrittenen Begriffs, Tübingen 2006.
- M. SCHEUER (2001), *Weiter-gabe. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin*, Würzburg, 2001.
- R. SCHÖNBERGER (2006), *Thomas von Aquin zur Einführung*, Hamburg <sup>3</sup>2006.
- M. SCHULZE (2005), *Schönheit des priesterlichen Amtes. Bemerkungen zur Ordo-Theologie des Thomas von Aquin*, in: G. Augustin u. a. (Hrsg.), *Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag*, Paderborn, 2005, 129–146.
- TH. SCHWARTZ (2001), *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung: das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin*, Münster 2001.
- T. L. SMITH (2003), *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology*, Washington D.C. 2003.
- A. SPEER (Hrsg.) (2005), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2005.
- B. D. DE LA SOUJEOLE (2003), *Les enjeux actuels du dialogue interreligieux*, in: *Bonino* 2003, 155–164.
- J.-P. TORRELL (1995), *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg/Breisgau 1995.
- J. P. TORRELL (2003), *Situation actuelle des études thomistes*, in: *RSR* 91 (2003) 343–372.
- J. P. TORRELL (2006), *St. Thomas Aquinas: Theologian and Mystic*, in: *Nova et Vetera (Naples [Florida])* 4 (2006) 1–16
- J. VIJGEN (2003), *Indubitanter ad veritatem (FS Leo Elders)*, Budel 2003.
- J. VIJGEN (2005), *Die heutige Autorität des hl. Thomas von Aquin im Lichte der Tradition*, in: *Doctor Angelicus* 5 (2005) 7–54.
- J. P. WAWRYKOW (2005a), *Hypostatic Union*, in: *Van Nieuwenhove* 2005, 222–251.
- J. P. WAWRYKOW (2005b), *Grace*, in: *Van Nieuwenhove* 2005, 192–221.
- T. G. WEINANDY u.a. (Hrsg.) (2004), *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction*, New York 2004.
- T. G. WEINANDY u.a. (Hrsg.) (2005), *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*, New York 2005.
- J. F. WIPPEL (2005), *Natur und Gnade*, in: *Speer* 2005, 246–269.
- F. WITTECK (2002), *Geld als Instrument der Gerechtigkeit. Die Geldrechtslehre des hl. Thomas von Aquin in ihrem interkulturellen Kontext*, Paderborn 2002.
- A. ZIMMERMANN (2000), *Thomas lesen*, Stuttgart 2000.

### *Dogmatik*

*Ratzinger, Joseph Kardinal: Skandalöser Realismus. Gott handelt in der Geschichte. (Urfelder Texte, Bd. 4), Bad Tölz: Verlag Urfeld 2005, 48 S., kart., ISBN: 3-932857-44-5, Euro 6,50.*

Im Vorwort dieser Publikation weist Traudl Wallbrecher von der »Katholischen Integrierten Gemeinde« darauf hin, dass sich Kardinal Ratzinger 2004 mit den Theologen der »Katholischen Integrierten Gemeinde« zu einem wichtigen Gespräch getroffen hat. Die dabei verhandelten Fragen betreffen »das Glaubensbewusstsein der Kirche in Deutschland und weit darüber hinaus«. Im Anschluss an dieses Gespräch hat der damalige Kardinal und jetzige Papst eine kleine Abhandlung verfasst, die er unter dem Titel »Jungfrauengeburt und leeres Grab. Eine Klarstellung« 2004 in der »Tagespост« veröffentlicht hat. Im vorliegenden Bändchen (6–15) wird dieser wegweisende Text des Kardinals einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

In dieser »Klarstellung« macht Joseph Ratzinger darauf aufmerksam, dass der Glaube an die Jungfrauengeburt und an die leibliche Auferstehung Jesu Christi das Bekenntnis impliziert, dass Gott »in die Geschichte eingreifen kann und eingegriffen hat« (15). Der Kardinal wendet sich gegen die Vorstellung »eines Großteils der modernen Wissenschaft«, wonach die Religion in den Bereich der Subjektivität gehört, wo jeder empfinden kann, was er will. Ein Gott, der mit der Welt der Materie nichts zu tun hätte, wäre – so Benedikt XVI. – kein Gott, sondern »nur noch ein Element der Psychologie und der Vertröstung«. Unser subtiler Gnostizismus erträgt es nur schwer, dass auch die Materie Gott gehört. Der Glaube an die Empfängnis Jesu aus der Jungfrau bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass Gottes Geist in der leibhaftigen Welt »Neues schaffen kann«. Der Glaube an die Auferstehung darf »nicht zu einem Interpretament verflüchtigt werden, während man den Leib Jesu im Grab verwesen lässt« (8).

Nach Ratzingers Überzeugung kann uns der Glaube auch »Gewissheit über historisch Geschehenes geben«. Denn die Bibel redet von einem geschichtlich handelnden Gott. Zum Glauben gehören einige grundlegende historische Fakten, denen nicht nur eine hypothetische Gewissheit zukommt, sondern eine Gewissheit, »auf die man ein Leben bauen und für die man sterben kann«. Für die Kirche war die Geburt Jesu aus der Jungfrau von An-

fang an »eine zum Glaubenskern gehörende Gewissheit«. Jesus ist der »zweite Adam«. Er ist Sohn einer menschlichen Mutter und »zugleich Anfang einer neuen Schöpfung, von Gott selbst auch biologisch herkommend«. Auch der Glaube an die Rettung des Leibes Jesu vor der Verwesung »gehört zentral zum biblischen Auferstehungszeugnis«. Gottes Handeln »reicht bis in den Leib hinein«. Diese Glaubensgewissheit »setzt dem theologischen Denken und Verstehen große Aufgaben«.

Kardinal Ratzinger gibt zu bedenken, dass gegen die Glaubensartikel von der jungfräulichen Empfängnis Jesu und seiner Rettung vor der Verwesung die »Scheingewissheit« des modernen Weltbildes als Argument vorgebracht wird. In diesem Zusammenhang erinnert der Vf. daran, dass der jüdische Philosoph Hans Jonas den Mythos des modernen Weltbildes Bultmannscher Provenienz in seine Grenzen verwiesen hat. Ein Gott, der nicht auch an der Materie handeln könnte, wäre ein ohnmächtiger Gott. Diese dem biblischen Glauben radikal entgegengesetzte Vorstellung würde Gott »das Gottsein absprechen«. Für den Glauben der Kirche ist es absolut einsichtig, dass Gott in seinem zentralen geschichtlichen Handeln, nämlich in der Menschwerdung und in der Auferstehung Christi, »seine Macht bis in die Materie hinein gezeigt hat«. In den beiden genannten Glaubensartikeln geht es nicht um »marginale Mirakel«. Vielmehr steht hier »der Kern des Gottesbildes und der Realismus von Gottes geschichtlichem Handeln in Frage«. Der leibliche Charakter der jungfräulichen Empfängnis Jesu und der leibliche Charakter seiner Auferstehung gehören unverrückbar ins Credo der Kirche. Letztlich geht es darum, »ob wir uns dem Wort des Glaubens anvertrauen können«.

Das vorliegende Büchlein enthält auch ein »Gruß- und Segenswort« (20–26), das Kardinal Ratzinger zur Eröffnung der von der »Katholischen Integrierten Gemeinde« getragenen »Akademie für die Theologie des Volkes Gottes« 2003 übermittelt hat: In diesem Grußwort verweist der Vf. auf den Primat des Gottesglaubens in der Theologie und die Kirche als Ort von Glaube und Theologie. Weil Gott das wahre Subjekt der Theologie ist, muss der Theologe »zuallererst ein hörender, ein glaubender, ein betender Mensch sein, der Gott zuhört und Gott reden lässt« (23). Schöpfung und Offenbarung rücken den handelnden und redenden Gott ins Blickfeld. Trotz aller heutigen Lobpreisung der Materie gibt es einen subtilen Gnostizismus, der Gott die Materie wegnehmen und den Glauben auf die Innerlichkeit der menschlichen Subjektivität reduzieren will. Mit Recht habe Adolf Schlatter sei-

nem Berliner Kollegen Harnack, der meinte, die beiden Theologen trenne nur die Kleinigkeit der Wunderfrage, geantwortet, in Wirklichkeit trenne sie die Gottesfrage, »denn in der Wunderfrage geht es in der Tat darum, ob Gott Gott ist«.

Zum Stichwort »Volk Gottes« bemerkt Joseph Ratzinger, bis weit in die Kirche hinein denke man heute im Glauben individualistisch. Vor Gott sei jeder eine Monade, und jeder müsse selbst entscheiden, was er über Gott erkennen und glauben kann. Demgegenüber macht der Kardinal darauf aufmerksam, dass das Ziel der Offenbarung die Einheit der Menschheit sei. Gott ist die vereinigende Macht, die die Menschen aus ihren Verschllossenheiten herausholt.

In seinem »Wort der Ermutigung zu dem Unternehmen ›Akademie für die Theologie des Volkes Gottes« (32–34) unterstreicht Kardinal Ratzinger die Notwendigkeit einer Präsenz der Theologie an den Universitäten. Die Theologie »erinnert an die tieferen Fragen, ohne die die Wissenschaft ihren Zusammenhang mit der Ganzheit der menschlichen Existenz verliert und die Vernunft amputiert würde. Der Standort Universität bedeutet umgekehrt für die Theologie immer neu die Herausforderung, sich den Fragen der Gegenwart zu stellen und sich durch den Ernst ihrer Methode als nach wie vor wissenschaftsfähig zu erweisen« (33). Theologie muss im Kontext der gelebten Erfahrung von Kirche betrieben werden. Denn der Glaube »wird nicht in der Retorte akademischer Methoden gemacht, sondern ist als lebendige Realität von der Kirche aller Orte und Zeiten her da. Diese Erfahrung wird in der theologischen Reflexion durchdacht und vertieft« (34).

Die Publikation enthält 15 Fotos, die einen Einblick in die Tätigkeit der »Akademie für die Theologie des Volkes Gottes« geben. Kardinal Ratzinger, der der »Katholischen Integrierten Gemeinde« freundschaftlich verbunden ist, feierte mit dieser »Gemeinde« 1999 im Dom zu Frascati einen Festgottesdienst. Neben einem Textabschnitt aus der Homilie dieser Eucharistiefeier präsentiert das Büchlein auch Textauszüge aus den Werken Joseph Ratzingers (38–47) zum Thema »Das Ich des Credo ist die Kirche«.

Es ist der »Katholischen Integrierten Gemeinde« zu danken, dass sie mit dem Beitrag »Jungfrauen- geburt und leeres Grab« Aussagen des ehemaligen Kardinals zugänglich macht, die die Fundamente des christlichen Glaubens berühren. Das vorliegende Bändchen der »Urfelder Texte« dokumentiert wegweisende Glaubensaussagen und ruft wichtige theologische und philosophische Grundprinzipien in Erinnerung.

*Josef Kreiml, St. Pölten*

*Josef Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg/Basel/Wien 2007, 447 S., ISBN 978-3-451-29862-2, Euro 24,00 (gebunden) 48,00 (Geschenkausgabe).*

Mit seinem Jesus-Buch, das er der Kirche geschenkt hat, übergibt Benedikt XVI., dessen theologisches Suchen seit seiner »Einführung in das Christentum« immer auch der Christologie gegolten hat, den Theologen, aber auch allen suchenden Menschen, den Ertrag seines jahrzehntelangen Forschens.

Der Papst möchte eine umfassende Sicht auf die Gestalt Jesu gewinnen, wie sie uns in den Evangelien – in ihrer Zusammenschau verstanden – als Frucht der Glaubenssynthese der Kirche entgegentritt, in der der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens zur Einheit kommen.

Der Leser fühlt sich an Romano Guardinis Werk »Der Herr« erinnert, wenn der Papst sich immer wieder zum Persongeheimnis Jesu durchfragt, um dann vom »Herrn« zu sprechen, der vom Vater gesandt ist, um den Menschen das Reich Gottes zu verkünden und das Heil von Gott her zu schenken.

Das Werk, das Jesu Leben von der Taufe am Jordan bis zum Petrusbekenntnis und zur Verklärung verfolgt, gliedert sich – nach einer Einführung (»Ein erster Blick auf das Geheimnis Jesu«) in 10 Kapitel: 1. Die Taufe Jesu (35–51), 2. Die Versuchungen Jesu (53–74), 3. Das Evangelium vom Reich Gottes (75–92), 4. Die Bergpredigt (93–160), 5. Das Gebet des Herrn (161–203), 6. Die Jünger (205–219), 7. Die Botschaft der Gleichnisse (221–258), 8. Die großen johanneischen Bilder (259–331), 9. Zwei wichtige Markierungen auf dem Weg Jesu: Petrusbekenntnis und Verklärung (333–365), 10. Selbstaussagen Jesu (367–407). Angehängt sind eine nach Kapiteln gegliederte Bibliographie (409–419), ein Glossar (420–430) sowie ein Bibelstellen-, ein Sach- und ein Namenregister (431–447).

Erwähnung verdienen die vorangestellten Überlegungen zur Tragweite der historisch-kritischen Methode in der Exegese: Mit allem Nachdruck wird ihre Notwendigkeit unterstrichen, um den Literalsinn des Schrifttextes zu erforschen. Zugleich wird aber die Forderung nach einer konsequenten Selbstkritik der kritischen Methode erhoben, die auch deren Grenzen klarer hervortreten lässt: Sie muss erweitert werden um den Gesichtspunkt dessen, »der in den biblischen Schriften die eine Heilige Schrift sieht« (15). Methodisch ist der modernen Bibelkritik dadurch eine Grenze gesetzt, dass sie ihren Gegenstand »in der Vergangenheit belassen muss« (15). Die Aktualisierung des vergangenen



Ereignisses auf das Heute hin übersteigt dagegen ihre Möglichkeiten. Ferner geht sie als historische Methode von der »Gleichmäßigkeit des Geschehenszusammenhangs der Geschichte« aus, in der sich das Novum der Offenbarung nicht ereignen kann. Daher bleibt sie beim Menschenwort *als* dem Wort von Menschen stehen. (ebd.)

Da sie die Bücher der Schrift in ihrem historischen, von vielen Quellen abhängigen Entstehen sieht, kommt für sie die Einheit der verschiedenen Schriften als »Bibel« nicht in den Blick (16). Aus dieser inneren Begrenzung der Methode ergibt sich eine Offenheit für ergänzende Gesichtspunkte, die für die Auslegung bestimmend sind: die »kanonische Exegese« (17), die das Ganze der einen Schrift ins Auge fasst (vgl. DV 12), das Anlegen einer »christologischen Hermeneutik« (18), die zu einem offenbarungsgemäßen »Verstehen« führt, das ohne einen Glaubensakt ausbleiben muss, die Beachtung des Sachverhaltes, dass das Schriftwort einen inneren »Mehrwert« (18) in sich trägt, der erst im Laufe der Offenbarungsgeschichte – durch fortwährende *relectures* – aufgehellt wird, und schließlich der Umstand, dass »das Wort der Schrift Ergebnis von ›Inspiration‹« (19) ist.

Aus einer Lektüre der Hl. Schrift, die solche Erweiterungen der Methode zulässt, kann der gläubige Leser ein Jesusbild gewinnen, das den Jesus der Evangelien als »eine historisch sinnvolle und stimmige Figur« (21) zeigt.

Ansatz seiner Rückfrage nach dem authentischen, durch die Schrift bezeugten Jesus ist für Papst Benedikt die Anerkennung eines neuen Anfangs, die damit zu rechnen hat, dass die Gestalt Jesu in keine der verfügbaren Kategorien (z. B. der des Prophetischen) passte und dass sie sich »nur vom Geheimnis Gottes her verstehen« lässt (21). Ein erster Blick auf Jesus erweist diesen unter Bezugnahme auf atl. Verheißungen als den vorankündigten und in Israel erwarteten »neuen Mose«, dessen herausragende Charakteristik es ist, in reiner Unmittelbarkeit zu Gott zu stehen (29f.). So ist denn der Mittler des Neuen Bundes jener, der – anders als Mose – unmittelbar Gottes Angesicht sieht und der darum »aus dem Schauen«, aus der *visio*, sprechen kann. In Jesus ist – obwohl er die Kategorie des bloßen Propheten sprengt – »die Verheißung des neuen Propheten erfüllt« (31). »Er lebt in innerster Einheit mit dem Vater.« (31)

Die Taufe Jesu durch Johannes zeigt an, dass Jesus an die Stelle der Sünder tritt. Sie ist, da er die Last der Schuld aller Menschen auf seine Schulter lädt, eine »Antizipation des Kreuzes« (44), zugleich enthält sie aber auch einen »Vorverweis auf die Auferstehung« (45). Bei den Versuchungen Jesu, von denen uns die drei Synoptiker im Anschluss

an die Taufe berichten, erweist sich der Teufel (bei der 2. Versuchung) als Schriftkenner, der wohl zu zitieren versteht. Es entspannt sich ein Disput zwischen Jesus und dem Widersacher um die rechte Schriftauslegung. Dabei ist die »grundlegende hermeneutische Frage die nach dem Gottesbild« (65), die sich konkret an der Sohnesfrage entscheidet. Auch das messianische Selbstverständnis Jesu steht bei den Versuchungen zur Debatte – der Begriff des Messias ist »von der Ganzheit der prophetischen Botschaft aus zu verstehen« (71). Im darauf folgenden Kapitel geht der Papst auf die Frage ein, ob die Tatsache, dass die vorösterliche Predigt Jesu die Botschaft vom Reich Gottes bringt, wohingegen in der apostolischen Predigt nach Ostern die Christologie in die Mitte tritt, einen Abfall von der wirklichen Verkündigung Jesu bedeutet wie es R. Bultmann und seine Schule vermeint hatte. Die Antwort hängt davon ab, »wie wir Jesu Wort vom Reich Gottes zu verstehen haben« (78). In diesem Zusammenhang bringt Benedikt die patristische Deutung vom »Reich« ins Spiel, die drei Dimensionen kennt: Jesus als die *autobasileía* (Origenes), die mystische Wirklichkeit der Herrschaft Gottes in der Innerlichkeit des Menschen und die ekklesiale Auslegung. (88f.) »Reich Gottes« bedeutet mehr als die von einem Meta-Standpunkt her entwickelte Rede von einer »Welt, in der Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung« (83) herrschen; wenn Jesus von der neuen Nähe des Reiches spricht, so ist dies nicht loszulösen von seiner Person, denn die »neue Nähe besteht in ihm selbst« (90). Die ganze Verkündigung Jesu ist die »Botschaft seines eigenen Geheimnisses, die Christologie« (92). Sie gehört mit ins NT hinein.

Die Seligpreisungen bei Mt liest Benedikt »wie eine verhüllte innere Biographie Jesu«, wie ein »Porträt seiner Gestalt« (104). Das neue Gesetz Christi, wie es in den Seligpreisungen zum Ausdruck kommt, steht in einer direkten Beziehung zur Torä des Mose, die es (in Antithesen) überholt, aber zugleich auch »erfüllt«. (133–137; 159f.) Jesu Anspruch bei seiner Rede geht dahin, selbst der neue Gesetzgeber zu sein und damit auf der Höhe Gottes zu stehen. (134) Er ist der neue Mose, der mit Vollmacht die Einlassbedingungen ins Reich Gottes festlegt.

In die Mitte seiner Betrachtungen über die Jünger stellt der Papst die Zwölf, deren Amt er von Mk 3,13–19 her als »priesterlichen Dienst« (207) bestimmt. Die Symbolik der Zahl »Zwölf« aufgreifend (»die zwölf Stämme Israels«), zieht er vom AT her die Linien aus zu den Aposteln, die man als die »Stammväter« des neuen Israel, des universalen Gottesvolkes, das selbst auf sie gegründet ist, betrachten darf. Ihre primäre Berufung, die ihrer Sen-

dung in alle Welt vorausgeht, ist es, bei Jesus zu sein, damit sie ihn »in seinem Einssein mit dem Vater erkennen«, um dann so »Zeugen seines Geheimnisses« zu werden. (209) »Das Mitsein mit ihm trägt als solches die Dynamik der Sendung in sich, da ja Jesu ganzes Sein Sendung ist.« (ebd.) Mit dem über die Verkündigung hinausgehenden Auftrag zur Exorzisierung (vgl. Mk 3,14; Mt 10, 19) haben die Apostel auch die Vollmacht empfangen, die vormals heidnische Welt von der allgegenwärtigen »Dämonenfurcht« (210) zu befreien. Außerdem erhalten sie noch die Sendung zu heilen hinzu, womit »eine wesentliche Dimension der apostolischen Sendung« (212) ausgesagt ist, geht es doch immer um den ganzen Menschen als Adressat des Evangeliums. (214)

Bevor Papst Benedikt den johanneischen Selbstaussagen Jesu (den *ego-eimi*-Aussagen) nachgeht, stellt er die Frage nach der Relation von Joh zu den übrigen Evangelien und nach der Historizität des Johannesevangeliums, in dem das Gottsein Jesu unverhüllt zu Tage tritt: Eine Spätdatierung ist aufgrund von Papyrusbefunden aus Ägypten nicht mehr zu halten – die Entstehungszeit muss am Ende des 1. Jahrhunderts angesetzt werden. Man wird auch die lange dominierende These Bultmanns, nach der die bestimmenden Tendenzen bei Joh gnostischen Ursprungs sind, gründlich revidieren müssen: Tatsächlich gibt es keinen in den Quellen nachweisbaren gnostischen Erlösermythos in vorchristlicher Zeit, hat sich doch die Gnosis selbst erst im 2. Jahrhundert entfaltet (262). In seiner ganzen Denkweise und Ausdrucksgestalt weist das 4. Evangelium denn auch auf einen anderen Ursprung zurück: auf das AT und die Tora.

Expliziert wird die »johanneische Frage« mit den Hinweisen auf die Verfasserschaft und die historische Glaubwürdigkeit des Evangeliums: Nach dem eigenen Selbstverständnis des Textes handelt es sich um eine authentische Augenzeugenschaft, die seinen Aussagegehalt absichert (vgl. Joh 19,35). (264) Joh 21,24 nennt den Jünger, der unter dem Kreuz stand und den Jesus liebte, als Verfasser des Evangeliums. Darüber hinaus gibt der Fußwuschungsbericht die »innere Quelle« (264) an, wenn er diesen Jünger am Herzen des Sohnes, der in *sinu Patris* ist (1,18), seine Erkenntnis schöpfen lässt. Die theologische Aussage des Evangeliums ist an den personalen Zeugen zurück gebunden, so dass die seit Irenäus bestehende kirchliche Tradition, die den Verfasser eindeutig mit dem Zebedaiden identifiziert, die größte Überzeugungskraft besitzt. (265)

Was die endgültige Redaktion des Textes angeht, so darf nach der Einschätzung des Eusebius nach jenem »Presbyter Johannes« durchverwiesen werden, der noch in einem lebendigen Kontakt zu den

Aposteln gestanden ist und der innerhalb der in Ephesus zu situierenden Johannesschule als die bestimmende Autorität fungierte, war er doch – nach den einschlägigen Selbstbekundungen im 2. und 3. Johannesbrief – der eigentliche Träger des Erbes, das ihr von Johannes dem Apostel her überkommen war. So darf dem »Presbyter Johannes« eine »wesentliche Funktion bei der endgültigen Textgestaltung des Evangeliums« (268) zugeschrieben werden. Das heißt aber auch: Eine anonyme Redaktion ist auszuschließen. In der Johannesschule, die vom Anschluss an die vorösterliche Zeugenschaft (über die Lehrgespräche Jesu) lebte, ist auf der Grundlage des synoptischen Gemeindeunterrichts das »Offenbarungsgeheimnis der Selbsterschließung Gottes in »dem Sohn« erörtert worden« (269).

Den Anspruch des Historischen kann man nicht nur für den Fall einlösen, dass die mitgeteilten Reden Jesu »den Charakter einer Tonbandnachschrift« (271) hätten: »... dass sie auf diese Art von Wörtlichkeit nicht Anspruch erheben, bedeutet keineswegs, dass sie sozusagen Jesus-Dichtungen sind.« (271) Der Evangelist, der eigene Erinnerung und kirchliche Tradition zur Synthese bringt, »will als »Zeuge« von Geschehenem berichten« (272). Das mit dem »Wortsinn« der Schrift übereinkommende erinnerte »Factum historicum« gebiert dann aus dem Wir der Kirche als nächstes Moment die lebendige geistbegabte Tradition (273). So beruht das 4. Evangelium »auf dem Erinnern des Jüngers, das aber Mit-Erinnern im Wir der Kirche ist« (275).

Nach der Erschließung der johanneischen Bilder »das Wasser«, »Weinstock und Wein«, »das Brot« und »der Hirte« aus dem Gesamtzusammenhang der Hl. Schrift in ihren beiden Testamenten (8. Kap.) zeigt der Papst, dass das Petrusbekenntnis (Mk 8,29; Mt 16,16; Lk 9,20; Joh 6,69) nicht erst nach Ostern entstanden ist, sondern in der inneren Erkenntnis der Jünger wurzelt, die mit Jesus auf dem Weg waren: »In Jesus war in verschiedenen Weisen den Jüngern immer wieder die Gegenwart des lebendigen Gottes selbst spürbar geworden« (349), was sich u.a. in der Applizierung des alttestamentlichen Kyrios-Titels auf Jesus ausdrückt. Man darf den Zusammenhang der titulären Christologie des NT mit der Selbsterschließung Jesu in der Zeit vor Ostern konstatieren, ohne damit zu verkennen, dass es einen Weg der Bekenntnisbildung gab, der erst nach Ostern vollendet worden ist. (351f.) Es gilt auch sich zu vergegenwärtigen, dass alle bloßen Titel ohne »die konkrete Heilsgeschichte« zweideutig bleiben (345).

»Wer bist Du?« und »Woher kommst Du?« hatten die Jünger immer wieder Jesus gefragt, der in seiner Antwort mit den Ich-bin-Worten (die mit und ohne Prädikat auftreten) über eine bloße Selbst-

identifikation hinausgeht: Die Seinsweise Jesu weist über alles hinaus, was in menschlichen Kategorien fassbar ist. Diese Sicht auf den Herrn setzt die Erfahrung der Theophanie, die Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis in Jesus voraus, die dann zur Proskynesis führt sowie zu dem entscheidenden Bekenntnis: »Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn« (Mt 14,33). (401ff).

Es ist dieser Jesus von Nazareth, der das authentische Bild vom ewigen Gott zeichnet, mit dem er eins ist, und der den Mut schenkt, diesen Gott als Vater anzureden. Dieser Jesus der geschichtlichen Selbstoffenbarung lädt uns ein, in ihm das Angesicht des Vaters zu sehen.

So hat der Papst mit seinem Buch einen Zugang zum wirklichen, geschichtlichen Jesus erschlossen, der jeden ehrlich suchenden und fragenden Menschen den Weg zu Jesus weisen und auf dem Weg führen wird, der dieser Jesus selbst ist.

Michael Stüchelbroeck, St. Pölten

## Spiritualität

Von Kempen, Thomas: *Nachfolge Mariens. Aus dem Lateinischen übersetzt von Ulrich Hamberger mit einer Einleitung von Anton Ziegenaus, St. Ottilien: EOS Verlag o. J. (2006), 127 S., ISBN 3-8306-7244-6.*

Thomas von Kempen ist bekannt vor allem durch die ihm zugeschriebenen vier Bücher *De imitatione Christi* (Die Nachfolge Christi). »Dieses Meisterwerk wurde in viele Sprachen übersetzt und war wohl das nach der hl. Schrift meistgelesene Glaubensbuch« (8). Weithin unbekannt sind in der Gegenwart freilich die übrigen Schriften, deren Authentizität im Unterschied zur »Nachfolge Christi« nicht umstritten ist. In diesen Werken finden sich zahlreiche geistliche Texte, in denen zur Nachfolge Jesu und Mariens aufgerufen wird (dazu bereits Marienlexikon VI 411f). Der Titel der nun vorgelegten Anthologie, »Nachfolge Mariens«, geht also nicht auf den spätmittelalterlichen geistlichen Autor zurück, entspricht aber durchaus dem Inhalt der zusammengestellten Betrachtungen und Gebete. Das kleine Werk ist eine gute Ergänzung zur »Nachfolge Christi«. Anton Ziegenaus bietet eine hilfreiche Einleitung (7–15) zu dem Büchlein, das »praktische Hilfe zu Gebet und Meditation« bieten will (14). Die Ausschnitte aus dem Gesamtwerk des Kempeners stammen aus Betrachtungen, Gebeten, Hymnen und Homilien. Ulrich Hamberger legt eine deutsche Übersetzung vor, die der Diktion des lateinischen Originals treu bleiben will, aber auch für den modernen Leser ansprechend ist.

Im Anschluss an die »Nachfolge Christi« werden die Texte in vier »Bücher« eingeteilt: »Gottes Gruß an Maria« (über das »Ave Maria«, das im 15. Jh. nur bis zum Namen »Jesus« reichte) (17–28); »Das Heilswerk Jesu im Leben Mariens« (29–67); »Die Liebe zu Maria« (68–100); »Die Fürbitte Mariens« (101–122). Wer auch das lateinische Original einsehen will, findet am Ende die einschlägigen Quellenhinweise (125–127). Maria erscheint in den geistlichen Texten als Vorbild, das sich selbst an Christus ausrichtet und zu ihm hinführt, aber auch als machtvolle Fürsprecherin. Die Betrachtung der Heilsgeheimnisse umkreist besonders die Inkarnation, der sich die selige Jungfrau mit Demut öffnet (I 1–3; II 1), und das Kreuz, dem sich Maria in ihrem Mitleiden verbindet (II 4–7; III 1; IV 2). Thomas von Kempen betont aber auch die Auferstehung: der Auferstandene sei zuerst seiner Mutter erschienen (II 7). Die erbsündenfreie Empfängnis und die leibliche Aufnahme in den Himmel kommen in den Texten nicht vor. Umso mehr betont wird die universale geistliche Mutterschaft Mariens als Frucht der Gottesmutterschaft. Erwähnt werden ihre Verdienste und Vorzüge, die sie zur Vermittlung der Gnade Christi befähigen. Thomas von Kempen legt Maria u. a. folgende Worte in den Mund: »Seht, ich stehe zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und dem Sünder. Durch meine Fürbitte erreiche ich, dass diese Welt nicht zugrunde geht« (II 2; S. 23). Die Fürbitte gipfelt in der Bitte um eine gute Todesstunde (IV 5; S. 109–112). »Durch dich ... haben wir Zutritt zum Sohn – und durch den Sohn zum Vater« (III 6; S. 93). Der Lobpreis Mariens als »wirksame Vermittlerin der ganzen Welt« (IV 1; S. 102), der Hinweis auf das Opfer Mariens bei der Darbringung Jesu im Tempel (II 2) und die häufige Nennung der »Mutter der Barmherzigkeit« erinnern an das geistliche Erbe des hl. Bernhard, der als einziger mittelalterlicher Autor mehrfach genannt wird. Die Selbsthingabe an Jesus beinhaltet die Gestaltung des ganzen Lebens mit Maria: »Sehnt euch danach, mit Maria und Jesus zu leben und zu sterben« (III 2; S. 72).

Angesichts dieses reichhaltigen marianischen Erbes verwundert der Hinweis, dass in den vier Büchern über die Nachfolge Christi der Name »Maria« nicht vorkommt (13). Ziegenaus vermutet, dass sich die marianische Perspektive bei Thomas von Kempen erst später gezeigt habe: vielleicht habe zunächst »ein starker ethisch-gnadenhafter Zug dominiert«, weshalb »marianisch-gnadenhafte Gesichtspunkte« zunächst »zu kurz gekommen sind« (13). Einfacher scheint die Erklärung der neueren italienischen Handschriftenforschung, wonach die älteste Handschrift der anonym überlieferten *Imitatio Christi* der Benediktinerabtei von Vercelli ent-

stammt aus den Jahren 1280–1330. Das ist lange vor der Redaktion der »Nachfolge Christi«, die am Beginn des 15. Jahrhunderts abgeschlossen wurde. Thomas von Kempen bezeichnet sich in dem von ihm 1441 geschriebenen Exemplar als *scriptor* (Schreiber), was nicht dasselbe ist wie »Verfasser« (vgl. M. Gerwing, *Imitatio Christi: Lexikon des Mittelalters* 8 [2002] 386f).

*Manfred Hauke, Lugano*

*Dyckhoff, Peter: Einübung in das Ruhegebet – Eine christliche Praxis nach Johannes Cassian, 2 Bde. (zus. 670 S.), mit einer Cassian-Ikone aus Holz, im Schmuckschuber, Don Bosco Verlag, München 2006, ISBN 13: 978-3-7698-1583-2; 10: 3-7698-1883-1; Subskriptionspreis bis 31. 3. 2007: 89,00 Euro; ab 1. 4. 2007 98,00 Euro.*

Seit geraumer Zeit ist festzustellen, dass immer mehr Menschen unter Stress, Unausgeglichenheit, innerer Leere und psychischer Erschöpfung leiden. Da die Verwurzelung im Glauben und der christlichen Frömmigkeit ebenfalls schwindet, sucht man sein Heil in allen möglichen und unmöglichen Angeboten vom klassischen Psychotherapeuten über dubiose (und teure) Motivationstrainer bis hin zu fernöstlichen und esoterischen Übungen. Begibt man sich nun auf die Suche nach genuin christlichen Gebetsübungen, so kann man Verwunderliches erleben. Da sind katholische Bildungshäuser, die nicht in Betrachtung oder das Rosenkranzgebet, sondern in diverse Yoga-Praktiken einführen, man findet katholische Priester und Patres, die sich nicht mehr Exerzitien-, sondern Zen-Meister nennen. Dabei wird oft übersehen, dass man die genannten Praktiken kaum von ihrem philosophischen (um nicht zu sagen heidnischen) Hintergrund lösen kann. Es ist nicht zuletzt das Beispiel Willigis Jägers, der eben durch seine Vertiefung in die fernöstlichen Praktiken auch in der Theorie zum Pantheismus gelangte.

Demgegenüber ist es erfrischend, die Werke des Priesters und Exerzitienmeisters Peter Dyckhoff zu lesen. Nachdem er bereits mehrere kleinere Werke über christliches Beten in der Tradition der frühen Mönche herausgegeben hat, ist nun ein voluminöses Opus über das christliche Ruhegebet (auch Hesychastisches Gebet genannt) im Anschluss an Johannes Cassian erschienen. Bereits in der Einführung macht der Autor deutlich, welche reinigende Wirkung die ständige Wiederholung eines Verses (z. B. »Herr, Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner«) auf Körper, Geist und Seele besitzt und wie dieses Beten eine Entgrenzung auf Gott hin

bewirkt (I/9). Dabei macht Dyckhoff auch den christlichen Unterschied zu den oben erwähnten Praktiken deutlich, wenn er schreibt: »Durch das Ruhegebet verlässt der Betende sich nicht auf ein grenzenloses Nichts, sondern es ist ein Sich-Verlassen auf Jesus Christus« (I/11).

Im ersten Abschnitt (I/17–136) wird nun Leben, Werk und Wirkungsgeschichte von Johannes Cassian dargestellt. Er war es, der das von den ägyptischen Mönchsvätern praktizierte Ruhegebet auch im Abendland verbreitete.

Der umfangreiche zweite Abschnitt (II/137–350; II, 7–226) liefert eine Übersetzung der Kernquellen Cassians mit Kommentar und spiritueller Einübung. Dyckhoff beginnt mit einer Darstellung seiner persönlichen Erfahrungen mit dem Ruhegebet (138–153) und einigen wichtigen Vorbemerkungen zum gelingenden Üben (154–164). Die folgenden Texte Cassians sind in Form des Dialogs (Unterredungen) mit Abt Isaak überliefert.

Zum Abschluss stellt der Autor noch einmal ausführlich die zu beobachtenden Veränderungen für Körper, Geist und Seele dar (II/227–246). Dies geschieht wieder aufgrund der eigenen Erfahrungen des Autors, der nun schon seit mehreren Jahrzehnten das Ruhegebet praktiziert. Ein Anhang mit Fragebögen (II/247–260) dient zur Überprüfung und eventuellen Korrektur. Außerdem liefert Dyckhoff ein breit angelegtes Literaturverzeichnis (II/261–304).

Wenn das vorgestellte Werk auch nicht ganz billig ist, so ist es doch eine lohnende Anschaffung für jeden, der mithilfe christlichen Betens zu größerer innerer Ausgeglichenheit und vor allem zu einer vertieften Verbindung zu Christus als Gnaden- und Ruhequelle finden will. Die beigefügte Ikone und der Schmuckschuber verleihen dem Angebot noch einen eigenen Charme. *Peter H. Görg, Hartenfels*

## Hagiographie

*Gerardo del Pozo Abejon (Hg.): Edith Stein y los místicos españoles (Collectanea Matritensia 2), Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología »San Damaso« 2006, 193 S., ISBN 84-96318-23-0, brosch.*

Dieser Sammelband umfasst die Vorträge, die am »Tag über Edith Steins und die spanischen Mystiker« an der Theologischen Fakultät »San Damaso« in Madrid am 18. Februar 2005 gehalten wurden. Dieses Symposium stand im Rahmen ihrer Zielsetzungen, die kulturellen Beziehungen mit dem deutschen Sprachraum zu fördern, wobei der Persönlichkeit Edith Stein infolge ihrer Begegnung

mit Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz ein nahezu symbolischer Wert beizumessen ist.

Diese Rolle Edith Steins und der Mystiker, vornehmlich der spanischen, für die Kultur Europas im Sinne seiner christlichen Grundlagen beleuchtet der erste Beitrag von Gerardo del Pozo Abejon (21–54). Von Johannes Paul II. zusammen mit der hl. Brigitta von Schweden und der hl. Katharina von Siena zur Patronin Europas ernannt, kommt der Gestalt Edith Steins eine besondere Schlüsselrolle zu durch ihr Bekenntnis zu ihren jüdisch-alttestamentlichen Wurzeln und deren voller Integrierung ins christliche Universum Europas im Dienste seiner kulturellen und nicht nur politischen und ökonomischen Einheit. Vor allem zwei Faktoren sind zum Verständnis Edith Steins und ihrer Rolle in der europäischen Geistesgeschichte entscheidend: Ihre Auseinandersetzung mit den großen christlichen Denkern in Fortführung der griechischen Metaphysik als einem der tragenden geistigen Fundamente Europas und ihre Begegnung mit dem hl. Benedikt, vor allem aber mit den spanischen Mystikern und deren Einfluss auf die kontemplativen Orden als »Zeugen der Priorität Gottes« auf das Christentum in Europa. Als großer Wendepunkt im Leben Edith Steins wird schließlich die Begegnung mit Teresa von Avila aufgezeigt: Ihre Liebe zur Philosophie – verstanden als »Liebe zur Weisheit« – trifft auf diese »brennende Liebende« und öffnet damit ihrer »Suche nach Wahrheit« die Dimension des Glaubens im Allgemeinen und des innerlichen Lebens im Besonderen für eine ganzheitliche Anthropologie. Edith Steins gewaltsamer Tod wird schließlich als Vor-Bild für jenes Europa gedeutet, das nach dem Terror des nationalsozialistischen Regimes seine innere Kraft und Einheit wiederfindet, als »eschatologisches und geheimnisvolles Zeichen« der einigenden Kraft des Geistes Christi, als »Sieg« im Sinne der Kreuzeswissenschaft des hl. Johannes vom Kreuz und der Apokalypse.

Die historisch relevanten Faktoren der deutschen Geistesgeschichte für die Konversion Edith Steins analysiert der Beitrag von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (45–71). Vom realhistorischen Hintergrund her sind es die Jahre von 1910 bis 1930, die vom geistesgeschichtlichen und religiösen Kontext her das Verständnis dafür liefern: der durch den Ersten Weltkrieg ausgelöste Bruch in der europäischen Geschichte, die Umstrukturierung der alten politischen und sozialen Systeme, die Dekadenzstimmung im Werk etwa von Oswald Spengler auf der einen Seite – die neuen künstlerischen, literarischen und philosophischen Impulse auf der anderen Seite, wobei in paradigmatischer Sicht Husserls Phänomenologie für Edith Steins geistigen Werdegang entscheidend ist. Nach dem Zusammenbruch

des Deutschen Reiches im politischen Wiederaufbau Deutschlands als Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei engagiert, analysiert Edith Stein in ihrer Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung* und in weiteren Abhandlungen die Konstitution des Ich durch ein Wir oder ein Du auf der Grundlage der phänomenologischen Methode und bewegt sich damit bereits im Themenkreis der Soziologie. Das Anliegen um eine klare Definition und Abgrenzung von Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat verbindet sie geistig mit einem weiteren Phänomenologen katholischer Richtung, Dietrich von Hildebrand, aber auch mit Romano Guardini und Josef Pieper. Die Frage nach Gemeinschaft war bei diesen Denkern religiös motiviert und bildete die spirituelle Grundlage für die mannigfachen Erneuerungsbewegungen im Rahmen des katholischen Frühlings und der damit verbundenen Wiederentdeckung der Kirche als »Corpus Christi Mysticum«. Ein weiterer Meilenstein auf Edith Steins Weg zur katholischen Kirche ist die »Wende zum Objekt« bei den damaligen Vertretern der *philosophia perennis*, wodurch die Reduktion auf das erkennende Ich im Sinne von Descartes und Kant überwunden wird – als »Wille zum Objekt«, als »Wille, auf das Wesentliche und auf Gott zuzugehen«. Den letzten Anstoß zur Konversion Edith Steins liefert schließlich die Lektüre der Lebensbeschreibung der hl. Teresa von Avila, was sicher auf ein hohes Identifikationspotential zurückzuführen ist: »Klarer Blick des Geistes, [...] Glut des Herzens, tatbereiter Wille, Gemeinschaftsgeist«.

Die mehrschichtige Bedeutung der hl. Teresa von Avila in Leben und Werk Edith Steins ist in der Folge Thema des Beitrags von Ulrich Dobhan OCD (71–101). Der erste Teil schildert den »Weg Edith Steins zu Teresa von Jesus« bereits vom Jahre 1918 an, und zwar unter dem offensichtlichen Einfluss einer Vorlesung Husserls über das Buch *Das Heilige* von Rudolf Otto, in dem Teresa von Jesus und Johannes vom Kreuz erwähnt sind. Dieses Werk wird von Husserl als »erster Anfang einer Phänomenologie des Religiösen« bzw. Rückkehr zum genuin Religiösen bewertet, wobei aus seiner Sicht den Mystikern eine entscheidende historische Mittlerrolle zukommt. Die ausschlaggebende Begegnung mit Teresa von Avila erfolgte 1921 in Bergzabern, als Edith Stein, durch innere Kämpfe für religiöse Fragen schon lange sensibilisiert und vor der Entscheidung zwischen Protestantismus und Katholizismus stehend, auf der Suche nach dem »wahren Glauben« die Lebensbeschreibung der Heiligen studiert. – Teil 2 erwähnt die weiteren Studien, in denen sich Edith Stein mit Teresa von Avila auseinandersetzt: *Liebe um Liebe* (1934), eine Darstellung von Leben und Werk der Heiligen; *Eine Mei-*

sterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit: *Teresia von Jesus* (1935), worin das pädagogische Talent und der apostolische Eifer der Heiligen als Frucht ihrer Gottesliebe reflektiert werden; schließlich *Die Seelenburg* (1936), verfasst als Anhang zu *Endliches und Ewiges Sein*, worin Edith Stein darlegt, wie sich ihre eigenen »Ausführungen über den Bau der menschlichen Seele zu jenem (Anm: gleichnamigen, von Teresa stammenden) Werk verhalten«. – In Teil 3 dieses Beitrags wird schließlich die Interpretation der hl. Teresa durch Edith Stein mit dem überlieferten Terminus »Meisterin des inneren Gebetes« resümiert.

Die Rezeption des hl. Johannes vom Kreuz bei Edith Stein ist Thema des nächsten Beitrags von Francisco Javier Sancho OCD (101–141). Die Gestalt des großen Mystikers erlebte in Deutschland im Laufe des 20. Jahrhunderts eine wahre Renaissance, teils unter der Einwirkung der für Mystik offenen Phänomenologie, vor allem aber durch seine Ernennung zum Kirchenlehrer (1926) und die erste vollständige Herausgabe seiner Werke in deutscher Sprache (1925). – Edith Stein selbst erwähnt Johannes vom Kreuz erstmals im Jahre 1927 in einem Schreiben an Roman Ingarden, wo sie ihn zusammen mit Teresa von Avila als das »Eindruckvollste« an »Zeugnisse(n) von homines religiosi«, d. h. Mystikern, bezeichnet. Unter dem offensichtlichen Einfluss des hl. Johannes vom Kreuz und in Abkehr von der diesbezüglichen Lehre des Aquinaten schreibt sie in *Endliches und ewiges Sein* (1936) nicht nur dem Menschen, sondern auch der Natur eine Abbildlichkeit mit Gott zu. Bemerkenswert ist ferner, dass sie bereits kurz vor ihrem Eintritt in den Kölner Karmel eine ausführliche Studie über den Heiligen verfasste: *Kreuzesliebe. Einige Gedanken zum Fest des hl. Vaters Johannes vom Kreuz* (1933). Das Kreuzesleiden als Teilnahme am Sühneleiden Christi zur Heilung und Heiligung der Menschheit erscheint darin als gemeinsames Element in der Berufung von Edith Stein und Johannes vom Kreuz. – Die systematische Auseinandersetzung mit der Lehre des Heiligen erfolgt schließlich in Edith Steins letzter Schrift *Kreuzeswissenschaft*, die sie auf Wunsch ihrer Oberen im Echter Karmel zum 400. Geburtstag des Heiligen verfasste (1940–42). Als Quellenmaterial dienten ihr dabei vor allem die beiden Werke *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'expérience mystique* von Jean Baruzi (1924) und *Saint Jean de la Croix* von Bruno de Jésus-Marie (Paris 1929), die damals zu den besten Abhandlungen über Johannes vom Kreuz gehörten. Die Absicht dieser Studie war, »Johannes vom Kreuz in der Einheit seines Wesens zu fassen, wie sie sich in seinem Leben und in seinen Werken auswirkt – von einem Gesichtspunkt aus, der es mög-

lich macht, diese Einheit in den Blick zu bekommen«. Dieses einigende Element ist aus der Sicht Edith Steins das Kreuz, womit sie auch den Titel ihrer Abhandlung, in der sie die einzelnen Werke des Heiligen kommentiert, begründet. Im ersten Teil, *Kreuzesbotschaft*, steht die »Verähnlichung mit dem Geliebten« in allen Lebensphasen des Heiligen, worin sicher der entscheidende, innovative Beitrag Edith Steins zum Verständnis der *Kreuzeswissenschaft* zu sehen ist. Im zweiten Teil, *Kreuzeslehre*, wird das Kreuz als interpretativer und zugleich integrierender Schlüssel zur Lehre des Heiligen präsentiert. Der dritte Teil, *Kreuzesnachfolge*, ist den kleineren Schriften und Poesien des Heiligen unter dem Blickpunkt seiner Liebe zum Kreuz gewidmet. – Als Konklusion dieses Beitrags werden als Berührungspunkte im Denken von Edith Stein und Johannes vom Kreuz vor allem die »dunkle Nacht« einerseits und die »phänomenologische Intuition« andererseits mit der ihnen inhärenten Tendenz, zum Wesen der Dinge vorzudringen, aufgezeigt.

Das mystische Leben bei Edith Stein, diesmal in seiner Bedeutung für die Berufung der Frau, wird auch von Marie Claire Stubbemann erläutert (141–163). In der durchgehend christozentrischen Sicht Edith Steins ist authentisches Menschsein nur in einer »dialogischen Kontingenz« denkbar, die eine Selbstüberschreitung des Menschen auf Gott hin im Sinne einer »Seinssteigerung« möglich macht. Dieses im Menschsein angelegte transzendente Potential öffnet in der »nach innen aufgebrochenen Seele« als dem geistigen Schwerpunkt der menschlichen Person für die Begegnung mit Gott im Glauben, was Edith Stein – in Fortführung der *Seelenburg* der hl. Teresa von Avila – anhand der Raum-Metaphorik veranschaulicht. Damit ist bereits der Bereich der Mystik tangiert, für den die Frau besonders prädestiniert erscheint, da bei ihr in der Sicht Edith Steins von allen Seelenkräften das »Gemüt« und damit die Sensibilität für die Übernatur dominierend ist. Dadurch ist die Frau einerseits zur Förderung eines »ganzheitlichen Menschentums« besonders befähigt, andererseits aber, als Folge der Erbsünde, im Besonderen der Gefahr emotionaler Einseitigkeiten ausgesetzt. Nur durch die im Glauben vollzogene Umwandlung in Christus kann die Frau ihrer nach Edith Stein dreifachen Berufung als »Braut/Gefährtin, Mutter und Jungfrau« entsprechen. Diese Verähnlichung erfolgt durch die Einswerdung mit Christus im eucharistischen Opfer und durch die stellvertretende Sühne als Teilhabe am Kreuzesleiden Christi.

Die Gestalt der seligen Anna vom hl. Bartholomäus, Karmelitin und Mysterikerin, bei Edith Stein

wird im Beitrag von Julen Urquiza OCD (163–173) erläutert. Diese Selige, engste Mitarbeiterin der hl. Teresa von Avila und Begleiterin bis zu deren Tod, war die Gründerin mehrerer Karmelitinnenklöster in Frankreich und in den Niederlanden und steht auch in enger Verbindung mit der Geschichte des Kölner Karmel (1637). Wie Edith Stein in einem Brief an Paula Stolzenbach darlegt, war die zweite Priorin und eigentliche Gründerin des Kölner Karmel, Isabella vom Heiligen Geist, nach dem Tod der seligen Anna ursprünglich in den von dieser gegründeten Karmel von Antwerpen eingetreten. Ferner erwähnt Stein die Selige in ihrer Schrift *300 Jahre Kölner Karmel* (1637–1937) als treueste Begleiterin der hl. Teresa. Schließlich erinnert sie in ihrem *Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel* an den prophetischen Spruch der Seligen Anna, wonach die Gründung der Unbeschuhten Karmeliten trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse erfolgen werde. Weitere Details aus dem Leben der Seligen bringt sie in der später so betitelten Schrift *Fragmente über einige Mystiker des Karmel*. Die Selige führte ein mystisch hochbegnadetes Leben, worauf auch Edith Stein in ihren Abhandlungen verweist.

Abgerundet wird der Band durch die Präsentation dreier verschiedener Fotos von Edith Stein, Aufnahmen ihres »Angesichts unter drei verschiedenen Blickpunkten« zur Veranschaulichung ihres Werdegangs (Referat von Caballero Bono, 173–193). Das erste zeigt sie in Freiburg im Jahre 1920, als junge Philosophin, als Suchende, voll gespannter Bereitschaft und »Offenheit für die Gnade«. Das zweite stammt vom Tag ihrer Einkleidung im Kölner Karmel (1934). Sie erscheint darauf im Brautkleid und Myrtenkranz, das Gesicht unverschleiert, in einer ausschließlich auf Gott gerichteten Dynamik. Das dritte, »ein treues Abbild« bzw. »Ebenbild«, ist das Passfoto kurz vor ihrer Übersiedlung in den Echter Karmel (1938). Die sublimen Züge Edith Steins sind von Leid und zugleich voll tiefer Innerlichkeit gezeichnet – das Antlitz der Braut, die »dem Herrn im Zeichen des Kreuzes vermählt« ist.

Das Symposium ist insofern als originärer Beitrag zur Edith-Stein-Forschung zu werten, als zumindest in einzelnen Abhandlungen, vor allem in denen von Dobhan und Sancho, über das biographische Resümieren hinaus eine systematische Auseinandersetzung mit dem mystischen Gedankengut der Heiligen angestrebt wird. Das mystische Leben erscheint darin nicht, wie heute üblich, als entbehrliches Akzidens christlichen Lebens, sondern vielmehr als eine der tragenden Komponenten für das Verständnis der menschlichen Person in ihrer leibseelischen Einheit.

Gabriele Waste, *Klagenfurt*

## Fundamentaltheologie

*Reikerstorfer, Johann / Kreiml, Josef (Hg.): Suchbewegungen nach Gott. Der Mensch vor der Gottesfrage heute, Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2007 (Religion – Kultur – Recht, Bd. 5), 228 S., brosch., ISBN 3-631-55842-2, Euro 29,80*

»Suchbewegungen nach Gott« haben die beiden Herausgeber dieses Sammelwerk überschrieben – ein ansprechender Haupttitel, insofern vor das Auge des Lesers der nichtfertige, tastende, aufbrechende Mensch tritt. Das Wegmotiv klingt an und damit Dynamik: Weg als solcher ist zwar nicht schon das Ziel, aber *Auf-dem-Weg-Sein* weist als Prozeß mit Fragen und manchen »Unbekannten« in Richtung des Ziels.

Das vorzustellende Buch versammelt eine Folge von Beiträgen, die in einer »Suchbewegung« konvergieren, nämlich in der Frage nach Gott (9, Vorwort). Der »Gottesfrage heute« war eine Ringvorlesung der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten (WS 2005/SS 2006) gewidmet. Die gebotenen Vorlesungen sind im vorliegenden Band dokumentiert, ergänzt durch mehrere Vorträge prominenter Gastredner, so besonders in Teil I (11–88). Die Denklinien und Aussagen 15 verschiedener Autoren in einer knapp bemessenen Rezension adäquat wiederzugeben, erscheint allerdings schwer realisierbar.

Den Auftakt des ersten Teils und des ganzen Sammelwerks bildet der sehr theorieorientierte Aufsatz *Johann Reikerstorfers »Christlicher Glaube in ›postsäkularer Gesellschaft‹«* (11–28). Dem schließt sich die narrativ angelegte Reflexion »Gott um Gott bitten. Vom Eigensinn des Betens« (29–37) an, ein origineller, faszinierender Beitrag von *Johann Baptist Metz*. Die Darlegung *Erich Zengers »Warum verbirgst du dein Angesicht?«* (Ps 44,25). Vom Gotteszeugnis Israels« (38–49) befaßt sich, alttestamentliche Texte aufgreifend, in den starken Bildern der Bibel mit der Gottsuche, genauer mit Gottsuche mehr in Form der Rede zu/mit Gott als über/von Gott. Eine bewegend narrative theologische Betrachtung aus der Option für die Armen bietet *Martha Zechmeister* mit »Da hilft nur noch Beten. Spiritualität in einer aus den Fugen geratenen Welt« (50–55). Zugleich umwelttheologisch anregend lesen sich *Gottfried Glaßners* exegetische Überlegungen über »Gott und das Seufzen der Kreatur. Biblische Perspektiven zum ›Unfertigen‹ in der Schöpfung« (56–68). Den Abschluß von Teil I bilden die an einem Gebet Elie Wiesel anknüpfenden, auf die Judenverfolgung bezogenen Gedanken »Mit Gott, gegen Gott, niemals ohne Gott.

Elie Wiesel als Gotteszeuge nach der Shoa« (69–88) – ein auch wegen der biographischen Hinweise zu Wiesel sehr anrührender Beitrag von *Wolfgang Treitler*.

Im zweiten Teil des Buches (89–160), der vier Einzelvorlesungen umfaßt, stellt zunächst *Josef Kreiml* die brisante Frage (im Hintergrund mag man Herbert Schnädelbachs prinzipielle Frontalattacke gegen die Christentumsbotschaft assoziieren) »Braucht die europäische Moderne (noch) das Christentum?« (89–104). Der Autor setzt an bei der »neuen Aufgeschlossenheit für Fragen des Glaubens im deutschsprachigen Theater«, um dann der Frage nachzuspüren, ob der christliche Glaube die Menschen von heute erreicht, und anschließend auf die geistige Krise in Europa einzugehen und zu antworten. *Klaus Müllers* Vorlesung kreist um das Verhältnis von »Glauben und Wissen oder: Das Christentum auf dem Areopag der Philosophie« (105–122). Christen und ihre Theologie versuchten von Anfang an (vgl. 1 Petr 3,15), ihren Glauben und ihre Hoffnung mit denkerisch nachvollziehbaren Gründen zu rechtfertigen, also wie einst in Athen der Apostel Paulus auf dem Areopag (vgl. Apg 17, 16–33) das kritische Gespräch über den christlichen Glauben mit den Philosophen der Zeit zu wagen, nicht zu scheuen oder gar zu verweigern. Eine alte und stets neue Fragestellung, gewissermaßen die Wendung der Gottesfrage ins Ethische, bearbeitet *Josef Spindelböck*: »Gibt es eine Ethik ohne Gott?« (123–133). Der Autor macht Anmerkungen zu der Frage, ob sittliche Werte und Normen einer absoluten, d. h. welttranszendenten Verankerung bedürfen. Es geht ihm, anders formuliert, darum, wie weit eine *Ethik ohne Gott* kommen kann – eine Frage, die Kardinal *Carlo M. Martini* in »Woran glaubt, wer nicht glaubt?« (1996), seinem exzellenten Dialog mit *Umberto Eco* über die Letztbegründung der Moral, noch schärfer zuge-spitzt und ausführlich diskutiert hat. Unter dem Titel »Der heutige Mensch und die Gottesfrage« (134–160) beleuchtet *Josef Lackstätter* die Glaubensnot unserer Tage aus geistesgeschichtlicher Perspektive. Seine umfangreichen Erwägungen verstehen sich, einer tour d'horizon ähnelnd, als Spurensuche, die zurückreicht in die frühe Neuzeit und noch weiter rekurriert ins Mittelalter und in das erste Jahrtausend.

Teil III des Buches (161–225) stellt im Aufsatz von *Michael Sticklebroeck* zunächst »Die Heiligen als Gottsucher« (161–177) vor das Auge des Lesers, als konkrete Beispiele Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Teresa von Avila und Charles de Foucauld. Die Heiligen sind in ihrer jeweiligen Eigenart nicht zu kopieren. Doch können Gottsucher

wie die genannten inspirierend und motivierend (Ansporneffekt) auf den heutigen Menschen wirken, der von ihnen angeregt lernen kann, auf seinem je persönlichen Weg nach Gott zu suchen. Ein anderer herausragender Heiliger der christlichen Antike erhält im Buch eine bunte Monographie in *Ambrosius Strakas* unkonventionell inszeniertem Beitrag »Zurück in die Zukunft mit Bischof Ambrosius († 397). Der Kampf um die Einheit des Glaubens« (189–206). Ambrosius, ein stark durch das Konzil von Nizäa geprägter Theologe, »Ur-gestein« einer Bischofsgestalt (204), wird geradezu als Exempel aus dem 4. Jahrhundert präsentiert, als besonders geeignet, der »Gottesfrage des heutigen Menschen« nachzugehen (190) – eine These, die allerdings im Verlauf der assoziativen Gedankenflüge des Verfassers nicht belegt wird und nicht recht einleuchten will. Zwischen den beiden eben erwähnten Aufsätzen findet sich im Sammelband die Betrachtung über »Die Wunden Christi in der Geschichte der Frömmigkeit« (178–188), Gedanken, die nahezu wie ein erratischer Einschub auf einem Verlegenheitsplatz anmuten. Der Autor *Ildelfons Manfred Fux* fragt vorweg sogar selber, welchen Ort dieser Beitrag in der Vorlesungsreihe »Die Gottesfrage des heutigen Menschen« einnehmen könnte. Seine triftige Antwort: »Die Gottesfrage ist von der Christusfrage nicht zu trennen«, was durch neutestamentliche Aussagen gedeckt ist, z. B. durch Jesu Worte (Joh 14, 6): »Ich bin der Weg ... Niemand kommt zum Vater außer durch mich.« (178) Die auf biblischen Texten, Väteraussagen, mittelalterlicher Theologie und Mystik, auch auf neuzeitlicher Spiritualität basierende Betrachtung hätte vom Gesamtthema her gesehen (»Suchbewegungen nach Gott«) einen prominenteren Platz im Sammelwerk verdient.

Den Abschluß der Reihe bilden zwei liturgiewissenschaftliche Beiträge, zunächst »Inkulturation und Kontinuität der christlichen Liturgie: Voraussetzungen für eine Gottesbegegnung im Gottesdienst« (207–215) von *Pius Martin Maurer*; schließlich *Johann Krammers* einfühlsame Meditation »Der Heilige Geist in der liturgischen und spirituellen Tradition der Orthodoxen Kirche« (216–225). Maurer plädiert in seiner Vorlesung für ein ausgewogenes Zusammenspiel von Inkulturation und Kontinuität, ohne deren Spannungsverhältnis in der Liturgie zu übersehen. Krammers Betrachtung weist auf den hohen Stellenwert des Heiligen Geistes, m. a. W. auf die pneumatologische Note in der Liturgie wie im gesamten Denken der Orthodoxie hin. In diesem Konnex hätte ein einschlägiger Beitrag aus der reformatorischen Tradition (z. B. über Luther), Theologie und Spiritualität als Ab-



rundung zu dem gewichtigen Thema *Gottsuche – Gottesfrage* ergänzend, gut hinzugepaßt.

Ein sehr knappes Vorwort (9f) und eine Übersichtstafel mit Kurzportraits der 15 beteiligten Autoren (226f) rahmen den Sammelband. Das Buch bietet – bei den angedeuteten Abstrichen, auch einigen wenigen formalen Mängeln (z. B. 189. 191ff) – alles in allem ein vielfarbiges Mosaik von Reflexionen zu einem existenziellen Grundphänomen der Menschheit. Aus eigener Erfahrung schreibend, rührt Augustinus dieses elementare menschliche Suchen, das nicht selten einem mühsamen Tappen und Tasten durch unwegsame lebensgeschichtliche

Zonen gleicht, leise an auf der ersten Seite seiner »Confessiones«: »Groß bist du, Herr ..., und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.« Für zahlreiche Erdenpilger nicht erst unserer Zeit setzt das Licht der Gotteserkenntnis die Erfahrung der Dunkelheit voraus (F. Dostoevskij in einem seiner späten »Notierten Gedanken«: »Mein Hosianna ist durch das große *Fegefeuer der Zweifel* hindurchgegangen.«).

Das inhaltlich anspruchsvolle, dennoch relativ leicht lesbare Sammelwerk verspricht abwechslungsreiche, anregende Lektüre. Man kann es über Theologenkreise hinaus warm empfehlen.

*Hans Gleixner, Regensburg*

*Anschriften der Herausgeber:*

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano  
 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. Dr. hc. Heinrich Beck, Eisgrube 1, D-96049 Bamberg  
 Dr. phil. Dr. theol. David Berger, Manteuffelstraße 9, D-51103 Köln  
 Adadem. OR Dr. Helmut Müller, Krummgasse 1, D-56179 Vallendar  
 Dr. Stefan Seckinger, Kardinal-Wendel-Straße 13, 66424 Hamburg  
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

B 51765

23. Jahrgang Heft 4/2007

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Kurt Krenn  
Michael Sticklebroeck  
Anton Ziegenaus

## INHALTSVERZEICHNIS

Erinnerungen an Kardinal Leo Scheffczyk von Papst Benedikt XVI. . . . . 241

### ABHANDLUNGEN

Hans van Leeuwen: *Wo bleibt das ius divinum bei den Bestimmungen zur Mischehe?* . . . . . 245

Johannes Maria Schwarz: *Die bleibende Frage nach dem Heil ungetauft sterbender Kinder* . . . . . 263

### BEITRÄGE UND BERICHTE

Thomas Heinrich Stark: *Moderne Metaphysik Peter Paul Bornhausens »Wiederentdeckung« des französischen Philosophen Claude Bruaire* . . . . . 289

Georg Muschalek: *Die Rehabilitierung der Alten Messe durch Benedikt XVI.* . . . . . 300

BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 317

*Dogmatik – Kirchenrecht*

*Bei Rezensionen wird ersucht,  
oben immer den Erscheinungsort, das Erscheinungsdatum,  
die Seitenzahl, die ISBN-Nummer und den Ladenpreis des Buches anzugeben.*

*Beiträge und Korrespondenz an:  
M. Hauke, M. Stickelbroeck oder A. Ziegenaus*

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 beigefügt wird.

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

## Erinnerungen an Kardinal Leo Scheffczyk von Papst Benedikt XVI.<sup>1</sup>

Für die Redaktion ist es eine besondere Freude, dass Papst Benedikt im November dieses Jahres ein Interview über Kardinal Leo Scheffczyk, den Begründer dieser Zeitschrift, gegeben hat. Dieses Interview, das P. Johannes Nebel geführt hat, ist ein wichtiger Beitrag zur ideengeschichtlichen Einordnung und Rezeption der Theologie Scheffczyks. (Redaktion)

*Heiliger Vater, haben Sie Erinnerungen an Leo Scheffczyk aus Ihrer Freisinger Seminarzeit?*

Ja, natürlich. Ich habe am 3. Januar 1946 dort begonnen, und Leo Scheffczyk als Heimatvertriebener war auch da. Er steht noch sehr deutlich vor mir als ein stiller und sozusagen feinnerviger Mann. Natürlich war der Abstand zwischen den Kursen sehr groß: Wir waren ganz am Anfang, er war am Ende des Theologiestudiums – er hatte ja in Breslau schon den größeren Teil der Theologie studiert –, so dass es kaum persönliche Kontakte geben konnte. Aber trotz seiner Zurückhaltung – fast muss ich sagen, seiner Scheu – und seiner großen Demut er war doch uns allen bekannt.

Im Dezember 1946 wurden er und seine Kurskollegen zu Diakonen geweiht, und als Diakone mussten sie auch im Dom predigen. Dadurch ist uns der ganze Weiherkurs sozusagen zu Gesicht, zu Ohren und zu Herzen gekommen. Unter ihnen gab es zwei herausragende Prediger, die sozusagen miteinander »wetteiferten«, nämlich Leo Scheffczyk und Alfred Läßle. Beide waren wirklich große und auch wortmächtige Prediger. Bei Scheffczyk ist uns aufgefallen, wie sprachlich feinsinnig er war, wie er mit bedachten Bildern und wirklich gewählten Formulierungen umging – ganz anders als heute, wo man sich nicht mehr so sehr um die Sprache müht. Zugleich aber war er als Prediger auch theologisch tief und reich: So wurde uns klar, dass Scheffczyk ein Mann nicht nur von rhetorischer und sprachlicher, sondern auch von hoher denkerischer und theologischer Qualität ist. Wir sahen daher ihn und auch seinen Kurskollegen Alfred Läßle an als zwei Leute, von denen man noch hören wird.

Dies zusammenfassend, würde ich daher als Erinnerung aus der Freisinger Zeit festhalten: Scheffczyk trat in Erscheinung als ein sehr diskreter, stiller, fast eher scheuer Mensch, dem man aber auch die Innerlichkeit ansah, und als ein herausragender Prediger und verheißungsvoller Theologe.

*Sie sind Leo Scheffczyk in Ihrer Tätigkeit als Professor, als Erzbischof von München und Freising und als Präfekt der Glaubenskongregation immer wieder begegnet. Können Sie sich an solche Begegnungen erinnern?*

---

<sup>1</sup> Wiedergabe eines am 11. 11. 2006 im Vatikan geführten Interviews ; die Fragen stellte P. Johannes Nebel FSO.

Nach seiner Priesterweihe 1947 wurde Leo Scheffczyk zunächst Kaplan in Grafing und in Traunwalchen – ganz in der Nähe unserer Heimat. Aber damals sind wir wenig gereist: Man wusste nur, dass er dort im Einsatz ist, aber wir begegneten uns dort nicht weiter. Schon bald ist er zum Studium freigestellt worden; er hat bei seinem Breslauer Lehrer Franz Xaver Seppelt promoviert, bei dem auch ich Kirchengeschichte gehört hatte. Dann ist er zur Dogmatik übergegangen, und man erfuhr alsbald, dass er in Königstein Dogmatik dozierte. Wir sind dann, glaube ich, ungefähr gleichzeitig Professoren geworden – er in Tübingen und ich in Bonn – und haben dann natürlich die Veröffentlichungen gegenseitig verfolgt. Er hatte Mediävistisches geschrieben, was ich gelesen habe, z. B. einen Beitrag über Johannes Skotus Eriugena. Schon dabei habe ich seinen hohen Bildungsgrad erfahren. Bedeutsam wurde mir dann aber eine wichtige Veröffentlichung, nämlich der von ihm verfasste Faszikel über Schöpfung im Handbuch der Dogmengeschichte, worin er umfassende dogmengeschichtliche und theologiegeschichtliche Gelehrsamkeit zeigte. Außerdem ist mir aufgefallen, dass er alsbald auch in aktuelle Themen eingriff: Von der Schöpfungsthematik her hat er z. B. den Disput mit Teilhard de Chardin aufgenommen. Seine Theologie war immer kenntnisreich und auch spirituell durchdrungen.

Konkret begegnet sind wir uns erst wieder, als nach dem Konzil die Glaubenskommission der Deutschen Bischöfe eingerichtet wurde, in der wir beide als Theologen anwesend waren. Die Zeit war damals verworren und unruhig, und der Lehrstand der Kirche war nicht mehr ganz klar. Es wurden Thesen in die Luft gesetzt, von denen man sich einbildete, sie seien jetzt möglich, obwohl sie in Wirklichkeit mit dem Dogma nicht übereinstimmten. In diesen Umständen waren die Diskussionen in der Glaubenskommission anspruchsvoll und schwierig. Dabei ist mir aber aufgefallen, dass Leo Scheffczyk, der ganz stille und eher schüchterne Mensch, eigentlich immer der Erste war, der ganz klar Position ergriffen hat. Ich selbst war da fast zu ängstlich, als dass ich mich getraut hätte, gleich so direkt »drauf los« zu gehen. Er aber hat mit großer Klarheit und zugleich mit wirklicher theologischer Fundierung sofort gesagt, was geht und was nicht geht: Insofern war Leo Scheffczyk der eigentliche »Eisbrecher« in diesen Diskussionen. Nachdem wir beide bisher zwar voneinander wussten, uns aber nur von weitem gekannt hatten, sind wir uns so auch einander näher gekommen: Wir erkannten, dass wir gemeinsam darum ringen, dass der Glaube der Kirche im Heute lebt und ins Heute hinein ausgesprochen und verstehbar wird, aber andererseits in seiner tiefen Identität bleibt. Insofern ist mir diese Erinnerung aus der gemeinsamen Arbeit in der Glaubenskommission die stärkste persönliche Erinnerung, die ich an Leo Scheffczyk habe – zugleich eine Erinnerung, die wirklich von Dank erfüllt ist für die Tiefe seines Denkens und für seine Gelehrsamkeit sowie auch für seinen Mut und seine Klarheit.

Dann waren wir beide 1975 mit einer ziemlich großen Gruppe von der Katholischen Akademie München zu einer Wallfahrt in das Heilige Land eingeladen. So waren wir miteinander. Während dabei die Beteiligung am theologischen Disput am Rand stehen blieb, war jeder einmal zu einer Predigt eingeladen. Bei den Busfahrten haben Leo Scheffczyk und ich uns oft nebeneinander gesetzt und konnten dabei unsere theologische »Geschwisterlichkeit«, wenn man dies so sagen darf, bestätigt finden und vertiefen.

Als ich Erzbischof von München und Freising war, war Leo Scheffczyk als Lehrstuhlinhaber für Dogmatik in München für mich eine Garantie, dass die Dogmatik in meiner Diözese richtig gelehrt wird. Hin und wieder sahen wir uns bei Begegnungen mit der theologischen Fakultät als Ganzer, bei denen man aber im Allgemeinen nicht in tiefere Gespräche eingetreten ist.

Ich muss vielleicht noch hinzufügen, dass Leo Scheffczyk für den Linzer Priesterkreis die Säule überhaupt war, da er in einer irgendwie verworrenen theologischen Situation zum entscheidenden Angelpunkt wurde. Er hat jedes Jahr an der Theologischen Sommerakademie teilgenommen und dabei Vorträge gehalten: So hat Leo Scheffczyk auch für Österreich viel getan.

Während meiner Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation haben wir Leo Scheffczyk öfters um Vota gebeten. Dabei wussten wir immer, dass er, wenn man ihn um etwas bittet, erstens die Arbeit wirklich macht und sie zweitens gut erfüllt. Dabei wurde nun auch eine Weggemeinsamkeit vieler Jahre wirksam, und so war Leo Scheffczyk für mich eine große Hilfe.

Schließlich ist dann der Augenblick gekommen, als der Heilige Vater mich fragte, ob es in Deutschland einen Theologen gebe, der über achtzig Jahre alt ist und es wert wäre, zum Kardinal ernannt zu werden. Ich hatte mit Papst Johannes Paul II. schon öfters über Scheffczyk gesprochen; er kannte ihn auch persönlich, und von ihm weiß ich, dass der Name »Scheffczyk« ein polnischer Name ist und »kleiner Schuster« bedeutet. Wir wissen alle, wie gut es war, dass Leo Scheffczyk Kardinal wurde. In dieser Zeit sind wir uns dann erst recht wieder begegnet.

*Welche Bedeutung hat das Kardinalat von Leo Scheffczyk?*

Ich denke, es hat die Bedeutung, dass nun seine Theologie – als eine von der Kirche, vom Papst und vom Lehramt als wahrhaft katholisch und zugleich gegenwärtig anerkannte – viel stärker ins Licht der Öffentlichkeit kam. Die Bücher, die er schrieb, hatten sich natürlich verbreitet, aber doch in einem relativ schmalen Kreis. Erst durch das Kardinalat ist seine Theologie für Deutschland so richtig »kirchenöffentlich« geworden und konnte somit in den großen Auseinandersetzungen mit dem Gewicht eines Angehörigen des »Sacrum Collegium« zur Geltung kommen. Kardinal Scheffczyk hat dann ja auch im großen Stil öffentlich Position bezogen und dadurch die ganze Kraft seiner Gelehrsamkeit, seiner Belesenheit und seiner spirituellen Tiefe wie auch seines klaren, aus dem Glauben kommenden Urteils neu fruchtbar werden lassen. Es war sehr wichtig, dass Leo Scheffczyk sozusagen zu einer »kirchenöffentlichen« Gestalt geworden ist, die mit diesem Gewicht in die großen Dispute der Gegenwart eingegriffen hat und dabei nicht mehr überhört oder von irgendeinem Professor beiseite geschoben werden konnte.

*Heiliger Vater, erlauben Sie mir eine letzte Frage: Welchen Gesamteindruck haben Sie von Leo Scheffczyk als Theologen sowie auch als Menschen?*

Es ist nicht ganz leicht, darüber zu sprechen. Leo Scheffczyk war ein stiller Mensch, das wissen wir alle. Er war von einer eher schüchternen Art, so dass er sich auch ziemlich gewundert hat, als ihm der Purpur zugeteilt wurde. In dieser Stille und Diskretion, wie sie ihm eigen war, war er ein ganz frommer Mensch, der wirklich ein

spirituelles Leben aus dem Glauben führte und vor Gott und mit Gott, vor Christus und mit dem Herrn sowie unter den Augen der Mutter Gottes gelebt und seine Theologie entwickelt hat. Daher war es nicht ganz leicht, in eine persönliche und auch herzliche Beziehung mit ihm zu kommen, was sich dann aber doch im Lauf der vielen Begegnungen, gerade auch während seines Kardinalates, entwickeln konnte. Seine Gelehrsamkeit war wirklich außergewöhnlich, da er sich in den biblischen Fundamenten, in der Theologiegeschichte die Jahrhunderte hindurch und in der Gegenwartssituation umfassend auskannte und dadurch begründet und der Zeit antwortend argumentieren und sprechen konnte. Kardinal Scheffczyk bleibt mir daher in Erinnerung als ein zeitlebens unvorstellbar gelehrter und fleißiger Mensch, der zugleich, wie wir wissen, eine große Einfachheit in der Lebensführung bewahrte: Er hat ja am Sonntag immer in München im Dall'Armi-Heim zelebriert und gepredigt. Leo Scheffczyk hat aus tiefen spirituellen Quellen geschöpft und daraus die Kraft zu der Festigkeit bekommen, die ihm eigen war und die trotz der scheinbaren Fragilität seines Wesens das Bewundernswerte an ihm gewesen ist: Sein Mut zur Standhaftigkeit war verwurzelt in seinem tiefen Glauben und seiner tiefen inneren Verbindung mit dem Herrn sowie in seiner Liebe zur Kirche.

# Wo bleibt das *ius divinum* bei den Bestimmungen zur Mischehe?

*This is the most irritating of all the modern illogicalities:  
I mean the habit of beginning with something of which we are doubtful,  
and expounding (or even denying) in the light of it  
that of which we are certain.*

G. K. Chesterton

*Von Hans van Leeuwen, Rotterdam*

## *Vorbemerkung*

Im Laufe des vergangenen Jahres hat die Niederländische Bischofskonferenz neue Antragsformulare für die Dispens von der Mischehe herausgegeben. Zu diesem Formular, das vom Brautpaar und dem Pfarrer unterschrieben werden muß, gehört auch eine Erklärung über die Erfordernisse eines pastoralen Gesprächs im Hinblick auf die Voraussetzungen, die bei einer Mischehe beachtet werden müssen. Der Text, der die *mixta religio* betrifft, lautet wie folgt: »Gemäß den Regeln der Katholischen Kirche werden in diesem Gespräch die Unterschiede im christlichen Glauben zwischen den Ehepartnern, die Gewissenspflicht beider, die Überzeugung des anderen zu respektieren und entsprechend der eigenen Überzeugung zu leben und Kinder zu erziehen, behandelt. Beide Ehepartner sind sich dessen bewußt. Der katholische Ehepartner weiß, daß dies für ihn bedeutet, dem Glauben der katholischen Kirche treu zu beleiben, und nach Kräften alles zu tun, die Kinder in der katholischen Kirche zu taufen und zu erziehen. Die eigentliche Entscheidung bezüglich der Taufe und der Erziehung der Kinder nehmen die Partner in beiderseitigem Einverständnis.« Bei *disparitas cultus* ist der Text entsprechend angepaßt.

Als ich diese Formulierung gelesen hatte, habe ich meinem Bischof einen Brief geschrieben, daß ich sie aus Gewissensgründen nicht anwenden könne. Als Grund dafür habe ich angegeben, »daß der Grundsatz der Heilsnotwendigkeit der Kirche (vgl. u. a. *Lumen Gentium* 14) sowie die Pflicht zur richtigen Gewissensbildung (vgl. u. a. *Gaudium et Spes* 16) als Grundlage des Prinzips der Religions-/Gewissensfreiheit völlig negiert werden«. Der Bischof hat diesen Brief dankenswerterweise an die Kanonistenkommission der Kirchenprovinz zwecks Beurteilung weitergeleitet, die verantwortlich zeichnet für die besagte Formulierung. Die Antwort der Kommission hat mich allerdings nicht zufriedengestellt. Aus diesem Grunde bin ich selber der Frage nachgegangen, warum ich diese Formulierung intuitiv abweise. Die folgende Untersuchung stellt sich als Antwort auf diese Frage dar. Vielleicht kann vorliegender Artikel dazu dienen, Einblick in den Bereich der Ökumene, insbesondere des Eherechts, zu verschaffen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mein besonderer Dank gilt Dr. H. van der Meer SJ, dem Offizial des Bistums Roermond, für seine Hilfe und seinen Rat.



## I. Ausgangspunkte

Die Entwicklungen im Eherecht nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben ihren Ausgangspunkt nicht nur in den Dokumenten des Konzils selbst, sondern natürlich auch in dem diesem vorausgehenden Recht. Es besteht keine Kirche vor und nach dem Konzil, sondern nur eine katholische Kirche, die unveränderlich auf das Zeugnis der Apostel gegründet ist.

### I. Der alte Codex

Im Codex Benedikts XV. steht über die Mischehe folgendes:

*Sehr streng verbietet die Kirche überall, daß eine Ehe zwischen zwei Personen geschlossen wird, deren eine Katholik ist und die andere einer häretischen oder schismatischen Sekte angehört; wenn außerdem Gefahr besteht für den Glauben und die Sitte der katholischen Partei und der Kinder, ist eine solche Ehe sogar aufgrund göttlichen Rechtes verboten (can. 1060).*

Unter einer »häretischen oder schismatischen Sekte« werden alle Gemeinschaften verstanden, die nicht in Gemeinschaft mit Rom stehen. Auch katholisch Getaufte, die Mitglied atheistischer Gruppierungen sind, werden hierzu gerechnet.

Im Grunde sind deshalb alle Mischehen strengstens verboten. Mit dem Gebrauch des Wortes *severissime* geht der Codex zurückhaltend um! Eine Ehe ist demnach grundsätzlich nur möglich zwischen Personen gleicher Konfession; ein Katholik kann nur einen katholischen Christen heiraten. Nur ausnahmsweise und aus guten Gründen kann die Kirche davon dispensieren. Nur der katholische Partner wird dabei dispensiert<sup>2</sup>, denn es geht um seine Interessen.

Das *perversionis periculum*, also das Vermeiden der »Gefahr für Glaube und Sitte«, ist sogar ein göttliches Recht, d. h. ein Gebot, das von keinem Menschen, auch nicht vom Papst *proprio motu* geändert werden kann. Dieses göttliche Gesetz ist folglich die absolute Norm für die Beurteilung der Gesetzgebung.

Die Gefahr für Glaube und Sitte trifft nicht nur auf die katholische Partei, sondern auch auf die Kinder zu, die aus der Ehe hervorgehen. *Die katholische Erziehung der Kinder aus katholischen Ehen, deren eine Partei katholisch ist, ist also ein göttliches Gesetz.* Die Grundlage dieses göttlichen Gesetzes scheint mir, wiewohl ich hierfür keine Angaben gefunden habe, darin zu bestehen, daß jeder das Recht und die Pflicht hat, die absolute göttliche Wahrheit zu suchen, zu finden und zu bewahren. Die Wahrheit darf in Normalfall nicht übergangen werden<sup>3</sup>.

Im allgemeinen gingen die Juristen davon aus, daß die Dispens nur dann verliehen werden kann, wenn der nichtkatholische Partner dem eigenen Bekenntnis gleichgültig gegenüberstand, denn in diesem Fall besteht keine Gefahr für den Glauben und

<sup>2</sup> Vgl. H. van Groessen und C. van Vlissingen, *Het Kerkelijk Recht*, Roermond/Maaseik 1958, 562.

<sup>3</sup> Vgl. can 1062. Die katholische Partei verpflichtet sich, auf vorsichtige Weise für die Bekehrung des Nichtkatholiken Sorge zu tragen. H. van Groessen und C. van Vlissingen, *ibid.* 565 sagen, daß dies eine Liebespflicht ist, die zu unterlassen eine schwere Sünde sei, es sei denn, es entstünden daraus Nachteile. Die Formulierung macht deutlich, daß Irrtum hierbei als ein verwerfliches Übel angesehen wird.

die Glaubenspraxis des katholischen Partners und der katholischen Erziehung der Kinder. Zugleich sind Garantien vorgesehen, vor allem das Versprechen beider Partner, die Kinder in der katholischen Kirche taufen zu lassen und katholisch zu erziehen, sowie die moralische Gewißheit, daß diese Versprechen gehalten werden.

## 2. Das Zweite Vatikanische Konzil

### a. Die Ehe als solche

Die Ehe kommt ausführlich nur in der Konstitution *Gaudium et Spes* über »Die Kirche in der Welt von heute« zur Sprache. Dies geschieht im dritten Teil, in dem einige besondere Probleme behandelt werden, die nicht spezifisch katholisch sind<sup>4</sup>. Es geht darum, diese Probleme aufgrund der *principia et lumina*, die auf Christus zurückgehen, zu lösen.

Hier ist ausschließlich die Rede von der »christlichen Ehe« von Personen gleicher Konfession. Die Mischehen werden hier also nicht behandelt. Wenn man dort liest, daß die Ehe »gegenüber der Gesellschaft im Gesetz Gottes verankert ist« und Gott selber der Urheber der Ehe ist mit ihren Gütern und Zielen<sup>5</sup>, dann wird die universale Autorität der Kirche über die Ehe grundgelegt.

Außerhalb von *Gaudium et Spes* gibt es einige Stellen, die die Familie *velut ecclesia domestica*<sup>6</sup> betrachten. Man setzt hier voraus, daß in der Hauskirche eine Einheit besteht und keine Uneinigkeit. Die Mischehe wird also nirgendwo vorausgesetzt. Man geht immer von einer Ehe zwischen Personen gleicher Konfession aus gemäß dem göttlichen Gesetz, das durch die katholische Kirche geschützt wird.

Über die katholische Erziehung wird gesagt, daß die Eltern im Grunde selber über die Weise, wie sie die Erziehung verwirklichen, entscheiden<sup>7</sup>. Doch müssen sie dabei *conscii* sein. Sie dürfen keine Willkür anwenden, sondern haben sich nach der *conscientia* zu richten, die mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen muß. Das Wort *concius* umfaßt hier deutlich das »auf sich nehmen einer Verpflichtung«. In der Erklärung *Dignitatis humanae*<sup>8</sup> ist die Rede vom Recht der Eltern, selber die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen. Dies bezieht sich jedoch nicht auf die Mischehe, sondern auf die Freiheit der Eltern gegenüber der staatlichen Autorität, die in ihrer Neutralität jede Religion zu achten hat. In der Erklärung *Nostra aetate* findet sich nichts über die Ehe. Das Dekret über den Ökumenismus nennt einmal die *matrimonii spiritualias*<sup>9</sup>, ohne darauf weiter einzugehen (siehe unten).

### b. Die Mischehe

Diese kommt in den Dokumenten des Konzils nicht vor. Es ist Aufgabe des Heiligen Stuhles, hierüber weitere Überlegungen anzustellen und Normen für die Praxis

<sup>4</sup> *Gaudium et Spes* 46.

<sup>5</sup> *Ibid.* 48.

<sup>6</sup> *Lumen Gentium* 11; vgl. 35; *Apostolicam Actuositatem* 11.

<sup>7</sup> *Gaudium et Spes* 50. Die niederländische Übersetzung gibt zu Unrecht *iudicium* mit »Gewissensentscheidung« (»gewetensbeslissing«) wieder.

<sup>8</sup> *Dignitatis humanae* 5.

<sup>9</sup> *Unitatis redintegratio* 6.

zu erlassen. Die Mischehe findet dann auch erst in späteren Dokumenten Berücksichtigung.

Diese haben vor allem ihre Grundlage in dem Dekret über die Ökumene. Deswegen soll darauf näher eingegangen werden. Das Dekret hat drei Ausgangspunkte<sup>10</sup>:

- Daß die endgültige Einheit nur in der Katholischen Kirche zustande kommt, nämlich »durch die eine Feier der einen Eucharistie in der Einheit der einen und einzigen Kirche, [...] die in der katholischen Kirche unverlierbar fortlebt«.
- Daß die katholische Kirche der Reinigung bedarf, damit die geoffenbarte Wahrheit und die der Kirche anvertrauten Gnadenmittel um so heller in der Welt leuchten: über den katholischen Glauben muß Deutlichkeit bestehen.
- Daß alles Wahre und Gute bei den getrennten Brüdern geachtet und mit ihnen ehrlich und liebevoll umgegangen wird.

Der obengenannte Begriff *matrimonii spiritualitas* steht in einer Reihe sehr unterschiedlicher Beispiele von Themen im Kontext der damals durchgeführten *renovatio* der Kirche, die »wesentlich im Wachsen der Treue gegenüber der eigenen Berufung« besteht. Es handelt sich in dem Zusammenhang um eine Läuterung des Denkens innerhalb des Schoßes der katholischen Kirche. Kein einziger Anknüpfungspunkt ist erkennbar, der es erlaubt zu bestimmen, was die Erneuerung des geistlichen Lebens innerhalb der Ehe umfassen könnte.

## II. Entwicklung

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben ein *votum* hinsichtlich des Eherechtes abgegeben, in dem die Mischehe eine besondere Stelle einnahm. Darin wurde gesagt, daß die Ökumene Berücksichtigung finden müsse. Das *Votum* wurde dem Papst zur Beurteilung vorgelegt. Es wurde Grundlage für die Instruktion (1966) und die Bischofssynode (1967). Die Entwicklungslinie führte weiter zum bedeutenden *Motu Proprio* von 1970. Dem folgten eine Anpassung im neuen Codex von 1983 und weitere Beschlüsse der Bischofskonferenzen. Auch im *Ökumenischen Direktorium* von 1992 finden sich einige Anweisungen.

### 1. Die Vorgeschichte

#### a. Die Instruktion

Diese erklärt, daß das Dekret *De Oecumenismo* die strenge Praxis bezüglich der Mischehen erleichtern will. Das *severissime* soll daher im Codex gestrichen werden, ohne jedoch das göttliche Gesetz anzutasten, d. h. daß der Glaube des katholischen Partners, die Taufe in der Katholischen Kirche sowie die katholische Erziehung auf keinen Fall in Gefahr gebracht werden dürfen. Es handelt sich nur um eine Anpassung des *ius ecclesiasticum*, das weniger anstößig sein soll.

<sup>10</sup> Ibid. 4.

Der nichtkatholische Partner hat zu versprechen, daß der andere Partner in der Erfüllung der Verpflichtungen, die aufgrund des göttlichen Rechtes gelten, nicht behindert wird. Wenn dies nicht möglich ist, wird die Angelegenheit dem Heiligen Stuhl vorgelegt. Behindern äußere Umstände die katholische Erziehung wie z. B. politische Unterdrückung, dann kann Dispens gewährt werden unter der Bedingung, daß der katholische Partner bereit ist, alles Mögliche zu tun, die Kinder katholisch taufen und erziehen zu lassen, und der gute Wille des nichtkatholischen Partners dazu feststeht<sup>11</sup>. Die Grundlage dieser Norm ist die Hoffnung auf Veränderung der zivilen Gesetze und die erneute Achtung des Naturrechts. Man hat diese Regelung eingeführt, damit die heutigen Gläubigen in ihren Bedürfnissen ernstgenommen werden und Katholiken und Nichtkatholiken im Geist der Liebe miteinander umgehen.

### b. Die Bischofssynode

In dem den Vätern vorgelegten Bericht<sup>12</sup> wird gesagt, daß die Hindernisse der *disparitas cultus* und der *mixta religio* nicht göttlichen Rechts sind. Was jedoch mit den Hindernissen bezweckt werde, gehöre zum göttlichen Recht, nämlich der Schutz des Glaubens des katholischen Partners und der Kinder. Wenn ich es richtig verstehe, nimmt man diese Unterscheidung vor, weil in Fällen, in denen der Glaube trotz der Mischehe gewährleistet ist, diese Ehe möglich ist. Die Dispens, weil das göttliche Recht nicht gefährdet werden soll.

Die den Vätern mit Bezug auf pastorale Probleme vorgelegte Frage lautete: Wie gelingt es, die absolute Pflicht des katholischen Partners mit dem Recht auf Eheschließung innerhalb seiner sozialen, psychologischen und ökumenisch geprägten Umgebung zu verbinden? *Hier kommt, soweit ich weiß, zum ersten Mal der Begriff »Recht auf Eheschließung« in den Blick*, wobei dieses Recht als zweite absolute Bedingung gegenüber dem göttlichen Recht tritt.

Die zur Abstimmung vorgelegte und angenommene Regelung über das Versprechen des katholischen Partners, die angenommen worden ist, schützt das göttliche Recht in dem Sinne, daß im Zusammenhang mit der Erziehung der Kinder zunächst alles Mögliche getan werden muß, damit die Kinder in der katholischen Kirche getauft und katholisch erzogen werden. *Das göttliche Recht scheint damit seinen absoluten Charakter verloren zu haben.*

Die Regelung, die den nichtkatholischen Partner betrifft, umfaßt eine Kenntnisaufnahme der Verpflichtung des katholischen Partners, wonach die Taufe in der katholischen Kirche und die katholische Erziehung nicht ausgeschlossen werden. Die Frage bleibt, was das bedeutet. Die Wörter *nicht ausschließen*<sup>13</sup> können sowohl eine zweisprigige Erziehung als auch eine nichtkatholische Erziehung beinhalten. Da jedoch die Taufe miteingeschlossen ist, zwingt sich die Schlußfolgerung auf, daß hier eine *Entscheidung für eine ausschließlich nichtkatholische Erziehung* offengehalten wird, denn die Taufe kann nur in einer Gemeinschaft gespendet werden. *Damit scheint das göttliche Recht fakultativ zu sein.*

<sup>11</sup> Ein Dekret von 1932 hat eine solche Dispens ermöglicht. Vgl. *Het kerkelijk recht*, 563.

<sup>12</sup> Von Msgr. Marella, *la Documentation Catholique* 49 (1967), Kol. 2061 ff.

<sup>13</sup> In der offiziellen französischen Version *exclure*, vgl. *ibid.*, Kol. 2069.

## 2. Das *Motu Proprio* »*Matrimonia mixta*«

Das *Motu Proprio* besteht aus zwei Teilen: einer Einführung und einer Reihe von Vorschriften. Es steht in der Linie der hier dargestellten Vorgeschichte. Ziel der Normen ist es, das kirchliche Gesetz über die Mischehen den Erfordernissen der Zeit anzupassen »unter Berücksichtigung der Vorschriften des göttlichen Rechts«<sup>14</sup>. Bezugspunkte waren einerseits die Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Dekret über die Ökumene, andererseits die Aussagen in der Erklärung über die Religionsfreiheit. Zwei Dinge fallen auf: (a) Bei der Anpassung muß offensichtlich darüber *gewacht werden*, daß das göttliche Recht nicht angetastet wird. (b) Beide Dokumente sprechen *überhaupt nicht* über die Mischehe (siehe oben, II a; vgl. b).

### a. Einführung

Früher wurde erklärt, daß *die Kirche von der Mischehe abrate*, weil sie nicht die vollkommene Eintracht gewährleisten könne, die Kennzeichen der Ehe ist. Zugleich wurde gesagt, daß die Mischehe *nicht zur Wiederherstellung der Einheit der Christen beitrage*. Andererseits geht man davon aus, daß alle Probleme durch eine sorgfältige Pastoral gelöst werden können. Es stellt sich die Frage, ob die Erwartungen hier in der Pastoral nicht zu hoch sind. Konkrete Hilfen dazu werden nicht gegeben.

Darüber hinaus findet sich die Angabe, daß, wie schon zuvor in der Instruktion von 1966 erwähnt, »die Kirche zwar in besonderen Fällen die Möglichkeit hat, die bestehende kirchliche Regelung einigermaßen zu erleichtern, doch nie von der Verpflichtung entbindet, die der katholische Partner aufgrund des göttlichen Rechtes [...] hat«. Mit Bezug auf die katholische Taufe und die Erziehung der Kinder wird jedoch betont, daß der katholische Partner *nach Möglichkeit* dafür zu sorgen habe. Damit wird das »nie« im vorausgehenden Satz relativiert.

Es bleibt die Frage, ob es sich dabei um eine *politische Macht* handelt, wie die Instruktion es vorsieht, oder um eine *Entscheidung für die nichtkatholische Taufe und Erziehung*, wie es die Bischofssynode gewünscht hat. Danach wird ein nicht weiter angedeutetes Problem mit Bezug auf die Erziehung angeschnitten, »da diese Aufgabe beiden Ehepartnern obliegt und diese die damit auferlegte Verpflichtung auf keinen Fall vernachlässigen dürfen«. Es liegt auf der Hand, den Terminus *nach Möglichkeit* auf dem Hintergrund dieser Bemerkung zu interpretieren. In diesem Fall würden das Versprechen des katholischen Partners und dessen Kenntnisnahme seitens des anderen oder die ernste Lebensgestaltung im Rahmen zweier Konfessionen oder der Glaube des nichtkatholischen Partners selber das Problem sein.

Hier möchte ich anmerken, daß (a) die einfache Verschiebung der Problemlösung auf die pastorale Sorge und (b) die undeutliche Angabe der Probleme das *Motu Proprio* wage und mehrdeutig machen.

Obwohl auf alle Nachteile der Mischehe hingewiesen wird (siehe oben), soll sie doch möglich sein, weil »dem Mensch von Natur aus ein Recht gegeben ist, eine Ehe zu schließen und Kinder zu zeugen«. Deutlich wird dieses natürliche Recht dem göttlichen Recht *gegenübergestellt* durch die Formulierung »einerseits-anderer-

<sup>14</sup> Ich verfüge nicht über den lateinischen Text und zitiere aus *Kath. Arch.* 25, 1970, Kol. 487 ff.

seits«. Die Bischofssynode hat die Art des Rechtes nicht weiter besprochen. Im *Motu Proprio* wird es als natürliches Recht verstanden, das ebenfalls göttlichen Ursprungs ist. Aber müßten beide sich nicht vollends ergänzen?

### b. Vorschriften

Es gibt davon siebzehn, die ich nicht alle behandeln möchte. Mir fällt auf, daß Dispens nur dann gewährt wird, wenn es gewichtige Gründe dafür gibt. Man geht zunächst davon aus, daß sie nicht gewährt wird. Dispens soll eine Ausnahme bleiben. Sie braucht nicht mehr vom Heiligen Stuhl gewährt zu werden, da jeder Bischof dazu berechtigt ist.

Der katholische Partner muß sich bereit erklären, die Gefahren abzuwenden, die zu einem Glaubensabfall führen, und er »hat die schwere Pflicht, ehrlich zu versprechen, *alles zu tun, was ihm möglich ist*, um seine Kinder in der Katholischen Kirche taufen zu lassen und zu erziehen«. *Hiermit ist also der absolute Charakter des göttlichen Gesetzes aufgehoben*. Zudem ist nicht mehr die Rede von »katholischer Erziehung«, sondern von der »*Taufe und der Erziehung in der katholischen Kirche*«.

Der nichtkatholische Partner muß über das Versprechen vom anderen Partner informiert werden, so daß feststeht, daß er sich des Versprechens und der Pflicht des anderen bewußt ist. In diesem Zusammenhang steht das Wort *consciuis* im Text, das auch im Text des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ehe vorkommt<sup>15</sup>, und zwar in dem Sinn, daß der Partner sich nach seiner *conscientia*, die mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmt, richten muß. Im Konzilstext steht sogar *vere consciuis*, möglicherweise weil der Zusammenhang nicht wiederholt wird. Diejenigen, die sich wegen Nichtbeachtung des Versprechens eine Strafe zugezogen haben, werden davon befreit, und die Strafe wird aufgehoben. Die Übertretung des göttlichen Gesetzes hat keine einzige Sanktion mehr zur Folge.

### 3. Der neue Codex

Weil die Bestimmungen des *Motu Proprio* in den Codex aufgenommen worden sind, folgen nun hierzu einige Bemerkungen.

»Die Ehe eines Katholiken richtet sich nicht nur nach dem göttlichen, sondern auch nach dem kirchlichen Recht« (can. 1059). Syntaktisch handelt es sich in dem Satz um eine Beiordnung, so daß das kirchliche Recht das göttliche ergänzen würde oder konkretisieren soll. Nur die höchste Autorität der Kirche kann authentisch erklären, wann das göttliche Recht eine Ehe verbietet oder ungültig macht (can. 1075). Es scheint, daß diese Formulierung im Gegensatz zur Vorschrift im *Motu Proprio* eher die Nichtgewährung einer Dispens zur Ausnahme macht (siehe oben).

Die Ehe eines Katholiken mit einem Ungetauften ist ohne Dispens ungültig (can. 1086). Die Ungültigkeit ist demnach die Norm, die Dispens eine Ausnahme.

Der eigentliche Canon, der den can. 1060 des alten Codex ersetzt, lautet wie folgt (can. 1124): »Die Eheschließung zwischen zwei Getauften, von denen der eine in der katholischen Kirche getauft oder nach der Taufe in sie aufgenommen worden ist und

<sup>15</sup> *Gaudium et Spes* 50.

nicht durch einen formalen Akt von ihr abgefallen ist, der andere Partner aber einer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft zugezählt wird, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche steht, ist ohne ausdrückliche Erlaubnis der zuständigen Autorität verboten.« Es gibt keinen Hinweis mehr auf einen Irrtum bei dem nichtkatholischen Partner, ebenso ist das Adverb *servissime* gestrichen; das Verbot bleibt bestehen. Gefordert wird ausschließlich eine Erlaubnis vom Ordinarius, eine Dispens ist nicht mehr vorgesehen. Eine Mischehe ist also nicht mehr ungültig, wohl aber ohne Erlaubnis unerlaubt. Damit ist eine Wende eingetreten: *Die Mischehe zwischen Getauften, von denen der eine katholisch ist und der andere einer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche steht, angehört, ist nicht länger mehr ungültig.*

Der katholische Partner »hat sich bereit zu erklären, Gefahren des Glaubensabfalls zu beseitigen, und er hat das aufrichtige Versprechen abzugeben, *nach Kräften alles zu tun*, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden« (can. 1125 § 1). Die Bestimmung »nach Kräften« ist demnach hinzugefügt worden, ebenso die Formulierung des *Motu Proprio*, daß es nicht um allgemeine katholische Erziehung geht, sondern um eine Taufe und Erziehung in der katholischen Kirche.

Der nichtkatholische Partner ist von dem Versprechen »rechtzeitig zu unterrichten« (*tempestive certior fiat*), und zwar so, daß feststeht, daß er wirklich (*vere*) um das Versprechen und die Verpflichtung des katholischen Partners weiß (*consciam*)« (can. 1125 § 2).

Doch ist in der Interpretation des Codex die ursprüngliche Bedeutung des *vere conscius* abgeschwächt, insofern die Verpflichtung des nichtkatholischen Partners stufenweise aus den Dokumenten verschwunden ist. Dadurch konnte es schließlich so weit kommen, daß die Gewissensüberzeugung des katholischen Partners von der des nichtkatholischen überflügelt wird.

#### 4. Die Rezeption

##### a. In den Bischofskonferenzen

– In den Normen der Schweizer Bischofskonferenz<sup>16</sup> (1970) finden sich zwei Prinzipien: (a) der Einfluß der ökumenischen Bewegung auf die Haltung der *Eglise romane* gegenüber den anderen *Eglises* (sic), und (b) das Recht auf Ehe und Kinder als ein persönliches Recht. In diesem Zusammenhang kommt zuerst das Gewissen der beiden Partner in den Dokumenten vor<sup>17</sup>. *Das göttliche Recht als erstes Prinzip wird nicht mehr erwähnt.*

Dem Hinweis auf das Versprechen des katholischen Partners folgt noch jener, daß auch der andere Partner »dem Glauben, den er für wahr hält, treu muß sein«. Von dem nichtkatholischen Partner wird erwartet, daß er das Gewissen des katholischen Partners respektiert und keinen Druck ausübt. *Das conscius hat also hier mehr Ge-*

<sup>16</sup> *Doc. Cath.*, 52, 1970, 1031 ff.

<sup>17</sup> Es erscheint wohl eher in einem Text der Pressekonferenz, die Kardinal P. Felici bei der Einführung des *Motu Proprio* gegeben hat. Vgl. *Kath. Arch.* 25, 1970, Kol. 539.

wicht als eine bloße Kenntnisnahme. Dennoch ist die Rede von einem schweren Beschluß, keiner der Partner kann allein darüber entscheiden. Gegenseitiger Respekt füreinander ist gefordert, wenngleich der katholische Partner von seiner Verpflichtung nicht entbunden wird. Es scheint sich hier, wie ich meine, um persönliche Entscheidungen zu handeln, die zu einer gewissenhaft abgelegten Erklärung führen müssen. Der Zusatz »nach Kräften« bezieht sich auf die Eintracht, nicht auf das göttliche Recht, obschon die Verpflichtung bestehen bleibt. *Das ist inkonsequent. Die Eintracht bedeutet einen Spagat für den katholischen Partner.*

– In den deutschen Richtlinien<sup>18</sup> ist sogar die Rede von einem allgemeinen »ökumenischen Gewissen, das das Tageslicht gesehen hat«, was auch immer dies bedeuten mag. Sowohl das göttliche Recht als auch das Recht auf Ehe bleiben unerwähnt. Danach kommen die beiden Partner zur Sprache, dessen nichtkatholischer Teil im Gewissen »sich an die Lehre der eigenen Kirche und ihre Glaubensüberzeugung gebunden fühlen kann«. Dies ist an sich richtig, das irrende Gewissen ist immer zu respektieren. Doch die Wahrheit als Prüfstein für das Gewissen darf nicht mit dem Irrtum als Prüfstein gleichgestellt werden. Deshalb ist zwar die Freiheit des persönlichen Gewissens des Andersdenkenden zu achten, doch sind die Kinder vor den Irrtümern zu bewahren, auf denen seine im irrenden Gewissen begründete Haltung beruht<sup>19</sup>.

Der katholische Partner muß versprechen, den *commandement moral* über die katholische Erziehung aufrechtzuerhalten, soweit er das kann. *Die formelle Unterrichtung des nichtkatholischen Partners ist nicht gefordert.* Der Inhalt wird im pastoralen Gespräch behandelt.

In den Anmerkungen, die den Richtlinien hinzugefügt sind, ist zu lesen, daß der katholische Partner, wenn er einer Taufe und Erziehung seiner Kinder im anderen Bekenntnis zustimmt, seinen eigenen Glauben zu bezeugen hat. Diese Verpflichtung gilt sogar dann, wenn die Kinder nicht getauft werden können, weil der nichtkatholische Partner einer anderen Religion zugehört. *Jedoch gehört die Taufe in der katholischen Kirche zu den Vorschriften des göttlichen Rechts. Wie paßt das zusammen?*

– Die belgischen Bischöfe<sup>20</sup> stellen die Taufe als Quelle einer wahren christlichen Ehe heraus. Sie betrachten auch eine Mischehe als ein Zeichen des Liebesbundes zwischen Christus und der Kirche. *Daß diese Verbindung eigentlich nur in der eucharistischen Gemeinschaft erfolgt, wird übersehen.*

Wiederum gilt für die Erziehung, daß der katholische Partner *alles ihm Mögliche tun soll*. Er muß auch das *Gewissen* des nichtkatholischen Partners achten. Danach können sie »nach reifer Überlegung beschließen, daß die Kinder getauft und in dem Bekenntnis des nichtkatholischen Partners erzogen werden«. Der katholische Partner hat dann den katholischen Glauben weiterzugeben. *Wiederum wird also das göttliche Recht nicht beachtet.*

<sup>18</sup> Ibid., 1033 ff.

<sup>19</sup> Vgl. *Dignitatis humanae* 14; *Gaudium et Spes* 16; *Gravissimum educationis* 1. Dort wird es als ein *ius sacrum* angesehen, die Kinder so zu erziehen, daß sie *recta conscientia* die moralischen Werte kennenlernen und auch Gott stets vollkommener kennenlernen und lieben.

<sup>20</sup> In *Doc. Cath.* 52, 1970, 1132 ff.



- Die französischen Bischöfe<sup>21</sup> erwähnen zunächst das *Gewissen* beider Partner, das zu respektieren sei. Der katholische Partner soll nach Kräften alles tun, um die katholische Erziehung zu gewährleisten; der nichtkatholische Partner wird von dieser Verpflichtung unterrichtet. Die Entscheidung für Taufe und Erziehung wird in gegenseitigem Respekt getroffen. *Es besteht die Möglichkeit, daß die Partner zu keiner Übereinstimmung kommen und dadurch die Eheschließung nicht stattfindet.* Eine Entscheidung für eine nichtkatholische Taufe und Erziehung wird nicht ausgeschlossen. *Wenn der katholische Partner auf dem katholischen Glauben insistiert, kommt es nicht zu einer Eheschließung, insistiert er nicht darauf, dann kann die Ehe geschlossen werden.*
- Die niederländischen Bischöfe haben ungefähr gleichzeitig mit der Veröffentlichung des *Motu Proprio* eine gemeinsame Erklärung<sup>22</sup> mit den protestantischen Kirchengemeinschaften herausgegeben. Darin heißt es einfach, daß »die Wahl der kirchlichen Gemeinschaft, in der die Eltern ihre Kinder taufen lassen werden, die Verantwortung der Eltern ist«. In einem gemeinsamen Versprechen sollen die Eltern bekunden, daß sie für eine »christliche Erziehung« oder für eine »Erziehung im Geiste des Evangeliums« Sorge tragen. *Hiermit ist der katholische Glaube als solcher gänzlich relativiert.* Dem *Motu Proprio* folgte eine Erklärung, allerdings ohne Ergänzungen zu den bereits gestellten Fragen an die beiden Partner<sup>23</sup>. Die kirchliche Gesetzgebung wird darum von der niederländischen Bischofskonferenz im Grunde negiert.

### b. Familiaris Consortio

Dieses Dokument ist die Frucht der Bischofssynode von 1980 über die Familie. Es enthält einen kurzen Abschnitt über die Mischehe<sup>24</sup>. Darin werden die Pflichten des katholischen Partners wiederholt, nach Kräften für die Taufe der Kinder und deren Erziehung im katholischen Glauben zu sorgen. Es fällt auf, daß das Adjektiv »*katholisch*« im Text eine andere Stellung hat: keine katholische Taufe, wohl aber eine katholische Erziehung. Ferner fällt die Forderung auf, daß durch keinen »*ungebührlchen Druck in Richtung auf die Änderung der religiösen Überzeugung des Partners*« die Freiheit verletzt wird. Man kann sich zwar darum bemühen, aber es darf kein Zwang ausgeübt werden.

*Ausdrücklich wird auf die ökumenische Bedeutung von Mischehen hingewiesen.* Diese können sogar zur ökumenischen Bewegung beitragen, vor allem wenn jeder seinen religiösen Verpflichtungen treu nachkommt. Der letzte Satzteil ist dem älteren Recht entgegengesetzt. Man kann sich fragen, warum. Das Ganze steht im Widerspruch zum *Motu Proprio* Pauls VI., der sagte, daß die Mischehe »*nicht zur Einheit der Christen beiträgt*«.

<sup>21</sup> Ibid., 1123 ff.

<sup>22</sup> Siehe *Kath. Arch.* 25, 1970, Kol. 279 ff.

<sup>23</sup> Ibid., 26, 1971, Kol. 582 ff. Die erste Erklärung kam gleichzeitig mit dem *Motu Proprio*. Interessant ist, daß die niederländischen Bischöfe damit gewartet haben.

<sup>24</sup> Johannes Paul II., Apostolische Exhortation *Familiaris Consortio*, Amersfoort, 75 f.

### c. Ökumenisches Direktorium

Dieses enthält Richtlinien »für die Anwendung der Prinzipien und Normen in bezug auf die Ökumenische Bewegung« und wurde 1993 herausgegeben. Es fällt auf, daß die Mischehe hier nicht als Teil des Eherechtes gesehen wird, sondern als Teil des Ökumenismus. *Der Ökumenismus ist offensichtlich Ausgangspunkt, von dem aus die Mischehen beurteilt werden*<sup>25</sup>.

Ehen mit Nichtgetauften werden im Direktorium nicht behandelt.

Vollkommene Einheit ist das Fundament der Ehe. Darum wird eine Ehe zwischen Partnern gleicher Konfession empfohlen<sup>26</sup>. Wenn jedoch eine Mischehe geschlossen wird, »ist die gemeinsame Taufe und die Dynamik der Gnade [...] die Basis und das Motiv, ihre Einheit auszudrücken in der Atmosphäre moralischer und geistlicher Werte«<sup>27</sup>. Was das bedeutet, ist mir nicht deutlich. Was heißt »Dynamik der Gnade«? Die Gemeinschaft der Gnade in der Eucharistie ist für Protestanten nicht möglich. Und was bedeutet »Atmosphäre moralischer und geistlicher Werte«? Eine Art Zwischenlösung zwischen dem Katholiken und dem Protestanten? *Ein Kompromiß mit dem Irrtum widerspricht dem göttlichen Gesetz.*

Es steht dort des weiteren: »Man müßte zugleich die besondere Situation jedes Ehepaares, das Gewissen eines jeden Ehepartners und die Heiligkeit der sakramentalen Ehe selber achten«<sup>28</sup>. Der Konjunktiv in diesem Satz suggeriert selbst schon, wie sehr dies unmöglich ist. Ferner ist dieser Satz ein Ausdruck der drei Grundsätze (siehe unten): Die »besondere Situation jedes Ehepaares« ist die des *Rechtes auf Ehe*; Partnerwahl ohne Vorbehalt wird vorausgesetzt. Das Gewissen der Eheleute als zweites ist Ausdruck des *ökumenischen Grundsatzes*. Und das *göttliche* Recht steht an letzter Stelle mit dem bloßen Hinweis auf die »Heiligkeit des Sakramentes«: *Eine Garantie für die katholische Erziehung wird nicht genannt*. Das Versprechen, für eine katholische Taufe und Erziehung der Kinder *alles nach Kräften zu tun*, steht neben »einer ähnlichen Verpflichtung« des nichtkatholischen Partners. In der Formulierung wird die Verpflichtung gegenüber dem göttlichen Recht zu einer Verpflichtung, sich anzustrengen, degradiert. Wenn alle Anstrengungen fehlschlagen, gibt es keine kanonischen Strafen<sup>29</sup>. *Bei der Entscheidung hat die Beständigkeit der Ehe Vorrang vor den religiösen Pflichten. Das göttliche Gesetz wird somit ökumenischen Kriterien untergeordnet.*

### d. Die verworfene Formulierung

Die folgenden Bemerkungen schreibe ich sehr ausführlich wegen der neuen Formulierungen der Mischehe, die 2006 von der niederländischen Bischofskonferenz gebilligt worden sind. Das begleitende Schreiben des Bistums Rotterdam<sup>30</sup> sagt, daß sie auf Anraten der Ausführungskommission verfaßt sind, um den ökumenischen

<sup>25</sup> Vgl. das Zitat *ibid.*, *Oec. Dir.*, in: *Kerkelijke Documentatie 1–2–1*, 1993, nr. 7, 145.

<sup>26</sup> *Oec. Dir.*, 144.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 145. Dieser Satz ist übrigens übernommen aus *Familiaris Consortio*.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 150 f.

<sup>30</sup> Ohne Unterschrift des Kanzlers der Diözesankurie. Datum: August 2006.

Entwicklungen gerecht zu werden. Sie stehen damit auf dem Boden der Grundsätze des Ökumenismus. Auch wird darauf hingewiesen, viele Pfarrer hätten erfahren, daß die alte Regelung von dem nichtkatholischen Partner »geringschätzend« in bezug auf seine Glaubensüberzeugung aufgefaßt würde.

Der oben genannten Formulierung »nach Kräften alles zu tun, um die Kinder taufen und in der katholischen Kirche erziehen zu lassen« folgt der Satz: »Die eigentliche Entscheidung für die Taufe und die Erziehung der Kinder kommt den Partnern zu, nachdem sie gründlich darüber nachgedacht haben«. *Diese Formulierung gibt dem Pfarrer die Freiheit, das göttliche Recht zu übertreten.* Einen solcher Satz sieht das Formular für die Ehe zwischen Nichtchristen nicht vor. *Aber wie ist vorzugehen, wenn die Partner beschließen, die Taufe oder eine eventuelle Beschneidung auszuschließen, wenn sie aus eigener Überzeugung ihre Kinder erziehen dürfen?*

Der nichtkatholische Partner hat zu erklären, daß er um das Versprechen und die Gewissenspflicht des anderen Partners weiß<sup>31</sup>. Wie oben erwähnt, wird von den Juristen eine deutlich vernehmbare Bekanntgabe erwartet. Das entspricht weder dem Gebrauch des Wortes in *Gaudium et Spes*, wie oben angemerkt<sup>32</sup>, noch der Bedeutung des Wortes *consciuis*. Eine Nachfrage bei einem Latinisten<sup>33</sup> hat folgendes ergeben: zunächst daß das Adjektiv *consciuis* im Juristenlatein entweder auf Mitschuld oder auf den Zeugen abstellt, »also viel mehr als ›du weißt es, und ich weiß es auch‹«, zum anderen daß im heutigen Zusammenhang *consciuis* besagt: »So sehr, daß feststeht, daß er (der andere Partner) sich bei dem Versprechen mitberücksichtigt fühlt«, was nicht bedeutet, daß der Partner das Versprechen innerlich annimmt, wohl aber, daß er das Versprechen des anderen Partners tatsächlich respektiert. *Nur in diese Bedeutung könnte diese Erklärung für mich annehmbar sein.*

In der Erläuterung zu dem Formular wird der Satz aus dem Ökumenischen Direktorium, in dem es heißt: »Wenn trotz aller Mühen die Kinder nicht getauft und in der Katholischen Kirche erzogen werden«, verändert in die Formulierung: »Falls sie gewissenhaft die Entscheidung treffen, die Kinder nicht in der katholischen Kirche taufen und erziehen zu lassen«. Hier werden die stets zurückkehrenden Worte »nach Kräften zu tun« *gedeutet als eine freie Entscheidung, das göttliche Gesetz gegebenenfalls zu übertreten.* Dies wird sogar in dem Formular für eine Eheschließung mit einem Nichtchristen ausgedrückt, *so daß der katholische Partner frei wählen kann zwischen der Taufe oder der Beschneidung im Judentum oder Islam!*

***Die Gleichstellung anderer Kirchengemeinschaften und religiöser Gemeinschaften oder der Religionslosigkeit mit der katholischen Kirche ist hiermit vollständig festgelegt.***

<sup>31</sup> Der lateinische Begriff *consciuis*. Auffallend ist, daß das im Codex vorausgehende *vere* im Text weglassen ist.

<sup>32</sup> Siehe Seite 2.

<sup>33</sup> Schreiben von Drs. J. te Brinke, Altphilologe in Breda, vom 26. Januar 2007.

### III. Die drei Prinzipien

In der Pressekonferenz, in der Msgr. Felici das *Motu Proprio* erläutert<sup>34</sup>, unterscheidet er drei Grundsätze, die die Gesetzgebung über die Mischehe bestimmen: (1) *Die Verpflichtung göttlichen Rechtes*, den katholischen Glauben zu bewahren und die Kinder in der katholischen Kirche taufen und erziehen zu lassen. (2) *Das im Naturrecht* begründete Recht eines jeden Menschen, eine Ehe zu schließen und Kinder zu erziehen. (3) *Die Religionsfreiheit*, wonach niemand gezwungen werden darf, gegen sein Gewissen zu handeln. In diesem Kapitel möchte ich die Weise beschreiben, wie diese Prinzipien sich in der Entwicklung des Ehrechtes verhalten.

#### 1. Göttliches Recht

##### a. Vom alten zum neuen Codex

Dem Codex Benedikts XV. zufolge sind Mischehen generell verboten. Aber Dispens ist möglich, wenn keine Gefahr besteht für Glauben und Sitte des katholischen Partners und die Kinder. Wenn diese Gefahr besteht, dann ist das *Verbot* ein solches *göttlichen Rechts*. Darum konnte Msgr. Marella in seinem Bericht an die Bischofssynode (1966) behaupten, daß zwar die Prinzipien selbst nicht, aber ihr Ziel zum göttlichen Recht gehören. Es geht also darum zu bestimmen, wann Gefahr für den katholischen Glauben der Kinder besteht. Das göttliche Recht wird hier als das einzige geltende Prinzip gesehen.

Das *Zweite Vatikanische Konzil* spricht ausschließlich über die *christliche Ehe* und fordert mit Bezug auf die Erziehung der Kinder, daß die Eltern um ihre absolute Pflicht wissen (*consciuis*), ihr Gewissen (*conscientia*) mit dem göttlichen Recht übereinstimmen zu lassen. Auch hier ist somit das göttliche Recht das einzig geltende Prinzip; die Mischehe wird in den Dokumenten nicht genannt.

Die *Instruktion* für die Bischofssynode wünscht im Blick auf das dritte Prinzip, nämlich die Ökumene, eine Milderung der Disziplin, *ohne das göttliche Recht anzutasten*. Der Vorschlag lautet: Der nichtkatholische Partner verspricht, die Pflichtausübung des anderen Partners nicht zu behindern. Nur *politischer Druck*, der nicht von dem nichtkatholischen Partner ausgeübt wird, könne den katholischen Partner verpflichten, *nach Kräften alles zu tun*, vorausgesetzt daß der andere guten Willens ist. Hier wird also im Falle eines politischen Drucks die absolute Pflicht des göttlichen Rechts eine *Verpflichtung, sich zu bemühen*, abgeändert.

Auf der Bischofssynode wird die Verpflichtung, sich zu bemühen, zur allgemeinen Norm für jede Mischehe. Das wird nirgends weiter mit Argumenten begründet. Es erscheint geradezu als ein revolutionärer Schritt! Das Versprechen der nichtkatholischen Partei hat die Funktion einer bloßen Zurkenntnisnahme, wobei die katholische Erziehung nicht ausgeschlossen wird. Dies geht sogar noch weiter als die genannte Verpflichtung, sich um katholische Taufe und Erziehung zu bemühen. Tatsächlich hat die katholische Erziehung hiermit den Charakter einer fakultativen Verpflichtung. Neben das dritte Prinzip tritt nun auch das zweite hinzu, das die Ent-

<sup>34</sup> Vgl. *Kath. Arch.* 25, 1970, Kol. 537 ff.

scheidung der Partner als solche betrifft und diese dem göttlichen Recht überzuordnen scheint.

Das *Motu Proprio* geht nicht soweit. Es ist das erste offizielle gesetzgeberische Dokument. Es bestimmt, daß der katholische Partner nicht von der Pflicht des göttlichen Rechtes entbunden werden kann, begnügt sich aber mit der *Verpflichtung, nach Kräften sich um dessen Erfüllung zu bemühen*<sup>35</sup>. Der andere Partner hat *vere conscius* zu sein in bezug auf die Pflicht des anderen. Ich gehe davon aus, daß dieses Wort in demselben Sinne gebraucht wird in *Gaudium et Spes*. Wichtig ist, daß nicht mehr die Rede ist von der »Taufe in der katholischen Kirche und (der) katholische(n) Erziehung«, sondern von »Taufe und Erziehung in der katholischen Kirche«. Hiemit werden die formellen Pflichten *gegenüber der Kirche* angegeben. Zu Hause sind die Eltern frei, selber über die Erziehung zu urteilen. Das ist nämlich schließlich unter Berücksichtigung der normalen Gewissenspflicht<sup>36</sup> von Natur aus ihr Recht. Der *Codex Johannes Pauls II.* übernimmt für das Versprechen und die Kenntnisnahme die Begriffe des *Motu Proprio*. Doch konstatiert man in bezug auf die Ehe mit einem getauften Nichtkatholiken eine Änderung: Ohne Dispens ist sie nicht mehr ungültig. Nach dem heutigen Codex ist sie zwar verboten und unrechtmäßig, aber dennoch gültig, denn es ist hierfür nur noch eine Erlaubnis und keine Dispens mehr erforderlich.

### b. Weitere Entwicklungen

Bei diesem Thema kann ich kurz sein. Die oben besprochenen Dokumente der verschiedenen europäischen Bischofskonferenzen negieren vollkommen das göttliche Recht. In *Familiaris Consortio* wird es als »aus dem Glauben hervorkommende Verpflichtung« umschrieben, die man sich vor Augen halten muß. Im *Ökumenischen Direktorium* wird das göttliche Recht, insofern es im Dokument überhaupt berücksichtigt wird, den beiden anderen Prinzipien untergeordnet, wie z. B. aus dem folgenden Satz hervorgeht: »Bei jeder Ehe ist die erste Sorge der Kirche, die Dauerhaftigkeit des unauflöslichen Ehebandes und des Familienlebens, das daraus resultiert, aufrechtzuerhalten<sup>37</sup>. Wo diese Prinzipien genannt werden, geht es nicht um die Bewahrung des katholischen Glaubens, sondern um die »Heiligkeit des Sakramentes«. Diese wird darüber hinaus an letzter Stelle genannt. Die »verworfenen Formulierungen« hat schließlich jede Garantie ganz fallenlassen.

*Daraus schließe ich, daß allmählich immer mehr an der Verpflichtung des göttlichen Rechtes gerüttelt worden ist, bis sie zur freien Entscheidung der Parteien in einer Mischehe abgeändert war.*

<sup>35</sup> Das scheint eine diskutabile Lösung. Die Verpflichtung göttlichen Rechtes ist eine absolute Verpflichtung. Im *pastoralen* Sinn kann man sagen, daß man »nach Kräften alles Mögliche tut«, denn für Sünder ist etwas, das darüber hinaus geht, nicht möglich. Doch *juridisch* muß die absolute Pflicht beachtet werden. Es scheint auch, daß man nicht nach Wegen gesucht hat, um das Hindernis zu formulieren. Es sieht so aus, als ob das Versprechen beider Partner vereinfacht worden ist.

<sup>36</sup> Siehe *Gaudium et Spes* 50.

<sup>37</sup> *Oec. Dir.* 144.

## 2. Das Recht auf Ehe

### a. Vom alten zum neuen Codex

Das Recht auf Ehe taucht zum ersten Mal in einem Bericht von Msgr. Marella für die Bischofssynode von 1966 auf. Darin steht, daß Katholiken, da sie häufig unter Andersdenkenden wohnen, »sich oft genötigt fühlen, eine Mischehe einzugehen angesichts des natürlichen Rechts des Menschen auf eine Eheschließung«<sup>38</sup>. Man wird also *gezwungen*, sein Recht zu beanspruchen!

Im *Motu Proprio* wird dieser Begriff zum ersten als ein Prinzip ausgesprochen und dem göttlichen Recht *gegenübergestellt*: Man muß »eine solche Regelung treffen, daß einerseits die Vorschriften des göttlichen Rechtes vollkommen unangetastet bleiben, andererseits das oben genannte Recht auf Ehe sichergestellt wird«.

Msgr. Felici sagt in seiner Pressekonferenz<sup>39</sup>, daß hierdurch das *Motu Proprio* »eine markante Formulierung findet«, doch es erwähne auch ein »natürliches, fundamentales Recht, das auch von Gott stammt und das die Kirche nicht abschaffen kann«. Im *Motu Proprio* steht die folgende Umschreibung: »Der Mensch hat von Natur her das Recht, eine Ehe zu schließen und Kinder zu zeugen«<sup>40</sup>. Was bedeutet es eigentlich, daß sich diese Formulierung hier *findet*?

Msgr. Felici ergänzt, daß die Kirche »wohl die Vollmacht hat, es zu interpretieren und seinen Gebrauch zu regeln in einer Weise, die mit den göttlichen Vorschriften übereinstimmt, wie jene, die wir angedeutet haben«. Diese betreffen, wie aus dem Vorausgehenden hervorgeht, die Verpflichtung göttlichen Rechtes seitens des katholischen Partners. Bislang beschränkte sich die Kirche auf eine Regelung, nach der Mischehen nur möglich waren mit Ausnahme einer Dispens für den Einzelfall durch den Heiligen Stuhl, wobei an der Verpflichtung göttlichen Rechtes als absoluter Norm festgehalten wurde.

In den *neuen Codex* wird dieses »natürliche, fundamentale Recht« bedingt aufgenommen. Das »Recht auf Kinder« ist weggelassen. Aber »alle können die Ehe schließen, die rechtlich nicht daran gehindert werden« (*prohibentur*) (can. 1058). Mir scheint, daß hier der unverkürzten Beachtung des göttlichen Rechtes Rechnung getragen wird.

### b. Weitere Entwicklungen

Von den oben erwähnten Bischofskonferenzen spricht nur die schweizerische mit Nachdruck von einem Recht auf Ehe; sie nennt es ein persönliches Recht. Es wird nirgendwo dem göttlichen Recht gleichgestellt, sondern als Ausgangspunkt gesehen. Ebenso wird in *Familiaris Consortio* und im *Ökumenischen Direktorium* dieses Recht nirgendwo mehr erwähnt, wohl aber scheinen die Voraussetzungen hierfür un-  
ausgesprochen zu gelten.

<sup>38</sup> *Doc. Cath.* 49, 1967, Kol. 2062.

<sup>39</sup> *Kath. Arch.* 24, 1970, Kol. 539.

<sup>40</sup> Ich frage mich, ob es hier um ein *Recht* geht. Ehe und Fortpflanzung gehören zusammen. Darum darf man die Zeugung von Kindern nicht von der Ehe trennen. Ehe und Fruchtbarkeit können daher nicht als ein Recht eingeklagt werden (vgl. Gen 30, 1 f.). Wenn es als ein Recht angesehen wird, dann ist es in einer Homo-Ehe ebenfalls möglich. Auch eine In-Vitro-Fertilisation ist nicht ausgeschlossen. Wenn etwas auch zum Naturrecht gehört, so heißt das noch nicht, daß es als ein Recht beansprucht werden kann.

### 3. Ökumenismus

#### Vom alten zum neuen Codex

Im *alten Codex* war der Ökumenismus kein Thema. Nach den Normen wurde Dispens nur gewährt, wenn der andersdenkende Partner gegenüber seinem Glauben gleichgültig war und die Bereitschaft bekundete, die katholische Erziehung der Kinder zuzulassen. Auch wenn das II. Vaticanum keine Normen über die Mischehe erlassen hat, so wurde doch darüber gesprochen. Es sollte eine vereinfachte Gesetzgebung folgen, die den Ökumenismus berücksichtigt. Die Interventionen waren verschieden<sup>41</sup>. Die Angelegenheit wurde dem Papst vorgelegt. Seit dieser Diskussion ist der Ökumenismus Ausgangspunkt für die Behandlung der Mischehe gewesen, wenngleich vom Konzil nichts Maßgebendes über die Mischehe beschlossen worden ist. Übrigens muß hier angemerkt werden, daß hierbei die Ehen mit ungetauften Nichtkatholiken unberücksichtigt blieben.

In der Instruktion ist auf der Grundlage des Ökumenismus zögernd versucht worden, die Kriterien zu vereinfachen. Man unterstreicht, daß nur das *ius ecclesiasticum* angepaßt werden kann<sup>42</sup>. Aber während der darauf folgenden *Bischofssynode* wird das zweite Prinzip angewendet, um damit eine Öffnung für das dritte zu erreichen. Man hat auch das »Recht auf eine Ehe« in bestimmten »sozialen, psychologischen und ökumenischen Umständen« hervorgehoben. Diesen beiden Grundsätzen steht das göttliche Recht *gegenüber*<sup>43</sup>. Die Frage stellt sich, welches die Folgen für das Recht des nichtkatholischen Partners sind, seinem Gewissen zu folgen, wenn der katholische Partner verspricht, die Kinder katholisch zu erziehen. Hier wird auf das Gewissen verwiesen, das einen Grund bietet für die Möglichkeit des nichtkatholischen Partners, die katholische Erziehung nicht auszuschließen, während der katholische Partner aus Respekt gegenüber dem Gewissen nicht mehr tun kann als alles in seinen Kräften Stehende.

Im *Motu Proprio* wird darauf hingewiesen, daß die Mischehe dem Ökumenismus nicht dienlich ist. Man rät davon ab, weil keine vollkommene Einheit zwischen den Partnern besteht. Das gilt noch mehr für die Ehe mit Ungetauften. Man weist auf die pastorale Sorge hin, wodurch alle Probleme gelöst werden müssen. Andererseits »treten jene, die, obschon nicht katholisch, an Christus glauben und in der richtigen Weise getauft sind, in eine gewisse, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft mit der katholischen Kirche«<sup>44</sup>. Es fällt auf, daß das *Gewissen des nichtkatholischen Partners* nicht als Argument herangezogen wird.

<sup>41</sup> vgl. *Kath. Arch.* 20, 1965, Kol. 198 f.; 208 f.

<sup>42</sup> Hier ist zu fragen, ob die Instruktion sich daran gehalten hat. Man hat ja den Inhalt des Versprechens ändern wollen und die Dispensgründe nicht näher untersucht. Tatsächlich hat diese Änderung sich im nachhinein allgemein durchgesetzt. Das Versprechen des katholischen Partners wurde auf ein Versprechen, sich zu bemühen, reduziert. Beim nichtkatholischen Partner begnügt man sich mit einer Kenntnisnahme. Dies alles zum Nachteil der Verpflichtung göttlichen Rechtes.

<sup>43</sup> Vgl. *Doc. Cath.* 49, 1967, Kol. 2062.

<sup>44</sup> Dies kann in gewissem Sinn der Fall sein, auch wenn dieselben Worte bei ihnen einen anderen Inhalt meinen. In *Unitatis Redintegratio* wird deutlich angegeben, daß die Taufe nur ein Anfang ist. Doch haben die getrennten Christen eigentlich keine Teilnahme an der eucharistischen Gemeinschaft. Sie sind wie Leute, die durch die Vordertür hineingekommen sind, ihren Mantel aufgehängt haben, diesen zurücklassen, aber dann wieder in ihr eigenes Haus zurückkehren. In der Lebenspraxis selber besteht in religiöser Hinsicht also kaum eine Gemeinschaft. Und die Familie war dann noch eine Hauskirche!

Das *Motu Proprio* ist also außergewöhnlich zurückhaltend mit dem dritten Prinzip, also der Ökumene. Was das erste Prinzip in seiner endgültigen Formulierung erleichtert, geht aus dem zweiten Prinzip hervor. Mit anderen Worten: »Es ist schade, aber die Mischehen sind nun einmal eine Realität.« Nur deswegen findet sich wieder die Verpflichtung, nach Kräften alles zu tun, und wird die Erklärung des nichtkatholischen Partners, daß er sich *vere conscius* über die Pflicht des anderen ist, gefordert<sup>45</sup>.

Im *neuen Codex* wird in den Normen über die Mischehe das Argument des Ökumenismus, wenn man von der Umschreibung des nichtkatholischen Partners als »nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche lebend« absieht, nicht angeführt.

### b. Weitere Entwicklung

In den Richtlinien verschiedener *Bischofskonferenzen* wird das ökumenische Prinzip jedoch wieder besonders hervorgehoben. Das *Gewissen des nichtkatholischen Partners* spielt eine große Rolle<sup>46</sup>; dieser muß »dem Glauben, den er als wahr erkannt hat, treu sein«, sagen die schweizer Bischöfe; er kann sich »an die Lehre der eigenen Kirche und ihre Glaubensüberzeugungen gebunden fühlen«, betonen die deutschen; und der »Entschluß zur Taufe und Erziehung der Kinder muß gemeinsam in gegenseitigem Respekt gefaßt werden«, bestimmen die französischen. Die niederländischen Bischöfe lassen die Wahl uneingeschränkt ganz frei, ohne sogar das Gewissen zu nennen; sie reden nur von der *Verantwortung*. Nur die belgischen gehen von der Taufe als »Quelle einer echten christlichen Ehe« aus. Zwei Argumente werden also im Zusammenhang mit dem ökumenischen Prinzip genannt: die Gemeinschaft durch die Taufe – ein Argument, das im *Motu Proprio* sehr zurückhaltend zur Sprache kommt – und das Recht auf Gewissensfreiheit des nichtkatholischen Partners – ein Argument, das im *Motu Proprio* nicht berücksichtigt wird.

In *Familiaris Consortio* werden die Mischehen im Licht des »Beitrages, den sie zur ökumenischen Bewegung liefern können«, behandelt. Dies steht nicht nur in diametralem Gegensatz zur zurückhaltenden Sprechweise des *Motu Proprio*, sondern geht auch über dieses hinaus. Die Mischehe steht schon deswegen im Dienst der Ökumene, weil beide Partner »ihren religiösen Verpflichtungen treu sind«, was den

<sup>45</sup> Das *Motu Proprio* übernimmt zwar die Änderung in bezug auf die Verpflichtung, sich zu bemühen, nicht aber die Formulierung, die katholische Erziehung nicht auszuschließen. Dies scheint den Eindruck zu bestätigen, daß *vere conscius* mehr besagt als eine bloße Kenntnisnahme. Es sieht danach aus, daß es die Erwartung beinhaltet, das Versprechen der katholischen Partei auch zu respektieren.

<sup>46</sup> Ich habe den Eindruck, daß es hier überhaupt nicht um das *Gewissen* geht, wie wie es in den Dokumenten des Konzils Erwähnung gefunden hat. Hier merkt man auch den Nachteil, daß das Dekret *Unitatis Redintegratio* Begriffe wie Irrtum, Häresie und ähnliche meidet. Das Gewissen kann irren, hat aber die Pflicht, die einzige göttliche Wahrheit zu suchen, die einzig in der katholischen Kirche zu finden ist. Die Erklärung über die Religionsfreiheit stellt heraus, daß der Katholik für die Bekehrung derer, die im Irrtum verkehren, sein Leben geben soll (*De Libertate Religiosa* 14). Es gehe ja schließlich um das ewige Seelenheil. Diese dankbare Pflicht wird dem katholischen Partner genommen, wenn der irrende Charakter des nichtkatholischen Partners nicht ernstgenommen wird. Natürlich ist Zwang ausgeschlossen, was auch schon im alten Recht galt. *Tatsächlich wird das Wort »Gewissen« in diesen Dokumenten im Sinne von »Überzeugung« verstanden.*



Gründen für die Gewährung einer Dispens, die zur Zeit des alten Codex angeführt wurden, entgegensteht. Dies wird noch unterstrichen durch die Gemeinschaft in der Taufe und die »Dynamik der Gnade«, was das auch heißen möge. *Das Prinzip des Ökumenismus wiegt mehr als andere Prinzipien.* Im *Ökumenischen Direktorium* beobachten wir das gleiche, auch wenn dort die Mischehen nur als *Teil der Ökumene* und nicht länger mehr als ein Problemgebiet des Eherechtes oder der Ehepastoral zur Sprache kommen. In dieser Entwicklung stellen die »abgelehnten Formulierungen« einen Endpunkt dar; als ob damit der Ökumene und der Religionsfreiheit ein Dienst erwiesen würde. Man spricht einfach von der Gewissenspflicht beider Partner, als ob der Protestantismus und andere Religionen sich von der Verpflichtung göttlichen Rechtes bewußt seien, die einzig von der katholischen Kirche gefordert wird, weil sie nun einmal die göttliche Wahrheit schützt<sup>47</sup>. ***Wenn es verschiedene gleiche Wahrheiten gibt, dann opfern wir die göttliche Wahrheit und das göttliche Recht der Diktatur des modernen Relativismus, in der keine Wahrheit mehr besteht, sondern nur noch persönliche Überzeugungen.***

---

<sup>47</sup> Auffallend ist, daß niemand sich fragt, was es bedeutet, daß ein Brautpaar unterschiedlichen Bekenntnisses eine katholische Ehe schließen will. Es bedeutet nämlich, daß die Brautleute sich dem geltenden Recht der katholischen Kirche unterwerfen. Das ist meines Erachtens auch der Grund, daß in der pastoralen Sorge um die Ehe der nichtkatholische Teil es beinahe immer für selbstverständlich hält, die Kinder in der katholischen Kirche taufen und erziehen zu lassen. Es wird als eine Folge ihrer freiwilligen Wahl gesehen, in der katholischen Kirche zu heiraten. Wer ins Ausland zieht, muß sich ja auch an die Rechtsordnung des betreffenden Landes halten. Insofern die Verpflichtung des katholischen Partners zur katholischen Erziehung der Kinder innerhalb der Familie eine persönliche Verpflichtung gegenüber Gott beinhaltet, kann die Kirche ihn zu nichts verpflichten. Doch hat die Kirche ein Mitspracherecht in Sachen Erziehung der Kinder, das heißt nach der Taufe in bezug auf die Katechese (für die erste heilige Kommunion, die Firmung) und den regelmäßigen Kirchenbesuch.

# Die bleibende Frage nach dem Heil ungetauft sterbender Kinder

Von Johannes Maria Schwarz, Triesenberg

Die Offenbarungsgrundlagen, in denen sich die Frage nach dem Los ungetauft sterbender Kinder konstruiert, eröffnen ein gewisses Spannungsverhältnis. Der Notwendigkeit der Taufe (Joh 3, 5) steht der Ausdruck des göttlichen Heilswillens (1 Tim 2, 4) gegenüber. Die daraus resultierenden, im zwanzigsten Jahrhundert dargebotenen Schicksalsbeschreibungen der Kinder gestalten sich entsprechend gegensätzlich. Dabei scheinen sich Ansätze, welche eine Heilmöglichkeit zu begründen suchen, in den letzten Jahrzehnten weitestgehend gegenüber der klassischen Limbuslehre durchgesetzt zu haben. Auch für die gläubige Öffentlichkeit wurde diese Entwicklung deutlich, als schon kurz nach Beauftragung der Internationalen Theologischen Kommission (ITK) im Jahr 2004 ein breiter medialer Abschied vom traditionellen Modell des Limbus genommen wurde.

Mit der nunmehr erfolgten Veröffentlichung des Berichtes des Theologengremiums haben die Spekulationen und theologischen Grabreden hinsichtlich einer Abschaffung des Limbus einen gewissen Abschluss gefunden.<sup>1</sup> Der klassischen Theorie eines besonderen Ortes für ungetauft sterbende Kinder wird auch weiterhin wenigstens der Rang einer »möglichen theologischen Ansicht«<sup>2</sup> eingeräumt. Dass man diesen traditionellen Lösungsansatz trotz formeller Anerkennung jedoch für »problematisch« bis »unwahrscheinlich« hält, darüber lässt das Dokument keine Zweifel.<sup>3</sup>

Bevor allerdings die in Anbetracht der Komplexität der Frage überaus knappe Veröffentlichung der Theologenkommission<sup>4</sup> in ausgewählten Punkten kommentiert werden soll, möchte die hier vorliegende Arbeit ergänzend den dort fehlenden gediegenen systematischen Überblick über die historisch unternommenen Lösungsansätze bieten. Die hierbei hervortretenden Unterscheidungen werden sich möglicherweise als hilfreich herausstellen, wenn die konkreten theologischen Entwicklungs- und Ausbaumöglichkeiten des Abschlussberichtes der ITK untersucht werden sollen.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, in *Origins* 36, Nr. 45, 725–746.

<sup>2</sup> Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 735.

<sup>3</sup> Unter anderem wird vom *limbus puerorum* nur in Vergangenheitsform gesprochen. Dass dieses Modell, wie auch das strengere augustinische Konzept, selbst heute noch seine Vertreter hat, wird ausgeklammert.

<sup>4</sup> Die Arbeit zählt in der Veröffentlichung der englischen Originalfassung lediglich 21 Seiten.

<sup>5</sup> Bei den nun folgenden allgemeinen Überlegungen wird auf die Dissertation des Autors zurückgegriffen und der systematische Teil der Arbeit auszugsweise und mit Änderungen im Rahmen dieser Untersuchung wiedergegeben, um die Ergebnisse einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen. Vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau. Das Schicksal ungetauft sterbender Kinder in der theologischen Diskussion des 20. Jahrhunderts. Ein theologiegeschichtliches Panorama*, Kisslegg 2006, 296–322.

## 1. Die Nicht-Erlösung als klassische Antwort

### 1.1. Traditionelle Modelle

*Infantes sine baptismo in re morientes excluduntur a visione beatifica.* Dies ist das Grundpostulat der traditionellen Lehre in der Kinderfrage. Über diesen Kern hinaus gibt es sehr unterschiedliche Ausformulierungen und Deutungen des Schicksals ungetaufter Kinder. Es lassen sich im Wesentlichen vier Grundrichtungen feststellen. Die erste Richtung lehrt die positive Verdammung (*poena damni et sensus*) der Kinder, während die anderen drei allesamt Variationen des *limbus puerorum* beschreiben.

Zu dieser Zweiteilung der Ansätze kommt es vor allem durch die unterschiedliche Ausformulierung der Erbsündentheologie. Wo der *status peccati originalis* nur unzureichend von einem *status peccati simpliciter* unterschieden wird, teilen die Kinder das Los der positiv Verdammten, wengleich graduelle Abstufungen angenommen werden. In diesem Sinn wird dann von einer *poena mitissima* gesprochen.

Die Limbustheologen hingegen verweisen darauf, dass der Wille der Betroffenen nicht gegen Gott oder sündhaft auf das Geschöpfliche gerichtet sei, da die Erbsünde nicht in einen persönlichen Akt des von ihr Betroffenen ihren Ausgang nehme. Es steht also der Annahme nichts entgegen, dass der Wille auf Gott als *finis naturale* gerichtet bleibe. Wenn nun die Seele nicht in die Übernatur erhoben werde, dann weil dies ein freies, ungeschuldetes Gnadengeschenk Gottes sei, das dieser in seiner Vorsehung an die Applikation der Erlösergnaden mittels der Sakramente gebunden habe.

Die erste Richtung steht in der klassisch augustinischen Tradition und weist den Kindern einen Ort in der Hölle im eigentlichen Sinn zu, wo sie neben der *poena damni* auch der *poena sensus* teilhaftig werden (*in gehenna perpetuo cruciari*). Ausdrücklich und in diesen theologischen Kategorien wird dies von den meisten Jansenisten und inhaltlich bereits zuvor von Gregor von Rimini<sup>6</sup> vertreten. Augustinus, auf den sich diese Strömung als Autorität stützt, hat aufgrund der zu seiner Zeit noch eingeschränkt verfügbaren theologischen Unterscheidungen eine differenzierte Zuordnung in der Frage erfahren. Eine Reihe späterer Theologen ist bemüht, Augustinus als Vertreter einer milderer Anschauung auszuweisen. Wenn Augustinus von der Strafe des ewigen Feuers spreche, beziehe sich dies nur auf die allgemeine Grundbefindlichkeit der aus der *visio beatifica* ausgeschlossenen Seelen. Besonders jene Stellen, welche eine gewisse Unsicherheit über die Art und das Ausmaß der »*poena mitissima*« erkennen lassen,<sup>7</sup> werden als Indiz dafür gewertet, dass die spätere

<sup>6</sup> Dieser Theologe aus dem Orden der Augustinereremiten forderte bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Rückkehr zur strengen augustinischen Lehre (*In Sent.*, II, d. 30–3, q. 3), was ihm bei seinen Gegnern den Namen *parvulorum* (oder *infantium*) *tortor* einbrachte.

<sup>7</sup> Insbesondere: AUGUSTINUS, *Contra Julianum* 5, 44 (PL 44, 809): „*Ego autem non dico parvulos sine Christi Baptismate morientes tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret [...] quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quae qualis et quanta erit quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret.*«

augustinische und jansenistische Theologie über das bei Augustinus Vertretene hinausgehe.<sup>8</sup> Diese Interpretation des großen westlichen Kirchenvaters, die naturgemäß ihre Kritiker fand,<sup>9</sup> muss für diesen systematischen Teil nicht als historisch korrekt nachgewiesen werden. Es reicht hier lediglich die Feststellung, dass die Texte Augustins in ihrer Wirkungsgeschichte tatsächlich eine strengere und eine mildere Auslegung erfahren haben und die Anhänger der rigorosen Richtung im Bezug auf die ungetauften Kinder lediglich das Strafmaß, nicht jedoch die Art der Strafen von Verdammten unterschieden.

Das zweite Modell und das erste der zweiten Gesamtrichtung (Limbustheorien) beschreibt eine mildere Vorstellung, in der die *poena sensus* und damit äußere Sinesstrafen für die Kinder ausgeschlossen werden. Davon unberührt bleibt allerdings ein innerer Schmerz, der die Kenntnis des Verlustes der Gottesschau zur Ursache hat. Es ist dies die Position der gemäßigeren Theologen der augustinischen Tradition. Auch die Limbusvorstellung der franziskanischen Schule hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dieser Konzeption, selbst wenn die »*tristitia*« in Alexander von Hales und Bonaventura durch die Erkenntnisfähigkeit beziehungsweise durch das Wissen um die Nicht-Verdammung aufgewogen und eine gewisse »emotionale Balance« erreicht wird.

Die dritte Richtung schließt nun zudem den inneren Verlustschmerz über den Ausschluss von der Gottesschau aus. Begründet wird dies mit dem Mangel an übernatürlicher und damit gnadenhafter Erkenntnis, zu welcher die Existenz der *visio beatifica* zu rechnen sei. Die Freiheit von innerem Schmerz und den äußeren Sinesstrafen erlaubt einen weiteren Ausbau der positiven Beschreibungen der Befindlichkeit ungetauft verstorbener Kinder. So ergeben sich keine Hindernisse für die Entfaltung der natürlichen Fähigkeiten und damit eine philosophische Gotteserkenntnis. Diese Richtung beschreibt im Wesentlichen die Position des Aquinaten und jener Theologen, die ihm in der Limbuslehre folgen.

Gegen diese Darstellung wird von Kritikern<sup>10</sup> das biblische Konzept des eschatologischen Königums Christi eingewandt.<sup>11</sup> Wenn die Kinder keine Kenntnis von Christus als dem Erlöser besitzen, können sie weder von ihm gerichtet werden, noch einen Platz in der endzeitlichen Ordnung, die der Herrschaft Christi unterworfen ist, einnehmen. Ihr Universum rein natürlicher Ordnung müsste sich völlig fern und losgelöst von der Erlösungsordnung konstituieren, was dem Gehalt der Offenbarung widerstreitet.<sup>12</sup> Dieses Argument versteht sich auch als allgemeine Kritik an einem tatsächlichen, nicht nur hypothetischen reinen Naturstand.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Vgl. die scholastische Augustinusinterpretation seit Wilhelm von Auvergne; BELLARMIN, *De Amissione Gratiae* VI, c. 6; und in neuerer Zeit etwa C. BEITING, *The Third Place: Augustine, Pelagius, and the Theological Roots of the Idea of Limbo*, in *Augustiniana* 48 (1998), 19.

<sup>9</sup> Etwa in J. L. Bertis *Opus de Theologicis Disciplinis* aus dem achtzehnten Jahrhundert.

<sup>10</sup> Vgl. E. BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême*, Paris 1974, 63–69.

<sup>11</sup> Röm 14, 11: »Denn es heißt in der Schrift: So wahr ich lebe, spricht der Herr, vor mir wird jedes Knie sich beugen und jede Zunge wird Gott preisen.« Eph 1, 22: »Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt.«

<sup>12</sup> Dieser Einwand lässt sich mit der matthäischen Endzeitrede (Mt 25,31–46) kombinieren, die nur wenig Raum für einen Sonderstatus der Kinder einzuräumen scheint.

<sup>13</sup> BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 137.

Das vierte Modell versucht diese Schwierigkeit zu überwinden, indem es die eben beschriebene Offenheit für eine natürliche Gotteserkenntnis gänzlich ins Positive und Übernatürliche wendet. Die Hochformen der Limbuslehre in Politus und Suarez zeichnen ein Bild eschatologischer Glückseligkeit, in dem die Kinder als Bewohner der neuen Erde mit allen körperlichen und geistlichen Vollkommenheiten der Natur Christus die Ehre erweisen und dem himmlischen Vater für das in Adam Geschenkte und in Christus Wiederhergestellte danken. Sie sind damit keineswegs, wie im vorausgegangenen Modell, in ihrer Kenntnis auf rein natürliche Erkenntnisgegenstände beschränkt, sondern haben Anteil an einer wenngleich limitierten übernatürlichen Erkenntnis. Dies mag verbunden sein mit einer gewissen unerfüllten Sehnsucht (*nostalgie*<sup>14</sup>), aber nicht mit Leiden im eigentlichen Sinne. Das erweiterte Erkennen ermöglicht auch eine Kommunikation zwischen den Seelen des Himmels und des Limbus, welche den Vertretern dieser Richtung ebenso möglich erscheint wie angelische Botschaften aus dem Himmelreich. Diese Vision schöpft alle Möglichkeiten aus, sich vom strengen augustinischen Modell zu entfernen, ohne die Kinder ins Himmelreich einzulassen. Obwohl die wiedererstarkte augustinische Theologie im Anschluss an Suarez besonders dieses Modell des *limbus puerorum* verwarf und kritisierte, sind viele seiner Grundgedanken in neueren Autoren erhalten geblieben.<sup>15</sup>

Doch fand dieses Modell auch außerhalb der augustinischen Tradition Kritik. Die hier vertretene Erkenntnis der Kindes, so kann von einem thomistischen Standpunkt eingewandt werden, sei unvereinbar mit einer natürlichen Glückseligkeit und bedinge notwendigerweise die Erfahrung eines schmerzlichen Ausschlusses von der Gottesschau.<sup>16</sup>

Ein möglicher Kritikpunkt am vierten Modell ergibt sich auch, wenn im Rahmen der Argumentation für eine eingeschränkte, übernatürliche Erkenntnismöglichkeit der Kinder auf eine angebliche Analogie zum »Glauben« der Dämonen oder der Verdammten zurückgegriffen wird. Deren Glaube und Kenntnis, selbst wenn sie nicht länger übernatürliche Züge tragen, sind dennoch der tote Rest (*cadavre*<sup>17</sup>) einer übernatürlichen Wirklichkeit. Da die Kinder nach thomistischer Sicht jedoch nie auf diese übernatürliche Realität hin proportioniert wurden, könne in ihnen auch keine dergestaltete Kenntnis übernatürlicher Wirklichkeit gefunden werden. Fehlt aber jegliche Kenntnis der übernatürlichen Wirklichkeit aus dem besagten Grund, dann lässt sich die Vision von Suarez oder Politus nicht länger realisieren. Dass Christus etwa als eschatologischer König von den Kindern zu ehren sei, könne nämlich, wie bereits ausgeführt, durch ein rein natürliches und philosophisches Erkennen nicht eingesehen werden.

<sup>14</sup> C. JOURNET, *La Volonté salvifique sur les petits enfants*, Paris 1958, 42.

<sup>15</sup> Etwa die Annahme einer Kommunikation zwischen Eltern und Kindern. Vgl. B. LEEMING, *Is their Baptism really necessary?*, in *The Clergy Review* 39 (1954), 68; JOURNET, *La volonté salvifique*, 41–42, 184; H. BARBOUR, »Associated with this Paschal Mystery«: *Gaudium et Spes* 22, *Tradition, the Magisterium, and the question at hand*, in A. NICHOLS (Hg.), *Abortion and Martyrdom*, Herefordshire 2002, 79–102, 96.

<sup>16</sup> BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 23–24.

<sup>17</sup> BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 25.

Damit ist das Spektrum der wichtigsten theologischen Variationen hinsichtlich einer Nicht-Erlösung der ungetauften Kinder weitgehend vollständig. Diese Differenzierungen sind in der Systematik nicht zu vernachlässigen, da die Kritik an Teilaspekten eines bestimmten Modells für andere Konzeptionen durchaus ohne Folgen bleiben kann. Es ist daher zu beachten, dass sich das Konzept des *limbus puerorum* keineswegs homogen und einheitlich präsentiert.

Zu diesen Unterschieden kommen einige Einschränkungen, die von den meisten Theologen zugestanden werden. Ganz grundsätzlich wird trotz Betonung der absoluten Notwendigkeit des Taufempfangs *in re*<sup>18</sup> am Prinzip festgehalten, dass Gott für sein Wirken nicht an die Sakramente gebunden ist (*Deus non alligatur sacramentis*).<sup>19</sup> Diese Feststellung will jedoch besondere Ausnahmen, nicht einen ordentlichen Heilsweg außerhalb der Taufe erklären.

Eine weitere Einschränkung wird von verschiedenen Theologen hinsichtlich der tatsächlich betroffenen Kinder angestrebt.<sup>20</sup> Dabei lassen sich fünf Gruppen feststellen:

- (a) Kinder, die vor dem Kommen Christi in der heidnischen Welt verstorben sind.
- (b) Kinder (männliche) des Gottesvolkes, die in den Tagen vor der Beschneidung verstorben sind.
- (c) Kinder, die nach dem Kommen Christi in einem heidnischen Umfeld sterben.
- (d) Kinder, die im Mutterleib sterben, wo eine Taufspendung physisch unmöglich ist.
- (e) Kinder, die in einer christlichen Gesellschaft oder einer Gesellschaft, in der das Taufgebot ausreichend verkündet wurde, vor dem Erreichen des Vernunftalters sterben.

Die ersten beiden Gruppen bleiben nach allgemeiner Ansicht der Theologen zwar von der Problematik nicht grundsätzlich unberührt, aber es wird hier den Kindern ein faktisch mögliches Heilmittel zugestanden. Für die heidnischen Kinder in der Zeit vor dem Kommen Christi (a) wird die Verfügbarkeit eines *remedium naturae* angenommen, in dem die Eltern im Glauben an Gott und einen Erlöser durch verschiedene Riten (Segnungen) und Gebete ihr Kind Gottes Barmherzigkeit anvertrauen konnten. Hinsichtlich der zweiten Kategorie (b) wird im Anschluss an den Aquinaten zumeist angegeben, dass für die Kinder, die vor der Beschneidung starben, eine Möglichkeit des Heils analog zum genannten *remedium naturae* bestand.<sup>21</sup> Der tiefere Grund für diese Annahme liegt wohl in der Ähnlichkeit der Wirkweise des *reme-*

<sup>18</sup> In Ermangelung eines *möglichen* (Begierdetaufe) oder *tatsächlich erfolgten* (Bluttaufe) Taufersatzmittels.

<sup>19</sup> Im Kontext der Kinderfrage beruft sich unter anderem der Aquinat auf dieses Prinzip, um die grundsätzliche Möglichkeit einer außersakramentalen Heiligung herauszustellen (nach dem Beispiel Johannes des Täufers). Vgl. *S. Theol.*, III<sup>a</sup> q. 68 a. 11 ad 1.

<sup>20</sup> Vgl. P. GUMPEL, *Unbaptized Infants: May they be saved?*, in *Downside Review* 72 (1954) 397–399.

<sup>21</sup> *S. Theol.*, III<sup>a</sup> q. 70 a. 4 ad 2. 3. Ausnahmen lassen sich in den Vätern dort finden, wo ein strenger Parallelismus zwischen Taufe und Beschneidung konstruiert wird. Vgl. ASTERIUS DER SOPHIST, *Homilia XX in Psal. 6* (PG 40, 448): »Nach dem Gesetz war jener, der zum achten Tag nicht beschnitten wurde, verflucht; in der [Zeit der] Gnade ist jener, der nicht getauft ist, vom Reich Gottes ausgeschlossen und entfremdet. Er, der im Gesetz gesagt hat: verflucht jede männliche Geburt, die zum achten Tag nicht getauft ist, er sei ausgetilgt aus dem Volk; schwor in der [Zeit der] Gnade: Amen, Amen ich sage euch: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, wird er das Reich Gottes nicht sehen« [Eigenübersetzung].

*dium naturae* mit den Sakramenten des Alten Bundes, welche die Gnade nicht *ex opere operato* vermittelten, sondern als Ausdruck des Glaubens an Christus zum Anlass des Gnadenempfangs wurden.<sup>22</sup>

Die Angaben, die zur dritten Kategorie von Kindern (c) gemacht werden, unterscheiden sich je nach dem angenommenen Zeitpunkt des Inkrafttretens der Taufverpflichtung. Ist sie gebunden an einen konkreten historischen Zeitpunkt (z.B. Pfingsten oder Christi Himmelfahrt) oder an die tatsächlich erfolgte Verkündigung des Evangeliums in einer Region? Die Theologen des Mittelalters gingen aufgrund ihrer geographischen Kenntnis zumeist von einer ausreichenden Promulgation der Botschaft Christi aus.<sup>23</sup> Durch die Entdeckungen der Neuzeit (Amerika) wurde diese Ansicht jedoch zurückgedrängt. Sie findet eine Weiterführung in Suarez, für den die Erweiterung des geographischen Wissenstandes nichts an dem verpflichtenden Charakter des Taufgebotes oder der dadurch erfolgten Abrogation des Natursakraments zu ändern vermochte,<sup>24</sup> und blieb bis ins zwanzigste Jahrhundert eine von Theologen vorgetragene These.<sup>25</sup> Die dritte Position, die vor allem ab dem neunzehnten Jahrhundert zunehmend Anhänger fand,<sup>26</sup> hielt die Promulgation des Evangeliums hingegen für nicht abgeschlossen und berief sich in der Folge auf den Grundsatz *lex non promulgata non obligat*, um den Fortbestand eines *remedium naturae* für die Kinder dieser Regionen zu argumentieren. In dieser letzten Perspektive sind die Kinder, die nach dem Kommen Christi in einem heidnischen Umfeld sterben, damit gesondert zu betrachten, insofern ihnen wie in den beiden Gruppen zuvor ein tatsächlicher Heilsweg offen steht.

Die vierte Gruppe (d), die von Theologen bisweilen unterschieden wird, sind Kinder, die im Mutterleib sterben und eine Taufspendung damit eine physische Unmöglichkeit konstatiert. Das augustinische »*nemo renascitur nisi primo nascatur*«<sup>27</sup> wird im Kontext des johanneischen Taufbefehls (Joh 3, 5) dahingehend angewandt, dass die ungeborenen Kinder grundsätzlich aus der Taufverpflichtung auszunehmen seien. Zu den Vertretern dieser Ansicht gehören im fünfzehnten Jahrhundert G. Biel,<sup>28</sup> in neuerer Zeit L. Lercher<sup>29</sup> und etwas nuancierter C. Hulsen.<sup>30</sup>

Die fünfte Kategorie (e) schließlich, jene Kinder, die in einer christlichen Gesellschaft oder einer Gesellschaft, in der das Taufgebot ausreichend verkündet wurde,

<sup>22</sup> Vgl. KONZIL VON FLORENZ, Bulle *Exultate Deo* (DH 1310). Für die Ähnlichkeit zwischen *remedium naturae* und den Sakramenten des Alten Bundes vgl. JOURNET, *La Volonté salvifique*, 122–3.

<sup>23</sup> Vgl. A. SANTOS, *Infancia y Bautismo*, in *Estudios Eclesiásticos* (1957) 406.

<sup>24</sup> F. SUAREZ, *De lege nova divina* V, 25, in *Opera omnia* VI, Paris 1856, 575.

<sup>25</sup> Vgl. etwa E. HUGON, *Hors de l'Eglise point de salut*, Paris 1927, 272.

<sup>26</sup> Sie findet sich freilich schon zuvor. Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epist. 77 ad Hugonem de S. Victore* 2, 6: »*Ex eo tempore tantum cuique coepit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quisque novi praecepti reus existere, ex quo praeceptum ipsum inexcusabiliter ad eius potuit pervenire notitiam*« (Ed. J. LECLERCQ – H. ROCHAIS, *S. Bernardi Opera* VII, Rom 1974, 188).

<sup>27</sup> AUGUSTINUS, *Epist* 187, (PL 33, 844; CSEL 57, 109). Das Prinzip wird auch von Thomas aufgegriffen. Vgl. *S. Theol.*, III<sup>a</sup> q. 68 a. 11 s. c.

<sup>28</sup> G. BIEL, *In Sent.* IV, d. 4 q. 2, dub. 2: »*Si parvuli non sunt capaces remedii baptismatis in utero, debuit aliud remedium institui, cuius possunt esse participes et capaces*«, zitiert nach der Ausgabe des Sentenzenkommentars von W. WERBECK – U. HOFFMANN (Hg.), Tübingen 1975, 195.

<sup>29</sup> LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae* IV–II, Nr. 175.

vor dem Erreichen des Vernunftalters sterben, ist unter den Vertretern der Nicht-Erlösung der ungetauft sterbenden Kinder nicht umstritten. Ihr Los ist respektive das der Verdammten oder der Limbus in einer seiner Konzeptionen.

Die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung in fünf Kategorien von Kindern, die ohne den Empfang des Taufsakraments *in re* sterben, wird nicht allgemein zugegeben.<sup>31</sup> Die Differenzierungen besitzen für die Systematik zweifellos einen gewissen klärenden Wert, aber sie berühren das konkrete Schicksal der Kinder nicht notwendigerweise und in jedem Fall. Das gilt vor allem für jene Gruppen, die nach der Möglichkeit eines *remedium naturae* unterschieden werden. Dieses nämlich bedeutet keinen automatisch auftretenden Heilsweg, sondern ist analog zu den Sakramenten des Alten Bundes als ein Glaubensakt und eine kultische religiöse Handlung zu verstehen, in der das Kind Gott geweiht und dargebracht wird. Unter den Theologen herrscht keine Einigkeit darüber, ob äußere Elemente zwingend erforderlich sind oder ob ein innerer Akt genügt. In jedem Fall ist der im *remedium naturae* eröffnete Heilsweg, ähnlich dem Taufsakrament, vom aufrichtigen Glauben und Verhalten Dritter (Eltern) als *causa dispositiva* abhängig.<sup>32</sup> Damit ist die Unterscheidung der ersten beiden genannten Kategorien (a und b) keineswegs die Ausnahme dieser Kinder von der allgemeinen Problematik. Das *remedium naturae* vermag als Sakramentsvorläufer eine wirkliche Heilsmöglichkeit darstellen, allerdings wären in der Perspektive der Nicht-Erlösung all jene Kinder, die vor dem »Empfang« dieses Mittels sterben,<sup>33</sup> gleich den anderen ungetauft verstorbenen Kindern von einer Heilsmöglichkeit ausgenommen.

## 1.2. Einwände gegen die Nicht-Erlösung

### 1.2.1. Der göttliche Heilswille

Autoren, die an der klassischen Darlegung und Beantwortung der Kinderfrage Anstoß nehmen, berufen sich zumeist auf den universalen göttlichen Heilswillen als einen Fundamentalsatz der neutestamentlichen Offenbarung und Eckpfeiler der christlichen Erlösungslehre. Wie kann Gott das Heil der Kinder wahrhaft wollen (*vo-*

<sup>30</sup> C. HULSEN, *Unbaptized Infants*, Montreal 1965, 126: »Does the teaching of the Church and of the Fathers apply equally to children already born and children still in the womb of their mothers? We think that this important distinction must not be overlooked [...]. It may be said that during many centuries the general doctrine in the Church considered infants in the womb outside the sacramental order. As long as one is not yet born, he cannot be re-born. This point which is often not sufficiently emphasized should be kept in mind when interpreting the pronouncements of the magisterium concerning unbaptized infants. Apart from the fact that the Councils of Carthage (D. 102) [DH 223] and of Trent (D. 791) [DH 1514] mention expressly only »newly born infants« this makes it *at least doubtful* whether most declarations of the Church and of the Fathers are pertinent when applied to infants in the womb.«

<sup>31</sup> Vgl. etwa P. ZÖTTL, *Das Los der Kinder die ohne Taufe sterben*, in ThPQ 102 (1954) 229.

<sup>32</sup> Wenngleich in der Folge das Natursakrament lediglich *Anlass* für das Gnadengeschenk Gottes wird, während das Sakrament als *Instrumentalursache* die Gnade tatsächlich bewirkt.

<sup>33</sup> Dies kann auch eine Nachlässigkeit zur Ursache haben oder sich direkt gegen das Leben des Kindes richten (Abtreibung und Kindstötung).



*litione veri nominis*), wenn sie ohne persönlich verantwortete Schuld von der Gottesschau ausgeschlossen bleiben?

Historisch gab es drei unterschiedliche Antwortversuche. Der erste entstammt der augustinischen Tradition und will die Schwierigkeit durch eine nicht unbedenkliche Einengung des göttlichen Heilswillens auflösen.<sup>34</sup> Entsprechend fallen die Kinder entweder ganz aus dem allgemeinen Heilswillen oder sie werden aus dem Heilswillen im Hinblick auf die Erreichung eines übernatürlichen Ziels ausgenommen. In diesem Fall hätte Gott diesen Kindern von vornherein nicht die übernatürliche Seligkeit als Ziel bestimmt, sondern nur die natürliche.

Aufgrund der schwerwiegenden Bedenken gegen die heilspartikularische Tendenz dieses Ansatzes verweisen die Vertreter der klassischen These häufiger auf die Bedingtheit und den keineswegs absoluten Charakter des göttlichen Heilswillens, dessen Verwirklichung an bestimmte, teils in der Natur der Sache liegende, teils an positiv von Gott verordnete Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten geknüpft sei. Gott wolle zwar *voluntate antecedente* das Heil aller und jedes Einzelnen, aber der gesamte Heilsprozess sei nach göttlichem Ratschluss (*voluntas consequens*) mit geschöpflichen, außergöttlichen Faktoren in Verbindung gebracht und die Wirksamkeit der Gnade von diesen abhängig gemacht worden.<sup>35</sup>

Wenig Schwierigkeiten für diese Sicht bereiten moralische Ursachen (*freie Kausalitäten*) bei Erwachsenen, da hier jedes Versagen der Gnade auf einen Defekt im Gebrauch der menschlichen Freiheit zurückzuführen ist. Es entspricht dies dem Satz, dass ein Mündiger immer nur aus eigener schwerer Schuld verloren gehen kann. Difiziler gestaltet sich die Erklärung bei Unmündigen, bei denen die Gnade wohl nicht von frei wirkenden Ursachen in der eigenen Person abhängig gemacht werden kann. F. C. Ceulemans<sup>36</sup> und andere vor ihm<sup>37</sup> versuchen in ihrer Erklärung des Ausschlusses der Kinder daher auf eine fremde frei wirkende moralische Kausalität (z. B. die Eltern) zurückzugreifen, sodass die Frustration des göttlichen Heilswillens immer (auch) durch eine positive menschliche Handlung oder durch strafbare Unterlassung bedingt sei. Im Einzelfall mag sich ein Nachweis von moralischen Schuld Faktoren schwierig gestalten, wodurch es nötig werden kann, die Situation aus ihrer Abgeschlossenheit herauszuheben, um auf örtlich oder zeitlich entferntere frei wirkende Ursachen – bis hin zur Ursünde selbst – zurückzugreifen. Andere Theologen – wie G. Perrone,<sup>38</sup> H. von Hurter<sup>39</sup> oder W. Stockums<sup>40</sup> – gehen hingegen auch von der Möglichkeit rein physischer und damit nicht-moralischer Ursachen im Verhindern der Gnadenwirksamkeit aus. Es gehöre schlichtweg zum Wesen der gegenwärtigen Ordnung, dass die Dinge ihrer Natur nach unvollkommen und defektibel seien –

<sup>34</sup> Vgl. W. STOCKUMS, *Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder*, Freiburg 1923, 7.

<sup>35</sup> Diese Unterscheidung findet einen Wiederhall in den Konzepten der objektiven und subjektiven Erlösung und der Differenzierung von *gratia sufficiens* und *gratia efficax*. Sowohl die subjektive Erlösung wie auch die *gratia efficax* sind an eine Vielzahl von Faktoren gebunden.

<sup>36</sup> F. C. CEULEMANS, *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, Louvain 1886, 91. 112.

<sup>37</sup> Vgl. etwa H. KILBER, *Theologia Wirceburgensis I. De Deo uno*, disp. 4 c. 2 art. 3.

<sup>38</sup> G. PERRONE, *Praelectiones theologicae V*, Louvain 1840, 206 ff.

<sup>39</sup> H. VON HURTER, *Theologiae dogmaticae compendium II*, Innsbruck 1907–9<sup>12</sup>, 91.

<sup>40</sup> STOCKUMS, *Das Los*, 15–17.

selbst ohne die Folgen der Erbsünde – und damit auch naturhafte Störungen heilsverhindernd wirksam werden könnten.

Wenngleich diese Erklärung von ihren Gegnern zumeist als grundsätzlich möglich hingenommen wird, lässt sich der Einwand formulieren, dass sich die göttliche Liebe als überaus schwächlich erweise, wenn nicht-moralische Fremdersachen und Fremdverschulden den Heilswillen frustrieren könnten. Schließlich sei der göttliche Heilswille ja nicht ein unbestimmtes Wollen, sondern Ausdruck jener Liebe, die sich am Kreuz für das Heil der Menschen – die Kinder eingeschlossen – erlösend entäußerte.<sup>41</sup>

Bei dieser Argumentation ist allerdings Vorsicht geboten, da sie im Hinblick auf das Verhältnis von Gottes Allmacht und seiner Vorsehung einen Bereich berührt, der dem menschlichen Verstehen letztlich entzogen ist. In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass letztlich das Geheimnis der Prädestination berührt wird, *quod non est demonstranda sed potius adoranda*. Aus diesem Grund lässt sich als allgemeine Überlegung auch das offenbarungstheologische Konzept der *praedilectio* anfügen, das sowohl im Alten wie auch im Neuen Bund verankert ist.

Die Unterscheidung von *voluntas antecedens* und *voluntas consequens* sollte im zwanzigsten Jahrhundert jedoch auch nicht alle Limbustheologen zufrieden stellen. C. Journet und einige Autoren, die ihm in dieser Ansicht folgen,<sup>42</sup> überlegen für die Kinder eine partielle Verwirklichung des nachgehenden göttlichen Heilswillens. Entsprechend wird ein doppeltes Heil unterschieden: ein natürliches im *limbus puerorum* verwirklichtes und ein übernatürliches, dessen die Erlösten in der Gottesschau teilhaftig werden.

Die offensichtlichen Vorteile dieser dritten Konzeption werden allerdings durch eine Reihe theologischer Bedenken begleitet. Vor allem scheint der göttliche Heilswille der biblischen Offenbarung stets auf das übernatürliche Heil des Menschen zu zielen. Für eine Aufspaltung des Heilsbegriffs in ein natürliches und ein übernatürliches Heil fehlt daher eine entsprechende biblische Basis.

### 1.2.2. *Solidaritas omnium hominum cum Christo*

Ein anderer Einwand greift auf die Solidarität der Menschen mit Christus zurück, die in ihrer Ausdehnung und ihrem Einfluss jene universale Solidarität mit Adam als

<sup>41</sup> So meint etwa E. Boissard in seiner Kritik an dieser Antwort, dass alles andere als eine frei moralische Ursache (wie sie nur Erwachsenen zur Verfügung stehe) Gott in die Verantwortung für den Heilsverlust nehmen müsse. Heilsverhindernde Fremdersachen, ob moralischer oder nicht-moralischer Art, würde Gott dann nicht nur zulassen, sondern auch *wollen*. Vgl. BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 41–44. Wie Boissard in einem Exkurs am Ende seines Buches klarstellt, bezieht sich dieses *Wollen* Gottes bei Fremdverschulden, das *zugelassen* wird, lediglich auf den nachgehenden Willen Gottes. Nur im Fall physischer Hindernisse für den Sakramentenempfang könnte man schwer von einem *zugelassenen* Übel sprechen, da Gott Schöpfer und Verwalter dieser Ordnung sei. Vgl. BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 155. Dass der Sündenfall Einfluss auf diese Ordnung genommen haben könnte, wird von Boissard nicht einbezogen. In jedem Fall würde sich, so Boissard, die Liebe Gottes als schwach erweisen, auch dann, wenn den Kindern damit nichts Geschuldetes vorenthalten wäre. Vgl. BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 44.

<sup>42</sup> So etwa H. Barbour.

Stammvater erreichen müsse. Wenn nun die Kinder vom erlösenden Einfluss Christi ohne eigene Schuld ausgenommen wären, würde sich Christus schwächer erweisen als Adam, dessen Einfluss alle Menschen erreicht.<sup>43</sup>

Grundsätzlich bestehen zwei Möglichkeiten für die Verteidiger der klassischen Lehre, den Einwand zu beantworten. Beide geben die Prämisse des Einwands zu, nicht jedoch seine Schlussfolgerungen für die Kinder. In welcher Form ein Einfluss Christi auf die Kinder besteht, kann von unterschiedlichen Ausgangspunkten beantwortet werden.

Die erste Variante erkennt in der eschatologischen Auferstehung der Kinder eine Anteilnahme am Sieg Christi über Sünde und Tod. Für sich genommen ist diese Antwort noch unzureichend, da auch die Verdammten auferstehen, ohne dass damit ein Sieg über die Sünde eingeschlossen wäre. Auch scheint die biblische Offenbarung nur in der *resurrectio gloriosa ad similitudinem Christi* einen Einfluss Christi zu kennen.<sup>44</sup> Aus diesem Grund wird diese Antwort zumeist durch die eschatologische Befindlichkeit der Kinder hinsichtlich der wiederhergestellten *impassibilitas*<sup>45</sup> und der Freiheit von Konkupiszenz ergänzt. Ein möglicher weiterer Ansatzpunkt sind Erkenntnis und natürliche Gottesliebe (*super omnia*), die den Kindern von den meisten Limbustheologen zugestanden werden. Ob eine solche Liebe auch die Gabe einer *gratia sanans* und damit einen besonderen Einfluss Christi bedingend einschließt, hängt nicht zuletzt von der Beantwortung der Frage ab, ob der Mensch nach der Erbsünde Gott auch ohne Gnade über alles zu lieben vermag. Wird dies bejaht, muss auch im *limbus puerorum* kein diesbezüglicher besonderer Einfluss Christi angenommen werden. In jedem Fall bedingt die Solidarität mit Christus in der vorliegenden Perspektive nicht notwendigerweise die Kommunikation des göttlichen Lebens, sondern wird in den genannten Punkten partiell und ausreichend verwirklicht.

Eine zweite Antwort versucht hingegen die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung für die Frage dienstbar zu machen. Die objektive Erlösung beginnt im vollen Sinne mit der Menschwerdung und wird vervollkommen im Tod, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi. In der Menschwerdung vereint er die menschliche Natur mit sich; in der Passion, Auferstehung und Auffahrt zum Himmel wird seine Menschheit zum Instrument der Vermittlung göttlichen Lebens; sein Handeln im Fleisch verdient uns das ewige Leben. Auf diese Weise kann die Solidarität Christi mit allen Menschen verstanden werden, auch weil auf die beschriebene Weise alle in Christus (*virtualiter*) erlöst sind. Es gäbe nun keinen Grund, die Kinder davon auszunehmen. Auf eine Weise, konkret vielleicht auch im Sinne der eben zuvor beschriebenen eschatologischen Umgestaltung, könnten somit auch die Kinder an diesem allgemeinen Einfluss Christi teilhaben. Da sich jedoch erst mit der subjektiven Erlösung im Glauben und durch den sakramentalen Dienst der Kirche eine wirkliche Eingliederung in den Leib Christi und die Fruchtbarmachung der Verdienste des Erlösers vollziehe, bleibe es im Fall der Kinder bei dem genannten allgemeinen Einfluss im Rahmen der objektiven Erlösungsordnung.

<sup>43</sup> In einer Variation des Einwands wird auch vom Triumph Satans gesprochen.

<sup>44</sup> 1 Kor 15, 20. 23.

<sup>45</sup> Die gilt freilich nur für jene Theologen, welche die ungetauft verstorbenen Kinder frei von Leiden sehen.

Grundsätzlich lässt sich zudem anmerken, dass der Parallelismus zwischen Christus und Adam nicht in ein absolutes, univokes Verhältnis zur Menschheit gesetzt werden kann und daher vorsichtig argumentiert werden sollte. Auch nach der Erlösungstat Christi ist nicht jeglicher protoparentaler Einfluss erloschen. So werden etwa trotz des vollendeten Heilswerks die Kinder nach wie vor unter dem Einfluss Adams in der Erbschuld geboren. Erst die Applikation der von Christus erwirkten Gnaden ermöglicht eine Abwendung des von Adam gewirkten Unheils.

### 1.2.3. Vollkommenheit der neuen Heilsökonomie

Ein weiterer Einwand lässt sich in den folgenden Syllogismus fassen: Nach dem Kommen Christi, der als Heiland und Erlöser in die Welt kam, muss das Heil leichter erreichbar sein als in der Zeit vor seiner Ankunft. Nun scheint jedoch mit der Einsetzung des Taufsakraments und der Auslegung des Taufgebotes im Sinne einer absoluten Notwendigkeit den Kindern des neuen Bundes der Heilsweg ungebührlich erschwert, da in der Zeit vor Christi Geburt den Kindern ein *remedium naturae* die Erlösung erwirken konnte. Darum müsse Gott auch heute einen anderen Heilsweg für die Kinder bereitstellen. Eine Variation dieses Arguments findet sich im Kontext eines möglichen Fortbestandes des Natursakraments in Gebieten, in denen das Evangelium und damit das Taufgebot noch nicht oder nicht ausreichend verkündet wurde. In diesem Fall würde die Verkündigung der christlichen Frohbotschaft den Status der Kinder geradezu verschlechtern, da ihnen fortan kein anderes Mittel mehr als die Taufe zur Verfügung stünde.

Auch hier stehen wieder zwei Möglichkeiten in der Beantwortung offen. Eine Richtung versucht die Schwierigkeit zu lösen, indem sie zwar zugesteht, dass mit der Einsetzung des Taufe die Heilserlangung nicht einfacher wurde, aber das Sakrament in seiner Wirkung *ex opere operato* das Heil sicherer und mit Gewissheit zu vermitteln vermag (*non faciliorem sed securiorem*), woran die Erhabenheit der gegenwärtigen Heilsökonomie abzulesen sei. Dazu kommt, dass mit der Taufe die Gnade *abundantior* und *perfectior* gegeben werden: in größerer Fülle, weil sie in die volle Heilsgemeinschaft eingliedert; vollkommener, weil die Taufe einen sakramentalen Charakter vermittelt.

Ein zweiter Antwortversuch ist hingegen bemüht, den Untersatz des genannten Syllogismus (die Taufe habe die Heilserlangung erschwert) zu leugnen. Wenn das *remedium naturae* seiner Anwendung nach näher an das Taufsakrament herangerückt wird, zeigt sich, dass vermutlich ein weit geringerer Prozentsatz der Kinder der Heidenwelt mittels des Natursakraments tatsächlich selig wurden, als dies nach der Einsetzung des Taufsakraments möglich wurde.<sup>46</sup> Dieser Gedankenweg setzt voraus, dass das Natursakrament als Weihe an Gott nur lebenden Kindern offen stand und die Eltern oftmals nicht die subjektiven Bedingungen, d. h. Glaube an Gott und einen Erlöser, erfüllten. Auch gilt den scholastischen Autoren die Verfügbarkeit des *reme-*

<sup>46</sup> Vgl. die Argumentation bei J. LE BLANC, *Children's Limbo, Theory or Doctrine?*, in AER 117 (1947), 180–182.

*dium naturae* nicht uneingeschränkt. So wird etwa in Abrede gestellt, dass die Weihe eines *ungeborenen* Kindes an Gott durch das aufrichtige Gebet der Eltern den Erfordernissen des *remedium naturae* genüge und damit die *applicatio facilior* des Natursakraments der Vorzeit als nachgewiesen zu gelten habe.<sup>47</sup> Als Einwand bleibt lediglich der Fall aller weiblichen und jener männlichen Kinder des Bundesvolkes, die vor der Beschneidung verstarben, bestehen. In ihrem Fall ist die Verhinderung des *remedium naturae* aufgrund eines Defektes im Glauben der Eltern, welche die Kinder darbrachten, sehr unwahrscheinlich. Für diese Kinder könnte damit ein tatsächlicher Vorteil bestanden haben. Hier bleibt den Vertretern der Nicht-Erlösung, wie es scheint, nur der Rückzug auf das erste Argument (*non faciliorem sed securiorem*). Dieser Einwand, wenn auch keineswegs unlösbar, bleibt damit als eines der stärkeren Argumente für einen Heilsweg der Kinder.<sup>48</sup>

## 2. Die Möglichkeit eines Heilswegs

### 2.1. Hypothetische Heilsmodelle im Rahmen der Taufersatzmittellehre<sup>49</sup>

Es gestaltet sich nicht einfach, die im zwanzigsten Jahrhundert vorgetragenen und im zweiten Teil der Arbeit dargestellten theologischen Versuche in einem systematischen Teil aufzuarbeiten. Die Ansätze werden in der Argumentation nicht immer in ihrer Reinform durchgetragen, sondern durch ganz unterschiedliche Elemente und Ausweichmöglichkeiten angereichert. Entsprechend kommt diese Zusammenfassung nicht ohne Vereinfachungen aus, was den Wert der gebotenen Übersicht jedoch nicht gänzlich aufzuheben vermag.

#### 2.1.1. Formen der Bluttaufe

##### a) Allgemeine Heilswege durch Tod und Sterben

Im Rahmen einer auf die Kinder ausgedehnten Sonderform der Bluttaufe begegnen uns im Wesentlichen zwei verschiedene Ansätze. Die Richtung H. Schells,<sup>50</sup> dem später J.-H. Nicolas in seiner Dogmatik folgt,<sup>51</sup> versucht im Tod einen quasisa-

<sup>47</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Super Sent.*, lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 oder JOURNET, *La volonté salvifique*, 85.

<sup>48</sup> So auch die Theologische Fakultät der Karmeliten in ihrer Eingabe an das Zweite Vatikanische Konzil, mit der sie die Definition der Limbuslehre erwirken wollten. Vgl. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Vol IV, pars I [2] 370: »*Gravior nobis videtur difficultas hausta ex perfectione novae oeconomiae salutis; cuius solutionem completam frustra apud varios auctores quaesivi.*«

<sup>49</sup> Die Sonderformen der Wassertaufe (etwa die Theorie einer »Engeltaufe«) werden in dieser Zusammenfassung übergangen. Ihr Einfluss in der Theologiegeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts ist eingeschränkt. Die wichtigsten Kritikpunkte wurden bereits ausreichend im Rahmen ihrer Besprechung dargelegt.

<sup>50</sup> H. SCHELL, *Katholische Dogmatik III*, (H. PETRI – P.-W. SCHEELE, Kritische Ausgabe, Paderborn 1994) 403.

<sup>51</sup> J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique – De la Trinité à la Trinité*, Fribourg 1985, 848–853.

kramentalen Charakter nachzuweisen, der als wahre Teilhabe und als Gleichformung mit der Passion Christi die Gnade gleich einem Sakrament *ex opere operato*<sup>52</sup> vermittelt. Nuanciert findet sich dieser Grundgedanke auch bei E. Sauras, der den Tod zu einem *votum sacramenti* erklärt.<sup>53</sup> Christus habe, so der spanische Dominikaner, das Sterben dahingehend »sakramental belegt,« dass es als *votum reale* der Taufe nunmehr deren Wirkungen nach sich ziehe.

Der zweite Ansatz, der etwa von B. Webb vertreten wird,<sup>54</sup> kennt ebenfalls einen Bedeutungswandel des Todes in der Erlösungsordnung. Das Sterben wird zu einem Gnadenkanal (channel of grace), welcher der Seele eine Entscheidung für Gott noch im Tode selbst ermöglichen soll. Damit tendiert Webbs Theorie in Richtung der Begierdetaufmodelle und bedeutet auch keine Gewissheit über die Rettung der Kinder.<sup>55</sup>

Gegen die gemeinsame Grundthese der beiden vorausgehenden Ansätze werden im Wesentlichen zwei Arten von Einwänden formuliert. Der erste Kritikpunkt richtet sich gegen die vorliegende Beschreibung des Todes als Form der Bluttaufe. Zwar soll durch das Verbleiben im klassischen Taufersatzmittelschema die richtig erkannte theologische Schwierigkeit eines ordentlichen Heilswegs *praeter baptismum* umgangen werden, aber die dafür notwendige Dehnung des Bluttaufbegriffs wird von den Gegnern als unzulässig eingestuft. So fehle in der faktischen Gleichsetzung des Todes mit der Bluttaufe in den allermeisten Fällen jede Art von Glaubensmotiv. In vielen Fällen sei der Tod gar keine frei gewollte Zerstörung des Lebens in *odium fidei*, sondern ein reines Naturgeschehen.<sup>56</sup> Der Begriff der Bluttaufe droht dabei zu verwischen und gesprengt zu werden.<sup>57</sup> Dieser Einwand wiederholt sich nuanciert gegen den partikularistischeren Versuch, wenigstens den abgetriebenen Kinder eine Bluttaufe und damit den Märtyrerstatus zuzugestehen.

Der zweite Einwand gegen die vorliegenden Bluttaufetheorien richtet sich gegen das Herzstück der Argumentation. Der Tod als eine Art »achtes Sakrament« wird von der Lehre von der Siebenzahl der Sakramente nicht gedeckt und hat auch in der Offenbarung keine wirklichen Anhaltspunkte.<sup>58</sup> Im Gegenteil sei im Anschluss an den Römerbrief (Röm 5, 12) am bleibenden Strafcharakter des Todes festzuhalten. Nur in besonderer Verbindung mit dem Tod Christi (Martyrium) erhält der menschliche Tod einen expiatorischen Charakter. In seine allgemeine Wirklichkeit hingegen kann nichts Gnadenvermittelndes verlegt werden.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Hier wohl besser: *ex facto sublato*.

<sup>53</sup> E. SAURAS, *Los sacramentos de necesidad ante las circunstancias que impiden o anulan su administración*, in *Ciencia Tomista* 49 (1957) 37–73.

<sup>54</sup> B. WEBB, *Unbaptized infants and the quasi-sacrament of death*, in *Downside Review* 71 (1953) 243–257.

<sup>55</sup> Die Kinder nämlich, so Webb, haben durchaus die Möglichkeit, diese im Tod erwirkten Gnaden abzulehnen.

<sup>56</sup> So die Kritik Stockums. Vgl. STOCKUMS, *Das Los*, 107.

<sup>57</sup> Mit A. Winklhofer meint auch ein dezidiert Befürworter eines Heilswegs für die Kinder, dass sich Schells Ansatz nur ungenügend in das festzuhaltende Schema der kirchlichen Lehre von den Taufersatzmitteln füge. Vgl. A. WINKLHOFER, *Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder. Eine Untersuchung zum gegenwärtigen Stand der Frage*, in *MThZ* 7 (1956) 54.

<sup>58</sup> STOCKUMS, *Das Los*, 106.

<sup>59</sup> PEREGO, *Esiste un Sostitutivo del Battesimo*, in *Div* 4 (1960), 571.

## b) Abtreibung als Martyrium

Als Teilantwort im Zusammenhang mit dem Heil ungetauft sterbender Kinder existieren Versuche, wenigstens abgetriebenen Kindern den Märtyrerstatus zuzuerkennen. Die Erklärungen unterscheiden sich in der entsprechenden Gewichtung und Ausführung der beiden Grundkomponenten des Martyriums – dem Zeugnis und dem *odium Dei*. Um den Kindern die Bluttaufe als Heilsweg zu eröffnen, muss sowohl der Begriff des Zeugnisses als auch die Manifestation eines gegen Gott gerichteten Aktes erweitert werden.

Als Zeuge wird das Kind etwa analog zu Johannes dem Täufer verstanden (J. F. McCarthy). Der Vorläufer hatte gegenüber Herodes die Wahrheit des sechsten Gebotes bezeugt; abgetriebene Kinder seien hingegen stille Blutzeugen des fünften Gebotes. Andere Autoren (M. Schumacher, P. Kwasniewski) versuchen das Zeugnis des Kindes stärker ontologisch zu verankern. In dieser Perspektive wird das Ungeborene zum Zeugen der göttlichen Güte (Geschenk des Seins) oder aufgrund einer mystischen Gleichgestaltung mit Christus, die in der Menschwerdung (*quod non assumptum non est sanctum*) ihre Grundlage hat, zum bezeugenden *imago Christi*, das im passiven Erleiden der Ungerechtigkeit noch größere Ähnlichkeit mit dem Christus erlangt.

Bezüglich des zweiten konstitutiven Bluttaufelements, dem *odium Dei*, lässt sich eine ähnliche Ausweitung des Begriffs feststellen. Sind die Kinder stille Zeugen eines göttlichen Gebotes, dann kann die Tötung dieser unschuldigen Kinder aufgrund der Grundlegung dieser Gebote in der menschlichen Natur als gegen Gott gerichtet gesehen werden. In einer anderen, schöpfungstheologischen Perspektive richtet sich Abtreibung gegen den allmächtigen Gott, der diesem neuen menschlichen Geschöpf und Abbild göttlicher Liebe das Sein und die Personenschaft schenkt. Ebenso zeige sich eine Rebellion gegen die Erlösungsordnung – und damit ein *odium Christi* im Besonderen –, insofern die Menschwerdung und die dadurch vollzogene Heiligung aller Phasen der menschlichen Existenz in der Tötung des Kindes abgelehnt werde. Das fehlende Bewusstsein über den objektiven Charakter der Abtreibung in den unmoralisch Handelnden soll bisweilen durch den Einfluss des Dämonischen aufgewogen werden, deren vollkommener Erkenntnis sich leichter als widergöttliche Opposition und *odium Dei* charakterisieren lässt.

Gegner der Übertragung des Märtyrerstatus auf die abgetriebenen Kinder legen die konstitutiven Elemente der Bluttaufe hingegen enger aus. Für ein Blutzeugnis im eigentlichen Sinn muss wenigstens eine von zwei Bedingungen erfüllt werden: eine Entscheidung für Christus (seine Gebote), die selbst das eigene Leben diesem Entscheid unterordnet, oder aber auf der Seite des Täters das ausdrückliche *odium fidei*, das sich gegen eine bestimmte Person richtet.<sup>60</sup> Die Erfüllung der ersten Bedingung wird den unmündigen Kindern als unmöglich abgesprochen; die zweite hingegen

<sup>60</sup> Die beiden Bedingungen können zusammenfallen, oder aber auch getrennt auftreten, ohne den Charakter eines echten Martyriums zu beeinflussen. Dementsprechend wurde etwa die erste Bedingung bei Johannes dem Täufer erfüllt, während der Kindermord durch Herodes die alleinige Erfüllung der zweiten Bedingung (hier ein *odium regalitatis Christi*) illustrierte. Man könnte von einem aktiven und einem passiven Martyrium (Zeugnis) sprechen.

fehle in den allermeisten Fällen der vorgenommenen Abtreibungen, weil die Beteiligten aus einer Vielzahl anderer Motive handelten, die sich eben nicht unmittelbar und direkt gegen Christus richten. Vor allem in der Gegenwartskultur ist nicht zuletzt aufgrund irreführender biologischer oder ideologischer Angaben das Bewusstsein über die schwere Sündhaftigkeit von Abtreibungen weitgehend verloren gegangen. Hier hilft der Verweis auf die Dämonenwelt wenig, denn das *odium Christi* muss als Motiv des menschlichen Täters erkennbar sein, und nicht nur als teuflische Instigation zur Sünde, da der Mensch zum Versucher nicht im Verhältnis eines Werkzeugs zu seinem Benutzer steht (Harrison).

Wenn (*dato non concessio*) entsprechend einer gegebenen Erklärung tatsächlich im Fall der abgetriebenen Kinder ein Martyrium feststeht, stellt sich die Frage, ob damit alle Opfer ungerechter Gewalt als »stille Zeugen des fünften Gebotes« dem Kreis der Märtyrer zuzurechnen sind. Hier wird in einem Antwortversuch gefordert, die Kinder hinsichtlich ihres Unvermögens und ihrer Passivität von den Erwachsenen zu unterscheiden. Von Erwachsenen werde in jedem Fall eine heroische Willens- tat in der Bezeugung Gottes oder seiner Gebote verlangt, da die rein passive Opferrolle ob ihres Vernunftgebrauchs nicht genüge (Harrison).

### 2.1.2. Formen der Begierdetaufe

Die Versuche, die Heilsmöglichkeit der Kinder als Form der Begierdetaufe zu begründen, haben in der theologischen Diskussion des zwanzigsten Jahrhunderts zum Los ungetauft sterbender Kinder eine vielleicht noch gewichtigere Bedeutung als die vorgenannten Bluttaufetheorien erlangt. Eine erste Unterscheidung innerhalb dieser Gedankenrichtung bietet das Subjekt des Votums, welches entweder in das Kind – in bewusster (Illuminationisten) oder unbewusster Form (Vertreter eines »übernatürlichen Existentials“) – oder in Dritte (stellvertretendes Votum der Eltern oder der Kirche) verlegt wird.

#### a) Illuminationstheorien

Den Illuminationisten ist die Annahme einer wenigstens momentanen Erhebung der Verstandeskraft in die Erkenntnis- und Entscheidungsfähigkeit gemein. Unterschiede ergeben sich hingegen nach der angenommenen Wirkung, der Ursache und dem Zeitpunkt der Verstandeserleuchtung.

Hinsichtlich der Wirkung der Illumination wird von verschiedenen Autoren (J. Gracia-Plaza de San Luis,<sup>61</sup> F. Krösbacher<sup>62</sup>) angenommen, dass sie mit Gewissheit zur Heilserlangung führe. So geht Gracia-Plaza von einer *gratia efficax* aus, welche das Heil der Kinder sicherstelle. Der größere Teil der Autoren (H. Klee,<sup>63</sup> C. M.

<sup>61</sup> J. GARCÍA-PLAZA DE SAN LUIS, *Esiste el limbo do los niños?*, in *Revista Eclesiastica* 8 (1936) 113–55.

<sup>62</sup> F. KRÖSBACHER, *Was ist mit den ungetauft gestorbenen Kindern?*, in *Der große Entschluss* 8 (1953) 175–178

<sup>63</sup> H. KLEE, *Katholische Dogmatik*, Mainz 1841, 158.



Mayrhofer<sup>64</sup> oder A. Pacios López<sup>65</sup>) hingegen scheint eher eine *gratia sufficiens* anzunehmen, welche die Entscheidung für Gott ermöglicht, nicht jedoch als sicheres Ergebnis voraussetzt.<sup>66</sup>

Neben der Wirkung wird auch die Ursache der Verstandeserleuchtung unterschiedlich erklärt. So gilt sie den einen als Wirkung eines wundersamen Eingreifens Gottes, während ein nicht geringer Teil im Vorgang des Sterbens und der einsetzenden Trennung von Seele und Leib eine gleichsam natürliche Ursächlichkeit für die Illumination zu überlegen scheint (H. Klee). Am ausführlichsten sucht Pacios López die zweite Variante spekulativ zu begründen. Er nimmt an, dass die Desintegration des Leibes zuerst zur Einstellung der seelischen Wirkungen und dann zur Trennung von Leib und Seele führe. Diese logische Abfolge biete die Möglichkeit für ein logisches »Dazwischen« ohne zeitliche Ausdehnung, in dem rein-geistige Akte angenommen werden können, die nicht länger den Einschränkungen des Leibes unterliegen würden.

Mit diesen Überlegungen ist auch bereits zum dritten Unterscheidungskriterium der verschiedenen Ansätze übergeleitet, das sich am Zeitpunkt der Erleuchtung *vor*, *im* oder *nach* dem Tod ausrichtet. Ausdrücklich in die »letzten Momenten *vor* dem Tod« nimmt Mayerhofer den Zeitpunkt der Erleuchtung an. In seiner Beschreibung hat der Tod einen gewissen prozessualen Charakter, in dem die Seelenkräfte in der zunehmenden Lösung vom Leib die notwendige Entscheidungsfreiheit erlangen. Auch ein Rückgriff auf eine Illumination durch ein wundersames Eingreifen Gottes kann – wenn auch sehr willkürlich – einen beliebigen Zeitpunkt vor dem Tod als Moment der Verstandeserleuchtung festlegen.

Dagegen verlegt eine Reihe von Autoren den Zeitpunkt der Erleuchtung in den präzisen Moment des Todes. Hier sollen bisweilen philosophische Überlegungen nachweisen, dass der letzte Moment des Lebens gleichzeitig dem ersten Moment des Todes entspricht.<sup>67</sup> Die vom Leib gelöste Seele könne damit in der dadurch gesteigerten Erkenntnisfähigkeit und intellektuellen Erleuchtung *im* Tod eine Entscheidung treffen, die trotzdem noch dem Pilgerstand zugerechnet werden könne und so nicht die kirchliche Lehre vom Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes bedrohe. Weniger abstrakt philosophisch, als vielmehr theologisch-anthropologisch will eine andere Gruppe von Autoren den Tod als exakten Zeitpunkt einer Erleuchtung und Entscheidung begründen. In diesem Sinn spricht L. Boros vom Tod als dem »ersten total-personalen Akt des Menschen.«<sup>68</sup> Der mit dem Tod erreichten Endgültigkeit

<sup>64</sup> C. M. MAYRHOFER, *Das dreieine Leben in Gott und jeglichem Geschöpfe I*, Regensburg 1851, 251

<sup>65</sup> A. PACIOS LÓPEZ, *La suerte de los niños muertos sin bautismo*, in RET 14 (1954) 41–58.

<sup>66</sup> In Pacios López wird die Illuminationstheorie bis in ihre letztmögliche Konsequenz weitergeführt. Er nimmt eine Wahlmöglichkeit auch getaufter Kinder mit all ihren Konsequenzen an, wodurch seine These weniger zum Heilsweg ungetaufter Kinder wird, sondern zu einer ergebnisoffenen »Theorie vom letzten Akt« (L. RENWART, *Le baptême des enfants e les limbes*, in NRTh 80 [1958], 465). Einen Sonderfall beschreibt J. B. Manyà: In der Erleuchtung im Moment des Todes können die Kinder ihre Seligkeit oder Verdammung wählen. Ein Kind, welches nun in jenem Moment keine Wahl treffe, würde dem Limbus zugeführt.

<sup>67</sup> So etwa Pacios López und P. Glorieux. Für letzteren vgl. P. GLORIEUX, *Endurcissement finale et grâces dernières*, in NRTh 59 (1932) 865–892.

<sup>68</sup> L. BOROS, *Mysterium mortis*, Freiburg i. Br. 1967<sup>7</sup>, 9.

könne nur eine besondere Entscheidung mit einem ähnlich finalen Charakter entsprechen.

Als dritter möglicher Zeitpunkt einer Illumination wird ein Moment *nach* dem Tod angenommen. Diese Möglichkeit wird vor allem von M. Laurence angenommen,<sup>69</sup> der den offensichtlichen Konflikt mit der Lehre vom Tod als Ende der Verdienst- und Entscheidungsmöglichkeit durch die Einführung einer Dichotomie zwischen Lebensdauer und der Dauer des Pilgerstandes im Fall der Kinder zu umgehen sucht. Eine Sonderform der Illuminationstheorie nach dem Tod stellen die Versuche dar, den Zeitpunkt der Verstandeserleuchtung weg vom Sterben und hin auf die allgemeine Auferstehung von den Toten zu verlegen. Dieser Richtung sind B. Schuler<sup>70</sup> und in gewissem Sinne auch V. Wilkin zuzuordnen.<sup>71</sup>

Aus den verschiedenen Antworten hinsichtlich der Wirkung, der Ursache und dem Zeitpunkt der angenommenen Illumination lässt sich eine Vielzahl an Ansätzen kombinieren. Die meisten Aspekte der hier zusammengetragenen Teilantworten haben ihre Entgegnungen gefunden. Lediglich die Erklärung der Wirkweise (*gratia sufficiens* oder *gratia efficax*) bleibt von Kritik weitgehend unberührt. Zwar wird bemerkt, dass die hinreichende Gnade die Rettung der Kinder nicht sicherstellen könne, aber von den Gegnern der klassischen Lehre wird für gewöhnlich auch nicht die Erlösung der Kinder, sondern lediglich die reale Möglichkeit zur Heilserlangung gefordert. Ein anderes Argument, das unabhängig von der genauen Wirkweise der Illumination für beide Thesen Relevanz besitzt, ist der Einwand, dass mit einer Entscheidung des ungetauften Kindes *pro Deo* es durch den persönlich verdienstvollen Akt einen unpässlichen Vorteil gegenüber getauft verstorbenen Kindern erlangen würde, die ohne persönliche Verdienste allein mit der Taufgnade sterben. Bei diesem Einwand ist jedoch noch die Frage nach dem Wert des sakramentalen Taufcharakters zu stellen. Durch diesen könnte den getauft verstorbenen Kindern der geforderte Vorteil gegenüber ungetauft verstorbenen Kinder erhalten bleiben.

Im Bezug auf die Ursache wird die *Möglichkeit* einer Illumination durch wunderbares Eingreifen Gottes zumeist zugestanden. Allein die unzählbare Häufigkeit eines solchen Vorgangs wird bestritten. Insofern die Ursache mit psychologischen Vorgängen gegen Ende des irdischen Lebens argumentiert wird, müsse ein solcher Vorgang auch tatsächlich nachgewiesen werden. Stockums meint, dass die Annahme einer Erleuchtung und subsequenten Willensentscheidung den psychologischen Gesetzen und Erfahrungen widerspreche. Man beobachte regelmäßig eine Schwächung des geistigen Lebens im Sterben. Die Erlangung der vollen geistigen Kräfte nach der Trennung von Leib und Seele wird von den Kritikern zugegeben, allerdings sei es für eine Entscheidung dann zu spät. Damit ist auch schon zum wichtigsten Ansatzpunkt für die Kritik an dieser Richtung übergeleitet: dem angegebenen Zeitpunkt der Verstandeserleuchtung.

<sup>69</sup> M. LAURENCE, *Esquisse d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême*, in *AThA* 12 (1952) 145–185.

<sup>70</sup> B. SCHULER, *Das Schicksal der ungetauften Kinder nach ihrem Tod*, in *MThZ* 7 (1956) 120–128.

<sup>71</sup> Wilkin kombiniert den Grundgedanken jedoch mit anderen Elementen, die sich zu einer »eschatologischen Geisttaufe« auswachsen. Vgl. V. WILKIN, *From Limbo to heaven*, London 1961.

Die *Möglichkeit* einer Illumination *vor* dem Tod wird zumeist zugestanden. Sie ist für einen Großteil der Kritiker jedoch nur als Ausnahme (analog zu Johannes dem Täufer) denkbar, da sonst, wie eben beschrieben, Gott entweder regelmäßig zu einem wundersamen Eingreifen verpflichtet wäre, oder ein regelmäßiger psychologischer Vorgang allein auf der Grundlage eines theologischen Postulats angenommen werden müsse.

Die Erklärungen, welche die Entscheidung *in* den Tod selbst verlegen, sind – ganz unabhängig von der nachzuweisenden Gültigkeit der zugrundegelegten philosophischen oder theologisch-anthropologischen Überlegungen – für gewöhnlich mit einer problematischen Interpretation der Lehre vom Ende der Verdienstmöglichkeit behaftet. Die irdische Bewährungszeit setzt die Fähigkeit für menschliche Handlungen voraus. Dass die Akte der getrennten Seele im »letzten Moment des Lebens« dabei einzuberechnen sind, muss bezweifelt werden.<sup>72</sup>

Der Versuch, den Zeitpunkt der Entscheidung in einen Moment *nach* dem Tod zurückzuverlegen, hat am meisten Kritik hervorgerufen.<sup>73</sup> Einwände werden beispielsweise aus Texten des Magisteriums (vor allem das »*mox in infernum descendere*« des Florentinums) formuliert oder aus der Lehre vom Ende der Verdienstmöglichkeit mit dem Ende des irdischen Pilgerstandes abgeleitet. Die Annahme, dass die kirchliche Lehre vom Tod als *terminus status viae* nur für Erwachsene gelte, sei eine nachzuweisende Behauptung, die als solche noch keine Basis für eine solide theologische Konstruktion biete.

## b) Theorien der stellvertretenden Begierdetaufe

Für die Theorien der stellvertretenden Begierdetaufe lassen sich zwei Grundrichtungen erkennen: die erste geht von einem *votum parentis*, die zweite von einem *votum Ecclesiae* aus. Es ist möglich, dass sich die beiden Richtungen berühren, wo christliche Eltern als Glieder der Kirche das Votum erwecken, allerdings sollten die beiden Ansätze eines *votum vicarium baptismi* unterschieden werden, da in all jenen Fällen, wo keine heilsbegünstigende Absicht der Eltern vorliegt, das Problem ungetauft sterbender Kinder mit den Überlegungen eines *votum parentis* keiner allgemeinen Lösung zugeführt werden kann. Manche, wie wohl auch Kajetan selbst, nehmen in diesen Fällen die Nicht-Erlösung der Kinder als gegeben hin, andere wiederum sind um eine universale Lösung mittels eines Votums der Kirche bemüht, das keinen Einschränkungen unterliegt.

<sup>72</sup> P. C. Düren verweist auf ein Einschreiten des Heiligen Offiziums anlässlich einer Publikation des spanischen Theologen Luis G. Alonso Getino (AAS 28, 1936, 121). Dieser hatte 1934 in seinem Buch »*Del gran número de los que se salvan y de la mitigacion de las penas eternas*« die Auffassung vertreten, die Seele erhalte im Augenblick ihrer Trennung vom Leib eine besondere Erleuchtung, kraft welcher sie sich vollkommen ihrem Schöpfer zukehre und gerechtfertigt werde. Vgl. P. C. DÜREN, *Die Rechtfertigung Unmündiger ohne Taufe aufgrund einer im Zusammenhang mit dem Tod stehenden Entscheidungsmöglichkeit*, in Doctor Angelicus 1 (2001) 89. Aufgrund der aufgezeigten Differenzierungen zeigt sich, dass diese lehramtliche Verurteilung lediglich eine bestimmte Variante der Illuminationstheorie (*gratia efficax* »im« Tod) trifft.

<sup>73</sup> Kritik kommt dabei nicht nur aus dem Lager der Vertreter des klassischen Modells. M. Fernandez Jimenez, der alternative Heilmöglichkeiten für die Kinder offen lässt, verwirft entschieden die Thesen Laurens und geht soweit, sie als häretisch zu bezeichnen. Vgl. M. FERNANDEZ JIMENEZ, *A proposito de una teoria receinte sobre la suerte de los niños que mueren sin bautismo*, in RET 15 (1955), 292.

Das *votum vicarium parentum* wird in seiner populären Form erstmals bei Kajetan vertreten und im zwanzigsten Jahrhundert von C.V. Héris neu belebt.<sup>74</sup> Der zentrale Gedanke Kajetans liegt in der Annahme, die Kraft des Sakraments vervollkomme den Glauben der Eltern, sodass, wenn die Taufe unmöglich wird, der Glaube der Eltern supplementierend wirksam bleiben kann.<sup>75</sup> Dieser Erklärung führt in gewisser Weise die von diesen Autoren angenommene Wirkweise des *remedium naturae* fort und soll wohl verhindern, dass sich der Glaube der Eltern in der Zeit vor Christus stärker erweise als der Glaube in der gegenwärtigen Heilsordnung.

Kritiker sehen im beschriebenen *votum vicarium parentum* eine Verzerrung der Rolle des Glaubens im Sakramentenverständnis.<sup>76</sup> Denn der Glaube der Eltern wirkt weder direkt noch indirekt, sondern allein in der Darbringung des Kindes im Taufritus. Die Taufe hingegen wirkt kraft der ihr eigenen instrumentalen Kausalität und vermittelt dem Kind die Erlösungskraft der Passion Christi, ohne dass die unmittelbare Wirksamkeit in irgendeiner Weise vom Glauben der Eltern abhängt. Der Glaube anderer, sei er auch lebendig, kann in keiner Weise und unter keinen Umständen auf das Kind übergehen. Dies gilt auch für die Zeit vor dem Kommen Christi. Damals, ähnlich wie heute, bewirkt der Glaube der Eltern allein, dass sie das Kind der Wirkung des *remedium naturae* oder der von Gott eingesetzten Vorbildung des späteren Taufsakraments (Beschneidung) aussetzen. Die Vorläufer der Taufe hatten aufgrund der rein negativen Disposition des Kindes eine Wirkung *ex opere operato passive*.<sup>77</sup> Im Unterschied zur instrumentalen Kausalität und Kraft des neutestamentlichen Heilmittels (*ex opere operato active*) wirkte Gott in den Vorläufern der Taufe jedoch unmittelbar und *anlässlich* der zeichenhaften Riten. Der Glaube der Eltern wirkt damit in jedem Fall horizontal als dispositive Kausalursache (das Kind wird zur Taufe gebracht); die Taufe hingegen hat als *causa efficiens* eine vertikale Wirkung.<sup>78</sup>

Verschiedene Theologen (etwa M. Diekhans<sup>79</sup>) haben dieses Verständnis der Sakramentenordnung rezipiert und die stellvertretende Begierdetaufe in ihrer Wirkung entsprechend einem deprekativen Taufgnadenersatz angeglichen. Wenn von den Eltern nichts für das Heil der Kinder unterlassen werde, *könne* ihre Bitte für das Kind von Gott zum *Anlass* einer außersakramentalen Heiligung des Kindes werden. Das theologische Diktum »*facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*«<sup>80</sup> soll dieser Möglichkeit stärkeres Gewicht in der konkreten Wirklichkeit verleihen. In der Tat unterliegt dieser Gedanke nicht länger den genannten Schwierigkeiten. Er kann jedoch auch nicht länger das Heil der Kinder allgemein begründen und setzt lediglich das allgemein anerkannte Prinzip *Deus non alligatur sacramentis* in einen möglichen Bezug zur Kinderfrage und zur Wirkung elterlichen Gebets.

<sup>74</sup> C.V. Héris, *Le salut des enfants morts sans baptême*, in La Maison Dieu 10 (1947) 86–105.

<sup>75</sup> THOMAS DE VIO, Comm. in S. Theol., III<sup>a</sup> q. 68 a. 2.

<sup>76</sup> Vgl. MICHEL, *Enfants morts sans baptême*, Paris 1954, 87; JOURNET, *La Volonté salvifique*, 122–123.

<sup>77</sup> Im Erwachsenen ist eine Wirkweise *ex opere operantis* anzunehmen. Vgl. JOURNET, *La Volonté salvifique*, 123–124.

<sup>78</sup> JOURNET, *La Volonté salvifique*, 123.

<sup>79</sup> M. DIEKHANS, *Das Schicksal der ungetauften Kinder*, in ThGl 45 (1955) 412–422.

<sup>80</sup> DIEKHANS, *Das Schicksal*, 419.

Im weiteren Kontext des *votum parentis* findet sich mit der Idee eines purgatorialis, zeitlich begrenzten Limbus ein letzter Sonderweg (H. J. H.<sup>81</sup> und P. Minges<sup>82</sup>). Der Glaube und das Gebet der Eltern erscheinen hier nicht als Substitut für mangelnden persönlichen Glauben oder als Anlass für ein göttliches Wirken *in extremis*, sondern sie werden dem Kind im Limbus, ähnlich der Seele im Fegefeuer, die Sündenstrafen tilgend angerechnet. Die offensichtlichen Schwierigkeiten dieser Überlegungen betreffen das Erbsündenverständnis, welches hier offensichtlich eine problematische Anlehnung an das Wesen lässlicher Sünden zu finden scheint. Die Erbsünde zieht jedoch keine zeitlichen Strafen, sondern allein die *caerentia visionis Dei* nach sich (Innozenz III.).

Als universaler Lösungsansatz, der die Einschränkungen des *votum parentum* überwinden soll, gestaltet sich die Annahme eines *votum vicarium Ecclesiae*. Die Kirche, die Christi Mittleramt in der Welt fortführe, könnte das fehlende persönliche Element durch ihre »gemeinschaftliche Wirksamkeit,« durch ihre Fürbitte ersetzen. E. Boudes, der mit solchen Überlegungen seine Ausführungen beschließt, sieht diese Möglichkeit in liturgischen Texten grundgelegt.<sup>83</sup> Den theoretischen Rahmen könnten Impulse der Enzyklika *Mystici Corporis* bieten, durch welche die Frage nach der »mehrschichtigen Wirklichkeit der Kirche« auch die ungetauften Kinder neu erreichen könnte.

Wenngleich sich positiv hervorheben lässt, dass der Ansatz über ein *votum Ecclesiae* der heilsvermittelnden Rolle der Kirche verstärkt Rechnung trägt, wenden Kritiker ein, dass diese Art eines unpersönlichen Votums nicht mit jenem verglichen werden könne, das in der Kindertaufe wirksam werde. Dort handelt es sich um die *persönliche* Applikation der Gnaden Christi durch ein von ihm eingesetztes Sakrament, das *ex opere operato* wirke. Wäre ein unpersönliches allgemeines Votum der Kirche hinreichend, würde dies die Taufnotwendigkeit und die betreffende kirchliche Legislation letztlich aufheben.<sup>84</sup> Die Kirche könne aufgrund des hinreichenden Charakters eines allgemeinen Votums, in dem alle Menschen eingeschlossen sind, auf die Spendung des Taufsakraments verzichten. In ihrer praktischen Konsequenz mag diese Schlussfolgerung ein wahrscheinliches Ergebnis der vorgelegten These sein, aber man könnte zur Lösung des Einwands auf natürliche Einschränkungen des *votum Ecclesiae* bestehen, wie etwa, dass es nur *in extremis* wirksam werde, oder wenn eine physische oder moralische Unmöglichkeit zur Taufe bestünde. Ob damit jedoch bereits die notwendige »Individualisierung« des Votums erreicht ist, kann hinterfragt werden und müsste nachgewiesen werden, wie die Existenz eines kirchlichen Votums überhaupt.

### c) These einer unbewussten Begierdetaufe

In den Theorien einer unbewussten Begierdetaufe bleibt das Kind ähnlich passiv wie in den verschiedenen Bluttaufetheorien, allerdings verschiebt sich hier das Ge-

<sup>81</sup> ANONYM (H. J. H.), *Children who die without baptism of water – Reply*, in AER 18 (1898) 262–272.

<sup>82</sup> P. MINGES, *Compendium theologiae dogmaticae specialis II*, Regensburg 1922, 144.

<sup>83</sup> Angedeutet werde das *votum baptismi* im Offertorium (»Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti« oder »pro nostra et totius mundi salute«) und den Karfreitagsfürbitten der hl. Messe (im klassischen Ritus).

<sup>84</sup> Vgl. J. McCARTHY, *The Fate of Unbaptized Infants – A recent View*, in IER 74 (1950), 441.

wicht vom objektiven Charakter des Todes auf Eigenschaften im Subjekt, die als Grundlage für ein unbewusstes Begehren Gottes verstanden werden.

Ein solches »übernatürliches Existential« wird unterschiedlich begründet und hergeleitet. Eine Erklärung (N. Sanders<sup>85</sup>) erkennt darin die Reste des paradiesischen Urstandes, welche auf den Gnadenempfang hin disponieren, jedoch in der konkreten Formulierung von Sanders durch den Glauben der Kirche supplementiert werden müssen. Ein anderer Ansatz (G. Mulders<sup>86</sup>) führt die Existenz von rudimentären übernatürlichen Gaben im Menschen hingegen auf die Heilstat Christi zurück. Der Erlöser hat demnach eine reale, antezedente Verwandlung des noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangten Menschen bewirkt – eine übernatürliche Wandlung seines Verstandes und Willens. Dieser Gedanke kann auf alle Menschen ganz allgemein ausgedehnt werden und ist dann zum Konzept des anonymen Christen ausbaubar, oder aber er kann hinsichtlich seiner Wirkung auf die Kinder beschränkt werden (Mulders). Die Einschränkung verlangt vom zur vollen Freiheit gelangten Menschen eine Gleichgestaltung in Christus unter Einbeziehung ebendieser Freiheit, während die tatsächliche, wenn auch unvollkommene Umgestaltung in den Kindern eine ausreichende Grundlage für das Heilwirken Gottes biete.

In der Kinderfrage blieb es im Zusammenhang mit einer unbewussten Begierde-taufe bei »rohen Skizzen«. Sie unterliegt im Wesentlichen denselben Schwierigkeiten wie die Grundthese eines »übernatürlichen Existentials«. Die Annahme einer solchen *apriorischen* gnadenhaften Erhebung vor und unabhängig von jedem persönlichen Akt muss unweigerlich zu Revisionen großer Teile der Theologie führen. Nicht länger lässt sich dann etwa das traditionelle Verständnis der Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung aufrechterhalten.<sup>87</sup> Die katholische Ekklesiologie steht in diesem Fall ebenfalls vor der Auflösung, da Menschheit und Gottesvolk ineinander überfließen.

## 2.2. Hoffnung auf einen unbestimmten Heilsweg

Die vorgenannten Modelle sind konkrete Antwortversuche, die im Rahmen der Lehre von der Taufnotwendigkeit verschiedene Gedankengänge rund um die klassische Taufersatzmittellehre untersuchen. Unabhängig von den hier wenigstens schemenhaft aufgezeigten Schwierigkeiten, fehlt ihnen ein sicherer Sitz in der göttlichen Offenbarung, der sie aus dem Hypothetischen heraus in eine wirkliche Gewissheit heben könnte. So bleiben sie selbst bei der theoretischen Auflösung aller Schwierigkeiten nur *möglich*. Verschiedene Autoren haben sich nicht zuletzt aufgrund dieser Limitation darauf beschränkt, lediglich die theologischen Fundamente, wie den göttlichen Heilswillen, herauszuheben und die konkrete Ausgestaltung des Heilsangebotes offen zu lassen.

<sup>85</sup> N. SANDERS, *Het ongedoopte kind in het andere leven*, in *Studia Catholica* 23 (1948) 125–137.

<sup>86</sup> G. MULDER, *Rond het Limbus – vaakstuk*, in *Bijdragen* 9 (1948) 209–244.

<sup>87</sup> Für die Auswirkungen eines übernatürlichen Existentials auf die Gnadenlehre am Beispiel Rahners vgl. etwa M. CHRISTOPH, *Karl Rahners Anthropologie und Gnadenlehre*, in *Theologisches* 34 (2004) 245–268.

Diese Haltung hat mit einigen wichtigen Qualifikationen auch Eingang in das neuere ordentliche Lehramt gefunden. Dabei lassen sich zwei Textgruppen unterscheiden. Die einen verweisen allgemein auf die Barmherzigkeit Gottes,<sup>88</sup> während der Katechismus der Katholischen Kirche auch noch von der Hoffnung spricht, »dass es für die ohne Taufe gestorbenen Kinder *einen Heilsweg* gibt.«<sup>89</sup> Für die klassische Limbuslehre bietet die erste Gruppe von Texten keine wirkliche Schwierigkeit. Eine Empfehlung des Kindes an die Barmherzigkeit Gottes lässt sich mit dem Stand der natürlichen Seligkeit gut vereinen, da auch die Zuweisung des Limbus als göttlicher Gnadenerweis gelten kann. Schwieriger gestaltet sich für die Vertreter der klassischen Ansicht die Interpretation des Katechismus, der unter allen kirchlichen Dokumenten in Richtung einer Heilsmöglichkeit am weitesten geht. Zwar lässt sich Journets Aufspaltung des Heilsbegriffs in eine natürliche und übernatürliche Seligkeit auch hier anwenden, allerdings unterliegt dieser Ansatz den bereits oben beschriebenen Schwierigkeiten. Eine andere Möglichkeit besteht in der Annahme, dass der Katechismus hier lediglich auf den außerordentlichen Heilsweg verweise, den Gott auch jenseits der von ihm gewollten Sakramentenordnung (*Deus non alligatur sacramentis*) in bestimmten Fällen zur Anwendung kommen lassen könne. Der Kontext, der von Hoffnung, nicht von Gewissheit spricht, lässt sich gut in diese Erklärung einfügen. In der Tat ist es die durch die »Hoffnung« ausgedrückte Unsicherheit, die als wichtige Qualifikation den Text des Katechismus von jenen Autoren scheidet, die zwar kein bestimmtes Heilsmodell, doch aber die Heilsgewissheit der Kinder vertreten. Eine solche Interpretation des Katechismus ist durchaus möglich.<sup>90</sup> Es gibt weitere Vorzüge dieser Auslegung, die sich in der Harmonisierung mit früheren kirchlichen Lehraussagen zeigen. Selbst wenn eine gemäßigte Interpretationslinie der im vorausgegangenen Teil besprochenen Konzilien und päpstlichen Aussagen gewählt wird, bleibt die darin angedeutete Nicht-Erlösung der Kinder wenigstens Bestandteil des ordentlichen Lehramts. Sind diese Texte auch nicht *per se* irreformabel, stehen sie wohl um nichts hinter der Autorität des neuen Katechismus zurück.

### 3. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission

Das dreiteilige Dokument der Internationalen Theologischen Kommission ist kurz gehalten und bietet nicht zuletzt aus diesem Grund nur wenig Möglichkeit, die theologische Diskussion durch eine ausführliche Gegenüberstellung verschiedener Gedankengänge und Argumente zu vertiefen. Dem knappen historischen Abriss zu Beginn folgt ein Teil, der die theologischen Prinzipien wie den göttlichen Heils-

<sup>88</sup> Die Begräbnisliturgie der ungetauft verstorbenen Kinder, die Instruktion *Pastoralis actio* (1980) und der definitive Text von *Evangelium Vitae* (1995) in den AAS.

<sup>89</sup> KKK 1261.

<sup>90</sup> Allerdings erklärte etwa Bischof A. Maggolini, einer der Redakteure des Katechismus, in seiner Stellungnahme »Whatever happened to Limbo?« gegenüber der Nachrichtenagentur Zenit (4. Mai 1999) im Anschluss an das Zitat des Katechismus: »If [baptism] is not possible, [it occurs] in a way that is hidden to us« Maggolini, der in seinen Ausführungen auch von »Hoffnung« spricht, scheint die Rettung der Kinder als sehr sicher anzunehmen.

willen, die Erbsünde oder die Heilsmittlung der Kirche beleuchten soll, bevor in einem abschließenden dritten Kapitel die Heilshoffnung für die Kinder durch verschiedene Motive bekräftigt wird.

Der erste geschichtliche Teil versucht vor allem die Idee einer erfolgten Lehrentwicklung zu formulieren,<sup>91</sup> deren nachzuweisende Offenheit für Heilswege allerdings ohne tiefer gehende Begründungen einfach vorausgesetzt scheint. Die gilt besonders für die Einbringung einiger wichtiger kirchlicher Lehrtexte. So wird etwa das Konzil von Florenz mit dem Satz zitiert: »Was aber die Kinder betrifft, so mahnt sie [die Kirche] wegen der Todesgefahr, die oft eintreten kann – da ihnen mit keinem anderen Heilmittel geholfen werden kann, außer durch das Sakrament der Taufe, durch das sie der Herrschaft des Teufels entrissen und zu Kindern Gottes angenommen werden –, daß die heilige Taufe nicht [...] aufgeschoben werden darf.«<sup>92</sup> Wird dem Inhalt dieser Passage wirklich Rechnung getragen, wenn sie anschließend wie folgt kommentiert wird: »This teaching implies a very vivid perception of the divine favor displayed in the sacramental economy instituted by Christ; the church does not know of any other means which would certainly give little children access to eternal life«<sup>93</sup>? Geht es hier tatsächlich nur um die mangelnde kirchliche Kenntnis eines Heilswegs, oder macht der (historische) Kontext des Konzils nicht deutlich, dass die Existenz eines solchen Heilswegs bestritten werden soll?<sup>94</sup>

Diese interpretativen Fragen setzen sich in der Behandlung anderer kirchlicher Texte fort. Die Ansprache Pius' XII. vor der katholischen Vereinigung der Hebammen Italiens wird mit folgender Textpassage wiedergegeben: »Ein Liebesakt kann einem Erwachsenen genügen, um die heiligmachende Gnade zu erlangen und das Fehlen der Taufe aufzuwiegen; dem ungeborenen oder neugeborenen Kind steht dieser Weg nicht offen.«<sup>95</sup> Dieser Text scheint klar zu suggerieren, dass wenigstens Ansätze, welche eine bestimmte Form der Begierdetaufe als Taufersatz für die Kinder annehmen, nach Ansicht des Papstes abzulehnen sind.<sup>96</sup> Dennoch vermerkt das Theologengremium ohne weitere Erklärung: »The specification that little children (unlike adults) are unable to act on their own behalf, that is, are incapable of an act of reason and freedom that could ›supply for baptism‹, did not constitute a pronoun-

<sup>91</sup> Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 733.

<sup>92</sup> Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 732–733. Deutsche Zitation nach DH 1349.

<sup>93</sup> Eigenübersetzung. Im Original lautet der Text: »This teaching implies a very vivid perception of the divine favor displayed in the sacramental economy instituted by Christ; the church does not know of any other means which would certainly give little children access to eternal life.« Vgl. Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 733.

<sup>94</sup> Dabei ist es für Vertreter eines Heilswegs keineswegs notwendig, an die fehlende Kenntnis der Kirche zu appellieren. Aufgrund der Formulierung (»da ihnen mit keinem anderen Heilmittel geholfen werden kann«) durchaus gewisse Möglichkeiten einer Umdeutung des Texts im Sinne von fehlenden kirchlichen Mitteln an. Für eine Zusammenfassung dieser Diskussion und eine Kritik an diesen »dialektischen Subtilitäten« vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 263–266.

<sup>95</sup> Eigenübersetzung. Vgl. PIUS XII., *Iis quae interfuerunt Conventui Unionis Catholicae Italicae inter Ostetrices* (AAS 43, 1951, 84).

<sup>96</sup> Und in diesem Sinne wurde die Ansprache im historischen Kontext auch verschiedentlich verstanden. Vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 281.



*cement on the content of current theological theories and did not prohibit the theological search for other ways of salvation.*« Dieses Urteil der Kommission ist der gesamten Wirkungsgeschichte der päpstlichen Ansprache im Rahmen der Kinderfrage völlig fremd, und mangels begleitender Erläuterungen ist es nicht klar, wie die Theologen zu dieser Einschätzung gelangen. Auch ausgewiesene Vertreter eines Heilswegs für die Kinder wenden sich in der Besprechung der Ansprache lediglich gegen eine zu hoch angelegte Autorität des Textes, nicht jedoch gegen den offensichtlichen Gehalt des Textes, der von Pius XII. – auch darin ist man sich einig – durchaus im Kontext der damals sehr intensiv geführten Diskussion zum Schicksal ungetauft sterbender Kinder formuliert wurde.

Was also den ersten Teil des Berichts der Internationalen Theologischen Kommission betrifft, erweist sich das Bemühen um einen theologischen Spagat zwischen weit auseinander liegenden historischen Positionen nicht immer als dem Verständnis der Sache dienend. Inhaltliche Brüche sollten klar als solche gekennzeichnet werden.

Ganz grundsätzlich wäre gerade hinsichtlich der kirchlichen Lehrtexte eine vollständige, genaue Ausarbeitung aller relevanten Texte, der involvierten Fragen und Interpretationsmöglichkeiten für den Leser von großem Interesse gewesen. In der vorliegenden Form des Dokuments finden sich zu viele unbegründete Festlegungen zum Sinn von Lehraussagen, welche – gerade weil sie sich bisweilen von der augenscheinlichen Bedeutung des Textes entfernen – eine nachvollziehbare Erläuterung vermissen lassen.

Im zweiten Teil des Kommissionsberichts werden einige theologische Prinzipien der Frage untersucht. Der göttliche Heilswille, die Universalität der Sünde in Adam, die heilsmittelnde Rolle der Kirche, die Notwendigkeit der Taufe und das Motiv einer universellen Hoffnung auf Heil bilden das Herzstück der im dritten Teil folgenden Überlegungen. Es sind dies vor allem jene Punkte, welche Johannes Paul II. als die im Zusammenhang mit der Kinderfrage zu studierenden Fragen der Theologienkommission im Jahr 2004 übergeben hatte. Die Ausführungen selbst werden tief in der göttlichen Offenbarung verwurzelt und bisweilen mit Väterziten oder kirchlichen Dokumenten ergänzt.

Die Vorzüge eines solchen Zugangs sind offensichtlich und nicht zu bestreiten, allerdings scheinen sie gerade im Hinblick auf die Komplexität der vorliegenden Frage bisweilen zu allgemein oder die Auswahl zu selektiv. Wenngleich etwa hinsichtlich des göttlichen Heilswillens eine wunderbare Fülle an Schriftstellen zusammengetragen wird, bleibt die auch für unsere Frage relevante konkrete Ausgestaltung dieses Heilswillens in der Geschichte des Gottesvolkes sehr undeutlich. Gerade etwa das Alte Testament birgt eine Fülle von Texten, welche sich für die darin Erwähnten nicht sehr einfach durch die – an sich richtige – Formulierung auflösen lassen: »*God's preferential love for Israel has a universal scope, which extends to individuals and all human beings.*«<sup>97</sup> In diesen Fällen würde vermutlich die Vielzahl an theologischen Unterscheidungen, welche die Theologie über die Jahrhunderte mühsam im Studium der Schrift erarbeitet und zusammengetragen hat, zur Auflösung der Schwierigkeiten beitragen können. Der Verzicht auf Differenzierungen wie den vorausgehenden und nachgehenden Heilswillen, auf Ausführungen zum Ge-

<sup>97</sup> Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 735.

heimnis der göttlichen Vorsehung und Erwählung nimmt dem Dokument viel von der erhofften klärenden Kraft für die Kinderfrage.

Auch in anderen Punkten, etwa hinsichtlich der Notwendigkeit der Taufe, hätte das Dokument durch detailliertere Untersuchungen profitieren können. Dass die Verbindung der Wassertaufe mit der Blut- und der Begierdetaufe klar herausgestellt wird, ist ein Verdienst; dass diese Beziehung allerdings als »Ausdruck kreativer Polarität in der Realisierung des göttlichen Heilswillens«<sup>98</sup> charakterisiert wird, lässt die fundamentale Einheit der Taufe und Taufersatzmittel wieder verschwinden, die für die »unbedenkliche« Konstruktion eines Heilsweg für die Kinder eigentlich als eine der Voraussetzungen zu gelten hat.<sup>99</sup>

Der abschließende dritte Teil des Dokuments trägt den Titel »Gründe zu hoffen« (Reasons for Hope). In den ersten Absätzen beschreiben die Autoren den von ihnen wahrgenommenen neuen, aktuellen Kontext für die Kinderfrage in unserer Zeit, der offensichtlich auch durchaus providentiell eine Neubeantwortung der Frage erlauben soll.<sup>100</sup>

Den ersten Ansatzpunkt für eben eine solche, »hoffnungsvollere« Neubeantwortung soll die Göttliche Barmherzigkeit und Liebe darstellen. Die Solidarität in und mit Christus bietet die Grundlage für weitere Überlegungen. Neben diesen beiden Punkten wird die Kirche und ihre bittende und bindende Kraft als Gemeinschaft ebenfalls zu einem Hoffnungsträger.<sup>101</sup>

Die verschiedenen Einzelargumente zu diesen Aspekten bieten im Vergleich mit den Argumenten und Ergebnissen der theologischen Auseinandersetzung Mitte des vorigen Jahrhunderts wenig Neuerungen.<sup>102</sup> Zudem wird für die Aufstellung des Berichts nur eine unvollständige Auswahl an Thesen zusammengetragen, von denen leider geschichtlich nur wenige ohne entsprechende Entgegnung geblieben sind. Ganz generell lässt sich hier die Kritik formulieren, dass jüngere Entwicklungen in der Diskussion scheinbar unbeachtet oder ungenutzt geblieben sind.

Besonders deutlich wird dies im kurz thematisierten Sonderfall der mittels einer Abtreibung getöteten Kinder.<sup>103</sup> Der Parallelismus zwischen diesen Fällen und den

<sup>98</sup> Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 739.

<sup>99</sup> Für die fundamentale Einheit der Taufe und Taufersatzmittel vgl. *S. Theol.*, III<sup>a</sup> q. 66 a. 11.

<sup>100</sup> Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 740.

<sup>101</sup> In diesem Abschnitt über die Kirche und Gemeinschaft der Gläubigen wirft die Verwendung des *sensus fidelium* theologische Fragen auf. Auch wenn im Dokument stellenweise von einer Entwicklung des übernatürlichen Glaubenssinns die Rede ist, so scheint mit dem Begriff bisweilen lediglich das »aktuelle Stimmungsbild« der Gläubigen gemeint (vgl. Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 743). Dabei geht jedoch das dezidiert diachronische Charakteristikum des Glaubenssinnes verloren, der selbstverständlich die Gläubigen aller Zeiten umfasst. Die tiefe Verankerung der Heilsnotwendigkeit der Taufe im Bewusstsein der christlichen Jahrhunderte, welche sich an Leben und Praxis der Gläubigen ablesen lässt, macht dieses Argument für die vorliegende Frage nicht nutzbar. Zu Praxis und Glauben vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 99–101.

<sup>102</sup> Für eine ausführliche Diskussion dieser Epoche sei nochmals auf die Dissertation des Autors verwiesen. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*. Wiederholt, aber ohne die Frage nachhaltig zu erhellen, verweist die Theologenkommision in diesem Abschnitt auf einen Text aus *Gaudium et Spes* 22. Für die verschiedenen Interpretationen des Texts in der Diskussion des 20. Jahrhunderts vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 285–287.

<sup>103</sup> Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 741. Die Formulierung ist allerdings nicht ausdrücklich auf den Fall der Abtreibung beschränkt, sondern schließt Infantizid und ähnliche Szenarien ein.

unschuldigen Kindern, den die Theologenkommission konstatiert, wurde in einer Reihe von Referaten anlässlich einer Theologentagung in Solesmes 1999 eingehend und durchaus wohlwollend untersucht.<sup>104</sup> In einer abschließenden gemeinsamen Erklärung, sehen die Teilnehmer allerdings keine Möglichkeit einer Anwendung dieses Falls.<sup>105</sup> Wenn die Theologenkommission hier Wege des neuen Verständnisses gefunden hat, so werden sie dem geneigten Leser nicht eröffnet.

### Ergebnis

Die in weltlichen, aber auch verschiedenen kirchlichen Medien groß angekündigte »Korrektur« der überlieferten kirchlichen Lehrmeinung ist für den Theologen wenig überraschend ausgeblieben. Ausgeblieben ist auch ein Dokument, dass die Vielzahl an Diskussionspunkten klar synthetisiert und durch eine sorgsame Analyse den Themenkreis nachhaltig zu erhellen vermag. Diese Defizite haben ihre Ursache vielleicht auch im angestrebten knappen Umfang, in der Zielsetzung und der allgemeinen Leserschaft, an die sich das Dokument richten sollte.<sup>106</sup>

In jedem Fall scheint die Problematik des Schicksals ungetauft sterbender Kinder keineswegs nach all ihren Möglichkeiten hin ausgeschöpft oder abgeschlossen. Im Hinblick auf die im Hauptteil dieses Artikels vorgenommenen Unterscheidungen wird die Frage zu stellen sein, ob die Hoffnung in der weiteren theologischen Arbeit in eine der genannten Richtungen zu konkretisieren ist, oder ob sie völlig unbestimmt bleiben muss. Die unbestimmte Hoffnung verbleibt im Unterschied zu den konkreten theologischen Versuchen allerdings bei sehr allgemeinen Feststellungen, wie der Fall der Kinder in die Gesamtheit der Heilsökonomie gedacht werden soll. Gerade dieser Umstand erweist sich als Schwächung des Hoffnungsmotivs, welches das Theologengremium zu stärken suchte.

Die Auseinandersetzung hat mit dem Dokument also keinen wirklichen Abschluss und leider auch keine wesentliche Vertiefung gefunden. Und es wird wohl mangels göttlicher Offenbarung in dieser Frage immer ein letztes Geheimnis bestehen bleiben müssen. Kategorische Affirmationen über das Heil der Kinder sind nicht zuletzt im Hinblick auf die überlieferte Taufpraxis und eine Aushöhlung der Erbsündenlehre zu vermeiden, wie auch das Dokument der Theologenkommission erkennt. Für die Pastoral wird ein behutsamer Umgang mit dem Problemkreis notwendig sein, der allerdings darauf bedacht sein muss, die überlieferte und vor allem gesicherte Wahrheit nicht zu verkürzen.

Für die Theologie ist die Arbeit nicht abgeschlossen; sie wird weitergehen – müssen.

<sup>104</sup> A. NICHOLS (Hg.), *Abortion and Martyrdom*, Herefordshire 2002.

<sup>105</sup> Auch in einer widergöttlichen »Kultur des Todes« ist ein explizites *odium fidei* als Element des Martyriums notwendig. In einem gewissen Sinn ist es gerade dort als Kriterium besonders eindeutig nachzuweisen, weil in solch einem kulturellen Umfeld die Zahl jener, die aus gesellschaftlich bedingter Ignoranz gegen das göttliche Gesetz handeln, besonders groß sein dürfte.

<sup>106</sup> Wenngleich der gewählte Publikationsmodus über ein nicht frei zugängliches Medium dieser letzten Annahme entgegenzustehen scheint.

# Moderne Metaphysik Peter Paul Bornhausens »Wiederentdeckung« des französischen Philosophen Claude Bruaire

*Von Thomas Heinrich Stark, St. Pölten*

Mit seiner im Jahr 2004 im Verlag Friedrich Pustet in Regensburg erschienenen Monographie »Christlicher Rationalismus. Anregungen der Philosophie Claude Bruaires (1932–1986)«<sup>1</sup> erschließt Peter Paul Bornhausen dem Leser das Denken eines Autors, den Xavier Tilliette als »einen der kraftvollsten Denker dieser Zeit«<sup>2</sup> bezeichnet hat, der aber nicht nur im deutschen Sprachraum bislang völlig unrepräsentiert geblieben, sondern inzwischen auch in Frankreich der Vergessenheit anheimgefallen ist. Dies vermag um so mehr zu überraschen, als man Bruaire mit Fug und Recht als einen Klassiker der Moderne bezeichnen kann, der mit seinem von Hegel und Schelling inspirierten, aber dennoch höchst eigenständigen Ansatz einen philosophischen Gesamtentwurf vorgelegt hat, der, bei aller Modernität, gerade nicht die ausgetretenen Wege des philosophischen Mainstreams des 20. Jahrhunderts beschreitet, sondern neue Horizonte eröffnet.

Bornhausens Untersuchung gliedert sich in insgesamt sechs Kapiteln, von denen vier durch eingeschobene Exkurse unterbrochen werden. Das erste Kapitel gibt einen knappen Überblick über Leben und Werk Bruaires und stellt dieses in den Kontext des französischen Geisteslebens des 20. Jahrhunderts. Im Zentrum des bruaireschen Werkes steht das Bemühen um einen Ansatz einer Metaphysik in der Moderne. In diesem Bemühen überwindet Bruaire jene geradezu ängstliche Distanz gegenüber dem Denken der systematischen Theologie, wie es für weite Teile der Philosophie in der Moderne kennzeichnend ist. Bruaire geht demgegenüber daran, den spekulativen Ertrag der systematischen Theologie, soweit dieser sich als anschlussfähig für die Philosophie erweist, auszuwerten und philosophisch fruchtbar zu machen.

»Er sah im Glauben der katholischen Kirche einen ›Anstoß‹, eine ›Anregung‹ der philosophischen Vernunft.<sup>3</sup> Einerseits suchte er sich zeitlebens von einer Philosophie abzugrenzen, welche die Theologie zur Philosophie macht, andererseits sah er klar, daß die Offenbarung ihre Inhalte der Vernunft mitteilt, daß sie also Offenbarung der Vernunft ist. Somit kämpft er an zwei Fronten. Einwänden darf allerdings entgegengehalten werden, daß es der Akt des Glaubens selbst verlangt, das Denken zu verwandeln; weswegen sollte man auch ein Denken hegen, das sich durch Verslossenheit auszeichnet? Ferner geschieht die Aufnahme theologischer Anregungen durch die Philosophie; somit bringt diese nicht das zur Geltung, was sie erst zu entdecken behauptet. So sehr Bruaire die Bezeichnung eines Denkens als ›Christliche

---

<sup>1</sup> Zitate aus dieser Monographie werden im folgenden zitiert als: Bornhausen.

<sup>2</sup> X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, Paris 1990, S. 104, Anm. 21.

<sup>3</sup> Vgl.: C. Bruaire, *Pour la métaphysique*, Paris 1980, S. 127–177.

Philosophie« ablehnte, war ihm der christliche Zuwachs an Rationalität geeigneterer Ausgangspunkt des Philosophierens als etwa der idealistische Mythos eines bei sich selbst beginnenden Denkens, welches das Absolute nach dem Bild dessen entwirft, das es von sich als Subjekt schon längst hat.«<sup>4</sup> Aber auch die postidealistische Rückkehr zur reinen Lehre der kantischen Transzendentalphilosophie, wie sie im (französischen ebenso wie im deutschen) Neukantianismus vollzogen wurde, betrachtet Bruaire nicht als einen gangbaren Weg für die Philosophie der Moderne. Vielmehr sieht er »in der durch das Christentum angeregten ›ganzen‹ Vernunft ein wirksames Gegenmittel zur ›reinen‹ Vernunft, zur ›pseudo-demütigen, bloßen‹ Vernunft Kantischer Provenienz [...].«<sup>5</sup>

Jeder post-kantische und postidealistische Entwurf eines metaphysischen Denkens weist indes, aus gleichermaßen historischen wie sachlichen Gründen, zwei Fluchtpunkte auf. Diese Fluchtpunkte bilden zum einen die menschliche Subjektivität, zum anderen das Absolute. Somit sind Bruaires metaphysischem Denken so gleich zwei weitere Themen gestellt, derer es sich anzunehmen hat, nämlich zum einen die philosophische Anthropologie und zum anderen die Philosophie des Absoluten in Gestalt einer philosophischen Gotteslehre, sowie der Zusammenhang zwischen beiden. Was die Anthropologie betrifft, so führt Bruaire den Nachweis, daß hinter jedem philosophischen Menschenbild »eine mehr oder weniger deutliche Präkonzeption des Absoluten steckt. Gott und Mensch, die beide gedanklich nicht bis ins Letzte durchdrungen werden können, verweisen gleichwohl – *abyssus abyssum invocat* – aufeinander.«<sup>6</sup> Und so gibt sich Bruaire nicht damit zufrieden, die Unterschiebung unausgewiesener Gottesbilder zu entlarven, sondern er wendet sich zugleich gegen alle jene Formen negativer Metaphysik, die sich die Unerkanntheit, weil Unerkennbarkeit des Absoluten auf die Fahnen geschrieben haben.

»Mit der Rekonstruktion desjenigen Prozesses, den die Aufklärung gegen Gott geführt und scheinbar gewonnen hat, beleuchtet Bruaire den tieferen Zusammenhang, der zwischen der Gottesfrage und dem Status menschlichen Denkens besteht. Tatsächlich erscheinen doch die mehr oder weniger ehrenhaften Versuche in Theodizee erst, nachdem ein impotenter Gott vorab vor den ›Richterstuhl der Vernunft‹ gezerrt worden war, um ihm dann in weinerlicher Manier die Wahl zwischen demütigenden Exkulpationstechniken oder schlichter Nichtexistenz zu lassen. Anders Bruaire: Er geht – um im Bilde zu bleiben – in Berufung und entlarvt die erigierten Rationalismen an ihren defekten Bildern eines Gottes der Philosophen, an ihren unzureichenden Konzeptionen des Absoluten, und prangert zuvörderst die negativen Spielarten von Metaphysik und Theologie an, die für Bruaire nur auf einen praktischen Atheismus hinauslaufen können, da Gott als der Unnennbare oder Ganz-Andere formal gar nicht von Nicht-Gott zu unterscheiden ist. Bruaire destilliert aus der Gotteskritik deutlich die Karikatur einer reinen, sich von ihren eigensten Möglichkeiten amputierenden Vernunft heraus und macht mit den konkurrierenden, christ-

<sup>4</sup> Bornhausen, S. 14.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 14, Anm. 22.

<sup>6</sup> Ebd.

lich inspirierten und als solchen kenntlich gemachten Voraussetzungen den Weg für eine positive Philosophie der Religion frei [...]»<sup>7</sup>

Ontologie, philosophische Anthropologie und Philosophie des Absoluten (als philosophische Gotteslehre) stehen für Bruaire folglich in einem unauflösbaren Verweiszusammenhang und erhellen einander daher wechselseitig. Der Mensch erfährt sich als sich selbst aufgegeben und somit als eine Gabe, der er vertrauen kann, weil das Göttlich-Absolute als Geber dieser Gabe auftritt. Und dieses Wechselspiel zwischen Geber und (sich selbst gegebener) Gabe bildet sodann das Paradigma der bruaireschen Ontologie, in der das Sein als Gegebensein und das Seiende als Gabe erfaßt wird, und in deren Kontext Bruaire den auf diesen Zusammenhang hinweisenden Neologismus »Ontologie« einführt.

Die Fruchtbarkeit des bruaireschen Ansatzes erweist sich schließlich nicht zuletzt darin, daß dieser Ansatz nicht auf Anwendungsbereiche wie Ontologie, Bewußtseinstheorie, Bedeutungstheorie oder Logik beschränkt bleibt (wiewohl all diese Themen von Bruaire behandelt werden), sondern daß Bruaire etwa auch dazu in der Lage ist, aus seinem Grundansatz eine Theorie der »Politischen Vernunft« oder eine Bioethik in organischer Weise zu entwickeln. Mit dieser Hinwendung zum Konkreten löst Bruaire gleichsam eine Verpflichtung ein, die zu den Grundoptionen seines gesamten Ansatzes gehört.

Nach seiner grundsätzlichen Einführung in das Denken Bruaires entfaltet Bornhausen im zweiten Kapitel seiner Abhandlung das Konzept des »christlichen Rationalismus« Bruaires. Bruaire geht von der Beobachtung aus, daß es stets die Religion war, die die Philosophie angetrieben und zu gedanklichen Innovationen befähigt hat. Insofern kann von einer »Befreiung der Vernunft durch die geschichtliche Religion«<sup>8</sup> gesprochen werden. Und so ist insbesondere die christliche Offenbarung als Zuwachs an Rationalität zu werten, weshalb Bruaire sich dafür ausspricht, den »Ballast überkommener Denkverbote«<sup>9</sup> abzuwerfen und das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und der spezifischen Rationalität philosophischen Denkens neu zu bestimmen.

»Bruaire versteht unter Rationalität den zu seiner vollen Wirksamkeit befreiten Vernunftvollzug. Diese Befreiung geschieht durch Anregungen: sind einmal die Scheuklappen abgelegt, gewinnt die Philosophie durch die Anstöße, die sie empfangen hat, eine Dimension wieder, die man ihr abgesprochen hatte. [...] Gerade die Belebung durch die Offenbarung führt die Philosophie auf ihr ureigenstes Terrain zurück [...]. Dabei sind die Anstöße für die Philosophie primär begrifflicher Natur; ihr theologischer Ursprung tritt hinter den begrifflichen Gehalt zurück. Dieses begriffliche Medium erlaubt es der Philosophie, Glaubensinhalte (*fides quae*) ihrem allgemeinen Anspruch nach als philosophisch relevante Wirklichkeit zu qualifizieren. Vom Glaubensakt selbst (*fides qua*) kann die Philosophie absehen, auch wenn sie dieser Vergegenwärtigung ihre wesentlichen Anstöße verdankt.«<sup>10</sup>

<sup>7</sup> A. a. O., S. 16 f.

<sup>8</sup> A. a. O., S. 48 f.

<sup>9</sup> A. a. O., S. 57.

<sup>10</sup> A. a. O., S. 45.

Bei Bruaires selbst klingt das so: »Die Religionen sind immer der Motor gewesen, der die Philosophie losgeschickt hat. Die Philosophien haben nie innoviert, es sei denn durch das Aufnehmen der Anregungen der Religionen, selbst wenn (die Philosophien) sie auf der rein begrifflichen Ebene aufnehmen und sie gleichzeitig kritisch erproben. Die Religionen geben der Philosophie zu denken.«<sup>11</sup>

Gerade ihr kritisches Potential verdankt die Philosophie einem äußeren Anstoß von seiten der Religion. »Die kritische Aufgabe des Fragens, die aus dem Hören des Wortes entsteht, wird in einem ersten Moment der Reflexion auf das Skandalon der Offenbarung stoßen, in einem zweiten Moment – denn das Denken darf nicht stehenbleiben, wo es ihm bequem (der wahre Skeptiker kniet ja in der Kirche) – wird es zur freien spekulativen Vermittlung und Reflexion des Begriffs.«<sup>12</sup>

Diese philosophische Verwertung theologischer Gehalte findet bei Bruaire ihre methodische Absicherung in einem erkenntnistheoretischen Ansatz, den Bornhausen als »platonisch inspirierten Realismus« qualifiziert, und in dem Bruaire das dreigliedrige platonische Beziehungssystem Begriff-Gegenstand-Idee auf interessante Weise mit modernen Mitteln rekonstruiert. Der dem Ideal einer »Identität des Seins und seines Wissens«<sup>13</sup> verpflichtete realistische Ansatz Bruaires gründet in der Einsicht, daß sich die Philosophie weder selbst ihre methodologischen Regeln gibt, noch selbst ihre Begriffe konstituiert. »So wenig wir die Logik erfinden«, sagt Bruaire, »so wenig können wir über den begrifflichen Sinn entscheiden. Weder aus persönlicher Entscheidung, noch aus gemeinsamer Übereinkunft. Die Ideen sind immer älter als wir und zwingen sich unseren Gedanken jedesmal dann auf, wenn wir den Dingen einen Sinn geben wollen.«<sup>14</sup>

Aber nicht nur ist die Philosophie auf Vorgaben von seiten der Theologie verwiesen, sondern auch die Theologie ist wesentlich auf die Philosophie gegründet. »Die Theologie hat sich nicht vom philosophischen Denken zu befreien; im Gegenteil ist sie zu ihrem eigenen Tun allein durch die Philosophie befähigt. Es gibt bei der Sprache über Gott einen Moment, wo der Theologe sich in den Stand der reinen Philosophie begeben muß.«<sup>15</sup>

Im dritten bis sechsten Kapitel exemplifiziert Bornhausen den in den ersten beiden Kapiteln dargelegten Grundansatz der bruaireschen Philosophie an verschiedenen Anwendungsfällen. Das mit »Logik der Existenz« überschriebene dritte Kapitel macht deutlich, inwiefern die Frage nach Gott nicht etwa aus den Defekten, Mängeln und Sehnsüchten des Menschen erwächst, sondern aus der (im Hegelschen Sinne als dynamisch verstandenen) Logik menschlicher Existenz, die durch die sich untereinander organisierenden Elemente Sprache (*langage*), Freiheit (*liberté*) und Streben (*désir*) konstituiert und in Gang gehalten wird. Unter ihnen kommt der Freiheit eine besondere Bedeutung zu, dann: »Streben und Sprache werden vom Menschen vorgefunden; sie ermöglichen erst seine bewußten Akte und verweisen ihn daher so-

<sup>11</sup> C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, Paris 1974, S. 111 (zitiert: Bornhausen 57).

<sup>12</sup> Bornhausen, S. 46.

<sup>13</sup> C. Bruaire, *La dialectique*, Paris 1985, S. 10 (zitiert: Bornhausen 39).

<sup>14</sup> C. Bruaire, *La dialectique*, Paris 1985, S. 13 (zitiert: Bornhausen 43).

<sup>15</sup> A. a. O., S. 47.

wohl an ein Ursprünglicheres wie auch über sich selbst hinaus. Insofern begründet von den drei Vermögen einzig die Freiheit den subjektiven Existenzvollzug. Nur die Freiheit ist Privileg des einzelnen Subjekts.«<sup>16</sup>

Freiheit und Sprache verleihen dem menschlichen Geist Gestalt; das Streben, das erst durch die Freiheit aus seiner ursprünglich anonymen Allgemeinheit in einen subjekthaften Willen überführt wird, bildet die Grundlage aller, auch geistigen Aktivitäten des Menschen. Solange aber die drei grundlegenden Vermögen des Menschen noch nicht durch die Logik der Existenz vermittelt sind, treten sie zueinander in dialektische Gegensätze und bilden spezifische Aberrationen aus, unter denen die beiden Begriffspaare »Neugierde und Wille zur Macht« sowie »Ästhetizismus und Verführung« einander spiegelnde Erscheinungsweisen darstellen.

Was den Willen zur Macht angeht, so gründet er in einem Humanismus der entgrenzten, abstrakten Freiheit, die »fast schon dämonische Züge annimmt«<sup>17</sup>. Die hier zugrunde liegende Haltung eines »»Alles, und zwar zugleich« ist Kennzeichen eines pubertären Entwicklungsstadiums und hat als Besessenheit der einzelnen Freiheit durch das totalitäre Streben in Nietzsche ihren »unvergleichlichen Zeugen«.<sup>18</sup> Aber nicht allein die Freiheit, sondern auch die Sprache vermag einer Besessenheit durch das Streben zu verfallen, mit dem Ergebnis der esoterischen, magisch-performativen Rede, die als Signum des Demagogen zu gelten hat.<sup>19</sup>

Als dialektischer Gegenpart des Willens zur Macht erweist sich der Ästhetizismus als »künstlerische Haltung, die sich selbst als bloßes Sprachrohr der eigenen Inspiration versteht und deren machtvolleres Drängen mit seherischen Relikten liturgisch anzurufen weiß [...]. In der Maßlosigkeit des Erhabenen scheint allerdings weniger höheres Seelenleben durch als vielmehr das totalitäre Streben, das als reine Gestaltungskraft jeder Formgebung nur widersprechen kann und einen natürlichen Höhepunkt einzig in völliger Bedeutungslosigkeit fände.« Als Ausweg bleibt hier neben dem Schweigen ausschließlich die Unverbindlichkeit wertlosen Geschwätzes. »Skeptische Attitüde und Provokation in Kunst und Gesellschaft dienen jedoch vorrangig der eigenen Selbstdarstellung« sowie der Maskierung »schlecht gemeisterter Egozentrik« und schließlich eines Machtwillens, »der sich mit seinen ästhetischen Posen lediglich Anerkennung und Unterwerfung anderer Freiheit durch Verführung sichern will«.<sup>20</sup>

Die Verschmelzung des Willens zur Macht mit dem Ästhetizismus tritt besonders deutlich zutage in einer Form der Politik, die durch folgende Attribute zu kennzeichnen ist: Anarchischer Individualismus und nationalistischer Isolationismus als Ausdruck abstrakter Freiheit; sich zur Tyrannei steigerndes Hegemonialstreben; Mei-

<sup>16</sup> A. a. O., S. 63.

<sup>17</sup> A. a. O., S. 65.

<sup>18</sup> A. a. O., S. 65, Anm. 22.

<sup>19</sup> An dieser Stelle hätte man sich eine Bezugnahme auf Ion Culiuanus Monographie »Erros und Magie in der Renaissance« (Frankfurt am Main/Leipzig 2001) erwartet, in der der Ursprung des für die Neuzeit und mehr noch für die Moderne untrennbaren Zusammenhangs zwischen Magie und politischem Totalitarismus im Denken der Renaissance, so etwa in der Esoterik eines Giordano Bruno oder Marsilio Ficino, nachgewiesen wird.

<sup>20</sup> Bornhausen, S. 67.



nungsherrschaft; eine etatistische Technokratie, die sich der Magie des Wortes und der politischen Hypnose ebenso bedient wie der ästhetischen Verführung, der demagogischen Lüge und des politischen Betrugs, also der Inszenierung des Scheins.<sup>21</sup>

Im Exkurs »Bruaires Interpretation der hegelschen Schlußlogik« rekonstruiert Bornhausen die sich aus der bruaireschen, sich an Hegel orientierenden Logik der Existenz ergebenden Relationen zwischen den die menschlichen Daseinsweise begründenden Vermögen Sprache, Freiheit und Streben. Dabei wird die theologische Grundierung und Motivation des hegelschen Systems deutlich herausgearbeitet und erläutert.

Im Fortgang des dritten Kapitels wird dargestellt, wie Bruaire die absolute Reflexion des Göttlichen bei Hegel in ein Vermittlungssystem für die konkrete endliche Existenz des Menschen transformiert. Sodann werden die drei von Bruaire so bezeichneten »Syllogismen« nachgezeichnet, der »Syllogismus der Freiheit« (Freiheit – Sprache – Streben), der »Syllogismus der Sprache« (Sprache – Streben – Freiheit) und der »Syllogismus des Strebens« (Streben – Freiheit – Sprache), in denen der wechselseitigen Bedingtheit der Elemente der Logik der Existenz im einzelnen nachgegangen wird.<sup>22</sup> Den Abschluß dieses Kapitels bildet Bruaires Kritik an der negativen Theologie. »Bruaire entlarvt diejenige Haltung, die glaubt, sich vor dem Absoluten als ein Nichts an Erkenntnis verstehen zu müssen, als ›Pseudo-Demut‹: Sie unterstreicht überhaupt nicht die göttliche Majestät, vielmehr verweist sie Gott in seine Schranken«, weil sie den »Begriff der absoluten Freiheit Gottes verfehlt«.<sup>23</sup> In der absoluten Freiheit Gottes nämlich gründet sein Wort an den Menschen, das die Rede des Menschen *an* Gott ermöglicht, die wiederum das notwendige Fundament aller menschlichen Rede *über* Gott bildet.

Das vierte Kapitel »Das Absolute. Bruaire und der Gott der Philosophen« hebt mit der Feststellung an, daß das Abklingen eines aggressiven Atheismus darin begründet liegt, daß dem Atheismus sein Gegner, der Glaube, abhanden gekommen ist. So konnte an die Stelle eines vormals militanten Atheismus ein »Agnostizismus ›light‹«<sup>24</sup> treten, auf den die Vertreter der organisierten Religion und deren Feinde sich als auf eine Art Schiedsrichter einigen konnten. Diese Einigung besteht in der Annahme einer Patt-Situation, der zufolge sich weder die Existenz noch die Inexistenz Gottes beweisen lassen, was jedem die Möglichkeit eröffnet, seine eigenen »Sprachspiele« zu spielen, ohne dabei dem jeweils anderen in die Quere zu kommen. Dem entspricht dann auch das Absinken der Religion zur reinen Privatsache und zur therapeutischen Veranstaltung.

So führt der Glaube (sprachspieltheoretisch gesehen) sein »Sonderdasein« in einer »linguistischen Nische«<sup>25</sup> und die Theologie ist in ein »Reservat« geraten, »in

<sup>21</sup> A. a. O., S. 67 f. Die gegenwärtige internationale Politik bietet, insbesondere seit dem magischen Datum »9.11« – seit dem »nichts mehr so ist, wie es war« –, reichlich Anschauungsmaterial für die von Bornhausen referierten Analysen Bruaires.

<sup>22</sup> A. a. O., S. 78-84.

<sup>23</sup> A. a. O., S. 86.

<sup>24</sup> A. a. O., S. 91.

<sup>25</sup> Ebd.

dem man sich vielleicht bequem eingerichtet hat«, ohne jedoch dem Rationalitätsanspruch des Glaubens gerecht zu werden. Denn: »Für einen glaubenden und vernünftigen Menschen [...] ist ein Dualismus von Glaube und Vernunft inakzeptabel.«<sup>26</sup> Jedoch: »Anstatt die ungeheure Provokation des Christentums zu erklären, hat man die Behauptung des menschengewordenen Gottes für einen esoterischen Zirkel von Eingeweiheten reserviert und die spekulative Mühe einer Philosophie überlassen, die vielleicht um so mehr in ihrer Eigenständigkeit belassen wurde, als man auch erwartete, daß sie die Theologie in Frieden lassen möge.«<sup>27</sup>

Jedoch stehen die jeweilige geschichtliche Gestalt der Metaphysik und der jeweilige Stand des Glaubens in einer unauflöselichen Wechselwirkung.<sup>28</sup> Denn zum einen inspiriert die Theologie, gewollt oder ungewollt, die Metaphysik, zum anderen bedarf sie der Metaphysik als ihres notwendigen Forums. Daher ist es für die Theologie »riskant, an der Gestaltung dieses Forums nicht mitzuwirken.«<sup>29</sup> So korrespondiert einer metaphysisch abstinenten Theologie eine Philosophie, die alle metaphysischen Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit als »totalitär« (Levinas) und schließlich dieses Ganze selbst (in Umkehrung des hegelschen Diktums) als »das Unwahre« (Adorno) diffamiert. Da sich die (sei es auch antimetaphysische) Philosophie einer Stellungnahme zu dem Unbedingten gegenüber allem Bedingten, also zum Absoluten, aus prinzipiellen Gründen letztlich nicht enthalten kann, und da das Absolute der Philosophie stets der Gott der Philosophen ist, mutiert auf diese Weise der Gott der Philosophen zu dem in der Unendlichkeit angesiedelten, unerreichbaren Fluchtpunkt des »ganz Anderen«, über das keinerlei inhaltliche Aussage mehr möglich ist.

Das sich als nachmetaphysisch gerierende Denken erhebt für sich den Anspruch der Voraussetzungslosigkeit eines autonomen Denkens, das allein auf die Freiheit im Sinne uneingeschränkter Spontaneität gegründet ist. Dieser »autonome Vernunftvollzug ist dem Modell der absoluten Freiheit Gottes nachgebildet.«<sup>30</sup> Die hier reklamierte gottgleiche Autonomie als der »Ausdruck des Willens, sich von allem, was nicht der Mensch ist, auszuschließen, sei es die Natur oder Gott«, bezeichnet Bruaire als »Humanismus«.<sup>31</sup> Dieser Humanismus entwirft den Menschen nach dem Bild des nominalistischen Willkürgottes.

Der »Exkurs: Politik und Metaphysik« stellt die totalitären Auswirkungen einer auf dieses Menschenbild gegründeten Politik heraus und entwirft dem gegenüber eine metaphysische Grundlegung der Politik in Gestalt einer (in formaler Analogie zur Logik der Existenz) wiederum in drei Syllogismen durchgeführten Dialektik der Begriffe Macht, Staat und Nation (wobei dem Begriff der Nation, mit seiner dominanten Fundierung in Nationalsprache und Zentralverwaltung, hier eine diskussionswürdige, deutlich französische Färbung eignet).

<sup>26</sup> A. a. O., S. 93.

<sup>27</sup> A. a. O., S. 96.

<sup>28</sup> A. a. O., S. 95.

<sup>29</sup> A. a. O., S. 96.

<sup>30</sup> A. a. O., S. 103.

<sup>31</sup> A. a. O., S. 104, Anm. 65. Vgl.: C. Bruaire, *Négation et dépassement de l'humanisme*, in: W. Beyer (Hrsg.), *Homo homini homo*, München 1966, S. 269–293 (mit dt. Übersetzung).

Im weiteren Verlauf des vierten Kapitels zeichnet Bornhausen den Weg nach, der von der »negativen Theologie« zur »Negation der Theologie« und vom »(Ver-)Schweigen Gottes« zur »Selbstvergötzung des Menschen« führt.<sup>32</sup> Denn »der ›Tod Gottes‹ gebiert den Menschen« im Sinne eines »Humanismus«, der den Menschen durch »radikale Freiheit und prometheische Selbsterfindung« definiert, mit der Folge freilich, daß »die Freiheit des autarken Menschen [...] das Schicksal der unbestimmten Gottheit teilen« muß. »Auf sich selbst derart zurückgeworfen, muß ihn [den Menschen] das Los der Abstraktion ereilen.« So verfällt der Mensch schließlich der Bedrohung »einer rationalisierten Welt, wo der Mensch nur das Mittel und der Ort für die Anwendung einer universellen Technik sein wird [...] einer Welt, wo die massive Religionslosigkeit die baldige Reduktion des Menschen auf seine biologische Spezies bezeichnet.«<sup>33</sup> Kraft der unweigerlich auf sich selbst angewandten Unbestimmtheitsregel ist der Tod des Menschen das notwendige Korrelat zum Tode Gottes.«<sup>34</sup>

Die negative Metaphysik und Theologie entspringt einem Denken, das das Absolute lediglich als Objekt im Sinne eines apersonalen gesichtslosen Dings, also einer beziehungslosen anonymen Substanz, zu denken vermag, und das sich daher, um der Wahrung der Absolutheit des Absoluten willen, genötigt sieht, dieses als das in sich gänzlich unbestimmte und daher unerkennbare andere, ja als das absolut andere der Vernunft zu konzipieren, das als dieses ganz andere keinen adäquaten Eingang in menschliche Erkenntnis und Rede zu finden vermag. Dadurch aber hebt die Freiheit des Absoluten sich auf zur absoluten Leere, die einer Negation des Absoluten gleichkommt. Ein adäquater Begriff des Absoluten faßt dieses hingegen als personales Subjekt, dessen absolute Freiheit ihm gestattet, unbeschadet seiner Absolutheit sich zu offenbaren und zu anderem in eine Beziehung zu treten, die in seiner Absoluten Selbstbeziehung gründet.<sup>35</sup> Der Schluß des Kapitels rekonstruiert das Konzept eines absoluten personalen Subjekts, wie Bruaire es im Anschluß an Schelling entwirft.<sup>36</sup>

Das fünfte Kapitel »Substanz und Subjekt. Ontologie der Person« entfaltet eine Theorie endlicher personaler Subjektivität, in der – so könnte man sagen – der vielbeschworene »linguistic turn« eine metaphysische Wendung erfährt. In klarer Frontstellung gegen den neuzeitlichen Dualismus von Denken und Sein gründen Bruaire zufolge alle geistigen Akte in der Sprache. »Es gibt keinen Beleg für ein stummes Denken, das auf vollkommen unbewegliche Weise die reine Idee betrachtet, ganz im Gegenteil denken wir nur innerhalb der Sprache [...].«<sup>37</sup> Diese grundsätzliche Sprachlichkeit des Denkens ist freilich daran gebunden, daß die Sprache von sich aus ein Medium des Geistes bildet. »Im ›Wunder des Ausdrucks‹ wird das natürliche Sein der Laute in die Idee überführt, was Bruaire als ›Negation und Reflexion des Seins in den Begriff‹<sup>38</sup> beschreibt. Erst diese Reflexion verleiht den Lauten, ohne die

<sup>32</sup> Bornhausen, S. 113.

<sup>33</sup> C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, Paris 1974, S. 47.

<sup>34</sup> Bornhausen, S. 114.

<sup>35</sup> A. a. O., S. 115–118.

<sup>36</sup> A. a. O., S. 118–123.

<sup>37</sup> A. a. O., S. 136.

<sup>38</sup> C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris 1968, S. 27.

es nichts zu verstehen gäbe, die sinnstiftende Einheit, die sie von sich aus nicht haben. Die Idee wird in der Sprache selbst geboren, sie ›quillt aus der Natur, um zu erscheinen, kraft einer immanenten Reflexion, die das Sein in Begriff verwandelt‹.<sup>39</sup> Mithin findet innerhalb der Sprache selbst eine Reflexion statt, die vollständig autonom ist und ihrer Wiederaufnahme durch die persönlich geführte Rede logisch – nicht chronologisch – vorausgeht. Sprache und ihr Gefolge an Sinnlichkeit ist daher überhaupt kein Fremdes der Idee, dem Sinn gegenüber, sondern schon längst vergeistigte Natur, als die ein ausgedrückter, manifester Sinn darstellt.<sup>40</sup>

Somit ist Sprache konstitutiv für Subjektivität, denn: »Jedes denkende Subjekt schöpft aus der Sprache, die ihm vorausgeht, und entleiht seine Reflexionsmacht derjenigen Reflexion, die ihm die Sprache liefert. Eine bewußte Reflexion, mittels der ein Subjekt sich seiner selbst [...] gewiß wird, findet somit innerhalb der Sprache als der vorgängigen Reflexion des Seins in Sinn statt, die sich in der sinnvoll geführten Rede fortführt. Dadurch, daß das Denken Sprache impliziert, ist die Reflexion des Subjekts zuerst Reflexion der Sprache auf sich selbst.«<sup>41</sup> Somit wird die Sprache zum Schlüssel des Verständnisses der Leiblichkeit. »Die jedem bewußten Akt vorlaufende Eigenständigkeit des geistigen Aktes [...] findet gleichwohl im und für das Subjekt statt, ohne dessen organische Disposition es zu keiner Verleiblichung der Sprache kommen kann. Damit ist aber jede Reflexion der Sprache auf sich selbst unweigerlich eine Reflexion, die den Leib mit einschließt.«<sup>42</sup> Bruaire formuliert: »Die Rolle des Leibes in der Reflexion ist durch seine Fähigkeit bestimmt, in Idee reflektiert zu werden, sich leugnen und in Sinn verwandeln zu lassen.«<sup>43</sup>

Und selbst die Fähigkeit des Menschen, sich zu seinem Leib in ein reflektiertes und somit distanzierendes Verhältnis setzen zu können, ist eine sprachliche und somit wiederum leiblich vermittelte Fähigkeit, weil »die Sprache, die ich nicht bin und von der ich mich auf aktive Weise unterscheide, gleichsam zwischen mich und meinen Leib tritt, zwischen meine persönliche Einzelheit und die somatische Individualität.«<sup>44</sup> Hierbei spielt ein das Denken und den Leib gleichermaßen belebendes Prinzip eine zentrale Rolle: »Das Streben, das als unbestimmte Kraft den natürlichen Bedürfnissen zugrunde liegt, nährt auch die höhere Bewegung, aus der das freie Subjekt hervorgeht, das somit nicht auf die Natur zurückzuführen ist, so sehr es ihr auch zugehört. Das indifferente Streben, dessen Energie den Leib erhält, speist auch die Kraft, mit und in der das Subjekt sich dem Leib entgegengesetzt findet; es ermöglicht die wechselseitige Immanenz von Natur und Geist in den menschlichen Vollzügen [...].«<sup>45</sup>

Zur ontologischen Bestimmung des menschlichen Subjekts bedarf es der Kategorie der Substanz. »Weil das Prinzip der Einheit des leiblich-geistigen Ich unmöglich

<sup>39</sup> A. a. O., S. 169.

<sup>40</sup> Bornhausen, S. 138.

<sup>41</sup> A. a. O., S. 139f.

<sup>42</sup> A. a. O., S. 141.

<sup>43</sup> A. a. O., S. 172 (zitiert Bornhausen 141).

<sup>44</sup> C. Bruaire, *Pour la métaphysique*, Paris, S. 200 (zitiert Bornhausen 141).

<sup>45</sup> Bornhausen, S. 142.

das Produkt von Faktoren sein kann, die nicht schon Elemente einer Ganzheit sind, und das Subjekt selbst als Urheber seiner Seinweise ausscheidet, ist die weitere Bestimmung des geistigen Prinzips als *Substanz* unerlässlich. [...] Substanz bezeichnet das Subsistieren der innerlich vorlaufenden Subjektmächtigkeit (Potentialität), die als reflexive Bedingungsmöglichkeit der vernünftig-freien Vollzüge, die an ihrem Prinzip entlang entstehen (Identität), selbst unverfügbar ist.<sup>46</sup> Die in dieser Weise als substantiell zu bestimmende Subjektivität muß sich selbst als abkünftige erfassen, denn: »Die Einsicht, als Subjekt nicht der eigene Ursprung zu sein, und die Tatsache, das Selbst in Adoption des eigenen Seins erworben zu haben, macht die Charakterisierung des persönlichen Seins als *Gabe* zwingend: Diese bezeichnet die geistige Sichtweise der sich selbst aufgegebenen, einzigartigen Existenz, die sich in wirklichen Akten kundtut, ohne ihr eigener, absoluter Anfang zu sein.«<sup>47</sup> Und das sich selbst Aufgebensein der Gabe, die die Person für sich selbst ist, begründet nun auch die ethische Verpflichtung, der der gleichnamige Exkurs innerhalb des Kapitels gewidmet ist.

Das sechste und letzte Kapitel »Philosophie der Schöpfung und der Trinität« thematisiert nun nochmals explizit den Geber der Gabe. In einem spekulativen *Furioso* rekonstruiert Bornhausen Bruaires, in kritischer Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling entwickeltes Konzept eines trinitarischen Absoluten und setzt dabei auch eigene, über Bruaire hinausweisende Akzente. Der »Begriff der Gabe« erscheint hier als »Inbegriff des Seins schlechthin«<sup>48</sup>, wobei bezogen auf das Absolute »die absolute Irrelativität des absoluten Gebers in ihrem Innersten absolute Selbstgabe sein [muß], die unterschiedslos auch Selbst und Seinsbestimmung ist!«<sup>49</sup> »Das Absolute, das sich als unendliches Vermögen seiner selbst restlos in seinen Ausdruck überführt, nimmt sich in der Kehre auf sich selbst nicht zurück, sondern bestätigt gerade in der verinnerlichenden Reflexion seine expressive Wendung, wodurch sich das Absolute als Ursprung mit seiner Selbstbestimmung identifiziert.«<sup>50</sup> Dasjenige, als was sich das Absolute aber identifiziert, ist die »differenzierte Einheit eines unendlich-personalen Substanz-Subjekts«.<sup>51</sup> »Gott ist in seiner Einheit und in seiner Dreiheit personal, wie er auch in der Einheit seiner absoluten Personalität und [zugleich] als dritte Person Geist ist. Integres trinitarisches Denken wird darum nicht die Dreipersonlichkeit gegen die Einpersönlichkeit ausspielen, sondern die notwendige Wechselseitigkeit beider Aussagen berücksichtigen: ›Gott ist durch die Dreifaltigkeit der Personen persönlich; Gott ist dreipersonlich, weil er eine Person ist.«<sup>52</sup><sup>53</sup>

Bornhausens außerordentlich geistreiches und in systematischer Hinsicht hochinteressantes Buch beleuchtet einen wichtigen Aspekt der Philosophie der Moderne.

<sup>46</sup> A. a. O., S. 153.

<sup>47</sup> A. a. O., 154.

<sup>48</sup> A. a. O., 201.

<sup>49</sup> A. a. O., 183.

<sup>50</sup> A. a. O., S. 168.

<sup>51</sup> A. a. O., S. 206.

<sup>52</sup> C. Bruaire, *Une éthique pour la médecine. De la responsabilité médicale à l'obligation morale*, Paris 1978, S. 166.

<sup>53</sup> Bornhausen, S. 204.

Kritisch anzumerken wäre hier höchstens, daß man einer so grundlegenden und dabei thematisch reichen Abhandlung den doppelten oder besser noch dreifachen Umfang gewünscht hätte, was nicht nur Gelegenheit zu weiteren (hier weitgehend in die Fußnoten gepreßten) Ausführungen und Erläuterungen geboten, sondern auch die Möglichkeit eröffnet hätte, die sehr pointierten Ausführungen, die eine streckenweise geradezu aphoristische Dichte aufweisen, an zahlreichen Stellen etwas »kulinarischer« zu gestalten.

Gleichwohl vermag Bornhausens Abhandlung einen Beitrag zu leisten zur Überwindung eines ideologisch verengten Begriffs der Moderne, demzufolge die Moderne als das Zeitalter des »nachmetaphysischen Denkens« und darüber hinaus als »Projekt« zu begreifen sei, woraus mancher glaubt, den Schluß ableiten zu können, daß die »Überwindung« jeglicher Metaphysik eine Zielvorgabe des modernen Geistes darstelle. Allerdings übersieht eine die Moderne in dieser Weise als ein zu exekutierendes »Projekt« deutende Auffassung, daß sie von einem Epochenbegriff, nämlich dem der Moderne, einen falschen, nämlich normativen Gebrauch macht. Ein derart normativer Gebrauch des Moderne-Begriffs könnte indes nur legitimiert werden im Rückgriff auf eine bestimmte Art materialer Geschichtsphilosophie (um nicht zu sagen eine Geschichts*metaphysik*), deren Undurchführbarkeit gerade die Philosophie der Moderne erwiesen hat, aus welcher sich aber die weltanschaulichen Dogmen bestimmter, den aktuellen Mainstream dominierenden Denkschulen ableiten.

Von einem solcherart geschichtsmetaphysisch grundierten, ideologischen Dogmatismus hebt sich Bornhausens nüchterne Erhebung, gründliche Aufbereitung und ertragreiche Auswertung geistesgeschichtlicher Tatbestände wohltuend ab. Ein derartiges Vorgehen ermöglicht dann auch einen korrekten, d. h. sachlich-nüchternen, *deskriptiven* Gebrauch von Epochenbegriffen, wie dem der Moderne. Modern jedenfalls ist, was in der Moderne *stattfindet*, und nicht, was gewisse (einflußreiche) alte Männer sagen, das in ihr stattfinden *sollte*. Und daß in der Moderne höchst interessante Dinge stattfinden, davon legt Bornhausens – übrigens nicht zuletzt auch in stilistischer Hinsicht glänzende – Monographie über Bruaire ein beredtes Zeugnis ab.

# Die Rehabilitierung der Alten Messe durch Benedikt XVI.

*Kann es eine Wende für die Kirche geben?<sup>1</sup>*

*Von Georg Muschalek, Eichstätt*

Am 7. Juli dieses Jahres wurde die so genannte Alte Liturgie, die die Kirche mehr als 1500 Jahre getragen hat, von Papst Benedikt XVI. der Kirche zurückgegeben. Der Kirche – das heißt in diesem Fall: zunächst den Gläubigen und den Priestern in unmittelbarer Weise. Ist dieser Akt etwas Grundlegendes, das die Kirche verändern kann, oder ist er eine Wiederholung und Spezifizierung dessen, was Papst Johannes Paul II. schon vorher erlassen hat? Mit anderen Worten: wird sich etwas ändern?

## *1. Ein positives Gesetz des obersten Hirten der Kirche*

Die Entscheidung des Papstes ist in der Form eines Motu proprio veröffentlicht worden. Dies ist eine häufige Form, in der vom Papst Recht gesetzt wird. Durch ein Motu proprio wird also ein Gesetz<sup>2</sup> veröffentlicht. Wenn auch aus der Gattung eines Dokuments nicht ohne weiteres auf seine Verbindlichkeit geschlossen werden kann, sondern auch auf seine Sachaussage geachtet werden muß<sup>3</sup>, so ist aus dem Text und seiner Formulierung deutlich, daß es sich um ein Dokument großer Verbindlichkeit handelt. Der Papst verwendet hier überraschend wieder das feierliche »Wir«: »fest vertrauend auf die Hilfe Gottes beschließen wir mit dem vorliegenden Apostolischen Schreiben folgendes ...« (hervorgehoben im authentischen Text und in der Übersetzung). Das Schriftstück schließt mit den Worten: »Alles aber, was von Uns durch dieses als Motu proprio erlassene Apostolische Schreiben beschlossen wurde, ist – so bestimmen Wir – gültig und rechtskräftig und vom 14. September dieses Jahres, dem Fest der Kreuzerhöhung, an zu befolgen, ungeachtet jeder anderen gegenteiligen Anordnung.« Der Sekretär der Kommission, die für die Umsetzung des Motu proprio zuständig ist, Msgr. C. Perl, erklärte deshalb kurz nach der Veröffentlichung: »Das Motu proprio ist für die ganze Kirche des Römischen Ritus gedacht und in Zukunft überall verbindlich. Es kann nirgends grundsätzlich nicht zur Anwendung kommen, da es sich um ein positives Gesetz des Obersten Hirten der Kirche handelt,

---

<sup>1</sup> Dieser Text ist der Vorabdruck des dritten Teils, geschrieben von Georg Muschalek, des Buches *Georg Muschalek (Hrsg.), Der Widerstand gegen die Alte Messe. Mit Beiträgen von Robert Spaemann und Georg Muschalek. Paul van Seth-Verlag Denkendorf/Obb.* Es wird Ende November 2007 erscheinen.

<sup>2</sup> L. Wächter, Motu proprio, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7 Sp. 506.

<sup>3</sup> H. Schmitz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, in LThK<sup>3</sup> Bd. 10, Sp. 692.

der damit seine höchste allgemeine Jurisdiktion über die ganze katholische Kirche ausübt, der sich eine untergeordnete Autorität nicht legitim widersetzen kann.«<sup>4</sup>

## 2. Die zurückhaltende Aufnahme

Die Reaktionen auf das *Motu proprio* waren – abgesehen von der Gruppe derer, die es sehnlichst und ungeduldig erwartet hatten – meist höflich, aber so gut wie immer zurückhaltend. Bedenken wurden geäußert. Auch Stimmen von Kardinälen in der Weltkirche wurden hörbar, die die Entscheidung des Papstes in der Öffentlichkeit kritisierten, verbreitet über Rundfunk und Presse. Es waren vor allem die zwei Argumente, die vorgebracht wurden: eine Unruhe oder Spaltung in den Gemeinden sollte vermieden werden (»Traditionalisten« gegen »Modernisten«), und: die Nachfrage sei sehr gering, der Bedarf eigentlich schon gedeckt<sup>5</sup>. Dies sind zwei der gewohnten Überlegungen, die schon vor dem *Motu proprio* geäußert wurden, und es waren Überlegungen, die von vornherein die Wiederbelebung der Alten Messe einschränkten. Bestenfalls räumten sie ihr nur einen kleinen Platz ein, in einer Kapelle abseits, vielleicht in einer Kapelle eines Krankenhauses oder einer psychiatrischen Anstalt (wie geschehen), möglichst nicht am Sonntag, und wahrscheinlich weiterhin auch ohne Glockengeläut. Ein dritter Grund wurde oft noch hinzugefügt. Es ist die Sorge, daß die Menschen, die die Alte Liturgie herbeiwünschen, gleichzeitig Menschen sind, die das Zweite Vatikanische Konzil innerlich und äußerlich ablehnen. Man verlangt von ihnen eine besondere Zustimmung (die von den übrigen Priestern und Gläubigen nicht verlangt wird).

Zu dem ersten genannten Grund, der Sorge, es könne eine Spaltung entstehen, wollen wir am Schluß den Überlegungen zurückkehren. Das zweite, was gegenüber der alten Messe angeführt wurde, war die angeblich geringe Zahl. Es war nach dem Erscheinen des *Motu Proprio* die Rede davon, daß eine Befragung in den Pfarreien durchgeführt werden sollte, um herauszufinden, wieviel Interesse an der Alten Messe bestünde. Wenn man bei verschiedenen Pfarrern und Dekanen nachfragte, ergab sich, daß man dort nichts von einer Umfrage wußte. Wenn es tatsächlich eine höchstens sporadische Umfrage war, kann man von ihr kein repräsentatives Ergebnis er-

<sup>4</sup> Kath.net vom 22. 07. 07.

<sup>5</sup> »Wir gehen den Pfad der Versöhnung gerne mit«, sagte (Kardinal) Lehmann im Hinblick auf Vermutungen, vor allem Bischöfe aus Deutschland, aber auch aus Frankreich und der Schweiz hätten erhebliche Bedenken beim Thema Wiederezulassung der alten Messe angemeldet. In den Pfarreien erwartet Lehmann nach dem Inkrafttreten der Anordnungen aus Rom keine allzu großen Veränderungen [...] Eine Umfrage in den deutschen Bistümern habe im Vorjahr gezeigt, daß der Bedarf an Meßfeiern im alten Ritus weitgehend abgedeckt sei«; Süddeutsche Zeitung vom 09. 07. 07. »Die Gläubigen dürften die Feier der Messe nach den neuen Büchern, die vom Papst als die ordentliche Form bestätigt worden sei, »im Prinzip nicht ausschließen«, erklärte der Bischof (Mixa). »Eine religiöse Praxis, die sich ausschließlich auf die Meßfeier in forma extraordinaria beschränkt, darf es daher nicht geben«; Altöttinger Liebfrauenbote vom 26. 08. 07. »Insgesamt rechnet der Aachener Bischof (Mußinghoff) nicht damit, daß das Interesse von Katholiken an der alten Messe steigen wird. Eine bundesweite Umfrage habe stagnierende Teilnehmerzahlen erbracht. Einen Rechtsanspruch darauf könnten Katholiken in seinem Bistum nicht erheben. Das gehe schon angesichts sinkender Priesterzahlen nicht«; Altöttinger Liebfrauenbote vom 23. 09. 07.



warten. Ein weiteres: wenn Jahrzehnte hindurch die Alte Messe zunächst faktisch verboten war, dann aber – trotz des gegenteiligen Wunsches von Papst Johannes Paul II. – nur sehr restriktiv, unter vielen Auflagen da und dort gestattet wurde, kann man vernünftigerweise nicht erwarten, daß eine große Anzahl von Gläubigen bei einer Umfrage ein ausgeprägtes Bedürfnis nach der Alten Messe äußern würde. Woher sollen diese Menschen die Alte Messe kennen? Eine eigene Erfahrung haben sie nicht. Dazu hatten sie keine Gelegenheit. Es gibt auch kaum die Möglichkeit für sie, sich ein eigenes religiöses und theologisches Urteil in dieser Frage zu bilden. Sie waren eher gegenteiligen Einflüssen ausgesetzt. Man hört von Domkapitularen, die vor Pfarrgemeinderäten eifrig und unter Mißachtung aller Regeln der Fairness gegen die Alte Messe polemisierten. Es entstand ein Klima der Geringschätzung, der Abwehr von etwas Absonderlichem, des sich Schützens vor einer undeutlich gefühlten Bedrohung. Man warnte vor dem Spielen mit den Schmuttelkindern (R. Spaemann). Wir dürfen nicht vergessen, daß eine solche Atmosphäre der Wertung nachhaltiger wirkt als einige vorgelegte Argumente. Das traf immer zu, heute aber, im Zeitalter der Slogans, der pausenlosen Bilder und Töne, die dem Menschen ein gefühlsmäßiges nachhaltiges Urteil einflößen, in ganz besonderer Weise. Man erhielt dadurch den Eindruck, daß etwas Eigenes, das man endlich errungen hatte und sehr kostbar war, in diesem Fall die Liturgiereform und mit ihr die ganze Umgestaltung des religiösen Denkens, Wertens, Fühlens, bedroht war. Dies alles könnte durch die alte Form einer Liturgie wieder zerstört werden. Wenn man mit Menschen der Kirche heute spricht, gewinnt man oft diesen Eindruck. Das aufgebaute Neue, aufgebaut oft in Bekämpfung des Alten, kann man nicht mehr hergeben. Man muß es verteidigen. Man muß es verteidigen, auch wenn man kaum sagen kann, was man eigentlich verteidigt und wovor man es schützen will. Es könnte sein, daß der Grund dafür nicht nur der ist, daß sehr wenig theologische Bildung und Begrifflichkeit (selbst auf Katechismusebene) vorhanden sind. Die Undeutlichkeit des Verteidigten kann auch daher rühren, daß ein schlechtes Gewissen die wahren Gründe verschleiert. Über diese Gründe, die eine Abkehr hervorrufen, werden wir in dem Teil über die Eigenart der Alten Messe zu sprechen haben.

Es ist aber noch ein Moment, das mindestens ebenso wichtig ist, zu besprechen. Auffällig ist, wie gesagt, die häufige Rede von der »geringen Nachfrage«, von der geringen Zahl derer, die nach der Alten Messe verlangen. Ob die Zahl so gering ist und warum sie so gering erscheinen muß, ist das eine, das wir eben überlegt haben. Das andere sollten wir aber nicht vergessen. Es ist doch erstaunlich, daß so unbekümmert über die Größe eines Interesses, über die Zahl der Interessenten, also über die Größe der Nachfrage gesprochen wird. Ganz selbstverständlich sind wir in den Bereich des wirtschaftlichen Kalküls geraten. Angebot und Nachfrage sind entscheidend. Wenn das Angebot über die Nachfrage hinausgeht, wird ein wirtschaftlicher Schaden entstehen. Unter Umständen geht das Unternehmen dann bankrott. Worüber reden wir aber eigentlich? Ist das Christentum entstanden, weil die Nachfrage nach ihm groß war? Oder ist es entstanden, weil eben keine Nachfrage da war, jedenfalls nicht nach einem Messias, der leiden und sterben mußte, und weil eine »Nachfrage« geweckt werden mußte? Sie ist entstanden durch das neue und eigent-

lich unglaubliche Angebot. Wenn es so ist, ist der Maßstab für die christliche Predigt und das christliche Sakrament nicht die Nachfrage, sondern das eigene Angebot. Paulus ist nicht durch die ganze damalige Welt geeilt, weil die Nachfrage nach dem Christentum so groß gewesen wäre. Wenn wir nicht Geschäftsleute sind, die ihr Angebot nach der größten Nachfrage ausrichten, sollten wir aufhören, von der kleinen Zahl der Interessenten zu sprechen. Wir sollten beginnen, uns den theologischen Überlegungen zuzuwenden und auch den pastoralen. Dann wären wir unvermerkt zurückgekommen zu dem, was Papst Benedikt den »großen Schatz« nennt, der der Kirche zurückgegeben werden soll.

Bei der Zurückhaltung gegenüber der Alten Messe ist noch etwas zu bedenken. Gewöhnlich wird das Wort »Zurückhaltung« mehr im passiven Sinn gebraucht: jemand hält sich zurück mit Äußerungen. Das aktive Element (das auch schon in dieser ersten Bedeutung vorhanden ist) tritt voll hervor in jenem »Zurückhalten«, das eben »etwas zurückhält«, weghält von anderen. Ein Kind wird zurückgehalten von gefährlichem Straßenverkehr. Geschah und geschieht so etwas gegenüber der Alten Liturgie? Man kommt nicht darum herum, die Frage zu bejahen. Einiges wurde schon erwähnt. Noch deutlicher wurde es, als die deutschen Bischöfe nach dem Erscheinen des *Motu proprio* ihre »Leitlinien« herausgaben. In der Presse waren sie zuvor als »Ausführungsbestimmungen« angekündigt. Der neue Begriff sollte wohl deutlich machen, daß es nicht um zusätzliche Bestimmungen gehe, die dem päpstlichen Dokument hinzugefügt werden sollen (was nicht gut möglich ist), sondern mehr um Erläuterungen, »Leitlinien«, die gewissermaßen dem Dokument selbst, um das es geht, entnommen werden; sie wären in dem Fall in ihm bereits anwesend gewesen.

Die Leitlinien sind in Wirklichkeit doch Ausführungsbestimmungen. Sie schränken die Festsetzungen des *Motu proprio* an einigen Punkten merklich ein. Den Beginn bilden zwei lapidare Sätze, die die Wiederbelebung der Alten Messe deutlich erschweren oder verhindern können. Es heißt da, daß »die Zulassung der außerordentlichen Form [...] nicht bestehende Spannungen verstärken oder gar neue Spaltungen hervorrufen« darf. Wie aber, wenn es auch heilsame Spannungen gibt, die durch die Zuwendung zu einem vergessenen Schatz entstehen, einem Schatz, der von manchen nicht als Schatz, sondern als Last, Streitobjekt, Bedrohung angesehen wird? Darüber wird am Schluß dieser Überlegungen noch zu sprechen sein. Es ist also so: wenn in einer Gemeinde durch die Einführung der Alten Messe bei einigen Gemeindemitgliedern Unruhe und Widerstand entstehen würde, darf sie nicht eingeführt werden. Da es aber bekannt ist, daß kaum eine Pfarrgemeinde in Deutschland existiert, in der es nicht auch Widerstand gegen diese Änderung gibt, ist die Einführung dieser Liturgieform damit unterbunden. Es ist dann sichergestellt, daß die Alte Messe aus ihrer Winkelexistenz nicht heraustreten wird. Die Intention des *Motu proprio* und des päpstlichen Briefes an die Bischöfe ist dies sicher nicht. Die neue Regelung soll der Versöhnung dienen. Ist es aber Versöhnung, wenn die alte Form, die mehr als fünfzehn Jahrhunderte Liturgie der Kirche war, jetzt bei ihrem Wiedereintritt in die Kirche mißtrauisch oder auch feindselig vor den Toren gehalten wird? Wenn der ganze Friedenswille darauf ausgeht, sich nicht stören zu lassen – »stört mir meine Kreise

nicht«? Darf sie erst eintreten, wenn gesichert ist, daß sich an den Kreisen der erneuerten Liturgie nichts ändert, nicht einmal durch Zusammenrücken ein kleiner Raum für die Alte Messe geschaffen wird? Heißt das, daß nur dann das *Motu proprio* in Kraft treten kann, wenn überall versöhnte Einheit und Zustimmung, auch beim Neueintritt dieser Liturgie herrscht? Das wird mindestens für die erste Zeit sicher nicht so sein können. Wenn die Wiedereinführung der Alten Messe unter diese Regelung gestellt wird, ist sie jetzt schon gescheitert.

Der zweite lapidare Satz, der die Möglichkeiten, die das *Motu proprio* eröffnet hat, wieder einschränkt, ist die Festsetzung: »Die Pfarrgottesdienste werden in der ordentlichen Form gefeiert«. Es folgt zwar die Erlaubnis, daß »an Sonntagen *eine* Messe in der außerordentlichen Form hinzutreten, nicht jedoch die Messe in der ordentlichen Form ersetzen (kann)«. Diese Einschränkung geht über den Text des *Motu proprio* hinaus. In den Leitlinien wird verwiesen auf Art. 5 Paragraph 2 des *Motu proprio*. Dort wird aber gesagt, daß die Messe in dieser alten Form an Wochentagen und auch an Sonntagen und Festen gefeiert werden kann, an Wochentagen unbeschränkt, an Sonntagen und Festen darf eine Messe unter den Pfarrgottesdiensten diese Form haben. Nichts wird hier davon gesagt, daß sie nicht an die Stelle einer bisherigen Messe im erneuerten Ritus treten dürfte. Wenn es aber eine zusätzliche Messe sein muß, wird dies angesichts des Priester- und Gläubigenmangels schwer möglich sein. Man muß sich überhaupt fragen, wie es möglich ist, der Alten Messe den Zutritt zum Sonntag und seinem Gottesdienstvormittag deutlich zu erschweren. Die alte Form der Messe, nach Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils sicher völlig gleichberechtigt neben der Neuen Form<sup>6</sup>, muß sich mit einem Aschenputteldasein neben der etablierten Form begnügen. Sie muß zufrieden sein, in einer Ecke, die noch leer ist, Unterschlupf zu finden. Als gleichberechtigte Schwester wird sie nicht (schon gar nicht mit Freuden) in die Gottesdienstordnung des Sonntags aufgenommen. Der Beobachter dessen, was hier vor sich geht, fragt sich, warum nicht (mit demselben oder größerem Recht) ein Bekenntnis zu der Gültigkeit, Rechtmäßigkeit, zu der gleichen Würde der *Alten* Messe von Gläubigen und Priestern verlangt wird?

Eine weitere Einschränkung findet sich in der Nummer vier dieses Dokuments. Gruppen aus Mitgliedern verschiedener Pfarreien oder Pfarrverbänden oder Seelsorgeeinheiten sind offenbar nur dann zugelassen, wenn sie einen formellen Antrag beim Diözesanbischof stellen und ihn bewilligt bekommen. In dem *Motu proprio* ist nichts darüber gesagt, daß die Gruppe, die den Antrag (an den betreffenden Pfarrer) stellt, aus Mitgliedern der betreffenden Pfarrei oder aus dem sie ersetzenden Großverband stammen müsse. Weiterhin die Einschränkung, daß Personalpfarreien vorläufig von den Bischöfen nicht errichtet werden können. Nach dem *Motu proprio* können sie durch Bischöfe errichtet werden.

<sup>6</sup>Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, »daß die Heilige Mutter Kirche allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt. Es ist ihr Wille, daß diese Riten in Zukunft erhalten und in jeder Weise gefördert werden ...« (Sacrosanctum Concilium, n. 4). Wenn die wiederhergestellte Alte Messe nicht einmal ein eigener Ritus, sondern nur eine besondere Form des allgemeinen Ritus ist, gilt diese Rede vom gleichen Recht und der gleichen Würde und auch von der notwendigen Förderung hier in ganz besonderer Weise.

Eine weitere Hürde wird aufgebaut: Vier Anforderungen für die Priester, die die Messe in der außerordentlichen Form zelebrieren sollen, werden genannt: die allgemeine Eignung, die jeder Priester besitzen muß, die Annahme der ganzen Liturgie, der ordentlichen wie der außerordentlichen<sup>7</sup>, die Vertrautheit mit der außerordentlichen Form des Ritus, und schließlich Kenntnisse der lateinischen Sprache. Für die letzte genannte Anforderung sollen die Diözesanbischöfe »nach Bedarf Angebote zur Fort- und Weiterbildung bereitstellen«. In Bezug auf diesen Punkt ist naturgemäß dem Ermessen großer Spielraum eingeräumt. Die sprachlichen Hürden können für die Priester niedrig oder hoch gelegt werden. Es kann das Kleine oder Große Lateinum verlangt werden. Wenn ein Beauftragter eines Bischofs der Meinung ist, zum Zelebrieren in der alten Form sei eine gute Lateinkenntnis nötig, werden viele vor dieser Hürde scheitern. Es steht dann im Ermessen des Beauftragten zu entscheiden, was das Verstehen der Worte in der Liturgie ist: ein linguistisches Verstehen oder ein betendes, das mehr vom inneren Sinn der Worte lebt als von seiner philologischen Bedeutung. Es gibt ein treffendes religiöses und liturgisches Verstehen, das gleichzeitig nur ein sehr undeutliches linguistisches ist. Bei den übrigen drei Anforderungen kommt dem Leser der Gedanke, daß sie an Priester in der neuen Form der Messe nicht entsprechend gestellt werden. Sonst kämen nicht die vielen Willkürakte vor, die mehrfach von Rom untersagt wurden und unter denen viele Gläubige leiden, die oftmals ihrer fundamentalen Rechte auf eine unverdorbenere Liturgie beraubt werden (auch wenn dies konstant übersehen oder mißdeutet wird).

Wie sieht es bei den Pfarrern aus, bei denen nach dem *Motu proprio* die Entscheidung liegt, ob und wie die Messen in der außerordentlichen Form in der Pfarrei gefeiert werden? Auch da ist die Zurückhaltung deutlich, die bis zu einem Widerstand gegen die Einführung geht. Im Hintergrund steht meistens der Blick auf den Pfarrgemeinderat und auf die Gläubigen überhaupt. Es wird dabei deutlich, wie sehr sich irgendwelche Freiheits- und Fortschrittsideale fest etabliert haben, zusammen mit der ausgeprägten Betonung der Feier der Gemeinschaft durch die Messe. Es dominiert die Sorge, das »mündige Mitgestalten der Liturgie« zu verlieren. Dazu gesellt sich der entschiedene Wille, diese Errungenschaften zu verteidigen. Es wird, manchmal erbittert, um Besitzstände gekämpft. Theologische Überlegungen spielen dabei keine Rolle, es sei denn als Kampfesrufe wie »Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils«.

Ein zweites Hindernis für eine wirkliche Rückkehr der Alten Messe zeigt sich auf einer sehr banalen Ebene. Es sind dies die Finanzen. Eine Messe außerhalb der etablierten Ordnung (und außerhalb soll sie sein) kostet zusätzliches Geld. Für den Mesner, der zu dieser zusätzlichen Zeit da sein muß, vielleicht auch für bezahlte Ministranten, für Kerzen und anderes. Die Verwendung von Geldern verrät viel über vorhandene Prioritäten. Es können bei dieser Weigerung Pfarreien dabei sein, die die Erstkommunionkleidung für die Kinder klaglos übernehmen (damit keine sozialen Unterschiede entstehen), für die Wiederkehr der Alten Messe die damit vielleicht verknüpften geringen Ausgaben jedoch als unzumutbare Belastung ansehen.

---

<sup>7</sup>Hier ist diese nötige Anerkennung der außerordentlichen Form der Liturgie doch erwähnt, aber doch wohl der Vollständigkeit halber und nicht aus deutlicher pastoraler Sorge.

Ernster zu nehmen sind Befürchtungen bei Priestern, die Belastung der Umstellung auf die Alte Messe nicht tragen zu können. Dabei geht es einmal um ihr sehr ausgefeiltes Regelwerk, in das in früheren Zeiten der werdende Priester fast wie von selbst durch jahrelanges Ministrieren hineinwuchs. Selbst, wenn es grundsätzliches Verständnis für die theologische und religionspädagogische Bedeutung der äußeren Formen der Alten Messe gibt, das Erlernen wird am Anfang Mühe und etwas Zeit kosten. Dazu kommen die Sprachanforderungen. Die bischöflichen Leitlinien sorgen dafür, wie wir gesehen haben, dies zu einer manchmal unüberwindbaren Barriere werden zu lassen.

Alles in allem gab es nach der Veröffentlichung des *Motu proprio* viel Zurückhaltung. Sie war nicht nur höfliche Reserviertheit, sondern auch aktives Dämpfen und Bremsen und Verweigern.

### *3. Eine Liturgie für die Nöte der Zeit*

Was kann sie uns bringen, die Alte Messe, wenn die Zurückhaltungen nicht zu groß werden? Die Alte Messe – wir wollen sie so nennen, weil sie uns, zumindest zeitlich, sehr nah an die Ursprünge des Christentums heranführt. Worum geht es bei der Alten Messe? Sie hat heute – und sie hatte immer – mit den Nöten der Zeit zu tun.

#### *3.1. Es geht um die uneingeschränkte Mitfeier des Meßopfers*

In seinem Schreiben an die Bischöfe, das dieses *Motu proprio* begleitet, spricht der Papst von der möglichen gegenseitigen Befruchtung dieser beiden Formen des einen römischen Ritus. In der neuen, jetzt fast allein bestehenden Form könne »stärker, als bisher weithin der Fall ist, jene Sakralität erscheinen, die viele Menschen zum alten Usus hinzieht«. Die Alte Messe hingegen »kann und soll neue Heilige und einige der neuen Präfationen aufnehmen«. Diese sind Hinzufügungen, die an die Substanz nicht rühren; jene wollen etwas herstellen, was weithin fehlt und doch zum innersten Wesen der Liturgie gehört. Es wird so sein, daß die neue Messe sich leicht von ihrem Ursprung und von dem, was ihre Schöpfer gewollt haben, entfernen kann. Die Aufforderung zu schöpferischer Ausgestaltung und Erweiterung durch den augenblicklichen Zelebranten war von vornherein in den liturgischen Anweisungen enthalten. Die Alte Liturgie kennt diese Möglichkeiten nicht. Und dies nicht aus autoritärer Bevormundung<sup>8</sup>, sondern aus der Vorherrschaft des Heiligen, jener Sakralität, von der der Papst schreibt. Die Alte Messe konnte auch routinemäßig vollzogen werden, gewiß, auch seelenlos. Aber die Routine und die Seelenlosigkeit konnten nie sehr weit vordringen. Zu stark war die sakrale Form, an die nicht gerührt werden konnte. Wie der Priester die Form auszufüllen suchte, oder aus ihr herausfiel, spielte keine große Rolle. Das Heilige, das seine Form im liturgischen Leben der Kirche gefunden hatte, zeigte sein eigenes, alles bestimmendes Gepräge.

<sup>8</sup> Oder gar aus einer Zwangsneurose heraus, wie Freud meint. Er offenbart damit ein völliges Unverständnis für die Eigenart eines kultischen Geschehens.

Ein Vergleich der Alten mit der Neuen Messe ist also erlaubt und notwendig, bei aller Anerkennung und Achtung der Neuen Liturgie als »normaler Form« der heutigen Liturgie, wie es der jetzt regierende Papst wollte. Kritische Gedanken sind um so mehr möglich, als mehrere römische Dokumente in den letzten Jahren versuchten, Mißbräuche abzustellen. Ein Erfolg ist nicht recht sichtbar. Die Gründe dafür liegen eher tiefer und sind zum Teil auch versteckt.

### 3.2. Die Ausrichtung des Menschen

Mit Beginn der Reform wurden die Altäre umgedreht, obwohl es nicht angeordnet war. Man mochte in den letzten zwei Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts kommen, wohin man wollte, nach Frankreich, Italien, den USA: überall fand man den umgedrehten Altar. Sehr große Hoffnungen waren hier am Werk. Irgend etwas im Verborgenen, ein starker Wunsch, wurde angerührt, geweckt, bestätigt. Anders ist das Aufblühen dieser Aktivität – das Umdrehen des Altars und die Hinwendung zum Volk – nicht zu verstehen. Damit ist der Mensch mit seinen Nöten und seinem Bedarf an Therapien in den Vordergrund getreten. Dies gilt von der neuen Liturgie auch dort, wo sie sehr verantwortlich als Tun der Kirche gefeiert wird. Man hat den Priester der Gemeinde gegenübergestellt, ihn hingewendet zur Gemeinde.

Die Liturgie bewegt sich aber auf Gott hin. Auch die Neue Liturgie will es. Die alte Form sorgt aber eindeutig dafür, daß dies auch in der Darstellung faßbar wird. Daß es geradezu eine räumliche Hinwendung ist, die den Menschen, selbst im Raum, auf Gott hin leiblich umorientiert. Dies geschieht so sehr, daß das, was sonst am Menschen ist, in sehr hilfreicher Weise zurücktritt. Dieses Menschliche ist so oft ein großes Hindernis auf dem Weg zu Gott und erst recht auf dem Weg zur Kirche. Jahrhunderte hindurch haben die Menschen der Kirche glauben können, weil in ihrem zentralen Mysterium etwas sichtbar wurde, was nicht von Menschenhand war. Vielleicht haben sie gerade deswegen im Glauben verharren können, weil im zentralen christlichen Geschehen, im Meßopfer, der Mensch aufhörte, ein Hindernis zu sein.

Im kultischen Geschehen ist der Priester wie auch jeder Mensch am unmittelbarsten konfrontiert mit einer Wirklichkeit, die ihn unendlich überragt. Verbunden damit ist dann auch die Abkehr von anderen Menschen, oder die Distanz zu ihnen, so sehr alle da sind und eine gemeinsame Ausrichtung haben. Eigentlich kann man es nicht ertragen, wenn in einem solchen Augenblick der anwesende Priester die anderen anschaut. Alles wird dann in das Alltägliche herabgezogen. Es ist richtig und überaus angemessen, wenn in einem Gespräch, in einer Diskussion, die Menschen sich anblicken. Wenn es anders wäre, muß man sich fragen, welche Störung denn vorliege. Es geht um den anderen Menschen, den man hören und verstehen will. Im Falle des Kultes ist es aber eine mächtige Ablenkung, eine Verstellung des Blicks, der auf das Göttliche gehen will, jenes Göttliche, das sich im Irdischen vollzieht. Der Mensch mit seinem Tun, seinem Denken, seinem Gesichtsausdruck, seinen Gesten ist jetzt unwichtig.

Beim festlichen Zusammenkommen schauen sich die Menschen gegenseitig an, bei einem gemütlichen Beisammensitzen, beim Stehempfang mit dem Glas in der Hand. Alles andere wäre unnatürlich. Es ist der erste, der grundlegende Vorgang,

durch den der Mensch aus seiner Isolation heraustritt. Er schaut den anderen an. Wie ist es aber, wenn die Menschen nicht mehr miteinander sprechen, vielleicht weil sie einem Redner zuhören oder einer Musik? Werden sie sich dann auch anschauen, unverwandt, mit großem Interesse? Sie haben den anderen fast vergessen. Sie erleben eine Musik, der sie sich hingeben. Und sie hören und erleben sie mit anderen. Eine geheime Verwandtschaft untereinander entsteht, da auch ihre Nachbarn im Saal in dasselbe Geheimnis einer großen Musik eintauchen. Ich komme den anderen näher, weil ich die Verwandtschaft spüre. Es wäre aber ungehörig, zutiefst unangenehm, wenn bei einem solchen Vorgang die Menschen sich gegenseitig anschauen würden. Anders ist es allerdings in der Musik des Pop, des Rock und ähnlicher Formen. Die Künstler stehen auf einem Podium. Alle wollen sie sehen. Für viele sind sie noch wichtiger als ihre Musik.

In der Messe der Neuen Form hat sich das Anschauen eingebürgert. In kleineren Kirchen ist es ein Anschauen aus der Nähe. Ein unverdächtiger Beurteiler der Lage, der langjährige Schriftleiter der Zeitschrift *Gottesdienst*, Eduard Nagel, schreibt: »Gerade in einer Zeit, in der es den Menschen ohnehin schwerfällt, Gott unmittelbar anzusprechen, wirken sich die Gegenüberstellung und der Augenkontakt des Priesters dabei verheerend aus.«<sup>9</sup> Zumindest zwischen dem Priester und den Gläubigen, zunehmend auch zwischen den Besuchern der Messe. Der unausgesprochene Wunsch der »Begegnung« kommt dann zum Ziel. Bei einer Konzelebration sind es viele Priester, die die Anwesenden anschauen. Es geht nicht anders. Man möchte sich manchmal die Augen bedecken.

### 3.3. Die Vorherrschaft des Heiligen

Soweit wir die Menschheitsgeschichte zurückverfolgen können, gab es Religion, und als wichtigster Ausdruck in ihr den Kult. In ihm war es immer das Heilige, was anzog, mit Furcht erfüllte, auch besänftigt werden mußte, und doch immer wieder anzog. Wir kennen aus unserem einfachen menschlichen Leben die Zweiseitigkeit von etwas Großem und Mächtigem: daß es sehr anzieht und wir es gleichzeitig sehr fürchten. Das Heilige, das Numinose, wie es Rudolf Otto nannte, um es zunächst deutlich abzusetzen von einer sittlichen Heiligkeit des Menschen, war eine Macht, die über alles andere hinweg anzog und zugleich Furcht erregte. Daß der Gegenstand der Religion die Macht ist, ist das erste Wort über Religion überhaupt<sup>10</sup>. Wir sagten, daß dies die Mitte aller Religionen ist. *Bisher*, müssen wir hinzufügen. Die Worte »Heiliges« und »Macht« nennen etwas, was wir nicht mehr haben wollen. Es entspricht nicht mehr unserem Weltverständnis, in dem der Mensch religiöse Scheu durch nüchterne Erkenntnis überwunden hat. Er neigt dazu, eher seine eigene Macht zu genießen. Es scheint fast so, als würde eine völlig neue Epoche der Menschheitsgeschichte anbrechen. Ein menschliches Leben, das grundsätzlich ohne Religion auszukommen glaubt.

<sup>9</sup> *Gottesdienst* vom 12. 07. 2007.

<sup>10</sup> So G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*. Tübingen 1970<sup>3</sup>.

Was für die vor- und außerbiblischen Religionen gilt, gilt in außerordentlich verstärkter und konzentrierter Weise für das Judentum und dann für das Christentum. Daß Gott heilig ist, ist in die äußerste Höhe gehoben. Gleichzeitig wurde es verwandelt. Ein Gott, der sein Volk wie eine Mutter liebt und der schließlich sich selbst in seinem Sohn in engste, leidvollste Nähe zu seinem Volk begab, ist mächtig und heilig, ohne daß man ihn fürchten müßte. Im Alten Bund erleben wir den Übergang von der Ambivalenz des Hingezogenwerdens und Fliehenwollens, zur Eindeutigkeit im Neuen. Gott ist die Liebe. Er hat sich damit auch in die Gefahr begeben, nicht mehr in großer Ehrfurcht eben auch gefürchtet zu werden. Er hat sich in die Gefahr begeben, wie irgendein Mensch übersehen zu werden. Und das geschieht, wenn im Kult vergessen wird, daß Er der ganz andere ist, so mächtig, daß er die Welt und alles in ihr schöpferisch trägt.

Das Gefühl der Ehr-Furcht wird sich wie selbstverständlich äußern. Es äußerte sich in verschiedenen Religionen schon in dem wichtigen Einzug zur kultischen Feier, so auch – wenn auch sehr verkürzt – in der Alten Liturgie. Ein Hingehen zu einem großen Geschehen, das man ehrt und fürchtet, ist etwas anderes als ein Hereinkommen durch die Tür, um an einer Versammlung teilzunehmen. In der Prozession, die der Einzug war (und in reduzierter Weise noch ist), wird ausgedrückt, daß man sich hinbewegen muß. Die Menschen haben sich abgewandt vom Alltagstun. Sie ziehen in auffällig abgewandter Form zu einem Heiligtum. In ihm sind sie ganz und gar Gott zugewandt. Man kann heute noch bei den Indianern erleben, daß sie auf dem Weg zur Kultstätte so ausgerichtet auf das Unalltägliche ihres kultischen Tuns sind, daß sie niemanden mehr um sich herum kennen, niemanden von der Umgebung sehen. Sie treten in eine andere Welt ein, gehen an einen Ort, der sich nicht in unserer Alltäglichkeit findet. Bei uns gibt es jetzt beim Einzug und beim Auszug, wenn es sie gibt, auch herzliches Händeschütteln mit Bekannten links und rechts.

Auch in vielen anderen Formen wird es sich ausdrücken, ob der Mensch gebannt ist von einer übermächtigen, von einer heiligen Wirklichkeit. Der Priester, der in der Alten Liturgie sich minutiös genau nach dem vorgegebenen Kultgeschehen richtet, es vollzieht, ist nicht mehr ein Mensch, dem man im Alltag begegnen kann. Es steht ihm nicht zu, seine eigenen Gefühle, auch nicht seine Frömmigkeit, in Formen auszudrücken, die ihm, nur ihm und gerade ihm, geläufig sind. Er vollzieht ein Geschehen, das eigentlich die Kirche vollzieht, eine Kirche, die der Leib Christi, der Leib des menschengewordenen Gottes ist. In einer Welt, die so durch und durch profan geworden ist, daß Religion kaum noch Platz in ihr findet, dafür aber immer mehr die Frage, »was das Ganze des menschlichen Lebens denn eigentlich soll« – in dieser Welt brauchen wir wohl, wie nie zuvor, die Alte Liturgie, die uns erneut die Möglichkeit eröffnet, dem Heiligen und dem Mächtigen – außerhalb der Welt und doch in ihr – zu begegnen. Denn, so könnte man in Abwandlung eines Wortes über die Liebe sagen: der heutige Mensch braucht nichts so sehr wie Gott den Überragenden, und fürchtet nichts so sehr wie diesen Gott, den Überragenden.

Es gibt aber auch andere Worte über die Zeitgemäßheit der Alten Liturgie. »Der alte, theologisch völlig umstrittene Meßritus, festgesetzt im Konzil zu Trient (1545 bis 1563), kommt wieder [...] Eine Klerusliturgie, der die Gemeinde schweigend



eingeknickt beiwohnen ›darf‹. Der bajuwarische Capitano Benedikt XVI. beamt seinen verstaubten Kirchenkutter augenscheinlich ins XVI. Jahrhundert, in die unselige Zeit der Gegenreformation, zurück.«<sup>11</sup> Dies ist einem Leserbrief in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* entnommen. Ein anders gestimmter fand sich nicht. Es ist zu befürchten, daß auch sonst im katholischen Raum ähnliche Gedanken am Werke sind.

### 3.4. Die äußerste Konzentration

Wenn ein musikalisches Kunstwerk aufgeführt wird herrscht äußerste Konzentration. Beim Orchester wie bei den Solisten, aber auch im Saal. Das ist kein Zwang, keine Pedanterie, kein Rückzug von der Welt. Es ist die Konzentration der Hingabe, das Untergehenlassen der ganzen übrigen Welt. Es ist die Hingabe an eine ideale Welt, eine Hingabe, von der dann die ganze übrige Welt zehren kann. Nicht so die postmoderne Musik. Diese will gerade nicht die alte Art der Hingabe an eine ideale Welt. Die Messe ist kein ästhetisches Kunstwerk, dem der Mensch sich hingibt. Es geht hier nicht um die Hingabe an ein Abbild einer idealen Welt. Es ist die Hingabe an die ungeschaffene ewige Wirklichkeit, an die Wirklichkeit aller Bilder und Abbilder. Sie heißt Gott.

Die Zuhörer eines Konzertes werden in diese Konzentration hineingenommen. Sie schaffen sie nicht. Sie entsteht aus den künstlerischen Fähigkeiten des Dirigenten, der Solisten, des Orchesters. Das Publikum wird hineingenommen, wenn es sich hineinnehmen läßt, wenn also eine Konzentrationsfähigkeit für etwas überragend Wichtiges angesprochen werden kann. Bei der Messe geschieht noch mehr. Beide, Priester und Gläubige, bringen das Opfer dar, jeder auf seine ihm aufgetragene Weise. »So nimm denn, Herr, wir bitten dich, diese Opfergabe huldvoll an, die wir, deine Diener, aber auch deine ganze Familie, dir darbringen«, so betete die Alte Messe durch den Mund des Priesters – leise, und so beteten die Gläubigen für sich – oft mit denselben Worten wie der Priester, aber als ihr eigenes Gebet. Die Liturgie gestattete es, und sie ermunterte und ermutigte die Gläubigen dazu – schon dadurch, daß sie den Priester diese Worte unhörbar leise sprechen ließ. Kann man heiligste und ungeheuerliche Worte laut sprechen, im Alltagston?

Es wird mehr und mehr in der Kirche, vor und nach dem liturgischen Geschehen, miteinander gesprochen. Man unterhält sich. Das ist bei sonstigen Veranstaltungen auch gang und gäbe. Vor und nach einem Konzert unterhält man sich. Wahrscheinlich tut das dem Miterleben der Musik keinen großen Abbruch. (Obwohl es vor einigen Jahrzehnten geschah, daß in München am Ende der Aufführung der Matthäuspassion von Bach die Menschen im riesigen Konzertsaal zunächst schweigend sitzen blieben und dann ebenso schweigend den Saal verließen. Niemand hatte sie dazu aufgefordert.) Das Sichunterhalten vorher und nachher, der Beifall nachher für den Organisten und Chor sind selbstverständliche Verhaltensweisen bei Veranstaltungen. Wenn in der Kirche der Bann des Heiligen, das den Bau geschaffen hat und das ihn ganz für sich bestimmt – wenn dieser Bann geschwunden ist, muß die Unterhaltung einziehen.

<sup>11</sup> Fritz Baumgartner in einem Leserbrief der FAZ vom 12. 07. 07.

### 3.5. Die wiedergefundene »*participatio actuosa*«, die »wirkliche Teilnahme«

Nicht das, was im liturgischen Text geschrieben steht oder in den Anordnungen für die Durchführung, ist entscheidend, sondern was wirklich geschieht. Deshalb läßt sich das Vorhandensein der Partizipation nur aus dem Geschehen erschließen, nicht unbedingt aus gesprochenen oder gedruckten Hinweisen auf die nötige Partizipation, und auch nicht aus der Menge der Bewegungen der Personen im Raum und ihren Handlungen. Partizipiert heute die Gemeinde im wesentlichen Sinne an dem höchsten Geschehen, das denkbar ist? Oder ist sie mehr in der äußeren Beteiligung durch Gesten, Bewegungen, Verrichtungen anwesend? Man darf über das, was sich im Innern des Menschen vollzieht, nicht urteilen. Wenn es aber so ist, daß der einzelne Mensch während der Messe von der Orgeldarbietung, von fast immer pausenlosen Gesängen, dem gemeinsamen Sprechen von Texten so zugedeckt wird, daß ihm die Möglichkeit zur individuellen Teilnahme am kultischen Geschehen, jener, die von keinem anderen übernommen werden kann, nicht mehr möglich ist – wie ist es dann mit der Frage nach der Tiefe und Wahrheit der *participatio actuosa*?

Ist Beten nicht etwas, das durch vernehmbare Worte – gesprochen oder gesungen – gerade gestört, auch verhindert werden kann? Wenn im Beten sich Hingabe vollziehen soll – wie vor allem im Meßopfer –, muß es da nicht auch wortlos werden? Zwei Menschen, die sich lieben: bekundet sich die Liebe, indem sie unaufhörlich artikuliert oder gesungen wird? Natürlich muß es vernehmbar gesprochene Worte geben. Aber sie müssen zu ihrem Ziel kommen, an dem der einzelne unhörbar zu Wort kommt. Worin besteht im wesentlichen das religiöse »Tun«? So mannigfaltig die Gestalten des religiösen Tuns sein können und so sehr sie Ausfluß, Ausdruck der inneren seelischen Vorgänge sein mögen und umgekehrt diese wieder hervorrufen, verstärken: dort, wo die Hingabe am reinsten, intensivsten ist, treten alle Ausdrücke zurück. Sie sind dann nicht mehr fähig, das zu sagen, was im Innersten des Menschen geschieht. Im intensiven Gebet wird er still. Wenn es anders ist, kann der Kult zur Magie werden. In ihr gibt es nur die richtige Handlung. Wenn diese vollzogen werden, tritt das Ergebnis ein. Nach der inneren Haltung wird dabei nicht gefragt. Es mag überraschend sein, in diesem Zusammenhang von der Gefahr der Magie zu sprechen. Gerade dies will eine neue Form der Religiosität doch gerade vermeiden? Das mag sein. Unter der einen Rücksicht geschieht aber doch eine Annäherung: das Vorherrschen (und als überaus wichtig Betrachten) des äußeren Tuns, des Mittuns, des Selbsttuns (möglichst viel von dem, was der Priester tut, selbst tun) auf der einen Seite, auf der anderen die Einschränkung, Verhinderung, das Schwinden der unhörbaren, verborgenen Tätigkeit des einzelnen, nämlich dort, wo er betet und das Opfer mitfeiert. Es ist überraschend, wie mit dem fundamentalsten Recht des Menschen in der Kirche, auch als dieser einzelne das Meßopfer mitfeiern zu können, oft umgegangen wird.

Unsere Liturgie ist oft voll gespannter menschlicher Aktivität, oder voll von dem unruhigen Bestreben, sie zu wecken. Auch dort, wo die Planung von »Aktionen« nicht im Mittelpunkt der Meßfeier steht, spürt man die unterschwellige Unruhe, die das Heil von gesteigerter Aktivität erwartet. Auch das tiefeingewurzelte Reden von der »Gestaltung« der Messe, von ihrem je neuen »Thema« gehören hierher. Man be-

reitet »Zielgruppengottesdienste« vor. Man setzt den Gottesdienst, wie ein eifriger Pädagoge, für die Zwecke ein, die man selbst für wichtig hält. Ganz anders ist es, wenn der Mensch eine kultische Feier, eine große Wirklichkeit, die er glücklicherweise nicht begreift, »begeht«. Es müßte in diesem Bereich deutlich werden, wie stark und wie andersartig die Liturgie von ihrem Wesen her ist, gerade um Zeitnöten zu widerstehen und den Menschen zum Widerstand zu verhelfen. Die *actuosa participatio*, die tätige Teilnahme, ist ein Losungswort der liturgischen Erneuerung geworden. Papst Pius X. hatte es 1903 geprägt. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte dieses Leitwort aufgenommen und mehrmals in seinen Texten über die Liturgie eingeschärft. Müßte die Auslegung dieser richtigen Forderung sich nicht wandeln, wenn heute, einhundertundvier Jahre nach ihrem Entstehen, das Tätigsein des Menschen eine Fieberhitze erreicht hat, an der er zu verbrennen droht? Wie wichtig wäre die deutliche Erfahrung für den Christen, daß er das unausgesetzte »Machen« der technischen Gegenwart einmal hinter sich lassen darf, um einzutreten, bis in die sinnenhafte Erfahrung des Anhaltens, der Stille, hinein in die Ruhe, hier in die Ruhe und Souveränität des Handelns Gottes? Wenn er einmal beten darf, wie er es will und muß? Und nur ein schrecklich primitives Menschenbild könnte uns veranlassen zu behaupten, daß dann der Mensch herabgewürdigt und ganz passiv wäre – gerade dort, wo er auf das Handeln Gottes eingeht und darin eintritt.

Das »alte Mütterchen« wie es früher betete, wird heute, bei all unserer großen Zugewandtheit zu jedem Menschen, immer wieder zum Schreckgespenst gemacht. Es ist aber die Frage berechtigt, ob bei früheren Messen die *participatio actuosa* nicht häufiger war als heute<sup>12</sup>. Das rückt auch die Rolle der lateinischen Sprache an die richtige Stelle. Nicht alles, was der Priester sagt und was man von ihm linguistisch verstehen kann, ist schon intensive Teilnahme. Der Mensch ist nicht unbedingt näher am Geheimnis und mehr im heiligen Vorgang, wenn er in seiner Muttersprache (und möglichst in seinem alltäglichen Idiom) die heiligen Texte hört und in seinen Wörtern und Sätzen verstehen kann.

### 3.6. Der Widerstand gegen die »christologische Abrüstung«

Noch in einer anderen Art geht es um die Not der Zeit. »Müssen wir christologisch abrüsten, um interreligiös dialogfähig zu werden?«<sup>13</sup> Über diese Frage berichtet ein Autor angesichts des großen Wunsches, mit den »monotheistischen« Religionen besser ins Gespräch zu kommen, Hindernisse für das Verständnis aus dem Weg zu räumen. Es ist ein furchtbares Wort: Christologisch abrüsten. Zunächst einmal ist Kampf vorausgesetzt, Kampf zwischen den Religionen. Der aber soll aufhören. Was

<sup>12</sup> Man kommt nicht darum herum zu sagen, daß auch große Theologen der jüngeren Vergangenheit, die viele Verdienste um die Wiederbelebung der Liturgie hatten, dazu neigten, das Rosenkranzbeten zum Beispiel in der Messe als eine schreckliche Kümmerform des Mitfeierns anzusehen. Sie haben wohl doch nicht die Grenzen der gemeinschaftlichen Feier gesehen, dort, wo es um das Intimste des Menschen überhaupt geht, die innere Hingabe an Gott. Gewiß, sie muß geboren, getragen, verstärkt werden durch die Gemeinschaft. Vollzogen kann sie nur werden in der Einsamkeit des Individuums, das sich hingibt, oder – in der Ablehnung – sich verweigert.

<sup>13</sup> So Reinhold Bernhardt, evangelischer Dogmatiker (nach Michael Schulz, in: Die Tagespost, 23. 12. 06).

immer die Verständigung, die Übereinstimmung mit den anderen Religionen behindern könnte, sollte wegfallen. Christus als der Lehrer oder der Begleiter, vielleicht als besonderer Lehrer oder Begleiter, könnte akzeptiert werden. Nicht aber der Sohn Gottes, Gott von Gott. Abrüsten, also verzichten auf etwas, was einem selbst das Höchste ist und dazu Sicherheit, Schutz, Leben gibt, um den anderen, der dies aus unbekanntem Gründen als Bedrohung empfindet, nicht zu beunruhigen. Also auch die Christologie in ihrer bisherigen Form müßte man aufgeben, wenn der Friede unter den Religionen das verlangt (es geht hier wieder um den unbedingten Wert des Friedens). Die Urkirche löste sich Ende des 1. Jahrhunderts vom Mahl, nannte die liturgische Feier »eucharistia«, »Danksagung«, und wandte sich mit dem Priester nach Osten<sup>14</sup>. Sie wandte sich Christus zu. Christus, der vor dem Aufgang der Sonne und mit ihr auferstand; Christus, der »das aufstrahlende Licht aus der Höhe« ist (Lk 1, 78) war der Inhalt der Liturgie. Daß die Menschen dabei einander näherkommen, war die Erfahrung. Es war nicht Gegenstand der Liturgie.

Christologisch abrüsten heißt doch, keine Ungleichheit der Macht zulassen. Es geht dann um zwei Parteien, wo eine der anderen ohne eigene überlegene Angriffsmacht gegenübersteht. Das seltsame Bild des Krieges zwischen den Religionen dient als Hintergrund. Wenn wir den Krieg nicht wollen, und schon gar nicht zwischen Religionen, sollte es keine Gegensätze geben, so scheint die Schlußfolgerung zu sein. Dann muß man konsequenterweise auch die anstößige Überzeugung eines Gottes, der Mensch geworden ist, aufgeben. Man gäbe damit das Christentum auf.

An einen Gott glauben – hier herrscht Einverständnis, wie es scheint, mit vielen anderen monotheistischen Religionen. An einen Gott glauben – das ist eine Selbstverständlichkeit für eine abendländische Welt, die durch die Phasen des Humanismus, der Aufklärung, des Positivismus und Marxismus gegangen ist. Sie hat in weiten Bereichen des Denkens eingesehen, daß die Leugnung eines göttlichen Weltgrundes entweder schnell zu durchschauender Oberflächlichkeit ist oder das Ergebnis eines ungeheuren Machtanspruchs auf den Menschen, wie zum Beispiel im politischen Marxismus. Aber Christus als Sohn Gottes anerkennen scheint nicht mehr abendländische Selbstverständlichkeit zu sein, auch nicht im Christentum.

Die Alte Liturgie hatte sich eindeutig dem gekommenen und kommenden Christus zugewandt. Ihre liturgischen Texte sind voll von Ehrfurcht, Dank ihm gegenüber und von der Annahme seines Opfers. Es wird manchmal etwas leichthin gesagt, daß das Christentum aus seiner Eucharistiefeier lebte und lebt, und daß es so – also aus diesem Ursprung heraus – das Abendland formte. Wenn man dies ernst nimmt, muß man fragen: Was war eigentlich an dieser Eucharistiefeier, daß es die Kraft hatte zu formen, Menschen zu prägen, zu erziehen, auszurichten auf ein großes überweltliches Ziel? Die Feier einer Gemeinde, die sich vorwiegend selbst feiert, wird das nicht zu Wege bringen. Offenbar war es doch die besondere Hinwendung auf den gekommenen und kommenden Christus hin, in die die Menschen Tag für Tag hineingenommen wurden.

### *3.7. Das Eintreten in die endgültige und greifbar gewordene Tat Gottes*

<sup>14</sup> J. A. Jungmann, *Messe. II. Geschichte*, in: LThK<sup>2</sup> Bd.VII, 322.

Mit endgültig ist nicht gemeint, daß die Liturgie unveränderlich und für ewig geschaffen wäre. Wir wissen, daß auch die Alte Liturgie im Laufe der zwei Jahrtausende manche Veränderungen erlebt hat. Mit dem von Gott Geschaffenen ist etwas anderes gemeint. Wir denken hier an das, was Heinrich Schlier in seinem Aufsatz »Das bleibend Katholische«<sup>15</sup> vorgelegt hat. Für ihn ist es grundlegend, daß Gott sich endgültig für die Welt entschieden hat, in seinem Sohn, den er »Welt« werden ließ. Dadurch vor allem ist nach ihm das Katholische bestimmt. Eine Entscheidung Gottes zum Heil der Welt, die so endgültig ist, daß die Menschen diese Endgültigkeit gewissermaßen ergreifen, betasten, sich aneignen können, – nein besser: in dieses Bleibende hineingehen und sich von ihm aufnehmen lassen können. Das Heil ist greifbar geworden, und zwar nicht nur jetzt, sondern für alle Ewigkeit. Es ist greifbar, aber es kann nicht einfach in Besitz genommen werden. Die Greifbarkeit des Heiles ist da für jene Menschen, die es in der Hingabe ihrer eigenen Person sich zu eigen machen.

Die Messe im Alten Ritus stellt in sehr deutlicher Weise diese »endgültige Entscheidung Gottes« dar. Sie ist etwas, die Feier von etwas, das eben gesetzt *ist*. Sie wird nicht gemacht, auch nicht gestaltet. Sie ist etwas, das diese endgültige Entscheidung Gottes darstellt, greifbar werden läßt. Sie ist eine menschliche Wirklichkeit und deshalb auch irdischen Veränderungen ausgesetzt. In all den vorsichtigen Veränderungen früher blieb sie aber in geheimnisvoller Weise die Darstellung des Einmaligen, Endgültigen, das von Gott in die Welt eingesenkt wurde. Es ist ein Geschehen, das die Menschen nachvollziehen. Da es aber ein Nachvollziehen ist, ein Nachvollziehen des heiligsten Geschehens, das die Welt erlebt hat, wird es von selbst eine Form, die Änderungen nicht leicht zuläßt. Es ist dann eben ganz und gar nicht etwas, das ich, das die Vorsteher, die versammelten Menschen neu formen, entwerfen, ausschmücken, gestalten. Eine Gestaltung muß immer neue Ideen verwirklichen, weil sonst, wie bei allem Irdischen, die Langeweile auftritt. Die Langeweile treibt dann aber neue Veränderungen hervor, durch die sie sich aufheben will. Die Veränderungen aber müssen ihre Kurzlebigkeit offenbaren, weil sie aus dem Bedürfnis nach Veränderung hervorgegangen sind. Was aber so deutlich das Merkmal der Veränderlichkeit an sich trägt, kann nur im Augenblick befriedigen.

Die Liturgie in ihrer außerordentlichen Form feiert wirklich das Außerordentliche, das in unserer weltlichen Erfahrung nicht Vorkommende, von Gott als Außerordentliches in die Welt Gesetztes, in das man eintreten muß, das aber jeder Gestaltungskraft entzogen ist. Da es aber fern ist (was ist ferner dem Geschaffenen – trotz engster Nähe – als Gott?), kann es nur einigermaßen verstanden werden, indem man in es eintritt. Vielleicht ist dann der Unterschied zwischen dem Verstehen der Messe beim Erwachsenen und beim Kind nicht so groß, wie man es heute darstellt. Dann ist aber auch die Frage, ob das Kind eine »kindgemäße« Sonderform der Meßfeier braucht oder ob es hineinwachsen soll in die eigentliche, geheimnisvolle Form dieses Geschehens. Zu meinen, daß die Erwachsenen so viel mehr von der Eucharistie-

<sup>15</sup> H. Schlier, Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen. Münster 1970.

feier verstehen, weil sie die gesprochenen Texte und viele besondere Worte in ihnen begreifen, ist aufklärerische Verkürzung dessen, was Verstehen ist. In Wirklichkeit ist der Abstand des Verstehens des Geheimnisses des Meßopfers zwischen Erwachsenen und Kindern eher klein. Wenn man dazu nimmt, daß Kinder oft ein überraschendes Verständnis gerade für das Geheimnisvolle und das Heilige haben, wird der Unterschied vollends fraglich.

Hat diese Eigenart der alten außerordentlichen Liturgie etwas zu tun mit unserer heutigen religiösen und kulturellen Situation? Ist es nicht so, daß unser Denken und Fühlen mit dem eben Gesagten nicht sofort zurechtkommt? Zu sehr widerspricht es vielem, was uns außerordentlich wichtig und geradezu die Basis unseres Lebens geworden ist. Die Liturgie kehrt die Prioritäten unseres neuzeitlichen Lebens um. Wenn dies aber die Voraussetzung dafür ist, daß Gott überhaupt gefunden werden und der Glaube und die Hingabe an den gegenwärtigen und doch unendlich fernen Gott überhaupt erst entstehen kann? Und wenn dies die geheime Sehnsucht der Menschen wäre, die sie nicht kennen und beschreiben, und sicher nicht definieren können (wie dies mit so vielen Nöten und Wünschen geschieht, die wir nicht verstehen, und die doch unser Leben bestimmen)? Dann hätte die außerordentliche Liturgie eine entscheidende Aufgabe.

#### *4. Das Problem der Spaltung*

Eine Besorgnis, die am häufigsten gegenüber der Wiederbelebung der Alten Liturgie geäußert wird, ist die, daß eine Spaltung in den Gemeinden entstehen könnte. Man sollte hier nicht vergessen, daß es sich um die Anerkennung der Liturgie handelt, die mehr als anderthalb Jahrtausende das Leben der Kirche prägte, und nicht um einen plötzlichen Eingriff einer fremden, irgendwo neugeschaffenen Liturgie, die unser jetziges Leben durcheinanderbringen könnte. Auch ist daran zu denken, daß Spaltungen – von der Sache her notwendig – dort entstehen, wo eine Situation verändert, wiederhergestellt werden soll, die sich in unguter Weise verändert hat. Wenn der Papst sagt, daß die »Sakralität« heute »weithin« nicht genügend sichtbar ist, und wenn dies oft so ist, wenn also ein weit verbreitetes Bedürfnis besteht, ohne sie zu leben – kann man nicht damit rechnen, daß sich die Erweiterung des liturgischen Lebens der Kirche in die Alte Liturgie hinein mit ihrer unaufgebbaren Sakralität geräuschlos und wie selbstverständlich vollzieht. Wäre das ein Zeichen dafür, daß die Alte Liturgie eine Störung und eine Gefahr für die Einheit wäre? Es wäre wohl nur ein Zeichen dafür, daß »die gegenseitige Befruchtung«, von der der Papst spricht, bald an Grundsätze rührt, die man nicht kampfflos zur Disposition stellen will.

Wenn eine Familie aus ihrem Haus hinausgewiesen wurde, später aber sich herausstellt, daß die Ausweisung nicht rechtens war, und die Familie nach vielen Jahren zurückkehren kann: ob diese Rückkehr so ohne Reibungen und vielleicht Streit vor sich gehen wird? Und ob das ganz fehlen kann selbst bei jenen (eher seltenen) Menschen, die vor der Rückkehr die besten Absichten für ein gutes Zusammenleben hatten? Man darf nichts Unmögliches erwarten. Die Flüchtlinge nach dem letzten Krieg

könnten davon berichten. Außerdem: Harmonie und Ungestörtheit, vor allem, wenn sie gar aus Liebe kommen, sind hohe Werte. Sie sind aber nicht die höchsten. Sonst hätte es in den Gemeinden des Paulus keine schlimmen Auseinandersetzungen geben dürfen, verstärkt durch das Eingreifen von Paulus. Die Auseinandersetzungen mußte es aber nach seiner Meinung geben, wenn Höheres auf dem Spiele stand. Im großen Gebet Jesu vor seinem Leiden hat Jesus für die Gemeinde und dann für die Welt gebetet. Er betete um seine und seines Vaters Verherrlichung, er sagte, daß er allen, die er vom Vater erhalten hat, das ewige Leben gegeben hat, und daß das ewige Leben darin bestehe, daß die Menschen den Vater erkennen, den einzig wahren Gott, und den, den er gesandt habe, Jesus Christus. Nach einer weiteren Ausführung dieser Grundgedanken kommt dann die Bitte: bewahre sie Vater, daß sie eins seien. Einheit also auf der Grundlage der Anerkennung des Vaters, des Sohnes, also der Wahrheit. Aus ihr soll die Einheit folgen. Wenn sie Selbstzweck wird und das, um dessen willen sie sein soll (»damit sie dich erkennen, den einzigen wahren Gott«), in den Hintergrund tritt, wird sie etwas ganz anderes. Vielleicht ein Entwurf einer endgültigen Seligkeit in Einheit, im Vergessen des Woher und Wohin der Einheit. Verschiedene Formen des Einheitsideals sind vor allem seit dem 19. Jahrhundert entstanden: die Gemeinschaft als von allem Leid erlösende Größe, schon hier auf Erden. Verbrüderung, Gemeinschaft als Seligkeit, als Erlösung. Selbst in ihrer sozialistischen Form wirkt sie noch nach: Gleichheit unter allen Menschen, keine Unterschiede in Stand, Rechten, Einkommen. Dann wird der Friede dasein und mit ihm die Erlösung.

Wenn die Alte Messe in ihre alten Rechte, von dem obersten Hirten der Kirche herausgestellt, zurückkehren soll, kann man nicht in einer falschen Friedensseligkeit die Ungetrübtheit der Harmonie in einer Gemeinde zum Maßstab dessen machen, was die Kirche und die Menschen brauchen. Es könnte sonst so sein, daß die geschlossene Ablehnung durch jene in der Gemeinde, die sich Gehör verschaffen können, zusammen mit dem Bündel an verschiedenen Schwierigkeiten, die die Priester bei sich vorfinden, und zusätzlich mit den Bedenken der Bischöfe –, eine Rehabilitation, wie sie unser Papst vorhatte, scheitern lassen.

## Dogmatik

*Dörner, Reinhard (Hg.): »Prüfer die Geister...« (1 Joh 4,1). Viele Wege, aber der eine Heilsweg. Berichtband der Osterakademie Kevelaer 2006. Verlag Kardinal-von-Galen-Kreis e. V., 231 S., ISBN 3-9809748-6-3, Euro 12,00.*

Der vorliegende Band enthält die Vorträge der Osterakademie 2006, die vom Kardinal-von-Galen-Kreis (vormals Initiativkreis Münster) vom 19.–22. April 2006 in Kevelaer veranstaltet wurde. Wie der Herausgeber und Vorsitzende des Initiativkreises in seinem Vorwort feststellt, bestand die Zielsetzung dieser Tagung darin, den Teilnehmern die unheilvollen Einflüsse anderer Weltanschauungen auf die Lehre der Kirche möglichst authentisch darzulegen.

Der »theologische(n) Herausforderung durch die New-Age-Bewegung« stellt sich Prof. Dr. Peter Beyerhaus in seinem Beitrag (11–30), der die philosophisch-theologischen Grundlagen, die Gefahren und Auswirkungen dieser weltweit im öffentlichen Bewußtsein dominanten Strömung beleuchtet. Das synkretistische Potential der New-Age-Bewegung, die sich der Konvergenz eines theosophischen Hauptstromes, einer von mythisch-magischen Vorstellungen in zeitgenössischer Präsentation gelenkten naturwissenschaftlichen Richtung und der Transpersonalen Psychologie verdankt, beruht auf der »Selbstorganisation des Universums« im Sinne der Evolution. Dieses allen Lebensvorgängen zugrundeliegende Prinzip wird zugleich als Synonym für den allerdings nicht mehr personal verstandenen Gott verwendet, der aber in Wirklichkeit nur eine Höchstform menschlichen Bewußtseins darstellt, weshalb New Age eine Affinität zu östlichen Religionsformen und allen Arten von Esoterik auch in diachroner Hinsicht besitzt. Das monistische Konzept dieser Bewegung wirkt sich einerseits in pazifistischen Tendenzen wie z. B. in der ökologischen Bewegung mit ihrer pantheistischen Ausrichtung aus, manifestiert sich aber andererseits auch als aggressive Grundhaltung gegenüber dem personalen, transzendenten Gott der biblischen Offenbarung, wie etwa in der feministischen Ideologie und im modernen Hexenwesen, die im Satanismus, dem latenten Ziel von New Age, gipfelt.

Der ursächliche Zusammenhang zwischen apersonalen Gottesvorstellung, menschlicher Bewußtseinerweiterung infolge meditativer Praktiken und magischen Totalitäts- bis Globalisierungsansprüchen tritt auch im Referat von Martin Kamphuis »Buddhismus und christlicher Glaube – Zwei Wege zum gleichen Ziel?« (31–43) zutage. Trotz verschiedener Parallelen besteht nämlich zwischen Christentum und Buddhismus ein unüberbrückbarer Gegensatz. Buddha, »den die Erde bezeugte«,

indem sie bei seiner Berührung bebte, weist einen Weg, der über eine Vielzahl von Vorschriften und Ritualen zur Überwindung des Irdischen und scheinbar in ein leidloses Glück, tatsächlich aber zur Auslöschung der Person und über die Reinkarnation ins Nichts führt. Der buddhistische Pfad ist daher von seinem Grundkonzept her kosmisch und führt unweigerlich zur Begegnung mit den Geistern in den Lüften, den »Weltherrschern dieser Finsternis« (Eph 6,12). Daraus resultiert das dem Buddhismus inhärente bösegeistige Moment, das sich in der Esoterik als Einheit scheinbarer Gegensätze (z.B. Yin und Yang im Taoismus), in Wirklichkeit aber als Gegensatzlichkeit von Gut und Böse auswirkt. Jesus hingegen, »den der Himmel bezeugte« bei der Taufe im Jordan, öffnet dem Menschen durch Leiden und Kreuz den Weg der Erlösung von der Sünde und zur personalen, liebenden Begegnung mit Gott, dem Licht ohne Finsternis (1 Joh 1,5).

Eine Extremform von transkonfessionellem Synkretismus ist die »kosmische Spiritualität« des suspendierten und von der Glaubenskongregation vergeblich zum Schweigen verpflichteten Benediktinerpaters Willigis Jäger, die sich im Referat von Thomas Wittstadt »Mystik wird uns Einsicht schenken?« (44–73) auf dem »Prüfstand« befindet. Sein Ziel, die mystische Einheitsspiritualität, will W. Jäger durch eine systematische Umdeutung des christlichen Glaubens in Anlehnung an Esoterik und New Age erreichen. Gott ist demzufolge kein Schöpfer, sondern nur »unverfälschtes Urprinzip« im Sinne der Evolution bzw. ein »Bewußtseinsfeld«, das dem Menschen zum Bewußtsein seiner eigenen Göttlichkeit in einer Höherentwicklung von der »Ursünde« als »notwendiger Entwicklungsstufe« verhelfen soll. Daraus resultiert ein extremer Pantheismus, in dem Welt, Mensch und Natur lediglich als Manifestationen des Göttlichen betrachtet werden und der die Erlösung nicht mehr im christlichen Sinn, als Wiedervereinigung von Gott und Mensch durch das Kreuzesopfer Christi deutet, sondern als »Erkenntnis unseres wahren Wesens«. Christus ist aus dieser Sicht nur einer von vielen Führern zum Göttlichen, wobei der als kosmische Größe betrachtete Christus – unter Hintanstellung des historischen Jesus in einer mythologischen Verfälschung der Auferstehungsberichte – ein Synonym für die ganze Schöpfung als »Ausdruck des göttlichen Urprinzips« darstellt. Zu diesem Bewußtsein gelangt der Mensch auf dem Weg der »gegenstandsfreien Meditation«, dessen Gefahren vor allem in einem vorprogrammierten Abfall vom Glauben und in pathologischen Persönlichkeitsstörungen bis hin zu parapsychologischen Phänomenen zu suchen sind. Ein im Anhang beigefügtes Originaldokument Jägers aus dem Jahre 2006 dient dafür als überzeugender Beleg.



Die von Gegensätzen geprägte Welt des Hinduismus, und zwar unter dem Aspekt ihrer identitätsstiftenden Rolle für Indien, wird im Vortrag von P. Josef Thamarassery CMI (77–93) anschaulich dargestellt. Sofern der Hinduismus keinen eigenen Stifter und keine geschlossene Lehre kennt, ist er auch keine Religion im eigentlichen Sinn, sondern ein Lebensweg mit dem Schwerpunkt auf dem *Dharma* (»Gesetz, Pflicht, Gerechtigkeit«), d. h. der »rechten Praxis«, die allen Handlungen eine religiöse Dimension verleiht. Diese führen zur Anhäufung von gutem und schlechtem *Karma*, das den Kreislauf der Wiedergeburt in Richtung Erlösung bzw. Erlöschen des Individuums beeinflusst. Dieses wiederum setzt die Bewußtwerdung des *Brahman*, des nichtpersonalen kosmischen Absoluten, und zwar als im Inneren der Einzelperson als *Atman* oder wahres Ich voraus, die durch verschiedene Formen von Yoga erlangt werden kann. Neben der höchsten Gottheit des *Brahma* bzw. Schöpfers, der in der Rolle des *Vishnu* die Welt erhält und sie in jener des *Shiva* im Hinblick auf ihr Neuwenden wieder zerstört, kennt der Hinduismus ein aus verschiedenen Kulturen und *Veden* (heiligen Schriften) resultierendes Pantheon von Göttern, in denen sich ausschließende Widersprüche zur Einheit gelangen, wie z. B. *Devi* als gleichzeitige Verkörperung von Mütterlichkeit und zerstörerischer Kraft. Die daraus resultierende Vorstellung, daß die natürliche Welt – auch Sozialordnung und Familienleben – ihre Entsprechung in dieser von unüberbrückbaren Gegensätzen geprägten göttlichen Welt findet, ist damit Nährboden für den hinduistisch-nationalistischen Fundamentalismus Indiens (*Hindutva*) und den damit verbundenen religiösen und gesellschaftlichen Konflikten.

Ebenfalls in ein fundamentalistisches System führt der Beitrag von P. Josef A. Herget CM »Was Christen über den Islam wissen sollten« (94–104). Dieses basiert auf einem vom Christentum völlig verschiedenen Gottesbild, nämlich von Allah als allmächtigem Willkürherrscher als Ursache aller guten wie bösen Dinge, dem gegenüber der Mensch nur eine Haltung der Unterwerfung (»Islam«) einnehmen kann. Der Islam ist demzufolge eine fundamentalistische Gesetzesreligion, die den Menschen zunächst in eine Reihe beengender Vorschriften im Sinne der fünf streng einzuhaltenden »Säulen«, schließlich aber in das diktatorische System der Umma, der untrennbaren und jedwedem demokratischen Bestreben konträren Einheit von Religion, Kultur und Politik zwingt. Dabei versteht sich der Islam als Erneuerung der ursprünglichen Religion Adams. Ihr gegenüber stellen selbst Christentum und Judentum lediglich inferiore, auf einer »Fälschung« der Heiligen Schrift basierende und durch den Koran endgültig bereinigte Glaubensformen

dar. In weiterer Folge betrachtet der Islam alle nicht islamischen Gebiete der Welt als Missionsgebiete bzw. als »Haus des Krieges« im Gegensatz zu dem von der Umma beherrschten »Haus des Islam«.

Ein »Irrweg« besonderer Art ist die Freimaurerei, wie Pfarrer Winfried Pietrek in seinem Referat (105–119) überzeugend darlegt. Wenn sich die Loge auch durch ein bestimmtes Vokabular einen biblisch-religiösen Anstrich zu geben trachtet (z. B. »Prinz des Tabernakels« für den 24. Grad), so ist sie schon allein von ihrer deistischen Gottesvorstellung her, nämlich eines »Baumeisters der Welt« als Gegensatz zum christlichen Schöpfergott und zur Trinität, ein Zerrbild katholischen Glaubens. Die offizielle »Religion« der Loge ist ein überkonfessioneller Humanismus unter Berufung auf die Ring-Parabel in Lessings »Nathan der Weise«, für den jede Form von religiösem Bekenntnis bestenfalls eine »persönliche Überzeugung«, letztlich aber ein zu bekämpfendes Vorurteil darstellt. Das damit verbundene relativistische Denken, das alle Dogmen ablehnt und zu einer »Welt-Einheits-Religion« tendiert, veranlaßte die Kirche bereits im 18. Jahrhundert, den Katholiken den Beitritt zur Loge zu verbieten. Die Tatstrafe der Exkommunikation gemäß CIC 1917 für Freimaurer blieb daher auch nach Inkrafttreten des Neuen Kirchenrechts im Jahre 1982 unverändert, wie dies Kardinal Ratzinger als Präfekt der Kongregation für Glaubenslehre in seinem für die Gesamtkirche verbindlichen Schreiben vom Advent 1983 feststellt. Schließlich gehört auch der auf allen gesellschaftlichen und politischen Ebenen geführte Kampf gegen die Katholische Kirche und gegen die »Ordnungskräfte« von Monarchie und Familie, die der Schaffung einer »Weltrepublik« entgegenstehen, zu den von Anfang an deklarierten Zielen der Freimaurerei. Die Ausführungen des Referenten werden auch belegt durch einen vom Herausgeber bearbeiteten und im Anhang beigefügten Vortrag des Benediktinerpaters Odo von Württemberg über »Die Freimaurerei« aus dem Jahre 1957.

Innerhalb des heute verbreiteten Religionspluralismus ist das Evangelium die »Antwort« auf die Suche nach Gott in den Religionen, wie der Beitrag von Prof. Dr. Horst Bürkle belegt (120–136). Die Vermittlung dieser alleingültigen Wahrheit erfolgt in einem Dialog, der allerdings nicht mehr horizontal wie bei den griechischen Philosophen, sondern vertikal mit dem sich offenbarenden Gott geführt wird und der bereits den alttestamentlichen Menschen aus einer fatalistischen Abhängigkeit von Natur und Naturgottheiten befreit. Die Menschwerdung Christi als Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes läßt die übrigen Religionen und Weltanschauungen unter dem positiven Aspekt ihrer vorbereitenden Rolle erscheinen, wie Bürkle in

Anlehnung an die Aussagen des jetzigen Papstes, vormalis Kardinal Ratzinger, ausführt. Dies könne sie aber nicht vor dem Verfehlen des Heilsweges bewahren, sofern sie sich selbst eine »universale Erfüllungsfunktion« zuschreiben und sich der »dialogischen« Offenheit gegenüber der Botschaft des Evangeliums verweigern. Die universale Gültigkeit dieser Botschaft begründet auch die Pflicht zur christlichen Mission angesichts einer fälschlichen Gleichsetzung von Glauben und ethnischer Tradition im Namen eines unverbindlichen Kulturrelativismus.

Die Verkündigung Christi muß Ziel jedes Dialogs sein. Dies geht auch aus dem Beitrag von Dr. Thomas Roddey »Gibt es Heil außerhalb der Kirche« hervor, der »das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen seit dem 2. Vatikanischen Konzil« untersucht. Die Anerkennung anderer Religionen als Heilswege wird nämlich unter Berufung auf »Nostra Aetate« vielfach als religionstheologischer Pluralismus fehlinterpretiert, der die einzigartige Heilsmittlerschaft Jesu Christi einer egalitären Sicht der Religionen preisgibt. So muß auch die Dialogbereitschaft Johannes Pauls II. und manche damit verbundene, aber vielfach mißverständene Geste wie etwa das Treffen von Assisi vor dem Hintergrund der vom Konzil geforderten inklusivistischen Position, wonach die übrigen Religionen am vollkommenen Heilsweg Christi lediglich partizipieren, gedeutet werden. In Fortführung dieser Linie seines Vorgängers erweist sich auch Papst Benedikt XVI. als Brückenbauer, der das Verhältnis der Kirche vor allem zu Juden und Moslems gerade im Hinblick auf den Weltfrieden zu optimieren trachtet, ohne daß er dabei von seiner Aufgabe als »Glaubenshüter« im Zuge der apologetischen Zielsetzung von *Dominus Iesus* abweichen würde.

Die »Communio«, die volle Einheit mit der Kirche in Glaubensbekenntnis, Gottesdienst und kirchlicher Leitung (can. 205 CIC), muß »Maßstab und Ziel der kirchlichen Heilssendung« und folglich auch jedes Dialogs sein. Dieses Thema erläutert Dr. Wolfgang Rothe aus der kirchenrechtlichen Sicht eines »viel strapazierten theologischen Schlüsselbegriffs« (154–176). Ausgehend von der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanums *Lumen Gentium*, welche die Kirche in ihren komplementären Dimensionen von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit als »Zeichen und Werkzeug« für die Schaffung der gottgewollten Einheit unter den Menschen definiert, wird die Orientierung an der »objektiven Wahrheit« als grundlegende Forderung jeder Communio aufgezeigt. In diesem Licht erscheinen Verzerrungen des Communio-Begriffs wie das Kirchenvolksbegehren, das Schlagwort einer »Einheit friedlich getrennter Kirchen« und der

Religionspluralismus als »nachkonziliare Fehlinterpretationen«. Denn dadurch wird eine rein innerweltliche, demokratische Gemeinschaft angestrebt, wie etwa in radikaler Form in Hans Küngs »Projekt Weltethos«, das der einzelnen Religion nur noch eine gemeinschaftsbildende, aber keine heilsvermittelnde Qualität mehrzugesteht.

Die Unterminierung der kirchlichen Lehre durch bewußt ambivalente Präsentation und die irreführende Vermengung von Theologie und Naturwissenschaft in Hans Küngs Werk »Der Anfang aller Dinge / Naturwissenschaft und Religion« (2005) ist auch Gegenstand der im Anhang veröffentlichten Rezension von Prof. Dr. Lutz Sperling »Ein erschrockenes Wort zu: Küng – Der Anfang aller Dinge« (177–195). Das Resultat von Küngs Thesen ist folglich nichts anderes als eine auf evolutionstheoretischen Prämissen basierende Verkürzung des katholischen Glaubens von der transzendenten auf die immanent-humanitäre Sphäre, in offensichtlicher Anlehnung an die Grundsätze der Freimaurerei. Denn nicht von ungefähr steht die Loge Küngs Ansichten, deren Affinität mit einer »Welt-Einheits-Religion« unverkennbar ist, sehr wohlwollend gegenüber.

Es ist daher ein Verdienst dieser Tagung, daß die mit jeglicher Form von synkretistischen Bestrebungen verbundenen Gefahren, die heute leider von vielen Katholiken nicht mehr in ihrer ganzen Tragweite erkannt werden, von ihren Grundlagen her aufgezeigt wurden. *Gabriele Waste, Klagenfurt*

## Kirchenrecht

Lüdicke, Klaus: »*Dignitas connubii*« – Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche – Text und Kommentar (= *Beihefte zum Münsterischen Kommentar*, 42), Essen: Ludgerus 2005, 419 Seiten, ISBN 3-87497-0252-6, Euro 45,00

Am 8. Februar 2005 veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte ein Dokument, das vor allem, aber nicht nur von den im kirchlichen Gerichtswesen Tätigen schon lange entbehrt und ersehnt worden war: Die Instruktion »*Dignitas connubii*« über die Durchführung von Ehenichtigkeitsverfahren bei den diözesanen und interdiözesanen Gerichten vom 25. Januar 2005. Einleitend heißt es darin, dass diese »den Richtern und anderen Mitarbeitern der Gerichte eine Hilfe sein soll bei der richtigen Interpretation und Anwendung des erneuerten Eherechts, umso mehr, als die Zahl der Ehenichtigkeitsverfahren in den letzten Jahrzehnten gestiegen ist, während die Richter und die Mitarbeiter der Gerichte weniger geworden und mit der zu bewältigenden Arbeit oftmals überfordert sind.«

Warum es einer solchen Instruktion bedarf, wird in deren Einleitung auch damit begründet, dass die zugrunde liegenden gesetzlichen Normen nicht in ein und demselben Abschnitt des CIC zusammengefasst, sondern auf verschiedene Abschnitte verteilt und daher selbst von Fachleuten nicht eben leicht zu überschauen sind. Derartigen Schwierigkeiten versucht der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte nun dadurch Abhilfe zu schaffen, dass er in Form der Instruktion »Dignitas connubii« einen amtlichen, umfassenden und systematisch gegliederten Leitfaden sowohl für die praktische Durchführung von Ehenichtigkeitsverfahren in erster und zweiter Instanz als auch für die dazu erforderlichen institutionellen und personellen Voraussetzungen vorlegt, wobei die Gerichts- und Verfahrensordnung der gewöhnlich in dritter Instanz urteilenden Römischen Rota ausgeklammert bleibt, die eigenen Gesetzen unterliegt (vgl. *Normae Romanae Rotae Tribunalis*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 86 [1994], 508–540).

Mit dem Inkrafttreten des CIC von 1983 hatte die bis dahin gültige Eheprozessordnung, die Instruktion »Provida Mater« vom 15. August 1936, ihre Geltung verloren. Seither standen zwar diverse nichtamtliche Befehle zur Verfügung, doch ließen deren allein schon von den sachlichen Umständen her gegebenen Unzulänglichkeiten das Fehlen eines amtlichen Leitfadens nur umso deutlicher spürbar werden. Warum es trotzdem über zwei Jahrzehnte gedauert hat, bis dieser Mangel nun beseitigt wurde, wird in der Einleitung der Instruktion damit begründet, dass man bei deren Erarbeitung »sowohl den Erfahrungen bei der Anwendung des neuen Eherechts [...] als auch den authentischen Erklärungen des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte als auch schließlich dem lehrmäßigen Fortschritt bei der Entwicklung der Rechtsprechung, besonders des Obersten Gerichts der Apostolischen Signatur und der Römischen Rota« Rechnung tragen wollte.

In dem hier anzuzeigenden Band wird der Text der Instruktion »Dignitas connubii« sowohl im lateinischen Urtext als auch – und zwar erstmals – in (nicht amtlicher) deutscher Übersetzung vorgelegt.

Dass Letztere in der Einleitung bescheiden als »Verständnishilfe« (VII) bezeichnet wird, lässt über gelegentlich vorkommende Ungenauigkeiten und Unvollständigkeiten leichter hinwegsehen. Jeder der insgesamt 308 Artikel der Instruktion ist darüber hinaus mit einem nach Randnummern übersichtlich gegliederten Kommentar versehen, der sich von Fachwissen ebenso wie von praktischer Erfahrung durchdrungen zeigt. Dass dabei sowohl auf Literaturhinweise als auch auf die wissenschaftliche Debatte von Einzelfragen verzichtet wird, stellt angesichts des spezifischen Charakters des Werkes als praxisorientiertes Instrument für die Durchführung von Ehenichtigkeitsverfahren eine ebenso konsequente wie nachvollziehbare Entscheidung dar. Ergänzt wird der übersetzte und kommentierte Text der Instruktion durch ein »Inhaltsverzeichnis« (III–IV), die bereits erwähnte »Einleitung« (V–VIII), eine »Übersicht über den Verfahrensablauf« (IX–XI), eine Auflistung der Instanzenwege im deutschen Sprachraum (XII–XIII), den lateinischen »Index« der Instruktion (396–397), ein Abkürzungsverzeichnis (398), eine sehr hilfreichen »Synopsis« der einschlägigen Normen des CIC und der entsprechenden Nummern der Instruktion (399–402) sowie ein ausführliches und übersichtliches »Sachverzeichnis« (403–419).

Der Verfasser, Professor für Kirchenrecht an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und einer der wohl versiertesten Fachleute auf dem Gebiet des kirchlichen Ehe- und Prozessrechts, hat mit diesem nur wenige Monate nach der zugrunde liegenden Instruktion erschienenen Werk eine bemerkenswerte Leistung erbracht, wengleich die Spuren der dazu erforderlichen Eilfertigkeit bisweilen in stilistischer und orthographischer Hinsicht spürbar werden. Ohne Zweifel wird das Werk in Kürze einen festen Platz unter den kanonistischen Standardwerken einnehmen. Während es sich für Kanonisten und kirchliches Gerichtspersonal als nahezu unentbehrlich erweisen dürfte, vermag es auch den Studierenden einen ebenso präzisen wie umfassenden Überblick über die kirchliche Ehegerichtsbarkeit zu bieten. *Wolfgang F. Rothe, St. Pölten*

*Anschriften der Herausgeber:*

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano  
 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, Heidelbergstraße 18, D-86399 Bobingen

*Anschriften der Autoren:*

Dr. J. H. van Leeuwen, Heereweg 277, NL-2161 Lisse, Nederland  
 Prof. Johannes Maria Schwarz, Jonaboda 232, Postfach 1019, 9497 Triesenberg, Fürstentum Liechtenstein  
 Prof. Dr. Thomas Heinrich Stark, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten  
 Prof. Dr. Georg Muschalek, Rohrstraße 5, D-85095 Denkendorf