

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Bruns, Peter: *Der Islam – eine (juden-)christliche Sekte* ..... 1
- Buchmüller, Wolfgang: *Versuch einer politischen Deutung der  
Völkertafel von Gen 10: Historisches Plädoyer für eine Frühdatierung* ..... 50
- Hauke, Manfred: *Der Diakonat und das Handeln in persona Christi* ..... 191
- Pavesi, Ermanno: *Pastoralpsychologie im Spannungsfeld zwischen Theologie  
und Psychologie* ..... 275
- Rees, Wilhelm: *Die römisch-katholische Kirche und das Böse* ..... 24
- Rothe, Wolfgang F.: *Die Insignien der Kanoniker* ..... 107
- Spindelböck, Josef: *Aktuelle Herausforderungen für Ehe und Familie* ..... 179
- Urvoy, Marie-Thérèse: *Der islamisch-christliche Dialog zwischen  
Wunsch und Wirklichkeit* ..... 161
- Willi, Regina: *»Anhaltspunkte« zur Unterscheidung von wahrer und  
falscher Prophetie aus der Perspektive des Alten Testaments* ..... 96
- Ziegenaus, Anton: *Vom Anfang des kanonischen Prozesses in der Diözese  
bis zur Errichtung der Kaplanei – zur kritischen Dokumentation von Fatima* ..... 81

## BEITRÄGE UND BERICHTE

Covolo, Enrico dal / Fusco, Roberto (Hrsg.): <i>Il contributo delle Scienze Storiche allo studio del Nuovo Testamento</i> (A. Käuflein) . . . . .	319
Hartmann, Stefan: <i>Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert</i> . . . . .	206
Kreiml, Josef: <i>Gibt es einen Weg von der Naturwissenschaft zum Gottesglauben?</i> . . . . .	70
Malloy, Christopher J., <i>Subsistit in: Nichtexklusive Identität oder vollständige Identität?</i> . . . . .	241
Neumann, Veit: <i>Von der Kirche her und mit der Kirche denken. Zur Wahl Benedikts XVI. vor fünf Jahren zum Papst</i> . . . . .	215
Pozzo, Guido: <i>Aspekte der katholischen Ekklesiologie in Bezug auf die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils</i> . . . . .	300
Sala, Giovanni B.: <i>Das natürliche Sittengesetz in einem Dokument der »Internationalen Theologischen Kommission«</i> . . . . .	123
Weimann, Ralph: <i>Glaube und Vernunft im Denken Joseph Ratzingers</i> . . . . .	58

## BUCHBESPRECHUNGEN

Balkenohl, Manfred / Rösler, Roland (Hg.): <i>Handbuch für Lebensrecht und Lebensschutz</i> (C. Schulz) . . . . .	314
Benedikt XVI: <i>Gott ist bei uns jeden Tag. Jahreslesebuch</i> (J. Kreiml) . . . . .	79
Brunner, Karl: <i>Leopold der Heilige. Ein Porträt</i> (J. Spindelböck) . . . . .	232
Buckenmaier, Achim: <i>Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche</i> (S. Hartmann) . . . . .	239
Dittrich, Achim: <i>Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels</i> (A. Ziegenaus) . . . . .	149
Görg, Peter H.: <i>Das Wunder von Knock</i> (A. Ziegenaus) . . . . .	227

Grichting, Martin: <i>Das Verfügungsrecht über das Kirchenvermögen auf den Ebenen von Diözese und Pfarrei</i> (W. F. Rothe) .....	77
Guth, Klaus: <i>Lebenswelten im Wandel</i> (S. Doering-Manteuffel) .....	313
Hartmann, Stefan: <i>Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie</i> (A. Ziegenaus) .....	152
Lochbrunner, Manfred: <i>Hans Urs von Balthasars und seine Literaturfreunde</i> (A. Ziegenaus) .....	228
Lanzetta, Serafino M.: <i>Karl Rahner. Un' Analisi critica. La figura, l'opera e la recezione teologica di Karl Rahner</i> (M. Stickelbroeck) ...	156
Lohfink, Gerhard / Weiner, Ludwig: <i>Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis</i> (A. Ziegenaus) ....	225
Melina, Livio: <i>»Liebe auf katholisch. Ein Handbuch für heute«</i> (H. Seidl) .....	232
Rauscher, Anton: <i>Handbuch der Katholischen Soziallehre</i> (J. Spindelböck) .....	238
Rehder, Stefan: <i>Grauzone Hirntod. Organspende verantworten</i> (C. Breuer) .....	317
Resch, Andreas: <i>Die Wunder von Lourdes</i> (A. Ziegenaus) .....	79
Rothe, Wolfgang F.: <i>Liturgische Versöhnung. Ein kirchenrechtlicher Kommentar zum Motu proprio »Summorum Pontificum«</i> (M. Walser) .....	235
Schaller, Christian / Schulz, Michael / Voderholzer, Rudolf (Hg.): <i>Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie (FS für Gerhard Ludwig Müller)</i> (V. Neumann) .....	78
Schneider, Caroline H.: <i>Kooperation oder Fusionierung von Pfarreien?</i> (Wolfgang F. Rothe) .....	155
Schulze Wessel, Martin / Zückerl, Martin (Hrsg.): <i>Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert</i> (E. Valasek) .....	224
Zuber, Anton: <i>Der Bruder des Papstes. Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen</i> (J. Kreiml) .....	233

B 51765

26. Jahrgang Heft 1/2010

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Kurt Krenn  
Michael Stichelbroeck  
Anton Ziegenaus

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

Peter Bruns: <i>Der Islam – eine (juden-)christliche Sekte</i> . . . . .	1
Wilhelm Rees: <i>Die römisch-katholische Kirche und das Böse</i> . . . . .	24
Wolfgang Buchmüller: <i>Versuch einer politischen Deutung der Völkertafel von Gen 10: Historisches Plädoyer für eine Frühdatierung</i> . . . . .	50

## BEITRÄGE UND BERICHTE

Ralph Weimann: <i>Glaube und Vernunft im Denken Joseph Ratzingers</i> . . . . .	58
Josef Kreiml: <i>Gibt es einen Weg von der Naturwissenschaft zum Gottesglauben</i> . . . . .	70

## BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 77

*Kirchenrecht – Dogmatik – Mariologie*

*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 M. Hauke, M. Sticklebroeck oder A. Ziegenaus,  
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

## Der Islam – eine (juden-)christliche Sekte?

### *Eine kurze dogmengeschichtliche Betrachtung*

*Von Peter Bruns, Bamberg*

Die Frage, ob man im Rahmen einer christlichen Dogmengeschichte auf den Islam überhaupt eingehen dürfe, stellte sich bereits Adolf Harnack in seiner Leipziger Lizentiatsarbeit aus dem Jahre 1874 mit dem anspruchsvollen lateinischen Titel: *Muhamedanismum rectius quam Manichaeismum sectam Christianam esse dixeris*.<sup>1</sup> Er ging dabei von den »frappanten Übereinstimmungen zwischen den beiden Religionen« aus und diskutierte die Möglichkeit, den Islam in irgendeinem Sinne aus der Geschichte der christlichen Kirche<sup>2</sup> abzuleiten. Seit jener Zeit ist das Interesse der Forschung an einer genauen Verhältnisbestimmung des Islams zum Christentum und nicht zuletzt der beiden Religionsstifter<sup>3</sup> zueinander gewaltig gewachsen. Für den Historiker im allgemeinen und dem Kirchenhistoriker im besonderen ist es eine bare Selbstverständlichkeit, sakrale Texte in ihrem jeweiligen geschichtlich gewachsenen Kontext zu interpretieren. Für den Islamkundler<sup>4</sup>, selbst für einen säkularen, ist dies hinsichtlich des Korans weitgehend unbetretenes wissenschaftliches Neuland, obwohl angesehene Religionsgeschichtler wie Richard Bell<sup>5</sup> und Tor Andrae<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Dieses Jugendwerk wurde in den Beigaben zum Lehrbuch der Dogmengeschichte. II. Band. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I (Tübingen <sup>4</sup>1909), Darmstadt 1990, 529–538, publiziert.

<sup>2</sup> Vgl. HARNACK, Lehrbuch II, 529.

<sup>3</sup> Vgl. Wolfgang KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad. Ihr Leben, ihre Botschaft. Eine Gegenüberstellung, Freiburg 2007; Joachim GNILKA, Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg <sup>6</sup>2007, und zuletzt noch ders., Die Nazarener und der Koran, Freiburg 2007.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Tilman NAGELS Plädoyer für eine säkulare Islamwissenschaft und eine historisch-kritische Koran- und Leben-Mohammeds-Forschung in der F.A.Z. v. 21. 09. 2007. Daß einer rein säkularen Betrachtungsweise methodologische Grenzen gesetzt sind, zeigt der in dogmengeschichtlicher Hinsicht eher unbefriedigende Islam-Artikel von Lutz RICHTER-BERNBURG im *Lexikon des Mittelalters* V, 680–686, der die Ausstrahlung der Religionen des Fruchtbaren Halbmonds (judenchristliche Sekten, Manichäismus, Zoroastrismus) bzw. Äthiopiens unterbewertet. Doch sind gerade Judentum und Christentum, letzteres in zwei syrischen Konfessionen, auf der Arabischen Halbinsel stark vertreten. Religiös unmusikalische Islamkundler neigen dazu, das Phänomen »Islam« nicht adäquat als Religion zu begreifen, sondern auf seinen kulturellen Aspekt zu reduzieren. Wesentlich ertragreicher sind die Ausführungen von Josef VAN ESS in Hans KÜNG / Josef VAN ESS, Christentum und Weltreligionen – Islam, München 1994, die sich in ihrer sachlichen Klarheit wohltuend von denen KÜNGS abheben.

<sup>5</sup> Richard BELL, The origin of Islam in its Christian Environment, repr. 1968 (London 1926), basierend auf den Edinburger Vorlesungen von 1925.

<sup>6</sup> Vgl. Tor ANDRAE, Les origines de l'islam et le christianisme, Paris 1955. Dieses lesenswerte Werk enthält zahlreiche zutreffende Beobachtungen zum arabischen Christentum in Nadschran, Al Hira und unter den Ghassaniden, den mit den Byzantinern verbündeten, zumeist aber miaphysitischen westsyrischen Arabern. Vor allem Ephräms Hymnen waren in der Meß- und Tagzeitenliturgie der Syrer sehr beliebt, und auch wenn sie im sechsten Jahrhundert noch nicht ins Arabische übersetzt waren, kann man davon ausgehen, daß sie von christlichen Mönchen und Kaufleuten fern ihrer Heimat gesungen wurden.

bereits vor fast einem Jahrhundert auf die Beziehungen zwischen den Ursprüngen des Islams und dem zeitgenössischen orientalischen, vor allem aber syrischen Christentum hingewiesen haben. Vieles bleibt gerade in diesem Bereich noch zu tun, und daher ist eine erste grobe, etwas holzschnittartige Problemskizze aus dogmengeschichtlicher Perspektive angezeigt, ohne daß wir uns dabei zu sehr in philologische Einzelheiten verlieren. Schließlich darf man bei der Auswertung des reichen Quellenmaterials die spätere polemische Literatur zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter<sup>7</sup> nicht gänzlich aus dem Blick verlieren.

### *Schleifung der Bastionen – Der Streit um den »Urkoran«*

»Der Muhamedanismus ist ein starres, das ganze Leben in festen Formen umfassendes System. Die Bibel dagegen hat den furchtbaren Stoß der historischen Kritik ertragen und konnte ihn überstehen, weil sie den Relativismus in dem Verhältnis ihrer beiden Teile bereits in sich selber trägt und weil das Neue Testament die Verschiedenheit des Herrenworts und des Apostelworts enthält. Der Islam vermag den Stoß nicht zu ertragen, wenigstens ist nicht abzusehen, wie das gelingen könnte. Er liegt eben nicht nur auf Allah, sondern auch auf Muhamed fest – auf den Muhamed, welcher »das Buch«, nämlich der von Fabeln und Inferioritäten angefüllte Koran ist.«<sup>8</sup> Einen solchen, im Harnackschen Sinne das Lehrgebäude des Islams erschütternden Stoß vollführten vor einiger Zeit der Erlanger Orientalist Günter Lüling<sup>9</sup> und in seinem Gefolge ein unter dem Pseudonym Christoph Luxenberg<sup>10</sup> schreibender Autor, der in islamkundlichen Fachkreisen<sup>11</sup> jüngst für einigen Aufruhr sorgte. Da beide Autoren explizit auf das vorislamische Christentum der arabischen Halbinsel Bezug nehmen, ist in diesem Falle auch das Urteil des Syrologen und Kirchengeschichtlers gefragt.

Die traditionelle Islamkunde speist sich aus drei Quellen: dem Koran, der normgebenden Überlieferung (Hadith) und schließlich den Viten Mohameds (Sîra). Zu

<sup>7</sup> Vgl. dazu Erdmann FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau 1930. Viele Texte sind noch nicht ediert, und manche vorhandene Edition verdient nicht den Namen »kritisch«.

<sup>8</sup> HARNACK, *Lehrbuch II*, 538.

<sup>9</sup> Vgl. Günter LÜLING, *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran* (Erlangen 1973), <sup>2</sup>1993.

<sup>10</sup> Vgl. Christoph LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin 2000), Berlin <sup>3</sup>2007. Aus verständlichen Gründen will der Verfasser, ein syrischer Christ, ungenannt bleiben.

<sup>11</sup> Vgl. Christoph BURGMEYER (Hg.), *»Streit um den Koran«. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2007. In seinem Vorwort verkehrt Burgmer die traditionelle religionsgeschichtliche Sicht, wenn er sagt, daß durch den »um christlich textuale Kontexte« erweiterten Forschungsgegenstand der »Blick in die Genese des Christentums« frei werde. Also führt der Weg nicht vom (Juden-)Christentum zum Islam, sondern der Islam hätte umgekehrt etwas zur Entstehung des Christentums zu sagen.

den letzteren gehören die Standardbiographie des Ibn Ishâq (gest. 767/68)<sup>12</sup> in der Bearbeitung des Ibn Hishâm (gest. um 834)<sup>13</sup> und schließlich die Annalen des Tabari (gest. 923), der dank seiner nestorianischen Gewährsmänner sehr viel iranisches Material aus der Sasanidenzeit überliefert hat. Vergleicht man diese Viten mit der Jesus-Überlieferung, die im wesentlichen innerhalb weniger Jahrzehnte zwischen der Auferstehung Jesu und der Zerstörung Jerusalems fixiert wurde – auch Paulus schreibt, obwohl er den Herrn nicht im Fleische gekannt hat, seine Briefe noch immer sehr zeitnah zum Christusereignis –, so erstaunt der immense Abstand zwischen dem Leben Mohameds und der Darstellung seiner Biographen. Dies alles hat radikalen Zweifel bis hin zur totalen Skepsis bezüglich der historischen Verlässlichkeit der Quellengattung »sîra«<sup>14</sup> aufkommen lassen.

Spätestens seit dem ausgehenden neunzehnten Jahrhundert schwand dann auch das Vertrauen der europäischen Islamwissenschaft in die historische Aussagekraft der mündlichen Überlieferung (Hadith). Kein geringerer als der große Islamkundler Ignaz Goldziher<sup>15</sup> hat erkannt und im einzelnen nachweisen können, daß ein *ḥadīth* auf vielfältige Weise den frühislamischen, Jahrzehnte, ja Jahrhunderte nach Moha-

<sup>12</sup> Vgl. Gernot ROTTER, *Ibn Ishâq. Das Leben des Propheten. As-sîra an-nabawîya*. Aus dem Arabischen übersetzt, Katern 1999. Dieses seit der Erstauflage 1976 immer wieder nachgedruckte und zuletzt mit zahllosen arabischen Schnörkeln (»Friede über ihm« etc.) versehene Werk verfolgt ziemlich plump propagandistische Ziele, wie seine Plazierung in dem für die entsprechende islamische Literatur einschlägig bekannten Spohr-Verlag vermuten läßt. Von einer kritischen Sichtung des Quellenmaterials ist Rotters Übersetzung weit entfernt. Seit den Tagen Wüstenfelds hat sich offensichtlich wenig getan, vgl. Ferdinand WÜSTENFELD, *Das Leben Muhammads nach Muhammed Ibn Ishâk*, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishâm (Göttingen 1858), repr. Frankfurt 1961. So fehlen bei Rotter Hinweise auf die Überlieferung des Urtextes, auf eine mögliche kritische Ausgabe etc. und eine Einordnung in die zeitgenössische Literatur. Als die Vita Mohameds zu Papier gebracht wurde, hatte es bereits eine lange Tradition christlicher Hagiographie im Orient gegeben. Gerade in ihrem antichristlichen Duktus stellt die *sîra* einen literarischen Gegenentwurf zum Leben Christi dar. Stammbaum, Geburtslegende und Himmelsreise Mohameds (Rotter 25–34. 80–89) sind ebenfalls an die Evangelien angelehnt und haben keinen Anhalt im Koran. Indes sind solche form- und motivgeschichtlichen Untersuchungen zu diesem Themenkomplex noch immer Desiderata.

<sup>13</sup> In den Viten fehlt jeglicher Hinweis auf die satanischen Verse. Dieser Überlieferungsstoff war den Biographen aus apologetischen Gründen wohl doch zu gewagt, denn ihnen war bewußt, daß dort, wo sich zwei satanische Verse fanden, sich noch weitere hätten einschleichen können.

<sup>14</sup> Vgl. KLAUSNITZER, *Jesus und Muhammad* 40–42. Andererseits gilt es zu konstatieren, daß Mohameds Biographen keineswegs unkritisch die brutalen und eines Gottesmannes unwürdigen Charakterzüge ihres Helden wie etwa die Fememorde, das Umhacken der Palmen, die Ermordung von Juden und Dissidenten, die Vertragsbrüche und Frauengeschichten (besonders mit Aischa, der Mohamed hörig war) wegreuschert haben. All dies spricht natürlich für eine gewisse historische Glaubwürdigkeit der Überlieferung.

<sup>15</sup> Immer wieder lesenswert und äußerst anregend sind Ignaz GOLDZIHERS *Muhammedanische Studien I–II* (Halle<sup>2</sup> 1888), repr. Hildesheim 2004, zum Hadith vgl. Bd. II, 1–274, zum NT vgl. Bd. II, 382–400. Mohamed, der im Gegensatz zu Jesus keine Wunder gewirkt hat, vgl. KLAUSNITZER, *Jesus und Muhammad* 77f, und auch FRITSCH, *Islam und Christentum* 9. 33. 38, wird später bei den Muslimen in antichristlicher Manier zum großen Wundertäter hochstilisiert. Goldziher's süssigste Bemerkungen über den Islam und die »muhammedanische« Theologie unterscheiden sich in ihrer unmißverständlichen Klarheit von den bisweilen betulichen und eher um politische Korrektheit bemühten Äußerungen moderner westlicher Islamkundler. Freilich eckte Goldziher schon zu seiner Zeit bei einigen seiner Fachkollegen an, vgl. die etwas weinerliche Kritik bei Martin Hartmann in: Martin HARTMANN / Ludmilla HANISCH, »Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht«. *Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894–1914*, hrsg. und kommentiert von Ludmila Hanisch, Wiesbaden 2000.



meds Tod ausgebrochenen Parteienzwist widerspiegeln und viel außerislamisches, auch christliches Material verarbeitet habe, aber auf keinen Fall, wie orthodoxe Muslime oder manche westliche Islamkundler glauben, Authentisches zu Leben und Werk Mohameds beizutragen habe. Entsprechend groß war vor kurzem in der Türkei die Aufregung um eine vom Religionsministerium in Aussicht gestellte kritische Edition des Hadith, die von manchem Beobachter enthusiastisch als »revolutionäre Neuinterpretation des Islams«<sup>16</sup> angepriesen wurde. Angezielt werde eine »radikale Modernisierung der Religion«, die den Islam insgesamt modernitätskonformer, d. h. beispielsweise nicht gar so demokratie- oder frauenfeindlich<sup>17</sup>, erscheinen läßt. Auf absehbare Zeit wird die Hadithforschung<sup>18</sup> indes ein schwer vermintes Feld bleiben, um das Theologen wie Philologen einen großen Bogen machen sollten. Nach dem Abflauen der ersten Schockphase hat man sich allmählich daran gewöhnt, methodologisch zwischen dem Muhammad der Geschichte und dem der Frömmigkeit<sup>19</sup> bzw. Legende strenger zu unterscheiden. Die liberale Leben-Jesu-Forschung grüßt still von fern.

Bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts<sup>20</sup> herrschte noch ein gewisser Optimismus hinsichtlich der historischen Verwertbarkeit des koranischen wie des außerkoranischen Materials. Die Ergebnisse Watts und auch der älteren Koranforschung von Nöldeke<sup>21</sup> und Schwally erschienen in dem Augenblick völlig wertlos, als die Echtheit des Korans selbst und die geschichtliche Existenz Mohameds in Frage gestellt wurden. In der Tat verwundert die ungeheure Naivität westlicher Islamkundler, mit der bis dato an der muslimischen Mär von der Redaktion des Korans unter dem

<sup>16</sup> Vgl. Rainer HERMANN in der F.A.Z. v. 12. 03. 2008. Methodologische Fragen zum Verständnis der Sunna und des Hadith sowie ihrer Kommentierung in der neueren türkischen Staatstheologie diskutiert Mehmet GÖRMEZ, *Sünnet ve hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında metodoloji sorunu*, Ankara 2000. Dem Projekt droht indes, durchaus wörtlich verstanden, der Todesstoß, seit bekannt wurde, daß ein in Ankara lebender deutscher Jesuit als »Beobachter« zugelassen war. Dieser Vorgang mag als Indiz dafür herhalten, wieviel Allotria gegenwärtig in der katholischen Theologie betrieben wird. Ganze Bibliotheken christlich-arabischer Autoren bleiben unediert und unbearbeitet, während die abstrusesten »Prophetensprüche« die gesamte Aufmerksamkeit der Wissenschaft in Anspruch nehmen. Das Fehlen einer gesunden katholischen Kontroverstheologie macht sich allenthalben negativ bemerkbar.

<sup>17</sup> Ein Koran in (gender-)gerechter Sprache steht nicht einmal unter Reformmuslimen zur Debatte.

<sup>18</sup> GÖRMEZ entwickelt dazu folgende Krieriologie: Erstens würden jene Hadithe aufgehoben, also für nicht mehr rechtskräftig erklärt, die zwar in der Überlieferung Mohamed zugesprochen werden, aber doch nicht von ihm stammen. Zweitens müßten die falsch interpretierten richtig interpretiert werden, und drittens sollen die richtig interpretierten Hadithe unter den Bedingungen des Heute verstanden werden. Kurzum, es geht also um ein muslimisch-türkisches Aggiornamento. Als Außenstehender darf man gespannt sein, wie das Ringen in dieser Religionsgemeinschaft, die kein vom Heiligen Geist geleitetes *summu magisterium* und keine Kirche kennt und daher auf Gedeih und Verderb den staatlichen Behörden ausgeliefert ist, ausgehen wird.

<sup>19</sup> Vgl. Annemarie SCHIMMEL, *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, München 31995. Vgl. Tilman NAGEL, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008.

<sup>20</sup> Man lese dazu etwa den Klassiker William Montgomery WATT, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953; ders., *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.

<sup>21</sup> Vgl. Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, 2. Auflage bearbeitet von Friedrich SCHWALLY u. a., I–III (Leipzig 1909. 1919. 1938), repr. Hildesheim 1961.

»rechtgeleiteten« Kalifen ʿUtmân um 653<sup>22</sup> festgehalten wurde. Dieselben Exegeten, welche die Nachrichten eines Bischofs und Kirchenschriftstellers Eusebius über die Entstehung der Evangelien und des neutestamentlichen Schrifttums entrüstet ablehnen würden, folgen um so blinder den Angaben später muslimischer Tradition. So krankt die moderne Gegenüberstellung von Bibel und Koran, Jesus und Mohamed, an der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen oder, anders ausgedrückt, an der Asymmetrie der methodologischen Vorgehensweise: hier Hyperkritik und grundsätzliches Mißtrauen in die kirchliche Überlieferung, dort blindes Zutrauen in die späten literarischen Quellen muslimischer Historiker. Dabei hätte ein erster Blick in die zeitgenössische Kirchengeschichtsschreibung die modernen Historiker eines besseren belehren können. Fritsch konstatiert im Jahre 1930: »Die Kenntnis und damit Widerlegung des Qorân setzt bei den christlichen Autoren erst im 8. Jh. ein (wohl deshalb, weil er vorher literarisch noch nicht fixiert war).«<sup>23</sup> Nach den Untersuchungen Minganas<sup>24</sup> aus dem frühen zwanzigsten Jahrhundert kennen christliche Schriftsteller des siebten Jahrhunderts, wie der Katholikos Ischojahb III., die *chronica minora* sowie Johannes bar Penkaje<sup>25</sup>, noch kein heiliges Buch der Muslime. Selbiges läßt sich auch von dem koptischen Autor Johannes von Nikiu sagen. Erst mit Johannes von Damaskus († ca. 750), dem nestorianischen Katholikos Timotheus I. († 785) sowie dem Melkiten Theodor abû Qurra († um 800) beginnt eine systematische Widerlegung des Korans. Die christliche Kritik zielt sowohl auf die Textüberlieferung als auch auf den Inhalt. Es war den Christen nämlich keineswegs entgangen, daß der Koran nicht von Anfang an eine feste und allgemein anerkannte Textform hatte. Besonders der Apologet ʿAbd al-Masiḥ (Christodoulos) al-Kindi<sup>26</sup> zeigt sich im neun-

<sup>22</sup> Der apologetische Charakter dieser Behauptung ist leicht ersichtlich; eine solche frühe Redaktion wäre dann noch vor dem »Schisma« zwischen Sunniten und Schiiten anzusetzen. Faktum ist, daß die arabische Sprache erst ab Beginn des achten Jahrhunderts das Griechische als offizielle Verwaltungssprache in Ägypten, Syrien und Palästina abgelöst hat. Nicht vor dieser Phase konnte sich die religiöse Überlieferung der Muslime konsolidieren und das, was man »Koran« zu nennen pflegt, im großen Stil verbreitet werden. Anordnung und Umfang einzelner Suren wechseln noch zur Zeit des Fihrist (ed. Flügel I, 26f) und konnten auch von den Koranexegeten nicht gelegnet werden. Vgl. etwa die Umstellung der Suren bei Richard BELL, *The Quran I–II*, Edinburg 1937.

<sup>23</sup> Vgl. FRITSCH, *Islam und Christentum* 96–102, Zitat auf S. 97.

<sup>24</sup> Alphonse MINGANA, *The transmission of the Qurʾân according to Christian writers*, in: *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5 (1915/16), 34–42. Der rührige Chaldäer Mingana besaß nicht nur viele syrische Manuskripte, sondern sammelte darüber hinaus eifrig alte Koranexemplare, welche für die Textgeschichte nicht unbedeutend sind. Das Faktum einer fehlenden christlichen Auseinandersetzung mit dem Koran im siebten Jahrhundert mag man als *argumentum e silentio* abtun. Doch erscheint es andererseits um so beredter, als die christliche Polemik tatsächlich in der Mitte des achten Jahrhunderts, und dann äußerst heftig, einsetzt. Da die muslimische Geschichtsschreibung relativ spät beginnt, kommt den nichtmuslimischen Quellen eine um so größere Bedeutung bei der Rekonstruktion des frühen Islams zu, vgl. das exzellent recherchierte, stets aus den Quellen schöpfende Werk von Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton 1997.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Peter BRUNS, *Von Adam und Eva bis Mohammed – Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye*, in: *Oriens Christianus* 87 (2003) 47–64.

<sup>26</sup> Vgl. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. II, Rom 1947, 135–145. Bemerkenswert ist der Hinweis, vgl. GRAF, *Geschichte* 142, daß al-Kindi seine Apologie mehr als zweihundert Jahre nach der Verkündigung des Korans, der wohl erst in seinen Tagen festgeschrieben worden ist, verfaßt habe.

ten Jahrhundert über Entstehung und Sammlung des Korans gut informiert. Al-Kindî gehört zu den schärfsten Korankritikern. Im einzelnen unterscheidet er drei Formen des Gesetzes: das vollkommene der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe, welches Christus uns gebracht hat, das des Ausgleichs, welches das des Moses ist (Aug' um Aug' etc.), und schließlich das »satanische Gesetz der Gewaltanwendung« (s. »satanische Verse«!), wie es aus dem Koran und den »läppischen Erzählungen« Mohameds (*hadîth*) abgeleitet wird. Andere Widerlegungen des Korans wie die des Abû Nûh al-Anbârî (9. Jh.) sind leider nicht auf uns gekommen. Muslimische Apologeten indes brachte die verschlungene Textgeschichte des Korans in arge Verlegenheit, da sie es gewohnt waren, Juden und Christen eine Fälschung (*tahrîf*) der Bibel<sup>27</sup> zu unterstellen, während sie selbst mit ihrem heiligen Buch keinen Deut besser daran waren.

Eine Wende in der Koranforschung zeichnete sich unter John E. Wansbrough<sup>28</sup> ab, der radikal mit den bis dato vorherrschenden Lehrmeinungen brach. Nach seiner Auffassung entstand das, was man heutzutage Koran zu nennen pflegt, in einem sich bis ins neunte Jahrhundert erstreckenden Zeitraum. Dies würde sich in etwa mit den bei Al-Kindî gemachten Angaben decken. Innerhalb dieser zwei Jahrhunderte wären die verschiedenen, wie auch immer gearteten Textfragmente im Rahmen eines anonymen Redaktionsprozesses zu einem heiligen Text zusammengewachsen. Der Koran kann daher nicht als *ipsissima vox Mahometi*, geschweige denn *Dei* gelten. Die Frage, die sich Tilman Nagel noch stellte, wie denn der abrupte Wandel in Mohameds Biographie vom Dulder zum Machtmenschen zu erklären sei, oder anders gesprochen, wie sich die mekkanische zur medinischen Lebensphase<sup>29</sup> verhalte, entpuppt sich als purer Schein, da die Gestalt Mohameds fiktiv und ihre Beziehung zum literarischen Produkt »Koran« nicht gegeben ist. Wansbrouchs Hypothese war durch Lülings Untersuchung vorbereitet und wurde durch Luxenberg zur Rekonstruktion einer nichtarabischen, syrischen Grundschrift ausgebaut. Der hermeneutische Schlüssel, oder besser Generalschlüssel, für diese Art der Koranexegeese ist das Postulat einer vorislamischen-christlichen Grundschrift, eines syrischen »Urtextes«, der erst im Laufe eines langen Redaktionsprozesses zu einem arabischen Text geworden sei. Völlig überraschend kehrt hier ein altes apologetisches Motiv in einem neuen Gewand zurück. Aus der Geschichte der muslimisch-christlichen Polemik<sup>30</sup> ist nämlich hinreichend bekannt, daß arabische Christen den Spieß des Schriftbe-

<sup>27</sup> Vgl. FRITSCH, Islam und Christentum 54–74.

<sup>28</sup> Vgl. John E. WANSBROUGH, *Quranic Studies*, Oxford 1977; ders., *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history*, Oxford 1978. Der Begriff »Heilsgeschichte« ist in einem islamischen Kontext völlig mißverständlich, da der Islam strenggenommen keine Erlösungsreligion ist, keinen Sündenfall, keinen Erlöser und kein Heil kennt. Aufs Ganze gesehen, gelingt es Wansbrough ausgezeichnet, die Herleitung des frühen Islams aus einem heterodoxen judenchristlichen Milieu nachzuzeichnen.

<sup>29</sup> Auch PARETS psychologisierende Sicht des »Propheten« wäre nach den neueren Theorien hinfällig (sie wird heute noch von Bobzin vertreten), da der Koran kein Psychogramm des Verfassers, wer immer dieser gewesen sein mag, zuläßt, vgl. das immer wieder neu aufgelegte, flüssig geschriebene und gut verständliche Standardwerk von Rudi PARET, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart<sup>8</sup>2001.

<sup>30</sup> Vgl. FRITSCH, Islam und Christentum 20f.

weises umkehrten, indem sie einzelne Koranzitate zum Beweis für die Wahrheit des eigenen Glaubens gegen die Muslime anführten, den Feind also mit seinen eigenen Waffen schlugen. Für die traditionelle Koranexegese, auch vieler westlicher Islamkundler, bedeutet die Einsicht in die Text- und Überlieferungsgeschichte des Korans allerdings eine schwere Erschütterung, die noch immer nicht richtig verdaut ist.

Die Thesen des Oxforder Gelehrten fielen in der französischen Fachwelt u. a. bei Dominique und Marie-Thérèse Urvoy auf fruchtbaren Boden. Ihre Studie «L'action psychologique du Coran» untersucht die rhetorischen Muster der islamischen Propaganda und der erzieherischen Absichten im Koran. Bezüglich des Korans und seiner Entstehung resümieren die Autoren:

«L'histoire du texte coranique est marquée par toute une série de choix socio-politiques: établissement et imposition progressive d'une version officielle éliminant d'autres recensions; ralliement des intellectuels autour de cette version consensuelle, même si cela constitue – dans le cas des philosophes – une simple concession au nombre; durcissement, par les théologiens, de cet unanimité au moyen d'une interprétation privilégiant les critères culturels d'un groupe (les Arabes) au sein de l'ensemble du monde musulman. À ce titre, le texte coranique apparaît bien comme le résultat d'une véritable « mise en forme » collective.»<sup>31</sup>

In die gleiche Richtung weisen die Untersuchungen von Édouard-Marie Gallez<sup>32</sup>. Die Thesen dieses Autors sind insofern klassisch zu nennen, als sie den Islam von einer judaeo-nazarenischen Sekte herleiten, welche als Zweig des alten Judenchristentums («Qumrangemeinde») den politisch-nationalen jüdischen Messianismus aufsprengt und den Erwählungs- und Herrschaftsgedanken auf die Araber übertragen hätte. Der Islam wird hier zur Herrscherideologie der Omaiaden und der Abbasiden, während sich die Gestalt des historischen Mohamed im Dunste der Geschichte verflüchtigt und lediglich als Projektionsfläche später muslimischer Herrschaftsansprüche erhalten muß.

Solche oder ähnliche Thesen stoßen bei deutschen Forschern wie Tilman Nagel und dem Erlanger Hartmut Bobzin<sup>33</sup> eher auf Zurückhaltung oder gar feindselige Ablehnung, ein erstaunliches Phänomen, das Lüling einmal sarkastisch im Anschluß an einen Ungenannten so formuliert hat: »Die deutschen Arabisten/Islamisten tragen

<sup>31</sup> Dominique et Marie-Thérèse URVOY, *L'action psychologique du Coran*, Paris 2007, 25f.

<sup>32</sup> Édouard-Marie GALLEZ, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam. Tome I: De Qumrân à Muhammad. Tome II: Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*, Paris 2005.

<sup>33</sup> Der Erlanger Islamkundler Hartmut BOBZIN, *Mohammed*, München 2000, 78, erklärt, »daß an der Echtheit des prophetischen Erlebens von Mohammed nicht gezweifelt werden kann«. Es verwundert sehr, mit welcher Entschlossenheit moderne Islamkundler an einem »Bekehrungserlebnis« Mohameds, was gänzlich subjektiv und historisch unüberprüfbar wäre, festhalten, während man im Bereich der liberalen Leben-Jesu-Forschung jegliches besonderes Sohnesbewußtsein des historischen Jesus ausblendet und es als nachösterliche Gemeindebildung abtut. Hüben und drüben wird halt doch viel vom Historiker geglaubt.

im Geiste alle einen Turban.«<sup>34</sup> In der Tat, die Ängste der traditionellen Islamkundler sind gerade auf dem Hintergrund mancher Exzesse der modernen Bibelexegese durchaus nachvollziehbar. Wird nämlich die Gestalt Mohameds erst einmal durch das Säurebad der historischen Kritik gezogen, dann bleibt von ihr nicht mehr viel übrig, und am Ende wird die angestrebte Entmythologisierung – analog zur Forschungsgeschichte der Bibelexegese – Opfer ihrer eigenen Dialektik. Indem sich die »neue, kritische Islamwissenschaft« von den Prämissen muslimischer Mohamed-Deutung zu emanzipieren trachtet, was ihr nur sehr zögerlich gelingt, kommt sie zu fragwürdigen Konklusionen. Die einzig historisch sichere Antwort ist dann paradoxerweise die Eliminierung des Forschungsgegenstandes, und exakt in diesem Punkte erweist sie sich als Zwillingschwester der liberalen Leben-Jesu-Forschung<sup>35</sup>, der sie methodologisch verpflichtet ist.

Am radikalsten ist die Entmythologisierung des historischen Mohamed bei dem Saarbrücker Theologen und Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig<sup>36</sup> fortgeschritten. Doch nur vordergründig geht es Ohlig, der vor allem auf dem Felde der Christologie<sup>37</sup> gearbeitet hat, um Mohamed und den frühen Islam. Die Beschäftigung mit dem Islam dient lediglich als Vorwand, um im Orient nach Zeugnissen für ein antitrinitarisches Christentum<sup>38</sup> zu forschen, das für Ohlig – man weiß nicht, auf Grund welcher Kriterien – das authentische gewesen sein soll. Jesus ist bloßer Mensch, nicht Sohn, sondern Knecht Gottes, dies soll das urchristliche und zugleich urislamische Kerygma gewesen sein, eine These, die Ohlig von Lüling<sup>39</sup> entlehnt

<sup>34</sup> LÜLING, Urkoran XI. Nach LÜLING habe die Unfähigkeit und Interesselosigkeit in Sachen Kritik der christlichen Dogmen eine merkwürdige Kritiklosigkeit gegenüber den Dogmen des Islam zur Folge gehabt. Doch liegen die Dinge bei der politischen Korrektheit unserer Tage anders. Die Ergebnisse der liberalen Leben-Jesu-Forschung werden heute von denselben Gelehrten, welche die Anwendung dieser Methoden auf den entstehenden Islam ablehnen, wie Dogmen verteidigt. Es ist in der Tat eine völlig paradoxe Situation eingetreten, da Islamkundler als nominelle Christen, protestantische Pfarrer und Jesuiten als Architekten des interreligiösen Dialogs die Sache des orthodoxen Islam in der liberalen Öffentlichkeit vertreten. Im Bereich der Blasphemie liegt der Fall heute ähnlich: Spott am Judentum verbietet sich aus historisch nachvollziehbaren Gründen, eine Mohamed-Karikatur kann tödliche Folgen haben, bleiben also nur noch christliche Symbole als wohlfeile Zielscheiben der Kabarettisten und Karikaturisten.

<sup>35</sup> Wird auf die Gestalt Jesu ausschließlich das bekannte »Differenzkriterium« angewandt, vgl. KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad 56–58, dann kann man in einer *conductio ad absurdum* historisch sicher nur das eine behaupten, daß Jesus kein Jude war und mit der Kirche nichts zu tun hatte. Letztere These ist das unumstößliche Urdogma aller Modernisten und scheint nur wenige wirklich zu schockieren, erstere hingegen entzieht dem heute arrivierten jüdisch-christlichen Dialog den Boden unter den Füßen und löst Jesus aus dessen zeitgenössischem Kontext, vgl. KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad 59.

<sup>36</sup> Vgl. Karl-Heinz OHLIG u. a. (Hg.), »Die dunklen Anfänge«. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin 2006; DERS., »Der frühe Islam«. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin 2007. Und schon zuvor DERS., Weltreligion Islam. Eine Einführung, Mainz / Luzern 2000.

<sup>37</sup> Vgl. Karl-Heinz OHLIG, Fundamentalchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986.

<sup>38</sup> Vgl. Karl-Heinz OHLIG, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum »Mysterium« der Trinität, Mainz 1999.

<sup>39</sup> Lüling ist ein Kind der fränkischen Aufklärung, welche mit der lutherischen Orthodoxie seit gut drei Jahrhunderten in Fehde liegt. Sein ressentimentgeladenes Vorwort läßt eine gewisse Abneigung gegen die Theologie erkennen, welche er als junger Mann studiert, dann aber nach der Lektüre von Martin WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Stuttgart 1959, verworfen hat.

hat. Die Ausführungen des hypothesenfreudigen Saarbrücker Religionswissenschaftlers krankten allerdings an der mangelnden philologischen Kompetenz ihres Autors, weshalb sie trotz ihres aufklärerischen Pathos von namhaften Islamkundlern als dilettantisch verworfen werden.

Im Augenblick ist nicht zu erkennen, wie der von Harnack prognostizierte Stoß der historischen Kritik gegen den Islam abgefedert werden könnte. Denn noch immer ist das Hauptdesiderat gegenwärtiger Islamforschung nicht erfüllt: die kritische Koran Ausgabe. Allen Semitisten dürfte indessen klar sein, daß der gegenwärtig im Umlauf befindliche Kairoer *textus receptus* kritischen Ansprüchen in keiner Weise genügt. Das an der FU Berlin am Lehrstuhl für Semitistik und Arabistik angesiedelte Vorhaben *Corpus Coranicum*<sup>40</sup> möchte daher zwei weitgehend unbearbeitete Felder der Koranforschung beackern: (1) die Dokumentation des Korantextes in seiner handschriftlichen und mündlichen Überlieferungsgestalt und (2) einen umfassenden Kommentar, der den Text im Rahmen seines historischen Entstehungskontextes auslegt. Da das Schriftsystem früher Koranmanuskripte z. T. mehrdeutig ist (etwa durch das Fehlen von Vokalzeichen oder die Konsonanten unterscheidenden Diakritika)<sup>41</sup>, empfehlen die Herausgeber eine strikte Trennung zwischen handschriftlichem Befund einerseits und den mündlich überlieferten Lesungen des Textes andererseits. Die Textdokumentation soll nach ihrer Aussage beide Überlieferungswege dokumentieren und gegenüberstellen. Der geplante Kommentar werde, so heißt es, den Koran aus diachroner Perspektive in den Blick nehmen, als ein im Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren (sic!)<sup>42</sup> gewachsenes Textkorpus, das formale und inhaltliche Differenzen aufweise und in dem frühere Texte durch spätere Rückbezüge und Ergänzungen aus- und umgedeutet würden. Außerdem versprechen die Herausgeber einen Kommentar unter Heranziehung jüdisch-christlicher Intertexte, was immer das sein mag. Man darf daher gespannt sein, ob die Angaben der syrischen, koptischen und arabischen christlichen Autoren in angemessener Weise Berücksichtigung finden werden. Der Ansicht der Herausgeber, bei dem Text des Korans handle es

<sup>40</sup> Das *Corpus Coranicum* befindet sich derzeit in einer Sondierungs- und Aufbauphase; eine Internetveröffentlichung der ersten Ergebnisse ist für 2009 geplant:

<http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/Coran/>

<sup>41</sup> Auf dieser Mehrdeutigkeit, die ungleich größer als die der hebräischen Masora ist, basieren die Untersuchungen Lülings und Luxenbergs. Als Beispiel diene Ms 328 (a) aus der Bibliothèque Nationale de France auf dem Cover von Luxenbergs Standardwerk. Der Schriftduktus erinnert ein wenig an eine nestorianische Kursive, hat aber auch durchaus Ähnlichkeit mit manichäischen Manuskripten. Vor allem der Manichäismus ist Buchreligion *par excellence* und hat seine Spuren in der islamischen Buchmalerei hinterlassen, vgl. Thomas ARNOLD, *Survivals of Sasanian and Manichaean Art in Persian Painting*, Oxford 1924. Man beachte ferner, daß im nordostarabischen Kufa, unweit der von den Invasoren zerstörten christlichen Klosterstadt Al-Hira, das erste große Zentrum arabischer Kalligraphie und Gelehrsamkeit entstand. Die Manuskripttradition aus dem Jemen, aus Sana, einem alten christlichen Bischofssitz, ist für die kritische Koranedition noch nicht ausgewertet.

<sup>42</sup> Die Herausgeber unter der Leitung von Angelika Neuwirth scheinen sich nur mühsam von der Vorstellung einer Koranredaktion unter den »rechtgeleiteten« Kalifen verabschieden zu können. Aber vielleicht will man auch potentielle (reformfreudige) muslimische Drittmittelgeber nicht von vornherein abschrecken. Zwanzig Jahre ist für den Kanonisierungsprozeß einer heiligen Schrift ein viel zu kurzer Zeitraum; die von Al-Kindī geschätzten zwei Jahrhunderte dürften der tatsächlichen Kanongeschichte des Korans eher gerecht werden.

sich um »ein Dokument der spätantiken Welt«, muß der Historiker indes entschieden widersprechen. Mit einer Redaktion im achten oder frühen neunten Jahrhundert ist das Mittelalter erreicht; selbst ein griechischer Apologet wie Johannes von Damaskus ist nur unter gewissen Einschränkungen noch der Spätantike zuzuordnen.

### *Vorislamisches Christentum auf der arabischen Halbinsel*

Das christlich-jüdische und auch altarabisch-heidnische Umfeld, in dem der frühe Islam entstand, ist für die muslimische Historiographie weitgehend ohne Belang, da die Epoche vor Mohamed von den Geschichtsschreibern gerne unter die *Dschahilija*<sup>43</sup>, die Zeit der Finsternis und der Barbarei, gefaßt wird. Julius Wellhausen<sup>44</sup> wies seinerzeit darauf hin, daß das nach Arabien eingedrungene Christentum nicht das offizielle, orthodoxe der Reichskirche gewesen sei. Über die verschiedenen Christentümer auf der arabischen Halbinsel<sup>45</sup> und ihre konfessionelle Zusammensetzung sind wir durch literarische (syrische und griechische Quellen) und archäologische Zeugnisse hinreichend unterrichtet. Vor dem Auftreten des Islam stoßen wir auf eine christliche Bevölkerung schwerpunktmäßig in drei Regionen:

- Die mit Byzanz verbündeten Ghassaniden beherrschten den syrisch-palästinischen Raum und deckten in etwa das alte Nabatäergebiet über Syrien bis hin zum Euphrat ab. Während die palästinischen Araber, die seit dem Konzil von Nicaea (325) von sogenannten »Zeltbischöfen« seelsorgerisch betreut wurden, auf Grund ihrer räumlichen Nähe zu den Lauren des Heiligen Landes und des Sinai dem chalcedonischen Mehrheitsbekenntnis des Reiches treu blieben, hingen die Banû Ghassân überwiegend dem miaphysitischen Bekenntnis an. Ihr Stammesfürst al-Mundhir stand zeitweilig in einem spannungsreichen Verhältnis zu Kaiser Mauricius.
- Die mit Persien verbündeten Lakhmiden siedelten im Nordosten der arabischen Halbinsel am fruchtbaren Euphratknief in der Oase al-Hîra (syr. Hirtâ). Auch wenn die zoroastrischen Sasaniden das Christentum in ihrem Reich nicht förderten, waren die einzelnen christlichen Gemeinden doch sehr lebendig; verschiedene Bischöfe und Ärzte stiegen sogar zu Beratern des Großkönigs auf. In ihrem Bekenntnis vertraten die Ostsyrer einen extremen Diphysitismus, d. h. sie lehnten die Konzilien von Ephesus und Chalcedon ab. Hirtâ ist seit 410 als Bischofssitz erwähnt, und seine zahlreichen Klöster dienten während der nicht seltenen Christenverfolgungen im Sasanidenreich als Zufluchtsort für den höheren Klerus. Auch sind einige Katholikoi von Seleukia-Ktesiphon dort unter den Arabern bestattet worden.

<sup>43</sup> Vgl. GOLDZIEHER, Muhammedanische Studien I, 219–228.

<sup>44</sup> Vgl. Julius WELLHAUSEN, Reste des arabischen Heidentums (Berlin <sup>2</sup>1927), repr. Saarbrücken 2007, 230–234, hier 232. Es ist ärgerlich, daß die Herausgeber es versäumten, dem Nachdruck Bibliographie und Register beizufügen.

<sup>45</sup> Vgl. zuletzt noch Theresia HAINTHALER, Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit, Löwen 2007. Auf das Problem der »Judenchristen« geht die Autorin nur sehr beiläufig ein.

– Ein weiterer Stützpunkt christlichen Lebens befand sich am Ende der Weihrauchstraße im Süden mit den Provinzen Himyar und Hadramaut, dem heutigen Jemen. Am Golf von Aden existierte seit dem vierten Jahrhundert griechisches Christentum, es bestand überwiegend aus Kaufleuten und Gewürzhändlern mit Kontakten nach Indien<sup>46</sup>. In den großen Handelsmetropolen des Südens wie Zafar, Sana und Nadschran gab es größere Kirchen und Basiliken für die unterschiedlichen Konfessionen der Äthiopier, Römer und Perser.

Darüber hinaus stoßen wir auf einzelne arabische Stämme, die mehrheitlich christlich waren, wie etwa die Tanûkh, die Taghlib und die Ijâd, neben den Föderationen der Qudâ'a und der Rabi'a. Die im syro-mesopotamischen Fruchtländchen Tanûkh besaßen im philosophisch gebildeten Bischof Georgius († 724) einen eifrigen Seelenhirten. Die Taghlib widersetzten sich am längsten der Islamisierung und blieben bis in die Abbasidenzeit christlich. Unter dem islamischen Anpassungsdruck zu Beginn des achten Jahrhunderts brachten sie einige Märtyrer hervor. Von der muslimischen Propaganda wurden diese Christen als »Weinsäuerer«<sup>47</sup> geschmäht, da sie sich als Araber weigerten, die entehrende Kopfsteuer zu entrichten.

Archäologische Zeugnisse<sup>48</sup> in Gestalt von repräsentativen Kirchen, Inschriften und Bronze- oder Perlmutterkreuzen<sup>49</sup> finden wir im Nordosten der Arabischen Halbinsel, vor allem in der Oase Al-Hîra, deren Bevölkerung zu einem Drittel aus christlichen Tanûkh bestand, in Qatar und Bahrain<sup>50</sup> sowie an der Straße von Hormuz in Oman (Mazûn), wo die syrischen und persischen Kaufleute auf dem Weg nach Indien Station machten. Beeindruckende Kirchenbauten, dreischiffige Basiliken in Kreuz- oder Tauforn mit angegliederten Nebenräumen, standen im jemenitischen San'a<sup>51</sup>. Auch wenn ihre konfessionelle Zugehörigkeit zwischen Chalcedoniern und Antichalcedoniern umstritten war, zeugen sie doch von Wohlstand und Frömmigkeit ihrer Erbauer, die sich den Verwandten im Nordwesten der Arabischen Halbinsel überlegen fühlten. Kulturell und religiös unterschied sich der hochentwickelte Süden nicht unbeträchtlich von dem Heidentum des Nordwestens und Zentralarabiens. Von wenigen Ausnahmen – etwa die Königin Hind, Gattin des Arethas (Harith), die ein Kloster stiftete – abgesehen, blieben die Kinda im Inneren der Halbinsel sowie ihre Vettern im Hidschaz mit den Zentren Mekka<sup>52</sup> und Jathrib (später Medina) heid-

<sup>46</sup> Vgl. Nina PIGULEWSKAJA, Byzanz auf den Wegen nach Indien. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert, Berlin 1969.

<sup>47</sup> So ein angeblicher Ausspruch des Ali, des Schwiegersohnes und Veters Mohameds, vgl. hierzu HAINTHALER, Christliche Araber 144, Anm. 4.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu auch HAINTHALER, Christliche Araber 145, Anm. 8. Erst seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde in Saudi-Arabien mit den Ausgrabungen begonnen. Das Interesse der örtlichen muslimischen Monarchien an der vorislamischen Geschichte ist verständlicherweise nicht gerade sehr ausgeprägt, da man mit ihr noch immer klischeehaft den Aspekt der *Dschahilija* verbindet.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu Daniel T. POTTS, Nestorian Crosses from Jabal Berri, in: Arabian archaeology and epigraphy 5 (1994) 61–65.

<sup>50</sup> Vgl. die Angaben von FIEY bei HAINTHALER, Christliche Araber 95.

<sup>51</sup> Vgl. die Grundrisse der Kirche des Abraha von Barbara FINSTER in HAINTHALER, Christliche Araber 130f. Nach der Zerschlagung des jüdischen Reiches fühlten sich die Äthiopier als Herren am Afrikanischen Horn und stellten ihren Anspruch in gewaltigen kirchlichen Repräsentationsbauten zur Schau.

<sup>52</sup> Henri LAMMENS, L'Arabie occidentale avant l'Hégire, Beyrouth 1928.



nisch. Hier sickerte das Christentum nur sehr spärlich ein und scheint keine nachhaltigen Spuren hinterlassen zu haben. In Khaibar und Jathrib war das Judentum besonders stark vertreten, vielleicht ein Grund für die schwache Präsenz des Christentums in dieser Region. Von Bischöfen oder Bischofssitzen ist nichts bekannt, große Kirchbauten wie im Süden oder Nordosten sucht man dort vergebens. Weinhändler, Wanderchirurgen und Zahnreißer, hin und wieder auch christliche, meist »nestorianische« Mönche<sup>53</sup> ließen sich in diesen Gegenden für kurze Zeit nieder, um bald darauf wieder zu entschwinden. Einer der klassischen Dichter der Dschahilija, al-A<sup>c</sup>scha, soll Christ gewesen sein: »Woher hatte al-A<sup>c</sup>scha seine christlichen Ideen? – Von den hiresischen Weinhändlern, bei denen er Wein kaufte; die brachten sie ihm bei.«<sup>54</sup> Wie auch immer die Überlieferungsgeschichte im einzelnen abgelaufen sein mag, der Verfasser des Korans konnte in diesem Milieu unmöglich dogmatisch präzise Informationen über das Christentum erhalten. Eine oberflächliche Kenntnis christlicher Bräuche, Riten und Lehren, vor allem aber der biblischen Geschichten<sup>55</sup> waren zur Zeit Mohameds in Mekka allerdings verbreitet. Mekkanische Kaufleute schöpften ihr Wissen von der jüdischen und christlichen Religion auf ihren langen Reisen in den Jemen, nach Abessinien, Syrien (Bosra)<sup>56</sup> und ins Zweistromland (Hirta).

Die Epigraphik<sup>57</sup> hat in den vergangenen Jahrzehnten gerade bezüglich des süd-arabischen Raumes zu erstaunlichen Ergebnissen geführt, welche die traditionelle Sicht auf die *Dschahilija* der Araber schwer erschüttern dürfte. Demnach können wir im Jemen verschiedene Phasen in der Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus ausmachen:

– Um 350 wandte sich der aksumitische König Ezânâ dem Christentum<sup>58</sup> zu und betrieb eifrige Glaubensverbreitung in seinen Landen. So ließ er Münzen mit christlicher Aufschrift<sup>59</sup> prägen, kümmerte sich um den Bau von Kirchen und sorgte für

<sup>53</sup> Die Bahira-Legende birgt als historischen Kern eine dunkle Erinnerung an die Mission nestorianischer Mönche auf der Arabischen Halbinsel, doch ist sie völlig fiktiv, wenn sie Mohameds christlichem Gesprächspartner die Namen von Allahs Töchtern in den Mund legt, vgl. ROTTER, *Leben des Propheten* 36–38. Sie verfolgt die apoletische Tendenz, einen Weissagungsbeweis für Mohamed aus der christlichen Tradition herzuleiten.

<sup>54</sup> Zitiert nach WELLHAUSEN, *Reste* 231. Leider macht der Autor keine Angaben zur Herkunft und Aussageabsicht dieses Zitates. Eine pejorative Konnotation kann es nicht verbergen.

<sup>55</sup> Vgl. Heinrich SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Koran* (Breslau 1931), repr. Hildesheim 1988, XIII: »Darüber hinaus aber stellen die meisten Sagen des früheren oder späteren Islam Ausläufer der jüdisch-christlichen Haggada dar, deren Geschichte bis jetzt noch nicht geschrieben ist.« Speyer trägt eine Fülle an Parallelen aus der rabbinischen und syrisch-christlichen Literatur (Aphrahat und Ephräm) zusammen. Auf die Textgeschichte des Korans geht er indes nicht näher ein.

<sup>56</sup> Auch die *sira* geht davon aus, daß Mohamed die arabische Halbinsel zeit seines Lebens nicht verlassen hat. Auf der Weihrauchstraße kam er bis ins arabische Bosra, wo er dem Mönch Bahira begegnet sein soll, vgl. ROTTER, *Leben des Propheten* 36.

<sup>57</sup> Vgl. dazu Christian J. ROBIN, *Le judaïsme de Himyar*, in: *Arabia I* (2003) 97–172.

<sup>58</sup> Zum »göttlichen Werk der Barbarenbekehrung«, wie es die griechischen Väter verstanden, vgl. Heinzgerd BRAKMANN, *To para tois barbarois ergon theion*. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum, Bonn 1994.

<sup>59</sup> So verschwindet beispielsweise die beliebte Mondsichel, welche durch ein Kreuz in der Münzlegende ersetzt wird, vgl. die Abb. 5 bei BRAKMANN, *Einwurzelung*. In ikonographischer Hinsicht kehrt der Islam also bewußt zum vorchristlichen Heidentum Arabiens zurück.

- die Übersetzung der wichtigsten christlichen Literaturdenkmäler aus dem Griechischen ins Altäthiopische. Bis etwa 380 dauerte dieser erste Christianisierungsschub diesseits und jenseits des Roten Meeres.
- Von 380 bis 520 begegnen wir dem Phänomen eines »unparteiischen« Monotheismus, der sich weder auf das Judentum noch auf das Christentum festlegen will. Es handelt sich, so könnte man meinen, um eine Form der »natürlichen Theologie«, die den einen Gott mit den Mitteln der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen erkennt und dabei zu einer gewissen Sicherheit über die göttliche Existenz gelangt. Die Herkunft des sogenannten Hanifentums konnte nie ganz geklärt werden. Die spätere muslimische Apologetik sah im *ḥanīf* ein Urbild des Stammvaters Abraham, der im Koran zu Ibrahim<sup>60</sup> mutierte. Doch steht die syrische Sprachgeschichte diesem Befund entgegen: die *ḥanpe* sind hier die »Heiden«<sup>61</sup>, also die Polytheisten. Man kann in den »Gottsuchern« vielmehr jene Araber erkennen, welche dem Heidentum entsagten, wegen der Schwere des jüdischen Gesetzes das vollständige Proselytentum nicht annahmen, aber auch nicht – aus Gründen politischer Konvention – offiziell zum Christentum konvertieren wollten. Im vierten und fünften Jahrhundert war das Christentum in Südarabien die Religion der Äthiopier und Byzantiner, der nicht jeder Araber angehören wollte. So blieben die Dinge für viele Gläubige in einem Schwebezustand: Man war nicht mehr heidnisch, noch nicht jüdisch oder christlich, sondern schlicht »gottgläubig«.
  - Das dritte Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts ist durch die Regentschaft des jüdischen Königs Joseph (dhu Nuwâz) geprägt, der von 522 bis 530 regierte und mit Rückendeckung der zoroastrischen Perser eine Zwangsjudaisierung unter den arabischen Stämmen betrieb. Ziel dieser Politik war es, das bei Juden und Persern verhaßte Christentum in Arabien auszulöschen und die Präsenz der Äthiopier und Byzantiner zu beenden. Jüdische Satellitenstaaten sollten im Verbund mit den Sasaniden das Horn von Afrika kontrollieren und Byzanz von seinen Handelswegen nach Indien abschneiden.
  - 530 schlug der Negus von Äthiopien, Abraha, mit aller Macht zurück, brach in mehreren harten Feldzügen den Widerstand der jüdischen Stämme und errichtete in Sana und Nadschran neue Provinzen. Bis 570 etwa kann man mit gutem Recht von einem christlichen Jemen sprechen. Diese Phase der christlichen Restauration, die sich in glänzenden Kirchbauten Ausdruck verschaffte, endete dann abrupt mit der Invasion der Perser, welche, von Oman kommend, die Äthiopier vertrieben, den Jemen besetzten und sich nach Norden gen Mekka durchkämpften. Das Christentum hatte jetzt auf der Arabischen Halbinsel seine wichtigste politische Stütze eingebüßt. Der nachfolgende byzantinisch-persische Krieg ist nicht mehr unser Thema, doch hat er zu einer nachhaltigen Schwächung beider Imperien geführt, die dann im siebten Jahrhundert dem arabischen Expansionsdrang erliegen sollten.

<sup>60</sup> Der Wechsel von Abraham zu Ibrahim ist ein weiteres schönes Beispiel für den Umstand, daß der »Urkoran« nicht vokalisiert war und der Konsonantenbestand des Eigennamens falsch »punktiert« wurde.

<sup>61</sup> Man sieht, der Rückgriff auf eine syrische Vorgeschichte gelingt nicht immer. Zwischen den verwandten semitischen Sprachen gibt es manche »falsche Freunde«.

Zur Zeit Mohameds war das arabische Christentum bereits stark geschwächt, die äthiopischen Kriegsgefangenen konnten ein geregeltes kirchliches Leben nicht mehr aufrechterhalten, und an eine offene Mission unter den Arabern im bisherigen Stil war auch nicht mehr zu denken, ganz zu schweigen etwa von einer gelehrten Theologie, wie sie in Alexandria oder den Zentren des Zweistromlands zu jener Zeit betrieben wurde.

Betrachtet man nun die religiöse Gemengelage vor dem Auftreten des Islams, so scheint es nicht die Frage gewesen zu sein, ob, sondern lediglich wann der Monotheismus im Hidschaz und in Zentralarabien Fuß fassen und sich endgültig durchsetzen konnte. Von einer Epoche der Gottesfinsternis vor Mohamed kann in der bewegten arabischen Religionsgeschichte keine Rede sein. Strenggenommen hat denn der frühe Islam auch nicht das Ende des altarabischen Heidentums gebracht, wie es Wellhausen<sup>62</sup> noch meinte, er hat es vielmehr in Form der Wallfahrt, der Verehrung eines schwarzen Steines und eines archaischen Prophetenbildes<sup>63</sup> perpetuiert.

In religionsgeschichtlicher Hinsicht höchst aufschlußreich ist das Martyrium Arethae aus dem südarabischen Nadschran<sup>64</sup>. Dieses ereignete sich während des jüdischen Feldzugs gegen die Äthiopier. König Joseph (Yûsuf dhu Nuwâz) eroberte Zafar und tötete die dortigen Abessinier, zog in die Küstenebene und verbrannte auf dem Wege dorthin alle christlichen Kirchen. Anschließend belagerte er Nadschran, stürmte die Stadt und ließ die überwiegend christliche Bevölkerung massakrieren. Das Martyrium spricht von 4.252 Ermordeten – was wohl den historischen Tatsachen entspricht, die spätere muslimische Tradition weiß von 20.000 zu berichten –, darunter befand sich auch Hârith, gräzisiert Arethas, der christliche Bürgermeister der Stadt. 427 Personen hatten in der Kirche Zuflucht gesucht und wurden von den jüdischen Rebellen verbrannt. Ein Bischof wird in den Quellen nicht erwähnt. Paul war schon zwei Jahre zuvor gestorben; ihm blieb daher der Anblick seines geschändeten Gotteshauses erspart. Der namentlich erwähnte niedere Klerus, Priester und Diakone, spiegelt die drei Konfessionen sowie die im gemeinsamen Martyrium vereinten Völkerschaften der Perser, Byzantiner und Äthiopier paritätisch wider. Die Namen der laikalen Märtyrer sind überwiegend arabisch, eine wahre Fundgrube für die christliche Prosopographie. Bei dem Verhör verlangt der jüdische Kommandant Masrûq von den christlichen Kriegsgefangenen einen Akt der Apostasie mit den folgenden Worten:

<sup>62</sup> Vgl. WELLHAUSEN, Reste 234. Vgl. auch S. 74: »Die Heiligkeit der Ka'ba, stammte nicht daher, dass ein Idol darin stand. Der schwarze Stein war das eigentliche Heiligtum [...].« Die vom frühen Islam propagierte Ibrahim-Legende stellt das klassische Beispiel für eine erfolgreiche Kultätologie dar. Nur so konnte der Lokalkult um den El von Mekka, Hubal, unterdrückt und der Hagg begründet werden.

<sup>63</sup> Der Verfasser des Korans kennt die Schriftpropheten des Alten Bundes nicht, auch wenn Mohamed standardmäßig als *nabi* bezeichnet wird. Letzterer fällt viel eher unter die Kategorie der altarabischen Wahrsager (*kâhin*), die auch bei Erdgottheiten zu schwören pflegten. Der arabische *kâhin* ist trotz gemeinsamer Wurzel bedeutungsverschieden vom hebräischen *kôhen*, erst recht vom syrischen *kâhnâ*, der den christlichen Opferpriester bezeichnet.

<sup>64</sup> Vgl. HAINTHALER, Christliche Araber 121–127.

»Seid folgsam meinen Worten und verleugnet Jesus Christus, den Mariensohn! Denn er ist nur Menschenkind und sterblich wie jedermann. Spuckt auf dieses Kreuz hier und werdet mit uns zusammen Juden! Dann werdet ihr leben. Wenn ihr aber meinen Worten nicht gehorcht, bei Adonai-Allah, dann werde ich euch mit Feuer peinigen, und euer Leben wird darin vergehen, denn ihr betet einen sterblichen Mann an, der, obwohl er nur Menschenkind war, von sich selbst sagte, er sei Sohn des barmherzigen Gottes (*alâhâ rahmânâ*). Und jetzt, seht ihr, hat sich seine Irrlehre verbreitet, doch mögen alle Lande erkennen, daß er Mensch und nicht Gott ist!«<sup>65</sup>

Das Martyrium Arethae liegt in syrischer Sprache vor, doch wurde die Verhandlung auf arabisch geführt. Sehr leicht läßt sich im Munde Masrûqs das herauskristallisieren, was man heute allzu gerne als »koranische Christologie« bezeichnen würde: Jesus ist nur Marien-, nicht aber Gottessohn, er ist Geschöpf, bloßer Mensch und sterblich wie jedermann. Immerhin wird aber doch von jüdischer Seite zugegeben, daß Jesus sich selbst als »Sohn des barmherzigen Gottes« bezeichnet habe. Die Gottessohnschaft erscheint hier nicht als die nachösterliche Erfindung der Apostelkirche, sondern geht in ihrem Anspruch auf Jesus selbst zurück. Sie stellt, vom jüdischen Standpunkt aus betrachtet, eine mit allen Mitteln zu bekämpfende Irrlehre dar. Auffällig ist ferner die verräterische Terminologie: der jüdische Adonai wird in Masrûqs Schwurformel mit dem arabischen Allah (syrisch *alâhâ*) identifiziert. Vorislamisch ist das Gotteseipheton *rahmânâ* (arab. *ar-rahmân*). Es geht zwar im Kern auf den *El rahûm wa-hanûn* in Ex 34, 6 zurück, hat jedoch, wie die Epigraphik<sup>66</sup> zeigt, eine lange, bis auf das Palmyrenische zurückreichende Geschichte im arabischen Sprachraum. Und schließlich ist das Kreuz nicht nur den jemenitischen Juden des sechsten Jahrhunderts, sondern auch den Muslimen späterer Zeiten steter Stein des Anstoßes<sup>67</sup> geblieben. In gewisser Weise hat das jemenitische Judentum seinen Haß auf das Kreuz und die Gottessohnschaft Jesu dem frühen Islam vererbt.

Jüdisch-jemenitische, christlich-äthiopische und schlicht heidnisch-archaische Einflüsse auf den entstehenden Islam sind nach all dem bisher Gesagten nicht zu verleugnen. Auch wenn man den Thesen Lühlings und Luxenberg hinsichtlich eines aramäischen Urkorans nicht folgen will, so ist es unbestrittene Tatsache, daß die syrische Sakralsprache unmittelbar auf das Koran-Arabisch eingewirkt hat. Die religiösen Grundbegriffe im Arabischen wie Fasten<sup>68</sup>, Beten<sup>69</sup>, ja selbst das Wort

<sup>65</sup> Wir übersetzen hier nach dem syrischen Text der Ausgabe von Axel MOBERG, *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac work*, Lund/Leipzig 1924, 13a.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu die von ROBIN, *Judaïsme* 115–117, angeführten Beispiele.

<sup>67</sup> Vgl. FRITSCH, *Islam und Christentum* 119: »Der leidende Christus ist dem Muslim etwas Unbegreifliches.« Dies hätten jüngst alle an der Kermani-Affäre Beteiligten wissen müssen; zum vorgeblichen Kreuzesglauben des Autors vgl. S.Z. v. 15. 05. 2009.

<sup>68</sup> Der Islam ist von Hause aus keine asketische Religion; die Muslime haben das Fasten (*çûm*) den Juden und vor allem den christlichen Mönchen abgeschaut, vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 143.

<sup>69</sup> Das arab. Wort für das rituelle Gebet leitet sich von syr. *çlôtâ* her; besonders das nächtliche Gebet dürfte den Wanderasketen abgeschaut worden sein. Vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 232: »Der menschen scheue *râhib* in einsamer Klausur, mit seiner Lampe, die nachts den Karawanen leuchtet, ist in der arabischen Poesie eine populäre Figur.«

»Koran«<sup>70</sup> haben allesamt eine christlich-syrische Vorgeschichte. Andere Schlüsselwörter entstammen dem Ge<sup>o</sup>ez, dem Altäthiopischen<sup>71</sup>, was angesichts des weitverbreiteten aksumitischen Christentums auf der Arabischen Halbinsel nicht ernstlich verwundert. Und ganz gewiß ist es kein Zufall, daß wir von einer arabischen Bibelübersetzung in vorislamischer Zeit<sup>72</sup> nichts erfahren. Orientalische Christen erzählen sich zur Erläuterung des erstaunlichen Umstands eine ziemlich wirre Geschichte von einem Kalifen<sup>73</sup>, der sich von einem syrischen Bischof ein arabisches Evangelium<sup>74</sup> erbittet, das auch er lesen könne, ein Evangelium, in dem nicht von der Gottheit Christi, vom Kreuz und der Taufe die Rede (sic!) sein sollte. Mit der Antwort des Bischofs, daß es ein solches Evangelium nicht gebe, endet denn auch ziemlich abrupt der erste christlich-islamische »Dialog« in Damaskus. Was wir aus dieser seltsamen orientalischen Erzählung lernen können, ist folgendes: Eine arabische Bibel vor Mohamed hat es nicht gegeben, das Christentum bei den Arabern war stark, aber nicht ausschließlich syrisch geprägt, und es hatte noch bis ins achte Jahrhundert hinein Bestand. Die *lingua sacra* unter den Arabern war das Syrische, und man geht nicht fehl in der Annahme, daß es von den einzelnen Stämmen im fruchtbaren Halbmond leidlich verstanden wurde. Arabisch war in der Frühzeit nicht die Sprache der Liturgien, wurde aber als Schriftsprache von den christlichen Dichtern gebraucht, die einige wenige, recht bescheidene Literaturdenkmäler<sup>75</sup> schufen. Die altarabische Beduinendichtung hingegen trägt ausschließlich profanen Charakter; sie preist im wesentlichen die Schönheit der Frauen, die Schnelligkeit der Kamele und die Heldentaten der Stammeskrieger. In der Vielheit ihrer rhythmischen Ausdrucksformen und der eintönigen Abwandlung der gleichen, sich stets wiederholenden dichterischen Stoffe hat sie die lyrischen Passagen des Korans entscheidend beeinflusst.

<sup>70</sup> Entstanden aus syrisch *qeryânâ*, was die *lectio divina* bedeutet. Weitere Fremdwörter sind das arab. *furqân* vom syr. Äquivalent für »Erlösung« oder die Pervertierung vom syr. *sâhdâ* (Märtyrer) zum arab. *schâhid*, einem Gefallenen des Dschihads; die Liste ließe sich beliebig verlängern.

<sup>71</sup> Vgl. WELLHAUSEN, Reste 232, Anm. 1. Die koranische Tischleindeckdich-Geschichte (Sure 5, 112–115) hat einen korrumpierten eucharistischen Hintergrund. Denn der »Tisch« (*mâida*) ist ursprünglich kein arabisches Möbel, sondern als Fremdwort aus dem Äthiopischen in den Koran eingedrungen. Für gewöhnlich speiste man auf dem Boden hockend. Der Verfasser des Korans konnte mit dem Altar als einer *mensa Domini* offensichtlich nicht viel anfangen, vgl. auch BELL, Commentary I, 173. Auch das koranische Wort für »Himmelfahrt« (*mîrâğ*) ist äthiopischen Ursprungs und war schon lange vor Mohamed bei den Christen Abessinians und des Jemens im Gebrauch.

<sup>72</sup> So auch HAINTHALER, Christliche Araber 144, Anm. 6.

<sup>73</sup> Vgl. François NAU, Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716, dans: *Journal Asiatique* 5 (1915) 225–279.

<sup>74</sup> »Evangelium« begegnet immer im Singular, ein Indiz dafür, daß der Verfasser des Korans das Tetraevangelium nicht gekannt hat. Vermutlich waren noch einige Exemplare von Tatians alter Evangelienharmonie, der Bibel der syrischen Kirchenväter Aphrahat und Ephräm, im Umlauf.

<sup>75</sup> Vgl. GRAF, Geschichte I, 32f.

*Von Jesus zu Isa –  
Christologie im Sog des christlich-islamischen Dialogs*

Studien zum koranischen Jesusbild<sup>76</sup> haben heutzutage Hochkonjunktur. Vordergründig geht es dabei um ein besseres menschliches Miteinander zwischen Muslimen und Christen, doch wird dieser im Geiste der Verbrüderung geführte Dialog oft auf der Basis einer recht eigenwilligen, um nicht zu sagen eher defizitären Kenntnis der Dogmen- und Theologiegeschichte geführt, weshalb der Patrologe bei diesem Diskurs nicht abseits stehen darf. Doch zunächst einmal beginnt die historische Rückfrage nach dem Jesus des Korans mit einer philologischen Monstrosität: Fünfzehn Suren des Korans erwähnen in etwa hundert Versen den Namen eines gewissen Isa<sup>77</sup>, des Sohnes der Marjam. Nun sind die biblischen Eigennamen im Koran – eine seltsame Figur gibt auch Idris (Henoch?)<sup>78</sup> ab – ein Kapitel für sich, doch hat es mit dem Namen Jesu etwas Besonderes auf sich. Einig ist man sich in der Forschung lediglich in dem einen Punkt, daß der arabische *‘Īsā* eine (ost-)syrische Vorgeschichte<sup>79</sup> hat. Ausgeschlossen ist eine Herkunft aus dem Äthiopischen, da die Form *Iasus* im Ge‘ez ihren Zusammenhang mit dem Griechischen kaum verleugnen kann; im christlichen Arabischen hingegen ist stets von *Iasū‘ al-masīh* die Rede. Geht man nun vom ostsyrischen *Ischo‘* aus, oft in Manuskripten mit anlautendem Alaf geschrieben, dann bleibt zu klären, wie aus dem Alaf ein Ain im Arabischen werden konnte. Nöldeke/Schwally<sup>80</sup> vermuten einen Umweg über die Täufersekte der Mandäer, die ähnlich wie die modernen Juden und Äthiopier keinen Unterschied in der Aussprache von Aleph und Ain machen. Doch für die Araber kommt dies unter keinen Umständen in Betracht. Luxenberg denkt an eine Verschreibung für Ischai, den Vater Davids (das arab. *ya* müßte dann diphthongisch gesprochen werden)<sup>81</sup>, und in diesem Falle hätten wir es mit einer kontaminierten (juden-)christlichen Sohn-Da-

<sup>76</sup> Aus der Fülle des Materials sei hier nur auf Martin BAUSCHKE, *Jesus im Koran. Ein Schlüssel zum Dialog zwischen Christen und Muslimen* (Köln 2001), repr. Erfstadt 2007, verwiesen. Dieses Buch enthält eine erweiterte und überarbeitete Zusammenfassung von Kapiteln aus seinem früheren Werk »Jesus – Stein des Anstoßes«. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln 2000, rezensiert von Friedrich NIEWÖHNER in der F.A.Z. v. 05. 03. 2001, Nr. 54, S. 55. Bauschkes Jesus ist für den muslimischen Leser kein Stein des Anstoßes mehr, er ist eher glatt wie ein im Bachbett weichgespülter Kiesel.

<sup>77</sup> Es berührt seltsam, daß Bauschke auf das Problem des Jesus-Namens in der koranischen Überlieferung nur *en passant* eingeht. Er weiß sich völlig unkritisch der traditionellen Datierung der Suren verpflichtet. Die neueren Untersuchungen von Wansbrough zum Koran werden im ansonsten recht üppigen Literaturverzeichnis bewußt ignoriert.

<sup>78</sup> Vom Konsonantenbestand ist an eine Verballhornung des syr. Andris (Andreas) zu denken.

<sup>79</sup> Vgl. Michel HAYEK, *L’origine des termes ‘Īsā al-Masīh (Jésus-Christ) dans le Coran*, in: *L’Orient Syrien* 7 (1962) 223–254. 365–382.

<sup>80</sup> Vgl. die Diskussion bei LUXENBERG, Lesart 26–29. Lexem und Phonem liegen in diesem Falle weit auseinander. Der koranische Konsonantenbestand *‘-y-s-y* wird heute als *‘Īsā* gelesen, das Schluß-*ya* ohne Diakritika als langes *ā* behandelt, wie z. B. in *Mūsā*, dem arab. Moses. Kein Problem stellt im Semitischen der Wechsel von *sch* nach *s* dar, wie schon das hebräische Schibboleth beweist. Ohne Diakritika liegt die Lesung von *s* oder *sch* auch im Arabischen nicht fest.

<sup>81</sup> Unter orthographischem Gesichtspunkt betrachtet, könnte auch noch das hebräische *‘Ēsaw* Pate gestanden haben. Für den Wechsel von *w* nach *y* hat auch Luxenberg keine plausible Erklärung. Vielleicht wurde der Name Jesu ursprünglich vollkommen ohne die *mater lectionis* geschrieben.

vids-Tradition zu tun. Viel wahrscheinlicher scheint mir indes eine andere Möglichkeit, daß man nämlich die arabische Konsonantenfolge  $^c\text{-}y\text{-}s\text{-}y$  als eine Art Anagramm des syrischen  $y\text{-}s\text{-}w\text{-}^c$  ansieht. Außergewöhnlich erscheint dies nicht, bedenkt man die Tatsache, daß etwa das Altsüdarabische »rückwärts«<sup>82</sup>, d. h. rechtsläufig, gelesen werden konnte. Namenszauber ist im Altarabischen kein seltenes Phänomen<sup>83</sup>; so wird z. B. im syrischen Manuskript des Martyrium Arethae der Name des jemenitischen Juden und Christenhassers, des »eingefleischten Satans« Masrûq, stets auf dem Kopf geschrieben. Es ist durchaus nachvollziehbar, daß im Kontext einer religiösen Polemik der Name des Gegners entstellt wird, und in einem solchen Falle tut es dann überhaupt nichts zur Sache, ob der Verfasser des Korans den Namen Jesu selbst verkehrt hat oder er diese Verkehrung bereits in der Überlieferung vorgefunden hat. Ganz gleich wie man die philologische Monstrosität des Isa im Koran auflöst, anstößig bleibt dieses Faktum allemal.

Obwohl der Verfasser des Korans keine dogmatisch zuverlässigen Informationen hinsichtlich des Christentums im allgemeinen und der Gestalt Jesu im besonderen zur Verfügung hatte, wird das Heilige Buch<sup>84</sup> der Muslime neuerdings im christlich-islamischen Dialog als Quelle einer authentischen »Christologie« gesehen. Bauschkes Jesus-Buch enthält eine detaillierte Analyse aller koranischen Aussagen über Isa. Wichtige koranische Begriffe werden, der Übersetzung Khourys folgend, erläutert, der umfangreiche Anmerkungsapparat verarbeitet die Forschungsliteratur in breitem Umfang, auch unter Hinzuziehung muslimischer Kommentare. Ein Kapitel zur Wiederkunft des Propheten Isa in islamischer Auslegung vervollständigt das Werk, wobei der Autor sorgfältig zwischen dem Jesusbild des Korans und dem der muslimischen Tradition unterscheidet. Das Ergebnis der Analyse ist stets dasselbe: Isa ist im Koran nur Mensch, irdisches und sterbliches Geschöpf, dem weder Gottähnlichkeit noch Gottgleichheit zugesprochen werden kann. Der Koran widerspricht den Berichten, Isa sei gekreuzigt worden, und er streitet wider jede Art von Christuskult. Isa im Koran ist ausschließlich Diener und Prophet Gottes, ein »Zeigefinger« Gottes, der sich nicht selber in den Mittelpunkt seiner Botschaft gestellt habe.

Bauschkes Analysen sind auch für einen christlichen Leser recht beeindruckend – man erfährt sehr viel über die Technik der muslimischen Koranexegese und noch mehr über den Zustand der protestantischen Theologie in Deutschland –, aber nötigt

<sup>82</sup> Vgl. Maria HÖFNER, *Altsüdarabische Grammatik* (Leipzig 1943), repr. Osnabrück 1976, 13. Die Schrift-richtung von rechts nach links ist im Sabäischen weitaus am häufigsten (im Ge<sup>c</sup>ez ist es genau umgekehrt). Doch findet sich in alten Inschriften auch die gegenläufige Schriftrichtung.

<sup>83</sup> Vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 1–10. Namen sind bei den Semiten eben nicht Schall und Rauch, gerade den theophoren Eigennamen wohnt eine besondere Kraft inne.

<sup>84</sup> BAUSCHKE, ordinerter Pfarrer der Württembergischen Landeskirche, geht in seinem Werk »Jesus im Koran«, S. 7, sogar von einer Inspiration des Korans aus: »Es besteht weder an der Authentizität des Prophetentums Muhammads noch an seiner schöpferischen Originalität – theologisch im Sinne des Islams gesprochen: am Offenbarungscharakter des Korans – ein Zweifel.« Quellenscheidung kennt der kritische Religionswissenschaftler nur in bezug auf die Evangelien, beim Koran hingegen hat ihn das methodologische Selbstbewußtsein verlassen. Auch wenn man, vgl. ebd., eine literarische Abhängigkeit Mohameds von dem Neuen Testament, den Apokryphen und den Verlautbarungen altkirchlicher Synoden ausschließt, hat der Religionswissenschaftler doch das religiöse Umfeld, in dem eine Heilige Schrift entsteht, gefälligst zur Kenntnis nehmen.

gerade dieser nichtchristliche und nichtkirchliche Jesus, den der Koran fälschlicherweise Isa nennt, einen christlichen Theologen heute dazu, seinen Jesus von Nazareth an dem koranischen zu messen und theologisch neu zu bedenken, wie der Autor dies immer wieder fordert? Was hat ein Buch, das sieben Jahrhunderte nach den kanonischen Evangelien entstand und nicht einmal den Namen Jesu richtig schreiben kann, einem Christen heute zu sagen? Bauschke will in dem Isa des Korans den »historischen Jesus von Nazareth« wiedergefunden haben, eben jenen Jesus, den das nizänische Dogma angeblich verstellt hätte, und im Hinblick auf den interreligiösen Dialog unserer Tage wird der christliche Theologe dazu ermuntert, sich durch den Koran in seinem eigenen Nachdenken über Jesus inspirieren und befruchten zu lassen. Die »koranische Christologie« wird so zu einem Instrument der Kritik am kirchlichen Dogma. Dies ist die theologische These des Buches, auf deren Ungenügen bereits Niewöhner in seiner Besprechung hingewiesen hat. Denn in bezug auf den Koran kann man unmöglich von einer Christologie, auch nicht von einer Jesuologie, allenfalls von einer Isalogie sprechen. In vielen Einzelpunkten, etwa was den Tod Jesu anbelangt, steht der Koran den gnostischen Apokryphen näher als den Evangelien. Sein Isa hat mehr mit dem manichäischen Jesus als dem irdischen Jesus von Nazareth, dessen Leiden und Sterben die kanonischen Evangelien beschreiben, gemein.

Daß man muslimische Korankommentare bei der Deutung schwieriger Stellen heranzieht, ist an sich nicht verwerflich – auch die Kirchenväter haben viel Geschietes zu den Evangelien zu vermelden –, doch sollte man den christlichen Leser nicht darüber im unklaren lassen, mit wem man sich gerade im interreligiösen Dialog verbrüdert und wes Geistes Kind die zitierten Autoren sind. So stellt es einen groben Fauxpas dar, Sayyid Qutb<sup>85</sup> als Kronzeugen für die eigene Zeichentheorie (»Isa als Allahs Zeichen«) zu zitieren und nicht gleichzeitig darauf hinzuweisen, daß es sich bei diesem 1966 hingerichteten ägyptischen Journalisten um einen militanten Vordenker des islamistischen Terrors handelt.

Um es sich mit den Muslimen im interreligiösen Dialog nicht zu verderben, verlangt Bauschke<sup>86</sup> vom christlichen Gesprächspartner folgenden Umbau der Christologie:

- Eine auf den Grundkonsens zwischen Christen und Muslimen hinarbeitende Christologie solle »theozentrisch und subordinatianisch« konzipiert sein. Theozentrisch, nicht christozentrisch heißt in der muslimischen Diktion (»es gibt keinen Gott außer Allah, und Isa ist sein Gesandter«)<sup>87</sup>, die sich Bauschke zu eigen macht, daß Isa/Jesus nicht Gott, sondern bloßer Mensch ist.
- Die zwischen Muslimen und Christen konsensfähige Christologie müsse ferner prophetisch akzentuiert sein. Jesus ist als bloßer Mensch Gottes Prophet und Weis-

<sup>85</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 126. Qutb, 1906 in Assiut, einer Stadt mit großem koptischen Bevölkerungsanteil geboren, war in religiöser Hinsicht Autodidakt, betätigte sich nach seiner »Erweckung« als Journalist und Schriftsteller. 1966 wurde er wegen seiner offenkundigen Umsturzabsichten gehenkt. Neben Korankommentaren verfaßte er revolutionäre Pamphlete, vgl. Olivier CARRÉ, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Paris 1984.

<sup>86</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 136–152.

<sup>87</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 140. Dort auch die Umdeutung der Schahâda im Anschluß an Abû Hâmid al-Ghazzâlî.



- heitslehrer. Das gnostische Thomasevangelium, das Bauschke wie den Koran unter die inspirierten Schriften rechnet, stehe für ein »Prophetenbuch« ohne Passionsgeschichte. Zur Christologie gehören »Kreuz und Auferstehung« nicht unbedingt dazu. Es ist leicht einsichtig: Eine solche »Christologie« mag zwar noch unter nominellen Christen und echten Muslimen konsensfähig sein, entspricht aber kaum der paulinischen Sicht oder dem Anliegen der Reformatoren, zu deren kirchlicher Gemeinschaft<sup>88</sup> unser Verfasser zählt.
- Die neue »charismatische Christologie« knüpft an die Traditionen des alten (häretischen) Judenchristentums an, indem sie an der besonderen Geistbegabung des Propheten Isa festhält, aber seine Gottheit oder auch nur Gottähnlichkeit beharrlich leugnet.
  - Die zwischen Muslimen und Christen konsensfähige Christologie solle ferner metaphorisch und nicht mehr metaphysisch akzentuiert sein. Die zahllosen neutestamentlichen Gottessohnprädikate, die auch Bauschke nicht leugnen kann, seien lediglich in einem übertragenen Sinne zu verstehen; der Titel »Sohn Gottes« sei ausschließlich deklaratorisch, juristisch und adoptianisch zu deuten. Die »hohe« Christologie der altkirchlichen Konzilien, vor allem des Nicaenums, habe Judentum und Judenchristentum verachtet und das Christentum angeblich (im Harnack-schen Sinne der Hellenisierung) von seinen semitischen Wurzeln getrennt. Es ist daher im christlich-muslimischen Dialog absolut verpönt, von Jesus als dem Sohn Gottes in einem substanz-ontologischen Sinne zu sprechen. Der Beitrag des christlichen Gesprächspartners zu dieser Art des interreligiösen Dialogs kann daher auch kein substantieller mehr sein, und eine »Christologie« ohne Wesensmetaphysik hat im doppelten Sinne nur Unwesentliches zu verkünden.
  - Der derart sinnentleerte und seines Gegenstandes beraubte Dialog zwischen Christen und Muslimen braucht sich über die Person Jesu nicht mehr weiter zu verständigen. Es reicht völlig, wenn er »im Geiste Jesu« – hier spricht der Leiter des Berliner Büros der Hans-Küng-Stiftung »Weltethos« – zu einem gemeinsamen Handeln von Vertretern der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften animiert. Welchen konkreten Beitrag Mohamed zur Humanisierung der Welt und zu einem veröhnten Miteinander der Religionen zu leisten vermag, teilt uns der Verfasser leider nicht mit. Mag noch Jesus von Nazareth die Frommen aller Religionen irgendwie zur Nachfolge stimulieren, als moralisches Vorbild taugt Mohamed<sup>89</sup> da schon weit weniger.

<sup>88</sup> Es sei dahingestellt, ob die Ausführungen des Verfassers den Maßgaben der eigenen kirchlichen Gemeinschaft entsprechen, vgl. EKD-Texte 86, Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, Hannover 2006. Innerhalb des Christentums dürften sie nicht konsensfähig sein.

<sup>89</sup> Die Frage, was Mohamed Gutes gebracht habe, stellt sich nicht erst seit der berühmten Regensburger Rede Benedikts XVI., sie ergibt sich allein schon aus der historischen Rückfrage nach den Meuchelmorden, vgl. PARET, Mohammed 140–142, und den brutalen Feldzügen, vgl. KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad 105: »De facto ist Muhammad damit der einzige unter den Religionsstiftern großer Weltreligionen, der die Ausrottung einer gegnerischen Gruppe aus militärischen Gründen verantwortet hat.« Man kann sich fundamentaltheologisch nicht damit herausreden, ebd. 106, daß im Islam halt nicht der *Mensch* Muhammad, sondern seine *Botschaft* zähle. Denn die Predigt mit Taten ist allemal anschaulicher als die mit Worten, und was ist von einer Religion zu halten, in der die Gottesidee gänzlich von der konkret gelebten Sittlichkeit gelöst erscheint? Gerade die »aufgeklärte«, liberale Theologie – und nicht nur sie – nimmt daran zu Recht Anstoß.

Dem Autor ist schon bewußt, daß diese Versuche einer Neu- und Uminterpretation fundamentaler Dogmen einer Selbstaufgabe des Christentums<sup>90</sup> im Namen des christlich-islamischen Dialogs gleichkommen. Doch wird ein solcher Effekt nicht nur bedauernd in Kauf genommen, sondern ausdrücklich begrüßt. Man gewinnt den Eindruck, daß der christlich-islamische Dialog, wie er von einigen protestantischen Pfarrern praktiziert wird, nicht in erster Linie dem besseren Verständnis der muslimischen Position dient, sondern allein der ideologischen Selbstbestätigung der eigenen völlig defizitären Christologie. Auffallend ist Bauschkes Rückgriff auf die Häresien der Kirchengeschichte zur Begründung des eigenen Standpunktes. Als *captatio benevolentiae* gegenüber dem muslimischen Gesprächspartner führt er aus, daß das Christentum nicht immer und überall eine Göttlichkeit Jesu<sup>91</sup> vertreten habe: Das Judenchristentum<sup>92</sup>, die Vertreter der Antiochenischen Schule<sup>93</sup>, die Arianer<sup>94</sup>, die Sozianer des 16. und 17. Jahrhunderts<sup>95</sup>, die Unitarier sowie zahllose Anhänger des theologischen Liberalismus bis hin zu Schleiermacher, Harnack<sup>96</sup> oder Schweitzer und zuletzt die Templer hätten sich im Geiste Jesu (sic!) gegen das Dogma von der substantiellen Gottgleichheit ausgesprochen. Bauschkes Behauptung, daß es vor Mohamed »nirgendwo in Arabien oder Syrien eine allgemein anerkannte christliche Christologie«<sup>97</sup> (sic!) gegeben habe, trifft ebensowenig zu wie die These, der »Nestorianismus« lehne die Zweinaturenlehre der Großkirche und die trinitarische Gottesvorstellung<sup>98</sup> ab. Alle christlichen Konfessionen der Byzantiner, der Perser, der Äthiopier und der Westsyrer bekennen sich zum Konzil von Nicaea und benutzen

<sup>90</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 147.

<sup>91</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 148.

<sup>92</sup> Vf. scheint die Dogmengeschichte nur recht lückenhaft zu kennen; beim Judenchristentum muß man zwischen den heterodoxen Sekten und der Urkirche, zu der auch konvertierte Juden gehörten, unterscheiden, s. u.

<sup>93</sup> Gemeint ist wohl Paul von Samosata, erst Kämmerer der Zenobia und dann Bischof von Antiochien, der 268 wegen seiner »Christologie von unten« verurteilt wurde. BAUSCHKE, Jesus im Koran 146f, beruft sich für seine »Inspirationschristologie« auf den religionspluralistischen Ansatz von John Hick und dessen Umdeutung der »frühen Antiochenischen Schule«. Leider übersehen beide die ganz frühe Antiochenische Schule mit Ignatius Eph 1, 1, die inkarnatorisch vom »Blute Gottes« spricht. Die Leugnung der Fleischwerdung ist das eigentliche Antidogma, das die Gnostiker, einige Judenchristen und später die Muslime zu einer großen Koalition eint.

<sup>94</sup> Der Hinweis auf die Arianer verfängt gleichfalls nicht, denn Arius sieht in Jesus mehr als einen bloßen Menschen. Er ist für ihn Gott, aber nicht Gott im strengen Sinne, sondern ein zweiter, dem Vater untergeordneter Gott. Arius' Adoptianismus bezieht sich primär auf den präexistenten Logos. Die Ablehnung der Wesensgleichheit führt daher zu einer Aufweichung des strengen Monotheismus; in diesem Sinne stellt das arianische System eine viel stärkere Paganisierung und »Hellenisierung« des Christentums als die orthodoxe Lehre des Nicaenums dar, vgl. Friedo RICKEN, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: *Theologie und Philosophie* 44 (1969) 321–351.

<sup>95</sup> Calvin ist mit den Antitrinitariern nicht gerade zimperlich verfahren; 1553 wurde in Genf Michael Servet wegen Leugnung christlicher Grunddogmen vor das kirchliche Rätegericht gestellt, zum Tode verurteilt und, da er nicht widerrief, verbrannt. Das Antitrinitariertum in Teilen der heutigen protestantischen Pfarrerschaft entwickelt sich immer mehr zu einer schweren Belastung der christlichen Ökumene. Denn auf welchen Gott wollen Pfarrer taufen, welche die Trinität und die Gottheit Jesu beharrlich leugnen?

<sup>96</sup> Harnacks harsche Kritik am erstarrten Muhamedanismus war Bauschke wohl entgangen.

<sup>97</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 7.

<sup>98</sup> So Gilles Quispel zitiert bei KLAUSNITZER, Jesus und Muhammad 194, Anm. 39.

seit dem Anfang des sechsten Jahrhunderts in ihren Meßliturgien ein um den dritten Artikel bezüglich des Heiligen Geistes erweitertes Glaubensbekenntnis. Seit Ephräm († 373) sind alle Westsyrer strenge Nizäner, seit 410 ist die »Kirche des Ostens« nizänisch, und 484/86 wird die neunizänische Trinitätslehre des Theodor von Mopsoestia (»eine Wesenheit, drei Hypostasen«) als verbindliche Lehrmeinung im Synodikon festgehalten. Es ist eine gewisse Ironie der Kirchengeschichte, daß die nicht-chalcedonischen Gemeinschaften die eifrigsten Verteidiger des Konzils von Nicaea wurden, weil sie aus einer Haltung des Konservatismus heraus die Lehre von der hypostatischen Union als eine ungebührliche Neuerung verwarfen. Wo die hierarchischen Obödienzen geklärt sind, gibt es im Orient eindeutige konfessionelle Markierungen; völlig anders ist die Situation hingegen bei den zahlreichen gnostischen und judenchristlichen Sekten.

### *Mohamed und das Judenchristentum – eine Problemanzeige*

Im Rahmen des christlich-islamischen Dialogs werden von den christlichen Gesprächspartnern gerne die Irrtümer des dritten Jahrhunderts als die zukunftsweisenden christologischen Modelle des dritten Jahrtausends<sup>99</sup> angepriesen. Vehement fordert man heute eine Rückkehr zu den dogmengeschichtlich längst überwundenen judenchristlichen Christologien<sup>100</sup>, ohne sich im einzelnen über deren weltanschauliche Implikationen Rechenschaft zu geben. Terminologisch ist indes zu unterscheiden zwischen dem Judenchristentum<sup>101</sup> im weiteren Sinne, dem alle aus dem Judentum stammenden Christgläubigen angehören, und im engeren Sinne jenen christusgläubigen Juden des frühen Christentums, welche im Unterschied zu den gesetzesfrei lebenden Heidenchristen an Beschneidung, Sabbat und Gesetz festhielten. Diese wiederum sind von den Judaisierern der späteren Generationen, welche gnostisch-synkretistische und andere christologische Häresien aufgesogen haben, abzugrenzen. Die Vielgestaltigkeit des Phänomens »Judenchristentum« zeigt sich u. a. an den verschiedenen Namen, mit denen diese Gruppierungen von den Kirchenvätern bezeichnet werden. Seit Irenaeus, *haer.* I, 26, 2 ist die Bezeichnung »Ebioniten« belegt, die in den nachfolgenden Jahrhunderten andere Namensgebungen verdrängte. Epiphanius erwähnt in *haer.* XXIX, 56, 6 die sogenannten »Nazoräer«, und Hieronymus, *vir. ill.* 3, lokalisiert diese Gruppe im Raum von Aleppo/Beröa. Deren ganzer Stolz besteht in dem Besitz eines hebräischen (aramäischen?) Matthäus-Evangeliums. Unklar ist, ob es sich hierbei um eine verlorene Grundschrift des kanonischen

<sup>99</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 151. Symptomatisch ist auch das Jesus-Buch des protestantischen Pfarrers Ulrich von Hasselbach, *Der Mensch Jesus. Leitbild für das dritte Jahrtausend*, Stuttgart 1987. Die Grundthese dieses Buches, auf das Bauschke sich stützt, ist die, daß Jesus »gottdurchdrungen, aber nicht Gott« war.

<sup>100</sup> Vgl. BAUSCHKE, Jesus im Koran 125.

<sup>101</sup> Noch immer nicht überholt ist Hans Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949; das Quellenmaterial wurde aufbereitet von Albertus F. J. KLIJN, *Patristic evidence for Jewish-Christian sects*, Leiden 1973.

Evangeliums handelt, eine Variante des sogenannten Nazoräer-Evangeliums oder schlicht um eine syrische Übersetzung des Matthäus, vielleicht auf der Basis des Diatessaron. Eine weitere Gruppe benannte sich nach ihrem Gründer Elkasai (aus griech. Alexius?) und berief sich für ihre propagandistischen Aktivitäten auf ein angeblich vom Himmel herabgefallenes Buch. Einen anderen Traditionsstrang des Judenchristentums stellen die im syrischen Raum verbreiteten Ps-Klementinen dar, deren Grundschrift, die Kerygmata Petrou, eine eigenwillige Prophetenkunde von Adam bis Jesus bieten. Geographischer Schwerpunkt all dieser Gruppierungen ist das südöstliche Palästina mit der angrenzenden römischen Arabia bis hinunter in den Jemen sowie der syro-mesopotamische Raum, also jenes Gebiet, in dem auch der frühe Islam entstand: *Arabia ferax haereseon*<sup>102</sup>.

Nach Harnack<sup>103</sup> ist die Mehrzahl der judenchristlichen Sekten gekennzeichnet 1) durch einen strikten Monotheismus, welcher die Mehrheit göttlicher Hypostasen ausschließt, 2) durch die Hintanstellung des Erlösungsgedankens, 3) durch die Auffassung des Gottesreiches im buchstäblichen Sinne einer irdischen Theokratie und damit zusammenhängend eine gewisse ethische Gleichgültigkeit, die sich 4) in der Wahl der Propagandamittel und der Anwendung physischer Gewalt nicht eben zimperlich erweist. Für den liberalen Protestanten ist der Islam »eine Umbildung der vom gnostischen Judenchristentum selber schon umgebildeten jüdischen Religion auf dem Boden des Araberthums durch einen großen Propheten«<sup>104</sup>. Mit sieben kühnen Thesen schlug Harnack einst die Brücke vom häretischen Elkesaitismus<sup>105</sup> zum Islam. Nimmt man nun noch die Ausführungen des syrischen Exegeten Theodor bar Koni hinzu, der gegen Ende des achten Jahrhunderts den Islam mit keinem Wort erwähnt, dafür aber die Präsenz der Elkasaiten im nordwestlichen Arabien<sup>106</sup> bezeugt, dann kann ein überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang nicht mehr ganz ausgeschlossen werden, wie Hans Joachim Schoeps resümiert:

»Mag auch der exakte Nachweis des Zusammenhangs nicht durchzuführen sein, so ist die indirekte Abhängigkeit Muhammeds vom sektiererischen Judenchristentum doch über jeden Zweifel erhaben. Und somit ergibt sich als Paradox wahrhaft weltgeschichtlichen Ausmaßes die Tatsache, daß das Judenchristentum zwar in der christlichen Kirche untergegangen ist, aber im Islam sich konserviert hat und in einigen seiner treibenden Impulse bis in unsere Tage hineinreicht.«<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Vgl. WELLHAUSEN, Reste 232.

<sup>103</sup> Vgl. HARNACK, Lehrbuch II, 534.

<sup>104</sup> Vgl. HARNACK, Lehrbuch II, 537.

<sup>105</sup> Vgl. HARNACK, Lehrbuch II, 535; Wilhelm BRANDT, Elchasai. Ein Religionsstifter und sein Werk (Leipzig 1912), repr. Amsterdam 1971; L. CIRILLO, Elchasai e gli Elchasaiti, Cosenza 1984; Gerard P. LUTTIKHUIZEN, The revelation of Elchasai, Tübingen 1985. Letzterer erwähnt das Zeugnis des Theodor bar Kon(a)i mit keinem Wort.

<sup>106</sup> Vgl. Mimra XI, 46 über die Sabier (Sampsäer/Elkasaiten): «Ces Sampséens sont interprétés aussi [Elqasaites]: ils habitent en Arabie à côté de la Mer Rouge. C'est quelqu'un du nom d'[Elqasai], qui était un faux prophète, qui les égara. De la race de celui-là furent deux, Marthous et Marthana, qui étaient honorées et adorées par eux comme des déesses. Ils pensent en toute chose comme les Ébionites.» CSCO 432, 229).

<sup>107</sup> SCHOEPS, Theologie 342. Zur Auseinandersetzung mit Harnack, den Elkasaiten und den Ebioniten und ihren Bezügen zum entstehenden Islam vgl. die S. 325–341.

# Die römisch-katholische Kirche und das Böse

## *Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Perspektive*

*Von Wilhelm Rees, Innsbruck*

Der am 3. August 2008 verstorbene russische Literaturnobelpreisträger Alexander Solschenizyn sagte am 30. Juni 1975 in einer Rede in Washington: »Das Böse in der Welt, voll riesigen Hasses und riesiger Kraft, konzentriert sich. Es verteilt sich über die Erde.«

Das Böse zählt zu den Urerfahrungen des Menschen. Mythen, Märchen und die Kunst zeugen davon. Im allgemeinen Sprachgebrauch meint das Böse »alles Schlechte und umfasst neben dem faktisch eintretenden ›physischen‹ Übel (etwa Krankheit, Naturkatastrophe) das ›moralische‹ Übel (also das Böse im strengen Sinn), das durch Menschen willentlich beabsichtigt oder auch ausgeführt ist«<sup>1</sup>. Es erlangt zerstörerische Gewalt sowohl im Leben des einzelnen Menschen als auch in der Gesellschaft. Terroranschläge, blutige Auseinandersetzungen, Geiselnahmen, aber auch Auschwitz, Srebrenica oder der 11. September 2001 kommen in den Blick, ebenso Manipulationen des Menschen und der Natur durch neuere Erkenntnisse der Wissenschaften oder soziale Ungerechtigkeit und Unterdrückung von Menschen.

»Der Teufel ist wieder los«<sup>2</sup>, so überitelte ein deutsches Magazin einen Beitrag. Jeder vierte Deutsche glaubt an ihn; 49% halten ihn allerdings für eine Erfindung der Kirche<sup>3</sup>. Das Okkulte hat Hochkonjunktur; immer mehr (junge) Menschen wenden sich sogenannten Satanskulten zu. Mit Harry Potter und den Pokemons hat nach Meinung mancher das Böse die Kinderzimmer erobert<sup>4</sup>. Der US-amerikanische Thriller »The Exorcism« von Emily Rose (2005) oder der deutsche Kinofilm »Requiem« sind zu Publikumsmagneten geworden.

»Das Böse wird oft erlebt als unberechenbares Treiben von Dämonen, Geistern und Genien aller Art, die sich eines Menschen bemächtigen [...]. Kompetente Vertreter des ›Heiligen‹ sind fähig, diese Mächte zu vertreiben bzw. sie sich untertan zu machen.«<sup>5</sup> So beschwört in einer Sondersendung des WDR und des Bayerischen

---

<sup>1</sup> Häring, Hermann, Böse, das, in: Drehsen, Volker / Häring, Hermann / Kuschel, Karl-Josef / Siemers, Helge in Zusammenarbeit mit Baumotte, Manfred (Hrsg.), Wörterbuch des Christentums, Gütersloh und Zürich 1988, S. 165–168, hier S. 165. Der vorliegende Beitrag ist die erweiterte Fassung eines Vortrags bei den Theologischen Sommertagen, 1.–2. September 2008, in Innsbruck. Originaltext in: Amor, Christoph Ladner Getraud (Hrsg.), Die Macht des Bösen. Vorträge der neunten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2008 (= theologische trends, Bd. 18), Innsbruck 2009 179–203.

<sup>2</sup> Wolfsgruber, Axel, Der Teufel ist wieder los. Auf Initiative der deutschen Bischöfe verkündet der Vatikan erstmals seit 1614 neue Regeln für den Exorzismus, in: Focus Nr. 6, 8. Februar 1999, S. 92–95: [www.focus.de/politik/deutschland/kirche-der-teufel-ist-wieder-los\\_aid\\_176749.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/kirche-der-teufel-ist-wieder-los_aid_176749.html) (30. 08. 2008).

<sup>3</sup> Katholische Nachrichtenagentur KNA (M200202061), 21. Februar 2002.

<sup>4</sup> Vgl. Harry Potter: Differenzierte Haltung des Vatikans. Konsultor des Päpstlichen Kultur-Rates klärt über Hintergründe eines Ratzinger-Briefes auf, in: KATHPRESS-Tagesdienst, Nr. 166, 19. 7. 2005, S. 8; s. auch Drexler, Christoph / Wandinger, Nikolaus (Hrsg.), Leben, Tod und Zauberstab. Auf theologischer Spurensuche in Harry Potter (= Literatur – Medien – Religion, Bd. 11), Münster 2004.

Rundfunks im Mai 2008 »der Eichstätter Exorzist Otto Maurer den angeblichen Teufel in der 22-jährigen Frau Heike H.: ›Weiche Satan! Weiche! Du Elender. Schweige! Weiche!‹. Die junge Frau kreischt und faucht, bis sie vor Erschöpfung zusammenbricht«<sup>6</sup>. Im Mai 2008 bestätigte das Erzbistum Paderborn drei Exorzismen, die mit ausdrücklicher Genehmigung in den vergangenen neun Jahren durchgeführt wurden<sup>7</sup>. In der Schweiz beklagen Vertreter der katholischen Kirche einen »Mangel an Exorzisten«<sup>8</sup>. Weithin kommt der Fall der Anneliese Michel aus Klingenberg am Main in Erinnerung, die am 1. Juli 1976 im Alter von 23 Jahren nach 67 exorzistischen Sitzungen gestorben ist.

Seit frühester Zeit fragen Menschen nach dem Grund und dem Wesen des Bösen sowie nach dessen Bewältigung. Es erscheint in den Weltreligionen »als überwindbarer oder überwundener, aber wahrgenommener und noch zu bekämpfender oder durchzutragender Gegenpol zu Heil«<sup>9</sup>. Wie reagiert das Kirchenrecht der römisch-katholischen Kirche auf das Böse und Dämonische? Wo kann es Wege zum Heil<sup>10</sup> aufzeigen? Das derzeit geltende Gesetzbuch der römisch-katholischen Kirche, der Codex Iuris Canonici von 1983, enthält in Buch VI Strafbestimmungen. Es regelt in Buch IV das Bußsakrament (cc. 959–991 CIC/1983) und in c. 1172 §§ 1 und 2 CIC/1983 die Anwendung von Exorzismen. Im Folgenden geht es nicht um das Böse im moraltheologischen oder religionswissenschaftlichen Sinn, nicht um die Frage, ob es den Bösen als Person oder nur das Böse als solches gibt, sondern um das, was die Ordnung der Kirche stört oder Hindernis auf dem Weg zum Heil sein kann und die entsprechenden Reaktionen der Kirche in der Geschichte und heute.

### *I. Reaktionen der römisch-katholischen Kirche auf das Böse in der Geschichte*

Christlicher Glaube fordert Konsequenzen im Leben eines jeden Christen. Ein etwaiges Versagen berührt die sichtbare Gemeinschaft Kirche in unterschiedlicher

---

<sup>5</sup> Keller, Carl-Albert, Böse, das. I. Religionswissenschaftlich, in: RGG<sup>d</sup>, Bd. 1 (1998), Sp. 1703 f., hier Sp. 1704.

<sup>6</sup> Vgl. Weddeling, Britta, Gegen Diabolus und Beelzebub. Kruzifix, Weihwasser, Beschwörungsformeln: Der Exorzismus der katholischen Kirche ist wieder ins Gerede gekommen: [www.focus.de/panorama/welt/tid-10063/exorzismus-gegen-diabolus-und-beelzebub\\_aid\\_303284.html](http://www.focus.de/panorama/welt/tid-10063/exorzismus-gegen-diabolus-und-beelzebub_aid_303284.html) (08. 08. 2008); s. auch Exorzismus in Deutschland. Bistum Eichstätt untersagt Teufelsaustreibungen: [www.br-online.de/aktuell/exorzismus-kirche-bayern-ID1211195412707.xml](http://www.br-online.de/aktuell/exorzismus-kirche-bayern-ID1211195412707.xml) (08. 08. 2008).

<sup>7</sup> Bistum bestätigt Exorzismen. Erzdiözese Paderborn: »Eine Form des Gottesdienstes«, in: Die Tagespost, Nr. 63, Samstag, 24. Mai 2008, S. 4.

<sup>8</sup> Immer mehr Besessenheits-Phänomene. Schweizer Kirchenvertreter fordern mehr Exorzisten, in: Die Tagespost, Nr. 31, Dienstag, 11. März 2008, S. 4.

<sup>9</sup> Häring, Böse (Anm. 1), S. 166; vgl. auch Benedikt XVI., »Das Böse existiert.« Ansprache beim Angelus am 31. August 2008; Wortlaut in: Die Tagespost, Nr. 106, Dienstag, 2. September 2008, S. 7.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu bereits Rees, Wilhelm, Kirchenrecht – Wegweisung zur ewigen Glückseligkeit? Zur Bedeutung rechtlicher Normen für das Heil des Menschen und der Kirche, in: Böhm, Thomas H. / Wandler, Nikolaus (Hrsg.), Wenn alles aus ist – Christliche Hoffnung angesichts von Tod und Weltende. Vorträge der fünften Innsbrucker Theologischen Sommertage 2004 (= theologische trends, Bd. 14), Frankfurt am Main u. a. 2005, S. 111–146.

Weise. Im Falle einer Sünde erfolgen Versöhnung und Nachlass von Schuld im Sakrament der Buße. Sofern ein Kirchenglied auch die äußere Ordnung und Disziplin der Kirche verletzt, verhängt diese auch Strafen.

### 1. Strafen als Reaktion auf das Böse

Von ihren Anfängen an hat die Kirche gegen schwerwiegendes Versagen, das ihre Ordnung störte oder die Gemeinde entehrte, im Interesse des Gemeinschaftslebens und zur Sicherung ihrer Heilsfunktion mit Strafen reagiert. Mit der Übertragung der Binde- und Lösevollmacht an die Jünger erhält sie den Auftrag, Gläubige, die gesündigt bzw. sich verfehlt haben, aus der Gemeinschaft auszuschließen und sie im Falle ihrer Besserung wieder aufzunehmen (Mt 18, 15–18; Joh 20, 21–23). So schließt auch Paulus einen Mann, der Unzucht mit seiner Schwiegermutter treibt, aus der Gemeinde von Korinth aus (1 Kor 5, 1–13)<sup>11</sup>; er hebt die Tischgemeinschaft auf (1 Kor 5, 9.11; 2 Kor 2, 5–11), auch die eucharistische (vgl. 1 Kor 11, 27–30). Die Bestrafung soll der Reinerhaltung der Gemeinde (1 Kor 5, 6 f.) und der Wiedergewinnung des Bruders dienen (2 Thess 3, 14 f.; 1 Kor 5, 5)<sup>12</sup>. Insgesamt finden wir ein zweifaches Anliegen neutestamentlicher Strafpraxis, die Reinerhaltung der Gemeinde und die Rückgewinnung des sündigen Kirchengliedes. In Folge der Öffentlichkeit der Kirchenbuße in Praxis und Lehre bestand in den ersten christlichen Jahrhunderten eine weitgehende Einheit von Kirchenzucht und Bußsakrament<sup>13</sup>. Die alte Kirche verstand sich als *Communio*. In Korrelation dazu stand die *Excommunicatio*, d. h. die Exkommunikation, die bis heute die schwerste Kirchenstrafe ist. Es entwickelte sich das Amt des Exorzisten<sup>14</sup>, der von Dämonen befreien sollte und den Exorzismus über die zu Taufenden sprach.

Die iro-schottische und ebenso die angelsächsische Kirche kannten im Gegensatz zur Bußpraxis auf dem Festland nur eine private, nicht jedoch die öffentliche Buße und die mit ihr verbundene Exkommunikation. Die Übernahme der privaten Buße in die Westkirche<sup>15</sup> führte zur Trennung zwischen öffentlicher und geheimer Buße und somit zur deutlichen Unterscheidung zwischen Straftat und Sünde. Die Exkommunikation löste sich von der Bußdisziplin und wurde zu einem reinen Strafmittel. Sie wurde seit der Mitte des 8. Jahrhunderts dadurch verschärft, dass sie in bestimmten Fällen mit der Begehung der Tat, d. h. automatisch eintreten sollte. So wurde die Bestrafung von Personen ermöglicht, deren Vergehen der Öffentlichkeit nicht bekannt geworden waren<sup>16</sup>. Zudem hatte sich das sogenannte Interdikt als selbständige Strafe

<sup>11</sup> V. 13: »Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte!«

<sup>12</sup> Vgl. dazu Rees, Wilhelm, *Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte* (= KStuT 41), Berlin 1993, S. 40–43; ders., *Grundfragen des kirchlichen Strafrechts*, in: *HdbKathKR*<sup>2</sup>, S. 1117–1125, hier S. 1117–1119; s. auch Plöchl, Willibald M., *Geschichte des Kirchenrechts. Bd. I: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends. Von der Urkirche bis zum großen Schisma*, 2. Aufl., Wien und München 1960, S. 82–85.

<sup>13</sup> Rees, *Strafgewalt* (Anm. 12), S. 116–119.

<sup>14</sup> Plöchl, *Geschichte I* (Anm. 12), S. 68.

<sup>15</sup> Vgl. Benrath, Gustav Adolf, *Buße. V. Historisch*, in: *TRE*, Bd. 7 (1981/1993), S. 452–473, hier S. 458 f.; Rees, *Strafgewalt* (Anm. 12), S. 127 f.

<sup>16</sup> Vgl. Rees, *Strafgewalt* (Anm. 12), S. 136 f.

ausgebildet, das in Form des lokalen Interdikts die Vornahme sämtlicher gottesdienstlicher Handlungen in einer Kirche, an einem Ort oder innerhalb eines Gebietes verbot. Ganze Landstriche mussten dadurch gottesdienstlicher Handlungen entbehren und wurden so zu Wohlverhalten gezwungen. Unter Innozenz III. (1198–1216) begann eine deutlichere Unterscheidung zwischen den Beugestrafen, die eine Besserung bzw. ein Einlenken der betroffenen Person erreichen wollten, und den Sühnstrafen, die der Sühne eines Unrechts galten.

## 2. Ketzerverfolgung und Inquisition

Seit frühester Zeit ging die Kirche gegen Ketzer, d. h. Anhänger einer Häresie vor. »Maßgebliche Theologen wie Augustinus predigten zwar«, wie Ilona Riedel-Spangenberg bemerkt, »Toleranz und Nachsicht gegenüber Sündern und Abweichlern vom katholischen Glauben, vertraten aber auch die Rechtfertigung von Zwangsmaßnahmen gegen Apostaten, Häretiker und Schismatiker [...] und beriefen sich auf die Heilige Schrift (v. a. auf Lukas 14, 15–24), um die Abweichler zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit der Kirche zu nötigen (compelle intrare)«<sup>17</sup>. Zunehmend nahm die Kirche bei der Durchführung der von ihren Gerichten gefällten Strafurteile die Hilfe des Staates in Anspruch, da ihr die Verhängung körperlicher Strafen untersagt war. Der weltliche Arm wurde für Hinrichtung oder Feuertod verantwortlich. Wie Walter Rummel und Rita Voltmer aufzeigen, führte »die Schwere des Ketzerdelikts [...] in Verbindung mit dem christlichen Amtsverständnis von Kaiser, Königen und Fürsten dazu, dass es nicht alleine als geistliches Vergehen, sondern auch als weltliche Straftat angesehen wurde und eine besonders harte Bestrafung verlangte«<sup>18</sup>. So erklärten die Ketzergesetze Kaiser Friedrichs II. (1194–1250) Häresie erstmals zum Majestätsverbrechen. Unter Papst Innozenz III. (1198–1216) setzte sich der Gedanke durch, dass Anzeige (denuntiatio) oder Gerücht (fama publica) die Anklage ersetze und in diesen Fällen der Richter von Amts wegen die Wahrheit zu erforschen habe<sup>19</sup>. Der bisher übliche Akkusationsprozess verschwand allmählich aus der Praxis<sup>20</sup>. Trotz aller betrüblichen Entwicklung brachte der Inquisitionsprozess ei-

<sup>17</sup> Riedel-Spangenberg, Ilona, Inquisition, in: LKStKR, Bd. 2 (2002), S. 296–299, hier S. 296; zu Augustinus s. Götz, Roland, Der Dämonenpakt bei Augustinus. Sein Hintergrund in der spätantiken Dämonologie und seine Auswirkungen auf die »wissenschaftliche« Begründung des Hexenglaubens im Mittelalter, in: Schwaiger, Georg (Hrsg.), Teufelsglaube und Hexenprozesse (= BsR 337), München 1987, S. 57–84.

<sup>18</sup> Rummel, Walter / Voltmer, Rita, Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit (= Geschichte kompakt), Darmstadt 2008, S. 37.

<sup>19</sup> Vgl. Trusen, Winfried, Der Inquisitionsprozess. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen, in: ZRG Kan. Abt. 74 (1988), S. 166–230; Aimone Braida, Pier V., Das Inquisitionsverfahren. Seine Anfänge und Entwicklungen gemäß den ersten Dekretalisten, in: Puza, Richard / Weiß, Andreas (Hrsg.), Iustitia in caritate. Festgabe für Ernst Rößler zum 25-jährigen Dienstjubiläum als Offizial der Diözese Rottenburg-Stuttgart (= AIC, Bd. 3), Frankfurt am Main u. a. 1997, S. 77–99.

<sup>20</sup> »Wenn der Angeklagte seine Schuld eingestand oder wenn der private Kläger unanfechtbare Beweise vorlegen konnte, entschied der Richter gegen den Angeklagten. Sobald jedoch irgendwelche Zweifel aufkamen, wendete sich das Gericht an Gott, er möge ein Zeichen der Schuld oder Unschuld des Angeklagten geben [...] ein zutiefst irrationales Verfahren. Schuld oder Unschuld wurden nicht durch kritische Überprüfung des Sachverhaltes ermittelt, sondern durch die Bitte um eine göttliche Vermittlung in den menschlichen Angelegenheiten.« So Levack, Brian P., Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa. Aus dem Englischen von Ursula Scholz, München 1995, S. 76 f.



nen »gewaltigen Fortschritt [...], den wir bis heute nicht entbehren könnten. Die Schuldermittlung wurde zur amtlichen Aufgabe und drängte damit Privatinitiative oder Zufall zurück«<sup>21</sup>.

Papst Gregor IX. (1227–1241) übernahm die weltlichen Gesetze gegen Ketzer in seine Dekretalensammlung (X 5.7) und beauftragte die Dominikaner und Franziskaner mit der Aufspürung von Ketzern. Mit der Konstitution »Ad extirpanda« Papst Innozenz' IV. (1243–1254) aus dem Jahr 1252 wurde die Folter im Interesse der Wahrheitsfindung zugelassen; sie galt zugleich als Beweismittel im Inquisitionsprozess<sup>22</sup>. Zwar lehnte die Kirche die Blutgerichtsbarkeit ab. »Man muss aber auch zugeben«, wie Willibald M. Plöchl zu Recht bemerkt, »dass die Überantwortung des kirchlich Verurteilten an das weltliche Gericht und die Forderung nach Vollziehung der Todesstrafe unter Androhung der Exkommunikation die Mitwirkung an der Blutgerichtsbarkeit nicht zu eliminieren vermag«<sup>23</sup>. Die Inquisition setzte sich ab dem 14. Jahrhundert in den Hexenverfolgungen fort.

### 3. Die Verfolgung von Hexen

Der Hexenglaube ist »durch die im 14. Jahrhundert einsetzende wechselseitige Aufladung und Verschmelzung von Ketzer- und Zaubereiprozesstraditionen und die Verbindung volkstümlicher Magie- und Zaubereivorstellungen mit gelehrten Dämonen- und Teufelstheorien« im 15. Jahrhundert in eine größere Öffentlichkeit getreten<sup>24</sup>. Dabei ging es um die magische Anwendung von Praktiken, die aus sich nicht das erreichen können, was sie sollen, in Verbindung mit Dämonen. »Dieses Bedrohungspotential erscheint nun eingebettet in eine umfassende, religiöse Theorie des Bösen [...]. Alle Magie und insbesondere die Anrufung übernatürlicher Kräfte (= Dämonen) ist eine Sünde gegen den christlichen Glauben. Wer sich trotzdem darauf einlässt, fällt von Gott ab (Apostasie) und wird ein Anhänger des Teufels (Idolatrie).«<sup>25</sup> Für die Kirche galt u. a. Ex 22, 17: »Eine Hexe sollst du nicht am Leben lassen.« So wurden bereits im Canon episcopi (906), der später in das Dekret Gratians einging (C. 26 q. 5 c. 12), »Hexentaten als Vorspiegelung des Teufels bezeichnet und für nichtig erklärt«<sup>26</sup>. Papst Johannes XXII. (1316–1334) ordnete mit der Konstitution »Super illius specula« von 1326 die Zauberei der Häresie zu. Damit wurde sie der Inquisition unterstellt, d. h. Denunziation, Verfahren ohne Anklage, Folter und

<sup>21</sup> Plöchl, Willibald M., Geschichte des Kirchenrechts. Bd. II: Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517, 2. Aufl., Wien und München 1962, S. 361.

<sup>22</sup> Zur Inquisition vgl. Mikat, Paul, Inquisition. II. Kirchengeschichtlich, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 5 (1960), Sp. 698–702; Kamen, Henry, Inquisition, in: TRE, Bd. 16 (1987/1993), S. 189–196.

<sup>23</sup> Plöchl, Geschichte II (Anm. 21), S. 361; Riedel-Spangenberg, Inquisition (Anm. 17), S. 297: »Einem solchen Ketzertod stimmten zahlreiche Theologen, so auch Thomas von Aquin (S.Th. II-II q. 10,8; q. 11.4.), zu.«

<sup>24</sup> Segl, Peter, Hexen. II. Hexen-Glaube und Hexen-Prozesse im Christentum, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 5 (1996), Sp. 79 f., hier Sp. 79.

<sup>25</sup> Rummel / Voltmer, Hexen (Anm. 18), S. 4.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Heinemann, Evelyn, Hexen. I. Religionswissenschaftlich, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3 (2000), Sp. 1719 f., hier Sp. 1719; Merzbacher, Friedrich, Hexenprozess, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 5 (1960), Sp. 316–319; Schormann, Gerhard, Hexen, in: TRE, Bd. 15 (1986/1993), S. 297–304.

Tod. Am 5. Dezember 1484 erließ Papst Innozenz VIII. (1484–1492) die sogenannte (Hexen-)Bulle »Summis desiderantes affectibus«, mit deren Veröffentlichung er sich »zum moralischen und faktischen Urheber der deutschen Hexenprozesse« machte<sup>27</sup>. Der von den Dominikanern und Inquisitoren Heinrich Institoris und Jacob Sprenger verfasste sogenannte Hexenhammer (*Malleus maleficarum*), der im Jahr 1487 erschienen ist, lieferte »eine kasuistische Kommentierung«<sup>28</sup> der päpstlichen Bulle. Die Folge war, dass in der Zeit von 1450 bis 1750 in West- und Mitteleuropa »etwa 100.000 Menschen, in großer Mehrzahl (wohl etwa 80%) Frauen, als vermeintliche Hexen hingerichtet« wurden<sup>29</sup>. Wie Rummel und Voltmer aufzeigen, änderte sich »die im Hexenhammer beklagte Zurückhaltung der weltlichen Obrigkeiten bei der Verfolgung der Hexensekte« ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts grundlegend, »denn die nun im großen Stil einsetzenden Hexereiverfahren wurden in der Masse nahezu ausschließlich vor weltlichen Gerichten geführt«<sup>30</sup>. Katholischerseits wandte sich Friedrich Spee von Langenfeld SJ mit seiner *Cautio criminalis* (1631) gegen den Hexenwahn<sup>31</sup>. Wenngleich »die kirchliche Gerichtshoheit über Hexen allmählich eingeschränkt, die weltliche hingegen ausgedehnt« wurde<sup>32</sup>, wurden doch Kirche und Staat schuldig. Noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erfolgten in den habsburgischen Erblanden grausame Hexenprozesse, die erst durch Maria Theresia ein Ende fanden<sup>33</sup>. Auch hätte, worauf Manfred Hammes aufmerksam macht, das dritte Gesetz der Planetenbewegung Johann Keplers<sup>34</sup> »um Jahre früher erscheinen können – ohne die Hexenprozesse«<sup>35</sup>.

Das Thema Hexen hat heute vor allem in den Ländern und Kulturen Lateinamerikas, Südasiens und Afrikas eine besondere Aktualität. So sind dort seit 1960 »ver-

<sup>27</sup> Nesner, Hans-Jörg, »Hexenbulle« (1484) und »Hexenhammer« (1487), in: Schwaiger, Teufelsglaube (Anm. 17), S. 85–102, hier S. 85; zur Hexenbulle ebd., S. 85–89; Hammes, Manfred, Hexenwahn und Hexenprozesse, Frankfurt am Main 1971, S. 43–49; zum Widerstand in Tirol s. ebd., S. 51–53.

<sup>28</sup> Merzbacher, Hexenprozess (Anm. 26), Sp. 317; zum Hexenhammer s. Nesner, Hexenbulle (Anm. 27), S. 89–102; Tschacher, Werner, *Malleus maleficarum* (Hexenhammer), in: Gersmann, Gudrun / Moeller, Katrin / Schmidt, Jürgen-Michael (Hrsg.), Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung: [www.historicum.net/no\\_cache/persistent/artikel/5937/](http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5937/) (08. 08. 2008); Hammes, Hexenwahn (Anm. 27), S. 50–69. Nesner, Hexenbulle (Anm. 27), S. 88, sieht eine »systematische und einseitige Interpretation« der Bulle Innozenz' VIII. durch den Hexenhammer, »die durch die Kurie bis zum Ende des 17. Jahrhunderts geduldet und anerkannt wurde«.

<sup>29</sup> Hausteil, Jörg, Hexen. II. Hexenvorstellungen und Hexenverfolgungen im Christentum, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3 (2000), Sp. 1720–1722, hier Sp. 1720.

<sup>30</sup> Rummel / Voltmer, Hexen (Anm. 18), S. 41.

<sup>31</sup> Vgl. Bekämpfer des Hexenwahns. Kardinal Meisner eröffnet in Köln Ausstellung über das Leben und Wirken von Friedrich Spee, in: Die Tagespost, Nr. 71, Donnerstag, 12. Juni 2008, S. 5; Loichinger, Alexander, Friedrich von Spee und seine »*Cautio criminalis*«, in: Schwaiger, Teufelsglaube (Anm. 17), S. 128–149.

<sup>32</sup> So Levack, Hexenjagd (Anm. 20), S. 91; Rummel / Voltmer, Hexen (Anm. 18), S. 41 und S. 122.

<sup>33</sup> Vgl. Schwaiger, Georg, Das Ende der Hexenprozesse im Zeitalter der Aufklärung, in: Schwaiger, Teufelsglaube (Anm. 17), S. 150–179, hier S. 167–173.

<sup>34</sup> Die Quadrate der Umlaufzeiten zweier Planeten verhalten sich wie die dritten Potenzen ihrer mittleren Abstände zur Sonne.

<sup>35</sup> Vgl. Hammes, Hexenwahn (Anm. 27), S. 19–23, hier S. 19. Kepler musste beträchtliche finanzielle Mittel, aber noch mehr Zeit aufwenden, um seine Mutter vom Vorwurf der Hexerei zu befreien.

mutlich mehr Menschen wegen Hexerei hingerichtet oder umgebracht worden als während der gesamten europäischen Verfolgungsperiode«<sup>36</sup>.

#### 4. Das Bücherverbot

Das Mittelalter kannte eine religiös geschlossene Gesellschaft, deren Leben durch und durch von der Religion bzw. Kirche geprägt war. Abweichende Glaubensmeinungen wurden nicht geduldet. Papst Leo X. (1513–1521) hatte, wie Herman Schwedt aufzeigt, »noch bevor Martin Luthers reformatorische Schriften ab 1517 gedruckt wurden«, im Jahr 1515 durch die Bulle »Inter sollicitudines« Richtlinien für die Zensur von Büchern erlassen: »Jedes Manuskript, unabhängig vom Gegenstand, also auch bei Themen ohne Berührungspunkte mit kirchlichen oder religiösen Bereichen, musste vor dem Druck vom Bischof bzw. seinem Beauftragten oder vom Inquisitor approbiert werden, außer in Rom, wo dies dem Vikar des Papstes und dem Magister des päpstlichen Palastes oblag.«<sup>37</sup> Die Bulle enthielt auch klare Anweisungen zu einer nachträglichen Zensur. »Druckerzeugnisse ohne kirchliche Approbation werden beschlagnahmt und öffentlich verbrannt, die Drucker oder Auftraggeber werden exkommuniziert, verlieren die Druckerlizenz und zahlen hundert Dukaten an die Bauhütte der Peterskirche in Rom, deren Neubau man damals betrieb.«<sup>38</sup>

Die Zensur von Büchern nach ihrer Veröffentlichung und das mit ihr verbundene Verbot des Lesens und Aufbewahrens dieser Bücher und Schriften lassen sich bis in die frühe Zeit der Kirche nachverfolgen. Mit Verweis auf Apg 19, 19 wurde in der Regel mit der Verurteilung einer Schrift auch deren Verbrennung angeordnet. Das Heilige Offizium (= Römische Inquisition), das Papst Paul III. (1534–1549) im Jahr 1542 gegründet hatte, hatte erstmals im Jahr 1559 im Auftrag Papst Pauls IV. (1555–1559) einen kirchlichen Index aufgestellt<sup>39</sup>. »Für die Zensur maßgeblich wurden die tridentinischen Regeln [...], die Strafsanktionen u. a. für Drucker, Bibliothekare und Testamentsexekutoren vorsahen. Gläubige, die indizierte Bücher lasen, wurden mit der »excommunicatio latae sententiae« (die von selbst – d.h. mit Begehung der Tat – eintretende Exkommunikation) bedroht.«<sup>40</sup> Die Überwachung des Schrifttums und die Ergänzung des Index wurden der sogenannten Indexkongrega-

<sup>36</sup> Vgl. im Einzelnen Hexenverfolgung: [www.wikipedia.org/wiki/Hexenverfolgung](http://www.wikipedia.org/wiki/Hexenverfolgung) (08. 08. 2008), S. 1–14, hier S. 10 f.; ferner auch Aberglaube in Kenia. Elf Menschen sterben bei »Hexenverbrennung«: [www.sueddeutsche.de/panorama/232/442971/text/](http://www.sueddeutsche.de/panorama/232/442971/text/) (08. 08. 2008); Hexenglaube als Herausforderung, in: KNA-ID Nr. 19/13. Mai 2009, S. 7.

<sup>37</sup> Schwedt, Herman H., Kommunikationskontrolle durch den römischen »Index der verbotenen Bücher«, in: *Communicatio Socialis* 20 (1987), S. 327–338, hier S. 327.

<sup>38</sup> Ebd., S. 327.

<sup>39</sup> Vgl. Rees, Wilhelm, Der Schutz der Glaubens- und Sittenlehre durch kirchliche Gesetze. Index librorum prohibitorum. Bücherzensur. Lehrbeanstandungsverfahren. Nachkonziliare Änderungen und gegenwärtiger Rechtszustand, in: *AfkKR* 160 (1991), S. 3–24, hier S. 8; s. auch Kalb, Herbert, Index librorum prohibitorum in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 4 (2001), Sp. 78; Schwedt, Herman H., Index der verbotenen Bücher. I. Historisch, in: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. 5 (1996), Sp. 445–446; Rees, Wilhelm, Index der verbotenen Bücher. II. Kirchenrechtlich, in: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. 5 (1996), Sp. 446–448.

<sup>40</sup> Kalb, Index (Anm. 39), Sp. 78; vgl. auch Wolf, Hubert (Hrsg.), *Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert* (= *Römische Inquisition und Indexkongregation*, Bd. 11), Paderborn, Wien u. a. 2008.

tion (Congregatio Indicis librorum prohibitorum) übertragen, die Papst Pius V. (1566–1572) im Jahre 1571 neu gegründet hatte. Petrus Canisius, von 1559 bis 1566 Domprediger in Augsburg, schrieb im März des Jahres 1559 an den späteren zweiten Ordensgeneral Diego Laínez: »Der Index der verbotenen Bücher hat uns hier erreicht. Leute, die allem Anschein nach ausgezeichnete Katholiken sind, scheuen sich nicht, dessen Strenge abzulehnen und zu verurteilen, und ich sehe auch keine Möglichkeit, von den Deutschen all das zu erlangen, was er fordert.«<sup>41</sup> Petrus Canisius konnte das römische Bücherverbot insofern mildern, als Laínez von Papst Pius IV. (1559–1565) zur Ausarbeitung einer neuen Ausgabe des Index herangezogen wurde. Bücherverbote erfolgten durch päpstliche Schreiben, wie z. B. die Bulle »Exsurge Domine« im Jahr 1519 gegen Martin Luther oder durch Dekret des Heiligen Offiziums. Sie trugen, wie Herman H. Schwedt bemerkt, »seit Beginn des 17. Jahrhunderts [...] möglicherweise mit zum wirtschaftlichen Niedergang der Frankfurter Messe (Buchmesse) bei, zugunsten der Stadt Leipzig«<sup>42</sup>. Papst Benedikt XV. (1914–1922) löste am 25. März 1917 die Indexkongregation auf und übertrug deren Aufgabe dem Heiligen Offizium, das am 7. Dezember 1965 in Kongregation für die Glaubenslehre (Congregatio pro Doctrina Fidei) umbenannt wurde.

Unter anderen entgingen der heilige Don Bosco, die selige Anna Katharina Emmerick und Kardinal John Henry Newman nur knapp einer Indizierung. Indiziert waren das Buch des nationalsozialistischen Chefideologen Alfred Rosenberg »Der Mythus des 20. Jahrhunderts« sowie Publikationen italienischer Faschisten, aber auch Werke Heinrich Heines und anderer<sup>43</sup>. Der kirchliche Gesetzgeber von 1917 regelte das der Veröffentlichung nachfolgende Bücherverbot in den cc. 1395–1405 CIC/1917.

## 5. Mission und Religionskriege

Die junge Kirche war von ihrem Anfang an eine missionarische Kirche. Zum Teil war diese Mission, d. h. die Glaubensausbreitung unter Nichtchristen, auch von Gewalt und Zwang geprägt. Insgesamt bestanden zu Beginn der Neuzeit, d. h. um 1500, in der unter Spaniern und Portugiesen aufgeteilten neuen Welt, in Amerika und Asien keine günstigen Bedingungen für die Mission<sup>44</sup>. So wird der Kirche vorgeworfen,

<sup>41</sup> Petrus Canisius, Brief vom 11. März 1559 aus Augsburg, in: Braunsberger, Otto (Hrsg.), *Beati Petri Canisii, Societatis Iesu, epistulae et acta*, Bd. 2: 1556–1560, Freiburg im Breisgau 1898, S. 372–377, hier S. 377; s. auch Rahner, Hugo / Schneider, Burkhard, Laínez, Diego, in: *LThK<sup>2</sup>*, Bd. 6 (1961), Sp. 749.

<sup>42</sup> Schwedt, *Kommunikationskontrolle* (Anm. 37), S. 333.

<sup>43</sup> Vgl. Vosen, Klaus-Peter, *Von der Kunst des Bücherverbietens. Hubert Wolfs Untersuchung über die Indexkongregation fordert zu einer differenzierten Sichtweise heraus*, in: *Die Tagespost*, Nr. 83, Donnerstag, 10. Juli 2008, S. 7.

<sup>44</sup> Vgl. Gensichen, Hans-Werner, *Missionsgeschichte des Christentums. III. Neuzeit*, in: *LThK<sup>3</sup>*, Bd. 7 (1998), Sp. 307–309, hier Sp. 307; vgl. auch Gülzow, Henneke / Reichert, Eckhard, *Mission. V. Mittelalter*, in: *TRE*, Bd. 23 (1994/2000), S. 36–39, hier S. 36: »Neben Wort- und Tatmission sind auch Zwang, indirekte Nötigung und Heidenkrieg als Motive von Bekehrungen zu nennen.« Walls, Andrew F., *Mission. VI. Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart*, in: *TRE*, Bd. 23 (1994/2000), S. 40–59, hier S. 42: »Zugleich legten die Brutalität und Gewinnsucht der spanischen Ansiedler als der Vertreter des Christentums den Einheimischen unerträgliche Lasten auf.« Feldtkeller, Andreas, *Mission. II. Christentum, 2. Kirchengeschichtlich*, in: *RGG<sup>4</sup>*, Bd. 5 (2002), Sp. 1275–1283, hier Sp. 1280: »[...] es konnte dazu kommen, dass die Vorgänge von Eroberung, Versklavung ... und Christianisierung unmittelbar gekoppelt wurden.«

»westliche Mission habe zur kulturellen Unterjochung und Zerstörung geführt [...] Theologisch wird gegen Mission eingewandt, der christliche Glaube enthalte in sich ein ›böses Prinzip‹ (L. Feuerbach), das andere ausgrenzt und verurteilt, ja verdammt; er sei damit nicht friedensfähig, sondern Gewalt fördernd; solange am Absolutheitsanspruch des Christentums festgehalten werde, seien christlicher Größenwahn und religiöse Monopolansprüche unvermeidlich, damit aber auch offene Wahrheitssuche und echter Dialog unmöglich«<sup>45</sup>.

Zu erinnern ist auch an die sogenannten Religionskriege zwischen Protestanten und Katholiken in Europa im 16. und 17. Jahrhundert, wie z. B. den Dreißigjährigen Krieg (1618–1648), sowie an religiös motivierte Kriege gegen die islamische Welt. Es war ein langer Weg, bis sich Religionsfreiheit sowohl in individueller Ausprägung als auch in der korporativen Form, d. h. als Grundrecht jeder einzelnen Person sowie der Kirchen und Religionsgemeinschaften durchsetzen konnte.

## *II. Reaktionen auf Böses heute*

Nach dem Blick darauf, wie die römisch-katholische Kirche im Laufe der Geschichte auf »Böses« reagiert hat, soll nun auf die Gegenwart geblickt und vor allem der Frage nachgegangen werden, was sich aufgrund eines gewandelten Kirchenverständnisses geändert hat.

### **1. Neuer Umgang mit Strafen?**

Das Recht der Kirche, Strafen zu verhängen, wurde in alter und in neuer Zeit in Frage gestellt, selbst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil<sup>46</sup>. So wundert es nicht, dass das Konzil von *Communio*, nicht jedoch von *Excommunicatio* spricht<sup>47</sup>. Obwohl in der kanonistischen Literatur vor allem von Peter Huizing darauf hingewiesen wurde, dass es in einer Kirche als sakramentaler Glaubensgemeinschaft keine echten, durch Gewalt erzwingbaren Strafen geben könne, ist die Päpstliche Kommission für die Revision des *Codex Iuris Canonici* (Codex-Reformkommission) diesen Vorstellungen nicht gefolgt, sondern hat bei allen Modifizierungen des kirchlichen Strafrechts den Strafanspruch der Kirche deutlich herausgestellt. Das kirchliche Gesetzbuch enthält daher in Buch VI nicht nur die Strafbestimmungen, die für die gesamte lateinische Kirche gelten, vielmehr wird am Anfang dieses Buches auf dieses Recht, Strafen zu verhängen, ausdrücklich hingewiesen (vgl. c. 1311 CIC/1983). Die oben erwähnte Verhängung von Strafen weltlicher Art oder auch die Zuhilfenahme des weltlichen Arms bei der Vollstreckung kirchlicher Strafurteile kommen heute

<sup>45</sup> Collet, Giancarlo, Missionskritik, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 7 (1998), Sp. 316 f.; vgl. andererseits Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung vom 3. Dezember 2007; dt.: VApSt Nr. 180.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Rees, Strafgewalt (Anm. 12), S. 43–50.

<sup>47</sup> Vgl. im Gegensatz hierzu die Verurteilungen früherer ökumenischer Konzilien, wie z. B. das »anathema sit« des Konzils von Trient.

nicht mehr in Betracht. Der kirchliche Gesetzgeber sieht vielmehr den Anspruch eines jeden Gläubigen, »auch im Fall seines völligen Versagens frei zu bleiben von kirchlichen Zwangsmitteln, die dem Geist des Evangeliums widersprechen«<sup>48</sup>.

Immer wird sich die Kirche fragen müssen, ob die Verhängung von Strafen sinnvoll und nicht statt Vergeltung Vergebung angesagt ist. Kirchenrecht erwächst aus dem Wesen der Kirche selbst, näherhin, wie Winfried Aymans betont, »aus der in der neutestamentlichen Offenbarung bezeugten Sendung des Herrn, die sein einmaliges Heilswerk durch die Mittel von Wort und Sakrament sowie die darauf bezogene besondere Bevollmächtigung der Apostel in die Geschichte tragen und gegenwärtig halten soll«<sup>49</sup>. Damit sind die Art und Weise dieser Heilssendung und deren Inhalte der Kirche vorgegeben und nicht in ihre Beliebigkeit gestellt. Zu Recht stellt daher Christian Huber heraus: »Die Notwendigkeit, diese Inhalte zu bewahren und vor Entstellungen zu schützen, erfordert auch rechtliche Normen und Regelungen.«<sup>50</sup> Sie sollen einerseits dem Aufbau und Leben der Kirche dienen, andererseits aber auch Möglichkeiten und Grenzen des Handelns der einzelnen Christgläubigen sowie entsprechende Konsequenzen aufzeigen. Kirchliches Recht hat somit das *bonum commune* und die *salus animarum*, d. h. sowohl das Wohl der kirchlichen Gemeinschaft als auch das Heil eines jeden Christgläubigen im Blick. Aus den Normen des kirchlichen Gesetzbuchs wird deutlich, dass Strafe im kirchlichen Verständnis nicht ein Übel ist, wie Hugo Grotius (1583–1645) die Strafe gesehen hat; vielmehr geht es um einen Entzug von Rechten, Befähigungen und Ansprüchen, die dem einzelnen Gläubigen aufgrund der Zugehörigkeit zur Kirche, aufgrund eines Amtes oder Dienstes zukommen. Gestraft kann nur werden, wenn er gegen die Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft schuldhaft und anrechenbar verstoßen hat<sup>51</sup>. In Kontinuität zum *Codex Iuris Canonici* von 1917 unterscheidet der kirchliche Gesetzgeber in c. 1312 § 1 CIC/1983 zwischen Besserungsstrafen, die auch Zensuren genannt werden, und den Sühnestrafen. Als Besserungsstrafen kommen Exkommunikation, Interdikt und Suspension in den Blick, wobei die Suspension nur Kleriker treffen kann (vgl. cc. 1331–1333 CIC/1983)<sup>52</sup>. Die Besserungsstrafe richtet den Blick auf den Straftäter, will ihn also zum Überdenken seines Handelns und zur Rückkehr in die kirchliche Gemeinschaft bewegen. Die Sühnestrafe hingegen bezweckt die Sühne einer Straftat, wobei die Wiederherstellung der Gerechtigkeit (vgl. cc. 1341; 1727 § 2 CIC/1983) und die Wiedergutmachung des Ärgernisses (vgl. cc. 1341; 1344, 3°; 1361 § 3 CIC/1983) als weitere Strafzwecke hinzukommen. Mit Klaus Lüdicke lässt sich die Notwendigkeit von Kirchenstrafen letztlich aus zwei Gesichtspunkten be-

<sup>48</sup> Vgl. Krämer, Peter, Menschenrechte – Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand, in: Gabriels, André / Reinhardt, Heinrich J. F. (Hrsg.), *Ministerium iustitiae*. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres, Essen 1985, S. 169–177, hier S. 172 mit Anm. 19, unter Hinweis auf cc. 1312 § 2; 1317; 1341 CIC/1983.

<sup>49</sup> Aymans, Winfried, Kirchenrecht. II. Wesen und Eigenart, in: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. 6 (1997), Sp. 41 f., hier Sp. 41; vgl. auch Rees, Wegweisung (Anm. 10), S. 114–116.

<sup>50</sup> Huber, Christian, Papst Paul VI. und das Kirchenrecht (= MK CIC, Beiheft 21), Essen 1999, S. 220.

<sup>51</sup> Vgl. Rees, Wilhelm, Straftat und Strafe, in: *HdbKathKR*<sup>2</sup>, S. 1125–1138, hier S. 1127–1129.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 1130–1132; zum Straferlass ebd., S. 1135–1138.

gründen und rechtfertigen, nämlich aus den Pflichten des Christgläubigen, »die Gemeinschaft des Glaubens (communio fidei) in Treue zum Ruf Gottes zu wahren« und »die Lebensordnung der in irdischen Strukturen existierenden Glaubensgemeinschaft (communio fidelium) zu beachten«<sup>53</sup>. Kirchliches Strafrecht richtet sich somit gegen Verhaltensweisen, die mit den Grundlagen der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und des Glaubens nicht vereinbar sind oder den Weg des persönlichen Heils des einzelnen Christgläubigen gefährden. Rechtlich gesehen muss der Strafe immer eine Rechtsverletzung vorausgehen. Zwar ist jede Straftat Sünde, aber nicht jede Sünde zugleich auch eine Straftat. Sünde betrifft, wie Karl Rahner betont, den »Kern der menschlichen Person und ihr letztes Verhältnis zu Gott«<sup>54</sup>. Eine Straftat liegt hingegen erst dann vor, wenn ein ausdrückliches Strafgesetz der Kirche verletzt wurde.

Der kirchliche Gesetzgeber kennt trotz der Reduzierung des kirchlichen Strafrechts gegenüber dem Codex Iuris Canonici von 1917 eine breite Palette kirchlicher Straftatbestände<sup>55</sup>. Zu fragen ist, ob es dieser Fülle an Strafnormen bedarf und ob es überhaupt sinnvoll ist, in jedem Fall zu strafen. So droht z. B. c. 1395 § 2 CIC/1983 im Falle des sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen durch einen Kleriker eine verpflichtende Bestrafung an<sup>56</sup>. Papst Johannes Paul II. hat hier das bisher bestehende Recht mit dem Motu Proprio »Sacramentorum sanctitatis tutela« vom 30. April 2001 sogar noch verschärft<sup>57</sup>. Zwar wird sexueller Missbrauch auch staatlicherseits bestraft (vgl. § 207 b StGB/Ö; § 176 StGB/BRD). Doch scheint eine staatliche Bestrafung zu wenig, da dadurch innerkirchlich »weder das Ärgernis behoben noch der Täter in seinem Verhältnis zur kirchlichen Rechtsordnung beeinflusst wird«<sup>58</sup>. Ungeachtet strafrechtlicher Maßnahmen muss es im angesprochenen Fall jedoch vor allem sowohl um die Sorge um die Opfer als auch jene um die Täter und deren Therapie gehen.

Auch stehen heute Straftaten gegen den Glauben und die Einheit der Kirche am Beginn des kirchlichen Strafrechts (vgl. c. 1364–1369 CIC/1983). Ein Kirchenaustritt, der vor einer staatlichen Behörde erklärt wird, kann Apostasie, Häresie oder Schisma sein und dann die entsprechende Strafe, nämlich die Exkommunikation als Tatstrafe zur Folge haben (vgl. c. 1364 §§ 1 und 2 CIC/1983). Was aber, wenn ein solcher Austritt nur aus finanziellen Überlegungen erfolgt und die betreffende Person nach wie vor ihren Glauben praktizieren und am Leben der Kirche teilnehmen will? Eine ausdrückliche Strafandrohung gegen den vor einer staatlichen Behörde

<sup>53</sup> Vgl. Lüdicke, Klaus, Einleitung vor 1311, in: MK CIC, Rdnr. 12: 16–23 (Stand Juli 1992).

<sup>54</sup> Rahner, Karl, Sünde. V. Dogmatisch, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 9 (1964), Sp. 1177–1181, hier Sp. 1178.

<sup>55</sup> Vgl. im Einzelnen Rees, Wilhelm, Die einzelnen Straftaten, in: HdbKathKR<sup>2</sup>, S. 1138–1149; ders., Strafgewalt (Anm. 12), S. 424–485.

<sup>56</sup> Die Obergrenze bildet die Entlassung aus dem Klerikerstand, die schwerste Kirchenstrafe, die die Kirche gegen einen Kleriker verhängen kann und deren Verhängung zugleich an strengst geregelte Voraussetzungen gebunden ist.

<sup>57</sup> Vgl. dazu Rees, Wilhelm, Sexueller Missbrauch von Minderjährigen durch Kleriker. Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht, in: AfKKR 172 (2003), S. 392–426.

<sup>58</sup> Vgl. Lüdicke, Klaus, MK CIC, Kommentar zu c. 1344, Rdnr. 6 (Stand November 1993).

erklärten Kirchenaustritt kennt der kirchliche Gesetzgeber im CIC/1983 nicht<sup>59</sup>. Ausdrücklich ist durch eine Entscheidung des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte geklärt worden, dass nur ein vor der zuständigen kirchlichen Autorität, d. h. dem Diözesanbischof oder Pfarrer erklärter Abfall von der Kirche auch von der kanonischen Eheschließungsform befreit (vgl. c. 1117 CIC/1983). Und wie steht es mit der Möglichkeit der Verweigerung der Kommunion und des kirchlichen Begräbnisses? Kann hier allein das Faktum der Erklärung des Kirchenaustritts vor einer staatlichen Behörde für die Einstufung als öffentlicher Sünder/öffentliche Sünderin maßgeblich sein?

Zu fragen ist auch, ob es etwas Böses ist, gegen das die Kirche einschreiten muss, wenn Alfred Hrdlicka das Abendmahl als Sex-Orgie künstlerisch darstellt – Bild wurde am 20. März 2008 aus einer Ausstellung entfernt – oder ein gekreuzigter grüner Frosch von Martin Kippenberger das religiöse Empfinden von Christinnen und Christen verletzt und Südtirols Regierung sowie den Papst beschäftigt<sup>60</sup>? Für den Fall, dass ein Katholik Urheber ist und Blasphemie, d. h. eine das religiöse Empfinden der Gläubigen verletzende Beleidigung Gottes begeht, könnte die Kirche dies mit einer gerechten Strafe ahnden (vgl. c. 1369 CIC/1983)<sup>61</sup>. Auch eine Bestrafung staatlicherseits (vgl. § 188 StGB/Ö; § 166 StGB/BRD) ist nicht ausgeschlossen. Wie steht es dabei aber mit der Kunstfreiheit, die Art. 17a StGG<sup>62</sup> in Österreich gewährleistet? Die Kirche tut wohl gut daran, auf die Verletzung des christlichen Empfindens hinzuweisen, andererseits aber auch die Pluralität der Gesellschaft und die Grundrechte anzuerkennen und zu akzeptieren.

Insgesamt hat sich ein Bewusstseinswandel vollzogen. So verpflichtet der kirchliche Gesetzgeber den Ortsordinarius, d. h. in der Regel den Diözesanbischof, »dafür zu sorgen, dass der Gerichts- oder der Verwaltungsweg zur Verhängung oder Feststellung von Strafen nur dann beschritten wird, wenn er erkannt hat, dass weder durch brüderliche Ermahnung noch durch Verweis, noch durch andere Wege des pastoralen Bemühens ein Ärgernis hinreichend behoben, die Gerechtigkeit wiederhergestellt und der Täter gebessert werden kann« (c. 1341 CIC/1983). Deutlich kommt der medizinal-pastorale Charakter einer Strafe im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, d. h. dem Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen zum Tragen (vgl. c. 1401 CCEO).

<sup>59</sup> Vgl. hierzu und zur neuen Regelung durch die Österreichische Bischofskonferenz im Einzelnen Rees, Wilhelm, »Die Beurteilung der kirchenrechtlichen Folgen bezüglich Ehesakrament (Can. 1117) obliegt dem Diözesangericht.« Kirchenbeitrag, Kirchenaustritt, Actus formalis und die diesbezüglichen Regelungen der Österreichischen Bischofskonferenz und der jeweiligen österreichischen Diözesanbischöfe, in: DPM 15 (2008) (im Erscheinen); vgl. auch ders., Sakramente und Kirchenrecht – gelöste und ungelöste Fragen ihrer Spendung, in: Guggenberger, Wilhelm / Wandinger, Nikolaus (Hrsg.), Sakramente – Tote Riten oder Quelle der Kraft? Vorträge der achten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2007 (= theologische trends, Bd. 17), Innsbruck 2008, S. 225–269, hier S. 252–255.

<sup>60</sup> Vgl. Abendmahl als Sex-Orgie: Hrdlicka-Bild abgehängt: [www.diepresse.com/home/panorama/welt/religion/375223/print.do](http://www.diepresse.com/home/panorama/welt/religion/375223/print.do) (15. 04. 2008); Papst kritisiert »gekreuzigten Frosch« in Bozner Museum. Umstrittenes Kunstwerk verletzte die religiösen Gefühle vieler Menschen, in: KATHPRESS-Tagesdienst Nr. 202, 28. August 2008, S. 11.

<sup>61</sup> Vgl. Rees, Strafgewalt (Anm. 12), S. 437.

<sup>62</sup> »Das künstlerische Schaffen, die Vermittlung von Kunst und deren Lehre sind frei.«



## 2. Andere Bereiche

### a) Das Verhältnis zur Ökumene und zu den nichtchristlichen Religionen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Wiederherstellung der Einheit der Christen als eine seiner Hauptaufgaben herausgestellt (vgl. Art. 1 Abs. 1 VatII UR) und hierfür auch konkrete Schritte aufgezeigt (vgl. Art. 4 Abs. 2; Art. 5–12 VatII UR). Das Konzil lässt keinen Zweifel, dass die Taufe in die Kirche Jesu Christi eingliedert. Sie begründet ein »sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind«, und ist zugleich »auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus« ausgerichtet (Art. 22 Abs. 2 VatII UR). Zudem hat das Konzil die ausschließliche Gleichsetzung von Kirche Christi und katholischer Kirche aufgegeben (vgl. Art. 8 Abs. 2 VatII LG) und kirchenbildende Elemente auch außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche anerkannt (vgl. Art. 15 f. VatII LG; Art. 3 VatII UR). Während bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils nichtkatholische christliche Gemeinschaften vor allem unter dem Aspekt der Häresie bzw. des Schismas gesehen wurden, zeigt sich seither eine positivere Sicht, die stärker ein gemeinsames Handeln betont und auch zulässt. Mithin sind, wie Winfried Aymans zu Recht betont, »alle Getauften – seien sie katholisch oder nicht – Glieder der Kirche Jesu Christi und Personen des kanonischen Rechts, d. h. sie sind als Rechtssubjekte (i. w. S.) potentielle und in unterschiedlichem Umfang tatsächliche Träger von kanonischen Rechten und Pflichten«<sup>63</sup>. D. h. nichtkatholischen Christen können innerhalb der katholischen Kirche »einzelne Befugnisse – in dem Maße der Glaubensübereinstimmung – ausdrücklich zuerkannt werden«<sup>64</sup>. Dem Faktum, dass jeder Christgläubige durch die Taufe in seine eigene kirchliche Gemeinschaft hineingestellt wird, wird der kirchliche Gesetzgeber insofern gerecht, als der Codex Iuris Canonici von 1983 nur noch Geltung »allein für die lateinische Kirche« beansprucht (vgl. c. 1 CIC/1983) und dessen rein kirchlichen Gesetze nur mehr diejenigen verpflichten, »die in der katholischen Kirche getauft oder in diese aufgenommen worden sind« (vgl. c. 11 CIC/1983). Früher galten kirchliche Gesetze grundsätzlich für alle Getauften (vgl. c. 12 CIC/1917). Auch wird eine Ehe zwischen einem katholischen und einem nichtkatholischen Partner nicht mehr durch die Qualifizierung der Konfessionsverschiedenheit als Ehehindernis erschwert. Zwar verbietet die römisch-katholische Kirche aus pastoraler Sorge heraus eine solche Eheschließung »ohne ausdrückliche Erlaubnis der zuständigen Autorität« (vgl. c. 1124 CIC/1983). Auch muss sich der katholische Partner bereit erklären, »Gefahren des Glaubensabfalls zu beseitigen«, und versprechen, »nach Kräften alles zu tun, dass alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden« (vgl. c. 1125, 1°

<sup>63</sup> So ausdrücklich Aymans-Mörsdorf, KanR I, S. 290; s. insgesamt auch Rees, Wilhelm, Kirchenrecht und Eucharistiegemeinschaft. Kirchenrechtliche Vorgaben für ein ökumenisches Anliegen, in: Hell, Silvia / Lies, Lothar (Hrsg.), Taufe und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck – Wien 2002, S. 87–108, hier S. 88–95.

<sup>64</sup> So Krämer, Peter, Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: HdbKathKR<sup>2</sup>, S. 200–209, hier S. 206 mit Anm. 23, unter Hinweis auf die Möglichkeit des Empfangs der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung.

CIC/1983). Die Formulierung »nach Kräften« bringt jedoch zum Ausdruck, dass die Kirche im Sinne von Religionsfreiheit den Glauben des anderen Partners respektiert, der ja aufgrund seines Glaubens ebenso die Pflicht und wohl auch den Wunsch hat, seine Kinder in seinem Bekenntnis taufen zu lassen und zu erziehen<sup>65</sup>.

### b) Die Anerkennung von Religionsfreiheit

Der kirchliche Gesetzgeber verpflichtet alle Menschen, in religiösen Fragen die Wahrheit zu suchen, und verkündet zugleich die uneingeschränkte Freiheit des Glaubens und des Gewissens (vgl. c. 748 §§ 1 und 2 CIC/1983). Es war ein langer Weg, bis das Zweite Vatikanische Konzil die Religionsfreiheit als ein fundamentales Recht verkündet hat (vgl. Art. 1 Abs. 2; Art. 10 VatII DH), das in der Würde der menschlichen Person gründet (vgl. Art. 2 Abs. 1 VatII DH)<sup>66</sup>.

Dieser Sicht gemäß bringt der kirchliche Gesetzgeber deutlich zum Ausdruck, dass das Bekenntnis zur Kirche nur aufgrund einer freien Gewissensentscheidung des Menschen möglich ist (c. 748 § 2 CIC/1983). Peter Krämer verweist darauf, dass diese Aussage im CIC/1983 nicht mehr im Missionsrecht »nur als Anweisung für die Missionare« im Umgang mit Ungetauften (vgl. c. 1351 CIC/1917) steht, sondern durch die Aufnahme in die allgemeinen Grundsätze des Verkündigungsdienstes als »fundamentale Norm für den kirchlichen Verkündigungsdienst insgesamt« gilt<sup>67</sup>.

Zwar befasst sich die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit nicht unmittelbar mit der innerkirchlichen Religionsfreiheit. Dennoch ist Religionsfreiheit auch für den innerkirchlichen Bereich von Bedeutung. Winfried Aymans sieht deren Sinn und Funktion in der »Beschränkung der Mittel, mit denen die Kirche ihrem Sendungsauftrag nachkommt«<sup>68</sup>. Wenn die Kirche daher bei Vergehen gegen den Glauben und die Einheit der Kirche nach wie vor Strafen verhängt, will sie damit zum Ausdruck bringen, dass sich die betreffende Person »außerhalb der ›communio plena‹ befindet«<sup>69</sup>. Sie hat durch ihr Verhalten bereits selbst die

<sup>65</sup> Vgl. Rees, Wilhelm, Interview »Konfessionsverschiedene Ehen«, Radio Grüne Welle. Kirchensender der Diözese Bozen – Brixen, 2. August 2008; Text unter: [www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/767.html](http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/767.html) (05.08.2008).

<sup>66</sup> Die von den Päpsten des 19. Jahrhunderts als »Wahnsinnsidee« und »törichte und irrige Meinung« scharf verurteilte unbeschränkte Freiheit im religiösen Bereich steht nicht in kontradiktorischem Widerspruch zur Lehre des Konzils. Vgl. Divry, Édouard, *Aux fondements de la liberté religieuse. Église, judaïsme et islam*, Paris 2007; de Margerie, Bertrand, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Paris 1988; s. auch Wilhelm Rees, *Kanonistische und europäische Aspekte von Religionsfreiheit I und II*, in: SKZ 42 / 2009, S. 696–700 und SKZ 43 / 2009, S. 719–723.

<sup>67</sup> So Krämer, Peter, *Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma* (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd. 24, 1), Stuttgart, Berlin, Köln 1992, S. 38.

<sup>68</sup> Aymans, Winfried, *Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte*, in: AfkKR 149 (1980), S. 389–409, hier S. 397.

<sup>69</sup> Vgl. dazu Gerosa, Libero, *Communio – Excommunicatio. Zur theologischen und rechtlichen Natur der Exkommunikation*, in: Ahlers, Reinhild / Krämer, Peter (Hrsg.), *Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*, Paderborn 1990, S. 105–119, hier S. 115; s. auch Rees, Wilhelm, *Vom unbequemen Gott zur unbequemen Kirche. Bergpredigt contra Strafrecht?*, in: Sandler, Willibald / Wandinger, Nikolaus (Hrsg.), *Der unbequeme Gott. Vorträge der zweiten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2001* (= theologische trends, Bd. 11), Thaur 2002, S. 135–159, hier S. 148 f.

kirchliche Gemeinschaft verlassen. Die Kirche verurteilt also nicht die Gewissensentscheidung, die sie bei aller Sorge um das Heil des Menschen respektieren muss, sondern die Auswirkung auf die kirchliche *Communio*.

Das Bekenntnis des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit, aber auch dessen Aussagen über die Kirche (vgl. VatII LG), den Ökumenismus (vgl. VatII UR) und die nichtchristlichen Religionen (vgl. VatII NA) haben Auswirkungen auf die Mission und das Missionsverständnis. Mission soll daher unter politischer Perspektive »keine Eroberungen mehr machen, sondern die in anderen Religionen vorgefundenen Werte aufgreifen«<sup>70</sup>. Dies spricht nicht gegen Eroberungen im geistigen Sinn und die Erschließung der spezifischen Dimension des christlichen Glaubens. In diesem Sinn haben die Missionare, wie der kirchliche Gesetzgeber mit Blick auf Missionstheorie und -praxis betont, »durch das Zeugnis ihres Lebens und ihres Wortes mit den nicht an Christus Glaubenden einen ehrlichen Dialog zu führen, so dass diesen in einer ihrer Eigenart und Kultur entsprechenden Weise die Wege zur Erkenntnis der Botschaft des Evangeliums geöffnet werden« (c. 787 § 1 CIC/1983)<sup>71</sup>. Die Ablehnung jedweden Glaubenszwanges (vgl. c. 748 § 2 CIC/1983), die Gewährleistung von Religionsfreiheit (vgl. c. 586 CCEO) und die freie Glaubensannahme (c. 787 § 2 CIC/1983) müssen jegliche Missionsarbeit bestimmen. Zugleich werden dem missionarischen Handeln Grenzen gesetzt. Mission hat solange eine Berechtigung, »bis die jungen Kirchen voll eingerichtet sind, d. h. ausgestattet mit eigenen Kräften und hinreichenden Mitteln, mit denen sie das Werk der Evangelisierung selbst weiterführen können« (c. 786 CIC/1983). Auffallend ist, dass Papst Paul VI. anstelle von Mission von Evangelisierung sprach<sup>72</sup>.

Nach Zeiten der Konfrontation und des Gegeneinanders sucht die römisch-katholische Kirche Kontakt und Beziehung zu Menschen eines anderen Glaubens. Den Wunsch nach Dialog, zugleich aber auch das Eingestehen von Bösem und Unrecht bringt das Schuldbekenntnis Papst Johannes Pauls II. vom 12. März 2000 in St. Peter in Rom zum Ausdruck, wenn er davon spricht, dass Christen in manchen Zeiten der Geschichte »bisweilen Methoden der Intoleranz zugelassen« haben. Bezeichnend ist, dass die Vergebungsbitte vom Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, die Nachfolgeorgan der Inquisition und des späteren Heiligen Offiziums ist, Kardinal Joseph Ratzinger, vorgetragen wurde: »Lass jeden von uns zur Einsicht gelangen, dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen ...«<sup>73</sup>

<sup>70</sup> So Rivinius, Karl Josef, Missionsgeschichte des Christentums. IV. Gegenwart, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 7 (1998), Sp. 309–312, hier Sp. 309.

<sup>71</sup> Vgl. Rees, Wilhelm, Mission. 7. Rechtlich, a) Katholisch, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 5 (2002), Sp. 1291 f.

<sup>72</sup> Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi« an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. Dezember 1975; dt.: VApSt 2. Deutlich spricht Papst Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptoris missio« über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages vom 7. Dezember 1990; dt.: VApSt 100, wieder von »Mission ad gentes« und grenzt diese von der Neu- bzw. Wiederevangelisierung in Ländern mit christlicher Tradition ab.

<sup>73</sup> Vgl. Johannes Paul II., Vergebungsbitte anlässlich des »Tages der Vergebung« am 12. März 2000, II, in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz, Nr. 28, 1. August 2000, Nr. IV.1, S. 10–12, hier S. 10.

c) *Aufhebung des Index und freie Kommunikation*

Die Kirche kennt heute keinen Index mehr. »Die Kommunikationskontrolle mittels nachfolgender Bücherzensur« wurde, wie Herbert Kalb bemerkt, im Jahr 1966 »unter Beibehaltung der moralischen Verpflichtung zur Meidung schädlicher Lektüre« aufgehoben<sup>74</sup>. Letztendlich führte die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorgebrachte Kritik am Heiligen Offizium, insbesondere an der Art und Weise, wie es gegen Autoren von Büchern vorging, zur Aufhebung des Index<sup>75</sup>. Als Hauptgrund nennt Georg May das allgemeine, innerhalb und außerhalb der Kirche verbreitete »neue Lebensgefühl«, das mit den Worten Demokratie, Mündigkeit, Geistesfreiheit, Bedürfnis nach Information (auch über gegnerische Standpunkte), Empfindlichkeit gegen Autorität umschrieben werden könne<sup>76</sup>. Zudem hat die Kirche erkannt, dass manche Indizierung neuere Erkenntnisse der theologischen Wissenschaften be- bzw. verhinderte und im konkreten Vorgehen auch Irrtümer unterlaufen waren, wie z. B. im Fall Galilei<sup>77</sup>. Der kirchliche Gesetzgeber hat den Gläubigen eine größere Reife und Verantwortung sowie das Recht zur eigenen Gewissensentscheidung zuerkannt und somit auch eine freie Kommunikation gewährleistet. Anstatt zu verurteilen, empfiehlt die Kirche heute bestimmte Bücher, indem sie diese auch durch Preise bzw. Auszeichnungen besonders würdigt.

Die Aufhebung des Index bedeutet jedoch nicht Grenzenlosigkeit trotz der Gewährung von Forschungs- und Meinungsfreiheit (vgl. c. 218 CIC/1983). Betont werden muss, dass im Blick auf die Beanstandung einer Lehre durch die Neue Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen vom 29. Juni 1997 dem betroffenen Autor ein größerer rechtlicher Schutz gewährleistet wurde<sup>78</sup>. Dennoch sind Spannungen und Kritik an den einschlägigen kirchlichen Regelungen geblieben, vor allem auch im Blick auf Neubesetzungen an Katholisch-Theologischen Fakultäten<sup>79</sup>. Wenn gleich nicht in jedem Fall eine Sache strafrechtlich verfolgt und geahndet werden muss (vgl. c. 1341 CIC/1983), kann es für den Fall, dass der wahre Glaube auf dem Spiel steht, keine Zurückhaltung und Nachsicht geben. Hier haben Nihil obstat und *Missio canonica* bzw. deren Entzug ihre Berechtigung. Alle Maßnahmen müssen jedoch transparent und nachvollziehbar sein unter Wahrung des vom Gesetzgeber gewährleisteten Rechtsschutzes.

<sup>74</sup> So Kalb, Index (Anm. 39), Sp. 78.

<sup>75</sup> Vgl. im Einzelnen Rees, Schutz (Anm. 39), S. 9–12 m. w. N.

<sup>76</sup> Vgl. May, Georg, Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote, in: Siepen, Karl / Weitzel, Joseph / Wirth, Paul (Hrsg.), *Ecclesia et ius*. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, München, Paderborn, Wien 1968, S. 547–571, hier S. 567 f.

<sup>77</sup> Zur späten Rehabilitierung vgl. Johannes Paul II., Schmerzliches Missverständnis im »Fall Galilei« überwunden. Ansprache vom 31. 10. 1992 an die päpstliche Akademie der Wissenschaften: [www.stjosef.at/index.htm?dokumente/papst\\_galilei.htm~mainFrame](http://www.stjosef.at/index.htm?dokumente/papst_galilei.htm~mainFrame) (05. 08. 2008); vgl. auch Benedikt XVI. für Rehabilitierung von P. Teilhard de Chardin?, in: KATHPRESS-Tagesdienst Nr. 171, 26. Juli 2009, S. 6 f.

<sup>78</sup> Vgl. Rees, Wilhelm, Glaubensschutz durch Strafmaßnahmen und andere Rechtsinstitute. Zur neueren Entwicklung kirchlicher Bestimmungen, in: Aymans, Winfried / Haering, Stephan / Schmitz Heribert (Hrsg.), *Iudicare inter fideles*. Festschrift für Karl-Theodor Geringer zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 2002, S. 367–390, hier S. 377–380.

<sup>79</sup> Zum Nihil obstat vgl. ebd., S. 383–387.

### d) Veränderungen im Blick auf die Beichte

Auch im Sakrament der Buße geht es um Versagen und Schuld und damit um Böses. In der alten Kirche galt die Beichte »aufgrund der mit ihr verbundenen Demütigung [...] als ein Bußwerk mit Strafcharakter«<sup>80</sup>. Das IV. Laterankonzil hatte erstmals im Jahr 1215 die jährliche Beichtpflicht vorgeschrieben (vgl. DH 812). Die Verpflichtung, »gegen die sich Martin Luther ausgesprochen hatte, weil er darin die evangeliumsgemäße Freiheit der Beichte in Gewissensquälerei verwandelt sah«<sup>81</sup>, wurde vom Konzil von Trient ausdrücklich bestätigt (DH 1708). Ebenso hat dieses Konzil daran festgehalten, dass die sakramentale Lossprechung durch den Priester »nach Art eines richterlichen Aktes« vollzogen wird (DH 1685). Nach Christoph Ohly wird hier zweierlei deutlich: »Zum einen ist die Lossprechung ein hoheitlicher Akt zur Ausspendung eines göttlichen Gnadengeschenks [...]. Zum anderen handelt der Priester wesentlich in der Aufgabe eines Richters, der die Situation des Pönitenten mit den Maßstäben des Glaubens und der Gerechtigkeit zu beurteilen beauftragt ist.«<sup>82</sup> Can. 978 § 1 CIC/1983 ergänzt diese Sicht zu Recht, wenn er sagt: »Der Priester soll beim Beichthören dessen eingedenk sein, dass er in gleicher Weise die Stelle eines Richters wie die eines Arztes einnimmt und von Gott zugleich zum Diener der göttlichen Gerechtigkeit wie auch Barmherzigkeit bestellt ist, der der Ehre Gottes und dem Heil der Seelen dient.«<sup>83</sup> Das Verhältnis »Richter und Angeklagter« hat sich in eine Beziehung von »Arzt und Patient« gewandelt. Auch Papst Johannes Paul II. zielt in diese Richtung, wenn er herausstellt, dass der Priester »im Namen Jesu Christi richtet und freispricht, heilt und gesund macht«<sup>84</sup>. So wird heute die Rolle des Priesters vor allem »unter dem Leitbegriff des Dienstes« gesehen<sup>85</sup>.

## III. Der Exorzismus

Es bleibt noch die Frage nach dem Umgang der Kirche mit Christen, die als vom Bösen besessen angesehen werden.

### 1. Exorzismus im CIC/1983

Ausdrücklich wendet sich der kirchliche Gesetzgeber dem Exorzismus zu: »Niemand kann rechtmäßig Exorzismen über Besessene aussprechen, wenn er nicht vom Ortsordinarius eine besondere und ausdrückliche Erlaubnis erhalten hat« (c. 1172 § 1 CIC/1983).

<sup>80</sup> Sattler, Dorothea, Beichte. III. Systematisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 2 (1994), Sp. 157 f., hier Sp. 158.

<sup>81</sup> Ebd., Sp. 158.

<sup>82</sup> Ohly, Christoph, Das Motu Proprio »Misericordia Dei«. Perspektiven und Konsequenzen, in: AfKKR 171 (2002), S. 72–92, hier S. 80.

<sup>83</sup> Can. 732 §§ 1 und 2 CCEO vermeiden das in unserem Sprachgebrauch emotional besetzte Wort Richter.

<sup>84</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Misericordia Dei« als Motu proprio erlassen über einige Aspekte der Feier des Sakraments der Buße vom 7. April 2002; dt.: VApSt 153, S. 4.

<sup>85</sup> S. dazu ausführlich Oehmen-Vieregge, Rosel, In gleicher Weise Richter und Arzt. Eine pastoraltheologische Anfrage zu c. 978 § 1 CIC, in: Althaus, Rüdiger / Oehmen-Vieregge, Rosel / Olschewski, Jürgen (Hrsg.), Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag (= AIC, Bd. 24), Frankfurt am Main u. a. 2002, S. 205–218, hier S. 218.

Eine solche Erlaubnis »darf der Ortsordinarius nur einem Priester geben, der sich durch Frömmigkeit, Wissen, Klugheit und untadeligen Lebenswandel auszeichnet« (c. 1172 § 2 CIC/1983). Auch nach der Aussage des Katechismus der Katholischen Kirche muss man beim Exorzismus und bei der Beauftragung von Priestern »klug vorgehen und sich streng an die von der Kirche aufgestellten Regeln halten« (Nr. 1673 KKK).

Näherhin rechnet der kirchliche Gesetzgeber den Exorzismus zu den Sakramentalien der Kirche. Diese sind »heilige Zeichen, durch die in einer gewissen Nachahmung der Sakramente Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und kraft der Fürbitte der Kirche erlangt werden« (c. 1166 CIC/1983)<sup>86</sup>. Im CCEO findet sich keine entsprechende Bestimmung über den Exorzismus. Mit Datum vom 22. November 1998 hat die Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente einen erneuerten Ritus des Exorzismus, der bereits am 1. Oktober 1998 von Papst Johannes Paul II. approbiert wurde, promulgiert<sup>87</sup>. Erst mit der Überarbeitung des Großen Exorzismus, wie er im *Rituale Romanum* (vgl. Titel XII) von 1614 (Neuausgabe 1954) geregelt war, hat die römisch-katholische Kirche den Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Erneuerung der Liturgie (vgl. bes. Art. 25 VatII SC) abgeschlossen.

## 2. Zur Entwicklung

Exorzistische Praktiken gibt es dort, »wo immer Menschen an die Existenz und das Wirken personaler dämonischer Mächte und böser Geister glauben«<sup>88</sup>. AT und NT sprechen von Geistern und Dämonen. Jesus heilt durch die Austreibung von Dämonen Besessene (vgl. Mt 4, 24; 8, 28–34; 9, 32–34; 12, 22–28; 15, 21–28; 17, 14–18; Mk 1, 23–26; Lk 13, 32) und gibt auch den Zwölf einen entsprechenden Auftrag (vgl. Mt 10, 8; Mk 3, 15; 6, 7.13; 16, 17)<sup>89</sup>. Andererseits gilt: »Das Kommen des

<sup>86</sup> Im Unterschied zu den Sakramentalien werden die Sakramente als »Zeichen und Mittel, durch die [...] die Heilung der Menschen bewirkt wird«, gesehen (vgl. c. 840 CIC/1983). Vgl. auch Nr. 1131 KKK.

<sup>87</sup> Vgl. *Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum*, Decretum 22. 11. 1998, Prot. N. 1280/98/L, in: *Notitiae* 35 (1999), S. 137; *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Città del Vaticano 1999; leicht veränderte Ausgabe, Città del Vaticano 2004; vgl. Pree, Helmut, *Der Exorzismus im geltenden kanonischen Recht*, in: Geringer, Karl-Theodor / Schmitz, Heribert (Hrsg.), *Communio in Ecclesiae Mysterio. Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien 2001, S. 417–438; s. auch *Il rito degli Esorcismi*. Riproduciamo qui il testo della presentazione alla stampa fatta dal Cardinale Prefetto, Sua Eminenza Jorge Arturo Medina Estévez, il 26 gennaio 1999, alla Sala Stampa della Santa Sede: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_1999-01-26\\_il-rito-degli-esorcismi\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_1999-01-26_il-rito-degli-esorcismi_it.html) (08. 08. 2008).

<sup>88</sup> Vgl. Kaczynski, Reiner, *Der Exorzismus*, in: Kleinheyer, Bruno / v. Severus, Emmanuel / Kaczynski, Reiner (Hrsg.), *Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe- und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 8)*, Regensburg 1984, S. 275–291, hier S. 279.

<sup>89</sup> Vgl. im Einzelnen und zur Geschichte Kaczynski, *Exorzismus* (Anm. 88), S. 280–288; Pree, *Exorzismus* (Anm. 87), S. 419–423; Böcher, Otto, *Exorzismus. I. Neues Testament*, in: TRE, Bd. 10 (1982/1993), S. 747–750; Nagel, William, *Exorzismus. II. Liturgiegeschichtlich*, in: TRE, Bd. 10 (1982/1993), S. 750–756; Berger, Klaus, *Fromm sozialisiert – fromm therapierbar. Teufel und Dämonen im Neuen Testament*, in: Niemann, Ulrich / Wagner, Marion (Hrsg.), *Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen*, Regensburg 2005, S. 7–31; Kertelge, Karl, *Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht*, in: Kasper, Walter / Lehmann, Karl (Hrsg.), *Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*. Mit Beiträgen von Walter Kasper, Karl Kertelge, Karl Lehmann und Johannes Mischo (= Grünwald Reihe), Mainz 1978, S. 9–39.

Gottesreiches ist die Niederlage des Reiches Satans: ›Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen‹ (Mt 12, 28). Die von Jesus vorgenommenen Exorzismen befreien die Menschen aus der Macht der Dämonen. Sie nehmen den großen Sieg Jesu über den ›Herrscher dieser Welt‹ (Joh 12, 31) vorweg. Das Reich Gottes wird durch das Kreuz Christi endgültig errichtet« (Nr. 550 KKK). Von Bessenheit und Exorzismen ist nur bei den Synoptikern (Mt, Mk, Lk samt Apg), nicht jedoch in den paulinischen, johanneischen oder übrigen Schriften des NT die Rede<sup>90</sup>. Exorzistische Akte bildeten sich auch bei der Taufspendung aus.

Das aufgrund der Beschlüsse des Konzils von Trient (1545–1563) im Jahr 1614 veröffentlichte *Rituale Romanum* enthielt die sogenannten Kleinen Exorzismen für die Feier der Taufe von Kindern bzw. von Erwachsenen sowie im letzten Kapitel (»De exorcizandis obsessis a daemonio«) den sogenannten Großen Exorzismus für Menschen, die man für vom Bösen besessen hielt<sup>91</sup>. Um den Unterschied zwischen Krankheit und Besessenheit ›diagnostizieren zu können, sollte die betreffende Person mittels Exorzismen geprüft werden, wobei man versuchte, das Auftreten von drei empirischen Zeichen zu provozieren, die als unmittelbar vom Teufel erzeugt galten, weil die Menschen der damaligen Zeit sie anders für unerklärlich hielten«, nämlich: »unbekannte Sprachen sprechen oder verstehen; ferne oder verborgene Dinge offenbaren; Kräfte zeigen, die das persönliche Alter oder Naturell übersteigen«<sup>92</sup>.

Auffallend ist, dass sich nach der sogenannten Liturgiereform im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil in den liturgischen Büchern für die römisch-katholische Kirche »keine Exorzismen mehr« finden. »Sie wurden«, wie Klemens Richter bemerkt, »entweder ersatzlos gestrichen oder es traten Gebete an ihre Stelle, so bei der ›Feier der Kindertaufe‹ von 1971 ein sogenanntes ›Exorzismus-Gebet‹, das um den Schutz der Kinder vor dem Bösen und der ›Macht des Satans‹ bittet. Bei der deutschen Ausgabe der ›Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche‹ von 1975 wurden diese ›Orationes exorcismi‹, also Exorzismus-Gebete genannten Bitten als ›Gebete um Befreiung (Kleine Exorzismen)‹ bezeichnet«<sup>93</sup>. Für Reinhard Messner spiegelt »die erneuerte Liturgie [...] die aporetische Situation um den Exorzismus im Kontext der heutigen nordatlantischen Gesellschaft wider: keine völlige Eliminierung, aber Marginalisierung«<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Vgl. Annen, Franz, *Der Exorzismus aus neutestamentlicher Sicht*, in: Müller, Joachim (Hrsg.), *Dämonen unter uns? Exorzismus heute. Beiträge von Franz Annen, Theo Glantz, Walter J. Hollenweger, Rudolf Mahler, Johannes Mischo, Joachim Müller, Georg Schmidt, Dieter Sträuli (= Weltanschauungen im Gespräch, Bd. 15)*, Freiburg/Schweiz 1997, S. 11–21, hier S. 12.

<sup>91</sup> Vgl. Probst, Manfred / Richter, Klemens, *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche*, Münster 2002, S. 29–52.

<sup>92</sup> Dondelinger, Patrick, *Die Praxis des Exorzismus in der Kirche*, in: *Concilium* 34 (1998), S. 525–534, hier S. 531 mit Anm. 16.

<sup>93</sup> Richter, Klemens, »Liturgie zur Befreiung vom Bösen« statt »Exorzismus«, in: Niemann / Wagner, *Exorzismus* (Anm. 89), S. 94–110, hier S. 95.

<sup>94</sup> Messner, Reinhard, *Exorzismus. IV. Liturgiewissenschaftlich*, in: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. 3 (1995), Sp. 1127 f., hier Sp. 1128.

Der Tod der Studentin Anneliese Michel (1952–1976) nach 67 exorzistischen Sitzungen<sup>95</sup> gemäß dem *Rituale Romanum* von 1614 machte betroffen und zugleich nachdenklich. Sie starb aus Mangel an ärztlicher Versorgung und an Unterernährung<sup>96</sup>. Die behandelnden Ärzte blieben straffrei, obwohl sich für Felicitas D. Goodman der Tod aus einer Medikamentenvergiftung ergab<sup>97</sup>. Wäre die katholische Kirche »nicht gut beraten«, so fragen Manfred Probst und Klemens Richter, »die traditionelle Exorzismuspraxis aufzugeben und stattdessen für die Betroffenen Segnungs- und Heilungsgottesdienste anzubieten«<sup>98</sup>? So hatte die Deutsche Bischofskonferenz bereits im Jahr 1979 zur Überprüfung des Großen Exorzismus eine Kommission eingesetzt, die eine »Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Segnung eines Menschen, der sich von der Macht des Bösen in besonderer Weise betroffen fühlt«, erarbeitet und den Entwurf im Jahr 1984 nach Rom übermittelt hat<sup>99</sup>. Ausdrücklich hatte Karl Rahner gefordert: »Die kirchlichen Behörden haben darum gewiss die Pflicht, darüber nachzudenken, ob nicht das alte Ritual des ›Exorzismus‹ schlicht und einfach aus dem Verkehr zu ziehen sei [...]. Wie wir heute auch als orthodoxe Gläubige ohne Hexen ›auskommen‹, so könnte man in der Praxis auch ohne Besessenheit ›auskommen‹. Selbst wenn man einen Einfluss solcher bösen Mächte und Gewalten als denkbar annimmt, wäre dieser uns empirisch gegeben in dem, was wir schlicht Krankheit nennen und unter dieser Voraussetzung durchaus mit irdischen Mitteln bekämpfen können.«<sup>100</sup> Es mag angesichts der verschiedenen Überlegungen und Änderungsvorschläge überraschen, wenn die Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente im Jahr 1999 einen erneuerten Ritus des Großen Exorzismus für die katholische Kirche vorlegt.

### 3. Wertung

Als gravierendste Änderung gegenüber dem bisherigen Ritus fällt die Möglichkeit auf, beim Exorzismus die imprekative Form (Befehlsform) durch eine deprekative Form (Fürbitte) zu ersetzen. So scheint, wie Manfred Probst und Klemens Richter bemerken, das Dokument »den imprekativen Exorzismus als Höhepunkt des Geschehens anzusehen«, der aus dem heidnischen Bereich stamme, während allein die

---

<sup>95</sup> Vgl. dazu Mischo, Johannes, Zwanzig Jahre nach Klingenberg, in: Müller, Dämonen (Anm. 90), S. 79–122; Wolff, Uwe, Der Teufel ist in mir. Der Fall Anneliese Michel, die letzte Teufelsaustreibung in Deutschland, München 2006; Goodman, Felicitas D., Anneliese Michel und ihre Dämonen. Der Fall Klingenberg in wissenschaftlicher Sicht, 4. Aufl., Stein am Rhein 2004.

<sup>96</sup> Annelieses Eltern und die beiden Exorzisten wurden im Jahr 1978 zu jeweils sechs Monaten Haft auf Bewährung verurteilt.

<sup>97</sup> Vgl. dazu Hauke, Manfred, Theologische Klärungen zum »Großen Exorzismus«, in: Forum Katholische Theologie 22 (2006), S. 186–218, hier S. 198.

<sup>98</sup> Probst, Manfred / Richter, Klemens, Vorwort, in: Probst / Richter, Exorzismus (Anm. 91), S. 9–13, hier S. 12; a. A. Hauke, Klärungen (Anm. 97), S. 188 f.

<sup>99</sup> Dazu Richter, Liturgie (Anm. 93), S. 99–103.

<sup>100</sup> Vgl. Rahner, Karl, Besessenheit und Exorzismus, in: Tod und Teufel in Klingenberg. Eine Dokumentation, Aschaffenburg 1977, S. 44–46, hier S. 45 f.; ders., Besessenheit und Exorzismus, in: StdZ 194 (1976), S. 721 f.



deprekative Form aus der jüdisch-christlichen Gebetstradition komme<sup>101</sup>. Für Joachim Müller ist diese »seit dem Mittelalter in der Westkirche anzutreffende imperative Form ebenso wie das insistierende Befragen nach dem Namen der sogenannten Teufel und Dämonen [...] theologisch wie psychologisch bedenklich, auch wenn das faktisch existierende Böse aus theologischen wie psychotherapeutischen Gründen nicht verdrängt werden darf«<sup>102</sup>. Nach Ulrich Niemann sind diese Fragen sogar »eminent kontra-therapeutisch, weil sie die personale und psychosoziale Identität sowie die Integration derer, die sich ›besessen erleben‹, weiter gefährden«<sup>103</sup>. Im neuen Ritus muss nicht mehr nach dem Namen der Teufel gefragt werden. Auch heißt es dort: »Je nach Umständen schließt er (der Exorzist) eine imperative Formel an« (vgl. Nr. 60). Das bedeutet wohl, dass das fürbittende bzw. deprekative Gebet auch ohne die imperative bzw. imprekative Gebetsform angewendet werden kann. Dadurch tritt die Bitte an Gott um ein Ablassen des Teufels von der gequälten Person in den Vordergrund<sup>104</sup>.

Diese neue Sicht ist nicht ganz unproblematisch. So weist Manfred Hauke mit Blick auf Mk 1, 25.27; 5, 8; 9, 25 usw. ausdrücklich darauf hin, dass Jesus den Dämonen befiehlt, den Besessenen zu verlassen und auch Paulus in Apg 16, 16 (»Ich befehle dir im Namen Jesu Christi: Verlass diese Frau.«) einen Exorzismus vornimmt. »Exorzismus, im christlichen Sinne, ist der im Namen Jesu Christi an einen Dämon gerichtete Befehl, sein Opfer zu verlassen«<sup>105</sup>, so dass letztendlich die deprekative Form »gar keinen Exorzismus im eigentlichen Sinne des Wortes« bedeutet<sup>106</sup>. So haben die Kardinäle Medina Estévez und Joseph Ratzinger die Aufnahme einer Bestimmung in das neue Rituale intendiert, wonach auch weiterhin die Verwendung des *altus Ritus* möglich sein sollte<sup>107</sup>. In diesem Sinn erteilt gegenwärtig die Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente gerne (»libenter«) den Bischöfen die Erlaubnis zur Verwendung des bisherigen Ritus<sup>108</sup>.

<sup>101</sup> Probst / Richter, Exorzismus (Anm. 91), S. 145 f. Beide verweisen auch darauf, dass seitens der Autoren des neuen Rituale die Bibel »weitgehend wörtlich genommen« wird und Ansätze sowie Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese nicht auszumachen seien. Vgl. ebd., S. 139; ähnlich auch Richter, Liturgie (Anm. 93), S. 107; zum Vergleich beider Rituale, ebd., S. 104–106.

<sup>102</sup> Müller, Joachim, Liturgie zur Befreiung vom Bösen – Exorzismus in der katholischen Kirche, in: Müller, Dämonen (Anm. 90), S. 65–78, hier S. 68; vgl. auch Niemann, Ulrich J., Verrückt oder besessen? Menschliche, seelsorgliche und therapeutische Möglichkeiten im Umgang mit »Besessenen«, in: Niemann / Wagner, Exorzismus (Anm. 89), S. 111–136.

<sup>103</sup> Niemann, Ulrich, Das Böse und die Psychiatrie. Zur Diskussion über Besessenheit und Exorzismus, in: HK 60 (2006), S. 119–123, hier S. 121.

<sup>104</sup> In diese Richtung zielt auch der KKK in Nr. 1673: »Wenn die Kirche öffentlich und autoritativ im Namen Jesu Christi darum betet [...], spricht man von einem Exorzismus.«

<sup>105</sup> Hauke, Klärungen (Anm. 97), S. 207 f., hier S. 208. Vgl. auch ebd., S. 210: »Den sogenannten ›deprekativen Exorzismus‹ der imperativen Form vorzuziehen und die Befehlsform zu vermeiden, wie es nach dem neuen Ritus möglich ist, scheint demnach die exorzistische Vollmacht in Frage zu stellen, die Christus seiner Kirche anvertraut hat.« S. auch Reckinger, François, Weder Hexenzauber noch Plazebo. Neuerscheinungen zum Exorzismus, in: Forum Katholische Theologie 11 (1995), S. 142–146.

<sup>106</sup> Hauke, Klärungen (Anm. 97), S. 208; ferner ebd., S. 212 f.

<sup>107</sup> Vgl. ebd., S. 193.

<sup>108</sup> Vgl. Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum, Notificatio de ritu Exorcismi vom 27. Januar 1999, Prot. N. 1280/98/L, in: Notitiae 35 (1999), S. 156.

»In keinem Fall ist der Exorzismus ein Ersatz für ärztliche Bemühungen.«<sup>109</sup> Der Katechismus der Katholischen Kirche stellt der Besessenheit »Krankheiten, vor allem psychischer Art« gegenüber; »solche zu behandeln ist Sache der ärztlichen Heilkunde. Folglich ist es wichtig, dass man, bevor man einen Exorzismus feiert, sich Gewissheit darüber verschafft, dass es sich wirklich um die Gegenwart des bösen Feindes und nicht um eine Krankheit handelt« (Nr. 1673 KKK). Das Heilige Offizium hatte bereits in einem Schreiben vom 1. April 1947 ausdrücklich gefordert, den Krankheitsbegriff dem heutigen »Stand medizinischer, neuropsychiatrischer und psychologischer Erkenntnisse« anzupassen<sup>110</sup>. Auch hatte der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, am 28. April 1978 erklärt, »dass vor Annahme eines Falles von Besessenheit alle heutigen Möglichkeiten der Medizin und Psychiatrie auszuschöpfen sind, dass bei Ablehnung ärztlicher Beobachtung und Betreuung durch die Betroffenen oder ihre Angehörigen der Exorzismus nicht vollzogen werden darf und dass während der Durchführung des Exorzismus die medizinische Behandlung nicht unterbrochen werden darf«<sup>111</sup>. Zwar hat Karl Rahner den Einfluss böser Mächte und Gewalten nicht geleugnet, ihn aber weithin als Krankheit gedeutet, der auch mit medizinischen Maßnahmen zu behandeln wäre. Eindeutig geht jedoch das Vorwort (Prooemium) im neuen Rituale, wie die Lehre der Kirche und damit der christologische Kerngehalt, von der Existenz von Teufel und Dämonen aus und stellt diese in den Zusammenhang des christlichen Glaubens<sup>112</sup>. Eindeutig hält die Kirche auch an der Ansicht fest, dass Menschen vom Teufel oder von Dämonen besessen sein können. So hatte bereits Papst Paul VI. in einer Rede vom 15. November 1972 betont: »Es verlässt derjenige den Boden der biblischen und auch der kirchlichen Lehre, wer sich weigert, ihre Existenz (= die der Dämonen) anzuerkennen, oder wer einen Grundsatz daraus macht, was nicht zutrifft, da auch sie – wie jedes Geschöpf – ihren Ursprung in Gott haben; oder wer sie zu Pseudo-Realitäten erklärt, zu einer eingebildeten und phantastischen Personifikation der unbekannteren Ursachen unserer Krankheiten [...]. Der Dämon und sein Einfluss auf den einzelnen Menschen, auf eine Gemeinschaft, auf die ganze Gesellschaft oder auch auf Ereignisse ist ein wichtiges Kapitel der katholischen Lehre, das wieder mehr beachtet werden sollte, was aber heute kaum geschieht.«<sup>113</sup> Im Sinne einer kirchlichen Lehre hatte die Kongregation für die Glaubenslehre im Jahr 1975 der umfangreiche Studie »Christlicher Glaube und Dämonologie« zu Teufel und Dämonen veröffent-

<sup>109</sup> Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, 2. Aufl., Kevelaer, München, Stuttgart u. a. 1985, S. 328 f., hier S. 329; vgl. auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Hintergrundinformationen Exorzismus*, 22. 11. 2005: [www.dbk.de/imperia/md/content/stichwoerter/hintergrundinformationen\\_exorzismus.pdf](http://www.dbk.de/imperia/md/content/stichwoerter/hintergrundinformationen_exorzismus.pdf) (28. 07. 2009). Zur Unterscheidung zwischen Besessenheit und Geisteskrankheit sowie Parapsychologie s. Hauke, *Klärungen* (Anm. 97), S. 202–205.

<sup>110</sup> Vgl. Müller, *Liturgie* (Anm. 102), S. 76; s. auch Hinterhuber, Hartmann, *Besessenheit und Exorzismus*. Gedanken zu einem psychiatrisch (und theologisch) obsoleten Thema (= IDWRG 10), Innsbruck 2006.

<sup>111</sup> Vgl. Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, Dok. XV/78; zitiert nach Reinhardt, Heinrich J. F., *Art. Exorzismus*, in: *LKStKR 1* (2000), S. 660 f.

<sup>112</sup> *Rituale Romanum* (Anm. 87), S. 5 f.; vgl. dazu Hauke, *Klärungen* (Anm. 97), S. 194–196.

<sup>113</sup> Zitiert nach Amorth, Gabriele, *Ein Exorzist erzählt*, 4. Aufl., Stein am Rhein 2001, S. 151.

licht<sup>114</sup>. Es gilt zwischen Besessenheit und psychischen Erkrankungen bzw. parapsychologischen Phänomenen deutlich zu unterscheiden. Eine ausschließliche Zuordnung des Phänomens der Besessenheit in den Bereich der Krankenseelsorge, wie dies zum Teil gefordert wird, scheint auf Grund der christlichen Lehre ausgeschlossen. Das neue Rituale hält an den vom Rituale von 1614 angeführten Kennzeichen der dämonischen Besessenheit fest<sup>115</sup>. Probeexorzismen (diagnostische Exorzismen), die der CIC/1917 noch kannte (vgl. c. 1152 § 2 CIC/1917) und die nach wie vor im Interesse der Sicherheit in der Praxis gefordert werden, werden in den Praenotanda (vgl. Nr. 16) nicht angesprochen; doch scheint »ein vorsichtiger Gebrauch [...] offenbar nicht ausgeschlossen«<sup>116</sup>. Anhang I zum neuen Ritus bietet Texte für den Fall, dass sich ein dämonischer Einfluss in Dingen und an Orten zeigt, sowie für Fälle von Verfolgungen und Angriffen auf die Kirche<sup>117</sup>.

An den Priester, der auf Dauer oder im Einzelfall mit dem Amt des Exorzisten betraut wird, sind besondere Anforderungen zu stellen, so insbesondere entsprechende Kenntnisse und Erfahrungen und ebenso auch eine Zusatzqualifikation in Psychologie/Psychiatrie. Der jeweilige Diözesanbischof ist hier gefordert (vgl. c. 1172 §§ 1 und 2 CIC/1983). Mit Dekret vom 29. September 1985 hatte die Kongregation für die Glaubenslehre die Vornahme des Kleinen Exorzismus, der unter Papst Leo XIII. (1878–1903) entstanden war und 1929 dem Rituale Romanum von 1614 hinzugefügt wurde, durch Laien verboten, auch dann, wenn ein Priester anwesend ist<sup>118</sup>. Anlass war die teilweise missbräuchliche Vornahme in charismatischen Kreisen bei öffentlichen Gebetsversammlungen. Ausdrücklich wird durch die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Gebete um Heilung durch Gott vom 14. September 2000 eingeschärft: »Der Dienst des Exorzismus muss gemäß can. 1172 CIC, dem Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29. September 1985 und dem Rituale Romanum unter Weisung des Diözesanbischofs ausgeübt werden.« (Art. 8 § 1) »Die im Rituale Romanum enthaltenen Exorzismusgebete müssen von den liturgischen und nicht liturgischen Heilungsgottesdiensten unterschieden bleiben« (Art. 8 § 2). »Es ist streng verboten, solche Exorzismusgebete in der Feier der heiligen Messe, der Sakramente oder des Stundengebetes einzufügen« (Art. 8 § 3).<sup>119</sup> So sahen sich auch einzelne Diözesanbischöfe in Österreich veranlasst, entsprechende Leitlinien für Heilungsgottesdienste zu erlassen<sup>120</sup>. Eine eigene Weihstufe des Exorzistats (Exorzist) gibt es heute nicht mehr; sie wurde durch Papst Paul VI. im

<sup>114</sup> Vgl. Christlicher Glaube und Dämonologie. Eine von einem Experten im Auftrag der Kongregation für die Glaubenslehre erstellte Studie vom 26. Juni 1975. Französisch – deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet von Karl Kertelge und Wilhelm Breuning (= NKD, Bd. 55), Trier 1977, S. 40–117.

<sup>115</sup> Vgl. dazu Hauke, Klärungen (Anm. 97), S. 200–202.

<sup>116</sup> Vgl. im Einzelnen ebd., S. 201 f., hier S. 202.

<sup>117</sup> Vgl. Rituale Romanum (Anm. 87), Appendix I, S. 71–77; dazu Hauke, Klärungen (Anm. 97), S. 192 und S. 205–207. Nr. 1673 KKK spricht von Exorzismen im Blick auf Personen oder Gegenstände.

<sup>118</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Epistula Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur vom 29. 9. 1985, in: AAS 77 (1985), S. 1169 f.

<sup>119</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott, 14. September 2000; dt.: VApSt 149, S. 17.

<sup>120</sup> So die Diözesen Gurk und Innsbruck; dazu Wilhelm Rees, Partikularnormen der Österreichischen Bischofskonferenz und der Diözesen Österreichs. Überblick über die Gesetzgebung des Jahres 2007, in: öarr 56 (2009), S. 117–175, hier S. 154 f. und S. 166.

Jahr 1972 mit den anderen niederen Weihen abgeschafft und existiert nur in den Gemeinschaften weiter, welche die niederen Weihen beibehalten haben<sup>121</sup>.

Mit dem erneuerten Ritus vom 22. November 1998 ist die nachkonziliare Überarbeitung des Exorzismus abgeschlossen. Die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung hat die deutsche Übersetzung des neuen Rituale für den Exorzismus genehmigt. Dabei wird die anstehende Veröffentlichung durch eine »Erläuternde Handreichung« begleitet, die die Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im März 2009 diskutiert hat. Diese Handreichung stellt »dar, dass durch die nun erscheinende Übersetzung des Exorzismus-Rituale keine neue Situation entstanden ist, sondern eine Kontinuität zu Kommentierungen der letzten 30 Jahre besteht«<sup>122</sup>. Ausdrücklich hatte Papst Benedikt XVI. während einer Generalaudienz auf dem Petersplatz am 15. September 2005 die Teilnehmer des Nationalkongresses der italienischen Exorzisten zur Fortführung ihres wertvollen Dienstes an der Kirche aufgerufen.<sup>123</sup>

Bereits 2001 hat Franz Kohlschein festgestellt, dass »zumindest im nordeuropäischen Katholizismus ... der traditionelle ›Große Exorzismus‹ als Gebet über Besessene für viele ein problematischer, wenn nicht überholter Ritus (ist) [...]. Trotzdem wird dieser Ritus wie selbstverständlich in Afrika und Lateinamerika und sogar relativ häufig in Italien und Frankreich praktiziert«<sup>124</sup>. Die Zukunft wird zeigen, ob der Exorzismus nur mehr in einzelnen Ländern, wie z. B. den Kulturen Afrikas oder Asiens, in denen der Glaube an die Besessenheit durch den Teufel und Dämonen eine besondere Rolle spielt, oder ob er in der gesamten römisch-katholischen Kirche erhalten bleibt. Nach wie vor kennt die Internationale Klassifikation psychischer Störungen (ICD-10, Ziffer F 44.3) der Weltgesundheitsorganisation »Störungen, bei denen ein zeitweiliger Verlust der persönlichen Identität und der vollständigen Wahrnehmung der Umgebung auftritt; in einigen Fällen verhält sich ein Mensch so, als ob er von einer anderen Persönlichkeit, einem Geist, einer Gottheit oder einer ›Kraft‹ beherrscht wird«<sup>125</sup>. Weithin praktiziert die Kirche heute keine exorzistischen Riten bei Segnungen, wie sie in den orientalischen Riten und auch in den vor der Liturgiereform approbierten liturgischen Büchern nach wie vor vorgegeben sind, die zumindest in den alitruellen Gemeinschaften und auch darüber hinaus verwendet werden

---

<sup>121</sup> Vgl. Messner, Reinhard, Exorzistat, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 3 (1995), Sp. 1129. Dondelinger, Praxis (Anm. 92), S. 529 f.

<sup>122</sup> Vgl. Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 5. März 2009 in Hamburg, Nr. III., S. 1–8, hier S. 4: [www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2009-1/2009-025-pressebericht\\_f-vv\\_hamburg.pdf](http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2009-1/2009-025-pressebericht_f-vv_hamburg.pdf) (28. 07. 2009).

<sup>123</sup> Vgl. Benedikt XVI.: Exorzisten leisten wichtigen Dienst für die Kirche, in: KATHPRESS-Tagesdienst Nr. 214, 14. 9. 2005, S. 11; zur Weltorganisation der Exorzisten der katholischen Kirche und deren Leiter, Pater Gabriel Amorth, s. Englisch, Andreas, Der Chef-Exorzist des Papstes, in: Hamburger Abendblatt vom 16. September 2004: [www.abendblatt.de/daten/2004/09/16/341570.html](http://www.abendblatt.de/daten/2004/09/16/341570.html) (05. 08. 2008). Im Jahr 2004 fand die Erste internationale Exorzismuskonferenz in Mexiko seitens des Vatikans statt.

<sup>124</sup> Kohlschein, Franz, Der Exorzismus – ein zwiespältiges, doch aktuelles Erbe der Kirche?, in: Klerusblatt 81 (2001), S. 179–182, hier S. 179.

können<sup>126</sup>. »Im Vordergrund der gegenwärtigen theologischen Deutung der Sakramentalien steht nicht die Abwehr dämonischer Kräfte, sondern der Lobpreis Gottes und die Bitte um seinen Segen. Insofern sind Sakramentalien das Gegenteil von Zauber und Magie.«<sup>127</sup>

#### IV. Schluss

Mit Jesus Christus ist die Überwindung des Bösen erfolgt, wenn auch noch nicht vollendet. Die Gemeinschaft der Kirche und jeder Christ sind auf dem Weg zum Heil. Dieses Heil ist eine diesseitige Realität und eine jenseitige Hoffnung, ein Schon und ein Noch-nicht, ein Jetzt, das noch zur Endgestalt gelangen muss<sup>128</sup>. Diesem Heil dient das gesamte Handeln der Kirche, auch das kirchliche Recht und nicht zuletzt auch das kirchliche Strafrecht. So sieht Papst Johannes Paul II. in der Apostolischen Konstitution »Sacrae disciplinae leges«, mit der er das derzeit geltende kirchliche Gesetzbuch in Kraft gesetzt hat, das Recht »als unerlässliches Instrument [...], durch dessen Hilfe die erforderliche Ordnung sowohl im persönlichen und gesellschaftlichen Leben (in vita individuali atque sociali) als auch in der Tätigkeit der Kirche selbst gewahrt wird«<sup>129</sup>. Er verneint mit Paulus »die Rechtfertigung [...] aus den Werken des Gesetzes« und bestätigt deren Bedeutung für das Heilsgeschehen<sup>130</sup>. Herkömmlicherweise will das kirchliche Recht zwei Zielen dienen: dem bonum commune, d. h. dem Wohl der kirchlichen Gemeinschaft, und der salus animarum, d. h. dem Heil des einzelnen Christgläubigen. So geht es der Kirche bei der Verhängung von Strafen nicht um Nötigung noch um Ausübung von Macht, noch um Einschränkung der Freiheit und Verhinderung einer gesunden Vielfalt und Pluralität. Im Mittelpunkt steht vielmehr ihre Sorge um den Glauben, um den einzelnen Christgläubigen und um die Gemeinschaft der Glaubenden. Es geht ihr darum, das Heilswerk Jesu Christi fortzuführen, zugleich aber auch darum, auf Abweichungen vom rechten Weg zu reagieren. In diesem Sinn ist die Kirche Sakrament, d. h. »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Art. 1 VatII LG).

Mit dem Bußsakrament hat die Kirche ein Forum, das der Aufarbeitung und Vergebung von Schuld dient. Die Beichte ist »ein Ort [...], an dem in Situationen schwe-

<sup>126</sup> Vgl. Rothe, Wolfgang F., Liturgische Versöhnung. Ein kirchenrechtlicher Kommentar zum Motu proprio »Summorum pontificum« für Studium und Praxis, mit einem Vorwort des Vize-Präsidenten der Päpstlichen Kommission »Ecclesia Dei«, Augsburg 2009, S. 136 f.

<sup>127</sup> Reinhardt, Heinrich J. F., Die Sakramentalien, in: HdbKathKR<sup>2</sup>, S. 1013–1016, hier S. 1013.

<sup>128</sup> Vgl. Ratzinger, Joseph, Heil. II. Theologisch, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 5 (1960), S. 78–80, hier Sp. 79 f.

<sup>129</sup> Johannes Paul II., Apostolische Konstitution »Sacrae disciplinae leges« vom 25. Januar 1983, in: Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen–Brixen, von Lüttich und von Metz, 5. Aufl., Kevelaer 2001, S. X–XXIII, hier S. XVI/XVII.

<sup>130</sup> Vgl. ebd., S. XVI/XVII.

rer Bedrängnis angesichts der unheilvollen Folgen des eigenen sündigen Tuns der einzelne Mensch die persönliche Zusage der erbarmenden Vergebung Gottes (Absolution) als Ermutigung zu einem erneuerten Leben erfährt<sup>131</sup>.

Nach wie vor hält die Kirche auch den Exorzismus für angebracht, in dem sie unter Anrufung Gottes die Abwehr von dämonischem Unheil erbittet. Sie setzt somit das Vorhandensein von Teufel und Dämonen sowie das Phänomen der Besessenheit reall voraus. Zugleich rechnet sie diesen Ritus zu jenen Riten, die »gemäß den pastoralen Entscheiden der Bischöfe [...] den besonderen Bedürfnissen und der besonderen Kultur und Geschichte des christlichen Volkes einer Region oder Zeit angepasst werden« dürfen (Nr. 1668 KKK).

Unser Glaube und die Hoffnung auf das ewige Heil machen einsichtig, warum die Kirche immer wieder mahnt, das Böse zu meiden, zugleich aber auch Wege der Umkehr und Versöhnung und damit der Befreiung anbietet. In diesem Sinn wird auch die Aussage deutlich: »Der Kirche kommt es zu, immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern.« (c. 747 § 2 CIC/1983). Hierunter fällt auch die strukturelle Sünde.

---

<sup>131</sup> Sattler, Beichte (Anm. 80), Sp. 158.

# Versuch einer politischen Deutung der Völkertafel von Gen 10: Historisches Plädoyer für eine Frühdatierung

Von Wolfgang Buchmüller OCist, Heiligenkreuz

1989 schrieb der damalige Kardinal Joseph Ratzinger etwas pointiert in einer Stellungnahme zu den neueren Entwicklungen im Bereich der Exegese: »Wir brauchen im Augenblick keine neuen Hypothesen über Sitze im Leben, über mögliche Quellen und zugehörige Traditionsvorgänge. Wir brauchen eine kritische Sichtung der vorhandenen exegetischen Landschaft, um wieder zum Text zu kommen und die weiterführenden Hypothesen von den unbrauchbaren zu scheiden.«<sup>1</sup>

Tatsächlich ist die heutige Exegese mehrheitlich von Datierungsversuchen abgekommen, wissend dass wir uns in diesem Bereich zwangsläufig in einem Reich der Hypothesen bewegen müssen. Da Datierungsfragen in der exegetischen Diskussion kein zentrales Thema mehr darstellen, versucht man den Text als solchen zu lesen und die darin vermittelte Aussage als Wort Gottes zu empfangen und zu verstehen.

Allerdings beklagt Ratzinger auch einen Primat des »Wortes« gegenüber dem »Ereignis«, der zu einer Art »Doketismus« geführt habe, der die konkrete leibliche Existenz Christi und des Menschen überhaupt aus dem Sinnbereich herausnehme. Damit werde aber das Wesentliche des biblischen Zeugnisses verfehlt.<sup>2</sup> Also doch ein Plädoyer für die Geschichte? Sicherlich nicht im Sinne eines Stehenbleibens im Bereich bloßer Faktizität, der eine Selbsttranszendierung auf die Sinnmitte der Offenbarung ausschließen würde, aber vielleicht doch eine Akzentuierung eines Ansetzens bei der sinnenfälligen Dinglichkeit. Es dürfe nicht ausgeschlossen werden, dass Gott als er selbst in der Geschichte wirken und in sie eintreten könne, so unwahrscheinlich dies zum Teil auch erscheinen mag.<sup>3</sup>

Wenn also hier ein Versuch eines unmittelbaren Zugriffs auf die Geschichtlichkeit des Pentateuchs gemacht werden soll, so ist dieser nicht als ein »Sakrileg« an den Ergebnissen der historisch-kritischen Methodologie gemeint, sondern als ein gewiss unzureichender erster Schritt hin auf die Rückgewinnung einer Unbefangenheit der Geschichtlichkeit des biblischen Textes. Dabei sollen die Ergebnisse der Forschung von Kitchen<sup>4</sup> Pate stehen und durch zugänglich gemachte antike Quellen weitergeführt werden.

Auch wenn das Pentateuch, insbesondere das Buch Genesis, von Anachronismen durchsetzt ist: Es gibt Kamele<sup>5</sup> und Karawanen, die erst ab dem 10. Jahrhundert er-

<sup>1</sup> Ratzinger, J., *Schriftauslegung im Widerstreit, zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: Ders., *Schriftauslegung im Widerstreit (Quaestiones disputatae 117)*, 15–44, 43.

<sup>2</sup> Ratzinger 39/40.

<sup>3</sup> Ratzinger 36.

<sup>4</sup> Kitchen, K. A., *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids – Cambridge 2003.

<sup>5</sup> נמלים - נמל

wähnt werden (Gen 12, 14–16), Josef wird als Sklave von seinen Brüdern für 20 Silberstücke<sup>6</sup> an die Ismaeliter verscherbelt (Gen 37, 28), obwohl der Gebrauch des Geldes erst im 7. Jahrhundert nachweisbar ist, es ist die Rede von einem König von Israel (Gen 36, 31), obwohl diese Institution erst im späten 11. Jahrhundert aufkommt – einzelne Schichten der Verschriftlichung scheinen dennoch bis an die Grenze der historisch erfassbaren Vorzeit Israels heranzureichen, als die protoisraelitischen Stämme sich zu einem politischen Gebilde vereinigten. Hier soll die sicherlich gewagte Hypothese vorgetragen werden, dass wir bei dem Buch Genesis wie im Inneren einer Zwiebel auf einen alten Urbestand stoßen, der historisch nahe an den berichteten Geschehnissen der Volkwerdung Israels angesetzt werden kann.

Der Sinn von Ätiologien ist, dass man versucht, den Zustand der Gegenwart über fiktive oder tatsächliche Ereignisse der Vergangenheit zu erklären. In diesem Zusammenhang hat die Völkertafel in Gen 10 wissenschaftliche Neugier erweckt, da hier über die Abstammungsgeschichte der Menschheit von Noah bei aller Betonung der verwandtschaftlichen Verbundenheit der Völker untereinander, die Aufteilung des Vorderen Orients unter die einzelnen nach ihren legendären Stammvätern benannten Völkerschaften erklären will. Grundsätzlich sind die einzelnen Völkerschaften untereinander Brüder, insbesondere gilt dies für die Hebräer (der Söhne Ebers) und die mit ihnen sprachlich verwandten Amoriter, Aramäer, Midianiter, Edomiter, Moabiter und Ammoniter.<sup>7</sup>

Da aber das Buch Genesis nicht nur eine Erzählung der Ursprünge der Schöpfung und des Menschen sein will, sondern auch eine theologische Ätiologie der Ausbreitung der Ursünde über den damals bekannten Lebensraum der Menschheit, wird vor den fiktiven Stammbaum der Menschheit eine Erzählung über Segen und Fluch vorgeschaltet, die die Verworfenheit der mit Israel verfeindeten Stämme herausstellt (Gen 9, 18–29).

Unter den drei Söhnen Noahs entdeckt Ham die Entblößtheit seines Vaters, der von dem neu entdeckten Wein zu viel gekostet hat. Nicht nur, dass er seinen Vater nicht verständnisvoll und diskret zudeckt, er macht dessen Schande vor seinen anderen Brüdern Sem und Jafet publik und entehrt damit seinen Vater Noah. Diese aber reagieren richtig und nähern sich von rückwärts, um ihren Vater zuzudecken ohne ihn dabei mit schamlosen Blicken zu verletzen. Fazit der Erzählung ist, dass Ham, der Vater Kanaans und damit der Kanaanäer wegen seiner schamlosen und unsittlichen Art sich eine Verfluchung durch seinen Vater Noah zuzieht, während die zwei um Keuschheit bemühten Söhne Sem und Jafet und ihre Nachkommen gesegnet werden (Gen 9, 25–27):

»Verflucht sei Kanaan. Der niedrigste Knecht sei er seinen Brüdern. Und weiter sagte er: Gepriesen sei der Herr, der Gott Sems, Kanaan aber sei sein Knecht. Raum schaffe Gott für Jafet. In Sems Zelten wohne er, Kanaan aber sei sein Knecht.«

Begründet werden soll hier offensichtlich der Kampf der Söhne Sems, unter denen als erste die Hebräer genannt werden, und der Söhne Jafets, unter denen sich die

<sup>6</sup> Silber= כֶּסֶף

<sup>7</sup> Vgl. Jaros, K., *Kanaan – Israel – Palästina, Ein Gang durch die Geschichte des Heiligen Landes*. Mainz 2002, 84f.



Griechen aus Javan und verschiedene Inselvölker befinden, gegen Kanaan. Zu dem Eindruck der fehlenden Sittlichkeit der Kanaaniter mögen verschiedene Schattenseiten ihrer Religion wie die Tempelprostitution beigetragen haben, eine verführerische und zugleich verdammte Institution, die die Propheten der Jahwe-Religion immer wieder von neuem beschäftigen sollte.

Aufschlussreich ist aber in vielfacher Hinsicht das Territorium, das den Kanaanitern zugemessen wird (Gen 10, 19): »Das Gebiet der Kanaaniter reichte von Sidon, wenn man über Gerar kommt bis Gaza, wenn man über Sodom, Gomorra, Adma und Zabojim kommt, bis Lescha.« Diese umfangreiche Landmasse, die als Kanaan beschrieben wird, bezieht sich also auf den gesamten Küstenstreifen vom Libanon bis nach Gaza, an die Grenzen Ägyptens, und landeinwärts bis zum Toten Meer, bis hin zum heutigen Jordanien.

Wenn wir aber eine zeitlichen Einordnung dieses Groß-Kanaans versuchen, werden wir an die Epoche der zu Ende gehenden Bronzezeit verwiesen, an einen Zeitpunkt vor der durch die Inschriften von Medinet Habu historisch gut bezeugten Schlacht an der Nilmündung, die Ramses III. gegen verschiedene Seevölker der »Neun Bogen« im achten Jahr seiner Regierung (ca. 1175/76 v. Chr.) zum Glück Ägyptens noch einmal gewinnen konnte. Diese Schlacht sollte die politische Struktur Palästinas für die nächsten Jahrhunderte grundlegend verändern, weil sie zu der Ansiedlung der Philister (hebr. Pelischtim<sup>8</sup>) am Küstenstreifen führen sollte, was auf lange Sicht den Untergang der kanaanitischen Stadtstaaten einleitet.

Ramses III. berichtet auf den Wänden seines Totentempels, auf denen er überdimensional mit seinem Bogen dargestellt ist: »Die Fremdländer schmiedeten ein Bündnis auf ihren Inseln. Sie zogen fort und überzogen auf einen Schlag die Länder mit ihrem Kampfgetümmel. Nicht ein einziges Land hielt ihren Armen stand. Das Hethiterreich, Quedi,<sup>9</sup> Qarkemisch,<sup>10</sup> Arzawa<sup>11</sup> und Zypern wurden schlagartig zerstört ... Sie rückten gegen Ägypten vor, obwohl das Land vor ihnen abgebrannt wurde. Ihr Bündnis bestand aus den vereinigten Ländern der Peleset (Philister), Tjeker, Shekelesch, Danu und Weschesch.<sup>12</sup> Sie legten ihre Hand auf alle Länder des Erdkreises und ihre Herzen waren voll Zuversicht und Selbstvertrauen: unsere Pläne werden Erfolg haben.«<sup>13</sup>

Eine geopolitische Wende war eingeleitet worden: Nicht nur das Großreich der Hethiter, sondern auch griechische Königreiche wie das von Mykene und wohl auch

<sup>8</sup> פְּלִשְׁתִּים

<sup>9</sup> Vgl. Junge, F. (Hrsg.), *Hymnus vom Sieg König Ramses III. über die Seevölker in seinem 8. Jahr*: B. Janowski, G. Wilhelm, Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments NF 2), Gütersloh 2005, 240 (Anm. 31): hethitisch Kizzuwatna, steht für die mediterrane Küstenregion des südöstlichen Kleinasien.

<sup>10</sup> Vgl. Junge 240 (Anm. 32): Stadt und Region am oberen Euphrat, steht stellvertretend für das Mitanni-Reich.

<sup>11</sup> Vgl. Junge 240 (Anm. 33): wohl Kilikien und Pamphylien, heutiges Südwest-Anatolien.

<sup>12</sup> Vgl. Junge 240 (Anm. 40): Die Peleset werden als die nachmaligen Philister, die Tjeker/Theukrer als ein thrakisches Wandervolk, die Shekelesch als Sikuler (nachmalige Einwohner Siziliens), die Danu als Danaoi/Danaer (griechische Stämme, die nach Homer vor Troja kämpften) identifiziert. Die Weschesch/Waschascha sind bisher nicht aus weiteren Quellen bekannt.

<sup>13</sup> Zit. nach Junge 239f., einige Stellen sind der Lesbarkeit halber vereinfacht worden.

große Teile des Königreichs von Mitanni versanken in Trümmern, während die »dorische Wanderung« von fremden Völkerschaften, die mit ihren Frauen und Kindern aufgebrochen waren, über sie hinwegbrauste und eine neue Ordnung, die der anbrechenden Eisenzeit, kommen ließ. Dennoch war der Zug der sogenannten Seevölker nicht in allen Punkten erfolgreich: Einzelne Städte wie die libanesischen Häfen Byblos und Sidon sowie die Stadt Qarkemisch selbst überlebten den Ansturm der Seevölker.<sup>14</sup> Wenn auch einige große Städte wie Hazor<sup>15</sup> den Verwüstungen zum Opfer fielen, so dürfte doch eine Anzahl von Stadtstaaten der Kanaaniter ebenso die heranbrechende Invasion überstanden haben. Dasselbe dürfte auch für das kleine und noch sehr unbedeutende Israel gelten, das über die erhebliche Schwächung seines kanaanitischen Hauptgegners nicht allzu unglücklich gewesen sein wird.

Dieses kriegerische Geschehen dürfte sich im Übrigen auch auf die Etymologie des Namens Jafet<sup>16</sup> ausgewirkt haben, denn dieser scheint als Wortspiel mit Bezug auf das synonyme Zeitwort – er schaffe Raum – intendiert zu sein. Demgemäß könnte man den Namen »Jafet« auch als eine ehrende Bezeichnung für Invasoren, die im Sinne Israels in die Geschichte eingreifen, gelten lassen.<sup>17</sup>

Der Siegeszug der in der Koalition der neun Bogen zusammengeschlossenen Seevölker nahm allerdings ein unvorhergesehenes Ende, denn das Pharaonenreich Ägypten leistete erfolgreich militärischen Widerstand. In drastischen Bildern, die an einen Fluchpsalm erinnern, schildert das Epos Ramses III. die Niederlage der Eindringlinge:

*»Diejenigen nun, die meine Grenze erreichten – ihr Same existiert nicht mehr, ihr Geist und ihre Ba-Seele sind zunichte geworden in alle Ewigkeit; diejenigen aber, die zusammengeschart kamen vom Meer, die Glut des Zornes entzündete sich an ihnen vor den Deltamündungen. Für sich umzingelt in einem Gehege von Speeren am Uferdamm, herausgezogen, niedergestürzt und hingestreckt am Gewässerrand, getötet und Kopf an Fuß zu Haufen aufgetürmt, ihre Schiffe, ihr Besitz ins Wasser geworfen.«<sup>18</sup>*

Sosehr diese makabre Schilderung dem tatsächlichen Fiasko einer gescheiterten Niloffensive gleichen mag, in einem späteren Vers wird dennoch deutlich, dass der Pharao klug genug war, die Gefangenen nicht nur schonend zu behandeln, sondern sie auch für die eigenen Zwecke einzusetzen: *»Ihre Häuptlinge, ihre Sippen gehören mir ... Ich habe ihr Land weggenommen, und ihre Grenze ist der meinigen hinzugefügt.«<sup>19</sup>* Die geschlagenen Verbände der Philister und ihrer Verbündeten zogen es offensichtlich vor, sich zu ergeben und dem Pharao zu unterwerfen. Dies musste als Konsequenz bedeuten, dass die von den Seevölkern Eroberten in der Reichweite

<sup>14</sup> Vgl. Kitchen 99f.; 140: Urkundlich wird ein König Kuzi-Tesup I. Sohn Talmi-Tesups, einem Zeitgenossen des letzten Königs des Großreiches der Hethiter Suppiluliuma II. erwähnt. Das Reich von Qarkemisch hatte bis etwa 990 v. Chr. Bestand.

<sup>15</sup> Vgl. Bryce, T., *The Kingdom of the Hittites*. Oxford 1998, 371: Der archäologische Befund legt die Zerstörung von Hazor im Zuge der Wanderung der Seevölker nahe.

<sup>16</sup> יַפֶּתֿ

<sup>17</sup> Übersetzung 13.

<sup>18</sup> Junge 242.

<sup>19</sup> Ebda., 242.

Ägyptens wiederum die Oberhoheit des Göttersohnes des Re anerkennen mussten. De facto wurden die begnadigten Kämpfer als Hilfstruppen in den wiederum ägyptischen Küstenstreifen nach Palästina entsandt, um dort die Herrschaft des Pharaos sicherzustellen.

Über diesen Sachverhalt werden wir indirekt durch die geographischen Angaben einzelner ägyptischer Papyri unterrichtet: Das Onomasticon des Amenemope (Äg. Amen-em-apt), das in die Zeit um 1100 v. Chr. datiert wird, fügt der Aufzählung von vier Städten des Philisterlandes eine Liste mit Völkerschaften an, die diese offensichtlich bewohnen. Es sind diese die Schardanan,<sup>20</sup> die Tjeker und die Peleset (Philister), drei Völkerschaften, die uns von dem Abwehrkampf Ramses III. bekannt sind. Zusätzlich erwähnt die Erzählung des Wenamun Tjeker, die in der Stadt Dor ansässig sind.<sup>21</sup>

Die Archäologie kann natürlich keine geschichtlichen Berichte ersetzen, verweist aber auf ein reiches Fundmaterial von einer sogenannten Philisterkeramik in den Küstenstädten, die sich grundsätzlich von mykenischer Importware unterscheidet, auch wenn sie sich selbst eindeutig von diesen griechischen Exportartikeln ableitet. Gleichzeitig kann die Archäologie aber auch auf Monumente verweisen, die ein Fortdauern der ägyptischen Hegemonie bezeugen. In Bet-Shean, dem hauptsächlichen Stützpunkt der Ägypter im nördlichen Palästina, wurde im fraglichen Zeitraum von Ramses III. der dortige Tempel restauriert und mit seinem Standbild ausgezeichnet. Eine solche Baumaßnahme ist dabei wohl kaum für die von kriegerischen Auseinandersetzungen gezeichneten Anfangsjahre des Pharaos anzunehmen, sondern vielmehr für die späteren Jahre des Wohlstands und Friedens seiner von 1183/82 bis 1151/50 dauernden Regierungsperiode.<sup>22</sup>

Die von uns herangezogene Völkertafel von Genesis 10 liefert dabei eine Information über die Philister, die nur im Kontext der ägyptisch-philistäischen Kooperation gegen die renitenten hebräischen Bergstämme verständlich wird. So hält die Genealogie der Völkerschaften fest, dass die Philister über ihre Vorfahren Söhne Ägyptens sind und damit auch Söhne, die sich den Fluch Hams zugezogen haben. Diese Angabe muss umso mehr befremden, als die Israeliten offenbar recht gut über die Seevölker, die von den verschiedenen Inseln abstammen, informiert waren und sie als Söhne Jawans/Joniens unter die Söhne Jafets zählen. Wir können also davon ausgehen, dass die Völkertafel keine genetische Rassenkunde betreiben will, sondern vielmehr Zusammenhänge über Herkunft, Verbindung und Verbrüderung der Völker herstellen will. Wenn aber die Philister mit ihnen die kleineren verbündeten Scharen der Tjeker und Schardanan als ägyptische Söldner und Hilfstruppen in das Land am Meer entsandt worden sind, entspricht dieser genealogische Missgriff, der die Ägypt-

<sup>20</sup> Die Schardana werden auch den Seevölkern in Verbindung zugerechnet. Verbände von ihnen waren schon zu Zeiten Ramses II. in die Truppen der Ägypter eingegliedert worden. Diese seit etwa 1350 in ägyptischen Quellen erwähnten Seefahrer, die ursprünglich aus Anatolien gekommen sein sollen, werden insbesondere mit der Insel Sardinien in Verbindung gebracht.

<sup>21</sup> Redford, D., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton 1992, 292.

<sup>22</sup> S. hierzu: J. Beckerath, *Tanis und Theben, Historische Grundlagen der Ramsesidenzeit in Ägypten* (Ägyptologische Forschungen 16). München 1951, 81f.

ter und die sie angreifenden Fremdvölker miteinander vermengt, der Logik der geschichtlichen Tatsachen.

Die zweite Angabe, die die Völkertafel Gen 10 über die Philister bietet, ist, dass sie sie über die unidentifizierbaren Kasluhiter mit den Kaftoritern in Verbindung bringt, die je nach Lesart als die Brüder oder die Stammväter der Philister angenommen werden.<sup>23</sup> Die zweite, masoretische Lesart würde weitere Unterstützung von anderen Textbelegen der Bibel empfangen, die die Philister in einer Linie mit den Kaftoritern sehen. So heißt es in Am 9,7: »... wohl habe ich Israel aus Ägypten herausgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor ...« Auch wenn der Text auf Ereignisse des 8. Jh. Bezug nimmt, so kann er aber durchaus eine alte Tradition über die Philister wiedergeben. Auch Dtn 2, 23 bezeugt die Umwälzungen der mit den Seevölkern verbundenen Völkerverschiebung: »Das Gleiche geschah auch mit den Awitern, die in einzelnen Dörfern bis nach Gaza hin saßen. Die Kaftoriter, die aus Kaftor ausgewandert waren, vernichteten sie und setzten sich an ihre Stelle.«

Auch wenn die allgemein angenommene Identifizierung von Kaftor mit Kreta noch näherer Überprüfung bedarf, denn archäologische Hinweise konstatieren auch eine enge Verbindung zwischen den Philistern und der Insel Zypern,<sup>24</sup> so wird doch deutlich, dass man in Israel ein solides Hintergrundwissen über die Geschichte der angrenzenden Völkerschaften, die in den von den Seevölkern ausgelösten Migrationsprozess verwickelt waren, besaß.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Ätiologien und Genealogien der Ursprungserzählung von Gen 10 angesichts der historischen Umwälzungen, die durch die Seevölker ausgelöst wurden, verständlich werden. Eine Datierung dieses Textes in einer Zeit, in der die Erinnerung an Groß-Kanaan noch lebendig war, andererseits aber die Philister und ihre Verbündeten als ägyptische Hilfsvölker bereits in einigen Küstenstädten Palästinas ansässig geworden waren, liegt nahe. Die Spannungen zwischen den Hebräern und den Kanaanitern, die über Jahrhunderte hinweg unvermindert fort dauerten,<sup>25</sup> sind zwar nicht exakt datierbar, aber ein weiterer Hinweis auf die ungelöste politische Frage der Herrschaft über Palästina, die sich erst in davidischer Zeit entscheiden sollte.

Der kursorische Durchlauf durch die politische Situation Palästinas und des Mittleren Ostens zur Zeit des Umbruchs von der Ära der Bronzezeit zu derjenigen der Eisenzeit soll noch durch einen Verweis auf eine Analyse des Nachweises der in Gen 10 genannten Völker ergänzt werden.

Kitchen hat sich der Mühe unterzogen, jede einzelne Völkerschaft anhand der durch andere Quellen gegebenen Referenzen zeitlich einzuordnen. Das Ergebnis

<sup>23</sup> Vgl. R. De Vaux, *The Early History of Israel*, ins Engl. übers. von D. Smith. Philadelphia 1978, 504: ... the gloss »from which the Philistines came« should be connected to the Caphtorim and not to the previous name, as occurs in the Masoretic text.

<sup>24</sup> Ebda.

<sup>25</sup> Vgl. Jaros 66: Die Apiru/Habiru/Hebräer erscheinen bereits in den ägyptischen Armanabriefen (um 1350) nicht nur als Erzfeinde der Kanaaniter, sondern auch der Ägypter: »Die ärgste Anklage, die die Kleinkönige in ihren Briefen an den Pharao gegeneinander erheben, ist, dass der eine oder andere den Apiru Einfluss gegeben hat.«

scheint einer Frühdatierung von Gen 10 nicht zu widersprechen, sondern bestätigt sie sogar: Auch wenn der Unsicherheitsfaktor einer solchen Untersuchung hoch ist (39 Nationalitäten bleiben nicht identifizierbar), es besteht Evidenz, dass wir uns mit dem Text am Ende des 2. Jahrtausends befinden:

Im dritten Jahrtausend sind nach Kitchen 11 Namen nachweisbar, die aber alle auch später vorkommen. Im frühen zweiten Jahrtausend sind es 17 Namen, die auch anderweitig bezeugt werden, im späten zweiten Jahrtausend sind es aber 34. Geringfügig höher sind die Nachweise für das beginnende erste Jahrtausend, das mit 35 nachweisbaren Völkerschaften den Höhepunkt an Übereinstimmungen darstellt. Für das späte erste Jahrtausend sind es 15 Namen, die sich allerdings alle bis auf die sehr unsichere Zuordnung Sabta/Sabteca<sup>26</sup> bereits in frühen Zeiten in Gebrauch finden lassen, wobei auch hier eine ältere Genese dieses Namens nicht ausgeschlossen scheint.<sup>27</sup>

Die Häufung der nachweisbaren Völkerschaften ist demnach ein Hinweis für eine zeitliche Entstehung an der Wende vom zweiten zum ersten Jahrtausend. Kitchen geht daher von einer ersten Niederschrift der Völkertafel im zu Ende gehenden zweiten Jahrtausend aus, die dann zu Beginn des ersten Jahrtausends in einigen Punkten »aktualisiert« worden wäre.<sup>28</sup>

So würde sich anhand der Textanalyse nach Abwägung aller zeitlichen Indizien als ein vielleicht überraschendes Ergebnis eine Frühdatierung der Völkertafel in der Zeit unmittelbar nach der Schlacht an der Nilmündung von 1175 v. Chr. vertreten lassen. Damals wäre die räumliche Zuordnung des Küstenstreifens zu Kanaan noch anerkannt gewesen, während die neuerdings eingedrungenen Völkerschaften mit den Philistern an der Spitze bereits im Land ansässig waren.

So weit also die blanke Historie, die anhand einer Ätiologie die ererbten Feindschaften Israels erklären will und dem Dauerkonflikt mit den Kanaanitern eine gewisse geschichtliche Legitimität verleiht. So mag es auf den ersten Blick hin erscheinen. Dass aber bei genauerem Hinsehen der Leser zu einer bedeutsamen Selbstreflexion geführt wird, indem er erkennen kann, dass auch die historischen Gegenspieler mit dem heiligen Volk Israel und letztlich mit ihm selbst verwandt sind, ja in gewisser Weise seine Brüder sind, diese Sinnebene kann genauso wenig wie die der historischen Verweise ausgeschlossen werden. In dieser Beziehung wäre Gen 10 auch als ein indirektes Plädoyer für die Entdeckung der Brüderlichkeit mit dem Gegner zu verstehen. Der Bund mit Noah ist ein Bund mit allen Menschen, Israel ist über Ham, dem Sohn Noahs, auch mit seinem Gegner Kanaan »verbrüdet«.

Es kann kein Zweifel bestehen, dass die hier in Gen 10 vorgetragene Ätiologie der Abstammung der Völker von einem gemeinsamen Stammvater nicht als historisches Fakt gemeint ist, wohl aber scheint dieser scheinbare Rekurs auf die Urgeschichte der Völker selbst geschichtlich, d.h. von historischem Aussagewert zu sein. Wir hätten also Grund zu einer Betonung der Historizität des Pentateuchs, die sicherlich

<sup>26</sup> סַבְתָּכָא - סַבְתָּה

<sup>27</sup> Vgl. Kitchen 430 – 436.

<sup>28</sup> Ebda., 436.

nicht in dem Sinne zu verstehen wäre, wie es das II. Vatikanum in der Konstitution *Dei Verbum* in Bezugnahme auf die Evangelien tut,<sup>29</sup> aber dennoch eine nicht bloß fiktive wäre.

Was wäre also gewonnen, wenn wir um das tatsächliche »hohe« Alter dieses Textsegmentes wissen würden? Ohne in einen unsoliden Maximalismus zu verfallen, ließe sich in Hinblick auf Gen 10 im Sinne einer Hermeneutik des Vertrauens demnach ein sehr früher Urtext postulieren, der eine zeitliche Nähe zu den in den Büchern des Pentateuchs überlieferten geschichtlichen Prozessen nahe legen würde. Damit wären auch wir »Heutigen« recht nah am Geschehen selbst.

---

<sup>29</sup> Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* 19 (K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompodium*. Freiburg 1991, 377/378): »Unsere heilige Mutter, die Kirche, hat entschieden und unentwegt daran festgehalten und hält daran fest, dass die vier Evangelien, deren Geschichtlichkeit sie ohne Bedenken bejaht, zuverlässig überliefern, was Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Leben unter den Menschen zu deren ewigem Heil wirklich getan und gelehrt hat bis zu dem Tag, da er aufgenommen wurde.«

# Glaube und Vernunft im Denken Joseph Ratzingers

## *Ein Ausblick*

*Von Ralph Weimann, Rom*

### *1. Einleitung*

Die Frage nach dem rechten Verständnis von *Glaube und Vernunft* ist von großer Aktualität, dies haben nicht zuletzt die Geschehnisse um die Vorlesung von Regensburg am 12. September 2006 sowie die Absage des Papstbesuchs an der römischen Universität »La Sapienza« vom 17. Januar 2008 gezeigt. Glaube und Vernunft erscheinen dem modernen Menschen oft als gegensätzliche Größen, die sich eher aus-schließen. Mit *Vernunft oder Glaube* ließe sich diese Schwierigkeit beschreiben, die häufig zu problematischen wenn nicht sogar gefährlichen Pathologien führen kann. Wenn Ratzinger von einem grundsätzlichen *et ... et* ausgeht und dabei sowohl die Vernunft als auch den Glauben am Maßstab der Wahrheit misst, dann steht er zu Teilen des modernen Denkens im Gegensatz. Dies wird umso deutlicher, je mehr der Einfluss des Relativismus in der heutigen Zeit offen gelegt wird, der jedes Maßnahmen an der Wahrheit ablehnt. Umso wichtiger ist es daher, dem Anliegen Ratzingers um ein richtiges Verständnis von Glaube und Vernunft zu folgen, der in zahlreichen Artikeln, Büchern und Beiträgen sich immer wieder mit dieser für unsere Zeit zentralen Problematik befasst hat.

### *2. Vorabbemerkungen*

#### *a) Kurzer Einblick in einige biographische Aspekte des Theologen Ratzinger*

Da der vorgegebene Rahmen es nicht zulässt, die einzelnen Schritte im Leben Joseph Ratzingers nachzuzeichnen, sollen hier zumindest zwei Beispiele angeführt werden, die für einen kurzen Einblick dienlich sein können.

Joseph Ratzinger wurde an einem Karsamstag im Jahre 1927 in Marktl am Inn im Süden Deutschlands geboren. Er wuchs in bescheidenen materiellen Verhältnissen auf, dafür aber fehlte es an einem aktiven Glaubensleben nicht. Eine bodenständige Frömmigkeit, Wallfahrten und das Gebet wie die Sakramente gehörten zum täglichen Leben.<sup>1</sup> Als sich in den 30er Jahren die Ideologie des Nationalsozia-

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998, 7–15.

lismus zur Diktatur emporkämpfte, erkannte der junge Ratzinger – dem Beispiel seines Vaters folgend – dass ein System im Entstehen begriffen war, das zu Krieg und Verderben führen würde. Im Rückblick auf diese Erfahrungen aus seiner Jugendzeit macht Ratzinger auf die Problematik eines angepassten Christentums aufmerksam, dem es an innerer Überzeugung fehlt. Ein nicht aus Überzeugung gelebtes Christentum, so Ratzinger, würde bald sich selbst aufgeben müssen. In diesem Zusammenhang ist eine Aussage Ratzingers sehr bezeichnend, der wohl eine überzeitliche Gültigkeit zugesprochen werden darf: »[D]ie bloße institutionelle Garantie nützt nichts, wenn nicht die Menschen da sind, die sie aus innerer Überzeugung heraus tragen.«<sup>2</sup>

Knapp 30 Jahre später lehrt der junge Professor Ratzinger bereits an einer der renommiertesten deutschen Universitäten in Tübingen. Ratzinger gilt als Meister der Sprache, mittels derer er sich sehr gewählt, klar und präzise ausdrücken und komplexeste Sachverhalte genau auf den Punkt zu bringen versteht.<sup>3</sup> Seine Vorlesungen sind fachübergreifend und die Aula Magna reichte bald nicht mehr aus, um die große Zahl von Studenten zu fassen, die zu seinen Vorlesungen herbeiströmten. Dann aber spitzte sich im Laufe der 68er-Unruhen die Lage zu und der Boden der Gewalt wurde betreten. Sofern möglich stellte sich Ratzinger auch hier den Debatten immer dann, wenn sie »von der Sache her« möglich waren. Ein Beispiel dafür sei aus seiner Zeit als Professor in Tübingen angeführt. Als er an einer hitzigen Podiumsdiskussion teilnahm, ließ man ihn zunächst nicht zu Wort kommen. Da kam es zu Sprechchören von Seiten der Studenten, die nun ihrerseits forderten, ihn etwas sagen zu lassen. Er präsentierte die Argumente der unterschiedlichen Parteien, brachte sie auf den Punkt und erstellte eine so klare Analyse, dass jede weitere Diskussion überflüssig wurde und beendete damit unter großem Applaus die Veranstaltung.<sup>4</sup>

### b) Kontinuität oder Wandel in der Theologie Ratzingers

Die Frage nach einer Kontinuität in der Theologie Ratzingers kann hier nicht in den Einzelheiten nachgegangen werden, dennoch soll ein kurzer Blick auf diese Fragestellung geworfen werden. Gelegentlich wurde versucht, die Beziehung Küng – Ratzinger als Gradmesser für einen möglichen Wandel bei Ratzinger zu deuten,

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 18. Den gleichen Gedanken nimmt Ratzinger in einer Festschrift für Karl Lehmann wieder auf, wenn er schreibt: »Alle Krisen im Inneren des Christentums, die wir gegenwärtig beobachten, beruhen nur ganz sekundär auf institutionellen Problemen.« J. Ratzinger, »Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends«, in: J. Ratzinger, P. Flores d'Arcais: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. Aus dem Italienischen von Friederike Hausmann, Berlin 2006, 14.

<sup>3</sup> Vgl. S. Wiedenhofer, »Joseph Ratzinger – Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis« (1968), hrsg. von Mariano Delgado: *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom »Wesen des Christentums« zu den »Kurzformeln des Glaubens«*, Stuttgart u.a. 2000, 174–185, hier 174.

<sup>4</sup> Dies beschreibt ein Doktorand Joseph Ratzingers, Martin Trimpe, in: <http://www.30giorni.it/te/articolo.asp?id=10578>.



schließlich haben beide in Tübingen gut zusammengearbeitet und dogmatische Theologie doziert. Küng hat sich für den Wechsel Ratzingers nach Tübingen stark gemacht und ihn selbst bei seinem Kommen auf dem Bahnhof in Empfang genommen. Ein gewisser Respekt füreinander sollte zwar stets bestehen bleiben, aber von einem theologischen Konsens zwischen diesen beiden Theologen konnte schon wenig später keine Rede mehr sein. Berechtigterweise stellt sich also die Frage, ob Ratzinger sich nicht über die Jahre hin verändert habe? Dorothea Kaes ist dieser Frage ausführlicher nachgegangen und bekräftigt, dass Ratzingers Theologie eine große Kontinuität zugrunde liegt.<sup>5</sup> Zwar äußerte er vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil seine Ungeduld über das Fehlen von Vitalität in der katholischen Kirche und kritisierte einzelne Verfahrensweisen in der Römischen Kurie. »Schon bald nach dem Konzil aber wurde er immer mehr davon überzeugt, daß dessen wirkliches Anliegen von gewissen Theologen mißverstanden und mißdeutet wird.«<sup>6</sup> Wenn auch ein eindeutiger Konsens in Bezug auf die angedeutete Fragestellung fehlt, so kommt doch eine große Zahl von Theologen zu dem Schluss, in der Theologie Ratzingers eine Kontinuität auszumachen. Er selber bekräftigt in *Gott und die Welt* die Kontinuität seiner Theologie, wörtlich heißt es: »Ich glaube, [...] daß die Grundentscheidung meines Lebens kontinuierlich ist, daß ich an Gott in Christus in der Kirche glaube und darauf hinzuleben versuche.«<sup>7</sup> Diese Kontinuität zeigt sich auch in dem Umgang Ratzingers mit der Wahrheit, der er sich und sein Forschen in besonderer Weise verpflichtet weiß. Damit kommen wir nun zum eigentlichen Thema zurück, denn in der Wahrheit treffen sich – nach Ratzinger – Glaube und Vernunft. Das Stehen in der Wahrheit ist für Ratzinger der Grund für Kontinuität und Wachstum, ja der Grund für das christliche Leben schlechthin. Ohne Wahrheit kann Christentum nicht sein, geht der christliche Glaube zugrunde.<sup>8</sup> Zugleich gerät ein erhobener Anspruch auf Wahrheit, der eben von weiten Kreisen der Gesellschaft nicht akzeptiert wird, unter den Verdacht des Fundamentalismus.<sup>9</sup> Damit öffnet sich ein sehr weites Themenbereich, der hier nur in einigen wesentlichen Aspekten angeschnitten werden kann.

### 3. Vorbedingungen für die Erkenntnis der Wahrheit:

<sup>5</sup> Dazu vgl. D. Kaes, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers* (= Dissertationen: Theologische Reihe, Bd. 75), St. Ottilien 1997, 15–21. M. Heim widmet dieser Fragestellung ein eigenes Kapitel, das er mit dem Titel »Konsistenz im theologischen Denken Ratzingers trotz Veränderung der Perspektive?« überschreibt. Auch er kommt zu dem Ergebnis, dass Ratzingers Theologie von großer Konsistenz gekennzeichnet ist, der eine Kontinuität zugrunde liegt. Vgl. Ders., *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen gentium. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger* (= Bamberger Theologische Studien, Bd. XXII), 2., korrigierte und ergänzte Auflage, Frankfurt a.M. 2005, 178–197.

<sup>6</sup> M. Fahey, »Joseph Ratzinger als Ekklesiologe und Seelsorger«, in: *Conc(D)* 17 (1981) 79–85, hier 79.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Augsburg 2000, 123f. Gleiches bekräftigt er in der von Gad Lerner moderierten Diskussion mit Flores d'Arcais: »Gespräch zwischen J. Ratzinger und P. Flores d'Arcais«, in: J. Ratzinger, P. Flores d'Arcais: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. Aus dem Italienischen von Friederike Hausmann, Berlin <sup>3</sup>2006, 66.

<sup>8</sup> Des Öfteren weist Ratzinger auf diesen Zusammenhang hin, hier nur ein exemplarischer Hinweis: J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i.Br. <sup>2</sup>2003, 175.

<sup>9</sup> Vgl. dazu ebd., 99.

### *Weitung der Vernunft*

Bevor darauf eingegangen werden soll, was Ratzinger unter Wahrheit versteht – und wie diese durch Vernunft und Glaube erkannt werden kann – müssen zunächst einige Schwierigkeiten hervorgehoben werden, die im Kontrast zum Wahrheitskonzept stehen und den Blick darauf verschließen. Die Worte vor Beginn des letzten Konklaves erlangten einen hohen Bekanntheitsgrad, in denen der Dekan des Kardinalskollegiums die »Diktatur des Relativismus« anprangert.<sup>10</sup> Diese mit großem Echo aufgenommene Aussage stellt allerdings keine Neuheit im Denken Ratzingers dar, vielmehr ist sie Ergebnis einer Analyse verschiedener geisteswissenschaftlicher Strömungen, die auch in die Theologie Eingang gefunden haben. In zunehmendem Maß erkennt Ratzinger im Relativismus eine Fehlform, die in unserer Zeit die Funktion eines »Über-Dogmas« eingenommen habe.<sup>11</sup> Dabei gibt der Relativismus nicht eine einzelne philosophische Position wieder, sondern versteht sich vielmehr als eine Vielzahl von Positionen, die absolut gültige Aussagen oder moralische Prinzipien leugnen. Einer der ersten Vertreter war Protagoras, den Platon in dem Dialog »Theaitetos« mit dem bekannten *homo-mensura*-Satz zitiert, wonach »der Mensch das Maß aller Dinge sei«. <sup>12</sup> Diese Richtung lässt sich nur schwer in ihrer Gesamtheit definieren, denn sie stellt ein sehr komplexes Phänomen dar. Bezeichnend ist eine Ablehnung bzw. Opposition gegen jede mit Autorität vorgebrachte Position, die einen Anspruch auf Wahrheit erhebt.

In der Neuzeit sind vor allem zwei Strömungen auszumachen, die in ihrer Verabsolutierung den Blick auf die von Ratzinger intendierte Verbindung von Glaube und Vernunft verstellen und dem Relativismus Vorschub leisten. Als Professor in Tübingen hat er sie in seinem Buch *Einführung in das Christentum* bereits im Jahr 1968 skizziert.

#### *a) Verum quia factum*

Die Frage nach Wahrheit ist nicht neu, sondern immer wieder gestellt worden. Philosophen haben – besonders auf dem Gebiet der Erkenntnislehre und Metaphysik – Antworten nach letzten Wahrheiten gesucht. Als entscheidender Maßstab wirkte die Beziehung der eigenen Position zur Wirklichkeit, die sich gerade unter metaphysischer Perspektive nicht allein auf die Materie beschränkte. Metaphysik konnte vielmehr als jene Wissenschaft verstanden werden, die über die bloß physische Natur hinaus das Sein und dessen Ursprung erforschte.<sup>13</sup> Damit war von philosophi-

<sup>10</sup> J. Ratzinger, Predigt in der Heiligen Messe »Pro Eligendo Romano Pontifice«, in: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten u. Ansprachen. April/Mai 2005 (VApSt 168, Bonn 2005).

<sup>11</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? Reflexionen im Anschluß an den Vorschlag von Senatspräsident Pera«, in: M. Pera, J. Ratzinger: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005, 138.

<sup>12</sup> Zit. nach *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, hrsg. von A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer, Freiburg i. Br. 2003, 346f.

scher Seite aus die Gottesfrage nicht ausgeklammert, sondern bildete einen Teil einer auf das Sein als Ganzes zielender Sicht. Durch den großen Fortschritt in der Technik und einen nicht zu unterschätzenden Einfluss der neuzeitlichen Philosophie kamen nach und nach andere Ansätze zum Tragen: Ein neuer Begriff von Wissenschaft setzte sich durch und so galt eben als wahr, was durch das Experiment überprüfbar wurde.<sup>14</sup> Hinzu kam der Historizismus, der die Unterscheidung von Geschichte und Historie zugrundelegend, nur noch das für wahr hielt, was empirisch nachprüfbar ist. Diese Entwicklung hatte auch auf die Theologie einen großen Einfluss. In der Exegese führte etwa die Verabsolutierung der historisch-kritischen Methode zu einer Reduzierung der Schrift auf die Historie. Ratzinger hat dies häufig kritisiert und auf die damit verbundenen Gefahren für die Theologie aufmerksam gemacht.<sup>15</sup> Wo nämlich die Schrift als lebendiges Wort Gottes verstanden wird und die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Erinnerung gerufenen Prinzipien zur richtigen Schriftlektüre eingehalten werden, da sei die bloße Reduktion und Festlegung auf eine Methode zu wenig. Ungeachtet auch positiver Ergebnisse bemängelt der junge Professor Ratzinger bereits im Jahre 1967 die Reduzierung der Vernunft bei Absolutsetzung dieser Methode, schließlich kann ein die Geschichte transzendierender Gott keinen Platz mehr finden, wenn sich der Blick allein auf die Historie reduzieren würde. Die Konsequenzen für das Glaubensverständnis sind erheblich, zumal das Kriterium für die Glaubhaftigkeit ein auf der Historie ruhender Wissenschaftsbegriff wird.

### b) *Verum quia faciendum*

Die zweite von Ratzinger erwähnte Fehlform setzt die Wahrheit mit dem Machbaren gleich. So gilt das Produkt menschlichen Schaffens als wahr, alles was wir tun können, was in unseren Händen liegt. Immer wieder erwähnt Ratzinger in diesem Kontext den Einfluss einer marxistisch-neomarxistischen Strömung. Daher wird nun auch die Historie sekundär und als neues Kriterium für Wahrheit entpuppt sich die Machbarkeit. Ohne auf alle damit verbundenen Implikationen eingehen zu können, muss doch besonders der Materialismus als dieser Sichtweise grundlegendes Element hervorgehoben werden, der den Menschen die Fähigkeit der Transzendenz abspriecht und ihn somit seiner wesentlichen Fähigkeiten beraubt. Der spätere Präfekt der Glaubenskongregation warnt daher eindringlich vor dem Einfluss derartiger Richtungen im Bereich der Theologie, zumal sie mit dieser von ihrem Wesen her unvereinbar sind. Seine Kritik an der Befreiungstheologie geht von dieser Analyse aus, denn dieser Strömung gehe es um eine Art der materiellen Befreiung im Hier und

<sup>13</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends«, 11.

<sup>14</sup> Ausführlich beschreibt Ratzinger diese Entwicklung in: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 34ff.

<sup>15</sup> So stellt er beispielsweise fest, dass es die reine Objektivität der historischen Methode nicht gibt. Die Philosophie bzw. die hermeneutische Vorfrage ist einfach nicht auszuschneiden. Vgl. »Kirchliches Lehramt und Exegese«, in: *IKaZ* 32 (2003) 522–529, hier 525.

Jetzt. Auch die Forderung nach Mehrheitsentscheidungen in der Kirche, die sich im Wesentlichen auf etwas »Gemachtes« stützt, kann demnach nicht zum Kriterium für die Wahrheit werden, einer Wahrheit, die eben nicht Mehrheitsentscheidungen unterliegt, wie Ratzinger immer wieder anmerkt.<sup>16</sup> Die Problematik der beschriebenen Strömung liegt in der Reduzierung des Menschen auf die materielle Ebene, wodurch er dem Machbarkeitskriterium unterworfen wird. Die daraus folgenden Konsequenzen können verheerende Ausmaße annehmen, wie sich immer deutlicher in Bezug auf die Euthanasie und das Experimentieren mit Embryonen zeigt. Schlussendlich avanciert das Experiment, die verifizierbare Größe, zum Kriterium für Vernunft und Wahrheit. »Der ganze Bereich des Moralischen und Religiösen gehört dann dem Raum des ›Subjektiven‹ – er fällt aus der gemeinsamen Vernunft heraus.«<sup>17</sup> Nicht ohne Grund bezeichnet Ratzinger eine nach solchen Kriterien arbeitende Vernunft als erkrankte Vernunft.<sup>18</sup> Der Blick auf ein übernatürliches Leben wird verstellt, die Hoffnung richtet sich einzig auf das Jetzt und das Hier, alles andere wird als nicht-wissenschaftlich abgetan.

### c) Die Forderung nach Weitung der Vernunft

Auf diesem Hintergrund ist es daher nicht verwunderlich, das sich Ratzinger für eine Weitung der Vernunft einsetzt und möglichen Pathologien entgegentritt.<sup>19</sup> Immer wieder wird er zur warnenden Stimme, da er auf Reduktionismen hinweist, die die Würde des Menschen angreifen, wenn sie die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht mehr anerkennen. Die Regensburger Vorlesung mit dem bekannten Zitat von Kaiser Manuel II. Palaeologos: »Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider«<sup>20</sup>, wollte genau diesen Aspekt hervorheben. Dialog zwischen Religionen und Kulturen kann überhaupt erst dann möglich werden, wenn die Vernunft sich in einem weiten Horizont bewegt, diesen erreicht sie aber nur dann, wenn sie sich die Frage nach dem Sein im Ganzen stellt. Zwei Ausführungen Ratzingers veran-

<sup>16</sup> Dazu vgl. Wahrheit aber unterliegt nicht der Mehrheitsfrage. J. Ratzinger, »Zur Lage der Ökumene«, hrsg. vom Schülerkreis: *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 223. Oder auch: »Im übrigen versteht es sich doch eigentlich von selbst, daß Wahrheit nicht durch Abstimmungen geschaffen werden kann. Eine Aussage ist entweder wahr oder sie ist nicht wahr. Die Wahrheit kann man nur finden, nicht schaffen.« J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. Aus dem Italienischen von Gisela Zöhler, Freiburg i. Br. 2007, 62.

<sup>17</sup> J. Ratzinger, *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007, 64f.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 65.

<sup>19</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Communio. Eucharistie – Gemeinschaft – Sendung«, hrsg. vom Schülerkreis: *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 78. Oder auch: »Tatsächlich ist es eine Reduktion der Vernunft, wenn sie sich nur noch zum Funktionalen allein fähig hält, aber sich nicht mehr imstande weiß, die Wahrheit des Seins, die Wahrheit über uns, über die Schöpfung und über Gott zu erkennen.« J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg <sup>2</sup>1992, 78.

<sup>20</sup> Benedikt XVI., »Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen« in: Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, vollständige Ausgabe, kommentiert von G. Schwan, A. T. Houry und K. Lehmann, Freiburg i.Br. 2006, 16f.

schaulichen diesen Aspekt recht eindeutig: »Ein Computer kann auf engstem Raum Milliarden von Informationen speichern. Aber inmitten all dieser Daten wissen wir nicht mehr, was nun eigentlich das Wesentliche ist, wohin der Weg gehen soll.«<sup>21</sup> Die berechtigte Tendenz zu einer immer größeren Spezialisierung birgt die Gefahr in sich, den Blick für eine ganzheitlich-universale Sicht zu verlieren und so den Zusammenhang der Dinge nicht mehr wahrzunehmen. Geht dieser Horizont verloren, werden die einzelnen Daten – getrennt von ihrem Zusammenhang – leer und hohl. Sehr ähnlich verhält es sich in Bezug auf das Verständnis des Dogmas. Ein Dogma ist kein isolierter Satz, schreibt Ratzinger, sondern stehe für das Ganze des Bekenntnisses.<sup>22</sup> Wo dieser *nexus mysteriorum*, dieser Blick auf die Gesamtheit des Glaubens nicht gewahrt wird, da wandelt sich das Dogma zum Dogmatismus, zum Fideismus, zum Rationalismus, es wird unverständlich, belastend und anstößig. Ähnliches lässt sich – wie weiter oben angedeutet – von der Exegese sagen, die immer dann Gefahr läuft, sich von ihrer eigentlichen Realität und inneren Mitte (Christus) zu entfernen, wenn sie nicht die Einheit der Schrift voraussetzt und von ihr her den Text erschließt.<sup>23</sup>

Von diesem Zusammenhang her wird die Forderung nach Weitung der Vernunft zur Voraussetzung, um überhaupt Theologie betreiben zu können. Nur im Horizont einer »metaphysischen Offenheit« kann die Theologie als »Lehre von Gott« ihren Platz finden und der Reduktion auf die Historie oder Machbarkeit widerstehen. Die Weitung der Vernunft öffnet die Möglichkeit, aus dem Zirkel des bloß Eigenen zu entkommen und bewahrt vor der Gefahr möglicher Reduktionismen.

#### 4. Wahrheit als konstituierende Größe

Wollte man nach *dem* Charakteristikum schlechthin für das Denken Ratzingers fragen, so wird man ohne Zweifel den Wahrheitsbegriff nennen müssen. »Mitarbeiter der Wahrheit« (*Cooperatores veritatis*) zu sein, ist für ihn zum Leitwort seines bischöflichen und auch päpstlichen Dienstes geworden. Wahrheit kann für Ratzinger nur in der eben angesprochenen Weite erschlossen werden, der dann eine Art Brückenfunktion zukommt, wo sich Vernunft und Glaube treffen. Ohne auf die Beziehung von Glaube und Vernunft eingehen zu können, sollen die beiden Zugänge zur Wahrheit in Kürze skizziert werden, denn für Ratzinger ist der Bindestrich zwischen Glaube und Vernunft eine notwendige Voraussetzung,<sup>24</sup> damit Glaube wahr und Vernunft glaubhaft sein kann.

##### a) Die Aufgabe der Vernunft

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Christlicher Glaube und Europa. 12 Predigten*, München 1981, 114.

<sup>22</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Widersprüche im Buch von Hans Küng«, hrsg. von K. Rahner: *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* (= *Quaestiones Disputatae*, Bd. 54), Freiburg i. Br. 1971, 116.

<sup>23</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 336.

<sup>24</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis«, hrsg. vom Schülerkreis: *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg i. Br. 1998, 57.

In den folgenden Überlegungen kommt die geforderte »Weitung der Vernunft« erneut zum Tragen. Dazu gehört, dass sich die Vernunft eben nicht völlig emanzipieren kann, auch sie kann ohne Glauben nicht bestehen.<sup>25</sup> Recht vereinfacht ausgedrückt ließe sich sagen, wer versucht alles zu beweisen, beweist eigentlich gar nichts. Die Vernunft hat ihre Grenzen und diese müssen als solche angenommen werden. Daher lehnt Ratzinger eine radikale Emanzipation der Vernunft mit der Begründung ab, dass diese eben dem Wesen der menschlichen Vernunft als solcher widerspricht, da sie eben nicht göttlicher Art sei.<sup>26</sup> Immer wenn die menschliche Vernunft in die Versuchung gerät, sich auf radikale Weise zu emanzipieren, läuft sie Gefahr, unvernünftig zu werden, weil sie die eigenen Grenzen nicht sieht oder sehen will und damit für einen Teil der Wirklichkeit blind wird. Diese nunmehr »erkrankte Vernunft«, wie Ratzinger sie bezeichnet, trennt sich damit automatisch von der Wahrheit.<sup>27</sup> Ratzinger setzt die scholastische Definition von Wahrheit als *adaequatio rei ad intellectum* voraus, zugleich aber weist er auf den durch die Weitung der Vernunft gegebenen Horizont, der sich an der Frage nach dem Sein orientieren müsse. Die Frage nach der Wahrheit könne letztlich von der Frage nach dem Sein nicht getrennt werden, wobei das Sein als Urgrund vernünftig sein müsse. Ob also der Ursprung vernünftig ist, oder nicht, ist der entscheidende Ausgangspunkt, der nur über die Metaphysik erschlossen werden kann.<sup>28</sup> Daraus ergibt sich die Forderung an die Vernunft, ihren konstituierenden Grund als vernünftig anzunehmen, wollte sie nicht unvernünftig werden. Ratzinger tritt der Verbannung der Rede von Gott als unwissenschaftlich entgegen, wenn er ausführt: »Die Rede von Gott gehört in die Rede vom Menschen hinein, und sie gehört daher auch in die Universität hinein. Es ist kein Zufall, daß das Phänomen Universität sich dort gebildet hat, wo jeden Tag der Satz ertönte: Im Anfang war der Logos – der Sinn, die Vernunft, das vernunftgefüllte Wort. Der Logos hat den Logos geboren und ihm Raum geschaffen. Nur unter der Voraussetzung der uranfänglichen, inneren Vernünftigkeit der Welt, ihres Ursprungs aus der Vernunft, konnte die menschliche Vernunft darangehen, nach der Vernunft der Welt im einzelnen und im ganzen zu fragen.«<sup>29</sup> Die Vernunft ist also im Logos verankert, wird aber nur dann die Vernünftigkeit wahren und die Wahrheit erkennen können, wenn sie dem Grund glaubt, auf dem sie steht.

### b) Glaube als Zugang zur Wahrheit

In seiner Autobiographie *Aus meinem Leben* beschreibt Ratzinger den heiligen Konrad von Parzham – einen einfachen Pförtner – der durch seine Demut und Einfachheit das Größte und Beste des deutschen Volkes verkörpert habe und darum zum

<sup>25</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln*, 77.

<sup>26</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Kirche Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 207.

<sup>27</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i. Br. 2005, 132f.

<sup>28</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 146f.

<sup>29</sup> J. Ratzinger, »Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens«, in: *IKaZ* 18 (1989) 61–71, hier 71.

Zeichen der Zeit geworden sei.<sup>30</sup> Ratzinger hat sich stets vom Glauben der Einfachen angezogen gefühlt, denn dieser Glaube erschien ihm in seiner Einfachheit als das höchste Gut. Als er später zum Präfekten der Glaubenskongregation ernannt wurde, sah er seine vorrangige Aufgabe darin, den Glauben der Einfachen zu verteidigen. Glaube ist aber, dies lässt sich vorwegnehmen, für den einfachen Menschen ebenso zugänglich, wie für den akademisch Gebildeten. Ratzinger bezeichnet den Glauben als Vertrauen, als Tor zur Weisheit und Wahrheit, durch das eintretend der Mensch sehend wird.<sup>31</sup> Um aber sehend werden zu können, bedarf es einiger Voraussetzungen, ohne die der Mensch dieses Tor der Erkenntnis nicht aufstößt.

Geradeso wie die Vernunft sich weiten muss, um die Wahrheit finden zu können, so muss der Glaubende sich der Botschaft öffnen und bedarf der Bekehrung. Dieser Gedanke kehrt in den Schriften Ratzingers kontinuierlich wieder, wie erst bei einer Mittwochsaudienz des Papstes Anfang des Jahres 2008 sichtbar geworden ist.<sup>32</sup> Ohne Bekehrung ist kein Glaube möglich, denn nur die Demütigen können die Wahrheit annehmen;<sup>33</sup> und in dem Buch *Jesus von Nazareth* heißt es: »In dieser Welt müssen wir uns den Täuschungen falscher Propheten widersetzen und erkennen, dass wir nicht vom Brot allein leben, sondern zuallererst vom Gehorsam gegen Gottes Wort.«<sup>34</sup> Bekehrung bedeutet Hinkehr zu Christus, Abkehr vom eigenen Egoismus. In dem Moment, in dem der eigene Horizont sich nicht auf Christus hin weitet, der *der* Logos ist, tritt eine Verengung ein, weil der Blick nicht frei und offen ist. Bekehrung bedeutet also Loslassen des eigenen Ego, die »Wende des Seins, das sich von der Anbetung des Sichtbaren und Machbaren herumwendet zum Vertrauen auf den Unsichtbaren.«<sup>35</sup> Bekehrung vollzieht sich in einem Prozess, der in seiner Radikalität heute oft abgeschwächt dargestellt wird, denn Umkehr bedeutet ein neues Leben beginnen, wie Ratzinger ausführt. Ohne diesen Reinigungsprozess sei die Schau Gottes nicht zu erlangen.<sup>36</sup> Die von Ratzinger synonym verwendeten Begriffe Umkehr, Reinigung und Bekehrung müssten jeweils beim Herzen beginnen, es reinigen, um so sehend zu werden: »Selig die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen.« (vgl. Mt 5, 8)

Der so angenommene Glaube kann zudem eine heilende Wirkung haben, denn er vermag den Menschen von sich selbst zu befreien und für die Wahrheit zu öffnen. »Um zur Weisheit, zu echtem Wissen um die Wahrheit zu kommen, muß der Mensch also vorher sich von Gott den Weg des heilenden Glaubens führen lassen.«<sup>37</sup> Diese Wirkung kann aber nur da erreicht werden, wo eine Offenheit für die Wahrheit besteht und die Wahrheit als heilende Kraft angenommen wird. Daher spricht Ratzin-

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 10f.

<sup>31</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, 354. 380.

<sup>32</sup> Am 30. 01. 2008. Vgl. in: <http://zenit.org/article-14346?l=german>.

<sup>33</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 359.

<sup>34</sup> J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Erster Teil Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg i. Br. 2007, 63.

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 59.

<sup>36</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 7.

<sup>37</sup> Ebd. 14.

ger immer wieder vom Primat des Empfangens, denn auf Gott haben wir kein Anrecht, er schenkt sich uns.<sup>38</sup> Dieses Geschenk aber will angenommen werden, was nur durch die Hinkehr zum Schenkenden im Akt der Bekehrung geschehen kann. Entsprechend ist der Glaube die Annahme dieses Geschenkes und geht der Theologie voraus.<sup>39</sup> Theologie ist wiederum Nachdenken des Vorgelegten, Eintreten in die größere Weisheit, die das Ausgedachte und Gemachte weit übersteigt.<sup>40</sup>

Die Forderung des Evangeliums nach Bekehrung und Umkehr (Mk 1, 15) findet in dieser Theologie zu neuer Aktualität. In der Hinwendung zu Christus geschieht wahre Befreiung, weitet sich der Horizont des Verstehens und der Christ wird wahrhaft sehend.

### c) Zwei weitere Annäherungen an den Wahrheitsbegriff

Auf zwei weitere Annäherungen an den Wahrheitsbegriff soll noch hingewiesen werden, die in den Schriften Ratzingers immer wieder Erwähnung finden. Zum einen spricht er von einem »Erkennen durch Kennen«. Wenn man jemanden kennt, dann erkennt man ihn in der Regel auch, so folgt aus dem Kennen das Erkennen. Von daher gehört zu den unabdingbaren Voraussetzungen eines Theologen, mit Gott in wirklichem Austausch, in Gemeinschaft zu stehen, ihn zu kennen. Aus diesem Grund könne niemand wirklich Theologie betreiben, wenn er nicht ein zutiefst betender Mensch sei und mit dem lebendigen Gott in enger Verbindung stehe: »Aber so wie man schwimmen nicht ohne Wasser lernen kann und Medizin nicht ohne den Umgang mit den kranken Menschen, so kann man Theologie nicht erlernen ohne die geistigen Vollzüge, in denen sie lebt. Dies ist keinesfalls ein Angriff auf die Laientheologen, deren geistliches Leben oft genug uns Priester beschämt, wohl aber eine sehr grundsätzliche Frage, wie das Theologiestudium sinnvoll gestaltet werden muß, damit es nicht einer akademischen Neutralisierung verfällt, in der Theologie schließlich zu ihrem eigenen Widerspruch wird.«<sup>41</sup> Schließlich haben die Außenstehenden in Christus nicht den Messias erkennen können, während seine Jünger ihn als solchen bezeugten, weil sie mit ihm in lebendiger Gemeinschaft gelebt haben.<sup>42</sup>

An diese Gedanken anschließend, lässt sich bei Ratzinger eine weitere Annäherung an die Wahrheitserkenntnis ausmachen, die zu einer gewissen Theologie des Herzens führt. Für Ratzinger, der hier wahrhaft in johanneischer und augustinischer Tradition steht, bedeutet lieben sehen. Gott ist die Liebe und die Gemeinschaft mit ihm ist Gemeinschaft der Liebe. Wer in der Liebe steht, dem öffnen sich die Augen und er wird sehend, denn ohne die Liebe kann man nicht sehen.<sup>43</sup> Liebe setzt aber

<sup>38</sup> Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, 32f.

<sup>39</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Zur »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen««, in: *IKaZ* 19 (1990) 561–565, hier 564.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 562.

<sup>41</sup> J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 338.

<sup>42</sup> J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, 337f.



wiederum Reinigung voraus, denn ohne Reinigung könne es keine wahre Liebe geben.<sup>44</sup> Schließlich steht die Unruhe des Herzens für den Verweis auf Größeres, für den Weg der Wahrheit und der Liebe, der zu Gott führe.<sup>45</sup>

#### d) Die Wahrheit als Logos

Wahrheit lässt sich nach Ratzinger vor allem mit dem Wort Logos umschreiben, der für die sehende Vernunft, für Sinn, Rede, und schließlich für Christus selbst steht.<sup>46</sup> Eine »Theologie des Logos« läuft wie ein roter Pfaden durch die Werke Ratzingers, wobei der Logos zum einen für Urgrund und Vernunft steht. Zum anderen verweist unser Autor immer wieder auf die Anfangsworte des Johannesevangeliums: »Im Anfang war der Logos.«<sup>47</sup> Logos erhält an dieser Stelle einen johanneisch-theologischen Sinn, der auf Christus selbst verweist, der Wahrheit erschließt, weil er *die* Wahrheit ist. Daher ist es wenig verwunderlich, wenn Ratzinger die Worte des Johannesprologs mit dem hohepriesterlichen Gebet in Verbindung bringt: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.« (Joh 14, 6)<sup>48</sup> Christus ist *die* Wahrheit, und wer ihm begegnen will, der muss sich ihm zuwenden. Logos und Wahrheit werden zu äquivalenten Begriffen und treffen sich in Christus, der die Wahrheit und der Logos ist. Die Wahrheit ist in Christus offenbar geworden und wird demjenigen zugänglich, der sich ihm öffnet. Zugleich stellt sich die Frage, wie diese Wahrheit philosophisch erkannt werden kann und da erweist sich der Ansatz Ratzingers als erstaunlich einfach und praktisch zugleich: Durch die Weitung der Vernunft, die sich auf jene Realität hin, die im Sein selbst gründet, öffnen muss. Theologisch ausgedrückt durch die Bekehrung, die Hinwendung zur Wahrheit.

#### Resümee

Somit können wir die ausgeführten Überlegungen zusammenfassen und erneut die Frage nach der Anstößigkeit der Aussagen von Papst Benedikt aufgreifen.

Als Problem der modernen Gesellschaft ist die Tendenz zur Verengung der Vernunft herausgestellt worden, damit verbunden die Gefahr von Reduktionismen. Der sich daraus oftmals ergebene Relativismus kann die Frage nach der Wahrheit nicht

<sup>43</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Interpretation-Kontemplation-Aktion. Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie«, hrsg. von F. Schuller: *Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten*, Regensburg 2005, 139–155, hier 149.

<sup>44</sup> Dazu vgl. Eine »bis ans Kreuz gehende Liebe.« J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, 90. Oder auch: »Liebe ist immer ein Prozess der Reinigungen, der Verzichte, schmerzvoller Umwandlungen unserer selbst und so Weg der Reifung.« Ebd. 197.

<sup>45</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, 121.

<sup>46</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Verkündigung von Gott heute«, in: *IKaZ* 4 (1973) 342–355, hier 347f.

<sup>47</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu einer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln u.a. 1993, 91.

<sup>48</sup> J. Ratzinger, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 2007, 235.

mehr ertragen, denn sie erschüttert das Fundament, auf dem er steht. Wenn nämlich die Relativität von allen Aussagen wahr wäre, dann bliebe kein Platz mehr für die Wahrheit, freilich würde die »Wahrheit der Relativität«, den Platz der bisherigen Wahrheit ersetzen. Zugleich aber kann das Christentum nicht umhin, die Frage nach der Wahrheit zu stellen, wollte es nicht seine eigene Existenz aufs Spiel setzen. Genau in der Unvereinbarkeit dieser beiden Zugänge liegt die explosive Kraft unserer Zeit. Dabei erübrigt es sich darauf hinzuweisen, dass ein Relativismus, der zunehmend intoleranter wird, gegen seine eigenen Prinzipien verstößt. Die Theologie Ratzingers, die durch die Präzision der Analyse hervorsteht und sich von keiner falschen *political correctness* vereinnahmen lässt, ist dabei keineswegs aggressiv oder aufdringlich, sondern versteht sich als Angebot für alle Menschen guten Willens, die auf der Suche nach *der* Wahrheit sind. Dem Menschen ist ein Organ für die Wahrheit gegeben, mit dem er die Wahrheit finden kann und dieses Organ ist das gereinigte Herz.<sup>49</sup> Dazu ist es notwendig, aus dem Gefängnis einer reduzierten Vernunft zu entkommen, die die Würde des Menschen zerstört,<sup>50</sup> und den Blick über das Materielle hinweg zu weiten; nur so wird der Glaube vernünftig und die Vernunft glaubhaft. Für den Christen und mehr noch für den Theologen ist die immer wieder zu vollziehende Bekehrung das Tor zum wirklichen »Sehen«. Durch die Hinwendung zu Christus und die Abwendung von der eigenen Subjektivität wird man offen für jene Wahrheit, die der Logos und damit der Urgrund unserer Vernunft ist: Jesus Christus.

---

<sup>49</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Wendzeit für Europa*, 40. Dazu auch: »Nicht umsonst haben die Väter Mt 5, 8 als Mitte ihrer theologischen Erkenntnislehre gefaßt: ›Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott anschauen‹ – das Organ. Gott zu sehen, ist das gereinigte Herz.« J. Ratzinger, *Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie*, in: Ders./H. U. v. Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, Einsiedeln u.a. <sup>2</sup>2005, 29.

<sup>50</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 156.

# Gibt es einen Weg von der Naturwissenschaft zum Gottesglauben?

## *Theorien über die Entstehung des Universums und den Ursprung des Lebens*

*Von Josef Kreiml, St. Pölten*

In seiner Studie »Hat die Wissenschaft Gott begraben?«<sup>1</sup> geht John Lennox, der Professor für Mathematik an der Universität Oxford ist und mehrmals öffentlich mit Richard Dawkins und Christopher Hitchens, den weltweit führenden Vertretern des »neuen Atheismus« diskutiert hat, der Frage nach, ob das Universum mit seiner Fülle an galaktischer Schönheit und subtiler biologischer Komplexität nichts anderes ist als das Produkt irrationaler Kräfte, die ungesteuert auf geistlose Materie und Energie einwirken. Dabei setzt sich Lennox auf hohem Niveau und überaus kompetent mit grundlegenden naturwissenschaftlichen und philosophischen Argumenten auseinander – wie sie vor allem im englischsprachigen Raum formuliert und diskutiert werden. Der Naturalismus ist – so der Oxforder Mathematiker – eine Philosophie, die an die Wissenschaft herangetragen wird; er ist ein Ausdruck von Glauben. Die frühen Pioniere der Wissenschaft, wie z. B. Johannes Kepler<sup>2</sup>, wurden gerade wegen ihrer Überzeugung von der Existenz eines Schöpfers in ihrer Forschung zu immer Größere-

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Lennox, Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvorsetzungen. Deutsch v. Ursel Schmidt, Witten 2009. – Wertvolle Anregungen sind auch in folgendem Werk zu finden: Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo. Hg. im Auftrag des Schülerkreises von Papst Benedikt XVI. von St. O. Horn und S. Wiedenhofer. Mit einem Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn, Augsburg 2007. – Vgl. auch R. Koltermann, Evolution und Schöpfung – unüberwindbare Gegensätze?, in: ThRv 105 (2009), Sp. 1–16 und H. Schöndorf SJ, Ist die Evolution zielgerichtet? Heute vor 150 Jahren erschien Charles Darwins Hauptwerk »Die Entstehung der Arten«, in: Die Tagespost Nr. 140/24. 11. 2009, 10. Schöndorf kommt zu folgendem Ergebnis: »Die Tatsache, dass die einzelnen Mutationen nicht aus Zweckmäßigkeit erfolgen, sagt [...] überhaupt nichts darüber aus, ob die Evolution in ihrer Gesamtheit eine Zielrichtung besitzt oder nicht. Die Behauptung, die Naturwissenschaft habe nachgewiesen, dass sich die Evolution in ihrer Gesamtheit einem reinen Zufall verdankt und keinerlei Zielgerichtetheit besitzt, ist also falsch. [...] es zeigt sich, dass die darwinistische Evolutionstheorie selbst gar nicht ohne die Zweckmäßigkeit auskommt. Eigenartigerweise will man das aber zumeist nicht wahrhaben und fixiert sich einzig und allein auf die »Zufälligkeit« der Mutationen, als ob die Entstehung der Mutationen allein schon die ganze Evolution ausmachen würde. Rein naturwissenschaftlich betrachtet, finden wir also auf der ersten Stufe den »Zufall«, auf der nächsten aber durchaus Zweckmäßigkeit vor [...]. So gesehen ist die Evolutionstheorie alles andere als ein Hindernis für den Gottesglauben, sondern vielmehr eine Hilfe für ein tieferes Verständnis dafür, was Schöpfung wirklich bedeutet.«

<sup>2</sup> Verwiesen sei hier auf J. Kepler, Was die Welt im Innersten zusammenhält – Antworten aus Keplers Schriften, Wiesbaden 2005; M. Lemcke, Johannes Kepler (rororo Monographie), Reinbek 2000 und K. Wilber, Naturwissenschaft und Religion – Die Versöhnung von Wissen und Weisheit, Frankfurt a. M. 1999.

<sup>3</sup> Vgl. L. La Dous, Galileo Galilei. Zur Geschichte eines Falles (Topos plus, 613), Regensburg 2007.

rem inspiriert. Galileo Galilei<sup>3</sup> empfand die aristotelische Philosophie mit ihrer apriorischen Theorie des Universums als »wissenschaftliches Hemmnis«<sup>4</sup>. Aber weder Galilei noch Newton, noch andere glaubten, dass ein Schöpfergott den Aufstieg der Wissenschaft hemmt. Im Gegenteil, der Glaube an einen Schöpfergott war für einige sogar der Hauptbeweggrund für wissenschaftliche Forschung. Der Philosoph Antony Flew, über viele Jahre ein führender Vertreter des Atheismus, erklärte in einem BBC-Interview 2004, dass »eine Überintelligenz die einzige gute Erklärung für die Entstehung des Lebens und für die Komplexität der Natur ist«<sup>5</sup>. In seiner Publikation will Lennox zeigen, dass es in den einschlägigen Debatten in erster Linie um eine Weltanschauungsfrage geht: Steht der Theismus oder der Atheismus der Wissenschaft näher?

Richard Dawkins' Definition des Glaubens (Glaube sei immer »blinder Glaube«) unterzieht Lennox mit überzeugenden Argumenten einer Kritik. Alister McGrath, der Professor für Historische Theologie an der Universität Oxford ist, konnte nachweisen, dass es Dawkins »verpasst« hat, sich mit ernsthaften christlichen Denkern auseinander zu setzen. Im Hinblick auf Umfragen über Glauben und Unglauben stellt Lennox ironisch fest, dass »bei einem Jahreseinkommen über 150.000 US-Dollar der Glaube an Gott erheblich abnahm«<sup>6</sup>. Wir befinden uns in einer eigenartigen Situation: Einerseits sagen überaus kompetente Naturwissenschaftler, die Wissenschaft habe Gott beseitigt, andererseits sagen ebenso kompetente Naturwissenschaftler, die Wissenschaft habe ihren Glauben an Gott bestätigt.

Hinsichtlich der Frage nach den Wurzeln der modernen Wissenschaft erinnert Lennox an Melvin Calvin, einen Nobelpreisträger für Chemie, der im biblischen Monotheismus und Schöpfungsglauben »die historische Grundlage für die moderne Wissenschaft«<sup>7</sup> sieht. Dabei nimmt Lennox auch Bezug auf den Fall Galilei und die Debatte zwischen T. H. Huxley und Bischof Samuel Wilberforce im Jahr 1860 anlässlich eines Vortrages über Darwins Evolutionstheorie.

## *1. Reichweite und Grenzen der Wissenschaft*

Wissenschaft ist für viele praktisch untrennbar von einer metaphysischen Bindung an einen agnostischen oder atheistischen Standpunkt. Viele setzen ein »übernatürliches Eingreifen« gleich mit »nicht rational«. Lennox insistiert darauf, dass die Auffassung, dass es einen Schöpfergott gibt, eine »rationale Auffassung« ist. »Rationale Erklärung« mit »natürlicher Erklärung« gleichzusetzen, ist »bestenfalls ein Indikator für ein starkes Vorurteil, schlimmstenfalls ein Kategorienfehler«<sup>8</sup>. Der Immunologe George Klein und der Genetiker Richard Lewontin geben zu, dass ihr

<sup>4</sup> Lennox, *Wissenschaft* (Anm. 1), 14.

<sup>5</sup> Zit. nach: ebd., 14.

<sup>6</sup> Ebd., 25.

<sup>7</sup> Ebd., 28.

<sup>8</sup> Ebd., 49.

Atheismus ein apriorisches Glaubensbekenntnis ist. Insofern vertritt Lennox die These, dass »der wirkliche Kampf« nicht zwischen Wissenschaft und Gottesglauben, sondern zwischen einer naturalistischen und einer supranaturalistischen bzw. theistischen Weltanschauung ausgetragen wird.

Der Szientismus ist nach Lennox' Überzeugung inkohärent. Nach Bertrand Russell liegen die meisten interessanten Fragen außerhalb der wissenschaftlichen Kompetenz. Die aristotelische Finalursache ist außerhalb des Bereichs der Wissenschaft angesiedelt. Theisten behaupten, dass die Vernunft gewisse Fragen ohne weitere Hilfe nicht beantworten kann; dazu ist eine andere Informationsquelle nötig, z. B. göttliche Offenbarung. Auf die Frage, ob Gott eine »überflüssige Hypothese« ist, antwortet Lennox, wir sollten den Mechanismus, durch welchen das Universum funktioniert, weder mit dessen Ursprung noch mit dessen Erhalter verwechseln, d. h. keinen Kategorienfehler begehen. Isaac Newton wurde durch seine naturwissenschaftlichen Entdeckungen zu einer größeren Bewunderung Gottes geführt. Nach Michael Poole gibt es »keinen logischen Konflikt zwischen begründenden Erklärungen für Mechanismen sowie Erklärungen für Pläne und Absichten einer handelnden Person, egal ob menschlich oder göttlich«<sup>9</sup>. Lennox verweist auf Richard Swinburne, der einen Gott postuliert, um zu erklären, warum Wissenschaft erklärt: »Der große Erfolg der Wissenschaft, der uns erkennen lässt, wie unendlich geordnet die natürliche Welt ist, liefert starke Argumente dafür, anzunehmen, dass es eine tiefer liegende Ursache für diese Ordnung gibt.«<sup>10</sup>

## 2. Ein geplantes Universum?

Der Theismus liefert – so Lennox – auf die Frage, warum das Universum rational verstehbar ist, eine »konsistente und vernünftige Begründung«<sup>11</sup>, während der Naturalismus dazu nicht in der Lage zu sein scheint. Apriori könnte man eine chaotische Welt vermuten. Albert Einstein empfand die hochgradige Ordnung des Universums als »Wunder« bzw. »ewiges Geheimnis«. Lennox stellt fest, dass auch die Wissenschaftler Glaubensartikel kennen, z. B. das Prinzip der Uniformität der Natur. Die Wissenschaft ist »weit davon entfernt«, Gott abzuschaffen. Der Theismus setzt die rationale Verstehbarkeit des Universums in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang, während der Reduktionismus diese untergräbt und sie sinnlos macht. Selbst Stephen Hawking, der bis zu seiner vor kurzem erfolgten Emeritierung den Lehrstuhl von Isaac Newton in Cambridge innehatte, gesteht in einem Fernsehinterview: »Es ist

<sup>9</sup> Zit. nach: ebd., 65. – Vgl. auch Pooles veröffentlichte Debatte mit R. Dawkins in: M. Poole, *Science and Religion*, Carlisle 1996.

<sup>10</sup> R. Swinburne, *Is there a God?* Oxford 1996, 68; zit. nach: Lennox, *Wissenschaft* (Anm. 1), 68. – Von grundlegender Bedeutung ist auch folgendes Werk: R. Swinburne, *Glaube und Vernunft*. Übersetzt v. Oliver J. Wiertz, Würzburg 2009 (engl.: *Faith and Reason*, 2005).

<sup>11</sup> Lennox, *Wissenschaft* (Anm. 1), 85.

<sup>12</sup> S. Hawking, in: ABC Television 20/20, 1989; zit. nach: Lennox, *Wissenschaft* (Anm. 1), 90.

schwierig, über den Anfang des Universums zu diskutieren, ohne das Konzept Gott zu erwähnen.«<sup>12</sup> Es sieht so aus, als verfolge der Theist den wissenschaftlichen Grundgedanken konsequenter, indem er die Frage, wie eine erkennbare Ordnung überhaupt möglich ist, zu Ende denkt. Die Wissenschaft kann die Frage nicht beantworten, warum es ein Universum gibt. Allan Sandage, der Entdecker der Quasare und einer der Väter der modernen Astronomie, sagt: »Ich finde es ziemlich unwahrscheinlich, dass eine solche Ordnung aus dem Chaos kam. Es muss irgendein Organisationsprinzip geben. Für mich ist Gott ein Geheimnis, aber er ist die Erklärung für das Wunder der Existenz – warum es etwas gibt und nicht nichts.«<sup>13</sup> Die Frage nach dem Anfang des Universums wird von erheblichen theoretischen Schwierigkeiten begleitet. Argumentationsversuche für ein sich selbst erklärendes Universum erweisen sich als höchst widersprüchlich. Der Physik-Nobelpreisträger Charles Townes formuliert in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit einer metaphysischen Erklärung.<sup>14</sup>

Jüngste Forschungen haben zu dem Ergebnis geführt, dass viele der grundlegenden Naturkonstanten genau die Feinabstimmung haben, die für die Existenz von Leben notwendig ist. Lennox nennt diesbezüglich höchst spektakuläre Beispiele.<sup>15</sup> Für diese Feinabstimmung fordern viele Wissenschaftler eine Erklärung. Das Anthropische Prinzip ist weit davon entfernt, eine befriedigende Erklärung für die Entstehung von Leben zu geben. Das Argument der Feinabstimmung stellt uns – so der Philosoph John Leslie – vor höchstens zwei Alternativen: entweder an die Realität Gottes oder an die »Multiversums«-Hypothese zu glauben.<sup>16</sup> Der renommierte Quantentheoretiker John Polkinghorne sieht keinen wissenschaftlichen Grund, an ein Ensemble von Universen zu glauben, und Richard Swinburne stellt fest: »Eine Billion Billionen anderer Universen vorauszusetzen statt eines Gottes, um die Ordnung des Universums zu erklären, kommt dem Gipfel der Irrationalität gleich.«<sup>17</sup>

### *3. Eine geplante Biosphäre?*

Die Evolutionstheorie hatte die Auswirkung eines Erdbebens auf die menschliche Sinnsuche. Doch Gott und Evolution gehören nicht zu derselben Erklärungskategorie. Dawkins' rhetorischer Trick besteht darin, dass er den Evolutionsprozess personalisiert. Die Evolutionsmechanismen können – so Lennox – als vom Schöpfer gewollte Möglichkeit, Lebensvielfalt zu erzeugen, verstanden werden. Welche Beziehung besteht zwischen Evolutionstheorie und Metaphysik? Michael Ruse, ein führender Evolutionsphilosoph behauptet zu Recht, dass für viele die Evolutionstheorie »die Rolle einer säkularen Religion«<sup>18</sup> einnimmt. »Evolutionismus« ist vielfach eine

<sup>13</sup> A. Sandage, in: New York Times vom 12. 03. 1991, B 9; zit. nach: Lennox, Wissenschaft (Anm. 1), 94.

<sup>14</sup> Vgl. Lennox, Wissenschaft (Anm. 1), 99.

<sup>15</sup> Ebd., 100 ff.

<sup>16</sup> Vgl. J. Leslie, Universes, London 1989.

<sup>17</sup> Swinburne, Is there a God? (Anm. 10), 68; zit. nach: Lennox, Wissenschaft (Anm. 1), 107.

<sup>18</sup> Zit. nach: Lennox, Wissenschaft (Anm. 1), 137.

antireligiöse Philosophie, in der »Evolution« die Rolle einer mehr oder weniger personalen Gottheit spielt.

Mit großer Eindringlichkeit verweist Lennox auf die Grenzen der Evolution: Siegfried Scherer macht darauf aufmerksam, dass Lebewesen in bestimmte Grundtypen eingeteilt werden können und alle Veränderungen »mit Sicherheit innerhalb der Grundtypgrenzen geblieben«<sup>19</sup> sind. Der berühmte Biologe Pierre Grassé von der Sorbonne in Paris zeigte, dass Mutation und natürliche Selektion in ihren Fähigkeiten begrenzt sind. Grassé hat den Mythos zerstört, Evolution sei ein einfaches, allseits verstandenes Phänomen. Die Kapazität für Variation in einem Genpool scheint früh erschöpft zu sein (genetische Homöostase). Für Evolution ist es – so der Biochemiker Michael Behe – »einfacher, Dinge zu zerstören, als Dinge herzustellen«.<sup>20</sup> Es gibt radikale Grenzen der Effektivität von Zufallsmutationen. Paläontologen weisen darauf hin, dass Übergangsformen in der Fossilabfolge extrem selten auftreten. Vielmehr erstaunt die Isoliertheit der organischen Formen. Der renommierte atheistische Philosoph Thomas Nagel stellt fest, dass Evolutionsbiologen normalerweise behaupten, sicher zu sein, dass zufällige Mutationen für die Erklärung der komplexen chemischen Systeme, die wir in lebenden Organismen beobachten, hinreichen.<sup>21</sup> Doch Nagel hat den Eindruck, dass in ihrer Argumentation jede Menge reine Rhetorik steckt, und er urteilt, dass es offensichtlich nicht genug Beweise gibt, um intelligenten Einfluss von außen auszuschließen. Der Anspruch, dass Atheismus aus der Evolutionsbiologie abgeleitet werden kann, ist – so Lennox – einfach falsch. Die unvorstellbare Komplexität der lebenden Systeme und ihrer Regulationsmechanismen, die uns durch die Molekularbiologie bekannt sind, tragen das Merkmal einer planenden Intelligenz – mindestens genauso stark wie die Feinabstimmung des Universums, auf der diese Mechanismen letztlich beruhen.

Die Molekularbiologie hat gezeigt, dass von den Bakterien bis zu den Säugetieren der grundlegende Aufbau des Zellsystems in allen lebenden Systemen auf der Erde im Wesentlichen derselbe ist. Hinsichtlich des biochemischen Aufbaus kann kein lebendes System als Vorläufer irgendeines anderen angesehen werden, noch gibt es unter den unglaublich verschiedenartigen Zellen den geringsten empirischen Hinweis einer evolutionären Reihenfolge. Für die Evolutionstheorie stellt die Existenz von irreduzibel komplexen biologischen Maschinen eine enorme Herausforderung dar. Diese Herausforderung sah auch Charles Darwin. In der wissenschaftlichen Literatur gibt es keine Veröffentlichung, in der beschrieben wird, wie die molekulare

<sup>19</sup> Vgl. R. Junker/S. Scherer, *Evolution – Ein kritisches Lehrbuch*, Gießen 6. Aufl. 2006, 34.46; zit. nach: Lennox, *Wissenschaft (Anm. 1)*, 156. – Verviesen sei auch auf K. E. Nipkow, *Weltentstehung – Evolution – Schöpfungsglaube*, in: FAZ Nr. 162/16. 07. 2007, 8 und M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*. Unter Mitwirkung v. H.-D. Mutschler und M. Sievernich, Freiburg 2006.

<sup>20</sup> Zit. nach: Lennox, *Wissenschaft (Anm. 1)*, 157; vgl. auch M. J. Behe, *The Edge of Evolution*, New York 2007 und P. Grassé, *L'évolution du vivant*, Paris 1973.

<sup>21</sup> Sehr lesenswert ist das immer wieder neu aufgelegte Buch »Was ist Leben?« (1944) Erich Schrödingers, der für seinen Beitrag zur Quantentheorie 1933 den Nobelpreis für Physik erhalten hat. – Schrödinger (*Die Natur und die Griechen*, Hamburg 1956, 123) stellt fest, sein Bild der realen Welt sei »sehr mangelhaft. [...] es hüllt sich in tödliches Schweigen über alles und jedes, [...] was uns wirklich etwas bedeutet. [...] es weiß nichts von [...] gut oder schlecht, nichts von Gott und der Ewigkeit.«

Evolution irgendeines realen, komplexen biochemischen Systems vonstatten ging oder zumindest hätte vonstatten gehen können. Der Biochemiker James Shapiro gesteht zu, dass es keine detaillierten darwinistischen Erklärungen für die Evolution irgendeines elementaren biochemischen oder zellulären Systems gibt. Die Unzulänglichkeit der neodarwinistischen Synthese besteht darin, dass sie die Entstehung der irreduziblen Komplexität prinzipiell nicht erklären kann. Die Existenz irreduzibler Komplexität im Bereich der molekularen Maschine weist – so Michael Behe – unverkennbar auf intelligente Planung hin. Sir Fred Hoyle verglich die Chance eines aus sich selbst entstandenen Lebens mit der eines Tornados, der über einen Schrottplatz hinwegfegt und dabei eine Boeing 747 produziert.<sup>22</sup> Zurzeit enden alle Diskussionen über grundlegende Theorien und Experimente auf dem Gebiet »Ursprung des Lebens« – so der renommierte Forscher Klaus Dose – »entweder in einer Sackgasse oder in einem Eingeständnis der Unkenntnis«.<sup>23</sup> Niemand weiß, wie das Leben auf der Erde vor 3,45 Milliarden Jahren entstanden ist.

Die meisten Wissenschaftler sind seit Langem davon überzeugt, dass rein zufällige Prozesse den Ursprung komplexer informationsgeladener Systeme nicht erklären können. Die Wahrscheinlichkeit einer spontanen Bildung von Leben aus unbelebter Materie beträgt eins zu einer Zahl mit 40.000 Nullen. Der Mathematiker David Berlinski benennt das gravierende Dilemma der Darwinisten: Angesichts solcher Wahrscheinlichkeitsrechnungen müssen sie in ihre Theorien »intelligente Planung« einführen, was man – mit Freud – als »Wiederkehr des Verdrängten« bezeichnen muss.<sup>24</sup>

Bedenkenswert sind auch die Argumente des Kosmologen Allan Sandage und des Philosophen Antony Flew, die beide mit über 50 Jahren ihren Atheismus aufgegeben haben und Theisten geworden sind. Flew sagt, dass die biologische Erforschung der DNS »durch die geradezu ungläubliche Komplexität der Strukturen, die notwendig sind, um Leben zu erzeugen, gezeigt hat, dass Intelligenz beteiligt gewesen sein muss«.<sup>25</sup> Im biblischen Schöpfungsbericht finden wir – so Lennox – das Konzept der Information, das in neuester Zeit von der Wissenschaft als höchst bedeutsam angesehen wird. Auch der Biophysiker Dean Kenyon vertritt die These, dass die jüngsten Ergebnisse der Molekularbiologie eine naturalistische Erklärung der Ursprünge we-

---

<sup>22</sup> Vgl. F. Hoyle, *Das intelligente Universum. Eine neue Sicht von Entstehung und Evolution*, Frankfurt a. M. 1984; zit. nach: Lennox, *Wissenschaft* (Anm. 1), 185.

<sup>23</sup> K. Dose, *The Origin of Life: More Questions than Answers*, in: *Interdisciplinary Science Reviews* 13 (1988), 348; zit. nach: Lennox, *Wissenschaft* (Anm. 1), 191.

<sup>24</sup> Vgl. Lennox, *Wissenschaft* (Anm. 1), 238; auch Chr. Kardinal Schönborn, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, hg. v. H. Ph. Weber, Freiburg 2007 und H.-P. Dürr u. a., *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997. – Zur Entthronung der vollständigen Kausalität der Naturwissenschaft durch die Quantentheorie vgl. D. Hattrup, Carl Friedrich von Weizsäcker 1912–2007, in: *IKaZ* 36 (2007), 322–326, hier 324. – Wichtige Hinweise gibt auch E. P. Fischer (»Die Wissenschaft zittert nicht.« *Die säkularen Naturwissenschaften und das moderne Lebensgefühl*, in: H. Joas / K. Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, (Fischer TB 17647), Frankfurt a. M. 2007, 284–321.

<sup>25</sup> A. Flew, in: *Associated Press Report* vom 09. 12. 2004; zit. nach: Lennox, *Wissenschaft* (Anm. 1), 248.

<sup>26</sup> Lennox, *Wissenschaft* (Anm. 1), 269.



niger wahrscheinlich gemacht haben. Die neueren Erkenntnisse der Biologie lassen – so Lennox zusammenfassend – »auf einen Logos als Ursprung des Lebens schließen«.<sup>26</sup> Der Oxfordener Mathematiker weist nach, dass David Hume »nicht wissen« konnte, dass Wunder nie passiert sind. Hume habe schlicht vorausgesetzt, was er beweisen wollte.

Gleichsam als Summarium seiner Studie vertritt Lennox die These, dass Wissenschaft »das Übernatürliche nicht eliminieren«<sup>27</sup> kann. Die rationale Verstehbarkeit des Universums weist auf die Existenz eines Geistes hin, der sowohl für das Universum als auch für unseren Geist verantwortlich ist. Als Fazit hält Lennox fest: Die wissenschaftlichen Ergebnisse weisen auf die Existenz Gottes hin, und das Unternehmen Wissenschaft als solches verdankt seine Kraft der Existenz Gottes.

---

<sup>27</sup> Ebd., 295. – »Niemand kann die Totalität des Seins und seiner Bedingungen experimentell erfassen. An diesem Punkt erreichen wir ganz einfach die Grenzen der ›condition humaine‹, des menschlichen Erkenntnisvermögens als solchen, und dies nicht nur unter den gegenwärtigen Bedingungen, sondern wesentlich, unüberschreitbar« (J. Ratzinger / Benedikt XVI., *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung und Liebe*, Freiburg Neuausgabe 2006, 18). Im Blick auf bestimmte evolutionistische Weltsysteme, die die Nichtexistenz Gottes zur rationalen Evidenz erheben wollen, fährt J. Ratzinger fort: Der mythologische Charakter solcher Gesamtentwürfe (z. B. bei J. Monod und R. Dawkins) sei an den wesentlichen Punkten offenkundig. »Die unermesslichen Lücken unseres Wissens werden durch mythologische Versatzstücke überbrückt, deren Scheinrationalität niemanden im Ernst blenden kann. Dass die Rationalität der Welt sinnvoll nicht aus der Irrationalität erklärt werden kann, ist evident. Und so bleibt der Logos am Anfang aller Dinge nach wie vor die beste Hypothese, die freilich von uns verlangt, die Gebärde der Herrschaft aufzugeben und die des demütigen Vernehmens zu wagen« (ebd., 34). Vgl. auch P. Koslowski, *Evolutionstheorie als Soziologie und Bioökonomie. Eine Kritik ihres Totalitätsanspruchs*, in: R. Spaemann / R. Löw/ ders., *Evolutionismus und Christentum (Civitas Resultate, 9)*, Weinheim 1986, 29–56.

### Kirchenrecht

*Grichting, Martin: Das Verfügungsrecht über das Kirchenvermögen auf den Ebenen von Diözese und Pfarrei, St. Ottilien: EOS Verlag 2007, ISBN 978-3-8306-7279-1, 691 Seiten, Euro 68,00.*

Das kirchliche Vermögensrecht gehört ohne Zweifel nicht nur zu den kompliziertesten und am schwierigsten überschaubaren, sondern auch von der Sache her heikelsten Materien der Kanonistik. Dazu trägt vor allem dessen »ambivalenter Charakter« (4) bei, näherhin dessen Positionierung im Spannungsfeld von Kirche und Welt bzw. Kirche und Staat. Als »ursprünglich ›weltliches Ding‹ [...] wirkten und wirken auf den Besitz, auf die Verwaltung und die Verwendung des Kirchenguts je nach Ort und Zeit die unterschiedlichsten gesellschaftlichen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kräfte ein – verbunden mit der Tendenz, das Kirchengut aus seiner ekklesiologischen Verankerung wieder herauszulösen, so dass es dann bisweilen [...] als Basis für eine dem geistlichen Amt gegenüberstehende zweite Kraft im kirchlichen Raum gedient hat und dient« (5).

Ausgehend von dieser grundsätzlichen Problematik ist es dem Churer Diözesanpriester Martin Grichting, der sich schon durch seine bisherigen Publikationen als ausgewiesener Kenner insbesondere des schweizerischen Staatskirchenrechts einen Namen gemacht hat, gelungen, eine umfassende, rechtsgeschichtlich fundierte Analyse des Vermögensrechts der katholischen Kirche in Theorie und Praxis – beschränkt auf die Ebenen von Diözese und Pfarrei – vorzulegen. Dabei handelt es sich um die Habilitationsschrift des Verfassers, die – betreut von Winfried Aymans – im Sommersemester 2006 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen wurde.

Nach einer knapp gehaltenen, nichtsdestotrotz aber Interesse weckenden und zugleich mit den wesentlichen Aspekten und Problemen seines Untersuchungsgegenstands vertraut machenden »Einführung« (1–6) behandelt er zunächst das kirchliche Vermögensrecht im »Früh- und Hochmittelalter« (7–69) sowie in »Spätmittelalter und frühe[r] Neuzeit« (71–98). Dabei beeindruckt der souveräne Umgang des Verfassers mit den oftmals schwer zugänglichen und nur aus ihrem jeweils spezifischen historischen, gesellschaftlichen und politischen Kontext heraus verständlichen Quellen ebenso wie seine profunde Kenntnis der Sekundärliteratur.

Im Zentrum der Untersuchung stehen sodann die in Geschichte und Gegenwart stark divergierenden staatskirchlichen und vermögensrechtlichen Systeme in »Österreich« (99–136), »Frankreich« (137–199), »Italien« (201–279), »Deutschland« (282–371), den »Vereinigte[n] Staaten von Amerika« (373–472) und der »Schweiz« (473–579), wobei jedes Kapitel für sich aufgrund des Umfangs und der Komplexität beinahe die Qualität einer eigenständigen Dissertation erreicht. Wiederum kommt man ob der Quellen- und Literaturkenntnis des Verfassers aus dem Staunen kaum heraus. Jedes Kapitel schließt mit einer prägnanten, zum wiederholten Lesen und Vergleichen einladenden Zusammenfassung, die den Leser davor bewahrt, angesichts der ungeheuren Materialfülle den Überblick zu verlieren.

»Die Rechtsentwicklung im 20. Jahrhundert« (581–645) ist Gegenstand des vorletzten Kapitels. Darin schlägt der Verfasser den Bogen vom 1917 in Kraft getretenen Codex Iuris Canonici über die vom Zweiten Vatikanischen Konzil initiierte Neuausrichtung des kirchlichen Vermögensrechts bis hin zur geltenden Gesetzeslage, wie sie im Codex Iuris Canonici von 1983 ihren Niederschlag gefunden hat. Zusammenfassend charakterisiert der Verfasser diese Entwicklung als »epochale Wende« und »Totalumbau« (643). Dem kirchlichen Gesetzgeber sei es so gelungen, ein System der Vermögensverwaltung zu schaffen, »das mit den menschlichen Begrenzungen aller Beteiligten sowie der besonderen ›Weltnähe‹ der Kirchengüter rechnet und entsprechende Vorkehrungen trifft, dabei jedoch die Grundprinzipien der Ekklesiologie nicht preisgibt« (645).

In vier »abschließende[n] Thesen« (647–665) stellt der Verfasser heraus, worin seiner Auffassung nach die Grundprinzipien des geltenden kirchlichen Vermögensrechts bestehen und den erwähnten Grundprinzipien der Ekklesiologie zufolge auch bestehen müssen. Erstens: »das kirchliche Vermögensrecht muss vom Wesen der Kirche her seine Ausrichtung erfahren« (647–649); zweitens: »der Leiter der öffentlichen juristischen Person« – auf den konkreten Untersuchungsgegenstand angewandt: Diözesanbischof und Pfarrer – »ist auch deren Vermögensverwalter« (649–656); drittens: »der kirchliche Vermögensverwalter hat sich beraten zu lassen« (657–659) und viertens: »das Kirchengut ist nicht im eigenen Namen, sondern im Namen der Kirche zu verwalten« (659–665).

Vorwort (VII–VIII), Inhaltsverzeichnis (IX–XVI), Literaturverzeichnis (XVII–XCVII) und Abkürzungsverzeichnis (XCIX–CV) sowie ein Kano-

nes- (667–668), ein Sach- (669–674) und ein Personenregister (675–691) bilden den Rahmen dieses wahren Mammutwerks, durch das sich der Verfasser unbestreitbar als »habilis« erwiesen hat. Zu hoffen bleibt, dass seine klare Sicht der Dinge, die gleichermaßen von praktischer Erfahrung wie von theologischer Kompetenz getragen ist, über die engen Grenzen von Kirchen- und Staatskirchenrecht hinaus zum rechten Umgang mit Besitz und Macht auch und gerade in der Kirche beiträgt.

Wolfgang F. Rothe, München

## Dogmatik

*Schaller, Christian / Schulz, Michael / Voderholzer, Rudolf (Hg.): Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie. Für Gerhard Ludwig Müller. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2008, 720 S., geb., ISBN 978-3-451-29804-2, EUR 68,00.*

Anlässlich des 60. Geburtstags wie auch des 30. Priesterjubiläums des international renommierten Theologen und Bischofs von Regensburg, Gerhard Ludwig Müller, haben prominente Mitglieder seines Schülerkreises eine Festschrift herausgegeben, der Grußworte von Papst Benedikt XVI., Kardinal Walter Kasper und Kardinal Joachim Meisner vorausgestellt sind und die aus 38 einzelnen Beiträgen besteht. Der bunte Strauß der Autoren, die mit dem Regensburger Bischof in vielerlei Hinsicht in Kontakt stehen, ist ein deutlicher Hinweis auf die Breite seines Schülerkreises, auf den ein erheblicher Teil der Texte zurückgeht. Er verweist aber auch auf seine vielfachen Verbindungen mit namhaften Theologen über den Schülerkreis hinaus, die sich in der vorgelegten Schrift ihr theologisch sehr aufschlussreiches Stelldichein geben, angefangen von Joachim Gnilka, über Thomas Söding, Eugen Biser, Rino Fisichella, Bruno Forte, Franz Mußner und Anton Ziegenaus, bis hin zu Kardinal Angelo Scola, Winfried Aymans, Georg Schwaiger, Manfred Heim, Kardinal Karl Lehmann und Josef Sayer, um nur einige zu nennen.

Dem Interesse des Jubilars an katholischer Theologie in der ganzen Welt entsprechend, ist der Kranz nicht zuletzt mit zahlreichen international wirkenden und bekannten Autoren bestückt. Schon der Titel der Publikation »Mittler und Befreier« lässt Müllers innere Nähe zur Theologie der Befreiung vorrangig lateinamerikanischer Herkunft aufblitzen. Dass überhaupt die »christologische Dimension der Theologie«, so der Untertitel, in den Blick genommen wird, braucht angesichts des bi-

schöflichen Wahlspruchs »Dominus Iesus« nicht weiter zu verwundern. Die Texte finden sich in einem einsichtigen Dreischritt geordnet, der den anthropologischen Anweg (»Dass alle Menschen gerettet werden«), das Herzstück der christologisch-soteriologischen Zentrierung (»Einer ist Mittler – der Mensch Jesus Christus«) und schließlich die praxisbezogene Konkretisierung in einer »ekkleziologischen Vergegenwärtigung« (»Die Kirche – gleichsam in Christus das Sakrament«) umfasst.

Selbstredend fehlt an dieser Stelle der Platz, auf alle Beiträge einzeln einzugehen, doch soll der Blick bei aller angebrachten Kürze auf einige schöne Beiträge gelenkt werden, à titre d'exemple. So ist es im Rahmen dieser Festschrift mehr als angebracht, wenn Rudolf Voderholzer Herkunft, Hintergründe und Implikationen zum Urdogma »Dominus Iesus« vorstellt – es ist schließlich der bischöfliche Wahlspruch des Geehrten. So erläutert der Trierer Dogmatiker und Direktor des »Instituts Papst Benedikt XVI.« (Regensburg) das Urbekenntnis, beleuchtet die Bedeutung von »kyrios« und nimmt den Gang über das trinitarische Taufbekenntnis bis zum in Frage stehenden Bekenntnis (»christologische Ursynthese«) als »dogmatischer Ansatzpunkt der Christologie«. Dass sich im vorliegenden Band mit »Tres palabras clave de humanidad y cristianía« auch ein spanischer Text finden lässt, kommt der Tatsache sehr entgegen, dass sich Gerhard Ludwig Müller theologisch wie sprachlich souverän in »castellán« zu bewegen vermag. Nun hat Gustavo Gutiérrez, den eine jahrzehntelange Freundschaft mit Müller verbindet, auch einen Text für die Festschrift geliefert, in dem er die Verbindung der Option für die Armen mit der Nachfolge Jesu reflektiert – die Übersetzung stammt von María Luisa Ófele, Ordinariatsrätin im Bischöflichen Ordinariat Regensburg, die im Fortgang der Festschrift in ihrem Beitrag »Gottgeweihte Frauen und Männer: Zeugen der verwandelnden Gegenwart Gottes« profunde Überlegungen vorstellt. Ludwig Mödl, freundschaftlich verbundener Begleiter Müllers an der Münchner Katholisch-Theologischen Fakultät, nimmt eine homiletische Reflexion zum Titel des Bandes vor.

Wie aber ist das vorliegende Gesamtwerk insgesamt zu beurteilen? Durch ihre Vielfalt wie auch durch ihr Zusteuern auf einen zentralen Punkt sind die in aller Kürze vorgestellten Beiträge ein Spiegelbild der Vielfalt und inneren Konsistenz der Theologie des Bischofs von Regensburg – und eine ehrenhaft-freundschaftliche Antwort auf sein theologisches Lebenswerk.

Veit Neumann, Regensburg  
Benedikt XVI., Gott ist bei uns jeden Tag. Jahres-

*lesebuch. Mit einem Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn. Hg. von Franz Johna, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2008, 400 S., geb., ISBN 978-3-451-29916-2, Euro 16,95.*

In seinem Vorwort zu dieser Publikation verweist Kardinal Schönborn auf den »unverwechselbaren, direkt auf das Leben zugreifenden Stil« (10) des Papstes. Seine ohne Pathos, aber mit unvergleichlicher Klarheit vorgetragenen Predigten und Katechesen sprechen weiteste Kreise an. Die Verkündigung Benedikts XVI. führt immer zum Wesentlichen, zur Freundschaft mit Christus. Der Herausgeber hat in diesem »Jahreslesebuch« aus der Fülle der drei ersten Jahre des Pontifikates für jeden Tag des Jahres inspirierende Texte des Papstes ausgewählt – nach Themen geordnet, dem liturgischen Kalender, den geprägten Zeiten und den großen Festen folgend.

Bei einer Ansprache an die Mitglieder der Akademie der Wissenschaften am 6. November 2006 hat Benedikt XVI. gesagt: »Obwohl die Wissenschaft viel gibt, gibt sie nur das, wozu sie bestimmt ist [...] Die Wissenschaft kann die Philosophie und die Offenbarung nicht ersetzen und auch keine erschöpfende Antwort auf die grundlegenden Fragen des Menschseins geben: Fragen über die Bedeutung des Lebens und des Sterbens, über die höchsten Werte und über die Natur des Fortschritts selbst« (228). Das vorliegende Werk enthält kostbare und höchst anregende Gedanken. Wer sie durchmeditiert, wird neu erkennen, welche Schätze der Glaube zu bieten hat.

*Josef Kreiml, St. Pölten*

## Mariologie

*Resch, Andreas: Die Wunder von Lourdes. 67 anerkannte Heilungen, Resch Verlag Innsbruck 2009, ISBN 978-3-85382-085-8, VIII u. 125 S., Euro 19,70.*

DDr. Andreas Resch CSsR, Professor für klinische Psychologie und Paranormologie an der Academia Alfonsiana in Rom, den Lesern dieser Zeitschrift schon bekannt durch die Darstellung der »Wunder der Seligen« (d. h. der von Johannes Paul II. kanonisierten Seligen), vgl. FKTh S. 157f, Jh. 25, gibt in diesem Band einen zusammenfassenden Überblick über »Die Wunder von Lourdes«. Wie Vf. im Vorwort ausführt, sind von den 30.000 Heilungen, die sich ereignet haben sollen, 7.000 dokumentiert, aber nur 67 von der Kirche bislang als Wunder anerkannt. Schon diese Zahlen widerlegen

das Wort Goethes vom Wunder als des Glaubens liebstes Kind: Die Kirche ist zurückhaltend bei der Anerkennung von Wundern. Der Glaube gründet nicht auf Wundern, doch wird sich der Gläubige, besonders in Notsituationen, dankbar überirdischer Wirkmächte bewusst.

In der Einleitung wird kurz über die Geschichte von Lourdes referiert (Bernadette Soubirous, Grotte von Massabielle, Lourdeswasser, Bäder, Basilika); ausführlicher wird das Ärztekomitee (Experten verschiedener Disziplinen und unterschiedlicher religiöser Einstellungen, und die Kriteriologie behandelt. Die strengen Kriterien beruhen auf den Postulaten von Prospero Lambertini, dem späteren Papst Benedikt XIV. Erst wenn die Ärzte eine Heilung als »medizinisch unerklärbar« bezeichnen, wird das Ergebnis den kirchlichen Autoritäten vorgelegt.

67 Wunderheilungen zwischen 1858 bis 2008 werden behandelt, und zwar zuerst die Lebensdaten, dann die Beschreibung der Krankheit, die Art der Heilung mit den medizinischen Gutachten und schließlich die Anerkennung des Wunders durch den Bischof. Das Außergewöhnliche liegt neben der spontanen Wiederherstellung der Gesundheit in der Kürze der Zeit: Wenige Sekunden! Die Krankheiten und Heilungen können hier nicht im Einzelnen geschildert werden, die »Fälle« werden kurz und klar dargestellt, sie sind vielfältig wie die Heilung einer völligen Blindheit des rechten Auges nach Gebet und Waschung der Stelle mit Lourdeswasser (16), die Vernarbung eines lebensgefährlichen Geschwürs (18). Die Patienten waren größtenteils medizinisch schon aufgegeben, die Heilung erfolgte plötzlich und dauerhaft.

Hervorgehoben sei die Heilung eines von einem umstürzenden Baum zerschmetterten Unterschekels nach ergebnislosen Versuchen bei Ärzten (23), einer Lungentuberkulose mit Kavernenbildung (29, 33, 81), einer Wirbelsäulentuberkulose mit Klumpfuß (43), einer Blindheit zerebralen Ursprungs (60), einer Krebserkrankung mit Metastasenbildung (76).

Auch Fernheilungen Kranker, die nicht nach Lourdes gefahren sind, werden berichtet (63). Die meisten Heilungen stehen im Zusammenhang mit dem Lourdeswasser bzw. einem Bad, einige mit dem sakramentalen Segen, eine mit der Krankensalbung.

Den Schluss bilden einige Tabellen: Die erste enthält die Namen der Geheilten, die zweite die Diagnose, die vierte die diözesane Anerkennung. Am interessantesten erscheint dem Rezensenten die dritte Tabelle, die das Alter zum Zeitpunkt der Heilung festhält: Von den 67 Geheilten waren zur Zeit der Heilung zwei unter 10 Jahren, 10 unter 20 Jah-

ren, 22 unter 30 Jahren, 15 unter 40 Jahren, 11 unter 50, sechs unter 60, eine unter 70. Dazu lassen sich interessante Feststellungen treffen: über 70 Jahre Alte wurden nicht geheilt (wenigstens nicht unter den Registrierten!). Am stärksten ist die Gruppe der unter 30 Jahre alten Geheilten. Den Geheilten ist offenbar noch eine Aufgabe in diesem Leben zuge-dacht, während sich die Heilung eines Älteren, der seinem endgültigen Ziel schon näher ist, sub respectu aeternitatis weniger empfiehlt. Aber das sind menschliche Spekulationen!

Der Gedanke geht zu den vielen, die nicht geheilt

wurden. Die Heilungen mögen ihren Glauben stärken, dass Gott bzw. die Gottesmutter auch ihnen nicht fern ist. Nur wenige Kranke, die nach Lourdes fahren, werden geheilt, aber alle können innere Kraft erhalten. Dazu ist das Buch von A. Resch eine gute Hilfe. Zum Schluss noch eine Frage, die bei der Recherchierung hätte berücksichtigt werden können: Wie haben die Geheilten, durchwegs wohl Gläubige, auf ihre Heilung reagiert? Verhielten sie sich wie neun der zehn Aussätzigen?

*Anton Ziegenaus, Augsburg*

### **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. Peter Bruns, An der Universität 2, D-96045 Bamberg

P. Dr. Wolfgang Buchmüller O. Cist., A-2532 Heiligenkreuz

Prof. Dr. Josef Kreiml, Domplatz 1, A-3100 St. Pölten

Prof. Dr. Wilhelm Rees, Karl-Rahner-Platz 1/II, A-6020 Innsbruck

Ralph Weimann, Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano

B 51765

26. Jahrgang Heft 2/2010

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Kurt Krenn  
Michael Stichelbroeck  
Anton Ziegenaus

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Anton Ziegenaus: *Vom Anfang des kanonischen Prozesses in der Diözese bis zur Errichtung der Kaplanei – zur kritischen Dokumentation von Fatima* ..... 81
- Regina Willi: *»Anhaltspunkte« zur Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie aus der Perspektive des Alten Testaments*..... 96
- Wolfgang F. Rothe: *Die Insignien der Kanoniker*..... 107

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Giovanni B. Sala: *Das natürliche Sittengesetz in einem Dokument der »Internationalen Theologischen Kommission* ..... 123

## BUCHBESPRECHUNGEN ..... 149

*Mariologie – Kirchenrecht – 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 M. Hauke, M. Stickelbroeck oder A. Ziegenaus,  
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

## Vom Anfang des kanonischen Prozesses in der Diözese bis zur Errichtung der Kaplanei – zur kritischen Dokumentation von Fatima

*Weihbischof Vinzenz Guggenberger,  
dem langjährigen Leiter des Institutum Marianum Regensburg,  
zum 80. Geburtstag gewidmet*

*Von Anton Ziegenaus, Augsburg*

Zur Dokumentation der Ereignisse in Fatima sind nach längerer Pause zwei Bände<sup>1</sup> erschienen. Im Geleitwort zitiert der Bischof von Leiria-Fatima, Antonio Marto, ein Wort von Paul Claudel: »Fatima ist eine Wucht. Es ist ein harter, ich möchte fast sagen, skandalöser Einbruch der anderen Welt in die außer Rand gekommenen Grenzen von hier.« Diese Wahrheit werde vom Abstand her immer klarer. Unter »Fatima« versteht der Bischof Antonio Marto, wie er hier klar sieht, nicht nur die Erscheinungen an die Seherkinder vom 13. Mai bis 13. Oktober 1917, sondern auch die vorbereitenden Engelserscheinungen im Jahr 1916 und die späteren Erscheinungen und Visionen Luzias, von 1925 bis 1929, denen der Bischof ergänzenden und ausdeutenden Wert zuerkennt (de carácter complementar e interpretativo).

In der Einführung verweist Zília Osorio de Castro auf die gegensätzlichen Positionen des aufklärerischen, säkularistischen und aggressiven Laizismus, der alles Übernatürliche in Frage stellte, und der Welt des Glaubens. Fatima forderte die Prinzipien der liberalen Republikaner heraus. Die Gegensätze führten zum Einsatz von Soldaten gegen eine friedlich verlaufende Prozession, die letztlich die Oberhand erringen wird. Luciano Coelho Cristino gab dann einige Anmerkungen zu editorischen Grundsätzen.

Die Dokumentation bringt Briefe und Gebetsbitten oder Danksagungen für Gebetserhörungen, Zeitungsartikel, Wallfahrtseindrücke, Schilderungen von dem Leben in Fatima und den vielstündigen Wallfahrtsgängen mit den vielen Pilgern, Gedichte und Notizen über Einnahmen und Ausgaben. Gerade zum 13. Oktober kamen 1922 ca. 40.000 Pilger. Der Leser kann sich vorstellen, wie Fatima damals ausgesehen hatte. Ebenso wird von Heilungen Schwerkranker berichtet (Doc. 200, 227). Der Kleingeist der Freidenker kommt zu Bewusstsein, die eine Prozession von Fatima zum Erscheinungsort verboten haben (Doc. 201), aber ebenso das innere Überlegenheitsgefühl der Pilger, gerade beim Anblick der bombenzerstörten Kapelle. Trotz des

<sup>1</sup> Documentação Crítica de Fátima. IV 2 – Do início do Processo Canónico Diocesano à criação da Capelania (13 Out 1922 – 12 Out 1924) und IV 3 (13 Out 1924 – 31 Dez 1925); Santuario de Fátima 2007.



schlechten Wetters am 13. Oktober 1922 herrschte eine frohe Stimmung. Der starke Regen kann niemand vertreiben oder von der Prozession abhalten.

Der Leser ist überrascht bzw. beschämt von der Glaubensfreude der Pilger, die den weiten Weg – von Tomar z. B. sieben Stunden zu Fuß – am selben Tag wieder zurückgegangen sind, trotz des schlechten Wetters und der Schikanen der Behörden. Welch innere Zufriedenheit hat diese einfachen Leute erfüllt. Sie waren als Personen aufgewertet und gewürdigt. Dies sollten jene bedenken, die den Wert des Glaubens von äußeren Kriterien wie Geld und Ansehen abhängig machen. Der Glaube ist wertvoller als Gold (vgl. 1 Petr 1, 7), »Und die Wallfahrt endete ohne einen unangenehmen Zwischenfall, ohne ein Zeichen von Zwietracht, in Ergriffenheit und Frieden, Begeisterung und Ruhe. Ave Maria« (Doc. 201). »Die Behörden hatten die Prozession verboten, aber was vermag rohe Gewalt gegen den kraftvollen Glauben der Menge?!«. Bei der Ankunft in Fatima kamen manchen Pilgern Tränen der Freude (Doc. 203).

Natürlich waren diese Wallfahrten ansteckende Glaubensdemonstrationen (Doc. 205). Man muss auf alle Fälle den Gebetsgeist anerkennen: Rosenkranzgebet auf dem Weg und auf dem Erscheinungsplatz sowie dort eine hl. Messe mit Predigt (im Freien) und mit Tausenden von Kommunikanten. Wenn man bedenkt, dass damals vor der hl. Kommunion auch gebeichtet wurde, kann man den geistlichen Segen infolge der Erscheinungen abschätzen.

Immer wieder wird vom Sonnenwunder gesprochen. Immer mehr wird Fatima mit Lourdes verglichen (Lourdes Portugueza). Von diesem französischen Erscheinungsort wurden auch Wallfahrtsbräuche übernommen. Von allen Orten des Landes, sogar vom Ausland, kamen 1922 die Pilger, die allen Bevölkerungsschichten angehörten: Nicht nur einfache Leute kamen, sondern, wie vermerkt wurde, auch Akademiker verschiedener Fakultäten, Gläubige und selbst Atheisten, wie mitgeeilt wird. Ob Letztere aus reiner Neugierde kamen oder um dem Schwindel auf die Spur zu kommen (so in früheren Bänden) oder als Suchende, wird nicht gesagt: Wahrscheinlich ist diese Frage nicht zu klären. Einmal taucht sogar das Missverständnis vom zu Ende gegangenen Krieg wieder auf (Doc. 211). In einem Zeitungsartikel heißt es: Fatima »ist das große Wunder des Aufblühens des Glaubens in Portugal. Ich wiederhole, ist für mich ein menschlich unerklärbares Faktum, diese Explosion des Glaubens in Fatima« (Doc. 216). Ein anderer Artikel gibt einen Überblick über das pastorale Angebot (Predigten, Beichtväter).

Andere Texte betreffen Bitten an Luzia um ihre Fürbitte, den Prozess, Veröffentlichung von Schriften, Zeugenaussagen über eine Heilung und auffällige Ereignisse (Doc. 221) und eine Spendenquittung, Heilungen durch Erde/Wasser von der Cova da Ira (Doc. 230, 243, 244), Einnahmen des Bischofs für die Cova da Iria (Doc. 231, 235). Nach einem Brief Luzias an ihre Patin (Doc. 232) finden wir dann eine Mitteilung über eine Heilung eines seit Geburt lahmen Kindes (Doc. 234) und über Vorbereitungen von Wallfahrten. Gelegentlich werden auch Hymnen und Gedichte abgedruckt.

Dr. Formigão zeigt in seinem Brief an Bischof José Alvas Correia da Silva vom 2. 3. 1923 (Doc. 254) seine planerische Weitsicht. Er spricht den Bau von Wohnun-

gen als Übernachtungsmöglichkeit und von Sanatorien an. Dazu brauchte man zuverlässige Mitarbeiter. Ferner betreibt er die Neuauflage seines Büchleins »Die Ereignisse von Fatima«. Ebenso schlägt er ein Werbeblatt für den 13. Mai vor. Dr. Formigão ließ sich bei seinen Vorschlägen von Lourdes leiten. Er berichtet auch über die Heilung einer Frau vom Brustkrebs, die allerdings von den behandelnden Ärzten keine Bestätigung erhielt; sie leugneten zwar nicht das Außerordentliche und Unerklärbare der Heilung, befürchteten aber eine Verbotsreaktion der Regierung in Bezug auf die Prozessionen. Ebenso wird die Heilung einer Frau von der Tuberkulose berichtet; in diesem Fall war der Arzt nicht so ängstlich. Dann erwähnt Dr. Formigão noch eine Blindenheilung. Schließlich fragt er den Bischof, ob er in der zweiten Auflage die Wunderkraft des Quellwassers erwähnen darf.

Am 10. 3. 1923 (Doc. 255) antwortet der Bischof Dr. Formigão: Er erlaubt die Erwähnung des Wassers, nur sollte man darauf hinweisen, dass die Heilung nicht vom Wasser komme, sondern von Gott, der sich des Mediums Wasser bediene. Den übrigen Vorschlägen stimmt der Bischof zu und lädt Dr. Formigão zu einer Besprechung ein.

Doc. 256 bringt eine überarbeitete Neuauflage (vgl. Bd. III 3, 621), der Episodios Maravilhosos de Fátima von Visconde de Montello (= Dr. Formigão) mit einem Bericht über die Erscheinungen und die außerordentlichen Heilungen. Dann wird von Bauplanungen berichtet, kurz der verstorbenen Seherkinder Francisco und Jacinta gedacht; diese hatten vor ihrem Tod noch zwei Erscheinungen der Gottesmutter. Unter anderem (Raub; Prozessionen) wird vom Bombenanschlag auf die Kapelle berichtet, ebenso vom beginnenden Händler- und Verkaufstreiben, von der Untersuchungskommission. Dann wird von den Heilungen gesprochen, die den Menschen trösten und den Glauben stärken können, wobei auch auf den Wert des gläubigen angenommenen Leidens verwiesen wird. Die Heilung müsse von einem Arzt bestätigt werden. Dann wird von Sinn und Verlauf der Wallfahrten gesprochen. Hernach folgen nützliche Hinweise auf Fahrt- (Bahn, Auto, Preise) und Übernachtungsmöglichkeiten. Schließlich behandelt der Verfasser den geistlichen Wert des Rosenkranzes und gibt Betrachtungspunkte zu den drei Geheimnissen und fügt den Druck der Laueretanischen Litanei mit weiteren Gebeten bei. Die Kirche hat aus diesem Anlass religiöse Weiterbildung betrieben.

Diesem Abdruck einer Kleinschrift folgt ein themenreicher Briefwechsel über Heilungen, Spenden, Untersuchungskommissionen, Baumpflanzungen auf der Cova da Iría, über Wallfahrten zum 13. Mai 1923 sowie Zusendungen von Fotos und Drucken Unserer Frau vom Rosenkranz. Die Erscheinung in Fatima war gleichsam in aller Munde, wie die große und wachsende Zahl der Pilger und noch mehr die vielen Heilungen zeigen. Die Kranken wurden wie in Lourdes gesegnet. Die Menge war auch durch die Beschwerden der Reise und die Schikanen der Behörde nicht aufzuhalten. So überrascht nicht die Anfrage des beunruhigten »Landrats« von Santarem an den Innenminister, was er angesichts des Wallfahrtsverbots tun solle. Er verweist auf die geringe Besetzung der Nationalgarde (Doc. 275). Das Büro des Ministers antwortet umgehend: Das Gesetz der Trennung (von Staat und Kirche?) in Bezug auf den anstehenden Fall sei eindeutig. Der Kommandant werde die nötige Verstärkung

erhalten (Doc. 276 vom 10. 5. 1923). Die Prozession war verboten (vgl. Doc. 278, 283). Das Verbot kam im Parlament zur Sprache (Doc. 285): »Das Verbot einer religiösen Kundgebung auf freiem Feld, [...] in Fatima [...], wo über 60.000 Katholiken versammelt waren, in guter Ordnung und im friedlichen und harmonischen Geist.« Der Ministerpräsident begründete das Verbot damit, dass die Prozession sich nicht an die Grenzen der Gesetze der Trennung halten wollte.

Das Verbot löste eine Pressefehde aus: Die alten Ladenhüter (leicht lenkbare Katholiken, Lüge, Theater) (Doc. 287) wurden hervorgeholt. Die »Epoca« brachte dagegen eine Schilderung der Wallfahrt nach Fatima (Doc. 288): Mehr als 100.000 Menschen waren unterwegs, betend, singend, zu Fuß, auf Leiterwagen, mit Auto, die ganze Nacht hindurch. Der Schreiber stellt den geordneten Ablauf dieser Kundgebung fest. Die hl. Messen wurden gefeiert, die Predigt gehalten, gebetet und der Glaube mit fester Stimme bekannt. So heißt es in dem Bericht: »In einer Regierung, die sich vom Volk und für das Volk nennt, ist diese Beschränkung der Freiheit eines ganzen Volkes auf Befehl einiger Dutzend Jakobiner der Hauptstadt ein typischer Fall.«

Im Senat (Doc. 289) kam das Verbot ebenfalls zur Sprache. Der »Correio de Coimbra« kritisiert das Verbot des Governadors (Doc. 290). Die »Voz do Trabalho« bietet einen ausgeglichenen Bericht über die Wallfahrt, wobei der Verfasser das Ungewöhnliche des Verbots herausstellt. Der »Mensageiro« berichtet ausführlich über die Wallfahrt (Doc. 293): Die Zahl der Anwesenden schätzt er auf 80–100.000; sie wäre auch am 13. Oktober 1917 nicht größer gewesen. Den Aufmarsch von Militär lehnt er ab, lobt aber seine Zurückhaltung. Die Waffen der Pilger seien der Rosenkranz und das Kreuz. Es wurde die Eucharistie gefeiert und für Portugal gebetet. Die Pilger beten oder stehen ruhig zusammen. Noch am Spätnachmittag wird gebetet. »Wir gingen vom Platz in Verwunderung und Überraschung, wie denn eine solche Menge sich einfinden kann, ohne dass sie eine geheime Macht gerufen hätte.« Impressionen von einer Wallfahrt bringt auch »A Ordem«: »Christen! Dieses Land (Cova da Iria) ist heilig.« – »O Almonda« veröffentlicht einen Brief einer (Freimaurer-?) Bruderschaft an den Administrador do Concelho (Doc. 295). Die Unterzeichner beschwerten sich über »ein halbes Dutzend Rasende«, die (auf dem Heimweg von Fatima) »im Grunde gefährliche Feinde der Regierung sind«. Dieses Schreiben belegt die Unruhe und Hilflosigkeit der liberalen Seite, die schon in der Tonstärke der Pilger eine Gefahr für die Republik befürchteten. Tatsächlich dürften die Freidenker die Wallfahrt am 13. Mai, das gescheiterte Verbot zusammen mit dem Einsatz der Soldaten als Niederlage empfunden haben, die es auch war.

Die Dokumentation bietet dann Belege über die Ausgaben zur Rekonstruktion der Kapelle (Doc. 298) und eine sehr weise Betrachtung in Bezug auf Fatima, veröffentlicht in der Zeitung »O Almonda« (Doc. 300). Der Verfasser lehnt die Meinung ab, Fatima sei eine katholische Erfindung zur Erforschung des Aberglaubens im Volk. Die Kirche habe die Bewegung nicht angestoßen; sie stellt ferner nur die Fakten fest, ohne ihre eigene Stellungnahme abzugeben. Im Übrigen müsse man an Fatima genauso wenig glauben wie an Lourdes. Mit Wundern könne man die strittige Frage der Echtheit auch nicht klären. Dazu verweist der Verfasser auf den Protestanten und

mehrmaligen Ministerpräsidenten Freycinet, der ungläubig war. Dieser setzte seinem Freund Lasserre, der gläubig und katholisch und blind war, zu, mit Lourdeswasser die Augen zu waschen. Dieser lehnte es ab, weil er fürchtete, im Falle der Heilung sein Leben ändern zu müssen. Schließlich rieb er doch die Augen mit diesem Wasser ab und schlagartig, ohne Übergänge, wurde er sehend. Er bekehrte sich. Seine Bücher wurden zum Riesenerfolg. Freycinet wurde 95 Jahre alt und bekehrte sich trotz dieses Experiments nicht. »Das Wunder bekehrt niemand«, schloss der Verfasser, der noch auf E. Zola verwies (der bekanntlich wider besseres Wissen, d. h. wider eigene Erfahrung, die Ereignisse von Lourdes darstellte und die Echtheit nicht anerkennen *wollte*). Ohne innere Bereitschaft und ohne Gnade ist eine Bekehrung nicht möglich. »Welchen Schaden erfährt die Republik, wenn das Volk nach Fatima pilgert«, fragt der Verfasser. Dieser hat sicherlich darin recht, dass ein Wunder nicht den Glauben erzwingen kann, da dieser letztlich ein Geschenk Gottes, eben Gnade ist, doch übersieht er, dass der Glaube durch rationale Überlegungen gestärkt werden kann wie andererseits auch die Freidenker durch Wunder verunsichert wurden.

Gegen die Verbotsmaßnahmen stellt eine Regionalzeitung fest (Doc. 301): 90.000 Menschen waren sich in ihrem Glauben einig. Der einzige dissonante Ton war der Aufmarsch der Waffengewalt: »Furcht vor der subversiven Idee, dem Wunder?«

Die Freidenker schossen fest zurück gegen die Gegendemonstration der Katholiken, den reaktionären Jesuiten, die mit »Terror und Aberglaube« zu herrschen versuchten (Doc. 304/305); die Vermutung, der Klerus betreibe nur eine infame Erforschung, taucht wieder auf. Der »Tanz der Sonne«, das Sonnenwunder, verstanden die Freidenker physikalisch-wörtlich und konnten den Katholiken deshalb nur eine solche Forschungsabsicht unterstellen. José Lopez dos Santos erhebt nun eine leidenschaftliche Anklage, in Verteidigung des Freidenkertums, gegen die Inquisition, gegen den Klerikalismus: Alerta! Wacht auf: »Die Liberalen haben recht, eine fürchterliche Gefahr droht euch, die von einem Augenblick zum andern eine schreckliche Realität werden kann.« Man muss auch das Anliegen der Freidenker verstehen, wenn Lopez dos Santos ausruft: »Nein, nicht gegen die Glaubensüberzeugungen des guten Volkes ist es, gegen die wir aufstehen, sondern gegen die unverschämte Propagierung von Wundern, die im Licht der Wissenschaft unmöglich sind, wie das angenommene Wunder von Fatima, diese grandiose jesuitische Farce, wo das Volk in schändlicher Weise seines Vermögens beraubt wird, in seinem Glauben, der über alle Maßen Respekt verdient seitens der Freidenker [...] Vereinigen sich die Reaktionsäre zum Kampf gegen den Fortschritt?« Lopez ruft dann zum Kampf für die Wahrheit, Gerechtigkeit und die Freiheit des Denkens auf.

Auch wenn dieser Beitrag der Zeitung »Das freie Denken« in manchem wie der letzte Aufschrei eines Mannes klingt, der seine Niederlage ahnt, er bringt trotz des Pathos die Auseinandersetzung auf den Punkt: Das von den Freidenkern als physikalisch verstandene Sonnenwunder sei eine bewusste Volksverdummung und Volksverachtung. Offensichtlich fehlt Lopez und seinen Gesinnungsgenossen jedes Gefühl für das Übernatürliche. Sie waren Gefangene ihrer Weltsicht und konnten nicht verstehen, dass die Klügeren unter den Katholiken das gesehene Tanzen der Sonne nicht im physikalischen Sinn verstanden haben.

Der nächste Beitrag, ebenso in »Das freie Denken« erschienen, preist das Gesetz der Trennung von Staat und Kirche zur Befreiung des Volkes (Doc. 306). Ein Flyer »Wach auf! Liberales Volk!« (Doc. 307) einer antiklerikalen Gruppierung ruft im gleichen Sinn zum Kampf der Liebe gegen den Hass, des Guten gegen das Böse auf: »Machen wir also mit der Wissenschaft unsere Religion und die wissenschaftliche Religion ist die Freiheit des Denkens.« Zur Verteidigung der Republik wird aufgerufen.

Nach diesen mit Herzblut geschriebenen Attacken folgt ein Brief (Doc. 308), der von einigen Fällen von Heilungen berichtet, ein anderer handelt vom 13. Juni und einer neuen Ausgabe der »Voz de Fátima« (Doc. 309, 310). Die Karawane zieht weiter ihren Weg. Vermutlich haben die Katholiken die Zeitung »O livre Pensamento« der Freidenker gar nicht gelesen. Doc. 313 bringt aus der Zeitung »O Rebate« einen Brief des Administrators von Vila Nova de Quarem, der seine republikanische Zuverlässigkeit verteidigt. Dr. Formigão warnt vor voreiligen Heilungsmeldungen (Doc. 314). Der 13. Juni sah wieder viele Pilger. »O Rebate« spricht von schamloser Geschäftemacherei der Kirche (Doc. 316). Der Artikel ist eher ein antiklerikales Pamphlet. Die gleiche Zeitung spricht (Doc. 318) von der »comedia de Fátima«, nennt ihre Anhänger »Fanatiker«, »Ignoranten« und fordert Licht, Hygiene (im Hinblick auf den verschmutzten Brunnen). Der Bischof (Doc. 319) wünscht in einem Schreiben an Dr. Formigão u. a., dass die kanonische Untersuchung (über die Echtheit) vorankomme.

Die weiteren Texte berichten von Heilungen (Doc. 332), von Empfangsbestellungen der Voz de Fátima, vom 13. Juli und auch von einem Sonnenphänomen (Doc. 325). Dem folgt ein Artikel aus »O Rebate«, der die Rückständigkeit des Volkes, das nach Fatima pilgert, beklagt, auf Priester und Papst schimpft und herausstellt, welche Religion zu wünschen ist (ohne Kirchen, mit Liebe und Gerechtigkeit usw.) (Doc. 326).

Doc. 327 ist ein Brief von Dr. Formigão über eine ärztlich beglaubigte Heilung vom Krebs; dann folgte die Nachricht, dass eine Geheilte keine Veröffentlichung in »Voz de Fátima« will. Doc. 329 handelt von der Sorge der Gesundheitsbehörde: Das Wasser des Brunnens ist verschmutzt und eine Gefahr für die Volksgesundheit. Das verseuchte Wasser wird in der Presse als Argument gegen Fatima herhalten müssen, wobei man seine heilende Wirkung ignoriert oder lächerlich macht (Doc. 328) und auf Unglücksfälle von Fatimapilgern verweist, die sogar gestorben sind. Die Zeitung attackiert die Mitglieder der Untersuchungskommission und erklärt das Ganze als Geschäftemacherei. Später (Doc. 340) wird der Verfasser ausfällig bis zur Beschimpfung der Anhänger der Echtheit der Erscheinungen. Auch das nicht eingetretene Kriegsende wird als Argument vorgebracht. Fatima wird als Gegner der Republik und des Fortschritts angeprangert. Die Wallfahrt sei eine »Kundgebung reaktionären Charakters« und deshalb zu verbieten, wird gefordert (Doc. 342); für den 13. Oktober werden Truppen beantragt. Gottesdienste im Freien (culto externo!) gelten als verboten (Doc. 348). Auf der Wallfahrt vom 13. Oktober waren alle Gegenden Portugals und sogar Spanien vertreten: »Fatima wurde zum Zentrum nationaler Frömmigkeit« (Doc. 348). Bekannte Persönlichkeiten als Wallfahrer werden genannt (Doc. 349). Immer wieder werden Heilungen bezeugt (Doc. 349ff).

Wie verlief nun der 13. Oktober? Die »Jornal de Beira« bringt die »Eindrücke eines Pilgers« (Doc. 357). Menschen aus allen sozialen Schichten kamen zu Fuß oder im Auto, betend und ruhig, es regnete: Neugierige, gleichgültige, aber vor allem Beter; das gemeinsame Gebet der Menge (eine Zahl wird nicht angegeben) beeindruckte den Schreiber. Dann folgte die hl. Messe. Er ging nachher zur Quelle, wo die Leute ihre Flaschen mit Wasser füllten, andere tranken es, wieder andere wuschen damit ihre Wunden oder kranke Organe. Fatima sei der erste Wallfahrtsort Portugals. »O Mensageiro« (Doc. 359) bringt einen noch ausführlicheren Bericht über »die Wallfahrt nach Fatima«: Der Verfasser erinnert an die 7. Wiederkehr des Sonnenphänomens, das von den Kindern vorher angekündigt wurde. Warum kommen am 13. Oktober Zehntausende, an einem ausgesprochenen Regentag, nach Fatima, das keine Annehmlichkeiten, kein Panorama bietet und verkehrsmäßig schwer zu erreichen ist? So fragt der Schreiber. In Leiria bieten Jugendliche den Ortsfremden Information und Übernachtungsmöglichkeiten in Sälen an, da die Hotels nicht alle aufnehmen konnten. Am Morgen besuchten die Pilger die hl. Messe im Dom von Leiria. Lastwagen und Verkehrsmittel verschiedener Art bringen die Menge nach Fatima. Dort beginnt eine Messe mit Predigt. Von Coimbra seien acht Lastwagen mit 300 Pilgern gekommen. Der Bericht schließt mit einem Dank an die Wallfahrtsorganisation und die gastfreundlichen Familien.

Doc. 361 bringt einen Artikel der Zeitung »O Zezere«; der Verfasser sinnt zunächst über die Menschenfurcht in der Presse nach: Sie druckt alle Banalitäten, aber nichts über die ärztlich beglaubigte Heilung einer Sterbenden mit einem Tumor, die in Fatima beim Segen mit dem Allerheiligsten geheilt wurde. Es folgen dann Texte zu den verschiedensten Themen, wie der Sorge, dass die Preise für Rosenkränze wegen ihrer Berührung mit dem Marienbild steigen (Doc. 365); Wallfahrtsberichte, Mitteilungen von Heilungen, bei denen man übrigens auf ärztliche Atteste Wert legt (Doc. 380, 402); Vergleiche verschiedener Wallfahrtstage (Doc. 383); zwischenhin ein Briefe Luzias an ihre Mutter (Doc. 385, 407, 409). Der Bischof führte gewissenhaft Buch über Einnahmen und Ausgaben (Doc. 392, 451). Die schon bekannte Zeitung »O Rebate« setzt sich kämpferisch mit dem Artikel der Zeitung »O Zezere« auseinander, in dem der Verfasser eine jesuitische Schmähschrift sieht. Dass die Auseinandersetzung nicht kultiviertere Formen annehmen werde, lässt der angekündigte Bombenanschlag an einem Dreizehnten erkennen. Doc. 399 handelt vom Bau einer Kirche. Auch in den Wintermonaten kommen trotz schlechter Witterung Hunderte von Pilgern nach Fatima (Doc. 402).

Merkwürdig ist, dass mehrmals von einem fenómeno solar gesprochen wird: Was ist da geschehen, war es eine Einbildung? Diese Fragen bedürften einer Klärung, falls eine solche (noch) möglich ist (Doc. 325, 357, 408, 413).

Der 13. Mai 1924 zog besonders viele Pilger an (Doc. 421, 423, 424). Die Berichte heben die Harmonie unter den Wallfahrern hervor: »Junge und Alte, Reiche und Arme, Adlige und Einfache: Nur der Glaube zog die Tausende hierher. Nur derselbe Glaube stellt alle an jenem Ort gleich.« Hier bewahrheitet sich wieder einmal, dass der katholische Glaube aus Fremden Brüder macht. Auch die Kranken kommen (ähnlich Doc. 443). Doch werden auch diejenigen genannt (Führunternehmer, Gastwirte),

die durch überhöhte Preise ausbeuten (ca. 60–70.000 Pilger werden an diesem Tag geschätzt), jedoch wird auch gastfreundliches Verhalten gemeldet (Doc. 429). Von einem Pilger mit 91 Jahren wird gesprochen, der nicht sterben wollte, ohne in Fatima gewesen zu sein. Die Wallfahrt wurde zur Volksbewegung. Die Angriffe der Freidenker konnten den großen Zulauf nicht verhindern, der zur Forderung führte, die Wege nach Fatima auszubauen (Doc. 429). So wächst die Wallfahrtsbewegung.

Die letzten Dokumente dieses Bandes handeln meistens vom Verbot der peregrinação; dieses Verbot bezieht sich auf den Culto externo, worunter nicht ein Gottesdienst im Freien gemeint sein kann, denn die hl. Messe in der Cova da Iria wurde bei der Kapelle gefeiert, aber das Volk stand im Freien.

Der Band schließt mit einem Register (Orte, Personennamen = indice analítico) und einem indice cronológico e tipológico, der das Datum, die Art des Dokuments (Brief, Buch, Zeitschrift, Behördenschreiben usw.) auflistet.

Die Bände IV 2 und IV 3 unterscheiden sich nicht durch eine unterschiedliche Thematik. Sie firmieren ja unter dem gleichen Titel (wie auch schon IV 1). Der Grund für die Aufteilung liegt in der Menge des zu dokumentierenden Materials. Der Bd. IV 3 hält die Dokumente vom 13. Oktober 1924 bis zum 31. Dezember 1925 fest.

Wie Bischof António Martin im Geleitwort feststellt, beabsichtigt dieser Band mehr eine Dokumentation der gesellschaftlich-politischen Ereignisse im genannten Zeitraum. Die Ereignisse im Jahr 1917 führten zu einem Konflikt zwischen Staat und Kirche. Der Konflikt fand in Fatima seinen Hauptkriegsschauplatz. Dort probte die politische Macht mit Einschüchterung und Verfolgung die Laizisierung des öffentlichen Lebens. Im Licht des Evangeliums, so der Bischof, ist das Wirken Gottes immer eine Herausforderung. Sie überraschte die Katholiken, führte aber zur Verteidigung und Anerkennung der religiösen Freiheit in einem demokratischen Staat und dabei auch zum neuen Selbstbewusstsein der Katholiken. Auch die Zusammenarbeit von Bischöfen und Volk wurde verlebendigt. Die Renaissance des Glaubens ist das »Wunder von Fatima«.

A. Teixeira Fernandes gibt in seiner Einführung eine Zusammenfassung dieses Kampfes des Staates gegen die Kirche. Der Kampf entzündete sich einmal an der Profanierung der Kirche Santa Joana in Lissabon unter dem Vorwand, sie werde für den Gottesdienst nicht gebraucht, und an der Versteigerung ihres Besitzes, und dann am Verbot der Wallfahrt nach Fatima. Die Katholiken fassten Mut und wehrten sich gegen die Repression unter Berufung auf die religiöse Freiheit. Der 13. Oktober 1924 bildete den Höhepunkt der Auseinandersetzung, die in der Presse und mit den Füßen der Teilnehmer geführt wurde. Die Frage nach dem Protest führte zu zwei möglichen Antworten: Direkter Widerstand oder ziviler Ungehorsam. Dies soll in den Dokumenten neu aufgezeigt werden.

Zunächst stößt der Leser auf Schreiben herkömmlicher Art: Briefe bezüglich der »Voz de Fátima« (Doc. 469); Mitteilung über ein Sonnenphänomen (Doc. 470); ein Telegramm nach Buenos Aires von einer Vertreterin der United Press, das von der Regierung zensiert und verfälscht wurde: Aus 150.000 Wallfahrtsteilnehmern wurden 15.000, und die Bemerkung »Trotz des Verbots der Regierung« wurde gestrichen (Doc. 471); Berichte von einer Heilung (Doc. 472), wo der Kranke in ärztlicher Behandlung war.

Doc. 473 ist ein Telegramm an den Governador Civil de Santarém, das ihm zu seiner Haltung bezüglich des Verbots der Wallfahrt gratuliert. Ein anderes Telegramm an denselben Empfänger mit der Mitteilung, dass wegen der großen Zahl der Anwesenden die Anwendung von Gewalt unklug gewesen wäre. Ein Artikel im »O Dia« mit dem Titel »Fatima und Santa Joanna« (er trug den Untertitel »Der Krieg gegen die Katholiken«) spricht vom Beschluss der Republik der Freimaurer, den Katholiken die letzten Illusionen über einen möglichen Ausgleich zu nehmen mit dem Verbot der Wallfahrt zur Kapelle der Senhora de Fátima und der Versteigerung der sakralen Objekte von Santa Joanna. Frankreich habe die Wallfahrt nach Lourdes nicht verboten, was in Portugal geschieht. Der Artikel klagt das Verhalten der Regierung an. Doc. 476 bringt einen Bericht von »A Epoca« darüber, dass trotz des Verbotes Tausende von Pilgern aus dem ganzen Land sich in Richtung Cova da Iria begeben. Die Regierung habe Truppen in Fatima konzentriert. Die Empörung der Katholiken über die Regierung steige. Die Zeitung »Novidades« spricht vom brutalen Attentat der Regierung auf die Freiheit der Katholiken, da es die Wallfahrt verbietet (Doc. 477). Dieselbe Zeitung fordert die Katholiken auf, nach Fátima zu gehen (Doc. 478 vom 13. 10. 1924): »Mit welchem Recht verbietet die Regierung die Wallfahrt? (Doc. 479), wird offen gefragt. Sind die Wallfahrer, die nur beten und singen, Leute ohne Ordnung? »Es ist Krieg«. Am 13. Oktober sollen alle beten, dass Nossa Senhora Portugal beschütze. Das Verbot rückt nun auch in anderen Zeitungen in den Mittelpunkt, auch wenn sie es nicht ablehnen (Doc. 481, 482). Das Verbot sei lächerlich und war unwirksam (Doc. 483). Gewaltmaßnahmen (Doc. 484) sind nach »A Epoca« »hassenswert und nutzlos«. Die sakrilegische Versteigerung sakraler Gegenstände der Kirche seien ein Skandal. Das Gesetz, worauf sich das Verbot stützt, richte sich gegen die Gefahr des Umsturzes; aber die Wallfahrten nach Fatima seien immer in guter Ordnung verlaufen. Warum fürchte die Regierung die Zusammenkunft einiger Tausender zum Gebet? Dasselbe Blatt bringt dann (Doc. 485) einen ausführlichen Bericht über die Wallfahrt am 13. Oktober: Trotz des Verbots war es eine großartige Kundgebung des Glaubens. Auf dem Weg wird der Wagen (40 Personen) mehrmals angehalten und kontrolliert. In Fatima konnte der Verfasser beobachten, wie von allen Seiten Pilgergruppen betend und singend ankommen, dort wird die hl. Messe gefeiert, dann schildert er die Kapelle mit dem Bild der Nossa Senhora do Rosario, Hilfsdienste kümmern sich um die Kranken oder teilen die »Voz de Fatima« aus. Viele kommen auf den Knien an. Der Verfasser schätzt die Menge auf 120.000. Diebe lassen sich die Gelegenheit nicht entgehen. Dann werden einige bekannte Persönlichkeiten aufgezählt. Es kommt also nicht nur das vermeintlich dumme Volk. Unter den Kranken waren Gelähmte, Blinde, Taube und Krüppel. Pfadfinder leisten ihren Hilfsdienst. Die Republikanergarde patrouilliert, aber die Gottesdienste werden wie gewohnt abgehalten.

Doc. 486 (vom 14. 10.) ist ein Aufruf der »Novidades«: Die Kirche werde profaniert, »weil sie nicht gebraucht wird«. Die Regierung, die Männer der Macht verbieten die Wallfahrt nach Fatima. »Katholiken, die Kirche ist noch nicht frei.« Das ungerechte und gemeine Gesetz, dass man die Trennung nennt, bestehe fest. Die Schuld ist dann unsere. Eure Bischöfe zeigen euch den Weg. »Fatima verboten, und Santa



Joanna profaniert.« Dieselbe Zeitung (Doc. 487) bringt einen mitreißenden Bericht über den 13. Oktober: Überschrift: »Wenn die Katholiken wollen [...] Gestern: ein großartiger Tag in Fatima.« »Die Regierung hat nicht den Mut, das erlassene Verbot aufrechtzuerhalten. Über 150.000 Menschen, in größter Ruhe und vornehmer Ordnung, führen die größte Glaubenskundgebung durch. 60 Soldaten ziehen sich zurück vor 150.000 Menschen, die sich behaupten.« Dann folgt die Schilderung der Wallfahrt: Gewisse Unsicherheit wegen des Verbots, 4 Uhr morgens: Auf dem Weg viele Pilger; angenehme Nacht, Mondbeleuchtung. »Wie gut tut der linde Lufthauch!« Die Pilger werden immer mehr. Die Begeisterung wächst. 8 Uhr: Ankunft in Fatima. Bei der Kirche die Republikanergarde. Die Pilger kommen; alle in Schlachtordnung mit dem Rosenkranz als Waffe und heimische Lieder der Unbefleckten Jungfrau singend als Ersatz für Kriegslieder. Welche Freude: Reiche, Arme, Adlige und Einfache, Junge und Alte, Jungen und Mädchen, alle in Bewegung zum Erscheinungsort. »Das Verbot der Regierung [...] ein Fiasko.« Jugendliche betreuen die Kranken. Viele Dienste werden gefordert. Dann beginnt die Krankenmesse. Bei der Wandlung: Die Regenschirme werden geschlossen, damit alle die Erhebung der Hostie und des Kelches sehen können. »Absolute Ruhe!« Sie brauchen keine Ordnungshüter! Dann die Krankensegnung mit dem Allerheiligsten: Bewegende Szenen. Die Erwartung der Kranken. Die Behörden sollen kommen und sich die Ordnung ansehen!

Der Bericht des Administrators an den Polizeikommandeur in Santarém: Acht polizeibekannt Typen wurden in flagranti (beim Diebstahl) erwischt (Doc. 488). Hat es ihm in Bezug auf die Wallfahrt die Sprache verschlagen? »A Bathalha« berichtet von einem Verkehrsunfall mit mehreren Verletzten. »Entweder hatte Unsere Frau einen Augenblick schlechten, diabolischen Humor oder keine Macht« (Doc. 489). Dieselbe Zeitung fordert (Doc. 490) die Arbeiter auf, zur Erreichung ihrer Ziele ähnliche Versammlungen zu machen wie die Katholiken. Ein weiterer Beitrag (Doc. 491) kritisiert den großen Rummel um das Wunder (= Sonnenwunder), die Imitation von Lourdes (Wasser, Wunderheilungen) und die Geschäftemacherei. Dagegen wird eine bessere Schulbildung verlangt, um die kommende Generation vor Vorurteilen und Aberglauben zu schützen. Das Blatt hat die Probleme nach Meinung des Rezensenten nicht erfasst. Trindade Coelho kritisiert in »A Epoca« (Doc. 492) das Verhalten der Regierung bezüglich Santa Joanas und des Verbots, vor allem aber die lange Passivität der Katholiken, die verschiedene antikatholische Aktionen und die Verbannung des Erzbischofs von Evora und des Kardinalpatriarchen von Lissabon widerstandslos über sich ergehen ließen. Das Urteil mag zutreffend sein und zeigt umso mehr die aufrüttelnde Wirkung der Erscheinung. Dieselbe »A Epoca« (Doc. 493) nennt das Verbot illegal und die Kundgebung großartig und bewegend; die Truppen haben erkannt, dass man gegen Betende nicht mit Gewalt vorgehen kann. Die Kundgebung war »eine friedfertige, aber unwiderstehliche Macht« (*força pacífica mas irresistível*). Doc. 494 bietet Impressionen über die Wallfahrt. Zuerst wird der Wortlaut des Verbots zitiert, das strenge Sanktionen durch die Streitkräfte ankündigt. Dann wird der schon bekannte Ablauf geschildert, wobei das unisono gesprochene Glaubensbekenntnis und die Wandlungsstille offensichtlich besonders beeindruckt haben. Nach einem Urteil eines Teilnehmers ereignete sich »die Auferstehung des

Glaubens des portugiesischen Volkes«. Der Verfasser schließt mit einem Wort Giovanni Papinis: »Die Welt von heute verlangt mehr nach Frieden als nach Freiheit, und einen festen Frieden gibt es nur unter dem Joch Christi.«

Die Zeitung »Novidades« (Doc. 495), deren Mut schon oben zur Sprache kam, gibt ebenfalls einen Bericht über die Wallfahrt am 13. Oktober, in dem das ungerechte Gesetz und der Kampf thematisiert werden: Wir wollen in unserem Land frei sein; es gibt Soldaten und Kommandanten, diese sind die Bischöfe. In einem Anschlussbericht (Doc. 496) wird zunächst der Urheber des Fiaskos, der Administrator und wilde Jakobiner, angeprangert, dann die Heilung von einer medizinisch unheilbaren Krankheit geschildert, ferner die Predigt und dann eine weitere Heilung (von ihr will der Verfasser nur berichten, ohne für die Richtigkeit garantieren zu können). Unter allen Pilgern habe große Freude geherrscht. Die Garde wurde humorvoll als Ehrengarde bezeichnet. Mit dem »Freidenker« kommt die andere Seite zu Wort: Fatima sei wie Lourdes eine Lüge. Von der großen Menge der Wallfahrer, vom Fiasko wird nichts gesagt (Doc. 498). Der Kommissar der Regierung in Vila Nova da Ourém (DYOC 499) spricht nur von den eingesperrten Ganoven.

»A Època« spricht von Willkür und illegaler Gewaltanwendung in Fatima und bei der Versteigerung der Kirchengüter; die Katholiken verteidigen ihre Rechte und ihre Freiheit (Doc. 500). Ferner wird der Regierung eine Zensur bzw. Verfälschung von Telegrammen bezüglich Fatima vorgeworfen (Doc. 501). Die Diskussion über das Verbot (Doc. 502f) geht weiter, auch über die Zensur (Doc. 505; 509; 509: Verteidigung des Verbots!; Doc. 510; 512; 513; 514: Freude der Wallfahrer; 515; 518; 519; 523; 526). Sehr viele dieser Texte sind Zeitungsartikel. Die Auseinandersetzung, in der die Regierung meistens kritisiert wird, spielte sich in der Öffentlichkeit ab. Der liberale Anspruch der Regierung war demaskiert.

Vom 31. Oktober datiert ein umfangreicher Bericht (Doc. 531) des Administrators über die Ereignisse in Fatima. Der Bericht war von der vorgesetzten Behörde angefordert worden und enthielt die Frage, warum man nicht wirksam die Wallfahrt verboten habe. Der Administrator rekapituliert die Ereignisse von 1917 an, also von der Erscheinung am 13. Mai und am 13. Juni, wo schon 60 Personen teilgenommen hätten. Am 13. Juli seien es schon 2.500 gewesen. Um die Fortführung der especulação clerical zu unterbinden, habe er die Kinder zu sich geholt! Der Administrator vermutet einen Schwindel der Kirche; übrigens erklärt er Luzia als durch den Alkoholismus des Vaters erblich belastet.

Am 13. September seien schon 20.000 gekommen; für den 13. Oktober gibt er 30–40.000 an (sicher eine »Unter«-schätzung). Das Sonnenwunder wird als fantasmagoria erklärt. Luzia sei von einem Buch über La Salette beeinflusst gewesen. Der Bericht schildert dann die Ereignisse der folgenden Jahre, geht auf Geldspenden und die Zeitung »Voz de Fatima« ein. Die Truppen seien zu spät gekommen, so dass man die Wallfahrt nicht verhindern konnte. Der Bericht versucht das Fiasko zu verschleiern.

Es folgen dann notarielle Urkunden über Grundstücksverkäufe (Doc. 534, 535, 536, 537, 538, 539).

Das Verbot und die Versteigerung führten zu einer Interpellation in der Abgeordnetenkammer (Doc. 540) und im Senat (Doc. 541). Das Verbot richte sich gegen die konstitutionellen Rechte jedes Bürgers, sich überall zu versammeln. Die Interpellationen wurden dann in der Presse weiter diskutiert (Doc. 542, 543, 545, 546, 548, 550 u.a.): Das Verbot sei verfassungswidrig und eine Verfolgung der Katholiken; andererseits war man von der Auskunft der Regierung überrascht, dass sie kein Verbot verfügt habe. Aber wer trägt dann die Verantwortung?

Am 15. 11. 1924 (Doc. 551) klagt »O Livre Pensamento« die Jesuiten an, mit dem einfachen Volk ihr Gespött zu treiben. Die Naturgesetze seien unveränderlich; die meisten Leute kämen nur aus Neugierde, von der Propaganda geweckt; das Ganze sei absurd und zeuge von wenig Intelligenz. Immer wieder lässt sich sehen, dass Befürworter und Gegner der Echtheit nicht zusammenkommen. »O Debate« setzt sich mit einem Artikel der »Voz de Fátima« kritisch auseinander (Doc. 555).

Doc. 556 ist ein Artikel der »Novidades«, die das Wallfahrtsverbot und den Verkauf der Kirche Santa Joanna aufgreifen. Diese Thematik wird erst zur Ruhe kommen, wenn die religiöse Toleranz hergestellt ist. Doc. 557 berichtet von der Gründung der pia unio der »Diener Unserer Frau vom Rosenkranz« durch den Bischof; diese sollen Kranken und Fremden helfen. Doc. 561 bringt ein Schreiben der Oberin, in deren Haus Luzia unter einem Pseudonym untergebracht war.

Es folgt eine Mitteilung über eine Heilung, wobei ein Arzt ein Attest verweigerte, da er nicht gläubig sei (Doc. 563), dann ein Weihnachtsgruß Luzias an den Bischof (Doc. 564) und eine Aufstellung des Bischofs über Einnahmen und Ausgaben (Doc. 585). Doc. 566 vom Dezember 1924 ist ein Artikel der »Mensagem de Maria« über den 13. Oktober. Der Eindruck muss gewaltig gewesen sein! Doc. 568 berichtet wiederum von Heilungen. Zum 13. Januar 1925 wird mitgeteilt, dass bei der monatlichen Wallfahrt immer weniger Neugierige und immer mehr Andächtige kommen. 8.000 Exemplare der »Voz de Fátima« wurden verteilt (Doc. 570). Wunderheilungen werden auch in den weiteren Dokumenten berichtet (Doc. 571, 574, 583, 585, 591, 619). Der Bischof bemüht sich um den Fortgang des kanonischen Prozesses (Doc. 577).

Wer nun meinte, die Verbote der Prozessionen hätten sich totgelaufen, ist im Irrtum: Am 11. 5. 1925 teilt der Administrador das Verbot »jeder Art von Kundgebungen offenen Kults auf öffentlichen Wegen« mit (Doc. 593). Jedoch schon am 13. 5. wird für den Bau eines Kreuzwegs gesammelt (Doc. 594). Sonnenphänomene werden wieder registriert (Doc. 595, 601, 684, 701).

Am 13. Mai waren nach Presseberichten (Doc. 598, 599, 600, 602, 607) ca. 200.000 Pilger gekommen, von allen Teilen des Landes. Am frühen Morgen waren sie losgezogen. Aber nicht nur die große Zahl begeisterte und zog in Bann, die andächtige Sammlung fiel auf: viele Beichten und Kommunionen und alles in bester Ordnung, für die Pfadfinder und Helfer sorgten. Es wurde gesungen, vor ausgesetztem Allerheiligsten gebetet. Nicht dürfen die Kranken vergessen werden, die z. T. lange Strecken transportiert werden mussten. Man kam mit Zug oder Auto, die meisten aber zu Fuß. So spricht die Zeitschrift »Novidades« von einer Nationalwallfahrt (Peregrinação Nacional à Fátima). »Debate« (Doc. 609) kritisiert dagegen an

der Comedia de Fátima die hohen Ausgaben für die Wallfahrt. Auch eine Aufforderung zur Hilfe für eine auf der Rückfahrt verunglückte Familie ergeht: Doc. 610, 613, 616, 621, 627, 630, 635, 637, 640, 642, 644, 652, 655, 658, 666. Die Sammlung, zu der mehrmals aufgerufen wurde, soll der Familie die Gewissheit der Liebe und den Schutz der »lieben Frau vom Rosenkranz« bewusst machen. Doc. 623, 624, 665 handeln von der Absicht Luzias, ins Kloster der Dorotheerinnen einzutreten. Diese Absicht wird in späteren Briefen weiter verfolgt (Doc. 647). Der Bischof (Doc. 653) scheint sich zu täuschen, wenn er schreibt, Luzia, ein Werkzeug der Vorsehung, hätte nun ihre Sendung erfüllt und möge sich nun um Selbsteheiligung mühen. Luzia wird sich noch oft zu Worte melden. Später folgen noch mehrere Briefe Luzias (Doc. 656, 657, 664, 665) oder über sie (Doc. 660) bzw. ihren Eintritt ins Noviziat in Tuy.

Wie schon mehrmals Sonnenphänomene berichtet wurden, so will jemand im Mond Maria und ihren Sohn gesehen haben (Doc. 632). Es ist schwer, die entsprechende Wirklichkeit näher zu bestimmen.

Eine Schilderung im »Novidades« über die Wallfahrt am 13. September 1925 zeigt das erfrischende und idyllische einer frühmorgendlichen Wallfahrt, die fromme Haltung der singenden Pilger, die Aufmerksamkeit für die Kranken, für die eine eigene hl. Messe gefeiert wurde, mit anschließendem Einzelsegen mit dem Allerheiligsten. Auch die Verabschiedung der Nossa Senhora do Rosario wird schon praktiziert, eine rührende Szene (Doc. 663).

Der wachsende Zulauf veranlasst den Bischof von Leiria im Hinblick auf die Verwaltung der Sakramente (Beichtjurisdiktion!) einige Regeln festzulegen. Auch die Bahn ordnet ihr Angebot für den 13. Oktober (Doc. 673). Der Verkehr platzte aus allen Nähten.

Vom »Christlichen Portugal« spricht »A Época« am 15. Oktober 1925 anlässlich der Wallfahrt zur Nossa Senhora de Fátima (Doc. 679). Fatima sei ein geheiligter Ort, ein Ort der Wunder. Weniger natürliche Vorzüge habe die Gegend, aber sie ist Treffpunkt des ganzen Landes. Das gläubige Portugal sei wieder auferstanden. Sie kamen alle, Alte und Junge, Sehende und Blinde, die mit dem Glauben sehen. Sie nehmen an der feierlichen Messe teil. Dem aufgeschlossenen Beitrag folgt ein anderer, der hinter allem einen Schwindel vermutet. Ein weiterer handelt von einer Heilung und der Atmosphäre der Gegenwart des Übernatürlichen (Doc. 684). Überhaupt werden die Wallfahrtsschilderungen zum eigentlichen literarischen Genre in den Zeitungen, die die Echtheit der Erscheinungen propagieren (Doc. 689, 695, 697), wobei mehrmals betont wird, dass die Gegend öd ist und als solche nicht zur Wallfahrt ermuntern könnte.

Weitere Texte sind Abschiedsbriefe Luzias und Schreiben über ihre Reise nach Pontevedra, wo sie als Postulantin bzw. als Novizin leben wird (Doc. 685, 686, 688, 690, 691, 692, 693, 705, 712). Luzia scheint sich durchaus bewusst zu sein, eine »Persönlichkeit« zu sein; so schreibt sie dem Bischof zu Weihnachten, der auch an sie Briefe schickt. Doc. 714 ist ein Brief der Oberin Maria das Dores Magalhães über Luzia. In Doc. 715 gibt der Bischof Rechenschaft über Einnahmen und Ausgaben in Bezug auf Cova da Iria im Jahr 1925. Doc. 717 berichtet von einer Heilung. Ein Sach- und Zeitregister schließt diesen Band.

### *Wichtige Aspekte*

Bei einer Inhaltsangabe über eine Dokumentation von zwei Bänden mit über 1.200 Seiten stellt sich die Frage nach der Anordnung des Stoffes: Es bietet sich eine inhaltliche Gliederung an, etwa nach den handelnden Personen, unter denen der Bischof D. José Alves Correia da Silva und Dr. Manuel Nunes Formigão herausragen, oder der Gruppe der führenden Republikaner, oder nach den Heilungswundern; es ließe sich auch das wachsende Selbstbewusstsein der Katholiken als leitender Gesichtspunkt herausstellen oder der Kampf zwischen den politischen Führern und den Katholiken. Alle diese Aspekte ließen sich eigens thematisieren und hervorheben, aber es wäre eine einseitige Betrachtung, die zu wenig das Ineinandergreifen und die Abfolge der einzelnen Ereignisse berücksichtigen würde.

Nach dem chronologischen Überblick über die Ereignisse vom 13. Oktober 1922 bis zum 31. Dezember 1925 sollen jedoch einige Akzente gesetzt werden. Als Erstes sei der Bischof genannt; er war der erste der 1918 wieder errichteten Diözese Leiria. 1920 wurde Alves Correia da Silva, Professor am Seminar in Porto, zum Bischof ernannt, im August übernahm er die Diözese. Der neue Bischof nahm nicht sofort Stellung zu den Erscheinungen, sondern zeigte eine gewisse Zurückhaltung. Er ließ jedoch Beichte und Eucharistie am Erscheinungsort zu. Erst 1922 ernannte er eine Untersuchungskommission. Der Bischof drängte also keineswegs zur Eile, auch nicht als er 1922 eine Untersuchungskommission einsetzte, die erst 1930 zu einem Abschluss kam.

Bischof Correia da Silva war weniger eine große Führungsgestalt als ein zuverlässiger, klarsichtiger, bedächtiger Hirte. Diese Eigenschaften zeigen sich daran, dass er (1) für Luzia eine Lösung fand, fern vom täglichen Rummel und der Neugierde der Menschen ihrer geistlichen Berufung zu leben (2), dass er rechtzeitig Bauplätze besorgte (3), dass er der Untersuchungskommission klare Weisungen gab (nämlich nur die Echtheit zu erforschen und nicht auf das »Ankommen« zu fragen (4), dass er den drohenden Wallfahrtsrummel ordnete (5), dass (6) er sich in das politische Tagesgeplänkel nicht hineinziehen ließ. Zwar wünschte er ein schnelleres Arbeiten der Kommission, aber er drängte nicht und wartete ihre Entscheidung ab, die er dann mutig mitrug. Bei seinen Mitarbeitern scheint er allgemein Achtung gefunden zu haben. Insgesamt darf man sagen: Der Bischof war der richtige Mann an diesem Platz und für diese Aufgabe.

Dr. Formigão kann als die graue Eminenz bezeichnet werden. Das Register bestätigt, wie er von allen Seiten um Rat angegangen wurde. Er sorgt für die geeigneten Prediger. Er warnt vor voreiligen Heilungsmeldungen. Von der Echtheit schon lange überzeugt, fehlte ihm die Zeit, die Untersuchung schon früher zu einem Abschluss zu bringen. Dr. Formigão war der Vorsitzende der Untersuchungskommission. Dr. Formigão dürfte auch am meisten dafür gesorgt haben, dass die Gelegenheit der Wallfahrt katechetisch genützt wurde, z. B. mit der Erklärung der Rosenkranzgeheimnisse, der Verkündigung der Mariengestalt.

Vor allem muss man bei der Lektüre der Dokumentationen den Opfergeist des portugiesischen Volkes bewundern. Dagegen waren die Republikaner und Freimaurer machtlos. Nur kurze Ausschnitte aus Doc. 697: »Tausende übernachteten auf dem

Weg und in Fatima blieben die einen in der Pfarrkirche wach, die anderen schliefen unter Steineichen, wieder andere beteten unterwegs die Nacht hindurch, wenige fanden ein Bett mit einem Dach überm Kopf. Ohne Opfer ging es nicht und niemand genoss Komfort. Das ist das erste Wunder von Fatima [...] Seit Sonntag (dem 11. 10. 1925) füllten sich die Straßen nach Fatima mit Pilgern [...] Die Nacht vom 12. auf den 13. war wahrhaftig eucharistisch, die Kirche war überfüllt von Gläubigen. Nächtliche Anbetung vor ausgesetztem Allerheiligsten [...] Predigt [...], Gesänge, Rosenkranz ... Predigt über jedes der Geheimnisse, beim Morgengrauen gesungene Messe mit Kommunion, die Stunden dauerte und auch in den folgenden Messen ausgeteilt wurde.« Und die Pilger, die keine Herberge und keine Gaststätte hatten und ihre Verpflegung selbst mittragen mussten, hatten noch den Heimweg zu bewältigen. Und trotzdem herrschten Begeisterung und Freude.

Natürlich haben die vielen Heilungswunder (vgl. Register s. v. Cura) die Begeisterung angespornt. Aber das eigentliche Wunder war, wie oft zu lesen war, der Opfer- und Gebetsgeist, die ansteckende Glaubensdemonstration, die Explosion des Glaubens. Einem solchen Aufbruch konnten staatliche Verbote nicht standhalten.

Glaubenthemen wurden in Tageszeitungen diskutiert. Wie im 4. Jahrhundert auf dem Marktplatz erörtert wurde, ob der Sohn dem Vater wesensgleich oder ihm untergeordnet ist, so wurde das Pro und Contra in der Wunderfrage debattiert. Auch die Feigheit mancher Ärzte, eine Heilung zu bestätigen, wurden den Gläubigen vor Augen geführt.

Die Cova da Iria wirkte wie ein Magnet: Junge und Alte, Gesunde und Kranke kamen, die Kranken wurden nicht versteckt, sondern wurden umsorgt. Geistliche Stärkung kam über das ganze Land.

Mit verschiedenen Titeln wurde die Mutter Christi angerufen (vgl. Register!). Nossa Senhora ist der häufigste, ähnlich oft findet sich »Nossa Senhora de Fátima« oder »Nossa Senhora do Rosario de Fátima« bzw. »Nossa Senhora do Rosário«. Die Erscheinung ist in der Volkssprache angekommen.

Noch immer wird marianische Frömmigkeit als defizitäre Christusliebe beargwöhnt. Nur scheinbar zu Recht. Marianische Frömmigkeit ist immer ein Indiz für Christusverehrung, wie H. Newman feststellt: »Ein Überblick – wenigstens über Europa – wird uns zeigen, dass es nicht die religiösen Gemeinschaften mit einer betont Marienverehrung sind, die aufgehört haben, ihren Sohn anzubeten, sondern gerade die Gemeinschaften, die auf ihre Verehrung verzichtet haben.«<sup>2</sup>

In diesem Sinn lässt sich zeigen, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Portugal eine säkularistische, rationalistische Denkweise vorherrschte, die auch der Christusgestalt wenig Verehrung entgegenbrachte. Die Marienverehrung in der Folge der Erscheinungen in Fatima ging einher mit einer wachsenden Christusverehrung: In Fatima wurde am 13. vor allem die Eucharistie gefeiert, ebenso das Bußsakrament empfangen und das Allerheiligste ausgesetzt. Eine recht verstandene Marienfrömmigkeit fördert die Verehrung und Anbetung des Sohnes.

---

<sup>2</sup> Über die Entwicklung der Glaubenslehre, Mainz 1969, 367.

# »Anhaltspunkte« zur Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie aus der Perspektive des Alten Testaments

Von Regina Willi, Heiligenkreuz

## Hinführung

Über das Thema »*wahre und falsche Prophetie*« ist in den letzten Jahren viel geschrieben worden. Die Hochkonjunktur dieses Themas ist nicht verwunderlich: Der jeweils aktuelle Wahrheitsanspruch von Prophetie dürfte zu den bleibend beunruhigenden Fragen jeder Religion gehören, in der so genannte »Propheten« auftreten.<sup>1</sup>

Das Alte Testament, vor allem die prophetischen Bücher des Kanons, ist vertraut mit der Problematik der wahren und falschen Prophetie (vgl. z. B. die Bücher Dtn; Jer; Ez; Mi; etc.). Man muss sich bewusst sein, dass die hebräische Bibel keinen besonderen Begriff für die falschen Propheten kennt, alle beide werden »*nebíim*« genannt. Die griechische Übersetzung der Septuaginta nennt *Pseudopropheten* (vgl. Jer 28[LXX 35]) jene, welche im Namen Gottes Lügen verkünden. Ihr Verhalten unterscheidet sich kaum vom Verhalten eines Jeremia oder eines Ezechiel: sie haben die gleichen Formeln, sie behaupten alle im Namen Gottes gesandt zu sein, sie haben ähnliche »prophetische« Gesten. Jeremia ist zwar kritisch sein Träumen und Visionen gegenüber, aber man darf nicht vergessen, dass auch Micha aus Rimla<sup>2</sup> oder der Prophet Jesaja Visionen hatten, und Nathan<sup>3</sup> sowie der Prophet Sacharja<sup>4</sup> hatten Träume. Der Prophet Joël seinerseits verheißt in Joël 3,1 eine Ausgießung des Geistes, bei dem die Alten Träume haben werden und die Jungen Visionen.

André Neher lehnt jegliche objektive Unterscheidung in Bezug auf die Prophetie ab. Nur der Prophet selber weiß im Innersten seiner Erfahrung, dass seine Intuition wahr ist.<sup>5</sup> Trotzdem möchte ich die Problematik angehen, auch wenn es gilt, sich dabei dem Pessimismus mancher zu stellen. Es sind aber so viele Kriterien, die im Alten Testament erwähnt werden, dass, wenn auch nicht jedes einzelne in sich, so doch wenigstens mehrere zusammen eine Hilfestellung in der Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie leisten können.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> HERMISSION H.-J., »Kriterien ›wahrer‹ und ›falscher‹ Prophetie im Alten Testament. Zur Auslegung von Jeremia 23, 16–22 und Jeremia 28, 8–9«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 / 1995, 121. [Anmerkung der Redaktion: der vorliegende Artikel geht auf das entsprechende Referat auf dem Internationalen Mariologischen Kongress in Lourdes, September 2009, zurück; wir bedanken uns für die Erlaubnis, den Beitrag vor seinem Abdruck in den Kongressakten veröffentlichen zu dürfen].

<sup>2</sup> 1 Kön 13.

<sup>3</sup> 2 Sam 7,4.

<sup>4</sup> Sach 1,8.

<sup>5</sup> Vgl. NEHER A., *L'essence du prophétisme*, Paris 1955, 102.

<sup>6</sup> Vgl. IBAÑEZ ARANA A., »Los criterios de profecía«, in: *Lumen* 39 / 1990, 193–250.

Der Gott Israels möchte mit dem Menschen in Beziehung treten. Er offenbart sich. »Der unabbildbare (Dtn 4, 15–19) Gott der Bibel wählt mit seinem Sprechen eine Form der Kommunikation, die uns zwar mehr fordert, uns aber auch weit reicher beschenkt.«<sup>7</sup> Im Wort, im Reden, »kommt das Gegenüber von Gott und Mensch zum Ausdruck.«<sup>8</sup> Der Prophet hat dabei eine vermittelnde Rolle, er ist Künder des Wortes Gottes. Gott spricht *durch Menschen nach Menschenart*<sup>9</sup>. Gott offenbart sich also auf eine dem Menschen entsprechende, für ihn verständliche und erfahrbare Weise. Der Prophet ist nicht nur Prophet, weil er das Wort Gottes in seinem Herzen empfangen hat, sondern weil er gesandt ist, es »allen Nationen« zu verkünden. Die unauflösbare Verbindung zwischen dem Reden Gottes und desjenigen des Propheten kommt am Anfang des Buches des Propheten Jeremia gut zum Ausdruck. In Jer 1, 1 lesen wir »Worte Jeremias, des Sohnes Hilkijas«, und in Vers 2 lesen wir »an den das Wort des Herrn erging«. Gott selbst legt sein Wort in den Mund des Propheten (v. 9). Dadurch wird dieser zum autorisierten Sprecher des göttlichen Wortes – »alles, was ich dir befehle, sollst du reden« (Jer 1, 17). Doch wer bestätigt ihn in diesem Empfang des Wortes? Wer bestätigt ihm, dass wirklich der Herr zu ihm gesprochen hat und ihn beauftragt hat, dieses zu verkünden? Und wie kann verifiziert werden, dass dieses empfangene Wort treu weitergegeben wird?<sup>10</sup>

In den uns überlieferten prophetischen Texten bezeugt der Prophet seine Erfahrung der Begegnung mit Gott oft in einem so genannten *Berufungsbericht*. Dadurch wird versucht, das fundamentale Ereignis zu beschreiben, das den Propheten zur Verkündigung des Wortes befähigt und beauftragt hat. Aber auch der falsche Prophet beruft sich darauf, das Wort Gottes vernommen zu haben und gesandt zu sein. Wie kann also der authentische Prophet erkannt werden? Ich möchte die folgende Studie in drei Abschnitte gliedern: 1. Was kennzeichnet den Inhalt der wahren bzw. der falschen Prophetie? 2. Wie charakterisiert sich die Person des wahren bzw. der falschen Propheten? Wie lässt er sich treffen von Gottes Wort und dessen Tradition? Und 3. Welches sind die Früchte der Verkündigung der wahren / falschen Prophetie?

<sup>7</sup> FISCHER G., »Betroffen von Gottes Wort. Prophetie damals und heute«, in : K. HUBER – B. REPSCHINSKI SJ (Hrsg.), *Wort zum Leben – die Bibel*, Innsbruck – Wien 2001, 43.

<sup>8</sup> SCHMID H., »Der Anspruch des Wortes Gottes. Zum Wesen des Prophetischen im AT«, in: *Theologische Wahrheit und die Postmoderne. Bericht von der 11. Studienkonferenz des Arbeitskreises für Evangelikale Theologie (AfeT)*. 5.–9. Sept. 1999 in Bad Blankenburg, Wuppertal – Giessen – Basel 2000, 184.

<sup>9</sup> DV 12, wo der Heilige Augustinus zitiert wird : AUGUSTINUS, *De Civ. Dei* XVII, 6,2: PL 41, 537 ; CSEL 40, 2, 228.

<sup>10</sup> W. H. SCHMIDT differenziert in seinem Artikel das Thema »Wahrheit« (ausgehend vom Buch Jeremia) in zwei verschiedene Bereiche: zum einen im ethischen-sozialen Zusammenhang, wo die Wahrheit das menschliche Miteinander betroffen ist, und auf dem strittigen Feld der Zukunftsansage, insofern sie »beansprucht wahres Wort über eine bereits die Gegenwart bestimmende Zukunft zu sein.« Hier können sich natürlich die Ansichten sehr unterscheiden und der Prophet befindet sich immer »in der Situation der Anfechtung«, da die Bewahrheitung erst im Nachhinein, in einem rückblickenden Urteil, bestätigt werden kann (in: W. H. SCHMIDT, »Wahrhaftigkeit« und »Wahrheit« bei Jeremia und im Jeremiabuch«, in: HARTENSTEIN F. / KRISPENZ J. / SCHAT A., *Schriftprophetie*, Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag, Neukirchen – Vluyn 2004, 144–160).



## 1. Der Inhalt der wahren bzw. der falschen Prophetie

Das Buch Jeremia widmet sich wohl am Intensivsten dem Thema von Wahrheit / Wahrhaftigkeit einerseits und Lüge / Illusion andererseits und versucht Kriterien von wahrer und falscher Prophetie herauszuarbeiten. Das kommt schon durch die Häufigkeit des Wortes *šēqēr* (= Lüge) zum Ausdruck: Von 119 x in der hebräischen Bibel, finden wir ihn 37 x im Buch des Jeremia. Dabei werden in Jer 23 gleich drei Bilder für das Wort Gottes vorgestellt im Gegensatz zu den Worten der falschen Propheten, die ihre »Träume«, ihre eigenen Worte und Gedanken verkünden. Gott vergleicht sein Wort mit dem »Korn«, einem »Feuer« sowie mit einem »Hammer« (Jer 23, 28–29). Gottes Wort ist Leben spendend (vgl. Dtn 8, 3), es nährt den Menschen zutiefst und schenkt ihm neue Kraft. »Feuer und Hammer stehen für Wirksamkeit und Stärke von Gottes Sprechen, dem nichts widerstehen kann.«<sup>11</sup> Nichts hält dem Wort Gottes stand, auch nicht was scheinbar »felsenfest« ist. Gottes Wort ist konsistent und wirkmächtig. Es vermag aufzubauen, zu verwandeln und zu zerstören.

Die falschen Propheten, von denen in Jer 23, 16 gesagt wird, »die Schauung ihres Herzens reden sie, nicht aus dem Mund des Herrn«, sie beziehen sich auf ihre eigenen Visionen und Gedanken, statt sich »an Gottes Sprechen zu orientieren«<sup>12</sup>. Und diese ihre Visionen werden verglichen mit Stroh, das im Winde verweht, sie haben keine Konsistenz und bergen keine *Lebens*-Kraft in sich.

Der Traum kann zuweilen effektiv ein Mittel göttlicher Offenbarung sein<sup>13</sup>. Doch im Buche Numeri, Num 12, 6–8, wird Mose mit anderen Propheten verglichen: Der Herr offenbart sich Mose wörtlich *peh-’el-peh* »von Mund zu Mund« und in direkter Weise (12, 8); den anderen Propheten hingegen, gibt sich der Herr in Visionen zu kennen und spricht zu ihnen im Traum (vgl. 12, 6). Diese Unterscheidung zwischen Gott, der sich in Träumen offenbart, der aber zu Mose in direkterer Weise spricht, zeigt, dass der Traum akzeptiert wird, zugleich aber abgewertet zugunsten einer verbalen Kommunikation. In Dtn 13, 1–6 ist es der Inhalt des Traumes, der seine Ablehnung oder Gutheißung bestimmt.<sup>14</sup> Die Visionen und Träume können eher täuschen, indem sie leichter beeinflusst werden von eigenem Wunschdenken und Vorstellungen, aber das Wort ist »wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert« (Jer 23, 29). In Jer 27, 9 und 29, 8b werden die Träumer und die Träume zusammen mit den Wahrsagern und Sehern erwähnt. Träume dürfen nicht als Wort Gottes ausgegeben werden. Träume und das Wort Gottes sind klar zu unterscheiden.

<sup>11</sup> vgl. FISCHER G., »Betroffen von Gottes Wort«, 44. Oft ist das Feuer eine Begleiterscheinung bei einer Theophanie (Ex 3, 2; 19, 18; etc.). Das Feuer vermag zu läutern, aber auch zu zerstören, wie es auch das Bild des Hammers ausdrückt.

<sup>12</sup> FISCHER G., »Betroffen von Gottes Wort«, 44.

<sup>13</sup> Vgl. die Ausführungen von M. OTTOSSON zum Begriff *chālām* in: BOTTERWECK G.J. / RINGGREN H. (Hrsg.), *TWAT*, Band II, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977, 986–998.

<sup>14</sup> Vgl. HAUSMANN J., »Ein Prophet, der Träume hat, der erzähle Träume; wer mein Wort hat, der predige mein Wort recht.« (Jer 23, 26) – ein Beitrag zum Verstehen der deuteronomistischen Wort-Theologie«, in: NIEMANN H. M., *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie, Festschrift für K.-D. Schunck zu seinem 65. Geburtstag*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 37, Frankfurt am Mainz – Berlin – Bern – New York 1994.

Die prophetische Existenz und das prophetische Engagement charakterisieren sich nicht durch Träume, sondern durch das *Hören und Verkünden des Wortes Gottes*.<sup>15</sup>

Die Bibel bezeugt deutlich, dass das Volk allein in der Gemeinschaft mit Gott, im Bund mit ihm das Leben finden wird (vgl. Dtn 30, 15–20). Darum führt die Verkündigung des wahren Propheten das Volk *immer* in die Gemeinschaft mit Gott – oder dahin zurück –, in die Gemeinschaft, die Leben und Freiheit verleiht. Insofern nimmt der Prophet immer wieder Bezug auf das grundlegende Heilsereignis am Sinai und reaktualisiert es.

In der Kritik an den anderen Propheten nennt Jeremia nicht nur den Vorwurf, Gott und sein Wirken zu leugnen, sondern auch die innerweltliche Realität ganz allgemein (vgl. Jer 5, 12). Der Glaube der wahren Propheten widersteht jeglicher romantischer und ideologischer Evasion. Zur Zeit des weltpolitischen und nationalen Zerfalls an der Wende vom 7. zum 6. Jahrhundert vor Christus, als das von Jeremia angekündigte Gericht sich über das Volk zu realisieren begann, versuchte man die Situation weiterhin zu beschönigen. So lesen wir in Jer 6, 13f: »*Ja vom Kleinsten bis zum Größten sind sie alle auf Gewinn aus. Vom Propheten bis zum Priester üben sie alle Trug. Den Bruch meines Volkes heilen sie leichthin, indem sie sagen ›Heil, Heil‹ und doch ist kein Heil*«. Durch die beschönigende Beurteilung der aktuellen Lage »Es geht ja alles gut«, behindern sie das Volk, inne zu halten und sich seiner realen Unheilssituation, Ungerechtigkeit und Korruption, bewusst zu werden. Ohne Einsicht und Erkenntnis der eigenen Schuld kann hingegen auch keine Umkehr geschehen. Die verfälschte Verkündigung hindert das Volk, seine Sünden zu erkennen und umzukehren; ja sie verunsichert sogar jene, die den wahren Stand der Dinge erkennen (vgl. Jer 4, 1; 14, 13). Der wahre Prophet hingegen zögert nicht, das falsche Sicherheitsdenken zu entlarven, die das Volk in den Traditionen – sogar den religiösen – findet und die es für unumstößlich hält. Mangel an Treue in der Beziehung zu Gott (vgl. Jer 2), fehlendes Beachten des Rechts (Jer 5; 34), falsches Reden und Betrug (vgl. Jer 9) usw. können vor Gott nicht mit Tempelbesuch beschönigt werden. Sogar die scheinbare Umkehr des Volkes wird als Heuchelei entlarvt (Jer 3, 10), die abgelegten Eide sind falsch (vgl. Jer 5, 2); die Menschen haben sich im wahrsten Sinne des Wortes ans Lügen gewöhnt (vgl. Jer 9, 4). Das Volk will die Wahrheit nicht hören und verfolgt den Propheten (vgl. Jer 11, 18–23 etc.) oder schickt ihn weg (vgl. Am 7, 12ff).

Es wäre aber falsch zu sagen, die wahren Propheten seien nur Unheilspropheten gewesen. In Zeiten der Not, in Momenten, in denen Gott sein geschlagenes und leidendes Volk aufrichten wollte, verkündeten sie im Namen Gottes sehr wohl das Heil, aber *ein von Gott geschenktes Heil* – so in Jes 40–66; Jer 29–33 etc.

Ein anderes Kriterium, das noch erwähnt werden muss, ist die Treue zur Glaubenstradition des Volkes Israels, ein Kriterium, das nicht einfach anzuwenden ist und das einer längeren Ausführung bedürfte<sup>16</sup>. Das Kriterium einer echten Prophetie ist

<sup>15</sup> Dabei gilt diese Devalorisation der Träume nicht für alle Zeiten und alle Situationen, aber sie gehört vor allem zur Krisensituation in der Zeit Jeremias. So muss immer wieder neu die Frage nach der Gültigkeit dieser Aussagen gestellt werden

<sup>16</sup> Vgl. VOGELS W., »Discerner le prophète authentique«, in : *Nouvelle Revue théologique* 99 (1977), 687–689; IBÁÑEZ ARANA A., »Los criterios de profecía«, 218–222.

nicht an erster Stelle die Treue zur Tradition, sondern die Treue zum Willen Gottes in der aktuellen Stunde. Der Prophet steht treu zur Tradition des Glaubens an den einen und einzigen Gott (vgl. Dtn 13, 1–4; Jer 6, 16–17; 32, 32–35). Doch manchmal scheinbaren Reaktionen gegen die Routine gerechtfertigt zu sein und es ist nicht immer einfach, zu unterscheiden, was jetzt wirklich der Tradition treu sein heißt. In Jer 7, 4 kritisiert Jeremia zu Recht die verkehrte Haltung des Volkes gegenüber dem Tempel, gegenüber dem Gesetz (vgl. 8, 8–9) und der Beschneidung (vgl. 9, 24–25), Institutionen und Traditionen, die man als absolut unumstößlich betrachtete. (Dabei lehnen die Propheten weder den Tempel, noch das Gesetz oder die Beschneidung ab, sondern ihr Miss-Brauch!)

Der Prophet interpretiert die Geschichte und führt Modalitäten und Ansichten ein, die einen Charakter der Neuheit haben. Er ist es, der den Sinn der Geschichte im Lichte Gottes in der Gegenwart neu interpretiert und er kann unter Umständen als häretisch wirken. Die traditionelle Doktrin ist nicht die spezifischste Art, um die prophetische Botschaft zu verstehen: ein identisches Wort kann Zeichen einer guten oder einer falschen Prophetie sein, je nach Adressat und historischem Moment.<sup>17</sup>

## 2. Die Person des Propheten und seine Beziehung zum Wort Gottes

Alle Propheten, die uns die Heilige Schrift als wahre Propheten darstellt, waren betroffen von Gottes Wort. Verschiedene unter ihnen beschreiben Gottes Sprechen als »Brüllen« eines Löwen<sup>18</sup>. Es lässt den Propheten nicht indifferent: Jona flieht vor seinem Anspruch (Jona 1, 3), Ezechiel fällt angesichts der Begegnung mit ihm nieder und wird durch diese Erfahrung erregt und benommen (Ez 1, 28; 3, 14f). Ihr aller Leben wurde durch Gottes Wort tief greifend verändert<sup>19</sup>. Es wurde ihnen zur Nahrung<sup>20</sup>. »Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund als Feuer« (Jer 5, 14). Die Worte Gottes an Jeremia machen deutlich, dass sein Auftreten im Namen Gottes Konflikte zur Folge haben werden. Doch als er aus diesem Grunde schweigen will, brennt es in seinem Herzen und er vermag es nicht auszuhalten (vgl. Jer 20, 8–9). Jeremia will verstummen, da er dem Volk seine Sünden vor Augen halten muss, um es zur Umkehr zu bewegen, was ihm Ablehnung und Verfolgung bringt. Doch das Wort Gottes brennt wie Feuer in seinen Gliedern. Sein Leiden ist unabwendbar, sein Prophetensein bringt ihm Einsamkeit und Schmerz. Georg Fischer schreibt dazu: »Die Bereitschaft, für das von Gott aufgetragene Wort zu leiden, wird mit Jeremia zu einem wesentlichen Kriterium für dessen Echtheit. Wo die alten Dtn Maßstäbe (>Sprechen im Namen Jahwes« Dtn 13, 2–6; Eintreffen der Worte Dtn 18, 21f) unpraktikabel geworden sind, weil alle im Namen Jahwes sprechen

<sup>17</sup> Diesen Gedanken übernehme ich von Pietro Bovati SJ am Päpstlichen Institut Biblicum (unveröffentlicht).

<sup>18</sup> Vgl. Hos 11, 10; Joel 4, 16; Am 1,2; in einem Vergleich in 3, 18.

<sup>19</sup> Vgl. Hosea in seiner Heirat mit Gomer (Hos 1–3); Am 7, 14–15; u.a.

<sup>20</sup> Vgl. Jer 15, 16; Ez 2, 8–3, 3.

und man in der Gegenwart schwer die Erfüllung solcher Prophezeiungen sehen kann, da tritt das Ertragen von Leiden für die Wahrheit prophetischen Sprechens hinzu.«<sup>21</sup>

Ein anderes Element wird deutlich in Jer 28. Im Namen Gottes verkündet der Prophet Hanaya in Gegenwart der Priester und des ganzen Volkes, dass das Joch Babylons in zwei Jahren gebrochen werde und die Deportierten bald zurückkehren werden. Die erste Reaktion Jeremias war eine scheinbare Unterordnung unter das, was da angeblich angekündigt wurde von Seiten Gottes: »Amen! Möge der Herr es so tun.« (v. 6). Welches Glück wäre es auch für Jeremia, wenn der Herr die Heilige Stadt erretten würde. Dennoch hatte der Prophet aus Anatot einen Zweifel. Er zögert. Der Text sagt: *Der Prophet Jeremia ging seines Weges*. Hat er sich etwa getäuscht, denn er hatte doch zuvor im Namen Gottes eine Zeit des Exils von 70 Jahren ankündigen müssen (vgl. Jer 25, 11.12)? Gott spricht erneut zu ihm und bestärkt Jeremia. So tritt dieser wiederum Hanaya entgegen und verkündet mit umso größerer Autorität das Wort Gottes. Jeremia widersprach nicht vorschnell und rechthaberisch seinem Gegenüber, der ebenso beanspruchte, im Namen Gottes zu sprechen. In dieser Passage kommt meines Erachtens sehr deutlich die Demut des wahren Propheten zum Ausdruck. Weder seine Person noch sein Ruf stehen im Brennpunkt, sondern es geht ihm einzig und allein um die Verkündigung der Wahrheit, des Wortes Gottes.

Der Prophet Micha kritisiert sehr scharf all jene, die behaupten im Namen Gottes zu sprechen, die ihre Verkündigung aber allein nach den Erwartungen und der Zustimmung ihrer Zuhörer richten: »So spricht der Herr gegen die Propheten: Sie verführen mein Volk. Haben sie etwas zu beißen, dann rufen sie: Friede! Wer ihnen aber nichts in den Mund steckt, dem sagen sie den Heiligen Krieg an [...] Seine Häupter richten für Bestechung, seine Priester lehren für Lohn, und seine Propheten wahrsagen für Geld. Und dann stützen sie sich auf den Herrn und sagen: Ist der Herr etwa nicht in unserer Mitte? Kein Unglück wird über uns kommen!« (Mi 3, 5.11) Diese Propheten wurden – so sagt der Text – für ihre Verkündigung belohnt. Erhielten sie etwas, riefen sie Friede, Wohlfahrt, Heil, bekamen sie nichts, verkündeten sie Unheil. Wir sehen sehr klar, dass es ihnen überhaupt nicht darum ging, das Volk zur Umkehr zum Herrn aufzurufen, es zurückzuholen in die Gemeinschaft mit Gott, dem wahren Spender allen Heils, sondern es ging um ihr privates Wohlergehen und Ansehen. Sie waren nicht ohne eigenes Interesse an ihrem Ruf und am Lohn, den sie dafür erhielten<sup>22</sup>. So verkündeten sie im Namen Gottes die Lüge<sup>23</sup>. Die kanonischen Schriftpropheten waren zudem zumeist keine offiziellen Propheten, das heißt, sie waren nicht gebunden an eine offizielle Institution, wie zum Beispiel den königlichen Hof. Dies ließ ihnen mehr Freiheit, um eine kritische Haltung einzunehmen vis-à-vis des Volkes und dessen politischen und religiösen Verantwortlichen.

<sup>21</sup> FISCHER G., »Verkündigung, die zum Leiden führt«, in: *Bibel und Liturgie* 67 / 4, 1992, 236.

<sup>22</sup> Vgl. IBÁÑEZ ARANA A., »Los criterios de profecía«, 224f.

<sup>23</sup> Vgl. Jer 5, 30–31; 29, 21.

Das ganze konkrete Leben des Propheten muss die Echtheit seiner Botschaft bestätigen. »Denn das Ergriffen-Werden von Gott erreicht den ganzen Menschen in einer Art Weihe«<sup>24</sup>. Sein ganzes Leben ist hinein genommen in diese tiefe Gemeinschaft mit Gott und gibt Zeugnis davon durch ein integriertes Leben.<sup>25</sup>

Der wahre Prophet lebt also in einer ganz besonderen Verbundenheit mit Gott, die sich jedoch meist dem Urteil von Dritten entzieht. Sie zeigt sich im Gebet des Propheten und vor allem in seiner *Fürbitte*. Jeremia lädt die Priester und das Volk ein, nicht auf die Propheten zu hören, die ihnen vorschnell eine gute Nachricht verkünden, denn, so sagt er: »wenn sie prophetisch reden würden, wenn sie das Wort des Herrn hätten, würden sie beim Herrn Fürsprache einlegen« (Jer 27, 18). Auch Ezechiel beschimpft jene, die aus eigener Autorität reden: »In die Risse seid ihr nicht getreten, und die Mauer habt ihr nicht vermauert um das Haus Israel her, um standzuhalten im Kampf am Tag des Herrn.« (Ez 13, 5) Obwohl die Fürbitte für das Volk nicht allein dem Propheten anvertraut ist, so ist sie doch ein wichtiger Aspekt seines Dienstes. Es ist dies übrigens eine Funktion die nicht unbedingt gebunden ist an ein Heiligtum oder an den Kult. Samuel<sup>26</sup>, Elja<sup>27</sup>, Elischa<sup>28</sup>, der Mann Gottes aus Juda in Bethel<sup>29</sup>, Amos<sup>30</sup>, Jesaja<sup>31</sup>, Jeremia<sup>32</sup>, Ezechiel<sup>33</sup> haben Fürbitte geleistet. Wenn Abraham Prophet genannt wird, dann wegen seiner Fürsprache.<sup>34</sup>

Jeremia wirft folgende Frage auf betreffs anderer Propheten, deren wahre Mission und Verkündigung er bezweifelt: »Doch wer hat an der Ratsversammlung des Herrn teilgenommen, hat ihn gesehen und sein Wort gehört? Wer hat sein Wort vernommen und kann es verkünden?«<sup>35</sup> Was ist mit dieser Ratsversammlung des Herrn gemeint? Die Vorstellung einer himmlischen Ratsversammlung ist auch in anderen antiken Völkern bekannt<sup>36</sup>: *Sôd* kann ganz allgemein *Gemeinschaft*<sup>37</sup> bedeuten, aber auch *Beratung bzw. Ratsversammlung*<sup>38</sup>. Art und Inhalt der Beratung bleibt dabei offen. Zudem kann *sôd* auch *Geheimnis*<sup>39</sup> heißen, ja präziser noch *Gottesgemeinschaft oder Gottes*

<sup>24</sup> GILBERT M., »Vrais et faux prophètes«, in: Id., *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, Bruxelles, 1998, 180.

<sup>25</sup> Vgl. Jer 23, 9–15; 29, 21–23.

<sup>26</sup> Vgl. 1 Sam 7, 5–9.

<sup>27</sup> Vgl. 1 Kön 17,20–22.

<sup>28</sup> Vgl. 2 Kön 4, 33.

<sup>29</sup> Vgl. 1 Kön 13, 6.

<sup>30</sup> Vgl. Am 7, 2.

<sup>31</sup> Vgl. Jes 37, 1–4 = 2 Kön 19, 4

<sup>32</sup> Vgl. Jer 37, 3.

<sup>33</sup> Vgl. Ez 9, 8; 11, 13.

<sup>34</sup> *Gott sprach zu König Abimelech im Traum, er solle Sarah dem Abraham, ihrem Mann, zurückgeben. Als Abimelech im Traum erfuhr, dass Sarah Abrahams Frau war, fürchtete er sich sehr. Aber der Herr sprach ihm Mut zu: Abimelech habe aus Ignoranz gehandelt und Abraham sei ein Prophet. Er werde für das Leben des Königs bei Gott Fürbitte einlegen.* (Gen 20, 7)

<sup>35</sup> Jer 23, 16–22; vgl. 1 Kön 22, 19–23.

<sup>36</sup> NEEF H.D., *Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im AT*, Stuttgart 1994.

<sup>37</sup> Vgl. Jer 6, 11; 15, 17; Ps 64, 3; Hiob 19, 19.

<sup>38</sup> Vgl. Gen 49, 6; Prov 15, 22; Ps 83, 4.

<sup>39</sup> Vgl. Prov 11, 13; 20, 19; 25, 9.

*Geheimnis*<sup>40</sup>. Im letzteren kommt die spezifisch theologische Verwendung zum Ausdruck. Wer in diesem Rat steht oder gestanden ist, kann Heil oder Gericht verkünden. Es ist somit ein Ausdruck engster Gemeinschaft, ja Freundschaft mit Gott (vgl. Spr 3, 32). Insofern als der Prophet Gott sehr nahe stehen darf, kennt er auch dessen Pläne für sein Volk<sup>41</sup>.

### 3. Früchte der prophetischen Verkündigung

Jeremia muss an die Exilierten schreiben: »*Laßt euch von euren Propheten, die in eurer Mitte sind, und von euren Wahrsagern nicht verführen!*« (29, 8) Das Verb *nāsā* ist relativ selten im hebräischen Kanon; es findet sich exakt 20 Mal, davon fünf Mal im Buch Jeremia.<sup>42</sup> Im ganzen Pentateuch findet es sich nur in Gen 3, 13, wo Gott die Frau fragte: »*Was hast du getan?*«. Und sie antwortete »*Die Schlange hat mich verführt und ich habe gegessen.*« Die Schlange hat die Frau getäuscht, sie hat sie verführt, oder laut dem hebräischen Verb noch stärker – sie hat die Frau angegriffen / angefallen<sup>43</sup>, um sie in die Sünde zu führen. Diese Verbindung mit der Referenz in Gen 3, 13 ist sehr bedeutsam. Die falschen »Propheten und Hellseher« werden so auf die gleiche Ebene gestellt wie die Schlange im Buch Genesis.

Laut Dtn 18, 21–22 muss sich die wahre Prophetie erfüllen<sup>44</sup>. Das Niederschreiben der Prophetie kann bezwecken, dass sich künftige Generationen eben der Wahrhaftigkeit des prophetischen Wortes überzeugen können<sup>45</sup>. Aber es ist einleuchtend, dass dieses Kriterium nur für eine Unterscheidung im Moment seiner Erfüllung hilfreich ist, nicht aber im Moment seiner Verkündigung<sup>46</sup>. Oft bezogen sich die Propheten zudem nicht auf ein bestimmtes Ereignis, sondern sie hatten vielmehr einen Gesamteindruck der geschichtlichen Lage und wollten die religiösen Führer und das Volk zu einer echteren Glaubenspraxis zurückführen<sup>47</sup>.

Zudem ist zu bedenken, dass die Gerichtsankündigung immer bedingt ist<sup>48</sup>. Die Umkehr und Busse des Volks kann dazu führen, dass Gott von seiner Androhung ablässt. Gott bleibt frei über das gesprochene Wort hinaus<sup>49</sup>. Zudem kann sich die Erfüllung der Prophetie hinauszögern<sup>50</sup> was eine Krise nach sich zieht. Dann gilt es zu warten und sich zu versichern, dass es wahrhaft Gott ist, der spricht und sein Wort sich erfüllen wird<sup>51</sup>. Im Falle des Zweifels, empfiehlt das Buch Deuteronomium nichts zu überstürzen und zu hoffen (vgl. Dtn 18, 21–22).

<sup>40</sup> Vgl. Prov 3, 32; Jer 23, 18.22; Am 3, 7; Ps 25, 14; Hiob 15, 8; Ps 89, 9.

<sup>41</sup> Z. B. Jer 18, 11; 29, 11; 49, 20; 50, 45; 51, 29 etc.

<sup>42</sup> Vgl. Jer 4, 10; 23, 39; 29, 8; 37, 9; 49, 16.

<sup>43</sup> GESENIUS W., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1962<sup>17</sup>, 526.

<sup>44</sup> Vgl. Jer 28, 9; Ez 2, 5; 33, 33.

<sup>45</sup> Vgl. Jes 30, 8.

<sup>46</sup> Schon das deuteronomische Gesetz war sich der Ambiguität dieses »Kriteriums« bewusst – vgl. Dtn 13, 2.

<sup>47</sup> Vgl. GILBERT M., »Vrais et faux prophètes«, 177.

<sup>48</sup> Vgl. z. B. die Verkündigung des Jona und die Reaktion der Bevölkerung von Ninive.

<sup>49</sup> Vgl. IBÁÑEZ ARANA A., »Los criterios de profecía«, 229.

<sup>50</sup> Vgl. Ez 12, 21–28.

<sup>51</sup> Vgl. Ez 12, 21–28; Hab 2, 3; 3, 2; Jer 17, 15.

Die Prophetie war in Israel die lebendige Stimme Gottes. Das Volk war demnach nicht frei, die Botschaft und die Lehre der Propheten zu verwerfen. »... er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage.<sup>19</sup> Einen Mann aber, der nicht auf meine Worte hört, die der Prophet in meinem Namen verkünden wird, ziehe ich selbst zur Rechenschaft.«<sup>52</sup> Umso größer war auch die Verantwortung, die auf dem Propheten lastete, denn er führte das Volk entweder zur Umkehr und in die Gemeinschaft mit Gott oder verführte es in die Apostasie. Im letzteren Falle wird er mit dem Tod bestraft werden (vgl. Dtn 13,6). Er ist kein Prophet, der im Dienste des Herrn steht. Die Sanktion mit der Todesstrafe unterstreicht diese Verantwortung, die auf jedem liegt, der im Namen Gottes auftritt.

### *Zusammenfassung und Auswertung*

Abschließend möchte ich die wichtigsten Anhaltspunkte für eine Unterscheidung stichwortartig zusammenfassen:

- Die prophetische Existenz und das prophetische Engagement charakterisieren sich durch das *Hören und Verkünden des Wortes Gottes*.
- Gottes Wort, bzw. das wahre prophetische Wort ist *konsistent und wirkmächtig*. Es vermag aufzubauen, zu verwandeln und zu zerstören. Es erfüllt sich.
- Er lebt in engster Gemeinschaft, ja Freundschaft mit Gott. Insofern als der Prophet Gott sehr nahe stehen darf, kennt er auch dessen Pläne für sein Volk und führt dieses dementsprechend zur Umkehr und in die Gemeinschaft mit Gott zurück, in die Gemeinschaft, die Leben und Freiheit verleiht.
- Die wahren Propheten verkünden im Namen Gottes sehr wohl das Heil, aber ein von Gott geschenktes Heil. Dabei lassen sie sich nicht beeinflussen von den Erwartungen und der Zustimmung der Zuhörer.
- Ein weiterer Anhaltspunkt ist die Treue zur Glaubenstradition des Volkes Israels, die aber immer die Treue und den Gehorsam zum Willen Gottes in der aktuellen Stunde zum Ziel haben soll.
- Die wahren Propheten waren selbst zutiefst betroffen von Gottes Wort und lebten daraus nicht indifferent, das wird sichtbar an ihrem persönlichen, integren Leben und an ihrem Engagement in der Fürbitte für das Volk.

Was es letztlich erlaubt, den wahren Propheten als solchen zu erkennen, ist die Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu erkennen, ihre Bedeutung und ihren Reichtum. Das Paradoxe des Prophetismus ist, dass letztlich nur ein Prophet – fähig zur Wahrheit und zur Erkenntnis der Wahrheit – den wahren Propheten erkennen kann. Das Verständnis der Wahrheit ist ein aktiver Prozess der immer tieferen Durchdringung der ganzen Wahrheit<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Vgl. Dtn 18, 18b–19; vgl. auch Ez 3, 19; 33, 9.

<sup>53</sup> Diesen Gedanken übernehme ich von Pietro Bovati am Päpstlichen Institut Biblicum in Rom (unveröffentlicht). Dabei argumentieren etliche Studien in diese Richtung : z. B. WOLFF H.W., »Hauptprobleme der Prophetie«, in : *EvTh* 15 (1995), 446–468 ; QUELL G., *Wahre und falsche Propheten. Versuch einer Interpretation*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 46 / 1, Gütersloh, 1952, 213.

Ein lebendiger Glaube ist sozusagen eine Notwendigkeit für die Anerkennung der göttlichen Verkündigung, eine Offenheit für Gott, für sein Wort und sein Handeln in der Geschichte<sup>54</sup>. Ohne dies ist kein Kriterium überzeugend. Israel fehlte es oft an dieser notwendigen Basis, wo die wahre Prophetie hätte wachsen können. Im Gegenteil, sie unterhielten ein Klima, in dem nur die Propheten akzeptiert wurden, die den eigenen Vorstellungen entsprachen. So kann Jeremia berichten: »Die Propheten weisagen Lüge, und die Priester richten ihre Lehre nach ihnen aus; mein Volk aber liebt es so.« (Jer 5, 31; vgl. auch Mi 2, 11). Zu Lebzeiten waren die echten Verkünder des Wortes Gottes meistens verkannt. Es war die Gemeinde der an den Gott Israels Glaubenden, die oft erst nach dem Tode eines Propheten die Wahrheit und Authentizität seiner Botschaft anerkannte und niederschrieb.

So können wir schließen mit der Bemerkung, dass die verschiedensten Kriterien, die das Alte Testament erwähnt, effektiv hilfreich sein können in der Unterscheidung der wahren und falschen Prophetie. Es ist und bleibt keine einfache Aufgabe zu unterscheiden, wer ein echter Träger des Heilsplanes Gottes in einer konkreten geschichtlichen Situation ist; die Unterscheidung muss geschehen unter der Führung des Geistes Gottes, dem Geist, der gesprochen hat durch die Propheten von einst und der fortfährt, durch dieses Wort lebendig zu wirken.<sup>55</sup>

### Bibliographie

AUGUSTINUS, De Civ. Dei XVII, 6,2: PL 41, 537; CSEL 40, 2, 228

FISCHER G., »Verkündigung, die zum Leiden führt«, in: *Bibel und Liturgie* 67 / 4, Düsseldorf und Klosterneuburg, 1992, 233–237.

Id., »Betroffen von Gottes Wort. Prophetie damals und heute«, in: HUBER K. – REPSCHINSKI B. (Hrsg.), *Wort zum Leben – die Bibel. Beiträge zum Jahr der Bibel*, Innsbruck – Wien 2001, 41–55.

Id., »Träger religiöser Verantwortung im Jeremiabuch«, in: VONACH A. – MESSNER R. (Hrsg.), *Volk Gottes als Tempel, Synagoge und Kirchen*, Band 1, Wien 2008, 41–48.

GESENIUS W., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1962<sup>17</sup>.

GILBERT M., »Vrais et faux prophètes«, in: Id., *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, Bruxelles, 1998, 169–189.

HAUSMANN J., »»Ein Prophet, der Träume hat, der erzähle Träume; wer mein Wort hat, der predige mein Wort recht.« (Jer 23, 26) – ein Beitrag zum Verstehen der deuteronomistischen Wort-Theologie«, in: NIEMANN H. M., *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie, Festschrift für K.-D. Schunck zu seinem 65. Geburtstag*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 37, Frankfurt am Mainz – Berlin – Bern – New York, 1994

<sup>54</sup> McNAMARA M., « Critères de discernement en Israël. Vrais et faux prophètes », in: *Concilium* 139, 1978, 11–22; IBÁÑEZ ARANA A., »Los criterios de profecía«, 246f.

<sup>55</sup> McNAMARA M., »Critères de discernement en Israël«, 22.



- HERMISSON H.-J., »Kriterien ›wahrer‹ und ›falscher‹ Prophetie im Alten Testament. Zur Auslegung von Jeremia 23, 16–22 und Jeremia 28, 8–9«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92, 1995, 121–139.
- IBAÑEZ ARANA A., »Los criterios de profecía«, in: *Lumen* 39, 1990, 193–250.
- McNAMARA M., »Critères de discernement en Israël. Vrais et faux prophètes«, in: *Concilium* 139, 1978, 11–22.
- NEEF H.D., *Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im AT*, Stuttgart 1994.
- OTTOSON M., Art. Chālām, in: BOTTERWECK G. J. und RINGGREN H. (Hrsg.), *TWAT*, Band II, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1977, 986–998
- QUELL G., *Wahre und falsche Propheten. Versuch einer Interpretation*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 46/1, Gütersloh, 1952.
- SCHLOSSER M. (Hrsg.), *Die Gabe zur Unterscheidung der Geiste. Texte aus zwei Jahrtausenden*, Würzburg 2008.
- SCHMID H., »Der Anspruch des Wortes Gottes. Zum Wesen des Prophetischen im AT«, in: *Theologische Wahrheit und die Postmoderne. Bericht von der 11. Studienkonferenz des Arbeitskreises für Evangelikale Theologie (AfeT). 5.–9. Sept. 1999 in Bad Blankenburg*, Wuppertal – Giessen – Basel, 2000, 173–187.
- SCHMIDT W.H., »›Wahrhaftigkeit‹ und ›Wahrheit‹ bei Jeremia und im Jeremia-buch«, in: HARTENSTEIN F. / KRISPENZ J. / SCHAT A. (Hrsg.), *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 2004, 145–160.
- VOGELS W., »Comment discerner le prophète authentique?«, in: *NRT* 99, 1977, 681–701.
- WOLFF H.W., »Hauptprobleme der Prophetie«, in: *EvTh* 15 (1995), 446–468.

# Die Insignien der Kanoniker

## *Kanonistische Anmerkungen zur geltenden Rechtslage und deren praktischer Umsetzung<sup>1</sup>*

Von Wolfgang F. Rothe, München

### *1. Problemstellung*

In den can. 503–510 des Codex des kanonischen Rechts von 1983 finden sich unter der Überschrift »Kanonikerkapitel« die allgemeinen kirchlichen Gesetzesbestimmungen über die Cathedral- und Kollegiatkapitel zusammengestellt.<sup>2</sup> Nach can. 503 CIC versteht man unter einem Kanonikerkapitel ein Kollegium von Priestern, dessen hauptsächliche Aufgabe darin besteht, »die feierlicheren Gottesdienste in der Cathedral- bzw. Kollegiatkirche durchzuführen«.<sup>3</sup> Die Mitglieder eines solchen Kapitels werden im Kontext des kanonischen Rechts gemeinhin als Kanoniker bezeichnet.<sup>4</sup>

Can. 505 CIC zufolge muss jedes Kapitel »eigene Statuten haben, die durch einen rechtmäßigen Akt vom Kapitel beschlossen und vom Diözesanbischof gebilligt wor-

---

<sup>1</sup> Nachfolgende Ausführungen wurden ursprünglich als Rechtsgutachten verfasst und für die Publikation geringfügig überarbeitet.

<sup>2</sup> Im Codex des kanonischen Rechts von 1917 wurde die entsprechende, allerdings wesentlich umfangreichere und detailliertere Gesetzesmaterie unter der Überschrift »De Capitulis canonicorum« in den can. 391–422 dargeboten. Vgl. hierzu Mörsdorf, Klaus: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici (begründet von Eichmann, Eduard), I. Band / Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht, 11., verbesserte und vermehrte Auflage, München / Paderborn / Wien 1964, 438–451. Das 1990 promulgierte Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen kennt keine den Cathedral- und Kollegiatkapiteln entsprechende oder vergleichbare Einrichtung.

<sup>3</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, 401–407; Arrieta, Juan Ignacio: Diritto dell'organizzazione ecclesiastica (= Trattati di Diritto, 3), Milano 1997, 436–439; 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 Frh. von / Riedel-Spangenberg, Ilona / Sebott, Reinhold (Hg.): Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Band 2, Paderborn / München / Wien / Zürich 2002, 595–596; Hirsperger, Johann: Kollegiatstift, in: Haering, Stephan / Schmitz, Heribert (Hg.): Lexikon des Kirchenrechts (= Lexikon für Theologie und Kirche kompakt, 7), Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2004, 568–569; Rothe, Wolfgang F.: Das Kollegiatkapitel: Organ des Verfassungs- der Institut des Vereinigungsrechts? / Eine kritische Analyse der einschlägigen Gesetzeslage im CIC von 1983, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 173 (2004), 409–440; ders.: Die Statuten der Kollegiatkapitel im deutschen Sprachraum / Rechtslage und Rechtspraxis (= Adnotationes in Ius Canonicum, 41), Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2007, 19–62; ders.: Kollegiatkapitel im deutschen Sprachraum / Eine kirchenrechtliche Bestandsaufnahme, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 124 / Kanonistische Abteilung 93 (2007), 246–279, 246–248 und 275–278.

<sup>4</sup> Daneben sind auch die Bezeichnungen (Dom-)Kapitular, Dom- bzw. Stiftsherr oder Chorherr gebräuchlich. Vgl. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, I. Band (s. Anm. 2), 438; Hirsperger, Johann: Kanoniker / I. Gesch., (s. Anm. 3), 368–371; Hirsperger, Johann: Kanoniker, in: Haering / Schmitz (Hg.): Lexikon des Kirchenrechts (s. Anm. 3), 449–451; Rothe: Das Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 415–420; ders.: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 31–42.

den sind«. Neben der Verfassung des Kapitels selbst sind in den Statuten auf der Grundlage von can. 506 CIC vor allem die den Kanonikern eigenen Rechte und Pflichten festzulegen bzw. zu konkretisieren. Unter anderem sind in diesem Zusammenhang gemäß can. 506 § 2 (2) CIC nähere Bestimmungen über »die Insignien der Kanoniker« zu erlassen, und zwar »unter Beachtung der vom Heiligen Stuhl erlassenen Normen«.<sup>5</sup> Dabei bleibt allerdings offen, was konkret unter den Insignien der Kanoniker zu verstehen ist und welche von Seiten des Heiligen Stuhls erlassene Normen diesbezüglich von Belang und Geltung sind.

Diesen Fragen soll im Rahmen der folgenden Ausführungen aus der Perspektive des kanonischen Rechts nachzugehen versucht werden. Näherhin geht es um die Ermittlung, Darlegung und Analyse der geltenden allgemeinen Rechtslage bezüglich Form und (liturgischem) Gebrauch der den Kanonikern zustehenden Insignien sowie um die sich aus diesem Befund gegebenenfalls ergebenden rechtlichen wie praktischen Konsequenzen.

## 2. Die Rechtslage im CIC/1917

Im Unterschied zum geltenden Codex des kanonischen Rechts war den Insignien der Kanoniker in jenem von 1917 ein eigener Kanon gewidmet.<sup>6</sup> Nach can. 409 § 1 (2) CIC/1917 kam den Kanonikern bzw. denjenigen Klerikern, die einem Kanonikerkapitel zugeordnet waren, eine spezifische Gewandung als Chorkleidung zu, deren Beschaffenheit sich entweder nach den im Errichtungsdokument des jeweiligen Kapitels festgelegten Bestimmungen oder aber einem diesbezüglich gegebenenfalls erlassenen Indult<sup>7</sup> des Apostolischen Stuhl zu richten hatte. Aufgrund ihrer spezifischen Beschaffenheit konnte durch diese Gewandung sowohl die Zugehörigkeit bzw. Zuordnung zum kanonikalen Stand im Allgemeinen als auch zu einem ganz bestimmten Kapitel zum Ausdruck kommen.

Auch innerhalb ein und desselben Kapitels konnte sich die Chorkleidung der Dignitäre<sup>8</sup>, der einfachen Kanoniker und der Benefiziaten<sup>9</sup> nach Form und Farbe von-

<sup>5</sup> Vgl. hierzu im Allgemeinen Aymans: *Kanonisches Recht*, Band II (s. Anm. 3), 403; Cusack, Barbara Anne: *Cann. 505/506 / Statutes*, 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, 663–664; Sousa Costa, Antonio: *Can. 505–507 CIC* [Kommentar], in: Pinto, Pio Vito (Hg.), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001 (= *Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici*, I), 307.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Mörsdorf: *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I. Band (s. Anm. 2), 446.

<sup>7</sup> Zur Rechtsnatur des Indults vgl. ebd., 149.

<sup>8</sup> Zu den Dignitären, »deren Zahl und Bezeichnung (Propst, Dekan, Archidiakon, Kustos, Kantor, Scholastikus) örtlich verschieden ist«, zählt, »wem irgendein Vorrang vor den einfachen Kanonikern zukommt« (ebd., 438).

<sup>9</sup> Als Benefiziaten – auch (Dom-)Vikare, (Dom-)Präbendare oder Kapitelassistenten genannt – wurden dem Kapitel zugeordnete und als solche bepfründete, diesem jedoch nicht im eigentlichen Sinn angehörende Kleriker bezeichnet. Vgl. ebd., 439 und 445; Rothe: *Das Kollegiatkapitel* (s. Anm. 3), 418–419; ders.: *Die Statuten der Kollegiatkapitel* (s. Anm. 3), 32–33.

einander unterscheiden. Sofern einer von ihnen die Bischofsweihe empfangen hatte, war er nach can. 409 § 1 (1) CIC/1917 gehalten, sich anstelle der kanonikalen der entsprechenden bischöflichen Gewandung zu bedienen.

Alle dem Kapitel angehörenden bzw. zugeordneten Kleriker waren verpflichtet, sich im Chor (das heißt bei der nach Maßgabe der Statuten vorgeschriebenen gemeinsamen Feier der Eucharistie und des Stundengebets in der jeweiligen Kathedral- bzw. Kollegiatkirche) stets der ihrem jeweiligen Amt entsprechenden Gewandung zu bedienen. Falls ein Kanoniker ohne diese am Chorgebet teilnahm, galt er nach can. 409 § 1 (3) CIC/1917 als abwesend. Diese Regelung stand im Kontext der überaus peniblen und aus heutiger Sicht eher befremdlich anmutenden kodikarischen Bestimmungen über den Chordienst und die damit zusammenhängende Zuteilung der sogenannten Choranteile, das heißt der mit der Erfüllung des Chordienstes verbundenen Einkünfte.<sup>10</sup>

In can. 409 § 2 (1) CIC/1917 werden außer der spezifischen Gewandung noch andere, nicht näher bestimmte kapitelleigene Insignien erwähnt. Beide, Gewandung und Insignien im engeren Sinn, durften innerhalb der Diözese, in der das betreffende Kapitel seinen Sitz hatte, überall getragen werden. Außerhalb der betreffenden Diözese war deren Gebrauch nach can. 409 § 2 (2) CIC/1917 jedoch – und zwar unter Verwerfung jeder gegenteiligen Gewohnheit – ausdrücklich untersagt. Eine Ausnahme von dieser Einschränkung war nach can. 409 § 2 (3) CIC/1917 nur für den Fall vorgesehen, dass sich einer der einem Kapitel angehörenden bzw. zugeordneten Kleriker in Begleitung des Bischofs befand oder als dessen Vertreter bzw. als Vertreter des Kapitels an einem Konzil oder einer anderen feierlichen Zusammenkunft teilnahm.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich im kirchlichen Gesetzbuch von 1917 nur wenige Hinweise zur Beantwortung der Frage finden, was unter den Insignien der Kanoniker grundsätzlich zu verstehen ist, während die Bestimmungen über den (liturgischen) Gebrauch derselben breiteren Raum einnehmen. Bezüglich ihrer Beschaffenheit galt es offenbar, durch eher zurückhaltende gesetzliche Rahmenbedingungen einer legitimen Vielfalt Rechnung zu tragen. Allenfalls kann aus can. 409 CIC/1917 geschlossen werden, dass unter den Insignien der Kanoniker sowohl eine spezifische Gewandung als auch bestimmte Abzeichen subsumiert werden konnte. Gewandung wie Abzeichen scheinen primär als Chorkleidung der einem Kapitel angehörenden bzw. zugeordneten Kleriker verstanden worden zu sein. Ob ihr Gebrauch demzufolge auf liturgische Handlungen beschränkt war bzw. sich darauf zu beschränken hatte, muss aufgrund des kodikarischen Befunds allerdings offen bleiben.

### *3. Begriffsbestimmung*

Auch aus dem geltenden Codex des kanonischen Rechts allein lässt sich nicht ermitteln, was unter Insignien, näherhin unter den Insignien der Kanoniker zu verstehen ist. Abgesehen davon, dass der Begriff als solcher weder definiert noch sonst in

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, I. Band (s. Anm. 2), 446–450.

irgendeiner Weise erläutert wird, hat er im CIC über can. 506 § 2 hinaus nur mehr in den can. 1336 § 1 2° und 1338 § 1 Verwendung gefunden, in denen ohne eine auch nur ansatzweise Begriffsbestimmung der mögliche Entzug einer Insignie im Rahmen einer Sühnstrafe behandelt wird.<sup>11</sup> Insofern entbehrt der Begriff jeder kodikarischen Vergleichsmöglichkeit.<sup>12</sup>

Im allgemeinen Sprachgebrauch versteht man unter Insignien besondere Abzeichen oder Erkennungsmerkmale, die als Ausdruck eines bestimmten Standes bzw. Ranges oder einer besonderen Ehrenstellung dienen und als solche ebenso von Einzelpersonen wie von Personenmehrheiten gebraucht werden können. Den Charakter von Insignien können sowohl bestimmte Gegenstände (wie z. B. Fahnen oder Abzeichen) als auch besondere Kleidungsstücke (bis hin zu ganzen Ornaten) annehmen. Im Kontext des kanonischen sowie speziell des liturgischen Rechts können Insignien als »Rangabzeichen bzw. auszeichnende Kleidung« definiert werden, »die nach allgemeinem Recht und den liturgischen Vorschriften von dazu berechtigten Personen zu bestimmten Amtshandlungen verwendet werden (müssen)«<sup>13</sup>. Zu ergänzen wäre allenfalls, dass Insignien selbstverständlich nicht nur auf allgemein-, sondern auch partikularrechtlicher Grundlage eingeführt und hinsichtlich ihrer Form und Verwendung geregelt werden können.

Streng genommen ist in can. 506 § 2 CIC nur von den Insignien der Kanoniker, das heißt der mit allen Rechten und Pflichten ausgestatteten Mitglieder des Kapitels, nicht aber von denen der gegebenenfalls dem Kapitel zugeordneten, diesem aber nicht im Vollsinn angehörenden Kleriker, den sogenannten Benefiziaten, Kapitelassistenten, Dom- bzw. Stiftsvikaren oder -präbendaren die Rede<sup>14</sup>. Da es aber nach can. 507 § 2 CIC vorgesehen ist, dass die Pflichten jener Kleriker, die nicht zum Kapitel gehören, gleichwohl aber den Kanonikern zu helfen haben, in den kapitелеigenen Statuten festgelegt werden, wird dasselbe wohl auch für deren Rechte veranschlagt werden dürfen. Insofern spricht nichts dagegen, über die Insignien der Kanoniker hinaus auch die Insignien der dem Kapitel zugeordneten Kleriker, darunter gegebenenfalls auch diejenigen der sogenannten Ehrenkanoniker<sup>15</sup>, in den Statuten festzulegen. Ebenso wenig dürfte etwas dagegen sprechen, wenn – wie bei zahlreichen Kapiteln üblich – zwischen den Insignien der einfachen Kanoniker und denen

<sup>11</sup> Vgl. Gänswein, Georg: Insignien, in: Campenhausen / Riedel-Spangenberg / Sebott (Hg.): Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Band 2 (s. Anm. 3), 299–300; Gänswein, Georg: Insignien / 1. Allgemein, in: Haering / Schmitz (Hg.): Lexikon des Kirchenrechts (s. Anm. 2), 414–415, 414.

<sup>12</sup> Vgl. Ochoa, Xavierius: Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici, 2., ergänzte Auflage, Città del Vaticano 1984, 226–227.

<sup>13</sup> Gänswein: Insignien / 1. Allgemein (s. Anm. 11), 414; vgl. ders.: Insignien, 299 (s. Anm. 11).

<sup>14</sup> Vgl. Puza: Die Dom- und Stiftskapitel (s. Anm. 3), 478; Gehr, Josef: Domvikar, in: Campenhausen, Axel von / Riedel-Spangenberg, Ilona / Sebott, Reinhold (Hg.): Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Band 1 (A-F), Paderborn / München / Wien / Zürich 2000, 473; Kandler-Mayr, Elisabeth: Domvikar, in: Haering / Schmitz (Hg.): Lexikon des Kirchenrechts (s. Anm. 3), 215–216; Rothe: Das Kollegiatkapitel (s. Anm. 2), 418–419; ders.: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 32–33.

<sup>15</sup> Vgl. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, I. Band, 445 (s. Anm. 2); Puza: Die Dom- und Stiftskapitel, 478 (s. Anm. 3); Hirnsperger: Kanoniker / I. Gesch., 371 (s. Anm. 4); Hirnsperger: Kanoniker, 450 (s. Anm. 4).

der Dignitäre<sup>16</sup> gewisse Unterschiede hinsichtlich ihrer Form und Verwendung bestehen. Insofern erscheint die in can. 506 § 2 CIC verwendete Terminologie als nicht ganz zutreffend: Statt auf die Insignien der Kanoniker hätte man besser auf die Insignien der Kanonikerkapitel rekurriert. Sofern nichts anderes feststeht, werden daher zur Vermeidung von Missverständnissen unter den Insignien der Kanoniker im Rahmen der vorliegenden Ausführungen nicht nur die Insignien der Kanoniker im engen und eigentlichen Sinn, sondern die Insignien aller einem Kanonikerkapitel angehörenden bzw. zugeordneten Kleriker verstanden.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass unter den Insignien der Kanoniker unter kirchenrechtlichem Aspekt im weiteren Sinn alle Gewänder und Gegenstände zu verstehen sind, die (ausschließlich) jene Kleriker, die einem Kanonikerkapitel angehören oder zugeordnet sind, gemäß allgemeinen oder partikularen (liturgischen) Rechts zu gebrauchen befugt sind.<sup>17</sup> Dabei ist es unerheblich, ob es sich um Gesetzes-, Statuten- oder Gewohnheitsrecht handelt. Ebenfalls ist in diesem Zusammenhang unerheblich, ob die Verwendung der einzelnen Insignien nur im Rahmen liturgischer Funktionen oder auch außerhalb derselben vorgesehen ist.

Im engeren Sinn werden mit den Insignien der Kanoniker allerdings oftmals auch nur die spezifischen Kapitelabzeichen bezeichnet, die gewöhnlich in Form eines Kreuzes oder einer Medaille, an einer um den Hals gelegten Kette bzw. einem Band hängend, auf der Brust getragen werden. Sofern nichts anderes feststeht, findet der gegenständliche Begriff im Rahmen der vorliegenden Ausführungen jedoch ausschließlich im oben dargelegten weiteren Sinn Verwendung.

#### 4. Die geltenden außerkodikarischen Normen des Heiligen Stuhls

##### 4.1. Die Instruktion des Staatssekretariats »Ut sive sollicit« vom 31. März 1969

Unter Bezugnahme auf das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Absicht es gewesen sei, die äußerlichen Formen des kirchlichen Lebens an die veränderten Zeitverhältnisse anzupassen und, soweit angebracht, zu vereinfachen, wurde mit Datum vom 31. März 1969 die drei Tage zuvor von Papst Paul VI. gebilligte Instruktion des Staatssekretariats »Ut sive sollicit« veröffentlicht, die über die Kleidung, die Titel und die Insignien der Kardinäle, Bischöfe und Prälaten niederer Ordnung handelt.<sup>18</sup> Die am 13. April desselben Jahres in Kraft getretene Instruktion schließt

<sup>16</sup> Nach can. 507 § 1 CIC ist für jedes Kapitel nur mehr eine einzige Dignität verbindlich vorzusehen, und zwar die des Vorstehers (Propst oder Dekan). Weitere kapitelinterne Ämter können allerdings unter Berücksichtigung regionaler Bräuche eingerichtet werden. Vgl. hierzu Schmitz, Heribert: Dignität, Dignitär, in: Haering / Schmitz (Hg.): Lexikon des Kirchenrechts (s. Anm. 3), 192–193; Rothe: Das Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 421–422; ders.: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 34–36.

<sup>17</sup> Vgl. Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 46–49.

<sup>18</sup> Staatssekretariat: Ut sive sollicit / Instruktion über die Kleidung, die Titel und die Insignien der Kardinäle, Bischöfe und Prälaten niederer Ordnung (31. März 1969), in: Acta Apostolicae Sedis 61 (1969), 334–340 (deutsche Fassung in: Rennings, Heinrich / Klöckner, Martin [Hg.]: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Band 1 / Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983, 636–641).

mit der Ankündigung, dass die Kongregation für den Klerus zu einem späteren Zeitpunkt eigene Normen über die Vereinfachung von Gewandung und Titeln der Kanoniker, der Benefiziaten und der Pfarrer erlassen werde, deren Zielrichtung sich an den im vorliegenden Dokument festgelegten Vorgaben zu orientieren habe.<sup>19</sup>

#### 4.2. Das Rundschreiben der Kleruskongregation vom 30. Oktober 1970

Mit Datum vom 30. Oktober 1970 veröffentlichte die Kongregation für den Klerus unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die genannte Ankündigung des Staatssekretariats ein Rundschreiben, das die Reform der den Kanonikern, Benefiziaten und Pfarrern zukommenden Chorkleidung zum Gegenstand hat.<sup>20</sup> Darin werden die zuvor in dieser Frage konsultierten Bischofskonferenzen des lateinischen Ritus angewiesen, für deren generelle Vereinfachung Sorge zu tragen, wobei einige Rahmenbedingungen genereller Art zu beachten seien.

Der Gebrauch der violetten Mozetta soll dem Rundschreiben zufolge fürderhin nur mehr jenen Kanonikern zustehen, die die Bischofsweihe empfangen haben.<sup>21</sup> Alle übrigen Kanoniker haben sich mit einer schwarzen oder grauen Mozetta mit violetter Paspelierung zu bescheiden, die Benefiziaten (das heißt die dem betreffenden Kapitel zugeordneten, aber nicht angehörenden Kleriker) mit einer violetten oder grauen Mozetta ohne Paspelierung.<sup>22</sup>

Ausdrücklich verboten wird den Kanonikern der Gebrauch von Mantelletta, Zingulum mit Quasten, roten Strümpfen, Schnallenschuhen, violettem Seidenumhang (Ferraiolo bzw. Ferraiolone) und Rochett sowie Mitra, Stab, Ring und Brustkreuz.<sup>23</sup> Diese Aufzählung kann aus der Perspektive des geltenden Rechts betrachtet nur bedingt überzeugen, da hier unterschiedslos Insignien rechtssymbolischen Charakters (wie z. B. die Pontifikalinsignien) neben solche gestellt werden, die einer reinen Ehrenstellung Ausdruck verleihen bzw. einstmals verliehen haben. Darüber hinaus haben einige der genannten Gegenstände und Gewänder den Charakter von Insignien längst grundsätzlich eingebüßt (wie z. B. die Schnallenschuhe), so dass auch deren Verbot inzwischen als obsolet betrachtet werden kann. In jedem Fall werden die genannten Insignien nur den Kanonikern und Benefiziaten, nicht aber den gegebenen-

<sup>19</sup> Ebd., Nr. 35: »Für die Gewandung und die Titel der Kanoniker, Benefiziaten und Pfarrer wird die Kongregation für den Klerus demnächst Vorschriften herausgeben, die den Grundsätzen dieser Instruktion angepasst sein werden, so dass auch in diesem Bereich alles zu einfacheren Formen hin geordnet wird.«

<sup>20</sup> Heilige Kongregation für den Klerus: Rundschreiben über die Reform der Chorkleidung (30. Oktober 1970), in: Acta Apostolicae Sedis 63 (1971), 314–315 (deutsche Fassung in: Rennings / Klöckner [Hg.]: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie [s. Anm. 18], 966–967).

<sup>21</sup> Vgl. ebd., Nr. 2.

<sup>22</sup> Vgl. ebd.: »Die übrigen Kanoniker sollen eine schwarze oder graue Mozetta mit violetten Besätzen tragen.«

<sup>23</sup> Vgl. ebd., Nr. 3: »Außerdem werden allen Kanonikern, Benefiziaten und Pfarrern alle Insignien, die bisher irgendwo verwendet wurden, verboten, nämlich: Mantelleta, Zingulum mit Quasten, rote Strümpfe, Schuhe mit Spangen, violettes Ferraiolone, Rochett, Mitra, Stab, Ring, Brustkreuz.«

falls mit besonderen Privilegien oder Sonderrechten ausgestatteten Dignitäten<sup>24</sup> verboten.

Alle der Instruktion des Staatssekretariats »Ut sive sollicitate« vom 31. März 1969 entgegenstehenden Privilegien<sup>25</sup>, selbst die seit (mehr als) hundert Jahren oder sogar seit unvordenklicher Zeit in Geltung befindlichen, werden im gegenständlichen Rundschreiben kurzerhand für widerrufen erklärt.<sup>26</sup> Wenngleich die ausdrückliche Bezugnahme auf (mehr als) hundertjährige oder seit unvordenklicher Zeit bestehende Privilegien die Annahme nahe legt, dass hier auch solche Privilegien widerrufen werden sollten, deren Rechtskraft auf einer legitimerweise zu Gesetzeskraft erstarkten Gewohnheit beruhen, ist eben diese Absicht aus formalen Gründen nicht zur Erfüllung gelangt: Nach can. 30 CIC/1917 konnte ein Gewohnheitsrecht außer durch gegenteiliges Gewohnheitsrecht nur durch Außerkrafttreten des zugrunde liegenden Gesetzes bzw. (im Fall von außer- und widergesetzlichen Gewohnheiten) durch ein gegenteiliges Gesetz widerrufen werden.<sup>27</sup> Ein nicht vom Papst als dem zuständigem Gesetzgeber approbiertes Rundschreiben wie das der Kleruskongregation vom 30. Oktober 1970 kann aber keinesfalls Gesetzeskraft beanspruchen, so dass auf gewohnheitsrechtlicher Grundlage erworbene Privilegien, auch wenn sie der Instruktion des Staatssekretariats »Ut sive sollicitate« widersprachen, uneingeschränkt bestehen geblieben sind.

### 4.3. Das Caeremoniale Episcoporum vom 14. September 1984

Die Veröffentlichung des in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils grundlegend überarbeiteten Caeremoniale Episcoporum wurde von Papst Johannes Paul II. am 7. September 1984 angeordnet und mittels Dekret der Kongregation für den Gottesdienst mit Datum vom unmittelbar darauf folgenden 14. September vollzogen.<sup>28</sup> Es enthält als Anhang einige nähere Bestimmungen über die Kleidung der Prälaten, wobei ausdrücklich auf die Instruktion des Staatssekretariats vom 31. März 1969 sowie das Rundschreiben der Kongregation für den Klerus vom 30. Oktober 1970 Bezug genommen wird.<sup>29</sup> Ein eigener Abschnitt ist in diesem Zusammenhang

<sup>24</sup> Vgl. Schmitz: Dignität, Dignitär (s. Anm. 16), 192–193.

<sup>25</sup> Unter einem Privileg versteht man ein von der zuständigen kirchlichen Autorität mittels Gesetz bzw. Verwaltungsakt verliehenes oder durch Gewohnheit bzw. Ersitzung erworbenes Ausnahmerecht. Vgl. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, I. Band (s. Anm. 2), 148–154, 150.

<sup>26</sup> Vgl. Heilige Kongregation für den Klerus: Rundschreiben über die Reform der Chorkleidung (s. Anm. 20), Nr. 1: »Alle Privilegien, auch die hundertjährigen oder seit unvordenklicher Zeit bestehenden, werden durch das vorliegende Schreiben abgeschafft gemäß den Bestimmungen [...] der Instruktion »Ut sive sollicitate« vom 31. 3. 1969.«

<sup>27</sup> Vgl. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, I. Band (s. Anm. 2), 122–126, 126.

<sup>28</sup> Kongregation für den Klerus: Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, Città del Vaticano 1984 (deutsche Fassung: Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien / Freiburg [Schweiz] / Regensburg / Linz 1998), 5–6.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., Nrn. 1199–1210 (die Nummerierung in der deutschen Fassung weicht von jener der lateinischen ab; die hier und im Folgenden angegebenen Nummern beziehen sich auf die lateinische Fassung).



der Kleidung der Kanoniker gewidmet.<sup>30</sup> Dabei handelt es sich um das erste allgemeinrechtlich relevante Dokument, in dem zur Frage der Kanonikerinsignien von Seiten des Heiligen Stuhls Stellung genommen wird.

Als die Chorkleidung jener Kanoniker, die nicht die Bischofsweihe empfangen haben, wird im *Caeremoniale Episcoporum* der dem betreffenden Kleriker aufgrund seines Ranges zustehende Talar samt Chorrock (*Superpelliceum*) und schwarzer oder grauer Mozetta mit violetter Paspelierung genannt.<sup>31</sup> Daraus folgt, dass ein zum Päpstlichen Ehrenkaplan bzw. zum Päpstlichen Ehrenprälaten oder Apostolischen Protonotar ernannter Priester statt des schwarzen einen violett paspelierten bzw. zur Gänze violetten Talar zu tragen berechtigt ist. Ausdrücklich erwähnt wird, dass sich Kanoniker im Bischofsrang – wie es bereits nach can. 409 § 1 (1) CIC/1917 der Fall gewesen ist – statt der kanonikalen der bischöflichen Chorkleidung zu bedienen haben. Für die Benefiziaten – womit im Rückgriff auf die Terminologie des CIC/1917 die in can. 507 § 2 CIC genannten Kleriker gemeint sein dürften, die nicht zum Kapitel gehören, diesem aber zugeordnet sind – ist außer Talar und Chorrock (*Superpelliceum*) eine schwarze oder graue Mozetta ohne Paspelierung vorgesehen.<sup>32</sup> Außerhalb liturgischer Funktionen haben die Kanoniker wie auch die dem Kapitel zugeordneten Kleriker jene Kleidung zu tragen, die ihnen aufgrund ihres jeweiligen Ranges zusteht.<sup>33</sup>

Auffällig ist, dass in diesem Zusammenhang die Insignien der Kanoniker im engeren Sinn, das heißt die spezifischen Kapitelabzeichen, keinerlei Erwähnung gefunden haben. Ferner fällt auf, dass das *Caeremoniale Episcoporum* an der traditionellen, hinsichtlich der konkreten Form aber nicht näher erläuterten Unterscheidung von Chorrock (*Superpelliceum*) und Rochett festhält, wobei Letzteres den Kardinälen, den Bischöfen sowie verschiedenen Amtsträgern der Römischen Kurie vorbehalten bleibt.<sup>34</sup>

#### 4.4. Das Schreiben der Kleruskongregation vom 18. März 1987

Angesichts der nicht gerade übersichtlichen und zum Teil aus formalen Gründen ohne Wirkung gebliebenen nachkonziliaren Rechtslage betreffend die Insignien der Kanoniker sah sich die Kongregation für den Klerus in einem an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, vom 18. März 1987 datierten Schreiben neuerlich veranlasst, zu dieser Frage Stellung zu nehmen.<sup>35</sup> Darin wird einmal mehr auf eine angebliche Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils rekurriert, derzufolge die Chor-

<sup>30</sup> Vgl. ebd., Nr. 1210. Vgl. auch ebd., Nr. 66.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., Nr. 1210: »Bei liturgischen Feiern tragen die Kanoniker, die keine Bischöfe sind, als Chorkleidung über dem Talar, der ihnen zukommt, nur den Chorrock und die schwarze oder graue Mozetta mit violetten Besätzen.«

<sup>32</sup> Vgl. ebd.: »Die Benefiziaten tragen nur den Chorrock und die schwarze oder graue Mozetta.«

<sup>33</sup> Vgl. ebd.: »Außerhalb der liturgischen Feiern tragen sie die Kleidung, die ihnen in ihrem Stand zukommt.«

<sup>34</sup> Vgl. ebd., Nrn. 1199, 1205 und 1207.

<sup>35</sup> Kongregation für den Klerus: Schreiben über die Chorkleidung (18. März 1987), in: *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1987), 603–604 (deutsche Fassung in: Klöckner, Martin [Hg.]: *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*, Band 3 / *Dokumente des Apostolischen Stuhls* 4. 12. 1983–3. 12. 1993, Kevelaer / Freiburg [Schweiz] 2001, 513–514.

kleidung der Kanonikerkapitel einer Vereinfachung zuzuführen sei.<sup>36</sup> Daran anschließend wird beklagt, dass den entsprechenden Normen, wie sie insbesondere im Rundschreiben der Kongregation für den Klerus vom 30. Oktober 1970 vorgeschrieben worden sind, nicht bzw. nicht in angemessener Weise Folge geleistet worden sei. Tatsächlich würden von Kanonikern mancherorts Gewänder und Insignien verwendet, die ihnen von Rechts wegen nicht (mehr) zustehen.

Angesichts dessen hält es die Kongregation für den Klerus für angebracht, die genannten Normen neuerlich zu bestätigen.<sup>37</sup> Weiterhin werden die Kanonikerkapitel zur Beachtung von can. 506 § 2 CIC ermahnt, demzufolge die Insignien der Kanoniker in den jeweiligen Statuten unter Beachtung der vom Heiligen Stuhl aufgestellten (außerkodikarischen) Normen festzulegen sind.<sup>38</sup>

In einem durchaus bemerkenswerten Punkt allerdings werden nun eben diese Normen durch die Kleruskongregation ausdrücklich widerrufen: Entgegen den Bestimmungen des Rundschreibens vom 30. Oktober 1970 und des Caeremoniale Episcoporum vom 14. September 1984 soll es künftig wieder möglich sein, dass sich Kanonikerkapitel statt der schwarzen oder grauen Mozetta der traditionellen Mozetta in violetter Farbe bedienen, wenngleich nur im Einzelfall, im Einvernehmen mit dem Ortsordinarius und auf ausdrückliches Ansuchen hin.<sup>39</sup> Damit dürfte der Heilige Stuhl der simplen Tatsache Rechnung getragen haben, dass ohnehin eine Vielzahl von Kapiteln unter legitimer Berufung auf Gewohnheitsrecht am Gebrauch der violetten Mozetta festgehalten hatte. Darüber hinaus ist die bedingte Rücknahme des Verbots der violetten Mozetta für Kanoniker auch im Hinblick auf die Entstehung künftigen Gewohnheitsrechts von Bedeutung, da auf diese Weise zweifelsfrei feststeht, dass es sich dabei nicht um eine unvernünftige Gewohnheit handelt, die nach can. 24 § 2 CIC keinesfalls zu Recht erstarken könnte.

Das Schreiben der Kongregation für den Klerus vom 18. März 1987 schließt mit zwei Bestimmungen, die neuerlich – und zwar unter formellem wie materiellem Aspekt – für Unklarheit sorgen. So wird den Kanonikern das Tragen der Chorkleidung innerhalb der Kathedrale während liturgischer Handlung gestattet; außerhalb der Kathedrale dürfen sich jene Kanoniker der Chorkleidung bedienen, die – offenbar in Anlehnung an can. 409 § 2 CIC/1917 – unter bestimmten Umständen vom zuständigen Bischof den Auftrag bzw. die Erlaubnis dazu haben.<sup>40</sup> Aus rechtlicher Per-

<sup>36</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Sacrosanctum Concilium / Konstitution über die heilige Liturgie (4. Dezember 1963), in: Acta Apostolicae Sedis 56 (1964), 97–138 (deutsche Fassung in: Brechter, Heinrich Suso u. a. [Hg.]: Das Zweite Vatikanische Konzil / Dokumente und Kommentare, Teil I [= Lexikon für Theologie und Kirche, Zwölfter Band, 2. völlig neu bearbeitete Auflage], Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1966, 15–109), Nr. 124, wo lediglich angemahnt wird, hinsichtlich der liturgischen Gewänder »mehr auf edle Schönheit bedacht [zu] sein als auf bloßen Aufwand«.

<sup>37</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Schreiben über die Chorkleidung (s. Anm. 35), Nr. 1.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., Nr. 2.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., Nr. 3: »Unter Außerkraftsetzung der vorgenannten Normen gewährt die Kongregation in Einzelfällen jenen Kapiteln, die mit Zustimmung des Ortsordinarius darum gebeten haben, die Vollmacht, die violette Mozetta anstelle der schwarzen oder grauen zu tragen.«

<sup>40</sup> Vgl. ebd., Nr. 4: »Sie [= die Kongregation für den Klerus] erklärt, dass die Kanoniker in der Kathedrale bei den liturgischen Feiern die Chorkleidung tragen dürfen; außerhalb dieses Ortes wird dies jenen Kanonikern erlaubt, die der Bischof unter bestimmten Umständen mit seiner Vertretung beauftragt hat.«

spektive zu beanstanden ist in diesem Zusammenhang einerseits, dass nicht von der spezifischen Chorkleidung der Kanoniker, sondern – zweifellos entgegen der zugrunde liegenden Rechtsetzungsabsicht – von der Chorkleidung allgemein die Rede ist, und andererseits – vermutlich wiederum entgegen der Rechtsetzungsabsicht –, dass lediglich auf die Kathedrale (und demnach auf die Kathedralkapitel), nicht aber auf alle Kanonikerkapitel rekuriert wurde.

Völlig unklar bleibt schließlich, welche Absicht mit dem das Rundschreiben beschließenden Verbot zu erreichen gesucht wurde, demzufolge es jenen Kanonikern, die sich eines vom Heiligen Stuhl verliehenen Ehrentitels erfreuen können, nicht gestattet ist, die kanonikale Chorkleidung durch die mit diesem persönlichen Ehrentitel verbundenen Insignien zu ersetzen.<sup>41</sup> Schließlich ist der violette bzw. violett paspelerte Talar (bzw. die Soutane), wie er den Trägern eines der für Kleriker vorgesehenen päpstlichen Ehrentitel (wie Päpstlicher Ehrenkaplan, Päpstlicher Ehrenprälat und Apostolischer Protonotar) zusteht, gemäß den Bestimmungen des Caeremoniale Episcoporum ausdrücklich Bestandteil der kanonikalen Chorkleidung.<sup>42</sup>

Insgesamt ist nicht zu übersehen, dass das Rundschreiben der Kleruskongregation vom 18. März 1987 die bis dahin schon unsichere Rechtslage bezüglich der den Kanonikern zukommenden Insignien, näherhin bezüglich deren (Chor)Kleidung, keineswegs bereinigt, sondern eher noch weiter verunsichert hat. Dessen ungeachtet soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, eine Zusammenschau der geltenden Normen zu bieten.

## 5. Die geltende allgemeine Rechtslage im Einzelnen

Nach geltender allgemeiner Rechtslage können zu den Insignien der Kanoniker neben dem Talar (bzw. der Soutane) samt Zingulum und Birett vor allem Chorrock und Mozetta gezählt werden, wobei letztere beiden die kanonikale Chorkleidung im Engeren und Eigentlichen ausmachen.<sup>43</sup> Eine gesonderte Betrachtung gebührt in diesem Zusammenhang darüber hinaus dem spezifischen Kapitelabzeichen.

### 5.1. Talar (Soutane)

Bei gottesdienstlichen Funktionen, zu denen aufgrund der liturgischen Vorschriften Chorkleidung zu tragen ist, haben sich die Kanoniker des Talars (bzw. der Soutane) zu bedienen, und zwar in der Form und Farbe, wie es ihnen aufgrund ihres jeweiligen Ranges zusteht.<sup>44</sup> Als die ureigene und spezifische Standeskleidung des Kleri-

<sup>41</sup> Vgl. ebd., Nr. 5: »Ebenfalls erklärt sie [= die Kongregation für den Klerus], dass Kanoniker, die irgendeinen Ehrentitel vom Heiligen Stuhl erhalten haben, die mit diesem Titel verbundenen Insignien nicht wie Chorkleidung tragen können.«

<sup>42</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 28), Nr. 1210.

<sup>43</sup> Vgl. Heilige Kongregation für den Klerus: Rundschreiben über die Reform der Chorkleidung (s. Anm. 19); Kongregation für den Klerus: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 28), Nr. 1210. Vgl. Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 2), 46–49.

<sup>44</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 28), Nr. 1210. Vgl. Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 2), 47–48.

kers<sup>45</sup> ist der Talar (bzw. die Soutane) im Allgemeinen von schwarzer Farbe, es sei denn, es handelt sich um einen Kardinal, einen Bischof oder einen Prälaten bis hinab zu den Päpstlichen Ehrenkaplänen.<sup>46</sup> Einem Kanoniker steht demzufolge nach geltendem Recht nur für den Fall, dass er einem der zuvor genannten Ränge angehört, ein anderer als der schwarze Talar (bzw. die schwarze Soutane) zu. Da es sich beim Talar (bzw. bei der Soutane) nicht um ein liturgisches Gewand im eigentlichen und ausschließlichen Sinn handelt, gelten die genannten Bestimmungen auch für dessen (bzw. deren) Gebrauch außerhalb gottesdienstlicher Funktionen.<sup>47</sup>

## 5.2. Zingulum

Klerikern jedweden Ranges steht es zu, über dem Talar (bzw. der Soutane) das (Talar-)Zingulum<sup>48</sup> zu tragen, dessen Verwendung im Rahmen gottesdienstlicher Funktionen, bei denen Chorkleidung zu tragen ist, von Rechts wegen vorausgesetzt wird, außerhalb derselben jedoch als fakultativ angesehen werden kann. Die Farbe des an den herabhängenden Enden gewöhnlich mit Fransen versehenen Zingulums orientiert sich gewöhnlich an der des Talars (bzw. der Soutane), zu dessen Gebrauch der betreffende Kleriker berechtigt ist. Nach geltendem Recht ist das Zingulum der Kardinäle von roter<sup>49</sup>, das der Bischöfe und der Prälaten bis hinab zu den Päpstlichen Ehrenkaplänen von violetter<sup>50</sup>, das aller übrigen Kleriker einschließlich der Kanoniker (sofern sie nicht zugleich einen der zuvor genannten Ränge innehaben) hingegen in der Regel von schwarzer Farbe<sup>51</sup>.

## 5.3. Birett

Beim Birett<sup>52</sup> handelt es sich um eine dem Klerikerstand vorbehaltene Kopfbedeckung, die ursprünglich sowohl im Rahmen gottesdienstlicher Funktionen wie auch außerhalb derselben Verwendung finden konnte, seit der Instruktion »Ut sive

<sup>45</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Direktorium für Dienst und Leben der Priester (31. Januar 1994), Città del Vaticano 1994, Nr. 66. Vgl. auch Rothe, Wolfgang F.: De obligatione deferendi habitum ecclesiasticum / Die kirchlichen Bekleidungs Vorschriften für Kleriker nach c. 284 CIC, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 170 (2001), 23–50, 46; Hallermann, Heribert: Liturgische Kleidung / II. Kath., in: Campenhausen / Riedl-Spangenberg / Sebott (Hg.): Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht, Band 2, (s. Anm. 3), 749–750, 749; Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 48.

<sup>46</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 28), Nrn. 63, 1199, 1205, 1207 und 1209.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 1210.

<sup>48</sup> Vgl. Kunzler, Michael: Cingulum, in: Kasper, Walter u. a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche (begründet von Buchberger, Michael), 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Zweiter Band, Freiburg im Breisgau / Basel / Rom / Wien 1994, 1202.

<sup>49</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 28), Nr. 1205.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., Nrn. 63, 1199 und 1207–1209.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 1210. Vgl. Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 48.

<sup>52</sup> Vgl. Selle, Monika: Birett, in: Kasper, Walter u. a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche (begründet von Buchberger, Michael), 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Zweiter Band, Freiburg im Breisgau / Basel / Rom / Wien 1994, 478; Raffelt, Martin: Das Birett – sein aktueller Gebrauch, in: Pro Missa Tridentina / Rundbrief der Laienvereinigung für den klassischen römischen Ritus in der Katholischen Kirche e.V. 4 (2002), Nr. 23 (März), 18–25.

sollicite« vom 31. März 1969 jedoch für die Kardinäle und Bischöfe ausdrücklich<sup>53</sup>, für die übrigen Kleriker analog dazu auf einen Bestandteil der Chorkleidung reduzierte wurde. Die Farbe des Biretts entspricht gewöhnlich der des Talar (bzw. der Soutane), zu dessen Gebrauch der betreffende Kleriker berechtigt ist. Während demnach Kardinäle ein rotes, Bischöfe ein violettes und bestimmte Amtsträger der Römischen Kurie ein schwarzes Birett mit roter (in der Praxis jedoch gewöhnlich violetter) Quaste tragen<sup>54</sup>, ist nach geltendem Recht das Birett aller übrigen Kleriker – einschließlich der Apostolischen Protonotare, der Päpstlichen Ehrenprälaten, der Päpstlichen Ehrenkapläne sowie der Kanoniker – samt der dazugehörigen Quaste von schwarzer Farbe<sup>55</sup>.

#### 5.4. Chorrock (Superpellicium)

Zur Chorkleidung eines jeden Klerikers, der nicht zum Gebrauch des Rochetts<sup>56</sup> berechtigt ist, gehört der stets über Talar (bzw. der Soutane) und Zingulum zu tragende Chorrock<sup>57</sup> (Superpellicium).<sup>58</sup> Dieser Regelung unterliegen nach geltendem Recht auch die Kanoniker<sup>59</sup>, denen es folglich nicht zusteht, sich des den Kardinälen, Bischöfen und bestimmten Amtsträgern der Römischen Kurie vorbehaltenen Rochetts zu bedienen<sup>60</sup>. Traditionellerweise sind die Ärmel des Chorrock im Unterschied zu denen des Rochetts weit geschnitten, wengleich beide Gewänder aufgrund dieser eher geringen und im Konkreten nicht leicht zu bestimmenden Differenz in der Praxis zunehmend unterschiedslos gebraucht werden. Der Chorrock ist ein liturgisches Gewand im engeren Sinn und wird ausschließlich im Rahmen gottesdienstlicher Funktionen getragen.

#### 5.5. Mozetta

Die Kanoniker haben das Recht, eine violett paspeliierte Mozetta<sup>61</sup> von schwarzer oder grauer Farbe zu tragen, die auf der Grundlage von can. 507 § 2 CIC einem Kanonikerkapitel zugeordneten Kleriker eine ebensolche Mozetta ohne die genannte

<sup>53</sup> Vgl. Staatssekretariat: Ut sive sollicite (s. Anm. 18), Nrn. 6 und 15.

<sup>54</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 27), Nrn. 63, 1199, 1205 und 1207.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., Nrn. 1208. Vgl. Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 48.

<sup>56</sup> Vgl. Berger, Rupert: Rochett, in: Kasper, Walter u. a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche (begründet von Buchberger, Michael), 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Achter Band, Freiburg im Breisgau / Basel / Rom / Wien 1999, 1227.

<sup>57</sup> Vgl. Kunzler, Michael: Chorrock, in: Kasper, Walter u. a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche (begründet von Buchberger, Michael), 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Zweiter Band, Freiburg im Breisgau / Basel / Rom / Wien 1994, 1097.

<sup>58</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 28), Nr. 65.

<sup>59</sup> Vgl. Heilige Kongregation für den Klerus: Rundschreiben über die Reform der Chorkleidung (s. Anm. 20), Nr. 3; Kongregation für den Klerus: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 28), Nr. 1210. Vgl. Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 2), 48.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., Nrn. 1199, 1205 und 1207.

<sup>61</sup> Vgl. Selle, Monika: Mozetta, in: Kasper, Walter u. a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche (begründet von Buchberger, Michael), 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Siebter Band, Freiburg im Breisgau / Basel / Rom / Wien 1998, 513.

Paspelierung. Mit Einverständnis des Ortsordinarius kann ein Kapitel beim Heiligen Stuhl aber auch um den Gebrauch der traditionellen Mozetta in violetter Farbe ansuchen.<sup>62</sup> In jedem Fall ist sie originärer Bestandteil der kanonikalen Chorkleidung.<sup>63</sup> Insofern es sich bei der Mozetta um ein liturgisches Gewand im engeren Sinn handelt, ist ihr Gebrauch auf gottesdienstliche Funktionen beschränkt. Sie wird stets über dem Chorrock (bzw. bei Kardinälen und Bischöfen über dem Rochett) getragen. Die in der Instruktion »Ut sive sollicite« vom 31. März 1969 verfügte Abschaffung der zuvor allgemein üblichen kleinen Zierkapuze dürfte nicht nur für die Mozetta der Kardinäle und Bischöfe<sup>64</sup>, sondern analog auch für die der Kanoniker gelten.

### **5.6. Kapitelabzeichen (Kapitelkreuz, Kapitelkette)**

Obwohl vielerorts üblich, ist in den allgemeinen Normen über die Insignien der Kanoniker von einem spezifischen Kapitelabzeichen keine Rede.<sup>65</sup> Demzufolge ist ein solches nicht vorgeschrieben, genauso wenig aber auch verboten. Allenfalls kann man aus der im Rundschreiben der Kleruskongregation vom 30. Oktober 1970 formulierten Bestimmung, dass den Kanonikern der Gebrauch des (bischöflichen) Brustkreuzes untersagt ist, schließen, dass sich das Kapitelabzeichen von der den Bischöfen vorbehaltenen Insignie erkennbar zu unterscheiden hat.<sup>66</sup> Diese Bedingung wäre in jedem Fall erfüllt, wenn es beispielsweise die Form einer Medaille statt der eines Kreuzes hätte oder statt an einer Kette an einem Band getragen würde. Nähere Bestimmungen über seine Form sind nach can. 506 § 2 CIC in den jeweiligen Kapitelstatuten festzulegen. Im gleichen Zusammenhang ist ferner zu klären, ob das Kapitelabzeichen als Teil der Chorkleidung des betreffenden Kapitels zu gelten hat und demnach nur innerhalb gottesdienstlicher Funktionen oder aber (analog zum bischöflichen Brustkreuz) auch zu anderen Gelegenheiten über dem Talar getragen werden kann.

## *6. Umfang und Beschränkung der Rechtsausübung*

Während nach can. 409 § 2 CIC/1917 der Gebrauch der dem Kanonikerstand eigenen Chorkleidung samt aller einschlägigen Insignien (von bestimmten Ausnahmen abgesehen) nur innerhalb der Diözese gestattet war, in der das betreffende Kapitel seinen Sitz hatte, sucht man im geltenden CIC vergeblich nach einer vergleich-

<sup>62</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus: Schreiben zur Erinnerung an frühere Normen über die Chorkleidung (s. Anm. 35), Nr. 3. Vgl. Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 48.

<sup>63</sup> Vgl. dies.: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 28), Nr. 1210. Vgl. Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 48.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., Nr. 1199; Staatssekretariat: Ut sive sollicite (s. Anm. 18), Nrn. 1 und 14. Vgl. auch Selle: Mozetta (s. Anm. 61), 513.

<sup>65</sup> Vgl. Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), 49.

<sup>66</sup> Vgl. Heilige Kongregation für den Klerus: Rundschreiben über die Reform der Chorkleidung (s. Anm. 19), Nr. 3.

baren Bestimmung. Demzufolge ist davon auszugehen, dass der höchste kirchliche Gesetzgeber bewusst darauf verzichtet hat, den Gebrauch der kanonischen Insignien irgendeiner territorialen Beschränkung zu unterwerfen. Dieser Befund entspricht einer auch anderweitig zu beobachtenden gesetzgeberischen Tendenz, solchen Rechten, die mit bestimmten Ämtern oder Ehrentiteln verbunden sind, einen stärker personalen Charakter zu verleihen.

Bei der im Schreiben der Kongregation für den Klerus vom 18. März 1987 enthaltenen Bestimmung, dass der Gebrauch der kanonischen Chorkleidung in der Regel auf gottesdienstliche Funktionen innerhalb der Kathedrale beschränkt ist<sup>67</sup>, bleibt nicht allein unklar, ob sie sich nur an die Kanoniker eines Kathedralkapitels oder an alle Kanoniker wendet. Wenn man davon ausgeht, dass das auf allgemeiner gesetzlicher Grundlage beruhende Recht der Kanoniker zum Gebrauch bestimmter Insignien den gesetzlichen Normen zufolge keiner territorialen Beschränkung unterliegt, kann die Ausübung dieses Rechts nicht im Nachhinein durch ein als bloßes Schreiben deklariertes Dokument eines in der Regel nur über ausführende Gewalt verfügendes Organs wie der Kongregation für den Klerus limitiert werden. Eine (nach can. 18 CIC eng auszulegende) Beschränkung dieses Rechts wäre nur möglich, wenn die betreffenden Normen vom Papst als zuständigem Gesetzgeber ausdrücklich mit Gesetzeskraft ausgestattet worden wären, wofür sich im gegenständlichen Schreiben jedoch keinerlei Anhaltspunkt ausmachen lässt.

Angesichts dieses rechtlichen Befunds ist nach wie vor davon auszugehen, dass jeder Kanoniker wie auch jeder einem Kanonikerkapitel zugeordnete Kleriker das Recht hat, die ihm zukommenden Insignien an jedem Ort und jederzeit zu tragen. Beschränkt wird dieses Recht lediglich durch die allgemeinen liturgischen Vorschriften bezüglich des Gebrauchs der Chorkleidung sowie durch gegebenenfalls einschlägige Normen in den jeweiligen Kapitelstatuten.

## *7. Praktische Divergenzen zum allgemeinen Recht*

Auffällig ist, dass die bei den Kanonikern in Gebrauch stehenden Insignien vielerorts von dem abweichen, was vom allgemeinen Recht her vorgesehen ist.<sup>68</sup> Solche Abweichungen sind jedoch keinesfalls vom Grundsatz her als rechtswidrig zu qualifizieren – im Gegenteil: Sowohl auf statutarischer wie auf gewohnheitsrechtlicher Grundlage können innerhalb bestimmter Grenzen bzw. unter bestimmten Umständen derartige Abweichungen nicht nur legitim, sondern sogar obligat sein.

### **7.1. Divergenzen auf statutarischer Grundlage**

<sup>67</sup> Vgl. dies.: Schreiben zur Erinnerung an frühere Normen über die Chorkleidung (s. Anm. 35), Nr. 4.

<sup>68</sup> Belege für solche Abweichungen finden sich bei Haering, Stephan / Pimmer-Jüsten, Bernhard / Rehak, Martin: Statuten der deutschen Domkapitel (= *Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum*, 6), Metten 2003, z. B. 36; Hirsperger, Johann / Haering, Stephan: Statuten der österreichischen Kathedral- und Kollegiatkapitel (= *Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum*, 8), Metten 2007, z. B. 141; Rothe: Die Statuten der Kollegiatkapitel (s. Anm. 3), z. B. 82.

Die geltende Rechtslage in Bezug auf die Insignien der Kanoniker trägt den Charakter einer Rahmengesetzgebung. Dies ergibt sich allein schon aus can. 506 § 2 CIC, demzufolge jedes Kapitel gehalten ist, unter Beachtung der einschlägigen Normen des Heiligen Stuhls konkrete Bestimmungen über Form und Gebrauch der kapitel-eigenen Insignien auf statutarischer Grundlage festzulegen. Eine derartige Vorgabe würde jeglichen Sinngehalts entbehren, wollte man die geltenden allgemeinen Normen bezüglich der Kanonikerinsignien als umfassend und exklusiv verstehen. Anders ausgedrückt: Es ist nicht nur legitim, sondern in der Regel unumgänglich, die geltenden allgemeinen Normen über die Kanonikerinsignien im Rahmen der kapiteleigenen Statuten zu konkretisieren, gegebenenfalls sogar zu ergänzen. Voraussetzung für die Rechtmäßigkeit der statutarischen Festlegungen ist lediglich, dass sie nicht im direkten Widerspruch zu den allgemeinen Normen stehen. So hat ein Kapitel beispielsweise ohne Weiteres die Möglichkeit, Insignien einzuführen bzw. beizubehalten, von denen in den allgemeinen Normen überhaupt keine Rede ist.

## **7.2. Divergenzen auf gewohnheitsrechtlicher Grundlage**

Kanonikerinsignien können im Einzelfall, das heißt für ein jeweils bestimmtes Kapitel, selbst dann legitim, ja sogar obligat sein, wenn sie den geltenden allgemeinen Normen direkt widersprechen. Dieser Fall ist dann gegeben, wenn es sich um ein seit (mehr als) hundert Jahren oder unvordenklichen Zeiten bestehendes Gewohnheitsrecht handelt. Eine Gewohnheit, die von einer passiv gesetzesfähigen Gemeinschaft (wie einem Kanonikerkapitel) mit der Absicht geübt wurde, Recht zu setzen, gewinnt nach vom zuständigen Gesetzgeber unbeeinspruchten Ablauf der gesetzlich vorgegebenen Fristen die Kraft eines Gesetzes.

Besonderen Schutz genießen in der Kirche von jeher Gewohnheitsrechte, die seit (mehr als) hundert Jahren oder unvordenklichen Zeiten Bestand haben. Derartige Gewohnheitsrechte, selbst solche außer- oder gar widergesetzlichen Charakters, wurden bzw. werden sowohl nach can. 30 CIC/1917 als auch nach can. 28 CIC durch ein entgegengesetztes Gesetz nicht widerrufen, es sei denn, eine entsprechende Absicht des Gesetzgebers hätte im betreffenden Gesetzestext ausdrücklich Erwähnung gefunden.<sup>69</sup> Letzteres ist in Bezug auf die geltenden allgemeinen Normen über die Kanonikerinsignien nicht der Fall. Wenn demzufolge ein bestimmtes Kapitel Insignien, die den geltenden allgemeinen Normen widersprechen, seit (mehr als) hundert Jahren vor dem Inkrafttreten der genannten Normen oder seit unvordenklichen Zeiten in Gebrauch hat, kommt ihm nach geltender Gesetzeslage nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht zu, diese beizubehalten.

---

<sup>69</sup> Zu can. 30 CIC/1917 vgl. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, I. Band (s. Anm. 2), 126; zu can. 28 CIC vgl. Aymans, Winfried: Kanonisches Recht / Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici (begründet von Eichmann, Eduard, fortgeführt von Mörsdorf, Klaus), Band I / Einleitende Grundfragen und allgemeine Normen, Paderborn / München / Wien / Zürich 1991, 204.



In diesem Zusammenhang zeigt sich eindrucksvoll der bemerkenswerte Respekt der kanonischen Rechtsordnung zum einen gegenüber der kirchlichen Tradition in ihrer lebendigen Vielfalt, zum anderen gegenüber der traditionellen Vielfalt kirchlicher Lebenswirklichkeit, hier konkret des Kanonikerwesens als der ältesten institutionalisierten Form priesterlicher Dienst- und Lebensgemeinschaft.<sup>70</sup> Von beiden genannten Aspekten stellen die Insignien der Kanoniker einen nicht nur legitimen, sondern von Rechts wegen unbedingt zu schützenden Ausdruck dar.

---

<sup>70</sup> Vgl. Rothe, Wolfgang F.: Das Recht des Propstes von Eisgarn auf den Gebrauch der Pontificalien / Ein Beispiel für die Entstehung widergesetzlichen Gewohnheitsrechts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 124 / Kanonistische Abteilung 93 (2007), 452–467, 466–467.

# Das natürliche Sittengesetz in einem Dokument der »Internationalen Theologischen Kommission«

Von Giovanni B. Sala SJ, München

In der ersten Hälfte des Jahres 2009 hat die »Internationale Theologische Kommission« mit Genehmigung ihres Vorsitzenden, Kardinal William J. Levada, eine kleine Schrift zum Thema »lex naturalis« veröffentlicht<sup>1</sup>. Die Einleitung legt die Gründe dar, derentwegen die Kommission beauftragt worden ist, nochmals auf das Thema einer »universalen Ethik« einzugehen. Infolge der gegenwärtigen kulturellen und technischen Entwicklung seien sich die Menschen dessen bewußter geworden, daß sie eine einzige, die ganze Welt umfassende Gemeinschaft bilden. Deswegen trügen sie alle Verantwortung dafür, daß in der Welt Frieden und eine menschenwürdige politische Ordnung herrschten, daß die materiellen und geistigen Güter gerecht verteilt würden, daß die Natur als Umfeld menschlichen Lebens bewahrt werde, usw.

Aber alle Anstrengungen in dieser Richtung könnten nicht gelingen, wenn sie nicht auf Werten gründeten, die der Natur des Menschen und damit seinen tiefsten Streben entsprechen. Unter den jüngeren Versuchen, eine universelle Ethik zu definieren, nennt das Dokument die »Universale Erklärung der menschlichen Rechte« der »Ver-einten Nationen« (1948) als Reaktion auf den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts, welcher in einem rein positivistischen Recht gründete. Denn die unveräußerlichen Rechte des Menschen, die das positive Gesetz des Staates übersteigen, ergäben sich aus der Anerkennung der Würde, die allen Gliedern der menschlichen Familie innewohnte. Gerade die Würde des Menschen als Person steht im Zentrum der Untersuchung, die die Kommission vorgenommen hat, um ein moralisches Verhalten aller Menschen vorzulegen, das zwar Züge der »westlich-christlichen« Kultur tröge, das aber keiner anderen Kultur in dem Maße von außen her aufgezwungen werde, in dem sie den Menschen als rationales Wesen betrachten, das mit Dynamismen und Fähigkeiten ausgestattet sei, welche zeigen, was für den Menschen gut ist.

Das Buch ist in fünf Kapitel gegliedert. Im vorliegenden Aufsatz wird der erste Teil des Dokument in seinem Inhalt darlegen. Der zweite Teil wird aus der vielfältigen Problematik des Naturgesetzes insbesondere auf seine Begründung in der Natur selbst eingehen und so zeigen, daß es der menschlichen Vernunft zugänglich ist.

## *Erster Teil: Inhalt des Dokuments*

### **1. »Übereinstimmungen«**

Das erste Kapitel stellt eine Art phänomenologische Untersuchung der ethischen Ansichten dar. Die vielfältigen Kulturen, die nach und nach entwickelt wurden, hät-

---

<sup>1</sup> Commissione Teologica Internazionale, »*Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*«, Libreria Editrice Vaticana 2009, 108 S. Das Buch ist bisher in italienischer und französischer Sprache erschienen. Der Text wurde auch in: *La Civiltà Cattolica* vom 16. Mai 2009, 341–398, veröffentlicht.

ten im Laufe der Jahrhunderte Erfahrungen dessen gemacht und zur Sprache gebracht, was sich für ein »gutes« Leben des Menschen sowohl als einzelner Person wie auch als Mitglied einer Gesellschaft günstig oder aber hinderlich erwiesen habe. Oft handelte es sich um Erfahrungen, die in einem religiösen Rahmen gemacht und ausgedrückt wurden. All dies stelle eine Art »kulturelles Kapital« dar, das uns in unserer gegenwärtigen Suche nach einer gemeinsamen Weisheit zur Verfügung stehe und auf dessen Grundlage wir den gegenwärtigen ethischen Herausforderungen begegnen könnten.

Man denke z. B. an die sogenannte »goldene Regel«, die in den meisten Weisheitstraditionen zu finden ist. Das Kapitel stellt einige der wichtigsten Weisheitstraditionen vor, die uns historisch bekannt sind und bis in die Gegenwart reichen, wie sie nämlich im ganzen Kosmos und in den menschlichen Gesellschaften eine Ordnung oder ein Grundgesetz ermittelt haben. Das Buch zeigt, wie dies in der hinduistischen Kultur, im Buddhismus, im Taoismus, in den afrikanischen Kulturen und schließlich im Islam der Fall ist. Besondere Aufmerksamkeit widmet die Studie den griechisch-römischen Quellen dessen, was wir mit der Redewendung »natürliches Sittengesetz« bezeichnen. Es handelt sich um Verhaltensnormen, die sämtlichen positiven Normen vorausgehen und in diesem Sinne ein »Naturrecht« darstellen.

Die Tragödie »Antigone« von Sophokles ist das klassische Beispiel einer solchen Idee. Plato und Aristoteles unterscheiden die Gesetze, die aus einer bloßen Übereinkunft von Menschen stammen, und jene, die aus der Natur selbst stammen (*kata physin*). Näherhin ist für Aristoteles der höchste Maßstab der Moralität das, was der »Form«, dem »Wesen« der Dinge entspricht. Für die Stoa »idem est beate vivere et secundum naturam« (Seneca). Das natürliche Sittengesetz wird bei den Stoikern zum Schlüsselbegriff einer universalistischen Ethik.

In Israel stellt das Gesetz – der Dekalog als Geschenk Gottes am Sinai – den Kern seiner religiösen Erfahrung dar. Neben dem Thema des Bundes Gottes mit seinem auserwählten Volk kennt die Heilige Schrift des Alten Bundes auch eine Weisheitsliteratur, die darüber reflektiert, wie man das Leben führen soll. Diese Literatur speist sich sowohl aus dem Wort Gottes als auch aus der Beobachtung der Natur des Menschen.

Das Reich Gottes, das Jesus verkündete, ist eine wesentliche Quelle einer Moralität, in deren Mitte die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes steht: Es ist der Höhepunkt einer dem Menschen als Adoptivkind Gottes entsprechenden Moral. Direkt in bezug auf das natürliche Sittengesetz ist eine Stelle zu Beginn des Römerbriefes höchst wichtig. Dort lehrt Paulus, daß »wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind diejenigen, die das Gesetz nicht haben, *sich selbst Gesetz*« (2, 14 f.), d. h. sie vermögen zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Mehr noch: alle Menschen sind imstande, von der Schöpfung her zu einer natürlichen Erkenntnis Gottes, dem Ursprung und Ziel des Menschen, zu gelangen (1, 19 f.). Damit ist nicht nur eine moralische Dimension behauptet, die konstitutiv für den Menschen ist, sondern auch gesagt, daß die Moral ihr letztes Fundament und ihr adäquates Ziel im Horizont der Transzendenz hat.

Auf der Linie des Apostels Paulus liegt auch die Lehre der Kirchenväter: ihnen zufolge weisen Natur und Vernunft darauf, worin unsere moralischen Pflichten beste-

hen, so daß das »sequi naturam« der Stoiker der »sequela Christi« des christlichen Glaubens nicht widerspricht. Im Mittelalter wird die »klassische« Lehre des natürlichen Sittengesetzes entwickelt, die die Grundlage für sämtliche Diskussionen zu diesem Thema bis auf den heutigen Tag bildet. Eigens zu erwähnen ist, daß bei der Entdeckung Amerikas diese Lehre den spanischen Theologen ermöglichte, die Basis eines internationalen Rechts zu legen, das als universale Norm für die Beziehungen der Völker und der Staaten untereinander dienen sollte.

Zugleich aber stellten neue philosophische Ideen ein Hindernis für die Annahme eines »natürliches« Gesetzes dar. Insbesondere gilt dies für den sogenannte »Voluntarismus« der Spätscholastik, zunächst in bezug auf die Sicht Gottes, dessen Freiheit verabsolutiert wurde, so daß die Entscheidungen Gottes von seiner Weisheit (der »lex aeterna«) isoliert und mehr und mehr als bloße Willkür mißverstanden wurden. Dem fügte sich eine einseitige Hervorhebung der »Freiheit als Indifferenz« hinzu, so daß das menschliche Subjekt von seinen natürlichen »Neigungen« und somit von einem objektiven Gut (das Gute des mit solchen Neigungen ausgestatteten Menschen) getrennt wurde. Kurzum, das Gesetz wurde seiner inneren Intelligibilität beraubt, so daß die Moral auf den Gehorsam gegenüber dem Gesetzgeber reduziert wurde.

Das Buch erwähnt weiter die Säkularisierung der Idee eines natürlichen Sittengesetzes in der Neuzeit, unter anderem als Reaktion auf die Religionskriege in Europa. Hinzu sei der moderne Rationalismus gekommen, der als Essentialismus eine absolute und normative Ordnung der unserer Vernunft zugänglichen intelligiblen Essenzen der Dinge auf Kosten des Bezugs auf Gott als letzten Grund des Sittengesetzes hervorhob.

In diesem neuen säkularisierten Klima sei es verständlich, daß das kirchliche Lehramt nicht nur eingreifen mußte, um einzelne moralische Fragen zu lösen, sondern sich auch viel expliziter auf das natürliche Sittengesetz berief – so vor allem Papst Leo XIII. in der Enzyklika »Libertas praestantissimum« und Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika »Pacem in terris«, während das natürliche Sittengesetz den Päpsten Pius XI. und Paul VI. als entscheidendes Kriterium für die Ehemoral galt. Auf einer umfassenderen Ebene sind der »Katechismus der Katholischen Kirche« (1992) und die Enzyklika »Veritatis splendor« (1993) Meilensteine in der kirchlichen Lehre von einer natürlichen moralischen Norm. Mit ihnen ist die Kirche dem Auftrag ihres göttlichen Stifters nachgekommen, und zwar im Kontext einer regelrechten Revolution der Sitten und einer im Horizont der Immanenz nicht minder radikalen Ablehnung von Normen, die vom transzendenten Wesen abhängen.

## 2. »Die Erkenntnis der moralischen Werte«

Wie erfassen wir die moralischen Werte, die uns in die Pflicht nehmen?

Als Antwort verweisen die Autoren der Studie auf die Gesellschaft, die, insbesondere durch die Sprache, den jungen Menschen Orientierung biete, daß bestimmte Verhaltensweisen Werte darstellen, die befolgt werden sollen, daß es Normen gibt, die einzuhalten, und Beispiele, die nachzuahmen sind. Zugleich fahre der Mensch einen inneren Ruf, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Denn er vernehme das

sittlich Gute als eine Verwirklichung seines eigenen Wesens: Sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen, sei das Gesetz seines eigenen Wesens anzuerkennen.

Welche nun die Vorschriften des Sittengesetzes sind, wird erläutert anhand der klassischen Lehre von Thomas von Aquin über die »lex naturalis« (Summa theol. I.II, qq. 90–94), über die »inclinationes naturales« (q. 94, a.2). Denn was unserem Wesen konform ist, erkennen wir aufgrund der sinnlichen und geistigen Dynamismen dieses Wesens. Aufgabe der praktischen Vernunft sei es, den »finem proprium« der einzelnen Strebungen zu erkennen und mit Bezug auf die Totalität der Person als leib-geistiger Wesenseinheit zu ermitteln, wie dieses Ziel verwirklicht werden solle, so daß es als ein Gut der Person, also als ein »finis debitus« verwirklicht wird (q. 91, a.2).

Genau die so aufgefaßten Vorschriften des natürlichen Gesetzes weisen zugleich eine historische Dimension auf. Denn die Beurteilung und die Berücksichtigung der anzustrebenden Gesamtordnung der Neigungen hängen von der jeweiligen Kultur und von der Auffassung des Menschen ab – Kultur und Auffassung des Menschen können unterschiedlich und trotzdem authentisch sein. Eine solche Geschichtlichkeit des Sittengesetzes widerspreche im Prinzip seiner Unbedingtheit und Allgemeinheit (für die Menschen der betreffenden Kultur!) nicht; sie ermögliche zugleich – bis zu einem gewissen Grad –, ein Werturteil über den moralischen Stand einer Kultur und ihren Fortschritt (oder aber Rückschritt) zu fällen.

Das Kapitel spricht am Ende von den moralischen Anlagen und dem Handeln der Person. Das handelnde Subjekt müsse fähig sein, die allgemeinen Vorschriften des Gesetzes zu konkretisieren und sie damit an die tatsächliche Lage des Lebens in dessen kulturellem Kontext anzupassen. Dafür müsse es Klugheit besitzen, wobei diese Tugend keinen bequemen Kompromiß, sondern die Forderungen der moralischen Wahrheit besage. Ganz allgemein erwähnen die Autoren die heutzutage wiederentdeckte »Tugendethik« aristotelischer Prägung, die bei Thomas modellhaft ausgeführt worden sei (Summa theol. II.II, qq. 47–170). Die Tugenden seien die erworbene Verfassung der geistigen sowie auch der nicht-vernünftigen natürlichen Neigungen des Menschen. Durch sie werde sein ganzes Strebevermögen, einschließlich seiner Begierden und Affekte, mit der Vernunft in Einklang gebracht und so in den Dienst eines richtigen Verhaltens gestellt. Dadurch würden sämtliche Dynamismen in die Subjektivität der handelnden Person integriert und zu Prinzipien unseres Handelns gemacht.

### **3. »Die theoretischen Fundamente des natürlichen Sittengesetzes«**

Zwei Stufen werden unterschieden: auf einer ersten Stufe geht es um die Beobachtung der anthropologischen Konstanten, deren Verwirklichung ein gelungenes, echt menschliches Leben ermöglicht; auf einer zweiten Stufe (der Stufe der Metaphysik) werden diese Konstanten und damit das Sittengesetz, wie schon die ganze endliche Wirklichkeit, auf Gott zurückgeführt. Denn sie verdanken ihre Intelligibilität der Weisheit und ihre Existenz der Schöpfermacht Gottes.

Demnach definiert Thomas die »lex naturalis« als »participatio legis aeternae in rationali creatura« (Summa theol., I.II, q. 91, a. 2), wobei die Spezifizierung »in ra-

tionali creatura« hervorheben will, daß während die bloß sinnenbegabten Lebewesen das Gesetz ihres Wesens kraft ihrer Instinkte (‘‘quasi ab alio ducta«, *ibid.* q. 1, a. 2) verwirklichen, der Mensch das in ihm eingeschriebene Gesetz erkennt und frei und verantwortlich erfüllt. Historisch gesehen besteht kein Zweifel, daß es das Christentum gewesen ist, das infolge der Offenbarung die »physis« der klassischen Antike, insbesondere der Stoa (mit dem ihr innewohnenden unpersonalen Logos), in einer umfassenderen und tieferen Sicht der Wirklichkeit verstanden hat. Für das Christentum liegt einerseits der Ursprung des Universums in einem transzendenten Schöpfer, der das Weltall aus Liebe erschaffen hat, andererseits ist der Mensch als Person Abbild (»imago«) Gottes: Er kann erkennen und lieben, er ist mit Freiheit ausgestattet, er ist fähig, mit anderen Menschen zu kommunizieren, er ist von Gott zu einem Ziel berufen, das die materielle Natur transzendiert.

Eine solche christliche Weltanschauung als Bestandteil der Kultur hat in der Moderne ihre Rolle eingebüßt: Die Seinsmetaphysik, die imstande ist, die differenzierte Einheit von Geist und Materie im Menschen zu erklären, ist der Univozität des Seins und dem Nominalismus gewichen, während der Voluntarismus und die damit verbundene Verabsolutierung des Subjekts zusammen mit der Konzeption der Freiheit als bloßer Indifferenz den Übergang von der Erkenntnis des Seins zur Erkenntnis moralischer Pflichten verdunkelt und statt dessen zu einem radikalen anthropologischen Dualismus geführt haben, der die Rede von einem natürlichen Sittengesetz entleert und die letzte Gründung der Moral im transzendenten Schöpfer als »Heteronomie« ablehnt. Zur dualistischen Auffassung vom Menschen gehört heute auch die Gender-Ideologie, für die es keine natürliche Differenz von Mann und Frau gibt.

#### **4. »Das natürliche Gesetz und die Stadt«**

Die bisherigen Überlegungen kreisten um die menschliche Person als Individuum, dessen Verhaltensnorm in seinem Gewissen eingeschrieben ist. Aber dieselbe Person ist auch ein soziales Wesen. Denn gerade als Individuum entwickelt sich die Person und erreicht ihre volle menschliche Existenz innerhalb mannigfaltiger Beziehungen, die in zunehmend umfangreichen Kreisen die Familie, die Verwandten und Bekannten, die Nachbarn bis hin zur ganzen Menschheit umfassen sowie auch die gesamte Natur. Wie die Menschen berufen sind, in einer Gesellschaft zu leben, so nehmen sie gemeinsam an jenem Inbegriff von Gütern und Werten teil, die das Gut einer Gesellschaft, das Gemeinwohl, ausmachen.

Der Übergang von der Person zur Gesellschaft bringt mit sich den Übergang vom natürlichen Sittengesetz zum »Naturrecht« im spezifischen Sinne von »ius naturale«. Die Werte und Güter, die das Naturrecht fördert, betreffen sämtliche Mitglieder der (politischen) Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, die unter positiven, von einer öffentlichen Autorität erlassenen Normen steht. Wie aber die Person vor der Gesellschaft vorhergeht, so ist die Gesellschaft wirklich menschlich und vermenschlichend, wenn sie den Erwartungen entspricht, die in der Person als sozialem Wesen eingeschrieben sind. Das Dokument nennt hierzu vier Werte: Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Solidarität.

Das natürliche Sittengesetz drückt sich als Naturrecht aus, wenn man die Beziehungen von Gerechtigkeit zwischen den Menschen betrachtet: zwischen den physischen und moralischen Personen, zwischen den Personen und der öffentlichen Autorität, zwischen allen und den positiven Gesetzen. Von der anthropologischen Kategorie des Sittengesetzes geht man somit zur politischen und juristischen Kategorie der Organisation der »Stadt« über. Das Naturrecht stellt die Verankerung der Gesetze der »Stadt« im natürlichen Gesetz dar. Das Naturrecht besagt also das, was vor jeglicher juristischen Formulierung von sich aus recht ist. Damit ist auch gesagt, daß es nicht der bloße Wille des Gesetzgebers ist, der das Gesetz und so das Recht schafft. Wie schon vom Sittengesetz bemerkt wurde, daß es innerhalb gewisser Grenzen veränderlich und damit historisch ist, so gilt dasselbe auch für das Naturrecht als Ergebnis einer rationalen Beurteilung der sich ändernden Lage, in der sich eine Gesellschaft befindet.

Das positive Recht einer »Stadt« hat im Naturrecht seinen Maßstab und sein Ideal, dem es sich möglichst nähern soll. Die positiven Gesetze, die die politische Autorität erläßt, verpflichten die Bürger im Gewissen, insofern sie sich wirklich aus dem Naturrecht ergeben. Das Kapitel schließt mit einer Überlegung, die besagt, daß »die politische Ordnung keine eschatologische Ordnung ist«. Die Geschichte kenne viele Fälle, in denen die politische Ordnung als ein mehr oder weniger direkter »Reflex« einer transzendenten und göttlichen Ordnung aufgefaßt wurde. Nach solchen politischen Theologien fiel dem »Souverän« die Aufgabe zu, den Zusammenhang des Kosmos mit der menschlichen Welt zu sichern. Nach dem Monotheismus der Bibel gehorche das ganze Universum den Gesetzen des Schöpfers, wobei die Ordnung der »Stadt« mit der Befolgung der im Herzen der Menschen eingeschriebenen Gesetze zusammenhänge. Die Bibel habe die menschliche Gewalt als eben eine Gewalt des Menschen entsakralisiert. Da aber im AT das von Gott stammende Gesetz zugleich das Gesetz des Volkes war, habe es in Israel eine Art Theokratie gegeben, die den wesentlichen Unterschied von politischer und religiöser Ordnung verdunkelte. Erst der neue Bund in Jesus Christus habe eine klare Trennungslinie gezogen und die relative Autonomie beider Ordnungen gelehrt. Allerdings habe sich eine kohärente Umsetzung dieser Unterscheidung und gegenseitiger Autonomie in den christlichen Ländern nur langsam durchsetzen können.

Die Neuzeit habe, mit dem abnehmenden Einfluß von Transzendenz und Kirche, einen gegenteiligen Trend eingeleitet: Nicht die Religion habe die zivile Gesellschaft »sakralisiert«, sondern die moderne Kultur habe die religiöse Dimension des Menschen »säkularisiert«. Denn wegen ihres Ignorierens der Transzendenz neigt diese Kultur dazu, den Bürgern eine globale Ideologie aufzuzwingen, die beansprucht, den letzten Sinngehalt der menschlichen Existenz zu vermitteln. Dieses Phänomen habe vielfache Formen angenommen. Eine besondere Form dieser Säkularisierung seien die verschiedenen totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts, in denen Staat und Politik die Aufgabe übernommen hätten, ein »regnum hominis« mit Zügen jenes eschatologischen Reiches Gottes aufzurichten, von dem die Religionen auf verschiedene Weise sprechen.

##### **5. »Jesus Christus als Vollendung des natürlichen Sittengesetzes«**

Ein bekanntes Prinzip von Thomas sagt, daß »die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern zur Vollendung führt« (Summa theol. I, q. 1, a. 8 ad 2). Wenn auch das natürliche Sittengesetz Ausdruck der allen Menschen gemeinsamen Vernunft ist und deshalb philosophisch auf eine wahre und kohärente Weise dargelegt werden kann, so ist es der Ordnung der Gnade doch nicht fremd. Die hier gemeinte Gnade ist keine andere als die Gnade Christi, dessen neues Gesetz, das Gesetz des Evangeliums, im Heiligen Geist selbst besteht, der in den Gläubigen wirkt, um sie zu heiligen. Das neue Gesetz Christi zielt darauf hin, die Menschen am Leben des dreieinigen Gottes teilhaben zu lassen, indem es zugleich das natürliche Sittengesetz aufnimmt und zur Vollendung führt. Denn die Gnade erleuchtet die von der Sünde verdunkelte Vernunft des Menschen, stärkt seinen geschwächten Willen und verleiht ihm so die tatsächliche Fähigkeit, den Erfordernissen des natürlichen Sittengesetzes vollkommen zu entsprechen.

Indem der »Logos« Gottes die menschliche Natur angenommen hat, hat er im Menschen das Bild Gottes wiederhergestellt. In diesem Sinne lehrt das II. Vatikanische Konzil, daß Christus »dem Menschen den Menschen selbst voll kund macht und ihm seine höchste Berufung erschließt« (GS 22). Die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist das »neue Gebot« (Joh 13, 34), das das Gesetz und die Propheten zusammenfaßt (Mt 22, 40). Kein Wunder deshalb, daß die christliche Tradition im Dekalog des Alten Bundes einen privilegierten und immer gültigen Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes gesehen hat. Das natürliche Sittengesetz behält also eine fundamentale Verbindung mit dem neuen Gesetz des Heiligen Geistes; als natürliches Gesetz stellt es zugleich eine umfassende Grundlage für den Dialog mit Menschen anderer Orientierung auf der Suche nach dem Gemeinwohl dar.

Der »Abschluß« der Studie verdient, zumindest zum Teil, wörtlich wiedergegeben zu werden: »Die katholische Kirche ist sich der Notwendigkeit bewußt, zusammen mit anderen Menschen die Regeln für ein gemeinsames Leben in Gerechtigkeit und Frieden zu suchen. Demnach möchte sie mit den Religionen, den Weisheiten und den Philosophen unserer Zeit die Ressourcen des natürlichen Sittengesetzes teilen. Wir nennen natürliches Gesetz das Fundament einer universalen Ethik, das wir durch Beobachtung und Reflexion über die uns allen gemeinsame menschliche Natur auszuarbeiten versuchen. Es handelt sich um das im Herzen der Menschen eingeschriebene Sittengesetz, dessen die Menschen sich im Verlauf der Geschichte zunehmend bewußt werden. Ein solches Naturgesetz hat in seinem Ausdruck [!] nichts Statisches; es besteht nicht in einem Inbegriff endgültiger und unveränderlicher Vorschriften<sup>2</sup>. Es ist eine Quelle der Inspiration, die stets hervorsprudelt, indem wir ein

---

<sup>2</sup> Die Vorschriften des Naturgesetzes sind nicht endgültig, insofern sie im Laufe der Zeit »entdeckt« worden sind und immer noch entdeckt werden. Nun aber ist die Einsicht, aus der sie hervorgehen, durch die begrenzte Kultur der jeweiligen Zeit bedingt und deshalb nicht exhaustiv. Demnach bleibt ein Wachstum derselben Einsicht im Prinzip möglich, das seinerseits eine Änderung der Vorschrift im Sinne einer Vertiefung und auch Präzisierung ihres Anwendungsbereichs nach sich zieht. Was aber wahr ist, bleibt wahr, also endgültig und unveränderlich.



objektives Fundament für eine universale Ethik suchen. Es ist unsere Glaubensüberzeugung, daß Christus die Fülle des Humanum offenbart, das er in seiner Person verwirklicht. Aber eine solche Offenbarung, obwohl sie spezifisch ist, erreicht und bestätigt Elemente, die bereits im rationalen Denken der Weisheiten der Menschen vorliegen. Der Begriff eines natürlichen Sittengesetzes ist deshalb zuerst philosophisch und ermöglicht als solcher einen Dialog, der, bei Respektierung der religiösen Überzeugungen eines jeden, sich auf das beruft, was in jedem Menschen als universelles Humanum vorhanden ist. Eine Mitteilung auf der Ebene der Vernunft ist möglich, wenn es darum geht, das zu erfahren und auszudrücken, was allen mit Vernunft ausgestatteten Menschen gemeinsam ist, und das festzulegen, was das Leben in einer Gesellschaft verlangt [...] Vorliegender Beitrag verfolgt kein anderes Ziel, als eine Hilfe im Hinblick auf eine Reflexion über diese Quelle der persönlichen und kollektiven Sittlichkeit anzubieten« (106 f.).

Die letzten Sätze leiten aus dem Vorgetragenen ein konkretes Arbeitsprogramm ab, indem sie »die Experten und die Wortführer der großen Traditionen von Religion, Weisheit und Philosophie der Menschheit einladen, von den eigenen Quellen ausgehend, eine ähnliche Arbeit zu unternehmen, um zu einer gemeinsamen Anerkennung universaler ethischer Normen, die auf einer *rationalen Auffassung der Wirklichkeit gründen*« (107 f.), zu gelangen. Dieses Programm drängt sich von selbst auf, nachdem die Autoren bei einem offenen Bekenntnis zu ihren christlichen Glaubensüberzeugungen einen Diskurs entwickelt haben, der auf einer rationalen Analyse der menschlichen Natur gründet.

## *Zweiter Teil: Einladung zu einer gemeinsamen Anerkennung universaler moralischer Normen*

### **6. Ziel und Eigenart des Dokuments**

Die Behandlung des natürlichen Sittengesetzes – kurz auch »Naturgesetz« oder auch »Naturrecht«<sup>3</sup> genannt – durch die der Glaubenskongregation zugeordneten »Internationalen Theologischen Kommission« könnte die Vermutung wecken, daß dieses Gremium eine eingehende (philosophische) Untersuchung eines höchst aktuellen Themas vorlegen wollte. Im Jahre 1993 hat Papst Johannes Paul II. die Enzyklika »Veritatis splendor« veröffentlicht. Mit ihr beabsichtigte er, »einer globalen und systematischen Infragestellung der sittlichen Lehrüberlieferung aufgrund bestimmter anthropologischer und ethischer Auffassungen« zu begegnen. Dabei handelte es sich um Auffassungen, die »die menschliche Freiheit der Verwurzelung in dem ihr wesentlichen und für sie bestimmenden Bezug zur Wahrheit beraubten«. Konkret nannte der Papst die Ablehnung der »herkömmlichen Lehre über das Natur-

---

<sup>3</sup> In dieser Redewendung ist »Recht« nicht im eigentlichen Sinne des »Rechts« als von der »Moral« verschieden zu nehmen, also nicht ausschließlich auf ein menschliches Verhalten bezogen, das eine *äußerliche*, andere Menschen tangierende Dimension hat und von seiten der öffentlichen Autorität erzwingbar ist.

gesetz, über die Universalität und bleibende Gültigkeit seiner Gebote« (4). Genau aus diesem Grund argumentierte die Enzyklika zwar in einem theologischen Rahmen, aber weitgehend philosophisch, um die rationale Unhaltbarkeit der Gründe zu zeigen, die gegen die Morallehre der Kirche vorgebracht werden. Es ging in der Enzyklika um die Analyse des menschlichen Phänomens einer sittlichen Verpflichtung und um die Fähigkeit des Menschen, zu einer objektiven Erkenntnis dessen zu gelangen, was sittlich gut ist, und dies bedeutet: das, wozu der Mensch als Mensch, d. h. in all seinen Aspekten genommen, bestimmt ist.

Die Krise der kirchlichen Morallehre gilt ebenfalls, *mutatis mutandis*, weltweit und in zunehmendem Maße für das gelebte Ethos und damit für die ihm zugrundeliegende Auffassung des natürlichen Sittengesetzes. Daß eine regelrechte Revolution im Bereich der herkömmlichen Sitten stattgefunden hat, darüber sind Befürworter wie Gegner einig. Der gegenwärtige Nachfolger Petri hat sich wiederholt zu dieser Revolution geäußert. Insbesondere sieht er sie in Verbindung mit dem in der westlichen Kultur (als einer Kultur, die Einfluß auch auf andere Kulturen ausübt) *herrschenden Relativismus*, also mit der Auffassung, daß die Wahrheit uns letztlich nicht zugänglich ist. Denn damit wäre die Möglichkeit eines Zugangs zur Wirklichkeit bestritten, zu dem also, was den Maßstab für unser verantwortliches Handeln bildet, und damit zum natürlichen Sittengesetz.

Wenn nun Menschen und Kulturen, die bis in die jüngste Zeit hinein voneinander getrennt existierten und wirkten, weitgehend inzwischen wirtschaftlich, technisch und in der Kommunikation immer näher zueinander rücken, so stellt sich die Frage, wie diese heterogenen Kulturen und Gesellschaften friedlich und solidarisch miteinander kooperieren und der sie in die Pflicht nehmenden planetarischen Verantwortung gerecht werden können. Diese Frage ist auch deswegen besonders drängend, weil der Einigungsprozeß Kulturen und Gesellschaften zwar in vieler Hinsicht einander nähergebracht, sie aber auch sich ihrer eigenen Identität bewußter gemacht hat und so die Frage hat aufkommen lassen, wie diese Identität vor einer Auflösung zu retten sei. Es ist nicht abwegig zu behaupten, daß die vermehrten Konflikte zwischen den Kulturen in jüngerer Zeit auch in einer solchen existentiellen Sorge ihren Ursprung haben.

In diesem gegenwärtigen Kontext, der in der Einleitung des Dokuments erwähnt wird, wurde die gegenständliche Studie über das »Naturgesetz« konzipiert. Ihr Titel selbst, der den Akzent eher auf »eine *universale* Ethik« als auf »das Naturgesetz« setzt, legt diese Interpretation nahe. In der Tat findet man darin keine vertiefte Untersuchung der vielfältigen spekulativen Probleme, die sonst in den Schriften zum Naturrecht diskutiert werden, etwa: Was ist hier mit der Natur (des Menschen) gemeint? Welche sind ihre Anforderungen? Da nun ein formuliertes »Naturgesetz« dem Menschen nirgends vorgelegen hat, wann und wie wurden seine Gebote entdeckt? Wie ist die Geschichtlichkeit des Naturgesetzes mit seiner Unbedingtheit und Unwandelbarkeit zu vereinbaren?

Ausgehend vom Faktum, daß zum Menschen wesentlich eine ethische Dimension gehört und daß deshalb das Leben des Menschen sowohl als Individuum als auch als Mitglied einer Gesellschaft dem Sittengesetz konform sein soll, sind die Autoren be-

müht gewesen, ein solches universales Gesetz zu umreißen, das allein imstande wäre, ein menschenwürdiges Leben in einer Welt zu garantieren, die keine isolierten Kulturen mehr kennt.

Solange man sich mit einer allgemeinen Feststellung dessen begnügt, was in den Weisheiten und Religionen der Welt (Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, die Kulturen Afrikas, Islam) an positiven ethischen Elementen – vor allem die sogenannte »goldene Regel« – zu finden ist, kann man mit einer gewissen Plausibilität von einer Grundlage für die heute dringend nötige »universale Ethik« sprechen. Die Frage aber ist, ob diese Grundlage allein ausreicht, um die beabsichtigte universale Ethik zu erarbeiten, zumal wegen der komplizierten und schwierigen Probleme, die die gegenwärtige Kultur, insbesondere ihr wissenschaftlicher Zustand, aufwirft. Es geht ja um jene *rationale* Ethik, wofür die Autoren mit ihren Überlegungen plädieren. Denn nur als auf die menschliche Vernunft gegründet, könnte eine Ethik von den Menschen aller Kulturen angenommen werden, ohne daß sie die je eigene gewachsene, individuelle und gemeinschaftliche, Lebensweise zugunsten einer fremden Ethik aufgeben müßten.

### 7. Das Naturrecht in der griechischen Kultur und im Christentum

Es ist bezeichnend, daß die Verfasser des Dokuments im Kapitel über die »Übereinstimmungen«, die in den oben genannten religiösen und kulturellen Traditionen vorliegen, und noch bevor sie die ethische Lehre der jüdisch-christlichen Heiligen Schrift zur Sprache bringen, auf die »griechisch-römischen Quellen des Naturgesetzes« eingehen. Denn erst in ihnen taucht »die [explizite] Idee eines Naturrechtes auf, das den juristisch-positiven Bestimmungen vorausgeht«. Ein solches Recht wird zwar von Sophokles auf »die ungeschriebenen und unwandelbaren Gesetze der Götter« zurückgeführt, aber schon bei Plato und Aristoteles gilt es als »Gemeingesezt« im Sinne von »mit der Natur übereinstimmend« (*kata physin*) und von allen Menschen erkennbar. Das Sittengesetz einzuhalten bedeutet, die Form als metaphysischen Bestandteil der Dinge<sup>4</sup> zu verwirklichen, wobei für Aristoteles die Metaphysik die allumfassende, bis auf den Grund vorstoßende rationale Erkenntnis der Wirklichkeit ist, zu der unsere Vernunft fähig ist.

Erst danach geht das Dokument zur ethischen Lehre der Heiligen Schrift über. Diese Lehre wird anhand des Alten und Neuen Testaments dargelegt und endet mit der Lehre des Völkerapostels, der am meisten dazu beigetragen hat, daß das Christentum von Anfang an den Schritt von seiner ursprünglichen begrenzten Kultur in die Welt hinaus tat – einen Schritt freilich, der im Missionsbefehl Christi selbst enthalten war. Durch diesen Schritt habe sich die Frühkirche an eine Kultur gewandt, die als Kultur des *Logos* die Fähigkeit hatte, eine *universale*, allen Menschen zugängliche Kultur zu werden, und die zugleich, weil sie auf der uneingeschränkten

<sup>4</sup> Das natürliche Sittengesetz besagt ja, daß die die Dinge konstituierende Intelligibilität das Kriterium darstellt, demgemäß der Mensch mit den Dingen umgehen soll, wobei die Intelligibilität als metaphysischer Bestandteil der Dinge einen ethischen Wert in ihrer Beziehung zum Menschen als höchstem Ziel der materiellen Welt erhält.

Reichweite der menschlichen Vernunft<sup>5</sup> gründete, im Prinzip all ihre verschiedenen zeitlich und örtlich bedingten rationalen Gestalten umfassen könne, d. h. bewahren und in ihren Grenzen übersteigen.

Die tausendjährige Lehrtradition des Christentums ist die Geschichte der Mühe sämtlicher aufeinanderfolgenden Generationen, die göttliche Offenbarung zu verstehen, um sie sich rational und verantwortlich zu eigen zu machen. Gerade deshalb wurde das so Angeeignete zu einem wesentlichen Bestandteil der jeweiligen Kultur. Was für den dogmatischen Inhalt der christlichen Lehrtradition in den ersten Jahrhunderten bestimmend war, galt ebenfalls für die Moral. Denn das »neue Gesetz« des Evangeliums ist zwar der in den Gläubigen innewohnende Heilige Geist, aber aufgrund des Bandes zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung umfaßt es das ganze natürliche Sittengesetz. Indem die Gnade Christi dem Willen des Menschen beisteht, damit er das Sittengesetz einhalten kann, erleuchtet sie seinen Verstand, damit er die Vorschriften des Gesetzes richtig erfassen kann.

Es ist kein Zufall, daß gerade in der rationalen Tradition des Christentums der für die moralische Dimension des Menschen fundamentale Begriff der Person als Bezeichnung des menschlichen Individuums entstanden ist. Und ebenfalls in dieser Tradition fand im 18. Jahrhundert während der Aufklärung – ein Kulturphänomen, das nur im Bereich des Christentums erklärbar ist – die erste ausdrückliche Formulierung der Menschenrechte statt. Diese »Erklärung« krönte eine nicht geradlinige, erkämpfte kulturelle Entwicklung: Sie war das Ergebnis der »in der Fülle der Zeit« (Gal 4, 4; Eph 1, 10) heraufgeführten Kultur des *menschlichen Logos*, die von der Vorsehung bestimmt war, die natürliche Verbündete der Religion des *menschgewordenen Logos Gottes* zu sein.

Eine Kultur des menschlichen Logos bezeichnet hier nicht bloß die Kultur als Werk rationaler Wesen. Gemeint ist vielmehr eine Kultur, in der einer ersten Stufe der Vermittlung der Erkenntnis der Wirklichkeit durch wahre Aussagen, zu denen die Vernunft spontan tendiert, eine zweite Stufe hinzukam – die Stufe der Grammatik, der Logik, der Hermeneutik und der Metaphysik. Diese zweite Stufe reflektiert über die sprachlichen Propositionen und hält sie damit unter Kontrolle. Genau darin bestand das epochale griechische »Wunder«, das die Überwindung des Mythos durch den Logos herbeiführte<sup>6</sup>.

## **8. Die Frage nach den rationalen Instrumenten für die Erarbeitung einer universalen Ethik**

Das Ziel, das die päpstliche Theologenkommission durch ihre Untersuchung der Kulturen in ihren ethisch-religiösen Inhalten und durch eine erste Reflexion über diese Inhalte im Hinblick auf eine rationale Ethik, die den Anspruch erheben kann, universal zu sein, anstrebt, wird am Ende des Buches in dem Appell formuliert, daß »Fachleute und Wortführer der großen Traditionen der Menschheit von Religion,

<sup>5</sup> Aristoteles spricht vom Verstand als »potens omnia facere et fieri«, *De Anima*, II, 5: 43a 14 f.; Thomas von Aquin, *Ibid.*, nn. 728–731.

<sup>6</sup> B. Lonergan SJ, »The Dehellenization of Dogma«, in: *A Second Collection*, London 1974, 19 f.

Weisheit und Philosophie, von ihren je eigenen Quellen ausgehend, eine ähnliche Arbeit tun mögen, um zu einer gemeinsamen Anerkennung universaler moralischer Normen zu gelangen, die auf einer rationalen Auffassung der Wirklichkeit gründen« (107 f).

Inwieweit ist dieses Ziel realistisch? Daß der Konsens rational begründet sein muß, ist unbestreitbar; denn es geht um einen Konsens unter Subjekten, die ihre Rationalität nicht ablegen können, ohne darauf zu verzichten – falls es ihnen gelingen würde – zur Spezies »Homo sapiens« zu gehören. Andererseits bedeutet dies an sich keineswegs, sie sollten ihre eigenen, verschiedenen Kulturen, insbesondere ihre religiösen »Traditionen« beiseite schieben. Man sieht nicht ein, warum ein Leben der künftigen vereinten Menschheit in Frieden und Wohlstand (soweit möglich) religiös aseptisch sein müßte; man sieht vielmehr ein, daß dies eine radikale Verarmung an Menschlichkeit wäre. Den Autoren geht es offenkundig um eine Erweiterung, Vertiefung und auch *Reinigung* der in den existierenden Traditionen vorhandenen ethischen Elemente, um der in diesem Ausmaße nie vorher dagewesenen Herausforderung der nahegerückten und voneinander abhängigen Kulturen zu begegnen.

Dies zu tun, ist Aufgabe der Vernunft, näherhin der Kultur schaffenden Menschen, bei denen sich die allen Menschen gegebene Vernunft durch Studium und reflektierte Erfahrung die dafür nötigen rationalen Instrumente zugelegt hat. Die allgemeine »schulische« Kultur ist zweifellos eine Voraussetzung dafür, daß die noch festzulegende Lehre einer universalen Ethik verstanden und angenommen wird, aber sie allein ist einer solchen Aufgabe nicht gewachsen. Welche angemessenen rationalen Instrumente stehen heute den Gelehrten und in der Öffentlichkeit Verantwortlichen realistischweise zur Verfügung?

Eine erste naheliegende Antwort wäre der Verweis auf die spezifische Rationalität der Naturwissenschaft, die gerade zur modernen Globalisierung der Gesellschaft entschieden beigetragen hat. Nun aber ist sie zu ihren großen Resultaten gelangt, weil sie in der Neuzeit zu einer Experimentalwissenschaft geworden ist. Sie hat nämlich ihre Erkenntnisse auf die sinnlich erfahrbare Welt beschränkt: Ihre Fragen betreffen nur Dinge bzw. Phänomene, die direkt oder indirekt von unseren Sinnen wahrnehmbar sind. Es handelt sich also um eine empirische Wissenschaft, und zwar so, daß ihre Fragen durch Beobachtung oder Experiment beantwortet werden müssen. Sie hat sich eine methodologische Selbstbeschränkung auferlegt, die durchaus sinnvoll ist; denn sie strebt nach einer Erkenntnis der materiellen Natur in den sie konstituierenden Bestandteilen und Gesetzen. Aber daraus dürfen keine logischen Fehlschlüsse gezogen werden. So z. B. kommen innerhalb der Grenzen der Naturwissenschaft Fragen auf, die diesem Kanon nicht genügen, etwa ethische Fragen. Daraus folgt aber nicht unmittelbar, daß solche Fragen sich unserer Vernunft überhaupt nicht stellen. Probleme, die nicht durch Beobachtung oder Experiment gelöst werden können, können durch eine empirische Methode nicht gelöst werden. Aber daraus folgt nicht unmittelbar, daß sie überhaupt nicht gelöst werden können. Dies bedeutet, daß die der Naturwissenschaft eigene Rationalität nicht die einzig gültige Gestalt der menschlichen Rationalität ist. Infolge eines Fehlschlusses hat sich die

empirische Naturwissenschaft zum irrationalen Prinzip des Empirismus (= empiristische Wissenschaft) verleiten lassen, wobei dieses Mißverständnis sich auf breiter Front durchgesetzt hat. Für das Gelingen der Suche nach einer universalen Ethik stellt dies ein unüberwindliches Hindernis dar.

Die Frage nach dem natürlichen Sittengesetz betrifft keine in ihrem Kern materiellen Phänomene, wenn sie auch solche mit einschließen kann. Es ist vielmehr die Frage nach *moralischen* Normen, die als Normen für ein »gutes (menschliches) Leben« in der Natur des Menschen als Person begründet sind. Deswegen beschäftigt sich die Ethik, als Geisteswissenschaft, mit der »menschlichen Welt« oder »Kulturwelt«. Eine solche Welt ist durch Sinngehalte konstituiert und durch Werte (Sinngehalte auf der Ebene der Moral) motiviert, deren Quelle im menschlichen Geist liegt, insofern er von seinem Wesen her intelligent, rational und moralisch ist. Weil aber der Mensch kein reiner Geist ist, sondern eine Wesenseinheit von Geist und Leib, brauchen die Sinngehalte, die er erdenkt, ein entsprechendes Material, in dem sie dadurch verwirklicht werden, daß sie sich in ihm äußern. Als Wissenschaft darf sich die Ethik nicht bei einer, freilich unverzichtbaren, deskriptiven oder phänomenologischen Erfassung dieser Welt, d. h. »der Ordnungen des Lebens in Staat, Gesellschaft, Sitten, Erziehung, Wirtschaft, Technik und der Deutungen dieser Welt in Sprachen, Mythos, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft«<sup>7</sup> stehenbleiben. Von dieser ersten Erkenntnis muß sie zu der Quelle dieser Phänomene vorstoßen. Ein letztes Verständnis der menschlichen Welt verlangt ein entsprechendes Verständnis der Wirklichkeit des Menschen, eine metaphysische Anthropologie, innerhalb derer die Ethik die Aufgabe hat, das freie und verantwortliche Verhalten zur Förderung des Menschen zu bestimmen. Die Ethik hat also mit Sinngehalten und Werten zu tun, die für den Menschen förderlich sind.

### **9. Die Philosophie vor der Herausforderung einer universalen, von allen Menschen annehmbaren Ethik**

In diesem Zusammenhang gilt es zunächst zu fragen: Was ist der Mensch? Woher kommt er und wohin ist er unterwegs? Woher stammt die unbedingte Verpflichtung zum sittlich Guten, die jeder Erwachsene in seinem Gewissen erfährt? Kann der Mensch als kontingentes Wesen von sich allein Ursprung von etwas Absolutem sein?<sup>8</sup>

<sup>7</sup> E. Rothacker, »Logik und Systematik der Geisteswissenschaften«, in: *Handbuch der Philosophie*, Abt. III, Beitrag C, 1927, 3. ND, Darmstadt 1970.

<sup>8</sup> Dazu schreibt Thomas: »Nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit« (Summa theol. I.II, q. 93, a. 5). In einer Auseinandersetzung mit dem Autonomiegedanken Kants (cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 87 f.; *Kritik der praktischen Vernunft*, A 58 f.) schreibt H. Krämer: »Der endliche, menschliche Wille erzeugt wie der göttliche ein *unbedingtes* Sollen und wendet es dann in eigentümlicher Zirkularität auf sich selbst an. Daß ein *Bedingtes*, Partikuläres aus sich selbst eine *unbedingte* Forderung hervorbringt und auf sich selbst bezieht, ist nicht einsichtig zu machen. Der endliche Wille kann aus sich heraus eine solche exzessive Leistung schwerlich erbringen, ohne daß die Gefahr einer Münchhausen-Situation heraufbeschworen wird. Die Rede vom unbedingten Selbstbefehl und Selbstgehorsam ist keine sinnvolle Rede«, »Antike und moderne Ethik?«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983) 184–203, hierzu 187 f.

Ist der Mensch mit dem Tod zu einer endgültigen »Nichtigkeit« (Kant, Kritik der Urteilskraft, B 428) verdammt? Dann aber stellt sich die Frage, ob eine unbedingte Verpflichtung im Horizont der Endlichkeit überhaupt möglich ist. Denn dies würde bedeuten, daß die Einhaltung wie die Nicht-Einhaltung des Sittengesetzes schließlich zum selben Ziel führen würde: zum Nichts. Kann aber das Nichts uns eine unbedingte Verpflichtung auferlegen?

Diese und ähnliche Fragen, die hier im einzelnen nicht diskutiert werden können, sind Fragen, die mit jener *Rationalität* zusammenhängen, die die Theologen zu Recht von einer universalen Ethik verlangen. »Wir müssen so weit kommen – schreiben sie –, daß wir uns *jenseits unserer religiösen Überzeugungen und verschiedenen kulturellen Voraussetzungen* darüber verständigen, welche die Grundwerte für unsere gemeinsame Menschheit sind, so daß wir gemeinsam zur Förderung von gegenseitigem Verständnis, Anerkennung und friedlicher Zusammenarbeit aller Mitglieder der menschlichen Familie beitragen« (108, auch 11 f.). Wo sind nun die zu einem solchen Vorhaben nötigen rationalen Instrumente zu finden?

Im ersten Kapitel hat das vatikanische Dokument die vielfältigen Formen von Weisheit untersucht, die in den Weltkulturen und -religionen ihren Ausdruck gefunden haben. Diese Weisheit als Produkt eines eher spontanen Vollzugs der Vernunft weist prinzipiell in die richtige Richtung. Aber sie allein ist nicht imstande, die sehr differenzierten Lösungen zu geben, die gegenwärtige ethische Probleme verlangen. Bekanntlich hat z. B. die neuere Molekularbiologie die Frage nach der Zulässigkeit eines Verbrauchs menschlicher Embryonen zur Gewinnung von Stammzellen aufkommen lassen. Eine solche Frage hängt mit der Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens zusammen. Zur Klärung letzterer wurden die Traditionen der genannten Kulturen und Religionen befragt. Das Resultat war eine derartige Verschiedenheit von Auffassungen, daß der ethische Relativismus, dem sowieso viele Forscher huldigen, keine bessere Bestätigung hätte finden können.

Neben den Traditionen von Religion und Weisheit nennt das vatikanische Dokument die Ethik, die jenen Bereich der Philosophie umfasst, der sich direkt mit dem Menschen selbst und der menschlichen Welt befaßt. Denn sobald unsere Intentionalität in ihrem erkenntnismäßigen Vollzug uns mit einer Wirklichkeit oder einer realen Möglichkeit konfrontiert hat, stellt sie die moralische Frage: »Was soll ich tun?«, d. h. »Wie soll ich mit dieser Wirklichkeit umgehen?« In dieser Frage wirken die konstitutiven Elemente der Moralität: die Freiheit des Willens, die transzendente (d. h. allumfassende vorwegnehmende) Notion des Guten und die unbedingte Verpflichtung zum Guten.

Kant eröffnet seine »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« mit der berühmten Schilderung des guten Willens als des einzigen an sich und unbedingten Guts. Diesem Lob auf den guten Willen ist nichts hinzuzufügen. Aber »der gute Wille ist nie besser als die Intelligenz und die Vernunft, die sie durchführt. Ja, in der Tat, wenn Pläne und Programme nur vermeintlich intelligent und vernünftig sind, ist der gute Wille, der sie so getreu und energisch ins Werk setzt, in Wirklichkeit damit beschäftigt, systematisch immer weitere Übel den schon müden Schultern der Menschheit

aufzubürden. Und wer wird denn sagen, welche Pläne und welche Programme in Wahrheit intelligent und vernünftig sind, und welche nicht?«<sup>9</sup>

Auf diese Frage soll die Ethik eine Antwort geben. Es verwundert deshalb nicht, daß gerade in der westlichen Kultur, die zur Globalisierung und zu der gegenwärtigen Umwälzung in fast allen Bereichen des menschlichen Lebens entscheidend beigetragen hat, die Ethik heutzutage einen ungeheueren *Boom* erfährt. Aber zu welchem Resultat für eine universale, menschenwürdige und der Komplexität der Probleme gerechten Lösung! Es geht ja, wie die Autoren des Dokuments klar gesehen haben, um »universale moralische Normen, die auf einer rationalen Erfassung der Wirklichkeit gründen« (108). Die Schlüsselworte sind hier »Rationalität« und »Realität« – was exakt dem Programm eines kritischen Realismus entspricht, demzufolge wir die Wirklichkeit durch ein Urteil erkennen, das nur dann rational ist, wenn es ein korrektes Verständnis der Wirklichkeit bejaht.

Wie steht es nun mit der Rationalität? An sich gibt es diesbezüglich keine Differenzen zwischen den Menschen aller Orte und aller Zeiten. Alle sind mit einem Geist ausgestattet, der intelligent, rational und moralisch ist. Sämtliche Differenzen betreffen vielmehr die Entfaltung, Umsetzung und Thematierung seiner Potentialitäten im Erkennen und Wollen. Hierin können die Differenzen sehr groß sein, und von ihnen hängen Umfang, Qualität und objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis der Wirklichkeit ab. Es ist Aufgabe der Philosophie, diese Entfaltung in einer expliziten Theorie der Erkenntnis und des Seins zu verobjektivieren.

Die nicht-westlichen Kulturen und Traditionen tun sich schwer, soviel ich beurteilen kann, mit der Thematisierung einer solchen Entfaltung der Vernunft und damit mit einer »wissenschaftlichen« Philosophie, die imstande wäre, eine universale Ethik zu entwickeln. In ihrer Untersuchung der großen Traditionen moralischer Weisheit im ersten Kapitel haben die Autoren bestimmte gemeinsame allgemeine Lehrstücke hervorgehoben, die auf ein authentisch moralisches Ideal hinweisen. Aber dies liefert noch keinen theoretischen umfassenden Rahmen zur Anwendung der genannten Lehrstücke auf die gegenwärtige, vielfältige kulturelle Situation, um konkrete, sachgerechte Normen zu ermitteln. Und auch angenommen, daß solche Normen gefunden würden, würden sie unterschiedlich erklärt und gerechtfertigt – was den Dialog zwischen den Traditionen erschweren würde (45 ff.).

Bei aller Anerkennung des in den verschiedenen Traditionen vorhandenen philosophischen Denkens, das auch tiefe Einsichten über den Menschen, seinen Ursprung und seinen Platz im Kosmos sowie über seine Bestimmung jenseits des gegenwärtigen irdischen Lebens, über Gut und Böse in seinem verantwortlichen Verhalten enthalten, handelt es sich doch um ein Denken, das die Stufe des Mythos bzw. einer affekt- und bildgeladenen Vorstellungs- und Argumentationsweise kaum überschreitet.

<sup>9</sup> B. Lonergan, *Insight*, 629 f., <sup>5</sup>652. Im Dokument wird dazu (S. 5) gesagt, daß die Bemühungen der »Vertreter der Religionen und der geistigen Traditionen [...] nur dann zum Ziel [einer menschenwürdigen Zukunft] führen werden, wenn die guten Absichten sich auf einem festen Grundeinverständnis über die Güter und die Werte stützen, die die tiefsten Sehnsüchte des Menschen als Individuum und als Glied der Gesellschaft darstellen«, 5. Genau in diesem Grundverständnis liegt das Problem einer universalen Ethik.



Im zweiten Kapitel des Dokuments findet der Leser hilfreiche Überlegungen darüber, wie wir zur Erfassung moralischer Werte und damit zu den entsprechenden Normen gelangen. Zu dieser Erfassung, heißt es, trägt die Gesellschaft entschieden bei, in der ein Mensch geboren und erzogen wird, so wie auch die Muttersprache, die er lernt. Damit »entdeckt« der Mensch sich selbst als ein »moralisches Wesen« (47) und erkennt das in allen Kulturen vorhandene erste Gebot der Moral: »Tu das Gute und meide das Böse«. Dieses moralische Prinzip hat im Bereich des sittlichen Handelns den Stellenwert, den das Nicht-Widerspruchsprinzip im Bereich der Erkenntnis einnimmt. In dieser, an sich richtigen Lehre vom Ursprung moralischer Normen steckt aber die Gefahr einer irreführenden, oft vorkommenden Auffassung des ersten Prinzips als einem kategorialen Prinzip, das als solches einen eigenen bestimmten, objekthaften, wenn auch allgemeinsten Inhalt hätte. Diese Auffassung führt dann zur ebenfalls falschen Auffassung, daß die Spezifizierung des Prinzips in beiden Bereichen auf dem Weg einer logischen Ableitung geschieht.

In der Tat aber ist in beiden Fällen das erste Prinzip rein subjektiv, d. h. bloß vorwegnehmend: Es ist das konkrete Subjekt in der Intelligenz und Rationalität seiner unbegrenzten Intentionalität auf der Suche nach dem Intelligiblen und dem Wahren, um dadurch zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu gelangen; es ist das Subjekt in der Moralität derselben Intentionalität auf der Suche nach dem Guten als dem, was zum Menschen als Menschen paßt. Erst kraft dieser Dynamik als intelligent und moralisch vermag der Inhalt der Erfahrung (wozu auch das gehört, was ein Mensch durch die Vermittlung der Gesellschaft und der Sprache empfängt) zu Einsichten über die Intelligibilität einer konkreten Wirklichkeit bzw. eines konkreten Wertes zu führen, und als rational weiter zur Erkenntnis der Existenz dieser Wirklichkeit bzw. dieses objektiven Guts.

Die Entdeckung des Geistes<sup>10</sup> in der klassischen Antike führte über die biblische Offenbarung mit ihrer Auffassung des Menschen als Person, die von Gott als ihrem Ursprung und Ziel angesprochen wird, und über die Kirchenväter und die Meister der mittelalterlichen Theologie- und Philosophie und schließlich über die »Wendung zum Subjekt« in der Neuzeit zu jener wissenschaftlichen Ethik, die dem vatikanischen Entwurf einer universalen Ethik zugrundeliegt. Wir können sie eine christlich-westliche wissenschaftliche Ethik nennen, wenn auch diese Bezeichnung in mancher Hinsicht nicht unproblematisch ist.

### **10. Welche philosophische Ethik soll dem Beitrag anderer Traditionen zu einer universalen Ethik zugrunde liegen?**

Sollen die Gelehrten und Vertreter anderer Kulturen sich nun doch als Modell an den Entwurf der universalen Ethik wenden, wie ihn die Autoren des Dokuments auf der Basis ihrer christlichen (in der Tat auch deutlich katholischen) Tradition umrissen haben, also auf eine im christlichen Kulturraum gewachsene Philosophie? Wenn

<sup>10</sup> So lautet der Titel eines bekannten Buchs von Bruno Snell (1896–1986): »Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen«, Hamburg 1946.

es aber um eine Anlehnung an die westliche »wissenschaftliche« Philosophie geht, so ist es viel realistischer anzunehmen, daß Experten und Vertreter der Kulturen zur gegenwärtigen, am meisten bekannten Philosophie greifen werden, so wie sie in den »weltlichen« Lehranstalten gepflegt und in deren Fachorganen verbreitet wird, in denen sich tatsächlich Denker aller Welt zu Wort melden. Es gilt deshalb hier in aller Kürze darauf hinzuweisen, was die in Frage kommenden Experten und Verantwortlichen auf dem weltweiten Markt der Fachphilosophie heute feilgeboten finden können.

Ein Grundmerkmal des gegenwärtigen philosophischen Denkens ist der Horizont der Immanenz, unter dem dieses Denken weitgehend gepflegt wird. Darin darf man die tiefe Spur sehen, die Kant, wenn auch nicht er allein, in der Philosophie der vergangenen zwei Jahrhunderte hinterlassen hat. Gemeint ist der »transzendente Idealismus« seiner »Kritik der reinen Vernunft«, deren Hauptzweck die »Grenzbestimmung« im Sinne der »Einschränkung all unserer spekulativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung« war (A 395, 468 usw.). Die spezifische Form und die argumentative Begründung des kantischen Idealismus ist heute ein Reservat im Innenbetrieb der Kant-Gelehrten, aber ihr Resultat, die Beschränkung unserer Erkenntnis auf die Welt, gilt als eine derart selbstverständliche Voraussetzung, daß keine Sorge um die Stichhaltigkeit dieser These aufkommt, und jegliche Mühe, sie zu beweisen, für überflüssig gehalten wird.

Dieser Beschränkung liegt als deren Erklärung eine sensualistische Auffassung der menschlichen Erkenntnis zu Beginn der »Kritik der reinen Vernunft« (A 19 f.) zugrunde, die nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrigläßt. Nach Kant ist die Anschauung – verstanden als die Erkenntnis unserer verschiedenen Sinne – die einzige Art von Erkenntnis, die aus ihrer Natur heraus eine Brücke zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt schlägt. Alle anderen Erkenntnishandlungen (die des »Denkens«) beziehen sich nur *mittelbar* auf das zu erkennende Objekt. Ihr Beitrag zu einer Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes besteht darin, daß sie dem von den Sinnen gelieferten Material ein formales Element *hinzufügen* (»hineinlegen«, B XI–XVIII, von Begriffen a priori gesagt). Ja eine solche Hinzufügung von seiten des Subjekts geschieht schon bei der Handlung der Sinne, die eigene ordnende Anschauungen a priori (Raum und Zeit) beisteuern (A 20 f.). Dadurch weist das von uns erkannte Objekt den ontologischen Stellenwert einer »Erscheinung« auf, d. h. dessen, was bloß »in mir« ist, weil es in »Bestimmungen meines identischen Selbst« besteht (A 128–130).

Diese Sonderlehre von apriorischen konstitutiven Elementen – zumindest die der kantischen Erkenntnistheorie – wurde bald danach fallengelassen; nicht aber das Mißtrauen gegen jegliche Aussage, die trotz all ihrer Grenzen beansprucht, wahr und damit endgültig zu sein (denn »wahr« ist nicht dasselbe wie »exhaustiv«). Auf diesem Mißtrauen gründet der heute in unserer Kultur herrschende Relativismus.

Außer dem soeben besprochenen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Innatismus der Kritik der reinen Vernunft gibt es bei Kant Lehrstücke, die direkt seine Ethik kennzeichnen und die, insofern sie in den gegenwärtigen ethischen Theorien weiterwirken, ein Hindernis für die Ermittlung »universaler moralischer Normen

darstellen, die auf einer rationalen Erfassung der Wirklichkeit gründen (108). Solcherart ist der *Formalismus*, demzufolge das Wesen eines moralischen Gesetzes in der logischen (!) Form der Allgemeinheit besteht (cfr. GMS, A 12–17), wobei jeglicher Inhalt als Bestimmungsgrund der Handlung von Kant für eine egoistische Motivation gehalten und deswegen abgelehnt wird<sup>11</sup>.

Kant baut seine Ethik auf einer ausgesprochen *dualistischen Auffassung* auf, die dem Menschen als leib-geistiger Wesenseinheit nicht gerecht wird. Ein solcher Dualismus erhält gelegentlich auch eine prinzipielle Formulierung, dergemäß unser eigentliches Ich nur Intelligenz ist (vgl. GMS A 118, 123)<sup>12</sup>. Eine solche verkürzende »spiritualistische« Auffassung vom Menschen führt zwangsläufig dazu, »die sittliche Bedeutung des Leibes und der sich auf ihn beziehenden Verhaltensweisen« zu verkennen<sup>13</sup>. Daß die zeitgenössische sexuelle Revolution, die, zunächst in der westlichen Welt, sämtliche herkömmlichen moralischen Normen hinweggefegt hat, mit dieser Sicht vom Menschen zusammenhängt, liegt auf der Hand.

Als weiteres Kennzeichnen der Ethik Kants ist die *Autonomie* zu erwähnen, die Kant für den Menschen als moralisches Wesen reklamiert, und zwar eine absolute, so daß sie Grund, Norm und Ziel der Moralität im Menschen ist. Die Autonomie ist »das alleinige Prinzip der Moral«, und zwar so, daß »ein kategorischer Imperativ nichts mehr oder weniger als diese Autonomie gebietet« (GMS A 87 f., auch 85 f.). Die *Würde*, die Kant mit Nachdruck der Person zuschreibt, erhält ihren eigentlichen Sinn von einer so aufgefaßten Autonomie oder Freiheit, nämlich daraus, daß der Mensch »keinem anderen Gesetz gehorcht als dem, das er zugleich selbst gibt« (GMS A 77). Infolgedessen zählt Kant den Verweis auf Gott als letztes Fundament der Verbindlichkeit des Gesetzes zu den unechten Prinzipien der Moralität, zur »Heteronomie« (GMS A 58, KpV A 70). Der Einfluß des kantischen Gedankens von der Autonomie auf die modernen ethischen Theorien ist offenkundig: Gott, der höchste und ursprüngliche Gute, von dem die natürliche Tendenz unseres Wesens zum Guten und zugleich der verbindliche Charakter dieser Tendenz stammen, wird heute im besten Fall mit Stillschweigen übergangen, vielfach geradezu abgelehnt.

Im Anschluß an die Ethik Kants hat man seit Jahrzehnten die sogenannte »Diskursethik« entwickelt<sup>14</sup>, die auch die Verfasser des gegenständlichen Dokuments

<sup>11</sup> Daß Kant de facto *volens volens* für die Beurteilung der Moralität einer Handlung ihren Gegenstand berücksichtigt, erhellt aus seinen Beispielen konkreter Handlungen und prinzipiell aus der zweiten Formel des kategorischen Imperativs. Denn der Mensch, der als »Grund eines [...] praktischen Gesetzes« genommen wird, ist kein formales Prinzip. Das Merkwürdige bei Kant liegt darin, daß er auf dieses ganz andere Kriterium rekurriert, indem er immer wieder auf der Allgemeinheit des Gesetzes als notwendiger und *zureichender* Bedingung einer sittlich guten Handlung besteht.

<sup>12</sup> Thomas anerkennt nicht weniger als Kant, daß »homo maxime est mens hominis« (Summa theol. I.II, q. 29.a. 4). Aber diese Stellung des Geistes, dessentwegen der Mensch Person ist, ergibt sich aus einer Anthropologie, deren metaphysische Basis der Hylemorphismus ist. Der Geist ist also eine Komponente einer einzigen leib-geistigen Substanz. Was dies bedeutet, erhellt am deutlichsten daraus, daß im Zentrum seiner Erkenntnislehre das »intelligere in sensibili« (ibid. I, q. 84, a. 7) steht und daß seiner Lehre von der »lex naturalis« (ibid. q. 94, a. 2) die geistigen wie die sinnlichen »inclinationes naturales« zugrunde liegen.

<sup>13</sup> Enzyklika »Veritatis splendor« (VS), 49.

<sup>14</sup> Vgl. die zusammenfassende Darlegung von K.-O. Apel und W. Kuhlmann in: K.-O. Apel (Hrsg.), *Funkkolleg praktische Philosophie, Ethik*, Weilheim 1984, vor allem die Studieneinheiten 4.2, 19 und 20.

kurz erwähnen (8 f.). Dahinter steht die Absicht, den Solipsismus des kantischen kategorischen Imperativs zu überwinden, in dem der einzelne gleichsam im Namen aller die Norm aufstellt. Es geht dieser Ethik darum, anhand eines herrschaftsfreien Diskurses aller Betroffener und durch die Einhaltung der Prozedur, die in einem rationalen Argumentieren schon immer anerkannt wird, einen vernünftigen Konsens in praktischen Fragen zu suchen. Woher aber nimmt die Argumentationsgemeinschaft den Maßstab, anhand dessen sie die Handlungsnorm herbeiführen wird? Die Philosophen, die diese Methode ausgedacht haben, lehnen die Idee einer *natürlichen* Bestimmung des Menschen sowie ein *metaphysisches* Verständnis der Natur ab. Der Machtanspruch der Kommunikationsgemeinschaft, wenn sie die Ansprüche der Betroffenen ausdiskutiert und zum Konsens gebracht hat, tritt an die Stelle eines »ontologisch begründeten letzten Zwecks« und ermöglicht somit, zu Handlungsnormen zu gelangen. Damit ist der Weg einer Ethik der Emanzipation zu Ende gegangen, den Kant mit seinem Prinzip der Autonomie eingeschlagen hatte. Der Mensch setzt in einem gewaltfreien Diskurs fest, wozu des Menschen Leben da ist und welche kategorischen Imperative ihn überhaupt verpflichten, d. h. verpflichten dürfen! Von diesem Ansatz her sehen die Vertreter der Kommunikationsethik die metaphysischen Voraussetzungen der Moralität fallen, die Kant in den Postulaten auf seine Weise noch zum Ausdruck gebracht hatte. Aber damit stellt sich erneut die Frage nach Möglichkeit und Sinn einer im Horizont der Endlichkeit *absoluten* Verpflichtung.

Mit dem hier eher über den negativen Einfluß der Philosophie Kants auf die moderne Ethik Gesagten will ich keineswegs verneinen, daß die Ethik, die ihm (sowie auch der Aufklärung seiner Zeit) vorschwebte, in der Tat inhaltlich weitgehend die christliche Ethik war und damit die Ethik des natürlichen Gesetzes, das genau zu jener Zeit (1776), was die Menschenrechte betrifft, in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung seine politisch-juridische Formulierung gefunden hatte. Nun aber können wir nicht voraussetzen, daß Philosophen und Vertreter anderer Kulturen diese Ethik aufgrund der (christlichen) Tradition annehmen, in der Kant und seine Zeit standen und die ihrer Auffassung der Ethik eine Selbstverständlichkeit verlieh, die nicht notwendig von ihren eigenen philosophischen Argumenten getragen war.

## 11. Zum gegenwärtigen Status der Ethik in der »westlichen« Kultur

Die bisherigen Überlegungen wurden in einer zweifachen Richtung entwickelt. Zum einem ging es darum, die Ethik zu analysieren, die das vatikanische Dokument seiner »erneuten Betrachtung« des natürlichen Sittengesetzes zugrunde gelegt hat, um eine »universale Ethik« zu entwerfen. Diese soll sich der Herausforderung einer kulturellen Situation stellen, welche dahin tendiert, eine die ganze Welt umfassende Gesellschaft zu bilden. Wir haben gesehen, daß es sich um eine philosophische Auffassung des Naturgesetzes handelt, die aus der Begegnung der klassischen griechisch-römischen Kultur mit dem Christentum hervorgegangen ist.

Zum anderen ging es um dieselbe »westliche« Ethik in ihrer weiteren, modernen Entwicklung, d. h. in einem Kontext, der, global gesprochen, durch eine »Wendung zum Subjekt« gekennzeichnet ist. Wir können die höchste Leistung dieser Entwick-

lung idealiter zum einen in der zuerst amerikanischen und zum anderen in der französischen Erklärung der Menschenrechte sehen.

Hinsichtlich der Ethik der zwei letzten Jahrhunderte bin ich etwas näher auf die Philosophie Kants eingegangen, der wie kein anderer Denker dieser Periode die Ethik beeinflusst hat. Hierzu habe ich zunächst seine Erkenntnislehre herangezogen, die mit ihrer Beschränkung der Reichweite unserer Vernunft auf die Welt den Horizont der Immanenz über unserer Kultur heraufbeschworen und damit dem Relativismus Vorschub geleistet hat<sup>15</sup>.

Direkt zur Ethik Kants habe ich vor allem Formalismus und Autonomie zur Sprache gebracht. Was den ersteren betrifft, haben sich die darauffolgenden Denker die Lehre vom Menschen als »Zweck an sich selbst« (die an die traditionelle Lehre vom Menschen als »norma objectiva proxima moralitatis« anknüpft), auf die Kant unter der Hand verwiesen hatte (GMS A 64), explizit zu eigen gemacht, weil ja das Kriterium der Allgemeinheit allein nicht dazu taugt, gute von schlechten Handlungen zu unterscheiden.

Welche sind dann die Handlungen, die der Mensch als sittlich gut ansehen kann? Hierzu hilft die Ethik Kants nicht, weil sie kaum eine eigene Handlungstheorie kennt. Zur Antwort auf diese Frage hat die neuere Philosophie den sogenannten *Teleologismus* entwickelt, der als eine Wiederaufnahme des traditionellen Utilitarismus angesehen werden kann. Das wesentliche Kennzeichen dieser Theorie besteht darin, daß ihr gemäß die moralische Qualifikation einer Handlungsweise *ausschließlich* von ihren Folgen (Resultat) abhängt. Diese Folgen werden zunächst als nicht-sittliche oder vormoralische Güter<sup>16</sup> betrachtet, so daß eine Handlung für *sittlich richtig* gehalten wird, wenn sie »im Vergleich zu ihren Alternativen mehr zum Wohl aller beiträgt und weniger Schaden anrichtet«<sup>17</sup>. Die Handlung, die diesem Kriterium Genüge tut, gilt dann als *sittlich gut*. Dies bedeutet, daß die menschliche Handlung zuerst von außen her wie ein Ereignis in der Natur (»in genere naturae«, cfr. Summa theol. I,II, qq. 19 und 20) betrachtet wird, ohne der inneren Einstellung der handelnden Person Rechnung zu tragen. Dadurch wird sie zuerst »naturalisiert«, d. h. moralisch »neutralisiert«; erst nachträglich wird sie auf der Grundlage des »finitis operantis«, nämlich der Resultate und Folgen, moralisch gerechtfertigt.

Dem ist entgegenzuhalten, daß eine *menschliche* Handlung von vornherein ein bewußter *moralischer* Akt ist, weil sie nach einem Objekt strebt, welches als etwas

<sup>15</sup> Letztere Behauptung mag auf den ersten Blick unhaltbar erscheinen, da es ja die ausgesprochene Absicht des »kritischen« Denkens war, das Dilemma entweder Dogmatismus oder Skeptizismus zu sprengen, um »den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen« (KrV B VII). In der Tat aber konnte sich seine paradoxe Lehre von einer »sicheren« Erkenntnis, die zu dem gelangt, was sie selbst schafft, die Erscheinung« (KrV A 128–130), nicht durchsetzen. Der Relativismus erschien deshalb eine akzeptable Alternative zu sein, weil er sich dem allzu großen Anspruch der Wahrheit entzieht, indem er den ontologischen Stellenwert dessen, was wir erkennen, in einem Halbdunkel beläßt, der unsere Freiheit, wie wir mit ihm umgehen sollen, nicht präjudiziert.

<sup>16</sup> Es sind »physische«, »naturhafte«, »ontische« Güter. Güter also im Sinne von »gut« als einem der transzendenten Eigenschaften des Seins: »omne ens est unum, verum et bonum«.

<sup>17</sup> Bruno Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973, 109.

Gutes von der Vernunft erfaßt und vom freien Willen gewollt wird. Demnach ist ihr eigentliches Objekt ein *intentionales* (kein vormoralisches!) Objekt, das der Handlung ihre erste, fundamentale moralische Qualifikation verleiht (VS 78). Sie ist also von Anfang an »in genere moris«, d. h. gut oder böse je nachdem, ob ihr Gegenstand (der »finis operis«) zum Menschen als Menschen paßt oder nicht. Es ist nicht das Resultat der Handlung, das Ziel einer *hinzukommenden* Intention (der »finis operantis«), der eine Handlung erst moralisch qualifiziert. Damit bricht die Grundlage des Teleologismus zusammen.

Wenn nun die erste Qualifikation der Handlung diejenige einer moralisch schlechten Handlung ist, so ist die Handlung »in sich schlecht«. Es gibt also »Handlungen, die durch sich selbst und in sich, unabhängig von den Umständen, wegen ihres Objekts immer« schlecht sind. Für diese Handlungen gibt es kein »proportioniertes« Ziel oder Resultat, das sie zu sittlich guten Handlungen machen könnte. Hier ist keine Aufrechnung eines Gutes gegen ein anderes Gut möglich! Und falls es sich um eine gravierende Schlechtigkeit handelt, sind solche Handlungen »immer *schwerwiegend* unerlaubt« (VS 80). Daß der Teleologismus für eine universale menschenwürdige Ethik nicht geeignet ist, dürfte einleuchtend sein. Den Vertretern anderer Kulturen würde er keinen guten Dienst erweisen.

Aber es gibt auch andere Gründe, die an der Eignung der gegenwärtigen wissenschaftlichen Ethik im Westen zweifeln lassen, den Vertretern und Verantwortlichen anderer Kulturen als Grundlage für ihre Teilnahme an der Ausarbeitung einer universalen Ethik dienen zu können. Gemeint ist nicht nur, daß die westliche Kultur heute gravierende, negative Elemente in ihrer Philosophie aufweist, sondern auch daß sich in ihr individuelle und gesellschaftliche Weisen moralisch-rechtlicher Praxis zusehends durchsetzen, die im Gegensatz zur ihrer eigenen Tradition stehen. Es handelt sich um eine Tradition, die griechische Rationalität und römisches Recht unter einem umfassenden christlichen Humanismus vereint hat.

Höchst bezeichnend ist z. B., daß in der Verfassung der Europäischen Union jegliche Erwähnung des Christentums als der tiefen Wurzel ihrer Kultur und damit ihrer Identität absichtlich ausgelassen wurde. Allerdings stellt eine solche Verdrängung der eigenen Ursprünge von seiten ihres höchsten legislativen Gremiums den Ausdruck einer Entfremdung dar, die weite Teile der europäischen Bevölkerung erfaßt hat. Dies zeigt sich beispielsweise und am deutlichsten im Bereich von Ehe und Familie, den Grundzellen der menschlichen Gesellschaft, in denen tiefgreifende Änderungen stattgefunden haben und sich ausbreiten, welche der Natur dieser Institutionen entgegengesetzt sind. Dabei wird der Sittenverfall von den Massenmedien durch ihre Informationspraxis kräftig vorangetrieben. Mehr noch, Teile der Rechtswissenschaft, der Justiz und schließlich der gesetzgebenden Gewalt neigen dazu, unter Berufung darauf, daß sie den gesellschaftlichen Fakten Rechnung tragen müssen, sich der sogenannten »normativen Kraft des Faktischen« zu beugen, anstatt sich Mühe zu geben, echte menschliche Werte von den Unwerten zu scheiden. Hat man einmal diesen Weg eingeschlagen, kommt eine Folge immer mehr beschränkter Gesichtspunkte zustande, für die die Vernunft und der Sollensanspruch immer weniger mit dem tatsächlichen Verlauf der Dinge zu tun hat. »So gibt es eine zunehmende Forderung

nach weiteren Schrumpfung der Ansprüche der Intelligenz, nach weiterem Falllassen alter Grundsätze und Normen, nach einer engeren Anpassung an eine wachsende, vom Menschen selbst geschaffene Inkonsequenz, die den Tatsachen inneohnt.«<sup>18</sup> Der »Realismus« einer solchen gleitenden Anpassung der Normen an das tatsächlich, statistisch feststellbare Verhalten, ist es, der die Verachtung erklärt, die nicht selten von seiten anderer Kulturen dem »Westen« entgegengebracht wird. Menschen anderer Kulturen haben handfeste Gründe, an Europa als einer Wertegemeinschaft zu zweifeln.

Ein anderer Bereich, in dem die westliche Kultur sich selbst diskreditiert, ist die Achtung vor dem menschlichen Leben. Die Unantastbarkeit des Lebens steht an der Spitze der in der Verfassung vieler Staaten anerkannten Menschenrechte. Zugleich aber koexistiert dieses Recht seit einigen Jahrzehnten in denselben Staaten mit einer »legalen« Möglichkeit der Abtreibung. Die zunächst als straffrei deklarierte Tötung unschuldiger Menschen, die vom Staat selbst unterstützt wird, ist vielfach in der Praxis und in der öffentlichen Meinung zu einem »Recht auf Abtreibung« geworden.

Das Gesagte über die Abtreibung gilt ebenfalls für die in der Biologie jüngst eingeführte Stammzellforschung, die menschliche Embryonen zur Gewinnung von Stammzellen »verbraucht«. Da wissenschaftlich kein Zweifel darüber besteht, daß beim ehelichen Akt mit der Befruchtung der Eizelle individuelles menschliches Leben entsteht, handelt es sich um den Gebrauch unschuldiger Menschen als Material zur Heilung anderer Menschen.

In der Debatte um die sogenannte »Ethik der Heilung«, die von den neuesten biologischen Kenntnissen veranlaßt wurde, ist die Berufung auf Kant fast obligatorisch geworden. Denn er hat mit Nachdruck auf die »Würde eines vernünftigen Wesens« (GMS 77) bzw. auf die »Würde der Menschheit« in der Person eines jeden Menschen (KpV A 157) hingewiesen, die dem Menschen als »Zweck an sich selbst« einen »absoluten Wert« (GMS A 64) verleiht. Welche Konsequenzen ziehen nun die Philosophen, die Politiker, die unzähligen »ethischen Räte« in ihrer Rhetorik mittels der großen Worte Kants daraus? Kaum eine unzweideutige Ablehnung von Abtreibung und verbrauchender embryonaler (menschlicher!) Stammzellforschung. In der Tat nennt der Begriff der Menschenwürde zwar eine fundamentale Realität, eben den Menschen, aber sein Inhalt ist in der gegenwärtigen Kultur ebensoviel und ebenso wenig bestimmt wie der Begriff des Menschen selbst. Nun aber kommt es genau auf den Inhalt an, also auf eine positive Klärung dessen, was der Mensch in seinem Wesen ist, wenn es darum geht, den Begriff der Menschenwürde in konkrete Handlungsnormen umzusetzen. Gerade für diese Klärung ist Kants dualistische Auffassung vom Menschen kaum hilfreich; hinzu kommt eine als absolut verstandene Autonomie des Menschen in der Ethik sowie eine Erkenntnislehre, die die menschliche Vernunft auf die Immanenz beschränkt. All dies ist nicht geeignet, unantastbare und unveräußerliche Rechte und die entsprechenden Pflichten in einem Absoluten zu verankern.

---

<sup>18</sup> Lonergan, *Insight*, 231.

Damit erweist sich die Ethik Kants (wohl gegen seine Intention) als gut für eine vollmundige Rhetorik, in der von Vernunft und Strenge die Rede ist. Weniger gut ist dieselbe Ethik für die Suche nach stichhaltigen Argumenten zugunsten absoluter Gebote und Verbote. Denn dafür ist die Lehre einer objektiv gültigen Erkenntnis der (kontingenten!) Wirklichkeit samt ihrem transzendenten (absoluten!) Fundament nötig.

## 12. Die Rolle der Religion in dem Dialog auf der Suche nach einer universalen Ethik

Im vorliegenden Aufsatz habe ich hauptsächlich über die philosophische Grundlage der vom Dokument befürworteten Suche nach einer universalen Ethik reflektiert. Denn das zu erarbeitete natürliche Sittengesetz, in dem sich sämtliche Weltkulturen begegnen sollen, gehört zu der Wirklichkeit, die der menschlichen Vernunft zugänglich ist; deshalb ist der Begriff dieses Gesetzes »vor allem philosophisch, und als solcher erlaubt er einen [weltweiten] Dialog« (106). Zu diesem Dialog sollen die großen Traditionen von Religion, Weisheit und Philosophie beitragen. Meine bisherigen Überlegungen kreisten fast nur um *Weisheit* und *Philosophie*, die von ihrem Selbstverständnis her direkt für diesen zunächst philosophischen Dialog zuständig sind. Denn die in Frage stehende Ethik soll in der Wirklichkeit des Menschen und, zusammen mit ihr, in der gesamten Natur ihr Fundament haben. Nun aber erkennen wir die Wirklichkeit mittels der Vernunft<sup>19</sup>.

Die *Religion* kommt im geplanten rationalen Dialog primär als eine eigene Quelle von Werten vor, dessen also, was das Sittengesetz von uns fordert. Auf den Beitrag der Religionen sind die Verfasser des Dokuments vor allem im ersten Kapitel eingegangen, wo sie die weltweit wichtigsten religiösen Traditionen untersucht haben. Hier beschränke ich mich auf einen einzigen Aspekt dieses Beitrags. Daß Religionen und Moral in einer engen Verbindung stehen, ist, wenn auch auf verschiedene Weise, allgemeine Erfahrung. Das Besondere der Religion liegt darin, daß ihre ethische Botschaft mit dem zusammenhängt, was den Menschen unbedingt angeht. Denn die Frage nach Gott als Ursprung des Universums ist zugleich die Frage nach dem, woher wir kommen und wohin unsere zeitlich begrenzte Existenz, nach dem Plan des Schöpfers, unterwegs ist. Dadurch erhalten die Werte, die den Menschen als rationa-

<sup>19</sup> Dabei soll nicht unterschätzt werden, daß eine objektiv richtige Erkenntnis moralischer Normen keine Angelegenheit einer reinen Rationalität ist. Denn die Erkenntnis überhaupt ist die Leistung eines Subjekts, das mit Vernunft, freiem Willen und (sinnlichen und geistigen) Affekten ausgestattet ist. Die Beteiligung eines so vielschichtigen Subjekts in der Ganzheit seiner Person ist um so größer, je existentiell relevanter die Wirklichkeit ist, um die es geht. Die Erkenntnis des sittlich Guten ist deshalb von vornherein eng mit der eigenen gelebten Moralität verbunden. Genau darin liegt m. E. (zumindest teilweise) die Erklärung für die auffallende Abstinenz der gegenwärtigen Ethik hinsichtlich der Behandlung weitverbreiteter, vor allem persönlicher, sittlich bedenklicher Verhaltensweisen sowie auch die Erklärung der praktischen Bedeutungslosigkeit dieser Ethik trotz ihrer quantitativen Explosion. Dieser Aspekt der Ethik, den auch das Dokument erwähnt (es spricht von einer »Bekehrungserfahrung«, 6), kann hier nicht weiterverfolgt werden. Zum Thema Erkenntnis der Wirklichkeit erlaube ich mir, auf meinen soeben erschienenen systematischen Traktat hinzuweisen: *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eine Erkenntnislehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.



les Wesen in Anspruch nehmen, einen persönlichen und tiefen Charakter, der einer rein philosophischen Reflexion abgeht.

Aber aus derselben Verbindung von Religion und Moral ergeben sich auch eigene Probleme. Diese behandelt das Buch am Ende des vierten Kapitels unter dem Titel: »Die politische Ordnung ist keine eschatologische Ordnung« (91 ff.), so wie auch, eher indirekt, im letzten Kapitel über »Jesus Christus als Vollendung des natürlichen Sittengesetzes«. Man merkt leicht im ganzen Dokument, daß die Autoren nichts anderes tun wollten und tatsächlich getan haben, als die im katholischen Denken traditionelle Lehre vom Naturrecht vorzulegen, und zusammen damit die Lehre von der religiösen und der politischen Ordnung in ihrer Unterscheidung und gegenseitigen Autonomie, so wie dies heute von der Kirche verstanden wird. Sie haben dies getan, indem sie die kulturelle, religiöse und auch (zumindest implizit) politische Situation der Welt berücksichtigt haben, so wie diese Situation seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, infolge des sich zusehends beschleunigenden Prozesses zur Einheit der menschlichen Welt, geworden ist.

Genau dieser Trend zur Einheit hat die großen kulturellen und vor allem religiösen Traditionen vor die Notwendigkeit gestellt, sich selbst in dem, was ihnen eigen ist und sie von anderen Kulturen und Religionen unterscheidet, zu hinterfragen. Daraus hat sich das Bewußtsein des Eigenen verschärft, und die Differenzen, ja auch die Gegensätze bis zu zerstörerischen Konflikten, sind in den Vordergrund getreten (vgl. hier oben, Nr. 6, 3. Absatz). Das zunächst einmal rein »akademische« Gespräch über das Naturrecht tangiert also ein Anliegen, das Millionen von Menschen existentiell angeht. Dies trifft am schärfsten ihre religiöse Identität. Denn die religiösen Überzeugungen haben von ihrer Natur her den Charakter des Absoluten. Sie sind für den jeweiligen Glauben kein »optional«, das Gegenstand von Verhandlungen sein könnte. An Gott zu glauben, seinen Willen zu tun bzw. den Weg zu gehen, den er uns gewiesen hat, steht den Gläubigen nicht zur Disposition. Ist also in der eins gewordenen Welt ein spezifischer »Kampf der Religionen« als Teil des viel diskutierten »Kampfs der Kulturen« unvermeidlich?<sup>20</sup>

Hinzu kommt der *Nationalismus*. Im 19. Jahrhundert hat er Europa heimgesucht und ihm im darauffolgenden Jahrhundert Kriege von einem nie dagewesenen mörderischen Ausmaß beschert. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, am Ende der

<sup>20</sup> Zum Problem von Glaubenswahrheiten einerseits und verantwortlichem Verhalten in einer religiös und kulturell pluralistischen Gesellschaft andererseits hat Papst Benedikt XVI. in einem Brief an Marcello Pera, Philosoph und Mitglied des Senats der italienischen Republik, zu dessen Buch »Perché dobbiamo dirci Cristiani« (»Warum wir uns Christen nennen müssen«, Milano 2008) folgendes geschrieben: »Sie zeigen mit großer Klarheit, daß ein interreligiöser Dialog im eigentlichen Sinne des Wortes nicht möglich ist. Um so notwendiger ist ein interkultureller Dialog, der die kulturellen Konsequenzen der religiösen Grundentscheidung vertieft. Während ein wahrer Dialog über diese Grundentscheidung nicht möglich ist, ohne den eigenen Glauben in Klammern zu setzen, müssen die kulturellen Konsequenzen der religiösen Grundentscheidung im öffentlichen Gespräch angegangen werden. Hier sind der Dialog und eine wechselseitige Korrektur sowie eine gegenseitige Bereicherung möglich und notwendig.« Schon vorher hatte der Papst am 12. September 2006 in seiner »Regensburger Vorlesung« für »Mut zur Weite der Vernunft« gegen die »uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft« plädiert und eine Absage an Zwang und Gewalt in Sachen der Religion angemahnt.

Kolonialzeit in Europa, ist der Nationalismus auf viele Länder Asiens und Afrikas übergeschwappt und hat sich mit den einheimischen Religionen verbunden, die angesichts der neuen Situation einer sich vereinigenden Welt in eine Identitätskrise geraten sind. Aus dieser unseligen Allianz ist eine Vermengung von Religion und Politik in den großen und alten Religionen, wie Buddhismus und Hinduismus, vor allem aber im Islam, entstanden. In diesem letzten hat sich eine starke extremistische Bewegung gebildet, dessen gravierende Erscheinung die heute treibenden Kriegsherde in Afrika und Asien sind. Der immer stärker werdende Druck des Islams auf die angestammten, lange vor ihm ansässigen christlichen Kirchen im Nahen und Mittleren Osten hat diese Kirchen zahlenmäßig stark schrumpfen lassen, während die Christen im ganzen Nordafrika schon viel früher fast zum Verschwinden gebracht wurden.

Gerade hinsichtlich des Islams erscheint ein Dialog, näherhin die vorgeschlagene Begegnung auf der Basis einer universalen Ethik, äußerst schwierig. Es fehlt nämlich, soviel ich sehen kann, bei ihm ein geeignetes rationales philosophisches Instrumentarium, um ernsthaft und konkret über die Auffassung vom Menschen und den daraus resultierenden Kodex eines sittlich verantwortlichen Verhaltens nachzudenken<sup>21</sup>. Andererseits darf man nicht, um der Ehrlichkeit willen, unerwähnt lassen, daß es im heiligen Buch, auf dem der Islam Religion, Recht und Politik gründet, Stellen gibt, die zur »universalen Ethik«, die die Autoren des Dokuments vorgeschlagen haben, in Gegensatz stehen.

Da nun der Wortlaut des Korans nach islamischem Glauben auf Gott selbst zurückgeht, wäre seine Interpretation auf der Grundlage einer Vernunft, die im Sinne des natürlichen Sittengesetzes, wie es hier oben dargelegt wurde, argumentiert, nicht ohne Grund dem Verdacht einer aufklärerischen Uminterpretation ausgesetzt, die für einen orthodoxen Muslim dem Unglauben gleichkommen würde. Ähnliches gilt auch für die Religionen anderer alter Kulturen.

Soll man also auf eine areligiöse Kultur nach dem Modell des im Westen herrschenden Trends zur Entchristlichung hinwirken? Dies wäre eine Lösung schlimmer als das Übel, das man beseitigen möchte, insofern sie die Menschen jener Offenheit zur Transzendenz berauben würde, auf der ihre Würde als Person gründet. Mit der Beseitigung bestimmter Schwierigkeiten, die mit dem religiösen Glauben zusammenhängen, würde der Begegnung zwischen den Völkern die Verankerung im Absoluten fehlen. Eine Welt ohne Gott wäre aber auf lange Sicht nicht besser als die gegenwärtige konfliktbeladene Situation.

Zusammen mit einer Kritik durch die Vernunft, also philosophischer Kritik an der Tradition der je eigenen Kultur, ist eine *Reinigung* des religiösen Glaubens nötig, aber ohne die Religion selbst in ihrer natürlichen und auch übernatürlichen Wahrheit – wie ein Christ infolge des universalen Erlösungswerks Christi glaubt – aufzuheben.

Die gegenwärtigen Voraussetzungen für den Dialog, zu dem sämtliche Kulturen aufgefordert werden, lassen den Dialog viel schwieriger erscheinen, als man nach ei-

<sup>21</sup> Eine Anlehnung an die gegenwärtige westliche Philosophie bzw. eine Ausleihe aus ihr kann, wie oben bemerkt, nicht ohne weiteres hilfreich sein.

ner ersten Lektüre des vatikanischen Dokuments denken möchte. Der vom Papst angestoßene Dialog hat bisher sehr dürftige Resultate gezeitigt. Über bloße Absichtserklärungen, die oft die eigentlichen Probleme mit Stillschweigen übergehen, ist er nicht hinausgegangen; Schwierigkeiten wurden nicht selten mit zweideutigen Aussagen zugedeckt, anstatt sie unmißverständlich zu benennen und durch konkrete Maßnahmen anzugehen.

Dennoch, eine akzeptable Alternative zu einem offenen und ehrlichen Dialog gibt es nicht. Die hier vorgelegten, rhapsodischen Überlegungen, die eher auf die Schwierigkeiten des Dialogs hingewiesen haben, bedeuten keine Absage an den Dialog. Es gilt »contra spem in spem« zu hoffen (Röm 4, 18). Eine Hoffnung, die auf der Vernunft gründet, mit der jeder Mensch von Natur her ausgestattet ist, und die, trotz unzulänglicher oder geradezu falscher »wissenschaftlicher« Philosophie, letztlich nicht niedergehalten werden kann. Eine Hoffnung, die zugleich auf Gott gründet, in dessen Weisheit, Güte und Allmacht das Schicksal der Völker liegt.

### *Mariologie*

*Dittrich, Achim: Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels, Echter-Verlag, Würzburg 2009, 1168 S. (Bonner Dogmatische Studien 44), ISBN 978-3-429-03104-6), EUR 90,00.*

Der erste Teil dieser umfangreichen Untersuchung bietet eine »theologiegeschichtliche Erhebung«, während der zweite Teil »Analyse und Synthese« eine systematische Auswertung versucht.

Der erste Teil der geschichtlichen Erhebung gilt der patristischen Grundlegung der *maternitas spiritualis* (21–75): Der These, Mariens geistliche Mutterschaft finde in der Patristik keine Stütze, werden die Eva-Maria-Parallele und die Bezeichnung »*Mater viventium*« entgegengehalten; ferner birgt das Bild von der »jungfräulichen Mutter Kirche« marianische Assoziationen. Die Personalisierung der Kirche (Braut, Mutter, Jungfrau) verstärken diese Assoziationen. Ephräm kommt dem *Mater-Ecclesiae*-Gedanken sehr nahe, da er von der Erde Maria spricht, aus der die Kirche erwächst; er betont Maria als Neue Eva. Ambrosius führt dann die Linien Maria = Neue Eva, und Kirche = Neue Eva zusammen: Maria ist identisch mit der Kirche, ist *typus ecclesiae*; Geburt (Taufe), Fürbitte: Jungfräulichkeit, Mütterlichkeit, Heiligkeit fallen bei Maria und der Kirche zusammen. Sätze wie »*virgo genuit mundi salutem, virgo peperit vitam universorum*« kamen dem Gedanken der *mater ecclesiae* nahe.

Nach Augustinus ist die Kirche *corpus Christi*; der Christus *totus* besteht aus *caput* und *corpus*. Die Mutter des Hauptes ist, wie gefolgert werden kann, auch Mutter des Leibes. Der formelle Titel *mater ecclesiae* fehlt aber noch bei Augustin, weil Maria nicht in geistlicher Weise Mutter Christi ist. Maria ist aber ganz die Mutter der Glieder Christi, da sie mitgeholfen hat in Liebe, dass die Gläubigen in der Kirche geboren werden (52). Die geistige Mutterschaft übt Maria, die ganz als Glied der Kirche gesehen wird, durch ihre Liebe aus. Die Kirche übt die eigentliche geistliche Mutterschaft aus. So gibt Augustin entscheidende Anstöße. Von Augustin dürfte Leos Formulierung stammen, dass die »*natalis capitis*« die »*natalis corporis*« ist. Zum ersten Mal begegnet der Ausdruck *Mater Ecclesiae* auf dem *Magnusepitaph*, der aber kaum marianisch gedeutet werden darf. Ein Überblick über die Väterzeit ergibt, dass zunächst die personifizierte Mutter Kirche im Zentrum stand. Ambrosius entwickelte starkes Interesse an der Mariengestalt, während bei Augustin noch die Kirche im Vordergrund stand. Kirche

und Maria bringen mütterlich und jungfräulich Christus hervor, da jeder Getaufte christusförmig (vgl. Joh 19, 24f) ist. Ephesus stieß die Entwicklung an. Der marianische *Mater-Ecclesiae*-Titel entsteht erst später.

Dem Titel im Mittelalter gilt der 2. Abschnitt (76–277): Vf. sichtet zunächst das grundlegende Werk Scheffczyks über die Mariologie der Karolingerzeit, die allmählich Maria der Kirche (gegen Augustinus) überordnet. Diese Umstellung geht wohl auf östlichen Einfluss zurück; dort wurde seit Ephesus die Marienverehrung gepflegt. Maria habe auch eine starke interzessorische Macht, während Augustinus noch keine Gebetsanrufung an Maria kennt.

Beda nennt die »*Gnade des Heiligen Geistes*« *Mater Ecclesiae*. Hier treten Kirche und Maria zurück. Der Begriff begegnet dann öfter, aber in verschiedenem Bedeutungszusammenhang (vgl. 88ff). Der rätselhafte Berengaudus prägt dann den Satz: »*Maria mater sit et filia Ecclesiae*«. Intensiv wird die Abfassung (Wo? Wer?) der *Expositio Berengaudi* erörtert. »Kirche« versteht Berengaudus im Sinn der *ciuitas Dei* mit vielen alttestamentlichen *Praefigurationen*, Eva steht für Kirche. Die Schrift verteidigt jedoch Mariens Virginität. Der Drache und die Frau von Offb 12 deutet Berengaudus marianisch: »*Draco stetit ante mulierem, quae paritura erat [...]* *Possumus per Mulierem [...]* *beatam Mariam intellegere, eo quod ipsa mater sit Ecclesiae; quia eum peperit, qui caput est Ecclesiae; et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae [...]* *Unus ergo masculus est, quem virgo peperit, et Ecclesia quotodie parit; quia christus cum omnibus membris suis unus Christus est.*« Die marianische Verwendung des Ausdrucks *mater ecclesiae*, nicht auf den Heiligen Geist (wie Beda) ist die Leistung Berengaudus. Somit steht der Titel aus dem 9. Jhd. klar vor Augen. Er beruht auf augustinischer Theologie. Der Titel findet sich dann im Hartker-Antiphonar (um 1000) und zeigt sein Vorkommen in der monastischen Liturgie.

Der Titel wird dann theologisch ausgefaltet: So spricht August von Deutz im Anschluss an die sieben Gemeinden der Offenbarung von der *mater ecclesiarum*. Der Plural soll die einende Wirkung betonen, Maria ist *mater unitatis*. Andernorts verbindet er die Mutterschaft nicht nur mit der Inkarnation, sondern mit der *compassio* unter dem Kreuz (162). Maria ist Mutter von Haupt und Gliedern (Wilhelm von Newburgh). Da *Maria filia ecclesiae* und *mater ecclesiae* ist, finden sich auch die Distributionen: Die Kirche ist Mutter für Maria und Maria ist die Mutter der Kirche.

Dem Spätmittelalter ist der Titel *mater ecclesiae* geläufig (224): »*Advocata nostra, Mater ecclesiae*«, betet Lambert Gueric von Huy. Für Nikolaus von Lyra ist Maria Mutter der Kirche, weil sie unter dem Kreuz gestanden hat und dort in Geburtswehen die Söhne der Kirche gebiert (229). Der Titel wird häufig im Kartäuserorden gebraucht (231ff): Ludolf von Sachsens *Vita Christi*, Dionysius der Kartäuser (der im Rahmen der *devotio moderna* schon in die Neuzeit weist) und Johann J. Landsberg. Untersucht werden noch Laurentius Justinian (mit Joh 19, 26ff), Antonin von Florenz, liturgische Zeugnisse des Spätmittelalters und die Ordensliturgie der Serviten.

Für das MA kann man wohl allgemein sagen, dass es Maria eine Erhabenheit über der Kirche zuerkannte. Mit der Gegenüberstellung von *Mater* und *filia* wurde sowohl Mariens Stellung über als auch in der Kirche beschrieben.

Die »*Mater Ecclesiae*« in der Neuzeit (278–572) ist das Forschungsthema des nächsten Abschnitts: Die das Spätmittelalter ablösende Bewegung des Humanismus, eines laikales Bildungsbürgertums, verhielt sich zurückhaltend zur Marienverehrung, noch stärker die Reformatoren; andererseits verteidigte die Bewegung der Jesuiten, schon aufgrund ihrer Sympathie für Ludolfs *Vita Christi* die Marienfrömmigkeit. Petrus Canisius wollte sie nicht nur verteidigen, sondern dadurch die Katholiken gegen die Reformation immunisieren. Hieronymus Nadal, Cornelius a Lapide (*mater christi et consequenter Ecclesiae*: Vorordnung Mariens!); Barocktheologen (Paciuchelli, Reismüller), die »*Ecole Francaise*« (Bérulle, Olier u. a.) werden behandelt. Während der Jansenismus und der französische Rationalismus der Marienverehrung ihrer Zeit kritisch gegenüberstanden, gab ihr Alfons von Liguori († 1787) wieder einen Antriebs. Benedikt XIV. nennt Maria »*amantissima Mater*, ihr (= Kath. Kirche) durch das letzte Wort ihres sterbenden Bräutigams überlassen, und die ihr (= Maria) mit dem Gefühl kindlicher Zuneigung folgt«.

Die Zeit der Romantik und des Traditionalismus führte selbstverständlich die Sicht der *Mater ecclesiae* weiter: Ventura, der Joh 19,26 betonte und weit in die christliche Tradition zurückgriff; Pierre Jean-jacquot, J. Th. Laurent, M. J. Scheeben, dessen Mariologie Dittrich kurz und klar darlegt: Scheeben denkt an eine Perichorese zwischen Maria und Kirche, insofern alle Aussagen über sie wechselseitig getroffen werden können. Maria ist »Mutter der Gnade und der Kirche«, denn sie gibt die unter dem Kreuz empfangene Gnade weiter. Scheeben arbeitet eine breite Tradition in seine Lehre ein.

Leo XIII. sieht in Joh 19, 26 die ganze Kirche der Mutter anvertraut. Er gebraucht zwar den Titel,

wichtiger war für ihn die allgemeine geistliche Mutterschaft. Für das 20. Jhd. steht die Mariologie im Spannungsfeld von Ekklesiologie und Ökumene. Untersucht werden die *Mater-Ecclesiae*-Titel bei J. B. Ternien, Kardinal Mercier (Mutter der Kirche und universale Mittlerin). Dann werden verschiedene andere Zeugen gesichtet (J. Anger, Odo Casel, Feckes, Teresa Benedicta) und die Pius-Päpste, schließlich noch der Theologe Hugo Rahner. »*Maria et Ecclesia*« war dann das große Thema der 50er Jahre des vorigen Jhds. Es begann mit der Definition der *Assumptio*, zeitigte exegetische Forschungen über »die Mutter der Kirche« im johanneischen Schrifttum; diesbezügliche Referate auf dem mariologischen Kongress 1950 in Rom; S. Tromp war der Redakteur von *Mystici Corporis*. Die geistliche Mutterschaft Mariens wird damit verbunden, dass sie als *cor Mystici Corporis* gesehen wird. Ferner werden H. Barré, A. Müller, De Lubac, Th. Koehler, C. Straeter, M. Schmaus, der mariologische Kongress in Lourdes (1958) erforscht, auf dem die christotypische und ekklesiotypische Perspektive durchdiskutiert wurden. Schließlich wurde im Rückblick auf das marianische Zeitalter der Konnex Maria-Kirche abgefragt im Hinblick auf das Konzil. Unter den Protagonisten der Mariologie auf dem II. Vatikanum werden Johannes XXIII., Kardinal Suenens, Kardinal Volk, Kardinal Bea, Gérard Philipps, C. Balie, R. Laurentin beschrieben. Letzterer war auf dem Konzil und auch später ein entschiedener Gegner des *Mater-Ecclesiae*-Titels (und auch der *maternitas Mariae*). Interessant ist dabei (572) eine gewisse Nähe von J. Ratzinger, von dem Dittrich feststellt, dass er »erst als Glaubenspräfekt begonnen habe, den *Mater-Ecclesiae*-Titel zu verwenden.«

Ausführlich wird dann »Das Zweite Vatikanische Konzil und der *Mater Ecclesiae* Titel« behandelt. Recht detailliert werden die einzelnen (Sub.-Kommissionen und die von ihnen erarbeiteten Texte, die Schwerpunkte der einzelnen Konzilsperioden, die Voten einzelner Bischofskonferenzen (die deutsche Bischofskonferenz war gegen den Titel), die bekannte »*Patt*«-Abstimmung, die Reaktionen der Päpste, die Erarbeitung des Endtextes mit den jeweiligen Korrekturvorschlägen, wobei dann der polnische Episkopat den Proklamationsgedanken in die Diskussion brachte (632). Auch die Einwände werden klar formuliert (636, Anm. 375). Die ekklesiotypische Richtung beanspruchte, theologisch von Maria und von der Kirche zu sprechen, während die Gegenseite meist die Sprache der Devotion pflegte. »Damit wurde die christotypische Richtung, die etwas hilflos mit dem Thema Maria-Kirche umging, als untheologisch qualifiziert, was sie gewiss nicht

war« (639). Beachtung verdient die Feststellung (632): »Die in Deutschland verbreitete Meinung von einer Konzilsmehrheit, die gegen den Mater-Ecclesiae-Titel gewesen wäre, lässt sich durch die Gesamtsichtung der Stellungnahmen widerlegen; dezidiert haben sich mehr Väter für als gegen den Titel ausgesprochen. Wahr ist nur, dass die prominenten Konzilsväter den Titel ablehnten«. Wurde also manipuliert (vgl. auch 643)? Die Ablehnung erfolgte wohl aus ökumenischen Gründen.

In der Folge werden die gesamte Konstitution LG, dann das Marienkapitel und schließlich die mariologisch-marianischen Aussagen der übrigen Texte des 2. Vatikanums gesichtet. Die Integration des Marienkapitels in die Kirchenkonstitution sollte Maria ihren Platz bei den erlösungsbedürftigen Geschöpfen bestimmen. Maria steht jedoch zwischen ihrem Sohn und der Kirche (676). Die Oktoberabstimmung von 1963 wird von Dittrich als »Niederlage der Marianischen Bewegung« qualifiziert und wenigstens für Deutschland als Beginn der »marianischen Eiszeit« (678). Das Marienkapitel zeige unausgeglichene Kompromisscharakter. Die theologische Unsicherheit verstecke sich hinter einer ökumenischen Rücksichtnahme.

Warum wurde der Titel auf dem Konzil nicht akzeptiert? Dittrich nennt zwei Gründe: Der Titel galt einmal als Ausdruck einer alten Schule, die es zu überwinden galt. Die moderne Theologie, bestimmt von bibeltheologischem, patristischem und ökumenischem Interesse, wollte nicht lehramtspositivistisch denken und nicht mit dieser Marienverehrung auftreten. Ferner war das Selbstbewusstsein des Bischofskollegiums erwacht, das sich gegenüber dem Petrusamt profilieren wollte. Doch dürfe die Proklamation nicht so verstanden werden, als hätte sich der Papst gegen das Konzil gestellt. Der Titel kam ja nie zur Abstimmung, es war eher die theologische Kommission und ihr Vorsitzender Philips, der die Texte im Sinn der Ablehnung des Titels bearbeitet hat. Noch nach dem Oktober 1963 waren 194 Stimmen (gegen 123) für den Titel; die Kommission entschied sich für eine implizite Verwendung in LG 53 (685).

Paul VI. hat schon als Bischof von Mailand den Titel gebraucht. Auch als Papst verwendete er ihn regelmäßig und wünschte seine Bestätigung durch das Konzil (687ff). Die Proklamation wurde von den meisten Konzilsvätern stehend mit Beifall begrüßt (691). Der Text wird dann eingehend analysiert: Im Rückgriff auf die *amantissima mater* (LG 53) und auf den Leib-Christi-Gedanken will der Papst LG und Proklamation nicht als Gegensätze verstehen, sondern letztere sei Sinnspitze. Allerdings wurde der Titel unmittelbar nach dem Konzil

eher negativ, als Gegensatz, gewertet. Dittrich untersucht dann ausführlich die Ekklesiologie und Mariologie Pauls VI.; er hat ständig die *mater ecclesiae* hervorgehoben.

Anschließend behandelt Vf. noch die nachkonziliare Rezeption des Titels (Galot, Roschini, de Aldama, Monsegu u. a.), auch die Marginalisierung der Mariologie in diesem Zeitraum, wobei in Mitteleuropa häufig ein Unterschied zwischen Lehre und Frömmigkeit in Bezug auf den Titel gemacht wurde. Die Gegner des Titels würden theologisch-rational vorgehen. Während Kardinal Bea aus ökumenischen Gründen den Titel ablehnte, verweisen andere damit auf die »Mutter der Einheit«. Schließlich werden noch zwei bedeutsame Stellungnahmen deutscher Jesuiten besprochen: O. Semmelroth und K. Rahner, die anfänglich klar gegen den Titel Stellung bezogen, sich aber dann wohlwollender geäußert haben.

In der Liturgie fand der Titel Aufnahme. In die Lauretananische Litanei ebenfalls, aber im deutschen Gotteslob erst verspätet. C. Pozo sieht im Titel (gegen die ekklesiotypischen Tendenzen) die »*transcendencia de Maria con respecto a la Iglesia*«. Johannes Paul II. spricht häufig und klar von Maria als *Mater ecclesiae*. Schließlich wird die Akzeptanz des Titels bei vielen internationalen Theologen untersucht. Benedikt XVI. hat sich in seinen Äußerungen als Papst klar in die Linie von Paul VI. und Johannes Paul II. gestellt (838). Die Zusammenfassung des geschichtlichen Überblicks schließt mit den Worten (863): »Der Titel *Mater Ecclesiae* stellt nicht ein Maria isolierendes Bildwort dar, sondern gründet zutiefst im Mysterium der Kirche in ihrer Verbundenheit mit Christus.«

Der zweite Teil: »Analyse und Synthese« gibt nun eine systematische Darlegung. Der Titel war anfänglich inkarnationstheologisch akzentuiert, im Hochmittelalter mehr von der Passion aus, was Joh 19, 25ff nahe legt. Der Gottesmutterchaft als Mariologieprinzip wird dabei der sachliche Vorrang zugewiesen (876), auch wenn sie als bräutliche Gottesmutterchaft zu bestimmen ist. Die Bedeutung des Titels wird von Theologen der Definition von Ephesus gleichgestellt. Der Titel Mutter enthält die Momente Ursächlichkeit und Fürsorge. Es werden dann Klärungen zur theologischen Sprechweise vorgenommen, die einfließenden Zeitströmungen werden beleuchtet. In einem weiteren Schritt wird die durch das Konzil favorisierte Sicht Mariens als Urbild der Kirche dargestellt.

Dem Thema der Dissertation kommt Vf. durch die Erörterung der *Maternitas spiritualis* näher: Das erste Jhd. habe implizit um die geistige Mutterchaft Mariens gewusst, das zweite sie ausgearbeitet, um

schließlich die Mutter Jesu auch als Mutter aller Gläubigen und der Kirche ansprechen zu können (964); bei den Zisterziensern findet die *Maternitas spiritualis* besondere Beachtung. Joh. 19, 15ff wird dafür als wichtige Bibelstelle herangezogen, die auch als Beleg für die Kirchenstiftung betrachtet wurde. Diese Mutterschaft sei nicht nur im moralischen Sinn zu verstehen, sondern besage ein »schöpferisch-gebärendes« Mitwirken Mariens bei der Taufgeburt und der Erziehung des einzelnen Christen. Dittrich betont dann die geistliche Mutterschaft als Folge der *Assumptio*. Ausführlich wird dann die Relation Mariens zum Heiligen Geist und zur Trinität bedacht.

Doch verlangt der *Mater Ecclesiae* Titel neben der Klärung des Mütterlichen auch eine ekklesiologische Klärung. Als »Tochter Zion« veranschaulicht Maria ihre Zugehörigkeit zum Volk Israel als bester Teil und heiliger Rest, der uneingeschränkt das Ja-Wort gesprochen hat. Dittrich verfällt nicht der nach dem Konzil favorisierten Volk-Gottes-Ekklesiologie, sondern bleibt bei der für den Titel grundlegenden Leib-Christi-Sicht, wobei Maria den personalen Charakter der Kirche ausdrückt. Aber diese Kirche hat petrinische und marianische Prägung. Das petrinische Amt steht für die Unverfügbarkeit des Heils und für die Souveränität Gottes und die Mittlerstellung Christi zur Menschheit hin und das marianische Moment veranschaulicht das Prinzip der Kirche als mütterlich-empfangende Gebälerin Christi, die Rezeptivität und Konkausalität des erlösungsbedürftigen Menschen (1039).

Schließlich wird noch die ökumenische Relevanz des Titels erörtert. Dem Osten, so Maximos IV. Saigh sei der Titel unbekannt, er würde ferner die ökumenische Verständigung erschweren, während umgekehrt andere in Maria als der *mater unitatis* eine Hilfe zur Verständigung erblickten. Protestantische Stimmen zugunsten des Titels (Wickert, Wilckens) werden genannt (1054f), aber ebenso Erwartungen der Proklamation zugunsten eines ökumenischen Fortschritts.

Das vergleichsweise umfangreiche Opus (1168 S. im Kleindruck) verlangt auch eine ausführliche Besprechung. Es gelingt dem Autor, einige der schiefen nachkonziliaren Äußerungen über den *Mater-Ecclesiae*-Titel zurechtzurücken. Der Titel begegnet keineswegs nur bei »wenigen und dunklen Autoren des 12. Jhds.«, wie Philipus bemerkte, sondern ist älteren Datums und schon in der Liturgie um das Jahr 1000 greifbar. Interessant ist auch die Feststellung, dass die Mehrheit der Konzilsväter wohl für den Titel waren, über den nicht abgestimmt wurde. Dann hätte Paul VI. mit der Proklamation dieser Mehrheit eine Stimme verliehen. Die umfangreiche

Dissertation lohnt die Mühe der Lektüre reichlich, weil sie Einblick in die Argumentation vieler theologischer Persönlichkeiten und ihren Einfluss ermöglicht.

Wünschenswert wäre allerdings eine kürzere Fassung des zweiten Teils (»Analyse und Synthese«). Statt einer erneuten Darlegung von Positionen hätte man auch die Quintessenz aus den geschichtlichen Untersuchungen ziehen können. Diese *Desiderate* können aber das Urteil nicht schmälern, dass diese Arbeit zu den großen Leistungen der theologischen Forschung gehört. Sie verdient Beachtung der Fachtheologie. Fleiß und Mut des Autors sind zu bewundern. Hoffentlich werden sich die Ökumeniker einer anderen Sicht der *mater unitatis* öffnen und erkennen, dass die Einheit der Christen nicht das Ergebnis von Kommissionsitzungen ist, sondern ein Geschenk der Gnade, das vor allem der Fürbitte der Frau zu verdanken ist, deren mütterlicher Sorge gerade die Einheit ihrer Kinder am Herzen liegt.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Hartmann, Stefan: *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009 (*Eichstätter Studien*, N. F. 61), ISBN 978-3-7917-2183-5, 512 S., EUR 34,90.

Stefan Hartmann bietet in der von der Kath. Fakultät Eichstätt angenommenen Dissertation eine profunde Darstellung des Pallotinertheologen Heinrich M. Köster. Köster will durch die Konzeption »der heilsgeschichtlichen Stellvertretung der Menschheit durch Maria eine durch allzu privilegierten-orientierte, ästhetisierende, typologisch-symbolische oder feministisch-befreiungs-theologische Ansätze entstehende Gefahr der Verunklärung des Marienbildes« abwenden.

In den *Prelegomena* umreißt Vf. aktuelle Ansätze zur Mariengestalt, etwa die psychologisch-symbolische Interpretation (Maria als Archetyp) oder die kosmologische Identifizierung mit der Weisheit; zudem wird die Problematik eines eigenen mariologischen Traktats angesprochen. Maria ist eine Gestalt der Heilsgeschichte.

Das 2. Kapitel »Zur Person und Werk« bietet die Lebensdaten Kösters und eine Schilderung der Spannungen mit Schönstatt/Kentenich. Die Trennung schmerzte Köster. Zum Forschungsstand hebt Hartmann F. W. Künneths anthropologische Deutung (Mariologie als ekklesiologische Rede vom Menschen in der Erlösung), von A. K. Zielinskis »pallotinische Sichtweise« (Maria als Königin der Apostel) und M. Levermanns Arbeit über die Mit-

wirkung Marias hervor (Maria nimmt den Menschen in ihre eigene christusförmige Haltung hinein: als altera Maria wird er ein alter Christus).

Im 3. Kapitel behandelt Hartmann »Kontext und Wirkungsgeschichte« von Kösters Mariologie. Marienkritische Strömungen sieht Köster in der Jugendbewegung, in der Bibelbewegung und der liturgischen Bewegung. Als Antriebskräfte nennt Köster das ständige Anwachsen der Marienverehrung in der Geschichte der Kirche, wobei er einen gewissen Höhepunkt bei L. M. Grignon von Montfort feststellt. Die Volksfrömmigkeit, von Oswald und Scheeben als Vorreiter betrachtet, sieht Köster eher kritisch. Zu Scheebens Fundamentalprinzip geht Köster ferner auf eine gewisse Distanz. Zu den beiden Auflagen »Die Magd des Herrn« werden dann kritische Reaktionen besprochen; von Seiten K. Rahners ergeht der Einwand, dass dann, wenn Maria Repräsentantin der Menschheit in der Entgegennahme des Heils wäre, die Bedeutung der Menschheit Christi zu kurz käme. Jesus selbst ist das entscheidende Ja der Menschheit zu Gott, die Spitze der Menschheit (108). Wie, so fragt K. Rahner, ist der Kollektivakt zu denken, bei dem Maria die Erlösung angenommen habe. In Unus Mediator antwortet Köster auf die Kritik. Den Monophysitismusvorwurf ließ er daraufhin fallen. Es scheint in der Kontroverse mit Rahner einer weiteren Klärung des Beitrags der Menschheit Christi zu bedürfen (etwa im Sinn des Dyotheletismus). So wechseln sich Zustimmung, Kritik und Anmerkungen zu Kösters Sicht von Maria als Höchstvollendung der Kirche ab.

Schließlich stellt Vf. noch »begleitende mariologische Veröffentlichungen« Kösters vor: Neben dem »einen Mittler« gebe es auch echtes, wenn auch anders geartetes Mittlertum (127). »Das Christentum sei marianisch wie der Kreis rund ist« und marianische Frömmigkeit sei ganz und gar christozentrisch. Fragen der theologischen Erkenntnislehre, zum Verhältnis von Schrift und Tradition über die Rolle der Bibel im protestantischen Marienverständnis, werden in kleineren Schriften klar beantwortet. Ein Exkurs »zur Mariologie Karl Rahners« schließt dieses Kapitel. Eine kritische Stellungnahme zu Rahners Mariologie ist hier nicht möglich, aber die *assumptio* kann nicht als eschatologischer Normalfall verstanden werden. Doch gibt es Annäherungen zwischen Köster und Rahner. Vielleicht hat Rahner wegen seiner unklaren Trinitätslehre nie über die Gottesmutter geschrieben!?

Bei der Darstellung systematischer Schwerpunkte und Themen behandelt H. zunächst Grundbilder der Heilsgeschichte, deren erstes die Bundestheologie ist: Der Mensch als Beziehungswesen, mit dem

Gott einen Bund schließt und um Treue ringt. Die alttestamentliche Bundeshistorie läuft auf den in Christus angebotenen Bund zu, dem sich Maria stellvertretend für das neue Bundesvolk öffnet (169). Ferner greift die Bundeswirklichkeit personal-polar aus, und zwar in universaler Ausrichtung und kontinuierlicher Entwicklung auf Christus hin. Überraschend greift Köster auf das aristotelische Potenz-Akt-Modell zurück, um den religiösen Akt zwischen Gott und Mensch an Maria zu exemplifizieren. Maria versinnbildet als *Pieta* die menschliche Opferbereitschaft und die Liebe zum Gekreuzigten. Ob Maria die heilsgeschichtliche Stellvertretung (*loco totius humanae naturae*: Thomas) wahrnimmt, wird an theologischen Reflexionen grundsätzlicher Art und an neuen Mariologen untersucht (z. B. ist G. Söll skeptisch). Hartmann zeigt, dass und wie der Miterlösungsgedanke Mariens Vertretung der Menschheit fungiert (als Empfängerin der Erlösungsfrüchte und als Bringerin der Opfergaben). Gerade von Scheeben abhängige Autoren betonen diese Vertretung (243), zu der Maria von Gott beauftragt ist. Auch reformatorische Theologen seien für diesen Gedanken offen (245).

Jedoch arbeitet dann Köster über die theologiegeschichtlichen Zeugnisse hinaus systematisch einen freien Raum für den marianischen Stellvertretungsgedanken heraus (246ff): Die Heilswirklichkeit beruht – bundestheologisch betrachtet – auf der göttlichen Person Christi und einem menschlichen Du, das Maria als Stellvertreterin der Menschheit einnimmt. Maria ist hier »gleichsam das Menschengeschlecht in Person« (Leo XIII.) Diese Sicht provozierte den Monophysitismusvorwurf Rahners, der fragt, wie Maria die Spitze der Menschheit sein kann, wenn der Personalpol der Menschheit durch Christus besetzt ist (250). Jesus ist nicht nur das Ja Gottes zur Menschheit, sondern auch, so Rahner, der Menschheit zu Gott. Aber kann die Menschheit Christi ein die Erlösung annehmendes Ja sprechen? Köster kann sich auf Chalkedon und Thomas berufen.

Der Stellvertretungsgedanke impliziert irgendwie eine Ermächtigung des Vertreters durch den Vertretenen (265ff). Köster arbeitet verschiedene Stufen und Arten von Stellvertretung heraus, die sich neben dem *mediator absolutus*, Christus, anbieten. Im Moment der Mutterschaft, in der sich Gott in seinem Worte den Menschen übergibt und Maria den religiösen Akt der Gesamtmenschheit verkörpert (und dazu von Gott ermächtigt ist), begegnen sich zwei Spitzen. »Die Personalität der Hinordnung auf das ewige Wort – erreicht nicht in der Menschheit Christi, sondern in Maria die reinsten Form« (270). So ist sie Mittlerin zum Mittler. Die Stunde der Mutter-



schaft war die Verkündigung. Die Stellvertretung begegnet in der Tradition immer unter dem Namen der Neuen Eva. Im Anschluss an G. v. Le Forts Sicht der ergänzenden Gegensätzlichkeit der Geschlechter (Mann mehr initiativ, Frau mehr rezeptiv) zeigt dann Köster Maria als das »höchste potentielle Prinzip, das Gott empfänglich entgegen nimmt« (279). »Die Bipolarität zwischen Maria als gliedhafter Stellvertreterin der Menschheit (Potenz) und Gott in Christus (Akt) ist der Ausgangspunkt des objektiven Heilsgeschehens, das noch der subjektiven Annahme durch die anderen Glieder der Menschheit bedarf« (ebd.). In der Verkündigung geschieht die vollkommene Auslieferung an Gott in gliedhafter Stellvertretung.

Die Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung am Kreuz, die *compassio*, wird mit einem Exkurs zur Corredemptrix-Lehre bis zum II. Vaticanum eingeleitet (290). Im weiteren Abschnitt: »Synthese« der Corredemptrix-Kontroverse, sucht Köster einen Raum für die mittlere Stellvertretung der Menschheit im Tod Jesu, wobei aber eine synergistische Gleichschaltung von Gott und Mensch vermieden werden muss. Die Corredemptrix-These besagt (310ff) die Einbindung Mariens in das objektive Erlösungsgeschehen, und zwar in der Weise, dass sie ein unabdingbares Teilmoment der objektiven Erlösung durch Christus ist. Zur Erklärung bringt Köster nach Eph 5 die Hingabe des Sohnes, der den Rezeptionsakt durch die Kirche (= Maria) einschließt. Der Verweis Hartmanns auf die (vom Rezensenten kritisch gesehene) Beichttheologie Adriennes v. Speyer hilft aber nicht weiter (obwohl die sakramentstheologische Analogie einleuchtet), denn das Beichtbekenntnis ist richterliche Selbstanklage des aus der Taufschuld verantwortlich gefallenen neuen Geschöpfes. Die »Beichte« Mariens steht im Gegensatz zur Heiligkeit der Kirche und Mariens.

Gleichsam einschränkend zu dieser Einbindung in den Erlösungsvorgang wird aber dann die Einzigkeit des Opfers Jesu herausgehoben (318). Aber doch muss das Verdienst Mariens auf Golgotha aufgezeigt werden, denn die Handlungen der Menschen sollen Gott durch ihren Wert gefallen: Köster denkt hier an eine besondere Form des Mitleidens in der Kreuzesnachfolge, im Mitopfern und Miterlösen nicht als Erlösungsbewirkung, sondern als Erlösungsentgegennahme. In seinem Referat auf dem mariologischen Kongress in Lourdes 1958 führt Köster zur rezeptiv-aktiven Teilnahme aus: »Dies ist die ekklesiotypische Figur der marianischen Miterlöserschaft, die das große Sakrament der Erlösung stellvertretend empfängt (nullum sacramentum celebratur nisi recipitur)«. Anschließend (328ff) werden kritische Positionen zu Köster vorgestellt.

Unter dem heilsgeschichtlichen Ereignis von Pfingsten ordnet dann Köster die Mitwirkung Mariens in der subjektiven Erlösung der einzelnen Gläubigen, also die Gnadenmittlerschaft ein. Während die Corredemptrix thematisch zu Ostern gehört, wird die Mediatrix Pfingsten zugeteilt. Die subjektive Vermittlung geschieht durch die Orante, die Gegenspielerin Satans ist. Für ihn ist Maria, die Heilige, furchtbar wie ein geordnetes Kriegsheer. So wirkt Mariens Heiligkeit im Heilsbund.

Das 6. Kapitel ist überschrieben mit: »Zwischen Christologie und Ekklesiologie«. Wenn Christus das Ursakrament ist, dann Maria der Urempfang. Hier das schöne Wort Kösters: »Die Mutterschaft Mariens ist sozusagen die Erstkommunion der Menschheit« (364): Zunächst bietet Hartmann einen Exkurs über katholische Ekklesiologie im 20. Jahrhundert (364ff). Anschließend wird der Bezug »Maria und die Kirche« behandelt, der dann unter dem Aspekt »Braut – Kirche und Bräutlichkeit des Gottesbundes«, »Mutter – Kirche und die christlichen Stände« ausgefaltet wird. Allerdings wird (trotz 387) die Thematik: Maria, Mutter der Kirche, völlig ausgespart. Nochmals greift Hartmann dann (387ff) die Frage um die Berechtigung der Kritik Rahners auf: Köster wollte nicht die Rolle der Menschheit Jesu auf die Person Mariens übertragen.

Das 7. Kapitel fragt nach den spirituellen Aspekten. Marianische Spiritualität ist nach Köster keine Sonderspiritualität. Wahl, Weihe, Bündnis werden als Charakteristika dieser Spiritualität besprochen. Die erzieherische Formkraft dieser Spiritualität hebt gerade Kentenich hervor. Maria eignet ein »anthropologisches Urbildreichtum« (408ff): die Sündelose, die Mutter, die Jungfrau, die Glaubende, die Betende.

Schließlich arbeitet Hartmann noch »Anregungen Kösters für eine künftige Mariologie« heraus (8. Kap.). Die Marienlehre des Zweiten Vaticanums wird von Köster »als erste geschlossene und umfangreiche Darlegung durch ein Konzil« begrüßt. Auch die Vermittelbarkeit der Position Kösters im ökumenischen Dialog wird thematisiert (wobei natürlich der protestantische Standpunkt je nach Autor schwankt). Der letzte Abschnitt dieses Kap. (8.3) ist wegen seiner Gedrängtheit kaum darzustellen; noch schwieriger ist es, dazu Stellung zu beziehen, gerade aus der Sicht Kösters. In einem zusammenfassenden Epilog wird Maria als Person (nicht als Symbol!) als der erste neue Mensch gezeigt.

Dem Verfasser sei gedankt, dass er den großen Mariologen H. M. Köster systematisch dargestellt und in die Zeitausinandersetzung hineingestellt hat. Die Arbeit verdient hohe Anerkennung, weil sie sich nicht auf Köster beschränkt, sondern die ma-

riologische Diskussion des 20. Jhds. dokumentiert. Dass die Thematik *mater ecclesiae* bei deutschen Theologen oft nur geringe Akzeptanz findet, ist bekannt. Hätte sie aber nicht stärker diskutiert werden müssen? Da die Päpste seit Johannes XXIII. diesen Titel zustimmend gebraucht haben und der theologiegeschichtlich besser belegt ist, als in der nachkonziliaren Mariologie behauptet wurde, und besonders bei den deutschen Theologen. Er ist christotypisch! Auf alle Fälle: Wer sich der Mühe der Lektüre dieser Untersuchung unterzieht, wird reich belohnt. *Anton Ziegenaus, Augsburg*

## Kirchenrecht

*Schneider, Caroline H.: Kooperation oder Fusionierung von Pfarreien? / Strukturelle Veränderungen im Bistum Essen aus kirchenrechtlicher Sicht (= Beihefte zum Münsterischen Kommentar, 53), Essen (Ludgerus Verlag) 2008, ISBN 978-3-87497-266-6, 154 Seiten, EUR 24,00.*

Ohne Zweifel hat sich die Verfasserin der gegenständlichen Studie einer ebenso aktuellen wie brisanten Thematik angenommen: Den derzeit in den meisten deutschen Diözesen in Planung oder Durchführung befindlichen seelsorglichen Strukturformen, deren vorrangiges Ziel – ungeachtet aller Unterschiede in Begrifflichkeit und konkreter Ausgestaltung – darin besteht, der abnehmenden Zahl an Priestern und (praktizierenden) Gläubigen sowie den schwindenden finanziellen Mitteln Rechnung zu tragen. Die zu diesem Zweck in Betracht gezogenen Strategien und Maßnahmen reichen »von der Anvertrauung mehrerer Pfarreien an einen Pfarrer [...] über die Wahrnehmung der Seelsorge in einer oder mehreren Pfarreien durch ein – priesterliches oder klerikal-laikales – Seelsorgeteam, der rechtlich unverbindlichen Zusammenarbeit in Verbänden von Pfarreien und der rechtlichen Errichtung solcher Verbände mit der Konsequenz, klar definierte Kompetenzen an den Verbund abgeben zu müssen, bis hin zur Zusammenlegung von Pfarreien durch Aufhebungen, Rück- und Zupfarungen und Neuerrichtung« (1).

Im Fokus der gegenständlichen Studie stehen die seelsorglichen Strukturformen in der Diözese Essen, deren Reformkonzept (»Zukunftskonzept Essen«) insofern von besonderer Bedeutung ist, als es die der meisten anderen Diözesen sowohl an Radikalität als auch an Uniformität weit übertrifft: Die bislang über 250 Pfarreien der Diözese sollen bis auf wenige Ausnahmen aufgehoben (!) und zu etwas mehr als drei Dutzend Großpfarreien mit bis zu

mehreren Zehntausend Gläubigen zusammengefasst und als solche neu (!) errichtet werden. Die Großpfarreien (mit Pfarrer und Pfarrgemeinderat) wiederum sollen in mehrere sogenannte »Gemeinden« (mit eigenem Priester und eigenen »Gemeinderäten«) aufgliedert werden, die jedoch jeder der rechtlichen Eigenständigkeit entbehren. Der Pfarrer als Leiter der Großpfarreie ist »zugleich auch Leiter jeder Gemeinde und Vorgesetzter für das gesamte seelsorgliche Personal der Pfarrei« (97). Für die über 100 Kirchen, die infolge des Zukunftskonzepts »funktionslos« werden, sollen »Möglichkeiten der Umnutzung, der Vermietung, des Verkaufs und auch des Abrisses geprüft« (107) werden.

Die Verfasserin hat ihre als Lizentiats-Dissertation verfasste Studie in drei Kapitel gegliedert, deren Ergebnisse sie in einem vierten Kapitel zusammenzufassen und einer kritischen Würdigung zu unterziehen beabsichtigt. Im ersten Kapitel geht es um die »Grundlegung der Fragestellung« (1–14), näherhin um die einschlägigen kirchenrechtlichen Vorgaben für Pfarrei, Pfarrer und Pfarrseelsorge auf der einen und die gegenwärtigen demographischen, soziologischen und finanziellen »Umbrüche« (9) in den deutschen Diözesen auf der anderen Seite. Das zweite Kapitel widmet sich den (möglichen) Reaktionen auf die genannten Umbrüche, und zwar zunächst unter kirchenrechtlichem und daran anschließend unter staatskirchenrechtlichem Aspekt; es trägt den Titel »Rechtliche Vorgaben und Implikationen für Formen der Kooperation und Zusammenlegung von Pfarreien« (15–63). Im vergleichsweise umfangreichen dritten Kapitel schließlich stellt die Verfasserin »Die Gestaltung des pfarrlichen Strukturwandels im Bistum Essen« (65–129) dar. Ein »Abkürzungsverzeichnis« (135–137), ein umfangreiches »Quellenverzeichnis« (139–148) sowie ein (leider lückenhaftes) »Literaturverzeichnis« (149–154) runden die Studie ab.

Wer nach einer gestrafften und übersichtlichen Darstellung der für die seelsorglichen Strukturformen (zumal in der Diözese Essen) relevanten kirchlichen Rechtslage sucht, ist mit der gegenständlichen Studie einigermaßen gut bedient; wer hingegen eine kritische Analyse des erhobenen Befunds erwartet, wird weitgehend enttäuscht sein: »Zusammenfassend lässt sich festhalten«, so das dürftige Fazit, »dass es weniger auf die gewählte Form bei der Strukturierung der Pfarrseelsorge ankommt als darauf, nach der Erstellung eines Konzeptes« zu sorgen, »das von den langfristig zu erwartenden personellen und finanziellen Entwicklungen ausgeht« (133–134). Selbst die in der Diözese Essen vorprogrammierte Entstehung einer

Zweiklassenpriesterschaft – bestehend aus den (wenigen) eigenberechtigten Pfarrern und den übrigen, der »Aufsicht« (126) der Pfarrer unterstehenden und mit dem »Ehren«titel »Pastor« abgespeisten »Gemeinde«priestern – »verwundert« die Verfasserin lediglich angesichts »der sonstigen Klarheit und Konsequenz des Konzepts« (127). Insofern sie der Diözese Essen aber bereits auf dem Buchrücken eine »Vorreiterrolle« bescheinigt, wird man ihr zumindest nicht vorwerfen können, unredlich vorgegangen zu sein: Die Absicht, auch und gerade das »Zukunftskonzept Essen« – ungeachtet einiger zurückhaltend formulierter Anfragen und Anregungen – in jedem Fall als großen Wurf zu präsentieren und dementsprechend schönzureden, ist unverkennbar.

Dabei ist es der Verfasserin völlig entgangen, dass das eigentliche Problem weniger im Detail als im umfassenden – anders ausgedrückt: im totalitären – Charakter des Konzept als solchem liegt: Ausgehend von der kategorischen Behauptung, dass (nicht näher deklarierte) »pastorale Gründe« eine »immerwährende Strukturreform« (131) verbieten, postuliert sie ein »auf lange Sicht geplant[es]« (und dementsprechend rigoroses und unwiderrufliches) Vorgehen, »um ein häufiges Nachbessern zu vermeiden« (ebd.). Die Vorgaben des allgemeinen Kirchenrechts sind demgegenüber weitaus sensibler und flexibler. Gerade um der Seelsorge im wahren Sinn des Wortes, das heißt der Sorge um das Heil der Seelen willen, dürfen seelsorgliche Strukturen und Strukturreformen nicht zum Denkmal ihrer selbst werden, sondern müssen stets den Bedürfnissen der Gläubigen vor Ort untergeordnet bleiben. Sie sind – im Unterschied zu dem im Zuge des »Zukunftskonzepts Essen« mitunter vermittelten Eindruck – Mittel, nicht Inhalt der kirchlichen Verkündigung.

Seelsorgliche Strukturreformen hat es in der Kirche immer (wieder) gegeben und muss es immer (wieder) geben. Die entscheidende Frage lautet folglich nicht, ob die bestehenden seelsorglichen Strukturen den derzeitigen demographischen, soziologischen und finanziellen Veränderungen angepasst werden sollen, sondern wie dies im konkreten Fall geschieht. Das in der Diözese Essen in Planung bzw. Umsetzung begriffene »Zukunftskonzept« weicht jedenfalls in wesentlichen Aspekten von den Vorgaben des allgemeinen Kirchenrechts ab, indem es die meisten (bisherigen) Pfarreien ihrer rechtlichen Eigenständigkeit beraubt und die meisten (bisherigen) Pfarrer zu seelsorglichen Handlangern degradiert. Gerade angesichts der Radikalität und Totalität der seelsorglichen Strukturreformen in einer erst seit wenigen Jahrzehnten bestehenden Diözese wie Essen drängt sich unweigerlich die Frage

auf, ob es nicht langsam an der Zeit wäre, über die Reduzierung der Pfarreien hinaus auch eine Reduzierung der Diözesen in Betracht zu ziehen. *Wolfgang F. Rothe, München*

## Dogmatik

*Serafino M. Lanzetta, Karl Rahner / Un' Analisi critica. La figura, l'opera e la recezione teologica di Karl Rahner (1904–1984), Siena 2009, ISBN 978–8272–428–3, 319 S.*

Der Sammelband, der sich in kritischer Perspektive der Theologie Karl Rahners widmet, stellt die Zusammenfassung der Referate dar, die auf einer diesem Thema gewidmeten Studententagung am 22./23. November 2007 in Florenz gehalten worden sei. Der Herausgeber, Serafino M. Lanzetta, stellt in seiner Einleitung (5–17) fest, dass durch die transzendente Methode, die Rahner – ausgehend von J. Maréchal – weiterentwickelt und auf die Theologie ausgezogen hat, Gott gewissermaßen eine »Begrenzung« erfährt, da er in der Weise auf die menschliche Subjektivität bezogen wird, dass der Mensch gewissermaßen zum »Maß« Gottes wird. Da die Offenbarung Gottes dem Menschen in seiner transzendentalen Erfahrung als Möglichkeitsbedingung jedweder Seinserkenntnis mitgegeben ist, kann der Mensch dieser Offenbarung nicht ausweichen, sondern wird in jedem Fall auf dem Grund seiner selbst damit konfrontiert.

R. unterscheidet diese transzendente Erfahrung, welche die menschliche Erkenntnis begleitet, bekanntlich von der kategorialen Offenbarung, die sich im geschichtlichen Auftreten Jesu ereignet hat und der wir die inhaltliche Struktur der apostolischen Verkündigung verdanken. Das Verhältnis zwischen transzendentaler und kategorialer Offenbarung nimmt sich indes so aus, dass Ersterer der Primat zukommt: In der kategorialen Offenbarung tritt das, was immer schon im Menschen ist, in seine Akt-Wirklichkeit, und der Mensch vollzieht den Übergang von einer generisch-allgemeinen zu einer spezifisch bestimmten Glaubenserkenntnis. (9) Diese konkrete Bestimmung des Glaubens, die sich aus dem Hören der Glaubensbotschaft gebiert, erweist sich aber letztlich als überflüssig, da sie vorgibt, etwas zu verobjektivieren, was an sich unobjektivierbar ist, und etwas auszusprechen, was einfachhin ineffabile ist. Die Methode muss die geoffenbarten Inhalte des Glaubens letztlich belanglos werden lassen, da sich die eigentliche Selbstmitteilung Gottes als Gnade im Inneren eines jeden Menschen immer schon zugetragen hat. (12)

Der Einleitung folgen vier italienische Beiträge: Antonio Livi behandelt »Die theologische Methode Karl R.s – eine Kritik aus epistemologischer Sicht« (13–17) und kommt zu dem Ergebnis, dass R. eigentlich mehr ein Philosoph und nicht so sehr ein Theologe im strengen Sinne war. »Die Interpretation des Dogmas im Rahmen eines transzendentalen und aprioristischen Denkens lässt verschiedene Hypothesen rein idealistischer Art entstehen, die den realistischen Sinn des Dogmas ausschließen und den epistemischen Wert der Reflexion über die Glaubensaussagen rein auf die philosophische Vernunft beziehen.« (17) Ignacio Andereggen untersucht in seinem Aufsatz »G. W. F. Hegel und M. Heidegger: die philosophischen Vorgänger des theologischen Denkens Rahners« (19–40) dessen philosophische Vorgaben, während Brunero Gherardini um das klassische Thema des Verhältnisses von Natur und Gnade bemüht ist: »Natur und Gnade: das Äquivoke bei Karl Rahner« (41–50), und Giovanni Cavalcoli sich in seinem Beitrag »Die theoretische Wurzel der rahnerschen Theorie vom anonymen Christentum« (51–72) des anonymen Christen annimmt – ein Thema, das ja bereits in H. U. von Balthasars »Cordula oder der Ernstfall« eine ironische Replik erfahren hatte.

Der folgende Beitrag aus der Feder Peter M. Fehlners »De Deo uno et trino ad mentem Caroli Rahner« (engl.) (73–161) misst viele wesentliche Punkte der philosophischen und theologischen Systematik R.s an der Scholastik der franziskanischen Schule, d. h. besonders an Bonaventura und Duns Scotus, deren Nähe zu Thomas v. Aquin, dem primären Bezugspunkt R.s in der Tradition, er herausstellt. Durch vergleichende Methodik arbeitet er die Distanz R.s zum analogen Seinsdenken der Scholastik heraus. Hauptkritikpunkte sind ihm dabei die transzendente Erfahrung (des Seins), der er den von den natürlichen Ursachen her anhebenden Erkenntnisweg (exemplarisch etwa im »Tractatus de Primo Principio« des Duns Scotus ausgeführt) entgegenstellt, sodann der Umstand, dass R. reale Beziehungen Gottes zum endlichen Geschöpf durch Schöpfung und Gnade (in deren quasi-formaler Kausalität) postuliert, weiters die transzendente Christologie, die fehlende analogia entis, der relative propositionale Status des Dogmas und der an der Subjektphilosophie orientierte trinitarische Personbegriff.

Insbesondere kritisiert Vf., dass bei R. jeder inhaltlich bestimmte Glaube (fides quae) der vorrationalen Erfahrung eines Absoluten (*absolute transcendence*) untergeordnet wird. Wenn Fehlner dabei das absolute Geheimnis Gottes, das sich aufgrund der Selbstmitteilung Gottes jedem Menschen

immer schon erschließt, als das »transzendente Unendliche« oder »extramentale Numenon«, das gemeinhin Gott genannt wird, aber jenseits aller Wahrnehmung und Konzeptualisierung bleibt, denkt, so scheint er R.s theologische Erkenntnislehre auf die Pluralistische Religionstheologie hin zu lesen. Diese Lesart mag legitim sein, da man den transzendentalen Ansatz in diese Richtung weiter denken könnte, R. hätte sich indes selbst wohl nicht so verstanden. (Vgl. 74–76)

Dass R. Abschied von der traditionellen Metaphysik genommen hat, lässt sich durch manche seiner Überlegungen zur Geschichtlichkeit und Veränderlichkeit Gottes erhärten – ein Sachverhalt, der vom Vf. an vielen Stellen hervorgehoben wird. »And so Rahner claims revelation as such includes no metaphysic, no doctrine about being, but only an experience of salvation in transcending oneself by accepting the Infinite Absolute [...]«. (80) Als legitim muss der Vergleich zwischen dem scotistischen Seins- und Personverständnis mit der von R. lancierten These von der ursprünglichen Identität von Sein und Erkennen angesehen werden, wenngleich R. einer solchen Gegenüberstellung gewiss entgegengehalten hätte, dass sein Referenzpunkt Thomas – mit seinem Verständnis vom Sein als Akt – und nicht Scotus sei, der das *ens* als »id cui non repugnat esse« definiert. Für Scotus steht jedenfalls fest: »esse altius est intelligere«. (83) Aus der Sicht des franziskanischen Theologen (und Thomas würde hier zustimmen) lässt sich das Personverständnis nicht vom Psychologischen her als »autonomes Bewusstseinszentrum« gewinnen, sondern vom Sein her, das die unmittelbare Existenz konstituiert. (90) Und auch die Erkenntnis und Liebe (als von der Person vollzogen) können nur verstanden werden, wenn man den subsistenten Selbststand einer geistbegabten Natur oder deren inkommunikable Existenz zum Ausgangspunkt macht. (91) Fehlner sieht die fundamentale Differenz zu R. darin, dass bei ihm »Person« primär auf eine psychologische Realität bezogen wird, wie sie charakteristisch ist für begrenzte menschliche Wesen. Die *ratio personalitatis a parte rei* kommt dabei gar nicht in den Blick. Man bleibt stattdessen stehen bei einer »in sich geschlossenen Autonomie«, die, von allen anderen Personen isoliert, nur durch eine transzendente Erfahrung – psychologisch als »Selbst-Mitteilung« verstanden – transzidiert werden kann. (141)

»Das Mysterium Christi bei Karl Rahner und seine eschatologische Zukunft« (163–222) ist der Titel eines längeren Beitrags auf Spanisch von Joaquín Ferrer Arellano. Der Vf. zeigt darin, wie sich die Theologie R.s von seinem systematischen Ansatzpunkt, der transzendentalen Methode, her in die

Bereiche der Christologie und Eschatologie entfaltet. R. geht von der Erfahrung einer unmittelbaren Begegnung mit dem Geheimnis Gottes aus, die mit den Mitteln der Transzendentalphilosophie expliziert wird. Dass der Mensch immer schon vor dem unaussagbaren Geheimnis Gottes steht, in dem er gründet, ist bei R. die primäre und fundamentale Erfahrung, die aller gegenständlichen Erkenntnis vorausliegt. Demgegenüber tritt das Positiv-Historische des Glaubens, das sich in der schriftgewordenen Überlieferung bekundet, stark in den Hintergrund. R.s Theologie steht in einem gebrochenen Verhältnis zu einer geschichtlichen Lesart der Evangelien, da er sich dem Programm der Entmythologisierung verpflichtet weiß. (170)

So kommt er im deduktiven Duktus seiner spekulativen Theologie weitgehend ohne eine dezidierte Bezugnahme auf die Heilige Schrift aus. Auf einige Punkte der Analyse Ferrer Arellanos sei hier näher eingegangen: Zunächst zur transzendentalen Methode und ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen: Für R. ist die Erkenntnis nicht primär eine intentionale Begegnung mit der konkreten Seinswirklichkeit der Dinge, sondern die apriorische Eröffnung »meines« Bewusstseins für das Sein im Ganzen, die in der Immanenz des »Ich denke« gründet. Die Erkenntnis der Einzeldinge ist nur möglich, weil sich darin der allgemeine Horizont des Seins in anfänglicher und unthematischer Weise zu erkennen gibt. R. nennt dies den »Vorgriff auf das Sein im Ganzen«. Die konkrete Erkenntnis vollzieht sich als Synthesis zwischen dem formlosen »Material« der Sinnlichkeit und dem Vorgriff auf das Sein, für das der Mensch in seinem Bewusstsein unbegrenzt offen ist. Aufgrund dieser Synthesis (vollzogen im Urteil) kommt es zur Formgebung für die konkrete Einzelerkenntnis. Das in jedem Urteil unthematisch mitgegebene *ens commune* wird nun aber mit dem *esse absolutum* identifiziert, so dass der Mensch in jedem Urteilsakt nicht so sehr das *ipsum esse rei* erfasst, sondern gleichwohl Gott als das *ipsum esse subsistens* unreflex und ungegenständig berührt. Thomas war hier viel vorsichtiger, ist das eigentümliche Objekt des menschlichen Verstandes für ihn doch die *quiditas rei materialis*, von der aus man – auch nach der Bildung des Begriffes »ens« – keine unmittelbare Erkenntnis des höchsten Seins erreichen kann.

Unter Einbeziehung der Untersuchungen des thomanischen Philosophen Cornelio Fabro kann Vf. sagen: »Der Irrtum Rahners besteht darin, dass das wirkliche Sein der Dinge im Sein des Urteils, das eine Synthesis des transzendentalen Apriori und des kategorialen Phänomens darstellt, absorbiert wird, ohne dass eine Abstraktion des Univer-

sale – ausgehend von der *res sensibilis visibilis*, wie sie von den Sinnen wahrgenommen wird – vollzogen wird.« (172)

Auch die Gotteserkenntnis folgt einem bewusstseinsimmanenten Schema: Der Ausfall dessen, was die klassische Metaphysik mit der »Partizipation« beschrieben hat, führt dazu, dass der Weg zur Gotteserkenntnis über die *analogia entis* versperrt ist; Gott wird zu einem unreflex in jedem Urteil mit erfassten, nicht gegenständlichen Apriori des Bewusstseins, das es in die Helle des thematisch Bewussten zu heben gilt. Das sich seiner selbst vergewissernde Subjekt erweist sich als Ausgangspunkt für jede Erkenntnis Gottes, der als das »unbestimmte Woraufhin der menschlichen Existenz« in sein Bewusstsein drängt. Dies hat zur Folge, dass die kategorialen Bestimmungen des Offenbarungsglaubens an dieser subjektzentrierten transzendentalen Grunderfahrung gemessen werden. Das Denken R.s, so Vf., bewegt sich damit im Rahmen der Spätmoderne mit ihrer »schwachen Vernunft«, in der alle Hypothesen der Moderne, allen voran ihr relativistischer Subjektivismus, unüberwunden transportiert werden. (175)

Bedenkenswert sind auch die Bemerkungen Ferrers zur Christologie R.s. Für den deutschen Jesuitentheologen ist Christus der »absolute Heilbringer«, die absolute und unwiderrufliche Zukunft des begnadeten Menschen. Ausgestattet mit dem übernatürlichen Existential, ist jeder Mensch auf die Heilsgnade hin orientiert, die ihren unwiederbringlichen Höhepunkt in der Hypostatischen Union findet.

Die transzendente und zugleich gnadenhafte Hinordnung auf Gott bedeutet nicht, dass der Mensch von dieser eine reflexe und thematische Erkenntnis besitzt; vielmehr tritt Gott selbst wie ein neues Formalobjekt unthematisch in seinen Bewusstseinshorizont. Auf diese Weise stellen die Verkündigung der Kirche und ihre Sakramente nur das kategoriale Komplement der transzendentalen Erlösungsgnade dar, die in jedem Menschen immer schon präsent ist. (184)

R. unterscheidet die transzendente Kausalität Gottes als Urheber der Welt von der innerweltlichen kategorialen Kausalität der Zweitursachen. Setzt man eine solche das Werdegeschehen der Welt unterfassende transzendente Kausalität voraus, tendiert der kosmologische Evolutionsprozess auf Jesus Christus als auf sein vorgegebenes Ziel. Sofern dieser Zielpunkt ein internes und notwendiges Moment der Annäherung Gottes an die Welt ist, die sich in ihm vollendet, lässt sich aber, so der Vf., nicht mehr wirklich unterscheiden, was naturhaft und was übernatürlich ist: »Todo es gracia y, si todo es gracia, nada es gracia.« (196)

Ferrer bringt die Crux einer Theologie, die sich von einem substantiellen Personbegriff (*distinctum subsistens*) verabschiedet hat, auf den Punkt: Sie ist Bewusstseinschristologie. Ihr Ausgangspunkt ist die Frage, in welcher Weise der Mensch Jesus sich seiner Göttlichkeit subjektiv bewusst geworden ist. M. a. W.: wie seine Göttlichkeit sich in seinem endlichen Bewusstsein gespiegelt hat. Für R. ist dieses Selbstbewusstsein keine neue Realität neben der Hypostatischen Union, sondern deren subjektiver Aspekt, d. h. deren Verlängerung in die Sphäre des Verstehens. (189) Anders als die klassische Christologie etabliert R., der immer wieder um das Zusammensein von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi gerungen hat, eine Psychologie Christi, die er transzendental ableitet, indem er sich einer entmythologisierenden Hermeneutik bedient, wo es um das Selbstverständnis des vorösterlichen Jesus geht: Jesus erscheint (von unten her) als ein außergewöhnlicher Mensch, der seine Zweifel kennt, ein Mensch, über den wir nicht viel wissen, außer das eine, dass er sich nicht als bloßer Mensch wusste. Die substantiale Unio der Menschheit mit dem Logos als eine Bestimmung der menschlichen Natur selbst kann nicht unbewusst bleiben, denn sie ist die höchste ontische Realisierung, die einem Geschöpf widerfahren kann. Zu Recht macht der Vf. darauf aufmerksam, dass diese Überlegungen dominiert werden von der Idee einer Menschheit, die ihre höchste Vervollkommnung erreicht und sich darin mit Gott selbst identifiziert. R. kommt bei diesem Versuch einer Vermittlung zwischen endlich und unendlich nicht ohne Rekurs auf die hegelische Dialektik aus, die der Analogie des thomastischen Denkens völlig entgegengesetzt ist. (191)

Man kann das Geheimnis Christi aus einer zweifachen Perspektive betrachten: Einmal aus der Sicht des Verbum, das im Menschen Jesus seinen Selbstausdruck findet, wobei die menschliche Natur Christi das Realsymbol des Verbuns ist, zum anderen aus der Sicht des Menschen Jesus, der sein eigenes Selbst als real von Gott mitgeteiltes und getragenes erfährt, wobei der Akzent auf der transzendentalen Erschlossenheit des Menschen gegenüber dem Unendlichen liegt. (193) Es gibt bei R. keine einseitige Theologie von unten, sondern zwei Sichtweisen, die er miteinander zu vermitteln trachtet: Die eine setzt an bei der göttlichen Selbstmitteilung, die andere bei der im Bewusstsein präsenten Erfahrung der eigenen Transzendenz auf Gott hin. Auf diese Weise entgeht R. dem Irrtum einer platten Adoptionschristologie, ohne deshalb schon zu einer wirklichen Inkarnationschristologie gelangt zu sein.

Zur Einordnung des Ganzen mag die Schlussbemerkung Ferrers hilfreich sein: Die von R. vorge-

nommene Reinterpretation des chalcedonischen Dogmas mit den Mitteln existentialer Kategorien (die R. im Unterschied zu »ontischen« einer objektivierenden scholastischen Metaphysik »ontologisch« nennt) ist voll von lehrhaften Ambiguitäten. Man könnte sie, so Vf., im Hinblick auf die philosophischen Zeitströmungen des letzten Jahrhunderts als »epigonal« einstufen. Die aufgeklärte Modernität, von der sie inspiriert ist, befindet sich unterdessen im Delirium der Agonie, das ihre Auslöschung begleitet, im fortgeschrittenen Abbruchstadium, seitdem der nihilistische postmoderne Relativismus mit seinen bekannten Charakteristika: Irrationalismus, Ende der Metaphysik und der Geschichte, »schwache Vernunft«, Auflösung des Menschlichen im Kosmos, heraufgedämmert ist. (222)

M. Hauke widmet sich der Kritik von Leo Scheffczyk an der Theologie R.s: »Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk« (267–287). Der Mensch erweist sich nicht als der mögliche Empfänger der göttlichen Offenbarung; er ist selbst schon »das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes« im Raum der Gnade. R. versteht die Heilsgeschichte als Thematischerwerden der transzendentalen Offenbarung. Sie birgt in sich im Prinzip nichts Neues, das darüber hinausginge. Die kategoriale Offenbarung kann lediglich den geistigen Bewusstseinshorizont zu einem höheren Grad erheben. In impliziter Weise ist die gesamte Offenbarung schon in der Begegnung des Menschen mit dem vorbewusst erfassten Geheimnis enthalten.

Was die Schöpfungstheologie angeht, so bestreitet der Vf. mit Scheffczyk die Leistungsfähigkeit des Konzeptes »Selbsttranszendenz« des Geschaffenen: Es erklärt nicht das Auftreten eines neuen substantialen Seienden. Der im Begriff der Schöpfung implizierte Übergang von einem Nichtseienden zu einem neuen Sein kann nur von Gott selbst, nicht aber von einem Geschöpf, vollzogen werden. »In der rahnerschen Theorie der Schöpfung ist Gott nicht mehr Schöpfer, sondern bloß Kooperator.« (281) Hauke geht dann näherhin auf die Thesen R.s zur Mariologie ein: Der entscheidende Punkt ist dort, wo es um die Frage der Mitwirkung Mariens am objektiven Erlösungswerk Christi geht, dass die stellvertretende Funktion Mariens im Hinblick auf das Menschengeschlecht abgelehnt wird. (284) Für R. gibt es bloß eine Solidarität Mariens mit den übrigen Menschen, aber keine Stellvertretung als bräutliche Mittlerin der Menschheit in Beziehung zum Verbum incarnatum. R. setzt in der Mariologie überhaupt weniger bei der Gottesmutterchaft Mariens an als bei ihrer verdeutlichenden Funktion als Beispiel der Erwählung und der Gnade: In Maria

scheint auf, was Gott für die Menschheit im Ganzen getan hat. (285) Das mariologische »Fundamentalprinzip« besteht nach R. darin, dass Maria die »vollkommen Erlöste« ist. Darauf werden die einzelnen Mariendogmen zurückbezogen, was etwa für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel bedeutet: Darin zeigt sich in Maria auf exemplarische Weise, was für jeden Christen gilt, dass nämlich im Augenblick des Todes die Auferstehung auf ihn wartet. Dieses Dogma bringe mithin eine »gemeinchristliche Selbstverständlichkeit« (286) zum Ausdruck. Auf diese Weise verlieren die dogmatischen Aussagen über Maria ihre personale Bedeutungsspitze, sofern sie nicht mehr eine personale Eigentümlichkeit Mariens (ein Privileg), sondern eine anthropologische Gegebenheit, abgeleitet aus der Wirklichkeit der Erlösung, betonen.

H.-C. Schmidtbaur befasst sich in seinem Artikel: »Teologia ascendente o Teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di Fronte a Karl Rahner« (253–266) mit dem Wirken Gottes in der Welt. Der Vf. bringt es auf den Punkt, indem er sagt, für die Philosophen der Transzendentalität komme ein Wirken Gottes in der Welt nur infrage, soweit Gott – als transzendentaler Grund allen Seins und Wirkens diesem stets gegenwärtig – die kontingenten geschöpflichen Zweitursachen zu ihren Akten ermächtigt. Diesen komme von sich her die Kapazität einer »transzendentalen Selbstüberschreitung« zu. (263)

Übertragen auf die Erlösungsordnung heißt dies: Gott erlöst uns, indem er in Form einer kooperierenden Mitwirkung die autonomen Wachstumsprozesse des Menschen als *causae secundae* indirekt in Bewegung setzt. Das große und unlösbare Dilemma der Transzendentaltheologie besteht in der Weigerung, ein direktes, konkretes und unmittelbares

Einwirken Gottes auf ursächliche Geschehenszusammenhänge in der Welt anzunehmen. Dadurch lege man sich die Notwendigkeit auf, alle Inhalte des christlichen Glaubens transzendental auf neue Weise zu rechtfertigen, gelange dann aber jedes Mal zu Erklärungen (anhand von Hilfsmitteln), die weit unglaubwürdiger und absurder seien als das Zulassen eines unmittelbaren Wirkens Gottes im Geschaffenen. Wie aber soll, wenn die Welt ein geschlossenes autonomes Ursachegefüge bietet, die christliche Idee einer von Gott in der Welt initiierten Heilsgeschichte noch denkbar sein? Der Mensch ist es, der sich in seiner aktiven Selbsttranszendenz auf Gott zubewegt. (264)

R. bleibt seinen von J. Maréchal und M. Heidegger entlehnten Vorgaben auch dort treu, wo er sich auf eine ältere, »vorkritische« Tradition bezieht: »[...] interpretava anche gli scritti di Tommaso d'Aquino attraverso gli occhiali« del loro »attualismo apriori-autonomo«: non è Dio che discende direttamente e attivamente; in verità è sempre e solo l'uomo che deve ascendere mediante la sua »esperienza trascendentale« in sé.« (264)

Die Autoren dieser Studie diskutieren nicht nur die Lösung von dogmatischen Einzelfragen im Opus des deutschen Theologen, sondern behalten auch das philosophische Gesamtkonzept im Blick, auf dessen Hintergrund R. die Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung und Gnade, kulminierend in der Menschwerdung, deutet. Auf unpolemische Weise werden Anfragen an die Systematik Rahners gestellt, die zu einem weitergehenden Gespräch über theologische Grundprinzipien (theol. Erkenntnislehre, Offenbarungsverständnis, Natur und Gnade etc.) einladen. Der Band sei jedem empfohlen, der sich auch Kritisches über R. zumuten will.

*Michael Stickelbroeck, 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. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

### **Anschriften der Autoren:**

Dr. Wolfgang Rothe, Lorenz-Hagen-Weg 10, D-81737 München  
 Prof. Dr. Giovanni Sala SJ, Hochschule der Jeusiten, Kaulbachstr. 31a, D-80539 München  
 Sr. Dr. Regina Willi, Hochschule Heiligenkreuz, Otto-von-Freising-Platz 1, A-2532 Heiligenkreuz  
 Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Str. 18, D-86309 Bobingen

B 51765

26. Jahrgang Heft 3/2010

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Kurt Krenn  
Michael Stichelbroeck  
Anton Ziegenaus



# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Marie-Thérèse Urvoy: *Der islamisch-christliche Dialog zwischen Wunsch und Wirklichkeit* . . . . . 161
- Josef Spindelböck: *Aktuelle Herausforderungen für Ehe und Familie* . . . . . 179
- Manfred Hauke: *Der Diakonat und das Handeln in persona Christi capitis* . . . 191

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Stefan Hartmann: *Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert* . . . . 206
- Dr. Veit Naumann: *Von der Kirche her und mit der Kirche denken* . . . . . 215

## BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 224

*Kirchengeschichte – Mariologie – Theologische Literatur – Moraltheologie – Hagiographie – Biographie – Kirchenrecht – Christliche Gesellschaftslehre – 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 M. Hauke, M. Stickelbroeck oder A. Ziegenaus,  
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 islamisch-christliche Dialog zwischen Wunsch und Wirklichkeit<sup>1</sup>

Von Marie-Thérèse Urvoy<sup>2</sup>, Toulouse

*Der islamisch-christliche Dialog muß dort aufhören,  
wo der Glaube der Christen ausgehöhlt wird.  
Jacques Jomier o.p. († Dezember 2008)*

Im Anfang gab es die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils<sup>3</sup>, dann eine Fülle von Veröffentlichungen in Bezug auf das Konzil, aber doch nur zwei kurze Texte betrafen den Islam:

1. Der eine in *Lumen Gentium*, der dogmatischen Konstitution über die Kirche vom November 1964. Sie enthält einen Abschnitt, welcher die Stellung zu den Nichtchristen näher bestimmt und zum Ausdruck bringt, daß diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, dennoch auf verschiedene Weisen auf das Gottesvolk hingeeordnet<sup>4</sup> seien. Beim Kapitel über die Muslime angelangt, führt der Text aus: »Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns

---

<sup>1</sup> Erschienen unter der Überschrift »Le dialogue islamo-chrétien : du principe à la réalité«, in : *Catholica* 106 (Hiver 2009/10) 73–90. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von P. Bruns, BAMBERG. Zusätze und Anmerkungen des Übersetzers sind mit folgendem Zeichen ‡ versehen. Gewidmet sei dieser Beitrag dem Andenken an Mons. Luigi Padovese, den Bischof von Iskenderun in der Türkei, der am 03. 06. 2010 in seiner Residenz erstochen wurde und mit dem der Übersetzer durch längere Bekanntschaft und die gemeinsame Liebe zum Christlichen Orient verbunden war.

<sup>2</sup> ‡ Nach dem Studium der klassischen Philologie in Damaskus und Beirut erlangte Marie-Thérèse Urvoy einen BA in Englisch an der Amerikanischen Universität von Beirut, einen Master für Arabisch in Aix-en-Provence, dann einen Abschluß in arabischer Philosophie des Mittelalters und schließlich ein Doktorat in Literaturwissenschaft. Seit 1986 ist sie Professor für Islamkunde und Klassisches Arabisch am Katholischen Institut in Toulouse. Ihre Schwerpunkte sind die mittelalterliche Philosophie der Araber und Studien zu den Mozarabern in Andalusien, Herausgabe eines arabischen Psalters von Hafis dem Goten, verschiedene Veröffentlichungen in den *Studia Arabica*, Editions Paris.

<sup>3</sup> ‡ Im Folgenden zitieren wir nach der lateinisch-deutschen Ausgabe des LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, I–III, Freiburg 1966–1968.

<sup>4</sup> ‡ LG 16: *It tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur.* (LThK<sup>2</sup> XII,204f)

den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.«<sup>5</sup>

2. Der zweite Text ist möglicherweise von geringerer Bedeutung, denn es handelt sich hierbei lediglich um eine Erklärung, nicht um eine Konstitution, welche darüber hinaus das universelle Lehramt der Kirche angeht: Gemeint ist die Erklärung *Nostra Aetate* über die Kirche und die nichtchristlichen Religionen vom Oktober 1965.

Dennoch hat man sich gerade auf sie gestützt. Dies zeigt hinlänglich, daß der Islam selbst für das II. Vaticanum keinen Vorrang besaß, welches im übrigen die Muslime, nicht aber den Islam behandelte. Eine Überprüfung der Texte läßt klar die Schritte erkennen, welche die Fachleute des Vatikans unternahmen, um eine rasche Vervielfältigung des Themas »Islam« bezüglich des Konzils einzuführen: Überarbeitungen und Verbesserungen, Islam und Muslime sollten mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht werden, freilich unter Nichtbeachtung der historischen Chronologie, da sie noch vor dem Judentum aufgezählt werden.

Die Vereinnahmungsaktion der Fachleute vollzieht sich, nachdem Abschnitt 3 von *Nostra Aetate* sich den Muslimen und ihrem Glauben in einer Art und Lexik gewidmet hat, welche die Kirche zu folgender Erklärung veranlaßt: »Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. – Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und

<sup>5</sup> † LG 16: *Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Muslimanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo iudicaturum.* (LThK<sup>2</sup> XII,204f) Läßt man einmal das theologisch nicht ganz unproblematische *nobiscum* beiseite, so ließe sich das lateinische *unicum* im Deutschen besser mit »einen einzigen« und die Partizipialkonstruktion mit »welche öffentlich bekunden, sie hielten sich an den Glauben Abrahams« wiedergeben. Bei der Textentstehung (1963) ist ferner der bemerkenswerte Umstand zu beachten, vgl. den Kommentar in LThK<sup>2</sup> XII,205, daß ursprünglich in diesem Abschnitt die Missionsaufgabe der Kirche gegenüber allen Nichtchristen unmittelbar in den Blick genommen werden sollte. Darum lautete die Überschrift »Von den Nichtchristen, die zur Kirche zu führen sind«. In der ersten Fassung von 1964 war die Gemeinsamkeit von Judentum und Islam bezüglich der alttestamentlichen Offenbarung freilich noch stärker betont: *nec revelationi Patribus factae extranei sunt filii Ismael, qui, Abraham patrem agnoscentes, in Deum quoque Abrahae credunt.* Doch ist fraglich, inwieweit der koranische Ibrâhîm (im Arabischen zudem noch falsch vokalisiert!) überhaupt auf den biblischen Abraham bezogen werden kann, s. u. Ferner gilt es zu bedenken, daß nicht Ismael, sondern Isaak als Erbe der Segensverheißung zu betrachten ist. Jedenfalls schließt der muslimische Eingottglaube die Trinität aus, so daß Christen und Muslime nicht den gleichen Gott anbeten können.

Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.«<sup>6</sup>

Diese beiden Grundtexte des islamisch-christlichen Dialogs und die hier hervorgerufenen Leitideen erheischen einige Bemerkungen.

### Die Entstehung einer Doktrin

1. In *Lumen Gentium* hat der typisch konziliare Begriff von der Kirche als »Volk Gottes« eine Fragestellung von theologischer Bedeutung eingeführt, und zwar die interreligiösen Beziehungen und die Herausbildung eines neuen Bedürfnisses für die Christen: Die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs im allgemeinen und des islamisch-christlichen (nicht christlich-islamischen!) im besonderen. Angesichts des politischen und ideologischen Klimas jener Jahre (arabisch-israelischer Konflikt, Kommunismus, Vietnam-Krieg, Woodstock, Mai '68 und gewiß die anderen Erscheinungen, die kurz darauf folgen sollten) kündigte sich die Zukunft des islamisch-christlichen Dialogs verheißungsvoll an. Er gründete im Geiste der in jener Zeit vorherrschenden Ideologien. Schließlich sollten der Islam und die Muslime entgegen der ursprünglichen Absicht von der Konzilsdebatte profitieren.

Obgleich die Experten des Vatikans bei der Texterstellung gleichermaßen eine beiden Religionen dem Anschein nach gemeinsame Begrifflichkeit wie Abraham, Jüngstes Gericht, Schöpfung und Gottes gewählt haben, hat sie doch den Muslimen eine vorweggenommene Anerkennung, mag sie auch nur partiell gewesen sein, beschert; für sie ist dies der erste Schritt hin zu einer freiwilligen Bekehrung zum Islam.

2. Völlig außerhalb des Konzils hielt Papst Paul VI. zu Beginn desselben Jahres 1964<sup>7</sup> eine offenkundig von Fachleuten wohlvorbereitete Ansprache, welche weitere folgenschwere Zweideutigkeiten enthielt, indem er seine Ehrerbietung gegenüber einem jeden bezeugte, »welcher den Eingottglauben bekennt und mit uns den einzigen und wahren Gott [...], den Gott Abrahams verehrt.« In diesem Falle ist die unterschiedslose Bezeichnung »Monotheismus« für die drei Religionen aus zwei technischen Gründen ein Irrtum:

– der Islam hat nichts Positives zur Begründung der beiden vorherigen Monotheismen, wie der herausragende Islamkundler Ignaz Goldziher<sup>8</sup> (selbst Jude, aber nichtsdestoweniger ein großer Bewunderer des Islam) meinte, beigetragen;

<sup>6</sup> ‡ *Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, homines allocutum, cuius occultis etiam decretis toto animo se submittere student, sicut Deo se submitit Abraham ad quem fides islamica libenter sese refert. Iesum, quem quidem ut Deum non agnoscunt, ut prophetam tamen venerantur, matremque eius virginalem honorant Mariam et aliquando eam devote etiam invocant. Diem insuper iudicii expectant cum Deus omnes homines resuscitatos remunerabit. Exinde vitam moralem aestimant et Deum maxime in oratione, eleemosynis et ieiunio colunt. – Quodsi in decursu saeculorum inter Christianos et Muslimos non-paucae dissensiones et inimicitiae exortae sint, Sacrosancta Synodus omnes exhortatur, ut praeterita obliviscentes, se ad comprehensionem mutuam sincere exercent et pro omnibus hominibus iustitiam socialem, bona moralia necnon pacem et libertatem communiter tueantur et promoveant. (LThK<sup>2</sup> XIII, 490f)*

<sup>7</sup> ‡ Gemeint ist die Ansprache Pauls VI. an der Bethlehemer Geburtsgrötte vom Epiphaniestag 1964.

<sup>8</sup> ‡ Vgl. hierzu Ignaz Goldzihers *Muhammedanische Studien I–II*, (Halle 1888) repr. Hildesheim 2004.

– man kann nicht die zerstörerischen Anklagen, welche der Koran gegen die Schriften der beiden anderen Religionen führt, mit Schweigen übergehen, denn diese sind ja zugunsten der letzten authentischen, gottgewollten Offenbarung an die Menschheit<sup>9</sup> aufgehoben.

3. Das Thema Abraham als Bundesgestalt der drei Religionen ist theologisch nicht zu rechtfertigen: Man kann nicht den Abraham des Bundes und der Verheißung des Alten Testaments sowie den Abraham als moralisches und geistliches Vorbild des Neuen Testaments mit dem koranischen Ibrâhîm, dem ethnischen Stammvater der islamischen Araber und – zusammen mit Ismael – dem Gründer der Kaaba zu Mekka, vermengen. Für die Muslime ist er historisch-genetischer Rückhalt des arabischen Propheten, der seine Predigt in den Rang seiner beiden Vorgänger, Moses und Jesus, erhebt. Die Eigenart der koranischen Deutung der jüdischen und christlichen Schriften und das über ihre Gläubigen gefällte Urteil rechtfertigen keine theologische Beziehung zur christlichen Theologie. Gleichwohl lassen sich zwischen Judentum und Islam drei gemeinsame Grundgedanken feststellen:

- die arithmetische, strikt antitrinitarische Einzigkeit (Gottes),
- eine rechtliche Moral von Vorschriften und Verboten, welche
- zur Aufhebung der paulinischen Idee von einem die Sünde hervorbringenden Gesetz (im Sinne eines legalistischen Übermaßes) führt.

Diese theologischen Irrtümer nebst der Begriffsverwirrung im Wortlaut der Texte ziehen eine Schwäche der Kirchenleute in Sache Islam nach sich. Gewiß hat die Kirche ihre Fachleute, dazu zählen die Dominikaner vom IDEO (Institut Dominicain d'Etudes Orientales)<sup>10</sup> mit Sitz in Kairo und die Weißen Väter vom PISAI (Pontificio Istituto di Studi Arabi ed'Islamistica) in Rom. Letztere wurden 1964 mitten in der Konzilszeit von Tunis aus versetzt. Auch wenn sich unter ihnen fachkundige Männer befinden wie Pater Jomier<sup>11</sup> aus Kairo, Pater Dagorn aus Tunis usw., gibt es hier doch Leute unterschiedlichen Niveaus und verschiedener Ausrichtung, welche jedoch alle mit der gleichen Maßgabe mitmischen. Gewisse Leute waren auf einem besonderen Feld der Islamkunde kompetent (z. B. dem Recht), aber nicht in der Theologie. Alle waren sie Kenner der arabischen Sprache, aber dieser Umstand machte sie noch nicht zu Islamkundlern, oder wie es Pierre Bayle einmal gesagt hat: »Die Gelehrten bilden bisweilen eine ebenso üble Rückendeckung wie das ›Volk‹, und eine auf ihr Zeugnis gestützte Überlieferung ist daher nicht gegen Irrtum gefeit.«

<sup>9</sup> In dieser göttlichen Offenbarung präsentiert sich Muhammad als Nachfolger der großen früheren Propheten und als Siegel der Prophetie, indem er das biblisch-evangelische Erbe von Adam bis Jesus für sich beansprucht. Er behauptet die biblische Botschaft in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen, indem er alle willkürlich von den abtrünnigen Nachfahren und ungehorsamen Jüngern des Moses und Jesu vorgenommenen Änderungen abschafft. Daher betrachten die Muslime ihren Propheten und jene, die ihm folgen, als die wahren Jünger des Moses und Jesu, während die Juden und die Christen aller Zeiten kein Recht haben, sich auf ihre Propheten und deren Offenbarungen zu berufen, da sie Ungläubige sind und letztere gar gefälscht haben.

<sup>10</sup> † Vgl. hierzu den Sammelband von Dominique Avon, *Les frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris 2005.

<sup>11</sup> † Jacques Jomier O.P., Islamkundler und Architekt des islamisch-christlichen Dialogs verstarb am Sonntag, den 7. Dezember 2008. Vgl. zuletzt noch die englische Neufassung von J. Jomier O.P., *The Bible and the Quran*. (Ignatius Press) San Francisco 2002, zuvor von demselben, *Bibel und Koran*, Wien 1962.

Hinzu kommt noch der ideologische Faktor: die einen waren freigeistig, die anderen »befreit«, wieder andere waren Anhänger von Massignon; einige waren Achtundsechziger und wieder andere gaben ihr Priestertum ganz auf. In unseren Tagen setzen sich die beiden Einrichtungen mit Eifer dafür ein, die jüngeren Generationen im Dialog zu formen, wobei sie in demselben Schmelztiegel dank eines charakteristischen »Konkordismus« eine Synthese von Islam und Christentum erarbeiten. Dieser besteht prinzipiell in der zwanghaften Rückbindung des Propheten und des Korans an die abrahamitische Prophetie und in der Einbindung der Muslime in die »Kinder Abrahams«.

4. Der Islam ignoriert keineswegs den Begriff des Bundes, wie gewisse Leute behaupten, aber wie viele andere Grundbegriffe auch, enthält er eine völlig verschiedene Bedeutung, da er diesen biblischen Bund speziell zwischen Gott und den Kindern Israels auf ein schlichtes Rechtsabkommen (*mîthâq*) für dieses Volk (Sure 5, 12f) reduziert, welches für den Vertragsbruch verflucht wird. Im Christentum hingegen markieren Bund und Offenbarung einen Fortschritt. Der christliche Bund schließt eine privilegierte Beziehung ein, sie gipfelt in der Erscheinung des Vaters; diese Vaterschaft liebt, erschafft und erlöst durch die Fleischwerdung des Sohnes. Gott ist zwar wie im Judentum und Islam transzendent, doch ist er auch und vor allem den Menschen immanent. Im Alten Testament ist es die väterliche Liebe, welche im Bund entspringt und Gott mit Abraham und Moses sprechen läßt. Sie eröffnet einen aufrichtigen Dialog mit Hiob und auch den anderen biblischen Gestalten bis hin zu den Aposteln, und in der Verkündigung schließlich ist es ein Dialog mit der Gottesmutter Maria. Im Islam hingegen ist die im Koran enthaltene Offenbarung in einem direkten Diktat vom Himmel herabgekommen, und zwar durchaus materiell und reell. Daher rührt auch die zeitlose Fixierung, welche jegliche Aktualisierung des Textes untersagt, denn der Gläubige kann weder Gott noch Sein Wort in irgendeiner Weise zurücknehmen. An die Adresse der Westler gewandt, sprechen die Muslime von »Anpassung des Korans an die Moderne«, doch bezieht sich dies lediglich auf einige praktische Detailfragen, etw. das Abhacken einer Diebeshand oder der Hinrichtung von Abtrünnigen, keineswegs aber auf die lehrhaften Bestandteile wie die gegen Juden und Christen vorgebrachten Anschuldigungen, etwa die Verfälschung der Offenbarung, den verkehrten Glauben usw. Die findigsten Islamkundler machen sich nun daran, die Moderne zu islamisieren. Doch in jeglicher Frage, die eine koranische Formulierung oder das, was bereits als Dogma feststeht, betrifft, bleibt der Islam – auch in Zukunft – unbeugsam<sup>12</sup>.

Gott wird im Islam mit 99 Namen angerufen, doch nirgends als »Vater«. Der Islam kennt nicht den Begriff der »Liebe des Vaters«, deshalb kann er ihn auch nicht benennen.

5. Nichts von der an die Christen ergangenen Offenbarung, einer Offenbarung, welche die Gestalt eines anbetungswürdigen, fleischgewordenen Gottmenschen hat, wird im Koran anerkannt. Die Muslime verehren den Gott der Bibel, wie ihn Mu-

<sup>12</sup> Es sind vor allem die im Westen lebenden Muslime, die selbsternannten Reformer und jene Professionelle, welche die Anpassung an den christlichen und laizistischen Westen proben, unter denen sich die dialogbeflissenen Christen ihre Partner erwählt haben, keineswegs aber jene, die gewissenhaft nachforschen, oder jene, die oft unter Lebensgefahr in islamischen Ländern ihre Arbeit verrichten.

hammad im Kontakt mit Juden und Christen erfunden hat; die Muslime glauben, ihn zu kennen und anzubeten, doch letztlich beten sie nur den Islam in folgender Weise an: – Der Glaube ist im Christentum eine theologische Tugend, welche zu den offenbarten, von Gott durch Sein Wort geschenkten Wahrheiten führt. Glaube und Wort sind eng miteinander verbunden und bedürfen der Gnade; die Vernunft reicht nicht aus, der Christ lebt in einer schwankenden Gewißheit (dem Wandel und dem Schwund unterworfen), welche von Gott abhängig ist. Dieser selbst ist keine feststehende Offenkundigkeit, der Glaube ohne die Gnade kann schwinden und sein theologisches Bauwerk einstürzen, wie es in [in der Erklärung der Glaubenskongregation] *Dominus Jesus*<sup>13</sup> heißt.

– Im Islam hingegen ist Gott offenkundig; in der islamischen Theologie (*kalâm*) gibt es keine metaphysische Infragestellung Seiner Existenz. Er existiert offenkundig, wie es der Islamkundler Gaston Wiet einmal gesagt hat, daß ein einziger Sonnenuntergang den Beweis für seine Existenz liefert; man kann dies auch von der Weltordnung usw. sagen. Eine solche »Offenkundigkeit des Göttlichen nähert den Islam an die heidnischen Naturreligionen an«, wie uns andere Autoren versichern. Doch würde diese Vorstellung eine weitere Studie verdienen, wie sie von Alain Besançon angeregt wurde. Für die Gläubigen (ein Terminus, der im Koran ausschließlich den Muslimen zugebilligt wird) indes hieße die Existenz Gottes zu leugnen, den Sinn und Verstand des Menschen zu leugnen. Außerdem hält der Islam dem Christentum dessen Geheimnisse vor, die für den Verstand undurchdringlich sind. Infolgedessen hat jeder Gottlose, der sich nicht dem einen und einsichtigen Gott unterwirft (sei er Atheist, Jude oder Christ) nicht mehr dieselben Rechte wie der Gläubige, ihm fehlt diese Veranlagung für den Islam, welche im Koran *fitra* (Natur) genannt wird, die sich dem Menschen<sup>14</sup> in der *sibgha* (Salbung) enthüllt.

6. Folgerichtig ist es aus christlicher Sicht völlig unangemessen, die islamische »Gläubigkeit« (*croyance*) als »Glaube« (*foi*) zu bezeichnen. Jene hat nicht dieselbe Eigenart wie diese, da sie dem religiösen Wissen (*ilm*) entspringt. Wissen und Glauben<sup>15</sup> können nicht ohne diese Beziehung existieren, noch betätigen sie sich auf derselben Ebene.

Der Text von *Nostra Aetate*<sup>16</sup> hat in völliger Verkennung einen unwiederbringlichen Irrtum eingeführt, indem er behauptet, die Muslime beteten denselben Gott

<sup>13</sup> *Documentation catholique* vom 6. Juli 2000.

<sup>14</sup> Vgl. Jacques Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran*, Paris 1996.

<sup>15</sup> Vgl. das Anliegen von *Dominus Jesus*.

<sup>16</sup> ‡ Vgl. auch oben, Anm. 5. Es kann sich hierbei nur um einen Phänotyp von religiöser Gemeinsamkeit handeln. Nicht erst seit Vaticanum I (DS 3004) dürfte bekannt sein, daß der eine Gott mit dem Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann. Eine wie auch immer geartete Gemeinsamkeit zwischen den Religionen kann sich daher nur auf die natürliche Gotteserkenntnis erstrecken. Die übernatürliche Gotteserkenntnis hingegen, d.h. die heilsgeschichtliche Tatsache, daß Gott eschatologisch unüberbietbar in seinem eingeborenen Sohn (Hebr 1,1) zu uns Menschen gesprochen hat, wird von den Muslimen explizit geleugnet. Insofern stellt der Islam in religionsgeschichtlicher Perspektive mit seiner Herkunft aus dem Hanifenwesen und den judenchristlichen Versatzstücken der arabischen Halbinsel einen theologischen Rückschritt hinter die Christusoffenbarung dar; vgl. dazu: Peter Bruns, *Der Islam – eine judenchristliche Sekte? Eine kurze dogmengeschichtliche Betrachtung*, in: FKTh 26 (2010) 1–23.

wie die Christen an. Wenn gewisse Muslime aufrichtig bedenken, daß sie denselben Gott wie die Christen anbeten, dann können letztere auf keinen Fall in demselben Gott den offenbarten Gott, den fleischgewordenen Gottessohn, der um des Heils der Menschen willen gekommen ist, erkennen.

Der Glaube (*imân*) definiert sich in der islamischen Theologie<sup>17</sup> in drei Grundbausteinen, und zwar in folgender Reihung:

- das Lippenbekenntnis der Schahâda: »Es gibt keinen Gott außer Gott, und Mohamed ist Sein Gesandter.«,
- das Bekenntnis des Herzens,
- das Handeln nach den fünf Säulen des Gesetzes und der von Gott diktierten Vorschriften.

Hier haben die Verfasser in *Nostra Aetate* und die »Leute des Dialogs«<sup>18</sup> mit der Verwendung des Ausdrucks »Glauben« im Christentum und im Islam ziemliche Verwirrung gestiftet. Dieser Irrtum hat Christen dazu geführt, mit dem Konzept des »Glaubens« zwei von Natur aus völlig verschiedene Gegenstände zu verbinden, nämlich den »Glauben« der Christen und die »Gläubigkeit« der Muslime. Diese Einbebnung im Wortschatz hat seitdem tragische Folgen in Geist und Denken der Christen gezeitigt. Doch sollte hier *Dominus Jesus* im Jahre 2000 eine Klarstellung in der deutlichen Unterscheidung von »Glauben« und »Gläubigkeit« bringen<sup>19</sup>. Es ist jedoch bezeichnend, daß die muslimische Soziologin Leila Babès, obgleich Dozentin an der Katholischen Universität zu Lille, während eines Kolloquiums in Lyon im Jahre 2006 heftig gegen diesen Text protestiert hat.

An diese wenigen Bemerkungen über die aus dem Vaticanum II. hervorgegangenen Texte möchte ich noch eine letzte Reflexion anfügen. Die Leute des Dialogs beziehen sich gerne auf den Sufismus, die Mystik des Islam. Neunundneunzig Prozent der Konvertiten zum Islam gelangen dorthin auf Sufi-Wegen. Sie erscheinen also als Anhänger eines vorzeigbaren Islam, der sich allem Anschein nach jeder Gewalt und jedes Proselytismus entledigt hat und unempfänglich ist für die irdischen Güter, duldsam und voll Liebe für alles, was von Gott kommt. Nun aber muß man sich ein-

<sup>17</sup> Vgl. Ghazâlî, *Lettre au disciple*.

<sup>18</sup> † Im Französischen »les gens du dialogue« eine humorvolle Nachbildung des Arabischen *ahl al-kitâb*, die »Leute des Buches«, worunter die Schriftbesitzer zu verstehen sind.

<sup>19</sup> [Anm. der Redaktion: In »*Dominus Jesus*«, Nr. 7, heißt es: »Der Gehorsam des Glaubens führt zur Annahme der Wahrheit der Offenbarung Christi, die von Gott, der Wahrheit selbst, verbürgt ist ... Deshalb muss mit *Festigkeit* an der Unterscheidung zwischen dem theologalen Glauben und der inneren Überzeugung in den anderen Religionen *festgehalten werden*. Der Glaube ist die gnadenhafte Annahme der geoffenbarten Wahrheit, die es gestattet, »in das Innere des Mysteriums einzutreten, dessen Verständnis er in angemessener Weise begünstigt«. Die innere Überzeugung in den anderen Religionen ist hingegen jene Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die menschlichen Schätze der Weisheit und Religiosität ausmachen, die der Mensch auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten ersonnen und verwirklicht hat. Nicht immer wird diese Unterscheidung in der gegenwärtigen Diskussion präsent gehalten. Der *theologische Glaube*, die Annahme der durch den einen und dreifaltigen Gott geoffenbarten Wahrheit, wird deswegen oft gleichgesetzt mit der *inneren Überzeugung* in den anderen Religionen, mit religiöser Erfahrung also, die noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit ist und der die Zustimmung zum sich offenbarenden Gott fehlt. Darin liegt einer der Gründe für die Tendenz, die Unterschiede zwischen dem Christentum und den anderen Religionen einzuebnen, ja manchmal aufzuheben.«.]



drücklich in Erinnerung rufen, daß die Sîra (die Biographie Muhammads, die mit der Prophetentradition verknüpft ist und daher Bedeutung im religiösen Bewußtsein der Gläubigen hat) kaum ein Beispiel für ein entbehrungsreiches, asketisches oder mystisches Leben des islamischen Propheten abgibt. Sollte nun ein Mystiker öffentlich erklären, er wolle sich Gott in einer ganz persönlichen Beziehung nähern, ohne die institutionellen, islamischen Kader zu durchlaufen, dann wird er gefoltert und wegen Apostasie und Blasphemie<sup>20</sup> hingerichtet. Andererseits versichert Eric Geoffroy, Fachmann für den Sufismus<sup>21</sup>, und selbst zum Sufismus konvertiert, daß ein guter Sufi vor allem ein guter, gesetzestreuer Muslim sei, daher auch sein Slogan: »Keine *tarîqa* (Sufi-Weg) ohne Scharîa (das islamische Gesetz), und keine Scharîa ohne *tarîqa*.« Jeder Konvertit meint, sich einen Islam selbst zurechtschneiden zu können, es fehlt gegenwärtig nicht an Anschauungsbeispielen<sup>22</sup>. Auf dem Feld der Geschichte hat Eric Geoffroy<sup>23</sup>, ohnehin nicht der einzige, in seiner Doktorarbeit die Geschichte der Sufi-Bruderschaften Ägyptens entwickelt, die als letzte ihrer Gewalttaten die Islamisierung dieses Landes vom dreizehnten bis sechzehnten Jahrhundert vorangetrieben haben. Tatsächlich ist der Sufismus das Trojanische Pferd des Islams in einem in den Grundfesten erschütterten Westen, der von den eigenen, selbsterzeugten Ideologien wurmstichig geworden ist.

Zusammengesetzt aus Spekulationen neuplatonischen Ursprungs und vergleichbaren Praktiken des Hindu-Fakirwesens ergreift der Sufismus jene Christen, die sich von der exotisch-orientalischen Spiritualität eines Massignon oder eines Guénon angezogen fühlen. Diese Christen erkennen offensichtlich gewisse Komponenten des Neuplatonismus in ihrer eigenen Mystik wieder. Doch schon bald mußte das Christentum für die Konturen seiner Orthodoxie Sorge tragen. Indes gaben sich Massignon und seine Anhänger in einem widersinnigen, ja surrealistischen und oft irrationalen Diskurs alle Mühe, die Grenzen zugunsten einer interreligiösen Mystik und eines Sufismus unter besonderer Berücksichtigung des islamisch-christlichen Weges zu verwischen.

Dieser mit Fallen übersäte Weg ist seit dem ersten Golfkrieg schwieriger geworden. Einmal mehr haben die Christen, Kleriker oder Laien, für die Araber optiert – was strenggenommen ihr Recht ist –, haben aber doch wie fast immer Arabertum und Islam verwechselt, wie sie systematisch den Islam als Religion mit dem Kulturislam verwechseln.

### *Modalitäten und Umsetzung des islamisch-christlichen Dialogs*

Nach dieser kursorischen Darstellung der Entstehung des islamisch-christlichen Dialogs wollen wir nun sehen, was nach einem halben Jahrhundert daraus geworden

<sup>20</sup> Vgl. Hallâdsch, der bis zum Überdruß von Louis Massignon ausgewertet wird.

<sup>21</sup> † Vgl. Eric Geoffroy, *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, (Edition Points) 2009.

<sup>22</sup> Vgl. den Self-Islam, einen Islam ohne Unterwerfung des Abdelnur Bidar, eines französischen Professors und Sufi-Muslim mütterlicherseits.

<sup>23</sup> † Vgl. Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, Damaskus 1995.

ist. Doch dazu ist es nötig, noch einmal zum Ausgangspunkt zurückzukehren und einen weiteren Faktor ins Spiel zu bringen, der die eigentümliche Deutung der Konzilstexte erklärt: Es handelt sich hierbei um den beherrschenden Einfluß des bereits erwähnten Louis Massignon<sup>24</sup>. Als Antwort auf meine Zurückhaltung bezüglich dieses bekannten Orientalisten, an dessen technischen Arbeiten<sup>25</sup> meines Erachtens festgehalten werden muß, sagte mir Pater Jomier des öfteren: »Massignon war ein Genie, das einen Schlag mit dem Bambusstock auf den Kopf bekam.« Unglücklicherweise war es jener Schlag auf den Kopf, der ihn der Öffentlichkeit bekannt machte und von den Leuten des Dialogs so gefeiert wurde, wie etwa die Sammlung<sup>26</sup> *Parole donnée* und namentlich auch *Les trois prières d'Abraham*, die Gebete über Sodom (Chiffre für die sexuelle Ausschweifung), die Leidenschaft der Fatima und der Marie-Antoinette.

Jenseits dieser Texte muß man sich noch über die Badaliya-Bewegung<sup>27</sup> Rechenschaft geben. Diese wurde von Massignon 1934 zusammen mit Marie Kahil, einer Kairoer Spiritanerin gegründet. Es handelte sich hierbei um eine Vereinigung, deren ursprüngliches Ziel es war, für die gegenwärtigen Christen jene prophetische Herausforderung Mohameds, die ihm die Christen seiner Zeit abgesprochen hatten, wiederaufzunehmen. Angesichts der offenkundigen Inkongruenz dieser Vorgehensweise wurde die allgemeine Idee einer »Stellvertretung« durch Gebet, Opfer etc. entwickelt, um wenigstens nach außen hin eine römisch-christliche Thematik zu besitzen.

Skizzenhaft habe ich den Namen dieses Orientalisten genannt, denn er war und ist noch immer der universale und zeitlose Vordenker einer umstürzlerischen Gruppe der Sechziger, freilich mit dem Gebaren der Dreißiger. Ihre von seinen Gedanken genährten Mitglieder wurden seine eifrigen Schüler, die von Generation zu Generation als erbitterte, exklusivistische Partisanen auftraten und dabei die »natürliche Entwicklung des Geistes, der zunächst verstehen, dann urteilen und schließlich zur Vernunft kommen will« (J.-B. Vico) verachteten.

Diese Gruppierung nennt sich »islamisch-christlicher Dialog«, und Massignon ist ihr Prophet, unter anderem auch Pater de Foucauld, allerdings wiedergewonnen und für die modernen Bedürfnisse neu gedeutet. Diese Gruppierung hat trotz der zahlenmäßigen Stärke ihrer Anhänger ein sektiererisches Auftreten, zumindest was ihr internes Funktionieren, ihre Deutungshoheit über die Texte und den Umgang mit den Fakten anbelangt. Der islamisch-christliche Dialog hat seine eigene Theologie, seine

<sup>24</sup> ‡ Vgl. Daniel Massignon, Louis Massignon et le dialogue des cultures, Paris 1992.

<sup>25</sup> Vgl. Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1968 ; ders., Cours d'histoire des termes philosophiques arabes (du 25 Nov. 1912 au 24 Avril 1913), Caire 1983.

<sup>26</sup> ‡ Vgl. Y. Moubarak, *Opera minora* I–III, Paris 1969.

<sup>27</sup> ‡ In den Dreißigern des vergangenen Jahrhunderts spielte der hl. Franziskus eine große Rolle in Massignons Leben. 1931 wurde er Mitglied des *Dritten Ordens* und nahm den Namen »Ibrāhīm« (sic!) an. Am 9. Februar 1934 predigten Massignon und Maria Kahil in jener verlassenen franziskanischen Kirche in Damiette, wo Franz von Assisi 1219 den Sultan getroffen und zur Bekehrung aufgefordert hatte. Sie legten ein Gelübde der *Badaliya* (arabisch: Stellvertretung) ab und gelobten damit, für die Muslime zu leben, freilich anders als Franziskus »nicht um sie bekehren, sondern damit der Wunsch Allahs in ihnen und durch sie erfüllt werde«. Dieses Gelübde führte 1947 zur offiziellen Gründung der Badaliya-Gebetsvereinigungen.

eigene Schrift, seine Propheten, seine Gebete und Liturgien, seine Wallfahrten und vor allem die Medien. Ihre Mitglieder verteidigen sich mit aller Bestimmtheit und gleichen sich damit den Muslimen an, von denen Pater Abdeldschalil in den Fünfzigern sagte, sie seien eine »zusammenhängende, verschworene Gemeinschaft, aggressiv gegenüber denen, die ihnen fremd erscheinen, während sie sich selbst auf Beistand und Solidarität verpflichten«. Übel ergeht es denen, die ihre Augen öffnen und diese Gemeinschaft<sup>28</sup> verlassen.

1. **Ihre Theologie** begibt sich ganz auf die Ebene des Affekts mit ihrer Begriffsverwirrung, welche beispielsweise die »Nähe Gottes« mit der »Immanenz Gottes« verwechselt, was den Eindruck einer sich selbst vergewissernden Denkgemeinde bietet. Sie besteht in einem synkretistischen Einerlei, das methodisch in einem konziliant relativistischen Geist ausgedeutet wird. Ihre Themen sind die von Massignon, freilich vervollständigt und auf den neuesten Stand der Zeit gebracht. Sie wird als »Islamkunde« oder als »christliche Theologie der Religionen« gelehrt und etikettiert; letztere, ursprünglich rechtens von Rom verkündigt, wurde rasch aufgegriffen und zurechtgebogen, um auch an katholischen Einrichtungen und Universitäten wie dem ISTR (Institut de Science et Théologie des Religions) in enger Zusammenarbeit mit dem SRI (Service des Relations avec l'Islam) offiziell gelehrt werden zu können. Der weiße Vater Jean-Marie Gaudeul, aktiver Förderer einer inkongruenten »islamisch-christlichen Theologie«, war der erste, der zusammen mit seinem Schüler Henri de la Hougue gegen Ende der Neunziger ein Diplom erschuf, welches vom Pariser ISTR verliehen wird. Es nennt sich »Pastoral des islamisch-christlichen Dialogs«<sup>29</sup>, wird in einem Zeitraum von zwei Jahren erworben und kostet pro Jahr zwischen 1.130 und 1.695 Euro. Rasch zog die Provinz des ISTR nach, die Dozenten rekrutieren sich aus den ehemaligen Schülern; einige kommen aus den katholischen Instituten Frankreichs, wieder andere haben einen Studienaufenthalt am PISAI oder IDEO hinter sich. Nach einem Aufenthalt von nur neun Monaten kann man sich schon als Experte fühlen. Die Botschaft ist freilich immer die gleiche; in ihr wird Wahres und Falsches mit der gleichen Gewißheit verkündet und dann von den Studierenden mit der gleichen Unterschiedslosigkeit aufgenommen. Unter ihnen sind dann die ohnehin zahlenmäßig geringen Seminaristen die ersten Opfer.

2. **Ihre Schriften** finden sich in den von ihren Propheten redigierten Texten, den eigenen oder den bloß angehängten. Die Schriften dieser Propheten nähren unzählige Kolloquiumspublikationen, islamisch-christliche Feierlichkeiten und Begegnungen in ganz Europa, Amerika und Australien und Südostasien. Man kommentiert, glossiert, verfaßt Bücher um die Wette, alles, nur um eine Idee oder eine Thematik für die

<sup>28</sup> Vgl. das Buch von François Jourdan, *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans*, Paris 2008, das wegen einiger kritischer Äußerungen zum islamisch-christlichen Dialog von Mitgliedern der *scientific community* verissen wurde. Zum Fortwirken der Siebenschläferlegende im Orient vgl. François Jourdan, *La tradition des sept dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris 2001. Pater Jourdan hat sich schließlich auf die Philippinen, 60 Kilometer von Manila, zurückgezogen.

<sup>29</sup> ‡ Man kann diese Studiengänge, was Dauer und gedankliche Durchdringung anbelangt, durchaus mit dem in Deutschland nach der Modularisierung künstlich kreierte »Master of Interreligious Studies« vergleichen. In der gegenwärtigen Bildungslandschaft unserer Republik übernehmen sie häufig eine Ersatzfunktion für die inzwischen eingesparten konfessionell gebundenen theologischen Lehrstühle.

Leute des Dialogs zu finden, vor allem aber um sich den muslimischen Partnern anzudienen. Das jüngste Beispiel ist leicht gefunden und spricht für sich: »Liebe zu Gott, Liebe zum Nächsten«, Themen, über die sich die muslimischen Unterzeichner des »Briefes an den Papst« vom November 2008 verbreitet haben. Beide Themen aber haben, der Form ihres Wortlauts zum Trotz, nichts miteinander bezüglich der Lehre<sup>30</sup> gemein.

3. **Ihre Propheten** haben einen Großmeister, Louis Massignon († 1962), einen belesenen Glücksritter auf der eben erst gekennzeichneten Straße. Der allgemeinen kirchlichen Vergnüglichkeit in Sachen Dialog lassen sich der eigenartige und rätselhafte Louis Gardet († 1986) und der gänzlich orientalische Georges Anawati († 1994), ein feinsinniger, allseits geschätzter Diplomat, hinzufügen. Abgesehen von seiner rein bibliographischen Sammlerarbeit verströmen seine Schriften den »dialogischen« Duft einer fröhlich-freundlichen Behaglichkeit.

Zitieren wir außerdem noch die mißbräuchliche Verwendung von Pater Jean-Mohamed Abdelschalil († 1979), einem marokkanischen Konvertiten, der Priester und Franziskaner wurde. Er war ein großer Kenner des Islam und hat in dieser Eigenschaft die klarsten und ehrlichsten Seiten über den Islam und die Muslime geschrieben. Da Pater Abdelschalil friedvoll, intelligent und bedächtig war, wurde er von Pater Borrmans<sup>31</sup> »Zeuge des Korans und des Evangeliums« genannt. Pater Jomier war über diese unvereinbare und widersprüchliche Parallele schockiert; er hielt sie für fehl am Platz und irreführend.

Weitere Propheten sind schnell der Liste beigefügt, so etwa Pater Mulla Zadé, ein Konvertit aus dem Islam wie Pater Abdelschalil; Die Bekehrung von beiden wird als Wesensbestandteil des islamisch-christlichen Dialogs angesehen. Offensichtlich verläßt man für die Leute des Dialogs nicht die eine Konfession zugunsten einer als besser erachteten, sondern um zwischen den beiden Polen in der Ruhe der Doppeltzüngigkeit zu leben. Merkwürdigerweise ist Pater Charles de Foucauld bei allem Respekt gegenüber seinem asketischen und heiligmäßigen Lebenswandel nicht immer frei von Blauäugigkeit gegenüber dem Islam<sup>32</sup> gewesen.

4. **Ihre Gebete** folgen einer eigenen Liturgie<sup>33</sup> und einem eigenen vielsagenden Ritual. Alles begann mit einer Sammlung, die den Titel trug: *Chrétiens et musulmans*:

<sup>30</sup> Vgl. hierzu D. et M.-Th. Urvoy, *Abécédaire du christianisme et de l'islam. Précis de notions théologiques comparées*, Paris-Versailles 2008, 18–23.

<sup>31</sup> Vgl. Maurice Borrmans, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, *témoin du Coran et de l'Évangile*. Préface de Joël Colombel ofm, Paris 2005. Pater Maurice Borrmann ist von einem Extrem ins andere gefallen. Als er in der Frühzeit, zur Zeit Kardinals Pignedoli, von einer muslimischen Delegation gelinkt wurde, hielt er, nicht zuletzt auf Grund der deprimierenden Erfahrungen in den katholischen Seminarien jener Tage, eine sehr kritische Rede über die Texte des II. Vatikanums. Seit einigen Jahren ist er bedauerlicherweise dazu übergegangen, den üblichen widersinnigen Diskurs mitzumachen.

<sup>32</sup> Vgl. den bedauerlichen Artikel von Gerard Joulié, in *L'homme nouveau* vom 4. Juli 2009.

<sup>33</sup> † Nachdem es am modernen römischen Ritus nichts mehr zu reformieren gibt, haben einige unterbeschäftigte Liturgiewissenschaftler das multireligiöse Gebet als neues verheißungsvolles Betätigungsfeld für sich entdeckt. Im deutschen Sprachraum sind die Leitlinien (Arbeitshilfe 170 der DBK) für das Gebet bei Treffen zwischen Christen, Juden und Muslimen vom 24. Juni 2008 maßgeblich: <http://www.liturgie.de/liturgie>. Diese Handreichung der deutschen Bischöfe liegt bereits in der zweiten, verbesserten und erweiterten Auflage vor und ist bemüht, den synkretistischen Charakter der ersten abzustreifen.

*prier ensemble?* Sie wurde vom SRI der Glaubenskommission des französischen Episkopats unterbreitet. Nach Rücksprache mit zwei Fachleuten, welche die Ungereimtheiten aufdeckten, stieß sie auf Ablehnung. Der Generalsekretär des SRI, eines nominell der Bischofskonferenz angehörigen Organs, und Mitautor des Papiers erklärte einfach: »Ich werde gehen.« In der Tat war das Dokument ohne jede Reaktion aus dem Episkopat veröffentlicht worden. Rund sechs Jahre später hatte die Sammlung an Umfang zugenommen. Sie wurde ein dickes Arbeitspapier des Ausschusses »Islam in Europa« des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen und der Konferenz Europäischer Kirchen. Der Text ist für den weltweiten Vertrieb<sup>34</sup> dreisprachig (Französisch-Englisch-Spanisch).

Der Inhalt ist äußerst zweideutig. Man wagt zwar »Gott Sohn«, zu sagen, doch ohne Risiko, da dies in den Textpassagen ohne Antwort der Muslime stehen bleibt. Indes gibt man gegenüber dem Islam noch mehr Vernunft preis, wie z. B.:

»Man zündet Kerzen beim Koran und der Bibel an, dann liest man die Eröffnungssure und zitiert schließlich eine Passage aus dem Leben des Propheten. Man stimmt einen Gesang über die Ankunft des Propheten an. Man rezitiert acht kurze Gebete für die Meditation. Dann zitiert man das Vaterunser mit muslimischen Kommentaren und vollführt das Ritual der Dattel- und Brotteilung. Schließlich hocken die Gläubigen, Christen und Muslime, in einem Kreis, lassen das Brot kreisen und betrachten ein Stück, bevor sie es an den Nachbarn weitergeben. Sie tun das gleiche mit einem Teller Datteln und wünschen sich anstelle des Segens gegenseitig *al-salâm*.« – Das islamisch kommentierte Paternoster lassen wir außen vor.

Zitieren wir ein weiteres Beispiel bezüglich der islamisch-christlichen Ehe:

»Feierliche Eheschließung zwischen Muslimen und Christen [...]

Gemeinsame Erklärung:

- a. Erklärung des muslimischen Ehemannes,
- b. Erklärung der christlichen Frau.«

Kein Ritus ist vorgesehen für den Fall, daß eine Muslima einen Christen ehelicht; dies ist eine bewußte Annahme der Scharia. Wir befinden uns in einem einseitigen Dialog, denn der Islam verbietet solche Ehen und fordert hierfür vor der Zeremonie die vollständige Konversion des Christen (Glaubensbekenntnis und Beschneidung). Die Kinder werden wie der Vater automatisch Muslime.

Unter anderem findet man in *Prier avec les musulmans* folgende Textpassage, die bezeichnend ist für die bereits gemachten Konzessionen: »Zuerst müssen wir die Rezitation des Koran und seine Betrachtung in der Stille des Herzens vollziehen, um das Wort Gottes in diesem Leben zu vergegenwärtigen. Zu diesem Zweck hat die muslimische Frömmigkeit *eine der schönsten und für Nichtmuslime zugänglichste Gebetsform entwickelt: die Betrachtung der schönsten Namen Gottes, die privat mit dem Gebetskranz der 99 Perlen oder gemeinsam in Kreisen der (Sufi)-Bruderschaften erreicht wird.*«<sup>35</sup>

<sup>34</sup> <http://www.cec-kek.org/Francais/PrayingtogetherF.pdf>.

<sup>35</sup> Hervorhebung von der Verfasserin.

Ein Teil des Dokuments (S. 22–25) ist den Texten der »Sufi-Tradition« gewidmet. Sie sind tatsächlich von tragender Bedeutung. Etwas erheiternd wird ein Text der Rabi'ca al-Adawiya (gest. 801) aufgerufen. Sie gilt als die erste Sufi-Frau des Islams, sieht man einmal von dem Umstand ab, daß ihr Sufismus überhaupt keine islamische Prägung aufweist. Hierauf folgen die Texte dreier Türken, vielleicht ein Omen für einen vorzeitigen Beitritt der Türkei zur EU.

Die Bemerkungen hinsichtlich der Lehre lassen sich wie folgt knapp zusammenfassen:

- Das Dokument könnte durchaus nützlich sein, wenn es nicht als ein offizielles Papier mit kirchlicher Schirmherrschaft vorgestellt würde und wenn die Gefahren der Mehrdeutigkeit präzisiert worden wären, die man zur Normalisierung der Ausnahmesituationen in Kauf nimmt (Mischehen, Wallfahrten ...).
- Diese Gebete als eine normale Art, sich an Gott zu wenden, zu verrichten, heißt unsere Differenzen<sup>36</sup> verbergen. Die Muslime können sich diese Texte völlig legitim als eine Art dauerhaft gültiger Liturgie je nach Belieben aneignen. Daher besteht die Gefahr, die Muslime glauben zu machen, die Christen befänden sich bereits auf ihrem Weg zum Islam. So heißt auf S. 6, Nr. 15 des ursprünglichen Dokuments, man müsse die *çalât* (das rituelle Gebet) der Messe annähern. Diese Worte verdecken einen entscheidenden Unterschied: nicht nur feiern die Christen in der Messe ihre Dogmen (Menschwerdung, Dreifaltigkeit und das Heil), in denen sie Gott anrufen, mehr noch empfangen sie das Heil für ihre Seelen im Sakrament der Eucharistie. Der Muslim betet und kommuniziert mit dem transzendenten Gott, er steht gleichsam »vor Gott«. Im Heiligen Geist aber beten die Christen nicht nur zu Gott als einem Gegenüber, sondern sie beten »in Gott«, der ihnen transzendent und immanent ist.

**5. Ihre Wallfahrten** teilen sich Christen und Muslime miteinander, doch die Islamo-Christen haben ihre eigenen Pilgerfahrten. Massignon hat ein Beispiel dafür gegeben, wie man die Wallfahrt zum Alten Markt in Côtes d'Armor wiederbeleben könnte, eine Wallfahrt, die traditionell den »sieben Heiligen«, den Evangelisten der Bretagne, gewidmet war. In seinem synkretistischen Eifer, begleitet von seinen Anhängern, hat man denn auch die Siebenschläfer von Ephesus der christlichen Tradition zusammen mit dem »Volk der Höhle«<sup>37</sup> des Korans gefeiert.

Der verantwortliche Herausgeber eines von Frankreich finanzierten Magazins, ein marokkanischer Sufi, erzählte mir im Jahre 1999 stolz von seiner Zufriedenheit, daß die islamisch-christliche Ernte in diesem Jahr »großartig« gewesen sei, weil sich mehr als fünfzig auf den Weg einer Pilgerreise nach Santiago de Compostela aufgemacht haben, wobei sie Gebete der *butschitschija* sangen (einer Bruderschaft,

<sup>36</sup> Gelegentlich stellen die Leute des Dialogs Unterschiede heraus, doch gilt es zu bemerken, daß dies nur aus bloßer Rhetorik geschieht und keinerlei Auswirkungen auf den konkreten Umgang hat. In derselben Weise agierten die muslimischen Teilnehmer, die seit Anbeginn des Dialogs ihre Reden mit einer heftigen Sittenpredigt beginnen, in der sie die Integristen und die gegenwärtigen islamischen Terroristen verurteilen, nur um dann freier zur Attacke gegen das Christentum und die Christen übergehen zu können.

<sup>37</sup> † Vgl. François Jourdan, *La tradition des sept dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris 2001.

die sich hauptsächlich aus Konvertiten rekrutiert). Er war ganz begeistert, zu sehen, wie seine Mitchristen die eifrigsten Darsteller der Rhythmen und Kadenzen waren. Freilich war ihm dabei das traditionelle Bild von Santiago Matamoro und seiner Fürsprache bei der Reconquista völlig entgangen. Nach seiner eigenen Definition hat die »Groupe d'amitié islamo-chrétienne« (GAIC), die sich aus Gläubigen, Christen wie Muslimen, zusammensetzt, eine Mission, zu einem besseren gegenseitigen Verständnis der christlichen und muslimischen Gemeinschaften beizutragen und die dem Islam und Christentum gemeinsamen ethischen und geistigen Werte im Rahmen der verweltlichten Öffentlichkeit zu fördern. Im Arbeitskreis des SRI und seiner Initiative *Chrétiens et musulmans : Prier ensemble ?* organisiert die GAIC eine islamisch-christliche Wallfahrt, welche der SRI für 2009 wie folgt ankündigte: »Christlich-muslimische Wallfahrt nach Chartres in den Fußstapfen Mariens, mit Fußbesichtigung an symbolträchtigen Orten und einer spirituelle Reise einer Christin und einer Muslimin«<sup>38</sup>.

Die Ausrichtung des GAIC ist leicht mit den folgenden Bausteinen zu identifizieren, welche auf ihrer mit der SRI verbundenen Website veröffentlicht sind:

- Artikel 105 befaßt sich mit einer Darstellung: »das christliche Erbe Europas«;
- in der Rubrik »Kurznachrichten« sind von sieben Artikeln sechs dem israelisch-palästinensischen Konflikt in Gaza gewidmet,
- im Artikel 56 wird die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. verrissen.

Hier sind die Argumente der GAIC für die Wallfahrt nach Chartres zusammengestellt: »Marsch – offen für alle im Einklang mit den Überzeugungen anderer. Warum? Treu dem jeweiligen Glauben, näherten wir uns Dem, der uns nahe ist.«

6. **Ihre Medien** sind angefangen von den klassischen bis hin zu den anspruchsvollsten für eine festgegründete Organisation wie der Islamochristen unverzichtbar. Ich spreche von den am deutlichsten sichtbaren, den Klassikern auf Papier, das Internet überlasse ich den Kennern.

*Se comprendre*, eine von den Weißen Vätern im Abonnement vertriebene Monatszeitschrift, dient zur Verständigung. Sie wird derzeit von Jean-Marie Gaudeul, dem Ex-Direktor des SRI geleitet. Der Tonfall dieser Zeitschrift wird am besten durch seine Dezember-Ausgabe von 2008 deutlich. Diese ist dem »islamisch-katholischen Forum gewidmet, genauer der Begegnung mit dem Papst vom 4. bis 6. November 2008 und den beiden Delegationen, der christlichen und der islamischen. Dieses Treffen war von den 138 (jetzt nach zwei Jahren 280) Imamen, den Unterzeichnern des Briefs an den Papst, nach dem Erdbeben von Regensburg erbeten worden. Doch in der islamischen Delegation, bestehend aus 28 Mitgliedern, befanden sich acht Konvertiten, darunter der für seine Aggressivität bekannte und belächelte Imam Palavicinni, gleichfalls der glühende Eiferer und Polemiker<sup>39</sup> Aref c'Alí Nayed, Professor an PISAI. Dieser sandte einen Brief an den Papst, in dem er ihn für die Taufe

<sup>38</sup> <http://www.le-sri.com/Lettre.htm>

<sup>39</sup> Vgl. die Analyse seiner Rede gegen den Papst von Carsten M. Walbiner, Analyse einiger Argumentationsmuster in der muslimischen Reaktion auf die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts: das Beispiel Aref Ali Nayeds, *Anstoss und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen*, hg. von H.-O. Luthe et C.-M. Walbiner, Bochum, 2008, 41–48.

des Ägypters Magdi °Allam an Ostern 2008 zurechtwies. Auch der Algerier Mustafa Scharif war dabei, der in der Presse zum besten gab, er lehre den Papst Islamkunde, nur weil er für zwanzig Minuten in Audienz empfangen worden war. Schließlich kann man nicht umhin, auf die Präsenz des allseits hofierten und oft zitierten Tariq Ramadan in der Delegation zu verweisen, eines Islamisten und Freund der Weißen Väter, von denen einer ihn am Institut Catholique de Toulouse im Jahr 1999 einführte und für ein Jahr lang beschäftigte. Im Gegensatz dazu gab es in der christlichen Delegation keinen Konvertiten vom Islam zum Christentum vom Schlage eines Magdi °Allam, der in einem netten Brief die Gründe für seine Bekehrung erklärte, dafür aber handverlesene Mitglieder einer islamisch-christlichen Orthodoxie. Hinzukamen Aktivisten des allgemeinen interreligiösen Dialogs, aber ohne jegliche islamkundliche Ausbildung.

Die *Lettre du SRI* kommt in Form einer Zeitschrift daher. Die Leitartikel ihres Chefredakteurs Christophe Roucou sind am bedeutendsten. Man achtet peinlich darauf, islamische Empfindlichkeiten zu schützen, und ist voll des Lobes für alle islamisch-christlichen Tätigkeiten. Aktiv und offensiv steuert sie die Orthodoxie des Dialogs und weiß bei Frankreichs Bischöfen zugunsten der islamisch-christlichen Sache zu wirken.

*Islamochristiana* spiegelt die Wirkung des PISAI wider. Dies ist eine jährlich erscheinende Zeitschrift, die alles berichtet, was sich auf dem Planeten der muslimisch-christlichen Begegnung abspielt: Begegnungen, diplomatische Vorhaben, Briefe (wie jener von °Aref Nayed an Papst Benedikt XVI.). Eine Abteilung widmet sich der Buchanzeige von Werken, welche die Beziehungen zwischen Islam und Christentum behandeln. Wenn ein Buch nicht dialogisch korrekt ist, reagieren die Rezensenten oft aggressiv, unwissenschaftlich und ehrenrührig, wie im Falle der Untersuchung von F. Jourdan über den christlichen und muslimischen Gott oder die psychologische Aktion im Koran<sup>40</sup>, und vieles andere mehr. Erinnerung sei an den ehemaligen Präsidenten des PISAI, Etienne Renaud, dessen erklärte Mission es laut Website war, während seines siebenjährigen Aufenthaltes im Jemen den christlichen Gemeinden dabei zu helfen, den spirituellen Reichtum des Islams zu entdecken.

Die Leute des Dialogs in Kairo haben eine Zeitschrift, die in der Regel einmal jährlich erscheint, nämlich die MIDEO (*Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*), welche eine wissenschaftliche Tradition hat, sich aber gleichzeitig für das PISAI öffnet, nachdem man sich vor nicht allzu langer Zeit noch mit dem Gedanken trug, die beiden Institute zusammenzulegen.

Die islamisch-christliche Aktion der Dominikaner in Kairo ist die bedeutendste. Es sei auf die »Römischen Tage«, initiiert von Pater Anawati, verwiesen, der sich eifrig darum bemühte, innerhalb der katholischen Kirche ein besseres Verständnis des Islam zu erwirken und den interreligiösen Dialog zu fördern. Auf die Idee zu diesen wenigen Tagen ist er bei den Weißen Vätern gekommen. Die »prophetische Fügung« wird im Jahre 1974 durch die Schaffung einer spezifischen dominikanischen Struktur, Sekretariat für den Islam genannt, verlängert. Im Jahr 1977 kam es zur

<sup>40</sup> † Vgl. Dominique et Marie-Thérèse URVOY, *L'action psychologique du Coran*, Paris 2007.



Geburt der »dominikanischen römischen Tage«. Deren Organisator ist Pater E. Platti, sodann Pater J.-J. Pérennès, welcher der offizielle Biograph des Predigerordens für die islamisch-christliche Angelegenheit ist. Von den bisherigen Treffen fand das achte im Jahr 2009 statt, die letzten Römischen Tage zwischen 2001 und 2005.

Diese Treffen sind eine Gelegenheit, Menschen aller Schattierungen und Strömungen auf einmal zu treffen. Ihr gemeinsamer Nenner ist ein theologischer Jargon mit Vorschlägen wie diesen: Die Dreifaltigkeit so zu drei Modellen umzustrukturieren, daß jeder Außenstehende seinen eigenen Zugriff je nach Gusto hat. Es geht um die Versöhnung der Religionen und der einander entgegengesetzten religiösen Systeme. Einer der größten katholischen Theologen der englischsprachigen Welt macht sich mit Zustimmung aller an seine relativistische Aufgabe. Ein weiterer, Direktor des ISTR, legt ein lehrhaftes Zeugnis ab zum Thema: »Die Dreifaltigkeit und die religiöse Vielfalt.« Der muslimische Partner erklärt dazu, wie man den religiösen Pluralismus in muslimischer Perspektive auf der Grundlage des Korans gründen kann.

Abschließend werden zwei Thesen aufgestellt: 1. Die Bedeutung der Trinität für eine Theologie der Religionen, und zwar soll auf der Basis der Perichorese, der wechselseitigen Durchdringung der göttlichen Personen, eine moderne Form der *circumcessio* als einer synkretistischen Durchmischung der Religionen entwickelt werden. 2. Die Beseitigung der Wechselseitigkeit mit dem Islam, weil »der interreligiöse Dialog eine Gelegenheit ist, zu verstehen, wer wir für unsere eigene Bekehrung sind. Es ist nicht eine Mission der Evangelisierung, auch nicht eine Bekehrungsstrategie, sondern es ist ein Beweis für die Liebe Gottes in Christus. In ihr wird nicht nach Gegenseitigkeit verlangt. [...] *Ecclesia in Asia* weist darauf hin, daß es viele Möglichkeiten gibt, um Christus zu verkünden, verbal natürlich, aber es gibt auch Situationen, in denen der beste Weg unser Leben, unser Schweigen, unser Martyrium ist. [...] Natürlich sagen die Leute, die in Situationen der Gewalt leben, daß diese Vision idealistisch sei, aber für uns Christen kann die Erfordernis der Wechselseitigkeit kein spiritueller Weg sein.«<sup>41</sup>

*La Croix* und die gesamte katholische Presse gibt sich nach außen hin objektiv, liegt aber in Wirklichkeit ganz auf der islamisch-christlichen Linie. Ihre Seiten sind in der Tat Foren für die Mitglieder des Dialogs<sup>42</sup>.

### **7. Gefahr der Uniformität des Denkens**

Eine neue Tatsache ist wahrscheinlich der Fall jener sogenannten Presse der »Tradition«. Ist dies nur ein einmaliges Ereignis? Dies würde einer echten meinungsführenden Zeitung zur Ehre gereichen, die nicht zögert, ihre Spalten für eine gesunde Meinungsfreiheit zu öffnen. Oder ist es nur eine Taktik, um nicht unter dem Druck der sich immer arroganter gebärenden Mainstream-Presse der Islamophobie angeklagt zu werden? Oder stehen andere praktische Erwägungen im Hintergrund,

<sup>41</sup> Die Zitate der Textabschnitte sind der *Concorde* (bulletin de la Province dominicaine de Toulouse), sept. 2009, S. 9–11, entnommen. Der Berichtersteller zeigt sich am Schluß selbst erstaunt über diese theologische Herausforderung.

<sup>42</sup> Vgl. die laufende Kampagne in *La Croix* mit Unterstützung von Pater Gaudeul über den »Skandal von Regensburg«.

um nur ja nicht von der Luft leben zu müssen, wird wunschgemäß modernisiert. Im letzteren Fall wäre es viel schlimmer, und es wäre unsere Pflicht, in Bezug auf die Wahrheit zu warnen.

1. *La Nef* hat kürzlich Artikel wie »Massignon und die Propheten des Dialogs«<sup>43</sup> veröffentlicht, in dem Pater de Foucauld mit Massignon verbunden wurde. Die sexuelle Ausrichtung des letzteren wird sehr eingehend und verständnisvoll besprochen.

2. *L'homme Nouveau* vom 4. Juli 2009 hat mit dem Artikel von Gerard Joulié »Foucauld-Massignon, eine Geschichte der Ritterlichkeit« alles in den Schatten gestellt, ein literarisches Produkt ohne wissenschaftliche Grundlage, angereichert mit einem schwülstigen Stil und voller Gemeinplätze, in denen der dekadente Materialismus des Westens einer angeblichen geistigen Überlegenheit des aufstrahlenden Islam entgegengesetzt wird.

3. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß es die *Famille chrétienne* war, die eine Vorreiterrolle bei der Veröffentlichung einer Reihe von zweideutigen Artikeln des Pater Borrmans<sup>44</sup> gespielt hatte.

»Distinguer pour unir«, sagte J. Maritain, aber er hat beileibe nicht an eine Einigung im synkretistischen Geist gedacht. Man ist nie allein beim Dialog, und die Frage ist, ob die Dialogpartner der Christen die gleiche Aufrichtigkeit mitbringen. Wenn nun in der Bibel Gott als Dialogpartner des Menschen erscheint, noch stärker aber in den Evangelien, dann ist es sehr wichtig, den Geist, in dem die Muslime in einen Dialog eintreten können, zu prüfen.

Die Antwort des Korans ist sehr dünn, weil nur zwei Wörter zur Verfügung stehen: das eine meint »Unterhaltung« (Sure XXIX,46) und das andere Diskussion (Sure XVI,125). Bei einem echten Dialog müßten die Muslime die christlichen Themen wie Dreifaltigkeit in der Einheit Gottes, die Menschwerdung, die Erlösung am Kreuz aufgreifen. Doch zeigen die muslimischen Kritiker des christlichen Dogmas, Ibn Hazm von Cordoba, Baqillani, Fachr al-Din l-Razi, Ibn Taimija und Rashid Rida Manar, keine Lust, mehr über das Christentum zu erfahren, d.h. über das, was das Christentum selbst für die Christen bedeutet.

Es ist nun angebracht, die Worte des Heiligen Vaters in Erinnerung zu rufen, und in bezug auf den interreligiösen Dialog die Verwischung zwischen dem authentischen II. Vatikanum und dem, was man gemeinhin seinen Geist nennt, zu vermeiden. In seiner Ansprache an die französischen Bischöfe in Lourdes vom 14. September 2008

<sup>43</sup> Verfaßt von Pater Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien. Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati* (Cerf, 2009, 260 p.), *Mulla-Zadé et Abd-el-Jalil, deux frères en conversion, du Coran à Jésus* (Cerf, 2009, 334 p.), *Ecrits mémorables de Louis Massignon* (Robert Laffont, 2009, 2 vol., 1024 p.).

<sup>44</sup> Zu Pater Borrmans siehe unsere obigen Bemerkungen. Borrmans wurde von Annie Laurent, einer eifrigen Journalistin ohne nennenswerte Kenntnisse des Arabischen, der Islamkunde und der Theologie unterstützt. Vgl. ihr relativistisches Werk mit dem vielsagenden Titel *Dieu rêve d'unité. Les catholiques et les religions: les leçons du dialogue* (Paris, Bayard, 2005, livre d'entretiens avec Mgr Fitzgerald). Immer wieder stößt man in traditionell katholischen Blättern auf eine Islamophilie in Bezug auf die europäische Türkei, die Lage der Christen im Orient etc., so daß das katholische Profil immer mehr verschwimmt.

sagte er: »Das Ziel der ökumenischen und interreligiösen Dialoge ist, auch wenn sie in ihrem Wesen und ihrer Zielrichtung wesentlich verschieden sind, die Suche nach der Wahrheit und ihre Vertiefung. Es handelt sich hierbei um eine edle und für jeden gläubigen Menschen verpflichtende Aufgabe, da Christus selbst die Wahrheit ist [...] Der gute Wille allein genügt nicht. Ich glaube, es ist gut, mit dem Zuhören zu beginnen, dann zur theologischen Diskussion überzugehen, um schließlich zum Zeugnis und zur Verkündigung des Glaubens selbst zu gelangen.«<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> »L'objectif des dialogues œcuméniques et interreligieux, différents naturellement dans leur nature et leur finalité respective, est la recherche et l'approfondissement de la Vérité. Il s'agit donc d'une tâche noble et obligatoire pour tout homme de foi, car le Christ lui-même est la Vérité (...). La bonne volonté ne suffit pas. Je crois qu'il est bon de commencer par l'écoute, puis de passer à la discussion théologique pour arriver enfin au témoignage et l'annonce de la foi elle-même.«

# Aktuelle Herausforderungen für Ehe und Familie

## Moraltheologische Anmerkungen

Von Josef Spindelböck, St. Pölten

### 1. Die grundlegende Berufung eines jeden Menschen zur Liebe

Gott hat den Menschen als Mann und Frau nach seinem Bild erschaffen<sup>1</sup>, »und es war sehr gut« (Gen 1, 31). Von der Schöpfungsordnung her bejahen wir als Christen die personale Ausprägung des Menschen in seiner Zweigeschlechtlichkeit, als Mann bzw. als Frau.<sup>2</sup> Die sexuelle Prägung ist nicht nur etwas Biologisches, sondern etwas Ganzheitlich-Personales. Der Leib ist nicht bloß etwas »Hinzukommendes« (ein »Akzidens«), sondern das Menschsein macht gerade die wesentliche Einheit von Leib und Seele aus.

Durch den Sündenfall ist die ursprüngliche Harmonie des Menschen mit Gott, mit sich selbst und mit den Mitmenschen in Unordnung geraten.<sup>3</sup> In Jesus Christus wird der ganze Mensch geheilt; empfängt er Heil und Erlösung. Auch der Leib wird einbezogen in die Gottverbundenheit und Heiligung des ganzen Menschen. Die Auferstehung Christi ist Unterpfand auch unserer Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes, auf die Vollendung des ganzen Menschen mit Leib und Seele. Der Leib ist nach dem heiligen Paulus ein »Tempel des Heiligen Geistes«.<sup>4</sup> In dieser Wertschätzung des geschlechtlich geprägten Leibes begründet sich die Ablehnung all dessen, was den Leib entehrt und schändet (Unzucht, Ehebruch, homosexuelles Verhalten, Prostitution, sexuelle Gewalt, sexueller Missbrauch von Kindern und Unmündigen etc.).

Die grundlegende Berufung eines jeden Menschen ist die zur Liebe: Gott hat den Menschen *aus Liebe* nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen; wir alle – d. h. jeder

---

<sup>1</sup> »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.« (Gen 1, 27)

<sup>2</sup> Demgegenüber lehnen bestimmte Formen der Gender-Theorie eben diese ganzheitlich-positive Prägung des Menschen als Mann bzw. Frau ab: vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Frau – Männin – Mensch*. Zwischen Feminismus und Gender, Kevelaer 2009.

<sup>3</sup> Theologisch sprechen wir von der »Konkupiszenz«, d.h. dem ungeordneten Begehren: »Infolge der Erbsünde ist die menschliche Natur zwar nicht durch und durch verdorben, aber in ihren natürlichen Kräften verletzt, der Unwissenheit, dem Leiden und der Herrschaft des Todes unterworfen und zur Sünde geneigt. Diese Neigung heißt Konkupiszenz« (Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium, München-Vatikan 2005, Nr. 77). Vgl. Josef Spindelböck, *Das sittliche Leben des Christen im Spannungsfeld von Konkupiszenz und Gnade*, in: Josef Kreiml / Michael Sticklebroeck / Ildefons Manfred Fux / Josef Spindelböck (Hg.), *Der Wahrheit verpflichtet. Festschrift für em. Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn zum 70. Geburtstag*, Graz 2006, 317–326.

<sup>4</sup> »Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr gehört nicht euch selbst; denn um einen teuren Preis seid ihr erkaufte worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib!« (1 Kor 6, 19–20).

einzelne – sind auch *zur Liebe* berufen.<sup>5</sup> »Gott ist Liebe« (»Deus caritas est«<sup>6</sup>, 1 Joh 4, 8.16); wir finden unsere Vollendung nur dadurch, dass wir die Gottes- und Nächstenliebe verwirklichen.

Es gibt gemäß christlicher Auffassung zwei Grundformen dieser Berufung zur Liebe: die Ehe sowie die gottgeweihte Jungfräulichkeit bzw. den Zölibat um des Himmelreiches willen.<sup>7</sup>

In beiden Fällen ist der Leib einbezogen: in der Ehe wird der sexuelle Ausdruck der Liebe hingeordnet auf die beiden Sinngehalte (nämlich: liebende Vereinigung der Gatten und Offenheit für Kinder)<sup>8</sup>; in der gottgeweihten Ehelosigkeit verbindet sich die sexuelle Abstinenz (die nicht Verdrängung bedeutet, sondern Sublimierung und Integration) mit einem Höchstmaß personaler Zuwendung an Gott und die Menschen. Auf diese Weise wird im jungfräulichen Lebensstand die eschatologische »Hochzeit des Lammes«<sup>9</sup> vorweggenommen; doch auch die Ehe als Sakrament ist ein Abbild und eine Teilhabe am Bund Gottes mit den Menschen bzw. an der liebenden Einheit Christi mit der Kirche, seiner Braut.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> »Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen: den er *aus Liebe* ins Dasein gerufen hat, berief er gleichzeitig *zur Liebe*. »Gott ist Liebe« und lebt in sich selbst ein Geheimnis personaler Liebesgemeinschaft. Indem er den Menschen nach seinem Bild erschafft und ständig im Dasein erhält, prägt Gott der Menschennatur des Mannes und der Frau die Berufung und daher auch die Fähigkeit und die Verantwortung zu Liebe und Gemeinschaft ein. Die Liebe ist demnach die grundlegende und naturgemäße Berufung jedes Menschen.« – Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio« (= FC) über die Rolle der christlichen Familie in der modernen Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33), 22. November 1981, Nr. 11, [http://www.stjosef.at/dokumente/familiaris\\_consortio.htm](http://www.stjosef.at/dokumente/familiaris_consortio.htm).

<sup>6</sup> Vgl. die programmatische Enzyklika dieses Namens von Benedikt XVI. über die christliche Liebe vom 25. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html).

<sup>7</sup> »Die christliche Offenbarung kennt zwei besondere Weisen, die Berufung der menschlichen Person zur Liebe ganzheitlich zu verwirklichen: die Ehe und die Jungfräulichkeit. Sowohl die eine als auch die andere ist in der ihr eigenen Weise eine konkrete Verwirklichung der tiefsten Wahrheit des Menschen, seines »Seins nach dem Bild Gottes.« – Johannes Paul II., FC 11.

<sup>8</sup> »Seiner innersten Struktur nach befähigt der eheliche Akt, indem er den Gatten und die Gattin aufs engste miteinander vereint, zugleich zur Zeugung neuen Lebens, entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind. Wenn die beiden wesentlichen Gesichtspunkte der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung beachtet werden, behält der Verkehr in der Ehe voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe, und seine Hinordnung auf die erhabene Aufgabe der Elternschaft, zu der der Mensch berufen ist.« – Paul VI., Enzyklika »Humanae vitae« (= HV) über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens (in: Geheimnis ehelicher Liebe. Humanae vitae – 40 Jahre danach, hg. v. Christoph Casetti / Maria Prügl, Salzburg 2008, 27–48), 25. Juli 1968, Nr. 12, [http://stjosef.at/dokumente/humanae\\_vitae.htm](http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm).

<sup>9</sup> »Wir wollen uns freuen und jubeln und ihm die Ehre erweisen. Denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und seine Frau hat sich bereit gemacht.« (Offb 19, 7)

<sup>10</sup> »Einer ordne sich dem andern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus. Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche liebt und sich für sie hingeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos. Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Keiner hat je seinen eigenen Leib gehasst, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche.« (Eph 5,21–32)

## 2. Die Größe und Schönheit der ehelichen Liebe

In Kürze soll auf die Größe und Schönheit der ehelichen Liebe und der damit verbundenen Berufung von Mann und Frau eingegangen werden.<sup>11</sup>

Die Ehe gehört gleichsam zur »Natur« des Menschen, d.h. sie ist mit dem Menschsein als solchen verbunden und insbesondere mit der Personalität des Menschen. Die auf die Ehe gegründete Familie ist die elementarste Zelle der Gesellschaft; ihre Existenz verdankt sie nicht einem willkürlichen menschlichen Entwurf, sondern der Schöpfungsordnung. Dadurch dass Gott Mann und Frau in Zuordnung füreinander erschaffen hat (wir sprechen von Polarität und Komplementarität), hat er diesen Bund der Liebe und des Lebens schon »im Anfang«<sup>12</sup> eingesetzt.

Damit es konkret zur Ehe kommt, braucht es die individuelle Entscheidung der Partner, die all das bejahen, was zum Wesen der Ehe gehört: nämlich ihren umfassenden Charakter als Gemeinschaft des Lebens und der Liebe, und dies in wirklicher Einheit der Seele und des Leibes (die Heilige Schrift spricht vom »Ein-Fleisch-Werden«<sup>13</sup>), in der Treue zueinander, bis dass der Tod die beiden Gatten scheidet, und – ganz wesentlich, soweit möglich – in Offenheit für die Kinder, die Gott den Gatten schenken will.<sup>14</sup>

Damit eine gültige Ehe zustande kommt, müssen bestimmte Voraussetzungen gegeben sein: Die Ehefähigkeit ist mit jenem Alter verbunden, ab dem der Mensch nicht nur biologisch reif ist für das eheliche Leben, sondern auch geistig-seelisch (die Kirche geht von einem Minimum von 16 Jahren beim Mann und von 14 Jahren bei der Frau aus<sup>15</sup>). Zur ganzheitlichen Reife der Personen gehört vor allem die Einsicht in das Wesen der Ehe und die dazu nötige innere und äußere Freiheit (Urteilsfähigkeit). Ebenso wichtig ist die Fähigkeit eines Menschen, die wesentlichen Verpflichtungen einer Ehe auf Dauer übernehmen zu können (Eheführungsfähigkeit).<sup>16</sup> Es gibt verschiedene Eehindernisse, die von vornherein ausschließen, dass eine gültige Ehe geschlossen werden kann, solange diese Hindernisse bestehen.<sup>17</sup> Den Bund der Ehe

<sup>11</sup> Vgl. dazu grundlegend und umfassend: Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, hg. von Josef Spindelböck, Kleinrain 2007/2010<sup>2</sup>; Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes*, hg. v. Norbert und Renate Martin, Kisslegg 2008<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> Auf den Schöpfungsplan Gottes (»am Anfang«) nimmt Jesus Christus in Mt 19,8 Bezug, als er die Scheidungsmöglichkeit inklusive Wiederverheiratung kategorisch ausschließt.

<sup>13</sup> »Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch.« (Gen 2, 24)

<sup>14</sup> All dies kommt in den Worten des liturgischen Trauungsritus zum Ausdruck: »N., vor Gottes Angesicht nehme ich dich an als meine Frau / meinen Mann. Ich verspreche dir die Treue in guten und in bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit, bis der Tod uns scheidet. Ich will dich lieben, achten und ehren, alle Tage meines Lebens.« (Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Freiburg u.a. 1998<sup>2</sup>, 40–41)

<sup>15</sup> Vgl. can. 1083 CIC. Die Kirche hält sich grundsätzlich an die staatliche Regelung (Volljährigkeit); in begründeten Fällen wird einem Antrag auf Herabsetzung des Heiratsalters nachgegeben.

<sup>16</sup> Vgl. can. 1095 CIC. Ist jemand z.B. ein starker Alkoholiker, so ist dies von vornherein fraglich; ähnlich bei tief sitzenden homosexuellen Tendenzen, bei psychischer Instabilität etc.

<sup>17</sup> Vgl. can. 1083–1094 CIC (fehlendes Alter, Unfähigkeit zum Beischlaf, bestehende gültige Ehe, Religionsverschiedenheit, Bindung durch Weihesakrament oder Ordensgelübde, Entführung, Gattenmord, Blutsverwandtschaft, Schwägerschaft). Von Hindernissen, die nicht göttlichen Rechts sind, kann die Kirche bei Vorliegen eines gerechten Grundes dispensieren.

begründet der Konsens, d.h. die freie Zustimmung der Gatten. Durch ihr Ja-Wort nehmen sich Mann und Frau gegenseitig als Gatten an und schenken sich unwiderruflich in einem Bund der Liebe.<sup>18</sup>

Gott heiligt diesen Bund der Liebe und des Lebens zwischen Getauften in besonderer Weise, indem er ihn durch Jesus Christus zur Würde eines Sakraments erhoben hat (vgl. Hochzeit zu Kana, Joh. 2, 1–11).<sup>19</sup> Das Sakrament setzt all das voraus, was von Natur aus zur Ehe gehört. Die natürliche Liebe der Gatten wird hineingenommen in die Liebe Gottes. Gott ist der Quell und Ursprung jeder Liebe. Gott ist der absolut Treue; er verlässt sein Volk nicht: Schon im Alten Testament wird die unverbrüchliche Treue Gottes zu seinem Volk im Bild des Ehebundes beschrieben (vgl. Hosea, das Hohelied etc.). Im Neuen Bund hat sich Jesus Christus seiner Kirche (d.h. der Gemeinschaft aller Gläubigen) ganz und unwiderruflich hingegeben in seinem Opfer am Kreuz, in seinem Leiden und Sterben. Gottes Treue bleibt auch da bestehen, wo der Mensch von Gott abfällt, wenn er sich in der (schweren) Sünde von Gott trennt. Die christliche Ehe ist Teilhabe an dieser Treue Gottes zu den Menschen.

In der Offenheit für Kinder werden die Gatten zu Mitarbeitern des Schöpfers, der am Ursprung jedes Lebens steht. Die kirchliche Lehre, wonach Gott die Seele jedes Menschen auf unmittelbare Weise erschafft<sup>20</sup>, korrespondiert mit der biblischen Überzeugung, dass Gott uns alle ganz persönlich ins Dasein ruft und wir ihm auf einzigartige Weise kostbar sind.<sup>21</sup> Der Sinn der Ehe ist es, dass Mann und Frau füreinander da sind in Liebe, was ihre sexuelle Gemeinschaft mit einschließt. Die Ganzhingabe ihrer Liebe öffnet sie für das Geschenk des Lebens, indem sie Ja sagen zu Kindern.<sup>22</sup> Die beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes (liebende Vereinigung und Fortpflanzung) dürfen nicht voneinander getrennt und isoliert werden. Daher lehnt die Kirche

<sup>18</sup> »Die Endgültigkeit der ehelichen Treue, die heute vielen nicht mehr verständlich erscheinen will, ist ebenfalls ein Ausdruck der unbedingten Würde des Menschen. Man kann nicht nur auf Probe leben, man kann nicht nur auf Probe sterben. Man kann nicht nur auf Probe lieben, nur auf Probe und Zeit einen Menschen annehmen.« – Johannes Paul II., Predigt beim Deutschlandbesuch am 15. November 1980 in Köln, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19801115\\_colonia-germany\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19801115_colonia-germany_ge.html).

<sup>19</sup> Vgl. Konzil von Trient, 24. Sitzung, 11. November 1563, DzH 1797–1816.

<sup>20</sup> Vgl. im »Credo des Gottesvolkes« (»Sollemnis professio fidei«, lat. in: AAS 60 [1968] 437–445), das Paul VI. am 30. Juni 1968 in feierlicher Weise vorgelegt hat (<http://www.padre.at/credo.htm>): »Wir glauben an den einen Gott: Vater, Sohn und Heiligen Geist, Schöpfer der sichtbaren Dinge, wie es diese Welt ist, auf der unser flüchtiges Leben sich abspielt, Schöpfer der unsichtbaren Dinge, wie es die reinen Geister sind, die man auch Engel nennt, und Schöpfer der unsterblichen Geistseele eines jeden Menschen.« (Nr. 1) Ähnlich auch KKK 366: »Die Kirche lehrt, dass jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist – sie wird nicht von den Eltern hervorgebracht ...«

<sup>21</sup> »Jetzt aber – so spricht der Herr, der dich geschaffen hat, Jakob, und der dich geformt hat, Israel: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich ausgelöst, ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir.« (Jes 43, 1)

<sup>22</sup> In can. 1013 CIC 1917 fand sich eine Hierarchisierung der Ehe zwecke: 1. Zeugung und Erziehung von Kindern, 2. gegenseitige Hilfeleistung und Heilung des sexuellen Begehrens. (»Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae.«) Auch gemäß diesem traditionellen Verständnis wurde vorausgesetzt, dass die eheliche Liebe nicht in ein Konkurrenzverhältnis zu den übrigen Ehe zwecken treten kann, sondern dass sie vielmehr als deren Lebens- und Einheitsprinzip angesehen werden muss.

jede Manipulation dieses anthropologischen Zusammenhangs, der weit über das Biologische hinausgeht, ab – sei es durch künstliche Verhütung oder auch durch künstliche Befruchtung.<sup>23</sup>

Die Entscheidung über die Zahl der Kinder müssen die Gatten selbst fällen, und zwar im Angesicht Gottes und unter Beachtung aller relevanten Faktoren.<sup>24</sup> Die Methode der Geburtenregelung ist jedoch nicht ihrer eigenen Entscheidung freigestellt, da es objektive Kriterien gibt, welche mit der Würde der Personen und der Eigenart der ehelichen Liebe zu tun haben.<sup>25</sup>

### 3. Spezielle Herausforderungen und Probleme heute

Spezielle Probleme und Herausforderungen für Ehe und Familie in der Gegenwart können mit den Stichworten unverheiratetes Zusammenleben, Scheidungen, zivile Wiederheirat, Abtreibung und Verhütung, Künstliche Befruchtung (IVF), Gewalt in der Ehe, sexueller Missbrauch, Probleme bei der Erziehung der Kinder sowie die Anliegen in Bezug auf die Würde und Berufung der Frau benannt werden.

Im Folgenden wird auf zwei »neuralgische Punkte« eingegangen: Angesprochen werden die kirchlichen Weisungen zum Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener und zu liturgischen Segnungen von (zivilen) Zweitehen. Das Anliegen dieser Ausführungen ist es, die kirchliche Lehre und Disziplin in Kürze darzustellen und nach den damit verbundenen inhaltlichen Anliegen zu fragen. All dies soll im Dienst einer Pastoral stehen, die sich nicht von der Wahrheit der Offenbarung und der

<sup>23</sup> »Ebenso ist jede Handlung verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluss an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel« (Paul VI., HV 14). Zur Problematik der IVF und ähnlicher Techniken vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Dignitas Personae« über einige Fragen der Bioethik (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183), 8. September 2008, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_ge.html).

<sup>24</sup> »In ihrer Aufgabe, menschliches Leben weiterzugeben und zu erziehen, die als die nur ihnen zukommende Sendung zu betrachten ist, wissen sich die Eheleute als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe. Daher müssen sie in menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit ihre Aufgabe erfüllen und in einer auf Gott hinhörenden Ehrfurcht durch gemeinsame Überlegung versuchen, sich ein sachgerechtes Urteil zu bilden. Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder – der schon geborenen oder zu erwartenden – achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen. Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen.« (2. Vatikanisches Konzil, GS 50)

<sup>25</sup> »Wo es sich um den Ausgleich zwischen ehelicher Liebe und verantwortlicher Weitergabe des Lebens handelt, hängt die sittliche Qualität der Handlungsweise nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive ab, sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren. Das ist nicht möglich ohne aufrichtigen Willen zur Übung der Tugend ehelicher Keuschheit. Von diesen Prinzipien her ist es den Kindern der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft.« (GS 51)



damit verbundenen natürlichen sittlichen Erkenntnis entfernt, sondern dem Menschen gerade durch die Treue zur Wahrheit in Liebe wirklich dient.<sup>26</sup>

Zuerst sollte man sich um eine Klärung dessen bemühen, was mit der *Unauflöslichkeit der Ehe* gemeint und inhaltlich verbunden ist. Bekanntlich versprechen einander die Brautleute bei der kirchlichen Trauung die gegenseitige Liebe und Treue, »bis dass der Tod sie scheidet«. Verschiedentlich ist angemerkt worden, dieses Versprechen würde den Menschen überfordern. Niemand wisse schließlich, wie er in einigen Jahren oder Jahrzehnten empfinde und dann innerlich verfasst sei. Auch wisse man nicht, ob der Partner im Grunde noch derselbe Mensch sei, den man geheiratet habe. Es sei daher unzumutbar und aufgrund der gestiegenen Lebenserwartung nochmals unrealistischer als bisher geworden, dass Paare einander die Treue bis zum Tod versprechen und diese auch tatsächlich halten. Besser und ehrlicher sei es – so wird argumentiert – zuzugeben, eine Beziehung sei »zerstört« und »zerrüttet«, und sich in korrekter Weise voneinander zu trennen als dass man sich gegenseitig mit dem unerfüllbaren Versprechen unauflöslicher Treue weiter belastet.<sup>27</sup> Eine solche Sichtweise bezieht nicht nur das tatsächlich mögliche Scheitern von Beziehungen mit ein, sondern rechnet von vornherein damit, dass die lebenslange Ehe nicht (mehr) gelingen kann. Die Eheleute müssten nach dieser Logik bei der Trauung eigentlich versprechen, einander treu sein zu wollen, »bis die Liebe erkaltet« oder ihre Beziehung am Ende ist. Im Grunde handelt es sich bei dieser Auffassung um eine Kapitulation vor dem Zeitgeist und vor der menschlichen Schwachheit.

Eine zugleich realistische, aber auch hoffnungsvolle Perspektive kann die Zusammenhänge jedoch anders wahrnehmen und beschreiben: Jeder Mensch ist als Person einzigartig und besitzt von Gott her eine unvergleichliche Würde. Die Liebe zwischen Mann und Frau kann zu einer derart großen Reife und Tiefe kommen, dass die beiden sich einig sind, einander für immer ihre Liebe und Treue erklären zu wollen. Dies tun sie bei der Trauung in öffentlichem und auch kirchlichem Rahmen, weil sie überzeugt sind, dass ihre Liebe durch das gegenseitige Ja-Wort für ihr ganzes zukünftiges Leben etwas Neues schafft, was über ihre momentane Befindlichkeit hinausgeht. Die Institution der Ehe (und darauf aufbauend der Familie mit Kindern) ist also nicht etwas Negatives, sondern entspricht gerade einer Ursehnsucht der Liebe, wie sie den Brautleuten zu Eigen ist: Sie wollen sich für immer aneinander binden, sich für immer gegenseitig zu einer Gabe der Liebe machen. Diese personale Hingabe, die sich im Ja-Wort ausdrückt und in der sexuellen Vereinigung der Gatten gleichsam »ein Fleisch« wird, ist von ihrem Wesen her unwiderruflich: Die Hingabe kann

<sup>26</sup> Im Hinblick auf pastorale Lösungen und Irrwege vgl. Giovanni B. Sala, Vom Sinn und Unsinn einer »differenzierten« Betrachtung in der Moral. Zu einer neuen Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, in: ders., Kontroverse Theologie. Ausgewählte theologische Schriften, Bonn 2005, 89–132.

<sup>27</sup> Den kirchlichen Anspruch der Ehe als lebenslängliche Gemeinschaft bezeichnete die Psychoanalytikerin Rotraud Perner in der jüngsten Ausgabe des Magazins »in puncto« anlässlich der »Langen Nacht der Kirchen« am 28. Mai 2010 als »Würgeschnur«. Historisch gesehen sollte der Anspruch verhindern, »dass Männer nach Lust und Laune Frauen verlassen, die sie zuvor geschwängert hatten – was sie heute ja tun«. Die Formel »Bis dass der Tod euch scheidet« sollte heute interpretiert werden als »Solange die Beziehung lebendig ist«. Wenn die Beziehung aber tot sei, gehöre sie in Ehren bestattet. – Vgl. Kathpress, 19. 05. 2010.

nicht ungeschehen gemacht werden, weil sie aufs Ganze geht. In der christlich-sakramentalen Ehe besteht ein Zusammenhang mit der Gnade der Taufe: Gott hat in der Taufe unwiderruflich zu einem bestimmten Menschen Ja gesagt; die Taufe als solche kann daher nicht rückgängig gemacht werden. Der Betreffende kann sich zwar weigern, wie ein Getaufter zu leben. Gott selbst nimmt jedoch das Ja seines Bundes mit ihm nicht zurück.

Die christliche Ehe ist eine Teilhabe am Bund, den Gott mit der Menschheit auf unwiderrufliche Weise schließt.<sup>28</sup> Nicht die Gatten selbst sind fähig zu unwiderruflicher Treue, sondern Gott macht sie fähig und bereit dazu, wenn sie sich ihm gegenüber öffnen und ihn den Dritten in ihrem Bunde sein lassen. Versagt daher ein Partner oder gar beide in ihrer gegenseitigen Treue, so bleibt Gott doch der Treue, der auf die Erneuerung der Bundesbeziehung der Gatten mit Gott und untereinander wartet. Eben dies ist der christliche Sinn der Unauflöslichkeit der Ehe. Die Ehepartner dürfen sich gegenseitig zeigen und zusagen, dass Gott sie unwiderruflich liebt. Von dieser unzerstörbaren Zusage aus ist Versöhnung auch dort möglich, wo eine Beziehung menschlich gesehen zerstört oder zerrüttet erscheint. Der Neuanfang in der Liebe wird nicht den Menschen zugetraut, sondern der Hilfe und dem Beistand Gottes. So ist die absolute Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen und vollzogenen sakramentalen Ehe keineswegs als Last und Strafe zu verstehen, sondern als Geschenk und Hoffnungszeichen – gerade auch in der Treuebeziehung der Gatten.

Was aber soll geschehen, wenn ein *weiteres Zusammenleben* der rechtmäßigen Gatten bzw. eine Versöhnung wirklich *nicht mehr möglich* ist? Die Kirche hat von alters her die Möglichkeit einer »Trennung von Tisch und Bett« bejaht. Wichtig ist, dass dabei das *sakramentale Eheband als solches aufrecht bleibt*, und zwar auch wenn es aus Gründen der rechtlichen Ordnung zu einer zivilen Scheidung kommt. Das weiterhin bestehende Ehesakrament ist ein Zeichen dafür, dass Gott sogar dort, wo der Mensch scheitert, seine Gnade und seinen Beistand nicht zurückzieht, sondern auch in Zukunft den getrennten Gatten gewährt.

Verschiedenste Gründe und Situationen können vorliegen, wenn Ehepartner getrennt leben oder sogar voneinander geschieden sind. Nicht immer muss subjektive Schuld vorliegen. Auch kann es sein, dass die Lebensgemeinschaft zwar durch die Schuld eines oder beider ein Ende gefunden hat, jedoch ein Partner oder sogar beide danach wieder eine Aussöhnung suchen: sowohl mit Gott im Sakrament der Buße wie auch untereinander. Vielleicht nehmen sie dann ihre Lebensgemeinschaft wieder auf, was zu wünschen wäre. Mitunter ist es aber trotz guten Willens nicht mehr möglich, die Gemeinschaft von »Tisch und Bett« wieder aufzunehmen bzw. eine zivile Scheidung rückgängig zu machen.

Bezüglich des *Sakramentenempfangs bei Geschiedenen*, die sich nicht wieder neu zivil verheiratet haben und auch nicht mit einem neuen Partner auf sexuelle Weise zusammenleben, gilt: Im Fall eines weiblichen oder männlichen »Ehegatten, der ge-

---

<sup>28</sup> Vgl. Angelo Cardinal Scola, *Das hochzeitliche Geheimnis*, Einsiedeln 2006; Scott Hahn, *Gottes Bundes-treue: Ein Vater, der seine Versprechen hält*, Stein am Rhein 2004.

schieden wurde, aber sehr wohl um die Unauflöslichkeit des gültigen Ehebandes weiß und darum keine neue Verbindung eingeht, sondern sich einzig um die Erfüllung seiner Verpflichtungen für die Familie und ein christliches Leben bemüht«, gibt es »keinerlei Hindernis«, diesen »zu den Sakramenten zuzulassen.«

Ehepartner in solchen Situationen brauchen die Zuwendung vonseiten der Seelsorger und der Pfarrgemeinde, damit sie in dieser schwierigen Situation die ursprüngliche Treue durch den Verzicht auf eine neue Verbindung bewahren können. Sie geben damit ein wichtiges Zeugnis für die Unauflöslichkeit der Ehe.<sup>29</sup>

Klar muss allerdings sein: Nicht alle Geschiedenen wollen dies oder können dies auf Dauer durchhalten. Sie suchen bzw. finden einen neuen Partner, mit dem sie eine neue Gemeinschaft aufnehmen, die häufig über eine bloße Freundschaft hinausgeht und auch den sexuellen Bereich mit einbezieht. Manchmal sind auch bereits vorhandene Kinder ein Grund, wieder einen Partner zu suchen, der diesen Kindern dann als Stiefvater oder Stiefmutter beisteht und vielleicht auch eigene Kinder aus einer früheren Beziehung mitbringt (so entsteht eine typische »Patchwork«-Familie). Menschlich ist dies alles sehr verständlich, und gerade aus christlichem Verständnis heraus sollte man nicht über diese Personen richten und urteilen.

Wie bewertet die Kirche die *objektive Situation zivil Geschiedener, die sich bei aufrechtem kirchlich-sakramentalen Eheband zivil wiederverheiraten?* Sofern eine solche neue Verbindung auch die Dimension des sexuellen Zusammenlebens mit einschließt, besteht nach Auffassung der Kirche eine schwerwiegende Form objektiver Unordnung, die dem Wesen des Ehesakraments und der ehelichen Liebe widerspricht.

Johannes Paul II. hat im Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio« erklärt, dass man dennoch auch hier die Unterschiede zwischen den einzelnen Betroffenen und ihrer jeweiligen Situation sehen soll:

»Die Hirten mögen beherzigen, dass sie um der Liebe willen zur Wahrheit verpflichtet sind, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden. Es ist ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu Unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat. Wieder andere sind eine neue Verbindung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, dass die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war.«<sup>30</sup> Im Fall der Überzeugung von der Ungültigkeit der früheren Ehe steht der Weg zum Kirchengericht offen. Solange die Ungültigkeit nicht formell nachgewiesen ist, gilt im Sinne eines »favor iuris« die frühere Ehe als aufrecht.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Johannes Paul II., FC 83.

<sup>30</sup> Johannes Paul II., FC 84. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zum Kommunionempfang vom 14. September 1994, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_14091994\\_rec-holy-comm-by-divorced\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_14091994_rec-holy-comm-by-divorced_ge.html).

<sup>31</sup> Zum Ablauf des kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens vgl. Päpstlicher Rat für die Gesetzestexte, Instruktion »Dignitas connubii« vom 25. Januar 2005, Vatikan 2005, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/intrptxt/documents/rc\\_pc\\_intrptxt\\_doc\\_20050125\\_dignitas-connubii\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20050125_dignitas-connubii_ge.html).

Was kann man positiv über jene Gläubige sagen, die vom rechtmäßigen Ehepartner geschieden sind und zivil einen anderen Partner geheiratet haben? Geschiedene und wiederverheiratete Gläubige sind nicht von der Kirche getrennt; sie sind auch nicht »exkommuniziert«. Sie können und sollen teilnehmen am Gebet und an der heiligen Messe und sich vom Worte Gottes nähren; sie sollen Werke der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit unterstützen, ihre Kinder im Glauben erziehen und den Geist und die Werke der Buße pflegen. Die Pastoral der Kirche soll sich um diese Menschen in besonderer Weise annehmen; dies gilt nicht nur für die Priester und die kirchlichen Mitarbeiter, sondern für alle Gläubigen.<sup>32</sup>

Man soll zeigen, dass sie zur Pfarrgemeinde gehören, auch wenn es eine »sakramentale Grenze« gibt: »Die Kirche bekräftigt jedoch ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen. Sie können nicht zugelassen werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. Darüber hinaus gibt es noch einen besonderen Grund pastoraler Natur: Liebe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung.«<sup>33</sup>

Papst Johannes Paul II. betont hier die objektive Widersprüchlichkeit, weil durch einen derartigen Lebensstand die Ehe als Zeichen des Bundes Gottes mit den Menschen praktisch infrage gestellt wird. In der Teilnahme an der Kommunion geht es aber um eine Erneuerung dieser Bundesbeziehung. Dies ist unter jenen widersprüchlichen Voraussetzungen nicht möglich.

Auch das Sakrament der Buße kann nur dann empfangen werden, wenn die »aufrichtige Bereitschaft zu einem Leben« gegeben ist, »das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht. Das heißt konkret, dass, wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, sie sich verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind.«<sup>34</sup>

Wer dazu (noch) nicht in der Lage ist, soll das Gebet nicht aufgeben und die sakramentale Ordnung der Kirche respektieren. Die Gnade Gottes eröffnet jenen einen Weg der Umkehr und des Heils, die in Gebet, Buße und christlicher Liebe das tun, was ihnen möglich ist, auch wenn sie (vorerst) die Sakramente nicht empfangen können.

Folgender Einwand wird vorgebracht: Kein Mensch ist ohne Sünde, und die christliche Religion zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie den Sünder, der umkehrt, wieder aufnimmt und respektiert, ja sich sogar über seine Rückkehr freut. Wenn nun jemand einsieht, dass er zwar durch eine »Zweitehe« gegen das Gebot der ehelichen

<sup>32</sup> Vgl. Österreichische Bischofskonferenz, Orientierungshilfe in der Pastoral für geschiedene und wiederverheiratete geschiedene Gläubige, hg. von Bischof Klaus Küng und von der Glaubenskongregation approbiert, Wien 2002, <http://www.hauskirche.at/dokumente/wg-pastoral.htm>.

<sup>33</sup> Johannes Paul II., FC 84.

<sup>34</sup> Ebd.

Treue zum rechtmäßigen Partner verstoßen hat, er aber dann gleichsam nicht mehr »zurück« kann und in der Folge nach einer Zeit der Reue und Besinnung die Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie erbittet, wie kann ihm dies die Kirche verweigern? Verstößt sie hier nicht gegen das Gebot der Barmherzigkeit mit den Sündern, wenn sie diese Sünde nicht vergibt, während andere, vielleicht schlimmere Sünden Vergebung finden können? Hier sind mehrere Dinge klarzustellen und zu unterscheiden:

- Man muss zugeben: Nicht in jedem Fall ist es möglich, dass jemand zur früheren rechtmäßigen Lebensgemeinschaft in der sakramental noch bestehenden Ehe zurückkehrt. Hindernisse ergeben sich vor allem dann, wenn einer der beiden rechtmäßigen Ehepartner diese Art von Versöhnung nicht will. Auch kann es sein, dass aus der neuen Verbindung Kinder hervorgegangen sind und man die neue Familie nicht wieder auseinander reißen will. Oder es mag sein, dass jemand einfach froh ist, freundschaftlichen Beistand durch den neuen zivilen Gatten/die zivile Gattin gefunden zu haben, und er/sie deshalb eine Auflösung der neuen Verbindung ausschließt.
- Der Kern des sittlichen und sakramentalen Problems liegt nicht im äußeren Zusammenleben, sondern in einer aufrechterhaltenen sexuellen Gemeinschaft zweier Partner, die sakramental nicht miteinander verheiratet sind.<sup>35</sup> Weil diese Form der Intimität von der Sache her in ein Konkurrenzverhältnis zu den Ansprüchen der rechtmäßigen und noch bestehenden Ehe tritt, handelt es sich hier tatsächlich – wie der »Katechismus der Katholischen Kirche« eindeutig feststellt – um fortgesetzten öffentlichen Ehebruch.<sup>36</sup>
- Von daher kann man dann aber sehr wohl sagen: Wo wirklich die Bereitschaft zur Umkehr besteht, zeigt sie sich gerade darin, sich von sexuellen Akten mit einem anderen als dem rechtmäßigen Ehepartner zu enthalten. Noch klarer und jetzt positiv ausgedrückt heißt dies: Wenn in einer neuen, kirchlich nicht anerkannten eheähnlichen Verbindung die Bereitschaft zur sexuellen Enthaltensamkeit da ist, sind die Voraussetzungen für Umkehr und Vergebung gegeben. Diese Personen können tatsächlich zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie zugelassen werden, wobei Ärgernis zu vermeiden ist. Man sollte nicht von vornherein einen solchen Weg als unrealistisch abtun, auch wenn er gewiss anspruchsvoll ist und ihn nicht alle gehen wollen.

<sup>35</sup> »Die leibliche und sexuelle Gemeinschaft ist etwas Großes und Schönes. Sie ist aber nur dann voll menschenwürdig, wenn sie in eine personale, von der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinschaft anerkannte Bindung integriert ist. Volle Geschlechtsgemeinschaft zwischen Mann und Frau hat darum ihren legitimen Ort allein innerhalb der ausschließlichen und endgültigen personalen Treuebindung in der Ehe« (Johannes Paul II., Predigt am 15. November 1980 in Köln). Vgl. auch Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik »Persona humana« vom 29. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 1), Nr. 5, [http://stjosef.at/dokumente/persona\\_humana.htm](http://stjosef.at/dokumente/persona_humana.htm): »Derselbe Grundsatz, dass die Kirche aus der göttlichen Offenbarung und der eigenen authentischen Interpretation des Naturgesetzes schöpft, begründet auch ihre traditionelle Lehre, nach der der Gebrauch der Geschlechtskraft nur in der rechtsgültigen Ehe seinen wahren Sinn und seine sittliche Rechtmäßigkeit erhält.«

<sup>36</sup> Vgl. KKK 2384: »Die Ehescheidung missachtet den Bund des Heiles, dessen Zeichen die sakramentale Ehe ist. Das Eingehen einer, wenn auch vom Zivilrecht anerkannten, neuen Verbindung verstärkt den Bruch noch zusätzlich. Der Ehepartner, der sich wieder verheiratet hat, befindet sich dann in einem dauernden, öffentlichen Ehebruch.«

Wer dazu (noch) nicht bereit ist, kann zwar die Sakramente nicht empfangen, solange dieser ungeordnete Zustand andauert, ist aber dennoch eingeladen, am Leben der Kirche so weit wie möglich teilzunehmen. In diesem Zusammenhang kann man auch anmerken, dass der Ausschluss vom Empfang der heiligen Kommunion nicht nur für geschiedene und zivil wiederverheiratete Personen gilt, sondern für all jene, die für dieses Sakrament aus oft verschiedenen Gründen nicht ausreichend disponiert sind. Wollten hier alle Gläubigen ihre eigene Verantwortung stärker wahrnehmen, dann gäbe es keine Selbstverständlichkeit des Kommunionempfanges, und ein fallweises oder aufgrund der Lebenssituation auch länger dauerndes Ausgeschlossensein von der sakramentalen Kommunion würde nicht als Diskriminierung empfunden, sondern als heilsamer Aufruf zur Klärung der eigenen Situation im Sinne der stets nötigen Umkehr zu Gott.<sup>37</sup>

Johannes Paul II. hat im Hinblick auf solche Verbindungen noch einen speziellen Punkt angesprochen. *Liturgische Segensfeiern* für Geschiedene, die zivil heiraten<sup>38</sup>, sind ebenfalls *nicht möglich*:

»Die erforderliche Achtung vor dem Sakrament der Ehe, vor den Eheleuten selbst und deren Angehörigen wie auch gegenüber der Gemeinschaft der Gläubigen verbietet es jedem Geistlichen, aus welchem Grund oder Vorwand auch immer, sei er auch pastoraler Natur, für Geschiedene, die sich wiederverheiraten, irgendwelche liturgischen Handlungen vorzunehmen. Sie würden ja den Eindruck einer neuen sakramental gültigen Eheschließung erwecken und daher zu Irrtümern hinsichtlich der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen Ehe führen.«<sup>39</sup>

Gegenüber einer von diesen Weisungen abweichenden pastoralen Praxis ist kritisch anzufragen:

- Geht durch die »Sonderpraxis« einzelner Pfarrer, wenn sie hier vielleicht auch besten Willens »vorpreschen« und derartige Paare liturgisch segnen, nicht die kirchliche Einheit in einem wesentlichen Punkt verloren? Die Folge ist, dass dann Priester gegeneinander ausgespielt und in »gute« und »böse« (oder in »fortschrittliche« und »altmodische«) unterteilt werden. Ausdrücklich geht es hier nicht um eine Bewertung der subjektiven Motive solcher Seelsorger, doch kann man auch guten Glaubens etwas objektiv Falsches tun.
- Wie werden solche Segensfeiern im Einzelfall gestaltet? Es gibt hier viel an Willkür, von einer einfachen Ringsegnung bis hin zur regelrechten Abhaltung einer liturgischen Trauung, die in nichts von einer normalen Hochzeit zu unterscheiden ist. In diesem Fall würde es sich tatsächlich um die Simulation eines Sakraments handeln, d.h. um die Vortäuschung einer sakramentalen Handlung.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> »Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken.« (1 Kor 11,27–28)

<sup>38</sup> Vgl. auch Wilhelm Rees, Scheidung und Wiederheirat und die (Un-)Möglichkeit einer liturgischen Feier. Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht, in: forum iuridicum, Warschau 2 (2003), 189–207, <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/322.html>.

<sup>39</sup> Johannes Paul II., FC 84.

<sup>40</sup> Vgl. can. 1379 CIC: »Wer ... eine Sakramentenspendung vortäuscht, soll mit einer gerechten Strafe belegt werden.«

- Wie erklärt man dem zu Unrecht verlassenen Ehepartner, der keine neue Verbindung eingegangen ist und sein Treueversprechen weiterhin ernst nehmen will, die Tatsache, dass »die Kirche« die »Zweitehe« des anderen Partners (der vielleicht sogar die Ehe zerstört hat), jetzt »einsegnen« und damit offenbar »gutheißen« will?
- Wie geht es Ehepaaren, die sich mit Gottes Hilfe um die Treue in guten und bösen Tagen bemühen und die auch unter großen Schwierigkeiten zusammenbleiben, wenn Verbindungen eingesegnet werden, die eben dem Sinn des Ehesakraments widersprechen und damit auch ihr eigenes Treueversprechen ad absurdum führen?
- Würden solche Segnungen auf Dauer und in großem Ausmaß praktiziert, dann entstünde unweigerlich der Eindruck: Das Eheversprechen ist nicht mehr ernst gemeint. Die Lehre der Kirche zur Unauflöslichkeit der Ehe hätte (vielleicht) zwar noch theoretische Geltung, aber keine praktische mehr.

Gewiss bestehen hier mitunter sehr leidvolle Probleme, die nicht vollständig gelöst und behoben werden können. Der christliche Glaube schenkt den Betroffenen Trost und Hoffnung. Gott hilft allen Menschen guten Willens dabei, dass Wunden heilen und ihnen Leben in Fülle zuteil wird. Pastorale Liebe und Offenheit für die Wahrheit Gottes müssen sich stets verbinden. Nur dann hilft man den Menschen auch wirklich und dient ihrem Wohl und Heil.

Als der englische König Heinrich VIII. von Papst Clemens VII. die Lösung seiner rechtmäßigen Ehe mit Katharina von Aragón verlangte, konnte dieser nicht nachgeben, auch wenn er wusste, dass damit die Kircheneinheit auf dem Spiel stand. Der Lordkanzler und Familienvater Thomas Morus sowie der Bischof von Rochester, John Fisher, welche die eidlich bekundete Anerkennung der Oberhoheit des englischen Königs über die Kirche verweigerten und daher im Jahr 1535 das Martyrium erlitten, können als besondere Fürsprecher bei Gott angerufen werden!

# Der Diakonat und das Handeln *in persona Christi capitis*

## Randbemerkungen zum Motuproprio *Omnium in mentem*

Von Manfred Hauke, Lugano

### 1. Einleitung

Am 26. Oktober 2009 erließ Papst Benedikt XVI. das Motuproprio *Omnium in mentem*, in dem es um die kirchenrechtliche Gültigkeit der Eheschließung von Katholiken geht, welche die Kirche verlassen haben, aber auch um eine Klärung bezüglich der Stellung des Diakons. In der Kommentierung der Aussagen zum Diakon wurde gelegentlich in Frage gestellt, dass der Diakonat zum Weihesakrament gehört oder in der Person Christi handelt. Den Anlass dazu bildete eine Korrektur des kirchlichen Gesetzbuches, wonach das Handeln in der Person Christi des Hauptes der Kirche nicht mehr auf den Diakon bezogen wird. Bedeutet diese Änderung, dass der geweihte Diakon nicht in der Person Christi des Hauptes handelt?<sup>1</sup>

### 2. Das Handeln »in der Person Christi des Hauptes«<sup>2</sup>

#### 2. 1. Die biblische Grundlage<sup>3</sup>

Die geschichtliche Bestandsaufnahme und die theologische Reflexion über die Formel *agere in persona Christi capitis* ist relativ neuen Datums. Erst im laufenden Jahr erschien eine umfassende Bestandsaufnahme, aus der hervorgeht, dass diese Formulierung in einem lehramtlichen Text erstmals im Priesterdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils verwendet wird<sup>4</sup>. Diese auf den ersten Blick überraschende Tatsache erklärt, dass es über die relativ neue Formel in ihrer konkreten Anwendung Meinungsunterschiede gibt, die sich selbst in offiziellen Texten des Heiligen Stuhls niederschlagen können. Gerade deshalb scheint es wichtig, dem Werdegang und dem Gehalt der weihetheologischen Formel genauer nachzugehen.

Die genannte Formel ist neueren Datums, ihr Gehalt hingegen reicht in die biblische Offenbarung zurück. Die Stellvertretung Christi als Kern des Weihepriestertums

---

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen sind teilweise aus meinem Vortrag über »Das Amt der Kirche: Vergegenwärtigung Christi« auf der Augsburger Sommerakademie, 29. Mai 2010 übernommen. Die Drucklegung der Vorträge wird vorbereitet: Stumpf, Gerhard (Hrsg.), Die Gegenwart Christi in der Kirche. Inneres Geheimnis und äußere Struktur, Landsberg am 29. Mai 2010.

<sup>2</sup> Die umfassendste und neueste Stellungnahme zu diesem Thema findet sich bei Dantas, João Paulo de M., *In persona Christi capitis*. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi, Siena 2010.

<sup>3</sup> Vgl. Scheffczyk, Leo, »Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes«: Ders., Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln 1977, 367–386 (371–377); Hauke, Priesterweihe (1999) 18–24; Ziegenaus (2003) 469–485.

<sup>4</sup> Vgl. Dantas (2010).



ergibt sich schon aus dem Neuen Testament. Durch die Berufung der Apostel nimmt Jesus Christus Menschen in seinen Dienst, die ihn selbst vertreten sollen und seine sichtbare Gegenwart gleichsam in Zeit und Raum verlängern. Das Wort »Apostel« bedeutet »Gesandter«. Sein Sinngehalt bekundet sich in den Reden Jesu zur Aussendung: »Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat« (Mt 10,10; vgl. Joh 13,20). »Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, verachtet mich; wer aber mich verachtet, verachtet den, der mich gesandt hat« (Lk 10,16).

Die Bedeutung des apostolischen Dienstes bekommt ein kräftiges Profil in den paulinischen Briefen. Die Apostel sind »Diener Christi und Verwalter von Geheimnissen Gottes« (1 Kor 4,1). »Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten also an Christi Statt: Lasst euch mit Gott versöhnen!« (2 Kor 5,20).

Aus der Theologie des hl. Paulus stammt auch die Formulierung des Handelns »in persona Christi«. Im Zweiten Korintherbrief betont er im Blick auf die Ausübung der Bußdisziplin: »Wem ihr [...] verzeiht, dem verzeihe auch ich. Denn auch ich habe, wenn hier etwas zu verzeihen war, im Angesicht Christi um euretwillen verziehen« (2 Kor 2,10). Für die griechische Formulierung »im Angesicht« (*en prosopou Christou*) setzt die lateinische Vulgata die Worte »in persona Christi«. Diese Übersetzung ist nicht genau, entspricht aber durchaus dem Selbstbewusstsein des Apostels, wie es sich an anderen Stellen bekundet, etwa in der gerade eben zitierten Aussage, »Gesandter an Christi Statt« zu sein.

Für die spätere Formulierung »in persona Christi capitis« ist auch die biblische Grundlage zum Bild des »Hauptes« zu berücksichtigen<sup>5</sup>. Hier ist ebenfalls die paulinische Ausformulierung wichtig, vor allem in den Briefen an die Kolosser und die Epheser. »Haupt« meint zunächst eine besondere Autorität. Typisch dafür ist schon eine Aussage im Ersten Korintherbrief: »Ihr sollt [...] wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt des Mannes« (1 Kor 11,3). Oder nach dem Kolosserbrief: Christus »ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche« (Kol 1,18). Die mit der Leitung verbundene Autorität ist bei Christus gleichzeitig der Ursprung für das Leben der Kirche, die »Quelle« aller gottesgeschenkten Gaben. So betont Paulus, dass vom Haupt aus »der ganze Leib durch Gelenke und Bänder versorgt und zusammengehalten wird und durch Gottes Wirken wächst« (Kol 2,19). Die Sinngehalte der Leitungsautorität und der Lebensquelle werden im Epheserbrief noch bereichert durch die Hinweise auf die Hingabe Christi des »Bräutigams« gegenüber seiner »Braut«, der Kirche (Eph 5,21–33). Das Verhältnis zwischen »Haupt« und »Leib« gleicht der Liebe zwischen den Eheleuten, wobei das Opfer Jesu am Kreuz als Vorbild dient: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. [...] Keiner hat je seinen eigenen Leib gehasst, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche« (Eph 5,25f.29).

<sup>5</sup> Vgl. Dantas 13–38.

## 2. 2. Die geschichtliche Entfaltung

Durch das Bild des »Hauptes« ist es möglich, die besondere Sendung des sakramental geweihten Amtes passend zu kennzeichnen. Die Sendung der Apostel durch Jesus Christus verleiht eine besondere Autorität, sein Heilswerk zu vergegenwärtigen. Dabei zeigt sich der von Christus her kommende Ursprung, aber auch die mit der Liebe des Bräutigams zu vergleichende heilshafte Initiative. Die gleichen Sinngehalte des Bildwortes »Haupt« (Autorität, Lebensquelle, Liebe des »Bräutigams«) zeigen sich auch in der Theologie der Kirchenväter, besonders deutlich in der Ekklesiologie des hl. Augustinus (für das Verhältnis Christi zur Kirche)<sup>6</sup>. Für die Entwicklung der Formel »in persona Christi capitis« sind besonders wichtig die Synthese des Thomas von Aquin sowie das Lehramt Pius' XII., das sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil fortsetzt und im Priesterdekret eine deutliche lehramtliche Entfaltung erfährt.

### 2. 2. 1. Die systematische Vorbereitung in der Theologie des Thomas von Aquin

Die systematische Ausfaltung der Christusstellvertretung geschieht besonders wirksam bei Thomas von Aquin, der dabei eine breite patristische und mittelalterliche Tradition aufnimmt<sup>7</sup>. Der Aquinate hebt besonders die Darbringung des Messopfers hervor, bei dem der Priester die Konsekrationsworte spricht<sup>8</sup>. Dies bedeutet freilich nicht, dass die Formel *in persona Christi* auf die zweifellos zentrale Konsekrationsvollmacht reduziert würde: Thomas kann damit auch die gesamte Tätigkeit des Priesters bezeichnen (einschließlich etwa der Wortverkündigung)<sup>9</sup> und die Vollmachten des Bischofs gegenüber der Kirche<sup>10</sup>. Die Grundlage für das Handeln im Auftrag Christi bildet der sakramentale Charakter der Weihe, das unauslöschliche Prägema<sup>11</sup>. Thomas bemerkt, dass der Priester bei den Gebeten der Messfeier im Namen der Kirche spricht (die sich an Christus wendet), bei den Wandlungsworten hingegen im Namen Christi, dessen eigene Worte er in den Mund nimmt<sup>12</sup>. Diese beiden Stellvertretungen lassen sich freilich nicht auseinanderdividieren, denn der Priester vertritt die Kirche insofern, als er Christus selbst vertritt als Haupt und Hirt der Kirche<sup>13</sup>.

In dem christologischen Teil der *Summa theologiae* stellt sich Thomas die Frage, ob es Christus allein zukomme, das Haupt der Kirche zu sein. Dabei unterscheidet er eine doppelte Wirkung des Hauptes auf die Glieder: »durch einen inneren Einfluss,

<sup>6</sup> Vgl. Dantas 38–47.

<sup>7</sup> Vgl. Marlingéas, B.-D., Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae (Théologie historique 51), Paris 1978, 63–146; Dantas 55–61.

<sup>8</sup> Vgl. STh III q. 82 a. 7 ad 3 u. a.; Marlingéas 92–97.

<sup>9</sup> Dies betont Marlingéas 110 unter Berufung auf STh III q. 22 a. 4c, wobei Thomas 2 Kor 2, 10 zitiert.

<sup>10</sup> Vgl. Marlingéas 97 mit Hinweis auf STh II–II q. 88 a. 12c (»secundum ... 2 Co. 2,10 ... omnis dispensatio petita a praelato debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat«) und III q. 82 a. 1 ad 4 (»... episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi supra corpus ejus mysticum, id est super Ecclesiam«).

<sup>11</sup> Vgl. *Summa theologiae*, Suppl. q. 35 a. 2 (Die deutsche Thomasausgabe 32, 1985, 244–247) (u.a.); Ott, Ludwig, Das Weihesakrament (Handbuch der Dogmengeschichte IV/5), Freiburg i.Br. 1969, 97f.

<sup>12</sup> Vgl. STh III q. 82 a. 7 ad 3.

<sup>13</sup> Vgl. Marlingéas 240f; Dantas 59.

der dem ganzen Körper Leben und Bewegung gibt, und durch ein äußeres Lenken. Der Gesichtssinn und die anderen Sinne, die im Haupt ihren Sitz haben, leiten nämlich den Menschen in seinen äußeren Handlungen. Nun strömt uns die innere Gnade einzig und allein von Christus zu, dessen Menschheit aus ihrer Verbindung mit Gott die Kraft zur Rechtfertigung hat. Die äußere Führung der Kirche dagegen kann auch anderen zukommen, und in diesem Sinne können auch andere Haupt der Kirche genannt werden«, wie die Bischöfe für die Partikularkirchen und der Papst für die Gesamtkirche. Dabei gibt es freilich zwei Unterschiede: »Christus ist das Haupt aller, die zur Kirche gehören, an allen Orten, zu allen Zeiten und für jeden Zustand. Andere Menschen dagegen sind es nur für einen bestimmten Ort ... Zweitens: Christus ist aus eigener Kraft- und Machtvollkommenheit das Haupt der Kirche; alle anderen sind es nur als seine Stellvertreter ...« (mit Hinweis auf 2 Kor 2,10; 5, 20)<sup>14</sup>.

### 2. 2. 2. Die Lehräußerungen Pius' XII.

Die Lehre der Kirchenväter und des Mittelalters wird in der Neuzeit weiter vertieft, insbesondere von Robert Bellarmin, und findet einen systematisch prägnanten Ausdruck im 20. Jahrhundert durch die vierbändige Ekklesiologie des holländischen Jesuiten Sebastian Tromp, »Corpus Christi quod est Ecclesia«<sup>15</sup>. Tromp ist maßgeblich mitbeteiligt an der Redaktion der beiden epochemachenden Enzykliken von Papst Pius XII., »Mystici corporis« (1943) und »Mediator Dei« (1947), aber auch der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« auf dem Zweiten Vatikanum<sup>16</sup>. Tromp betont, dass der mystische Leib Christi im Erlösungsoffer Jesu am Kreuz gründet. Christus ist »Haupt« der Kirche unter den vier Gesichtspunkten des Vorranges (*excellentia*), der Vollkommenheit (*plenitudo*), des lebenspendenden Einflusses (*influentia*) und der Leitung (*gubernatio*)<sup>17</sup>. In den lebenspendenden Einfluss Christi des Hauptes fügen sich ein das allgemeine Priestertum aller Gläubigen sowie das hierarchische Priestertum, auch wenn nur letzteres Christus als das Haupt auf sakramentale Weise vergegenwärtigt<sup>18</sup>.

In seiner Enzyklika *Mediator Dei* (1947) wendet sich Pius XII. gegen eine Verwischung der Unterschiede zwischen Amtspriestern und Laien bei der Darbringung des Messopfers: »Jene unblutige Opferung ..., in der Christus durch das Aussprechen der Konsekrationsworte im Zustand der Opfergabe auf dem Altar gegenwärtig wird, wird nur vom Priester selbst vollzogen, insofern er die Person Christi verkörpert, nicht aber, insofern er die Person der Christgläubigen vertritt« (DH 3852). Gleichzeitig ist das Handeln *in persona ecclesiae* in der Christusförmigkeit des Amtspriesters begründet: der Priester handelt »nur deshalb an Stelle des Volkes, weil er die Person unseres Herrn Jesus Christus vertritt, insofern dieser das Haupt aller Glieder ist und sich selbst für sie darbringt« (DH 3850).

<sup>14</sup> STh III q. 8 a. 6 responsio (Deutsche Thomasausgabe 35, 1935, 231f).

<sup>15</sup> Rom 1937, <sup>2</sup>1946 (I), 1960 (II–III), 1972 (IV).

<sup>16</sup> Zu Tromp vgl. Dantas 133–160.

<sup>17</sup> Vgl. Dantas 142f, mit Hinweis auf die Rezeption Thomas von Aquins.

<sup>18</sup> Vgl. Dantas 143.

### 2. 2. 3. Das Priesterdekret des Zweiten Vatikanums, *Presbyterorum ordinis*

Die prägnante Formel »in der Person Christi *des Hauptes*« findet sich erstmals in einem lehramtlichen Dokument im Priesterdekret des Zweiten Vatikanums, »*Presbyterorum ordinis*«. »Der Dienst der Presbyter nimmt ... teil an der Autorität, mit der Christus selbst seinen Leib aufbaut, heiligt und leitet. Daher setzt das Priestertum der Presbyter zwar die Sakramente der christlichen Initiation voraus, wird jedoch durch jenes besondere Sakrament übertragen, durch das die Presbyter durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägemaal bezeichnet und so Christus, dem Priester, gleichgestaltet werden, so dass sie in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln vermögen« (PO 2c). Das Handeln in der Person Christi gilt demnach für die gesamte Heilssendung und beschränkt sich nicht auf die eucharistische Vollmacht<sup>19</sup>. Das Priesterdekret benutzt das Bild des Hauptes außerdem als Synonym für Leitungsvollmacht: nachdem der Dienst am Wort (PO 4) und das Heiligungswerk (PO 5) behandelt sind, geht es um die Teilhabe an der Hirtenaufgabe Christi: »Die Priester üben entsprechend ihrem Anteil an der Vollmacht das Amt Christi, des Hauptes und Hirten, aus« (PO 6a). Wenn wir die einschlägigen Aussagen der Kirchenkonstitution und des Priesterdekretes zusammenschauen, dann ergibt sich eine Teilhabe am Wirken Christi, des Hauptes, durch die drei Ämter Christi (*tria munera*), nämlich die Verkündigung des Wortes Gottes, die Leitung und die Heiligung<sup>20</sup>.

### 2. 2. 4. Die Analogie des »Hauptes« bei der männlichen Bindung des Weihesakramentes

Im nachkonziliaren Lehramt verbindet sich der Hinweis auf Christus als Haupt der Kirche mit der männlichen Bindung des Weihepriestertums. Die Erklärung der Glaubenskongregation zum Frauenpriestertum, *Inter insigniores*, macht einen Vergleich zwischen der Vertretung Christi als Haupt der Kirche und den biblischen Texten, welche die Verantwortung des Mannes für die Frau mit dem Bild des »Hauptes« beschreiben<sup>21</sup>. Die deutlichsten biblischen Stellen finden sich im Kolosser- und im Epheserbrief, die auch für die Entwicklung der Redeweise von Christus als Haupt der Kirche maßgeblich sind (Kol 3, 18; Eph 5, 21–33). Johannes Paul II. betont in seinem »Brief an die Frauen« (1995): Christus hat »nur den Männern die Aufgabe übertragen [...], durch die Aufgabe des Amtspriestertums ›Ikone‹ seines Wesens als ›Hirt‹ und als ›Bräutigam‹ der Kirche zu sein«<sup>22</sup>. Die biblische Verbindung zwischen Christus als »Haupt« und »Bräutigam«, wie sie im Epheserbrief ansichtig wird, zeigt sich so in ihrer Auswirkung für das Weihepriestertum.

<sup>19</sup> Schon LG 28a betont allgemein: »Das Amt Christi des Hirten und Hauptes üben sie entsprechend dem Anteil ihrer Vollmacht aus ...«.

<sup>20</sup> Vgl. Dantas 161–210.

<sup>21</sup> *Inter insigniores*, Nr. 5 (VAS 117, S. 24f). Vgl. dazu Düren, P.C., »Die irdische Vaterschaft, die ihren Namen von Gottes Vaterschaft hat«: Ziegenaus, Anton (Hrsg.), *Mein Vater – euer Vater*, Buttenwiesen 2000, 209–278 (238–273); Hauke, Manfred, *Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?* (Respondeo 17), Siegburg 2004, 26f.57–59.

<sup>22</sup> Brief an die Frauen, Nr. 11 (VAS 122, S. 11).

### 2. 2. 5. Die Vertretung Christi des Hauptes nach Johannes Paul II., *Pastores dabo vobis*

Eine lehramtliche Synthese zum Thema der Vertretung Christi des Hauptes der Kirche findet sich in dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. *Pastores dabo vobis* (1992), in dem die mannigfaltigen Dimensionen des Weihepriestertums (für den Presbyterat) ausführlich dargestellt werden. Darin betont der Heilige Vater: »Die grundlegende Beziehung für den Priester ist die zu Jesus Christus, dem Haupt und Hirten. Denn er hat in spezifischer und wirkmächtiger Weise Anteil erhalten an der ›Weihe‹, Salbung und ›Sendung‹ Christi« (PDV 16). »Die Priester sind in der Kirche und für die Kirche eine sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi, des Hauptes und Hirten; sie verkünden mit Vollmacht sein Wort, sie wiederholen sein vergebendes Wirken und sein umfassendes Heilsangebot, vor allem durch die Taufe, die Buße und die Eucharistie, sie sorgen wie er liebevoll bis zur völligen Selbsthingabe für die Herde, die sie in der Einheit sammeln und durch Christus im Geist zum Vater führen. Mit einem Wort, die Priester leben und handeln für die Verkündigung des Evangeliums an die Welt und für den Aufbau der Kirche im Namen und in der Person Christi, des Hauptes und Hirten« (PDV 15).

### 2. 3. Die systematische Ertrag

Die Formel »agere in persona Christi capitis« bringt das Zentrum des priesterlichen Dienstes zum Ausdruck, nämlich die Stellvertretung Christi gegenüber der Kirche. Die lehramtliche Ausformulierung ist relativ neu, denn sie stammt aus dem Priesterdekret des Zweiten Vatikanums. Gleichwohl ist sie solide verankert in der biblischen Theologie, die weitergeführt worden ist von den Kirchenvätern, den großen Theologen des Mittelalters sowie der Neuzeit. Ihr Gehalt wird betont durch das Lehramt Pius XII., der die spezifischen Aufgaben eines jeden Gliedes der Kirche heraushebt, ohne dabei die Unterschiede zwischen gemeinsamem Priestertum und Amtspriestertum zu verwischen. Das Handeln des geweihten Amtsträgers »in der Person Christi« gewinnt ihren intensivsten Ausdruck beim hl. Messopfer, prägt sich aber auch in der Gemeindeleitung und der Wortverkündigung aus.

## 3. Ein Handeln in persona Christi capitis beim Diakon?

### 3. 1. Die Aussagen des *Motu proprio Omnium in mentem*

Die Tragweite der Formel »in persona Christi capitis« bezieht sich auf das Weihesakrament, ohne dass dabei eine der drei Weihestufen von der vollmächtigen Stellvertretung Christi ausgeschlossen werden könnte<sup>23</sup>. Zweifel daran sind allerdings genährt worden durch das *Motu proprio* »*Omnium in mentem*«, worin Papst Benedikt XVI. die Änderung einiger Normen des kirchlichen Gesetzbuches bekannt-

<sup>23</sup> Zur Vertretung Christi des Hauptes der Kirche durch den Diakon vgl. Dantas 428–437.

gibt<sup>24</sup>. Dazu gehört auch die Umformulierung von Kanon 1008 und 1009 des CIC von 1983. In Kanon 1008 hieß es bislang:

»Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines unilgbaren Prägemaßes, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt; sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden« (Can. 1008).

In der neuen Fassung wird das Handeln »in der Person Christi des Hauptes« gemäß der »jeweiligen Weihestufe« ausgelassen. Stattdessen heißt es allgemein: »... sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend der jeweiligen Weihestufe dem Volk Gottes auf eine neue und besondere Weise zu dienen« (*novo et peculiari titulo Dei populo inserviant*).

Im Kanon 1009 wird hingegen ein neuer Absatz eingefügt, der zwischen Episkopat und Presbyterat einerseits und Diakonat andererseits unterscheidet: »Die zur Weihestufe des Episkopates oder Presbyterates gehören, empfangen die Sendung und Vollmacht, in der Person Christi des Hauptes zu handeln, während die Diakone die Kraft erhalten, dem Volk Gottes zu dienen im Dienst der Liturgie, des Wortes und der Liebe« (*Qui constituti sunt in ordine episcopatus aut presbyteratus missionem et facultatem agendi in persona Christi accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in diaconia liturgiae, verbi et caritatis*) (Can. 1009 § 3).

Die Änderungen werden im Motu proprio selbst folgendermaßen erklärt: In den Canones 1008 und 1009 »über das Weihesakrament wird die wesentliche Unterscheidung zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem Amtspriestertum bestätigt; gleichzeitig wird die Unterscheidung zwischen Episkopat, Presbyterat und Diakonat dargestellt«. Nach Konsultation der Glaubenskongregation hatte Papst Johannes Paul II. 1998 »festgelegt, dass der Text der Nr. 1581 des ›Katechismus der Katholischen Kirche‹ zu ändern sei, damit besser die Lehre der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich der Diakone aufgenommen werde (Nr. 29)«. In diesem Sinne sei die kanonische Norm bezüglich des gleichen Themas zu »vervollkommen« (»perficiendam esse«).

Zu diesem Text seien einige Bemerkungen notiert:

- 1) Auch der Diakon gehört zum Weihesakrament und wird Christus gleichgeformt durch den unauslöschlichen Charakter, den die Diakonenweihe mitteilt.
- 2) Es wird nicht gesagt, dass die vorausgehende Aussage falsch sei, wonach auch der Diakon entsprechend seiner Weihestufe Christus als Haupt der Kirche vertritt.
- 3) Es soll die wörtliche Formulierung von *Lumen gentium* aufgenommen werden, wo es heißt: »Mit sakramentaler Gnade gestärkt, dienen sie (die Diakone) nämlich in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe dem Volk Gottes ...«.
- 4) Nicht ganz klar scheint es, ob auch der Diakon zum Amtspriestertum gehört, das sich wesentlich vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen unterscheidet (LG

<sup>24</sup> Benedikt XVI., Motu proprio »Omnium in mentem«, 15. 12. 2009, lateinisches Original in [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20091026\\_codex-iuris-canonici\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_it.html); Übersetzung ins Deutsche im Folgenden von Hauke.

10). Nach dem Motu proprio scheint dies der Fall zu sein, während die Formulierung in *Lumen gentium* über den Diakonat (zumindest auf den ersten Blick) das Gegenteil nahelegt: »Auf einer niedrigeren Stufe der Hierarchie (als die Presbyter) stehen die Diakone, denen die Hände ›nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst‘ aufgelegt werden« (LG 29). Im geschichtlichen Zusammenhang dieses Zitates aus den »Statuta Ecclesia Antiqua« ist damit gemeint, dass der Diakon nicht für die Darbringung des eucharistischen Opfers geweiht wird, sondern um den Bischöfen und Presbytern zu helfen<sup>25</sup>. Immerhin betont *Lumen gentium* in einer späteren Passage: »An der Sendung und Gnade des Hohenpriesters haben in eigener Weise [nicht nur die zuvor genannten Bischöfe und Presbyter, sondern] auch die Amtsträger der niederen Ordnung teil, vor allem die Diakone, die den Geheimnissen Christi und der Kirche dienen ...« (LG 41d).

### 3. 2. Die Vorstellung des Motu proprio durch Kardinal Coccopalmerio und der Bezug auf den »Katechismus der Katholischen Kirche«

Das päpstliche Motu proprio als Teil des päpstlichen Lehramtes ist zu unterscheiden von der Vorstellung des Textes durch den Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, Francesco Coccopalmerio, der sich über die Gründe der Änderungen äußert<sup>26</sup>. Der Kardinal erinnert zunächst an die Änderung des Katechismus, Nr. 1581; dort heißt es in der vorläufigen französischen Fassung von 1992 sowie in der »definitiven« lateinischen Version von 1997: »Durch eine besondere Gnade des Heiligen Geistes gleicht dieses Sakrament den Empfänger Christus an, damit er als Werkzeug Christi seiner Kirche diene. Die Weihe ermächtigt ihn, als Vertreter Christi, des Hauptes, in dessen dreifacher Funktion als Priester, Prophet und König zu handeln«. Am 9. Oktober 1998 (also ein Jahr nach der »definitiven« lateinischen Fassung des Katechismus) ließ Papst Johannes Paul II. den Text des Katechismus folgendermaßen ändern: »Vom ihm [Christus] empfangen die Bischöfe und Presbyter die Sendung und die Vollmacht, in der Person Christi des Hauptes zu handeln, die Diakone aber die Kraft, dem Volk Gottes zu dienen in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe«. Als Begründung wird angegeben, die Glaubenskongregation habe dadurch vermeiden wollen, dem Diakon die Vollmacht zuzuschreiben, »›in der Person Christi des Hauptes zu handeln«, die allein den Bischöfen und den Presbytern vorbehalten ist«. Dementsprechend seien dann auch die Canones des kirchlichen Gesetzbuches zu ändern. Problematisch scheint die Behauptung, das Handeln in der Person Christi, des Hauptes finde sich nicht bei den Diakonen.

<sup>25</sup> Vgl. Hauke, Manfred, »Die Diskussion um den Diakonat der Frau. Eine kritische Bilanz«: Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 33f; zur Teilhabe des Diakons am Priestertum vgl. ibd., 25–35; Ders., »Das spezifische Profil des Diakonates«: Forum Katholische Theologie 17 (2001) 81–127 (88–90; 113–120); Müller, G.M. (Hrsg.), Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat, Würzburg 2004, 83–86.

<sup>26</sup> Coccopalmerio, Francesco, Presentazione del Motu proprio »Omnium in mentem«, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/intrptxt/documents/rc\\_pc\\_intrptxt\\_doc\\_20091215\\_omnium-in-mentem\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20091215_omnium-in-mentem_it.html).

Schon in der vorausgehenden Fassung des Katechismus von 1997 hatte man die Nr. 875 aus dem Jahr 1992 geändert: Die Diener der Gnade sind »von Christus bevollmächtigt«. »Von ihm empfangen die Bischöfe und Priester die Sendung und die Vollmacht [heilige Gewalt], ›in der Person Christi des Hauptes‹ [in persona Christi Capitis] zu handeln, die Diakone die Kraft, dem Volk Gottes zu dienen in der Dienstleistung der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium« (KKK 875).

Die entsprechenden Änderungen im Katechismus sind freilich nicht konsequent durchgeführt worden. Ein ganzer Abschnitt, der nicht zwischen den Weihegraden unterscheidet, trägt die Überschrift: »In der Person Christi des Hauptes« (KKK 1548–1551). Auch in der Zusammenfassung wird betont: das Weihesakrament überträgt die Aufgabe, »im Namen und in der Person Christi des Hauptes, inmitten der Gemeinde zu dienen« (KKK 1591). Eine gewisse Einschränkung findet sich nur in der Aussage: »Durch das geweihte Amt, vor allem durch das der Bischöfe und Priester, wird sichtbar gemacht, dass Christus als Haupt der Kirche inmitten der Gemeinschaft der Gläubigen gegenwärtig ist« (KKK 1549)<sup>27</sup>. »Vor allem« dürfte besagen, dass den Bischöfen und Priestern das Handeln in der Person Christi des Hauptes in einem höheren Grad zukommt als den Diakonen.

Beim Blick auf den Kommentar von Kardinal Coccopalmerio mag man sich an vergleichbare Probleme bezüglich des Diakonates auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erinnern. Eine Untersuchung der Konzilsdiskussion kommt zu dem ernüchternden Urteil (»constatazione ... mortificante«), dass das Zweite Vatikanum »nicht nur keine Theologie des Diakonates anbietet, sondern sie nicht einmal erfordert oder das Nachforschen dazu ermuntert«<sup>28</sup>. Diese Kritik ist freilich zu differenzieren, denn in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche finden sich durchaus entscheidende Koordinaten, um den Weihegrad des Diakonates theologisch einzuordnen. Aber zweifellos trifft zu, dass das Konzil »die Frage nach dem Zentrum dieses Amtes, nach dessen gestaltgebender Mitte ausklammert«<sup>29</sup>.

Angesichts dieser verworrenen Situation, die durch das Motu proprio von 2009 und vor allem durch dessen Kommentierung noch verschärft worden ist, wäre es überaus hilfreich, wenn die Glaubenskongregation oder der Heilige Vater selbst ein theologisches Dokument zur Frage des Diakonates veröffentlichen würde. Dabei

<sup>27</sup> Hervorhebung von Hauke.

<sup>28</sup> Colombo, Giuseppe, »La discussione sul ripristino del diaconato permanente al concilio Vaticano II. La teologia«: La Scuola Cattolica 124 (1996) 627–650 (633): »Emerge che lo status quaestionis proposto dallo schema e quindi dal Concilio, non solo non offre una teologia del diaconato, ma neppure la richiede o ne incoraggia la ricerca ... La constatazione di poter procedere alla decisione pratica del ripristino del DP [diaconato permanente] a prescindere dalla motivazione teorica/teologica è indubbiamente mortificante«.

<sup>29</sup> Greshake, Gisbert, Priester sein in dieser Zeit, Freiburg i. Br. 2000, 169. Auch Kasper, Walter, »Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft«: Ders., Theologie und Kirche II, Mainz 1999, 145–162 (146) meint: »die Diskussion auf dem Konzil (war) mehr von pastoral-praktischen als von theologischen Aspekten geprägt«. Weiß, Andreas, Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 10), Würzburg 1991, 76: »Aus praktischen Überlegungen heraus war der Ständige Diakon wiederbelebt worden, jedoch die Frage nach seiner inneren Gestalt offen geblieben. Das Konzil hatte den Diakon gleichsam in ein Experimentierstadium entlassen«.



könnte sich der Heilige Stuhl stützen auf die Vorarbeiten der Internationalen Theologenkommission, die im Jahre 2002 am Ende einer umfangreichen Studie über den Diakonat betonte, dem »Amt der Unterscheidung, das der Herr in seiner Kirche eingerichtet hat«, komme es zu, »sich mit Autorität zu dieser Frage zu äußern«<sup>30</sup>. Gemeint ist damit das Thema des Diakonates der Frau, das angesichts der Einheit des Weihe sakramentes und der Überlieferung der Kirche problematisch sei. Bezüglich des Handelns in der Person Christi des Hauptes stellt die Internationale Theologenkommission die verschiedenen Meinungen vor und meint dann: »Wir sehen uns ... vor einer Verschiedenheit von Orientierungen, die schwer zu harmonisieren sind ... Und selbst wenn man davon ausgeht, es sei theologisch richtig, den diakonalen Dienst als ein Handeln ›in persona Christi (Capitis)‹ zu verstehen, bleibt immer noch genauer zu bestimmen, worin die besondere Weise (das ›Spezifikum‹), unterschieden vom episkopalen und vom presbyteralen Amt, zu sehen ist, in der er Christus gegenwärtig setzt«<sup>31</sup>.

### 3. 3. Eine theologische Lösung

Die theologischen Verwirrungen angesichts der Frage, ob der Diakon in der Person Christi handelt oder nicht, ob er Christus als Haupt der Kirche vertritt oder nicht, ob er Glied des Amtspriestertums ist oder nicht, sind verständlich in Anbetracht der vergleichsweise mageren Theologie des Diakonates: erst vom Zweiten Vatikanum wurde die Möglichkeit des ständigen Diakonates neu eröffnet, während in den vorausgehenden Jahrhunderten der Diakonat in aller Regel nur eine Übergangsstufe war zum Presbyterat. Inzwischen gibt es freilich neuere Forschungsergebnisse, welche die Geschichte und den Sinngehalt der Formel »in persona Christi capitis« deutlicher darlegen<sup>32</sup>. In deren Licht wird man sagen müssen, dass auch der Diakon entsprechend seinem Weihegrad Christus als Haupt der Kirche vertritt. Andernfalls müsste man das Handeln in der Person Christi auf die Vollmacht der eucharistischen Konsekration und der sakramentalen Sündenvergebung beschränken. Dies ist unmöglich angesichts des breiten Spektrums der vollmächtigen Stellvertretung Christi, die auch die Verkündigung des Wortes einbezieht und die Leitungsvollmacht. Das »Handeln in der Person Christi« ist beim Weihesakrament immer schon »Handeln in der Person Christi des Hauptes der Kirche«. Des weiteren ist es nicht möglich zu sagen: der Priester handelt in der Person Christi des Hauptes und der Diakon in der Person Christi des Dieners; die Aufgabe des Hauptes zeigt sich doch gerade im Dienst, wie Papst Johannes Paul II. in »Pastores dabo vobis« zu recht betont<sup>33</sup>.

#### 3. 3. 1. Eine Beschränkung des Handelns »in persona Christi« auf die Vollmacht zur Konsekration und Absolution?

In den Äußerungen nach dem Motu proprio von 2009 wurden gelegentlich die Meinungen geäußert, der Diakon handele folglich nicht in der Person Christi, ihm fehle das

<sup>30</sup> Müller (2004) 92.

<sup>31</sup> Müller (2004) 80.

<sup>32</sup> Vgl. Dantas (2010) mit einer umfangreichen internationalen Bibliographie.

<sup>33</sup> Pastores dabo vobis 21.

unauslöschliche Prägemaal (»character indelebilis«) oder gehöre nicht zum Weihesakrament<sup>34</sup>. Dahinter steht der Gedanke, wonach sich das »Handeln in der Person Christi« auf die Konsekrations- und Absolutionsvollmacht reduziert: nur diese Handlungen, die eine Wirkung *ex opere operato* hervorrufen, würden sich *in persona Christi* ereignen. So etwa der frühere Kirchenrechtler der römischen Gregoriana, Jean Beyer. Die logische Folge lautet dann: der Diakonat gehört nicht zum Weihesakrament<sup>35</sup>.

Diese Argumentation ist schon in sich brüchig, da auch dem Sakrament der Taufe (wie jedem Sakrament) eine Wirkung *ex opere operato* zukommt. Die Taufe aber kann auch vom Diakon *solemniter* gespendet werden, ja im Notfall sogar von jedem Menschen mit der Absicht zu tun, was die Kirche tut<sup>36</sup>. Für die Christusrepräsentation des sakramentalen Amtes ist die gesamte Tätigkeit zugunsten der Kirche in Rechnung zu stellen, auch wenn die Eucharistie dabei im Zentrum steht.

Eine Christusrepräsentation gibt es schon aufgrund von Taufe (und Firmung): »Ihr alle, die ihr getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt« (Gal 3, 27). Die in Taufe und Firmung vermittelte Gleichförmigkeit mit Christus vollendet durch das Wirken der Gnade die natürliche Gottebenbildlichkeit, die ihrerseits auf den menschgewordenen Sohn Gottes hin ausgerichtet ist. In diesem Sinne dürfen wir das bekannte Herrenwort erklären: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25, 40).

Die für das Weihesakrament spezifische Gleichbildlichkeit mit Christus ist freilich, um eine Formulierung des Zweiten Vatikanums zu gebrauchen, »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach« von der Christusförmigkeit des Getauft- und Gefirmtseins unterschieden<sup>37</sup>.

### 3. 3. 2. Die Christusstellvertretung des Diakons bei den Kirchenvätern

Wer leugnet, dass der Diakon in Person Christi handelt, müsste die gesamte kirchliche Überlieferung, angefangen bei den Kirchenvätern, über Bord werfen. Typisch für den Glauben der alten Kirche ist etwa folgendes Zitat aus den Briefen des Ignatius von Antiochien, der zu den Apostolischen Vätern gehört: »Alle sollen die Diakone achten wie Jesus Christus, ebenso den Bischof als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln«<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Vgl. die kritisch erwähnten (und zurückgewiesenen) Stimmen bei Mühl, Matthias, »Degradierung des Diakonats? Drei kurze Anmerkungen zu Ordo und Diakonat im Motu proprio ›Omnium in mentem‹: Internationale Katholische Zeitschrift ›Communio‹ 39 (2010) 205–212 (205).

<sup>35</sup> Beyer, Jean, »De diaconatu animadversiones«: Periodica de re morali canonica liturgica 69 (1980) 441–460 (451): »si solum sacerdotium sacramentum est quo actus ponuntur sacramentales *in persona Christi* et quorum effectus *ex opere operato* habentur, diaconatus difficiliter dici potest sacramentum, cum ad nullum actum in persona Christi ponendum instituitur, qui actus suum ex opere operato obtinent sacramentalem effectum«.

<sup>36</sup> Vgl. CIC, can. 861.

<sup>37</sup> Vgl. LG 10b zum Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem hierarchischen Priestertum.

<sup>38</sup> Ad Trall. 3,1: KKK 1554. Vgl. u. a. Ad Magn. 6,1: »die mir besonders lieben Diakone (sind) mit dem Dienst Jesu Christi betraut, der vor aller Zeit beim Vater war und am Ende erschienen ist« (ed. J. A. Fischer 164f). Vgl. Mees, Michele, »La teologia del diaconato in Ignazio di Antiochia«: AA. VV., Il diaconato permanente, Napoli 1983, 247–257; Nigro, Carmelo, »Ministero diaconale nella prospettiva cristologica-trinitaria di Ignazio di Antiochia«: AA. VV., Il diaconato permanente, Napoli 1983, 259–271; Collins, J. N., Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources, New York/Oxford 1990, 239–242.

### 3. 3. 3. Die Teilhabe an der Leitungsgewalt

Schon auf der Ebene der Konzilsexegese scheint es nicht möglich, den Diakon von der Repräsentation Christi des Hauptes auszuschließen. *Lumen gentium* spricht von der dreifachen »Diakonie« (der Liturgie, des Wortes und der Caritas), beschreibt aber auch Leitungsaufgaben des Diakons, so unter anderem »feierlich die Taufe zu spenden«, »dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen« sowie »den Beerdigungsritus zu leiten«. Ist ein Vorstehen im Namen Christi denkbar, das etwas anderes wäre als ein Handeln in der Person Christi als des Hauptes der Kirche?<sup>39</sup>

Das Handeln in der Person Christi gegenüber der Kirche ist immer eine Vertretung Christi des Hauptes. Was Johannes Paul II. mit der Bischofssynode von 1990 über die Presbyter sagt, läßt sich auch auf die Diakone anwenden: »Insofern er Christus als Haupt, Hirt und Bräutigam der Kirche darstellt, steht der Priester nicht nur in der Kirche, sondern auch der Kirche gegenüber«<sup>40</sup>.

Was die Ausübung von kirchlicher Leitungsgewalt angeht, so muss an die Situation der alten Kirche erinnert werden. Da die Diakone oft die engsten Mitarbeiter des Bischofs waren, überragte ihre Verantwortung für die Leitung der Kirche in der Praxis die der Presbyter. Dies geschah insbesondere in Rom, wo die Diakone Verwaltungsaufgaben wahrnahmen, die mit denen unsere Dekane vergleichbar sind, und ihre Zahl auf sieben beschränkt war<sup>41</sup>. Bis ins Hochmittelalter hinein kennt die lateinische Kirche den »Archidiakon«, dessen Kompetenzen in etwa denen eines heutigen Generalvikars entsprechen<sup>42</sup>. Die Höherstellung der Diakone gegenüber den Presbytern hat zu Konflikten geführt, die zum Verschwinden des »ständigen« Diakonates und des Archidiakons beigetragen haben. Nichtsdestoweniger ist die über Jahrhunderte hinweg ausgeübte Leitungsgewalt von Diakonen ein Argument dafür, dass ihnen ein Handeln »in der Person Christi des Hauptes« nicht abgesprochen werden kann.

Der Diakon ist, zumal in seiner liturgischen Funktion, dem Bischof und Priester untergeordnet. Diese Tatsache spiegelt sich in der außerordentlichen Form des römischen Ritus sowie in den östlichen Liturgien im Prinzip, dass der Diakon nicht segnet<sup>43</sup>. Unter den Aufgaben des Diakons in der nachkonziliaren Liturgie findet sich nun aber auch die Segensgewalt, einschließlich der Vollmacht, den eucharistischen Segen zu erteilen<sup>44</sup>. Diese Erweiterung der Funktionen ist schon beklagt worden als

<sup>39</sup> Zur Diskussion um den Diakon als Vertreter Christi des »Hauptes« vgl. Hauke (2001) 103–110; (2002) 40–55; Ders., »Diaconato«: Calabrese, Gianfranco u.a. (Hrsg.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 409–421 (414f).

<sup>40</sup> Pastores dabo vobis 22.

<sup>41</sup> Vgl. Domagalski, Bernhard, »Römische Diakone im 4. Jahrhundert – Zum Verhältnis von Bischof, Diakon und Presbyter«: Plöger, J. G.-Weber, H. J. (Hrsg.), *Der Diakon*, Freiburg i. Br. 1980, 44–56; Ders., »Der Diakon – Sinnbild der ganzen Kirche«. Zur Ausformung des Diakonenamtes in patristischer Zeit«: *Lebendiges Zeugnis* 50 (1995) 15–24 (21).

<sup>42</sup> Vgl. Groten, Manfred, »Archidiakon«: *LThK*<sup>3</sup> 1 (1993) 947f.

<sup>43</sup> So schon in den Apostolischen Konstitutionen VIII,28,4 (SChr 336,230).

<sup>44</sup> Vgl. Direktorium 32. 36; CIC (1983), can. 943.

Affront gegenüber der orthodoxen Kirche und als beklagenswerter »Einbruch« des Diakonats in traditionelle priesterliche Funktionen<sup>45</sup>. Eine solche Klage erscheint unberechtigt schon angesichts der Tatsache, dass bereits in der alten Kirche der Diakon gelegentlich die Segensvollmacht ausübte<sup>46</sup>. Deutlich wird freilich, dass die Leitungskompetenz des Diakons im liturgischen Recht ausgedehnt worden ist: insbesondere die feierliche Taufe (als ordentlicher Spender) und die Trauassistenz (die schon in LG 29a erwähnt werden) sind neue Aufgaben<sup>47</sup>. Was die Funktionen des Diakons angeht, so ist er nach dem Konzil gewissermaßen »mehr« Vertreter Christi des Hauptes der Kirche als zuvor (auch wenn natürlich die ontologische Grundlage im Weihecharakter dieselbe bleibt). Freilich ist hinzuzufügen, dass der Diakon normalerweise seine präsidialen Aufgaben nur ausübt, wenn kein Presbyter anwesend oder verfügbar ist<sup>48</sup>. Immerhin betont das Direktorium für die Ständigen Diakone, dass auch der Diakon am dreifachen Amt Christi teilhat: die »Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit« (LG 29a) erscheint als Heiligung, Lehre und *Leitung*<sup>49</sup>.

### 3. 3. 4. Die spezifische Konfiguration der Leitungsgewalt des Diakons

Die Hauptesstellung des Diakons ist freilich näher zu präzisieren. Bei den Kirchenvätern, schon bei Ignatius von Antiochien, ist die Beziehung des Diakons zum Bischof ähnlich wie die Jesu Christi zum göttlichen Vater: der Diakon verkörpert in besonderem Masse die Ausrichtung Christi, des Hauptes der Kirche, auf dessen »Haupt«, den himmlischen Vater<sup>50</sup>. Was für den Bischof gilt, ist analog auf den Presbyter anzuwenden: ihm hilft der Diakon beispielsweise während der Messfeier und bittet ihn vor der Verkündigung des Evangeliums um den Segen.

### 3. 3. 5. Ein Lösungsvorschlag

Angesichts der angedeuteten geschichtlichen und systematisch-theologischen Sachverhalte scheint es nicht möglich, den Diakon aus dem Handeln »in der Person Christi des Hauptes« auszuschließen. Dieses Handeln ist beim Weihesakrament ermöglicht und getragen von der sakramentalen Gleichformung mit Christus im »unauslöschlichen Charakter«, der gemäß dem *Motu proprio* »Sacrum diaconatus ordi-

<sup>45</sup> Plank, Peter, »Der Diakon. Gedanken und Anmerkungen für Weihbischof Augustinus Frotz«: Liturgisches Jahrbuch 32 (1982) 231–248 (240). Plank ist inzwischen zur »Orthodoxie« konvertiert.

<sup>46</sup> Vgl. Hippolyt, Trad. apost. 24 (Fontes christiani 1, 274): der Diakon muss den Presbyter während dessen Abwesenheit bei der Segnung der Kranken ersetzen.

<sup>47</sup> Vgl. Brakmann, Heinzgerd, »Zum Dienst des Diakons in der Liturgischen Versammlung«: Plöger/Weber (1980) 147–163 (156).

<sup>48</sup> Vgl. Direktorium 36 (im Blick auf die Spendung von Sakramentalien und die Leitung der Begräbnisfeier). Zu Taufe und Trauung vgl. Direktorium 31. 33.

<sup>49</sup> Direktorium 22. Zitiert wird dabei die Ansprache Johannes Pauls II. an die Ständigen Diakone vom 16.3.1985: »Der Diakon leistet den Dienst »des Lehrens ...; des Heiligens ...; des Leitens als geistlicher Leiter von Gemeinschaften (*communitatum*) oder von Bereichen des kirchlichen Lebens« (Übersetzung korrigiert von Hauke: »communitas« sollte nicht – wie in VAS 132, S. 82 – mit »Gemeinde« übersetzt werden).

<sup>50</sup> Vgl. 1 Kor 11, 3 (Gott als Haupt Christi); Eph 5, 23 (Christus als Haupt der Kirche).

nem« Pauls VI. (1967)<sup>51</sup> und selbst in der neuesten Fassung des CIC nach dem Motu proprio »Omnium in mentem« auch dem Diakon zukommt. Dabei ist zu betonen, dass ein solches Handeln verschiedene Grade besitzt: der höchste Grad kommt zweifellos dem Bischof zu, der in der Regel als Leiter einer Partikularkirche im Auftrag Christi handelt; danach folgt der Priester, der ebenfalls die Vollmacht besitzt zum intensivsten Handeln in der Person Christi beim eucharistischen Opfer; an dritter Stelle befindet sich der Diakon, der dem Bischof und Priester zugeordnet ist, aber auch in bestimmten Vollzügen, von seinem Geweihtsein getragen, Christus als Haupt der Kirche vertritt (so etwa bei der Taufe und bei der Verkündigung des Evangeliums). Beim Diakon, so scheint es, tritt besonders, in seiner Art der Christusstellvertretung, die Beziehung Christi zu Gott Vater hervor, insofern er im liturgischen Vollzug, zumal bei der Messfeier, auf den Bischof oder Priester zugeordnet ist und hinter ihm zurücktritt.

Beim Weihesakrament wird jegliches Handeln im Auftrag Christi »des Hauptes« vom sakramentalen Prägemaß getragen. Darum ist es sinnvoll, die Rede vom »Handeln in der Person Christi des Hauptes« auf die geweihten Amtsträger zu konzentrieren. Es gibt aber, wie bereits angedeutet, liturgische Vollzüge, wonach auch ein christlicher Laie oder (im Extremfall, bei der Taufe) sogar jeder Mensch im Auftrag Christi handelt und damit in gewisser Weise am Einfluss Christi des »Hauptes« teilhat. Ein solches Handeln ist freilich in der Regel eine Teilhabe am Apostolat der Hierarchie und könnte in einem weiteren Sinne ebenfalls als »Handeln in der Person Christi des Hauptes« umschrieben werden. Die Teilhabe am Wirken Christi als Haupt der Kirche würde sich so in unterschiedlichen Graden darstellen: eine amtliche und öffentliche Teilhabe auf Grund des Weihesakramentes in Bischof, Priester und Diakon; die Teilhabe an den Aufgaben der Weihhierarchie aufgrund einer kanonischen Sendung; die Teilhabe in einem allgemeinen Sinne aufgrund von Taufe und Firmung; die fallweise Teilhabe von Nichtchristen im Ausnahmefall der Taufe.

Hilfreich ist hier vielleicht die Analogie zur Teilhabe der Weihhierarchie und der Laien an den drei Ämtern Christi als Lehrer, Priester und König<sup>52</sup>, wie sie auf dem Zweiten Vatikanum dargelegt wird<sup>53</sup>. Am Amt Christi des Königs (bzw. Herrn oder Hirten) nehmen zunächst einmal die geweihten Amtsträger teil: die Bischöfe mit ihrem Hirtenamt<sup>54</sup> sowie die Priester mit ihrem Leitungsamt<sup>55</sup>; die Diakone stehen in

<sup>51</sup> Sacrum diaconatus ordinem, Prooemium: AAS 59 (1967) 697–704 (697f); Paul VI., Apostolisches Schreiben Motu proprio. Allgemeine Richtlinien für die Erneuerung des ständigen Diakonates in der Lateinischen Kirche (Nachkonziliare Dokumentation 9), Trier 1968, 29: Der Weihstand des Diakonates ist »durch seinen unübertrefflichen Charakter (*indelebili suo caractere*) und durch seine besondere Gnade ausgezeichnet (*praecipua sua gratia*) ...«.

<sup>52</sup> Dazu siehe etwa Alfaro, »Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester«: *Mysterium salutis* III/1, Einsiedeln u.a. 1970, 649–710.

<sup>53</sup> Vorbereitet wurde die Anwendung der drei Ämter Christi auf die Ekklesiologie vor allem durch die grundlegende Studie von Congar, Yves, *Der Laie*, Stuttgart 1957 (or. frz. *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1952). Ähnlich eine Studie des Hauptredaktors von »Lumen gentium«: Philips, Gérard, *Der Laie in der Kirche*, Salzburg 1955 (or. frz. *Le rôle du laïc dans l'Église*, Paris 1954).

<sup>54</sup> Vgl. *Lumen gentium* 27.

<sup>55</sup> Vgl. *Lumen gentium* 28; *Presbyterorum ordinis* 14.

besonderen Situationen »dem Kult der Gläubigen vor«<sup>56</sup>; die Laien nehmen teil an der Königsherrschaft Christi, indem sie das Böse besiegen und das Reich Gottes ausbreiten mit dem Zeugnis des Glaubens<sup>57</sup>.

Wenn wir all die genannten Daten zusammenhalten, scheint es nicht möglich, den Diakon von dem amtlichen Handeln »in der Person Christi des Hauptes« auszuschließen. Angesichts der gegenwärtigen Verwirrung über die Stellung des Diakonates im Weihesakrament wäre es freilich empfehlenswert, wenn in der Zukunft die Glaubenskongregation oder der Heilige Vater selbst eine authentische Klärung beitragen könnten.

---

<sup>56</sup> Lumen gentium 29.

<sup>57</sup> Vgl. Lumen gentium 36.

## Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert

Von *Stefan Hartmann, Oberhaid*

In Deutschland (wie auch in der Schweiz und Österreich) fehlt es trotz bedeutender Einzelner im 20. Jahrhundert an einer alle überragenden katholischen geistigen Figur wie es *Paul Claudel* für Frankreich oder *Gilbert K. Chesterton* für den angelsächsischen Bereich ist. Aber ein katholischer deutscher Intellektueller des 20. Jahrhunderts, der zuvor über zwei Jahrzehnte die römische Glaubenskongregation leitete und dieses Amt mit der erbetenen Erlaubnis antrat, auch weiterhin wissenschaftlich und publizistisch tätig sein zu dürfen, ist seit dem 19. April 2005 als Papst *Benedikt XVI.* Inhaber des höchsten Amtes in der katholischen Kirche. Auch als solcher veröffentlicht er mit Zufügung seines bürgerlichen Namens *Joseph Ratzinger* ein auf zwei Bände angelegtes Werk »Jesus von Nazareth« (Freiburg 2007), das »in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ›nach dem Antlitz des Herrn‹ (vgl. Ps 27, 8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen« (ebd. 22). Vor dem Hintergrund dieses offenen Selbstverständnisses und des kirchengeschichtlichen Ereignisses der Papstwahl eines großen deutschen Theologen ist es besonders lohnend und reizvoll, den maßgeblichen »katholischen« Menschen des Geistes, des Wortes und der Kunst aus dem deutschen Sprach- und Kulturraum des 20. Jahrhunderts nachzugehen. Dabei wird die besondere Lage des Landes der Reformation und der Prüfungen durch die Zeiten des Totalitarismus immer mit im Hintergrund stehen. Der Publizist *Hans-Rüdiger Schwab* (Jg. 1955), Professor für Kulturpädagogik (Ästhetik und Kommunikation) an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster, hat sich als Herausgeber der Mühe unterzogen, dazu in einem ersten großen Band neununddreißig – »unbeabsichtigt die Zahl der alttestamentlichen Bücher« (25) – repräsentative Gestalten auszuwählen und von ausgewiesenen Kennern darstellen zu lassen. Nur in einem, allerdings bezeichnenden und später zu erwähnenden Fall ist ein Missgriff passiert mit einem der »Empathie« unfähigen Autor. Es handelt sich um in der Reihenfolge ihres Geburtsjahres dargestellte katholische Laien (Ausnahme sind die Karmelitin *Edith Stein* und der laisierte Priester *Joseph Bernhart*), die sich aber oft von intellektuell anregenden Priestern und Seelsorgern, hier ist an erster Stelle *Romano Guardini* (1885–1968) zu nennen, prägen ließen. Ein zweiter Band mit geistigen Repräsentanten unter den Bedingungen des theologischen und kirchlichen Amtes soll folgen. Zehn der Porträtierten leben und wirken noch im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts. Der Band ist in unbewusster Anlehnung an ein von *Hermann Hesse* öfter verwandtes Wort mit »Eigensinn und Bindung« überschrieben, wobei der zweite Begriff

sowohl die allgemein religiöse als auch die konkret katholisch-kirchliche Bindung anspricht.<sup>1</sup>

Der Herausgeber eröffnet den Reigen der mit ausführlichen Literaturangaben und Anmerkungen versehenen Porträts mit der Einleitung »Kurzer Versuch über katholische Intellektuelle« (11–26). Diese definieren sich, wie er an anderer Stelle einmal ausführte, »aus der Teilnahme an einer religiösen und kulturellen Praxis. Ihre Inspiration resultiert aus einer als verpflichtend empfundenen Überzeugung; mehr noch: Katholische Intellektuelle sind ohne diesen Glutkern nicht zu denken. (...) Sie sind gläubig – oder versuchen es wenigstens zu sein, aller geistigen Anfechtungen ungeachtet« (780, Anm. 4). Zu diesen Anfechtungen bei manchen katholischen Intellektuellen gehören nicht nur Konflikte mit dem kirchlichen Amt oder Strömungen des Zeitgeistes, sondern auch eine spezifische »Melancholie« (so kürzlich *Kurt Anglet* im Blick auf *Reinhold Schneider*) oder eine »habituelle Schwermut und Versehrtheit, die eines der wertvollsten Zeugnisse dieses Typus darstellt« (21). Illustrieren kann dies die von Schwab zitierte sarkastische Selbstironie eines *Heinrich Böll*, der einmal sagte: »Wenn es für einen Deutschen schon nicht leicht ist, Intellektueller zu sein, so ist es, wenn er außerdem noch Katholik ist, doppelt unangenehm« (17). Die Selbstkennzeichnung als Intellektueller stammt eher aus dem Französischen (*Jean-Paul Sartre* warf das Wort in die Debatte), viele der Gekennzeichneten würden es nicht auf sich anwenden, es ist ein nicht unproblematischer Begriff wie etwa in den Artikeln über Böll (mit Hinweis auf *Helmut Schelskys* nicht unberechtigte damalige Kritik »Die Priesterherrschaft der Intellektuellen«), den Schweizer Soziologen *Franz-Xaver Kaufmann* und den »intellektuellen Täter« *Rupert Neudeck* deutlich wird. Der Band hat kein einheitliches Verständnis des katholischen Intellektuellen, er kann es wohl auch nicht haben, aber unfair und in der Form geradezu beleidigend ist es, wenn in einem Porträt, dem von *Ida-Friederike Görres* (301–322), der Verfasser (*Jean-Yves Paraiso*) aufgrund von kirchen- und amtskritischer Voreingenommenheit ihr die Intellektualität einfach abspricht. Schade, dass der Herausgeber dies durchgehen ließ, gehört doch für ihn zum Hintergrund des katholischen Intellektuellen »nicht nur das Bekenntnis zu religiösen Maßstäben, die er nicht selbst erfindet, denen er sich vielmehr anschließt, sie aber individuell verantwortet, sondern auch eine institutionelle Beheimatung« (16). Es braucht eben den Wurzelgrund des *sentire cum ecclesia* (ebd.), auch wenn dies ein Leiden an der Kirche in ihrer irdischen Gestalt einschließt (wie es gerade *Ida Friederike Görres* in ihrem »Brief über die Kirche« von 1946 zum Ausdruck brachte).

Hier soll nun in Kürze ohne letzte Wertung die Reihe der von Schwab ausgewählten Frauen und Männer nicht chronologisch wie im Buch, sondern nach den Schwerpunkten ihrer Aktivitäten vorgestellt werden: Publizisten und politisch Reflektierende, Philosophen und Schriftsteller. So entsteht ein erstaunliches Panorama der neueren Geistesgeschichte des Katholischen unabhängig von irgendwelchen Milieus und

<sup>1</sup> Hans-Rüdiger Schwab (Hg.), *Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert*. 39 Porträts, Kvelaer (Butzon & Bercker) 2009, 812 Seiten.



abseits des im engeren Sinne Theologischen. Es begegnen Bekenner und Suchende, Zeugen und Zweifler, mit sich und der Kirche Versöhnte und innerlich oft Zerrissene.

### 1. Publizisten und politisch Engagierte

Das »freie Wort in der Kirche« war zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer klerikal unter dem Einfluss eines strengen römischen Neothomismus regierten Kirche noch ein Wagnis und Risiko, das zu Zensurmaßnahmen führen konnte. Trotzdem gewann die Kirche gerade unter dem Pontifikat *Pius' X.* neue Attraktivität und bedeutende Konvertiten auch in Deutschland. *Karl Muth* begründete 1903 die katholische Kulturzeitschrift »Hochland« und war bis 1941, als ihr Erscheinen verboten wurde, ihr Herausgeber. So bildete er ein Forum und ein Fundament für viele neue Autoren und Strömungen des modernen Katholizismus. Unter den seit 1933 erschwerten Bedingungen bewahrte Muth seine Zeitschrift vor Gleichschaltung und betrieb in »innerer Emigration« mit seinen Autoren geistigen Widerstand gegenüber dem Nationalsozialismus, u.a. durch eine christliche Interpretation des Reichsgedankens (29-45). Der weniger bekannte Jurist *Adolf ten Hompel* engagierte sich gegen die damalige kirchliche Bücherzensur und geriet in Modernismusverdacht. Später ließ er sich von nationalistisch-völkischen Ideen mitreißen und wurde Nationalsozialist mit zunehmend antirömischer Agitation. Die Ernennung von *Clemens August Graf von Galen* zum Bischof von Münster versuchte er zu verhindern. Seine Biographie ist zeitgeschichtlich und für die Modernismusforschung interessant. So haben (wie schon *Thomas Ruster* nachgewiesen hat) viele deutsche »Modernisten« mit dem damaligen Zeitgeist sympathisiert. Es ist jedoch ein bedauerlicher Fehlgriff, einen vom Katholizismus abgefallenen Nazi wie ten Hompel in die Reihe so vieler integrierter Persönlichkeiten aufzunehmen (87–98). Ganz anders verhielt sich der Konvertit *Theodor Haecker*, der Publizist, Kultur- und Geschichtsphilosoph in einem war und sich vor allem im »Hochland« und in Ludwig von Fickers »Brenner« zu Wort meldete. *Hildegard K. Vieregg* schildert seine von der Vermittlung Kierkegaards und Newmans geprägte christliche Existenz im totalitären Staat und erwähnt die Verbindungen zum Widerstandskreis der »Weißen Rose« um *Kurt Huber* und die Geschwister Scholl. Seine nun auch kritisch edierten »Tag- und Nachtbücher« bleiben ein Zeugnisbuch innerer Emigration (117–135). In eigener Weise »katholisch« und öffentlichkeitswirksam war der international berühmt-berüchtigte Rechtsgelehrte und Autor einer »politischen Theologie« *Carl Schmitt*. Auf ihn geht das Wort vom »antirömischen Affekt« zurück, das er aber im Sinne des von Papst *Pius XI.* verurteilten »katholischen Atheisten« *Charles Maurras* (dem auch die Piusbruderschaft nahe steht) deutet. Seine manchmal manichäischen Visionen und zwischenmenschlichen Schändlichkeiten werden von *Jürgen Manemann* kenntnisreich ins Wort gebracht (215–232). Als nächstes finden die in ihrer Einstellung und ihren christlich-sozialistischen Anliegen verwandten Publizisten *Walter Dirks*, der Begründer der »Frankfurter Hefte«, und *Eugen Kogon*, der Verfasser des bekannten Buches über den »SS-Staat«, eine wohlwollend-

faire Würdigung (323–338; 363–375). Die gebürtige Mönchengladbacherin *Vilma Sturm* behandelt der Herausgeber selbst. Aus der Angefochtenheit in der Hitlerzeit (der Anschluss Österreichs bewegt sie »zu Tränen«, peinliche Gedichte folgen) rettet sich die 1995 in Bonn verstorbene Autorin, Journalistin und Aktivistin in den Einsatz für die Ökologie und die Friedensbewegung (469–483). Sie wird am Ende ihres Lebens immer skeptischer und meint: »Die meisten linken Katholiken in meinem Umkreis waren nur noch Linke, keine Katholiken mehr« (480). Mehr Publizist als Wissenschaftler ist auch der einzige Vertreter Österreichs im Sammelband, der geistesgeschichtlich engagierte und auch umstrittene Katholik (und Hitler-Biograph) *Friedrich Heer*, dessen Fixierung auf »Kommunikation« leider unkritisch nur wenig differenziert dargestellt wird (487–509). Große Verdienste im Blick auf Medienanalyse (vor allem des Fernsehens, weniger des Internets) muss man dem langjährigen Mitarbeiter und Herausgeber der Wochenzeitschrift »Rheinischer Merkur«, dem Kommunikationswissenschaftler *Otto B. Roegele*, bescheinigen. Er sieht in den Massenmedien die Gefahr der »Neophilie« mit einer permanenten normativen Entstabilisierung der Gesellschaft (533–543). *Carl Amery* (eigentlich heißt er *Christian Mayer*), der 1972 im Gefolge der Analysen des »Club of Rome« das Buch »Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums« veröffentlicht, greift die ökologische Herausforderung auf und gehört zu den Mitbegründern der »Grünen«. Als Kirchenkritiker mit apokalyptisch-endzeitlichen Betonungen bleibt er dennoch dem Glauben verbunden und kann auch einen Roman über »Wallfahrer« schreiben (547–563). *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, der häufige Berater der Deutschen Bischofskonferenz und Verfasser des Aufsehen erregenden Aufsatzes »Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933«, gilt als einer der profiliertesten Staatsrechtler in Deutschland (599–613). Er stand in engem Kontakt zu *Carl Schmitt* (!), was seine Aversion gegen das Naturrecht erklären könnte. Seine Interpretation der konziliaren Erklärung zur Religionsfreiheit als »Bruch« mit der Tradition fand kompetenten Widerspruch durch den dominikanischen Sozialethiker *Arthur F. Utz* (610). Der einzige Schweizer des Bandes, der in Zürich geborene *Franz-Xaver Kaufmann*, hat seinen beruflichen Schwerpunkt in Deutschland (Universität Bielefeld), wo er ebenfalls diverse Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz berät. Seine sozialwissenschaftlichen Analysen widmen sich besonders Problemen des Sozialstaats, der Familie und schließlich der Demographie (633–643). Der Journalist *Michael Albus* beschreibt den Lebensweg von *Rupert Neudeck*, den Begründer des »Komitee Cap Anamur«, das Flüchtlingshilfe leistet, und der »Grünhelme«, die als Christen und Moslems gemeinsame Sozialarbeit auf den Weg bringen wollen (647–661). Viele Jugendliche erkennen in ihm (wie in den 1950er Jahren in *Albert Schweitzer*) ein Vorbild. Der gebürtige Freiburger *Hans Maier* ist nicht nur publizistisch und politikwissenschaftlich aktiv, sondern bekleidete auch lange Jahre das politische Amt des bayerischen Kultusministers und stand als ZdK-Präsident fünf Katholikentagen vor. *Heinrich Oberreuter* schildert den herausragenden »catholic man« mit musischen und künstlerischen Neigungen, der noch den Münchener Guardini-Lehrstuhl innehatte und immer neu wegweisende Publikationen anbot, zuletzt über »politische Religionen« (617–630). Auch Kontroversen (teilweise Missverständnisse) mit Bischö-

fen und Päpsten kommen zur Sprache. Bei der von Schwab vollzogenen Weite der Auswahl hätten noch der Wirtschaftswissenschaftler *Götz Briefs*, der Biograph *Curt Hohoff* und der bekannte Publizist *Joachim Fest* Beachtung verdient, auch wenn ihnen trotz ihrer Katholizität kein »Stallgeruch« anhaftet.

## 2. Schriftsteller und Künstler

Niemand wird *Hugo von Hoffmansthal*, *Rainer Maria Rilke*, *Georg Trakl* oder *Stefan George* als »katholische Schriftsteller« vereinnahmen wollen, dennoch ist bei Ihnen der Bezug zum Religiösen auch in seiner kirchlichen Form unübersehbar, und sei es nur in der Verbindung mit dem Mittelalter oder dem mönchischen Leben. Dasselbe gilt verschärft in ihrer Kirchenpolemik von den Österreichern *Thomas Bernhard* und *Peter Turrini*, die genauso wenig wie die beeindruckenden »Spätkonvertiten« *Alfred Döblin* oder *Ernst Jünger* Aufnahme in den Band fanden – wofür man Verständnis haben kann. Aber auch diejenigen, die sich zu ihrer katholisch-kirchlichen Identität bekennen, wollen in erster Linie Dichter und Künstler (weniger »Intellektuelle«) sein. Als *Luise Rinser* bei einem literarischen Treffen von *Marcel Reich-Ranicki* etwas spöttisch mit »da kommt ja unsere katholische Schriftstellerin« begrüßt wurde, konterte sie schlagfertig: »ach, wie ich mich freue, unsern jüdischen Publizisten wiederzusehen«. Der Herausgeber selbst beginnt mit der Schilderung der »Katholizität« der weniger bekannten und nun vielleicht neu zu entdeckenden hellichtigen Autorin *Annette Kolb*, die 1967 im hohen Alter von 97 Jahren nach einem Besuch Israels verstarb. Die »Einzelgängerin« enthielt sich aller Milieus, sah in *Katharina von Siena* eine Geistesverwandte und entzog sich durch Emigration über Frankreich dem Nationalsozialismus. Sie stand in enger Korrespondenz mit *Hans Urs von Balthasar* und anderen Theologen und plädierte schon vor der Liturgiereform des II. Vaticanums für die Beibehaltung des traditionellen Messritus (49–66). Die unbestritten größte katholische deutsche Schriftstellerin des 20. Jahrhunderts ist die Troeltsch-Schülerin und Konvertitin *Gertrud von le Fort*, der *Alexandra Chylewska-Tölle* (Bydgoszcz) unter dem Titel »Zwischen christlicher Moderne und evangelischer Katholizität« ein knappes und einfühlsames Porträt widmet (101–114). Dem Frankfurter Jesuiten und Byzantinisten *Michael Schneider* gelingt eine überzeugende Einführung in Leben und zentrale Gedanken des Lyrikers *Konrad Weiß* (139–152). Die Schöpfung und in ihr die Menschwerdung Gottes bilden für ihn den Urgrund der christlichen Ästhetik, die nach einem Wort *Erich Przywaras* zwischen »Viehtrog und Kreuz-Galgen« vibriert. Weiß wird in die Nähe *Gerald Manley Hopkins* und *Reinhold Schneiders* gestellt und als letztes mit dem Wort zitiert: »Denn so groß ist kein Mangel wie Gottes Ankunft [...]« (151). *Joseph Bernhart* ist als katholischer Schriftsteller und Geschichtsdenker unübersehbar, sein autobiographischer Roman »Der Kaplan« (1919) war ein Bestseller, sympathisch ist seine Einbeziehung der Tierwelt, theologisch nicht unumstritten Schriften wie »Chaos und Dämonie« (155–171). Erstaunlich ist, dass der »Dadaist« und Hesse-Biograph *Hugo Ball* mit aufgenommen wurde. Aber der Hinweis auf seine (von *Carl Schmitt* intrigant abgelehnte) »Kritik der deutschen

Intelligenz« (nach der Konversion umgeändert in »Die Folgen der Reformation«) darf in einem Buch über deutsche Intellektuelle nicht fehlen. Zudem hat er sich vom Dadaismus ab- und den christlichen Wüstenvätern, insbesondere *Dionysios Areopagita*, zugewandt (195–212). *Werner Bergengruen* wäre in der Gegenwart neu zu entdecken. Seine leuchtende Sprache und sein Eingehen auf alle Bezirke menschlichen Daseins ist einmalig und wurde leider in den 1950er Jahren durch Polemik (*Adornos* vor allem) gegen den Gedichtband »Die heile Welt« verdunkelt. Wer die Reinheit »innerer Emigration« verstehen will, sollte sich an den von *Thomas Pittrof* (Eichstätt) porträtierten großen Balten halten (267–282). Ein oft tragisches Schicksal zwischen den Mühlsteinen des Jahrhunderts hatte die Alzezerin *Elisabeth Langgässer*, deren Vater Jude war und die das Erlösungsgeheimnis in ihren Romanen aufscheinen lässt. *Daniel Hoffmann* sieht in ihrem Werk Spuren, die dem postsäkularen »Bewusstsein von dem, was fehlt« (*Habermas*) Inhalte geben könnte (285–297). *Reinhold Schneider* vermag in die Tiefe christlicher und kirchlicher Geschichtsdramatik einzuführen. *Walter Schmitz* (Dresden) gelingt ein guter Überblick über das in manchem apokalyptische Züge tragende Werk. Bei der Sekundärliteratur wird *Hans-Urs von Balthasars* neu bearbeitetes und ergänztes Buch »Nochmals: Reinhold Schneider« (Freiburg 1991) vermisst (341–359). *Stefan Andres*' Lebenswerk entspricht seinem buntem Lebensgang von der Mosel an den Tiber (395–410). Hier leuchtet immer wieder die Antike auf und Plotin, mit dem er an der Nichtexistenz des Bösen festhält (398). Die Katholizität *Andres*' erscheint am Ende »heterodox« und mit synkretistischen Elementen vermischt. Auch *Luise Rinser* führt ein ähnlich geschlungenes Leben und wird nach Rom geführt (449–465). Ihr schriftstellerisches Werk (besonders die Novelle »Geh fort, wenn Du kannst«) ist eindeutig vom Christlichen (Wessobrunn) und von großen Heiligen (*Franz von Assisi*; *Maria Magdalena*) inspiriert, aber von einer existentiellen »Bindung« an die konkrete Kirche berichtet ihr Biograph *José Sánchez de Murillo* genauso wenig wie von ihren fragwürdigen Veröffentlichungen »Nordkoreanisches Tagebuch« (1981) und dem indiskreten Briefwechsel mit *Karl Rahner* unter dem Titel »Gratwanderung« (1994). Der Nobelpreisträger *Heinrich Böll* wird von *Gerhard Sauder* vor allem als Intellektueller beschrieben (513–529). Dazu zählen die Kontakte zum Kölner Prälaten-Milieu um *Robert Grosche* und die Auseinandersetzung mit dem Soziologen *Helmut Schelsky*, der ihn »Kardinal und Märtyrer« nannte und dem Böll 1977 schrieb: »Einer, der (gelegentlich) Romane schreibt, kann nie ganz Intellektueller sein, weil er Konflikte kennt, erkennt und »gerecht« sein muss« (525). Mit *Günter de Bruyn*, dem sich *Thomas Brose* (Berlin/Dresden) widmet, ist die Biographie eines katholischen Christen und renommierten Schriftstellers aus der ehemaligen »DDR« im Band vertreten. Die damit verbundenen Zwänge und Aporien werden deutlich aufgezeigt. De Bruyn diagnostiziert die kirchliche Lage nach der »Wende« nicht nur im Osten mit den Worten: »Was also den Christen weitgehend fehlt, ist ihr sichtbar werdender Wille, sich nicht nur zu behaupten, sondern verlorene Seelen zurückzugewinnen, also, falls das Wort noch erlaubt ist: Mission« (578). Mehr Literaturwissenschaftler als Schriftsteller ist der von *Joachim Hake* (Berlin) behandelte Mainzer Dozent und Kirchenlieder-Sammler *Hermann Kurzke*, der große Studien und Biographien zu Novalis und Thomas Mann verfasste. Er plädiert für eine »zweite

Naivität«, in der die Ästhetik und der »Zauber« des Christlichen wahrgenommen werden kann. Weiterführend wäre hier ein Bezug zur »theologischen Ästhetik« *Hans Urs von Balthasars* (665–677). Den Abschluss der Schriftsteller-Porträts bilden die beiden Büchner-Preisträger *Martin Mosebach* (durch *Lorenz Jäger*: 697–706) und *Arnold Stadler* (durch *Hermann Weber*: 709–723). Beider literarisches Werk befindet sich noch in Entwicklung und gehört bereits ins 21. Jahrhundert. Erfreulich ist, dass Mosebach als profiliertes Kritiker der Liturgiereform nicht der Zensur einer »theological correctness« anheimgefallen ist. Des ehemaligen Priesteramtskandidaten Stadler katholische Herkunft ist evident, jedoch ob sie ihn nicht nur ironisch, sondern auch substantiell beschäftigt, ist noch unklar.

Für die Kategorie eines »geistlichen Schriftstellers«, der auch katholische Intellektualität repräsentieren kann, wird nur *Ida Friederike Görres* ausgewählt (301–320). *Edzard Schaper*, der Schlesier *Joseph Wittig* und die Basler Ärztin *Adrienne von Speyr* würden noch dazugehören, vielleicht folgen geistliche Priester- und Ordensautoren im Folgeband. Görres kann als »anima ecclesiastica« angesehen werden und hätte, wie bereits angemerkt wurde, eine fundiertere und weniger abqualifizierende Deutung verdient. Ihr Leiden an Konzil und Synode verdient eine geradezu kirchengeschichtliche Würdigung. Abwegig ist es, ihr den »Blick nach vorn« abzusprechen (319), zumal die letzte Veröffentlichung vor ihrem Tode (1971) dem visionären Jesuiten *Pierre Teilhard de Chardin* als »Sohn der Erde« galt.

Die bildende Kunst ist nur mit dem Kölner Glasmeister *Georg Meistermann* (»Prophet des Zürnens«: 429–445) vertreten. Hier hätten auch Kirchenarchitekten wie *Rudolf Schwarz* und *Dominikus Böhm*, Komponisten wie *Max Baumann* oder Dramaturgen wie *August Everding* Berücksichtigung verdienen können.

### 3. Katholische Philosophen

Mehr als Klerikern und Theologen, die stärker durch den bis in die 1960er-Jahre hinein verpflichtenden Thomismus gebunden waren, ist katholischen Laien aufgetragen, sich in Auseinandersetzung mit den philosophischen Zeitströmungen gedanklich zu positionieren. Den Auftakt der Philosophen bildet *Max Scheler*, den *Angelika Sander* (Potsdam) mit Fragezeichen als »katholischen Nietzsche« vorstellt. Seine Konversion (Taufe 1899) zog viele weitere nach sich, auch wenn es wegen seines unstillen Ehelebens 1923 zum Bruch mit der Kirche kam. *Edith Stein*, die Scheler 1910 in Göttingen erlebte, sieht ihn »ganz erfüllt von katholischen Ideen, für die er mit allem Glanz seines Geistes und seiner Sprachgewalt zu werben verstand« (72). Seine Analysen über soziologische Fragen, über Werte, »Liebe«, Schamgefühl und Ressentiment bleiben wegweisend. Unerwähnt bleibt, wie intensiv aus phänomenologischer Sicht *Karol Wojtyła / Johannes Paul II.* sich mit Scheler befasste (69–83). Als Schüler Schelers hat der sympathische Saarländer *Peter Wust* eine christliche Existenzphilosophie entwickelt, besonders in seinem Hauptwerk »Ungewissheit und Wagnis« (1937 erschienen), das von *Werner Schüßler* (Trier) in seinen Grundzügen aufgezeigt wird (175–192). Als Schülerin des Phänomenologen *Edmund Husserl* philosophiert

die große Konvertitin aus dem Judentum, Dozentin, Karmelitin, heiliggesprochene Auschwitz-Märtyrerin und Europa-Patronin *Edith Stein*, die von der wissenschaftlichen Mitarbeiterin ihrer Gesamtausgabe (ESGA), der im Sammelband ebenfalls aufgenommenen Religionsphilosophin *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Dresden/Erlangen), unter dem Leitwort »Bürgerin Jerusalems in Babylon« in ihren Gedanken und in der Selbstinterpretation ihres Lebensopfers vorgestellt wird (235–248). Der Bayer *Alois Dempf*, der 1934 in den Vatikan reiste, um vergeblich das Konkordat zwischen der Kirche und dem nationalsozialistischen Regime zu verhindern, bemühte sich um eine zeitgemäße »*philosophia perennis*«, bei der ihm auch seine Kenntnis des Mittelalters und der Renaissance zu Hilfe kam. *Cornelius Zehetner* (Wien) würdigt ihn als christlichen Humanisten, der kulturellem Niedergang die »Entschlüsselung der Kultur durch Metaphysik« (260) entgegenhält (251–263). Ein ähnliches Anliegen mit explizitem Anschluss an Urtexte des *Thomas von Aquin* bewegte den großen Münsteraner *Josef Pieper*, der aufgrund seiner klaren und verständlichen Sprache zu den am meisten gelesenen und übersetzten deutschen Philosophen gehört. Er wird von *Berthold Wald* (Paderborn), dem Herausgeber der Pieper-Werkausgabe (Hamburg 1995–2008), treffend gezeichnet und auf das aktuelle Thema »Vernunft und Glaube« hin ausgelegt (379–392). Der Freiburger *Max Müller* ist – mehr noch als die Jesuiten *Karl Rahner* und *Johann Baptist Lotz* – in Nähe und Distanz philosophischer Schüler Martin Heideggers. Von Guardini übernahm er den Begriff der Person und stellte ihn den heideggerschen Begriffen der Existenz und des Selbst gegenüber. Hier findet eine Differenzierung statt, die *Holger Zaborowski* (Washington) dann mit Müllers Entwurf einer Metahistorik (»Metaphysik als Geschichte«) und seiner Kritik positivistischer Wissenschaft weiter ausführt (413–426). Die Philosophie des 20. Jahrhunderts steht für Katholiken in besonderer Weise unter den Vorgaben und Herausforderungen, die der aus katholischem Umfeld (»Herkunft ist Zukunft«) stammende *Martin Heidegger* repräsentiert. Hier hätten daher auch *Dietrich von Hildebrand*, *Martin Honecker* und *Hans-Eduard Hengstenberg* als »Gegenpole«, vor allem aber *Gustav Siewerth*, dessen Heideggerverständnis ein dringendes Forschungsdesiderat bildet, ein »Porträt« oder wenigstens eine Erwähnung verdient.

Unter lebenden und noch aktiv wirkenden Philosophen wählt Schwab mit Robert Spaemann und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz zwei Autoren aus, die beide dem »katholischen deutschen Intellektuellen« Papst Benedikt XVI. ohne Aversionen inhaltlich nahe stehen: Der Stuttgarter Philosoph und Ethiker Spaemann ist international bekannt und argumentiert seit Jahrzehnten gegen eine »hypothetische Zivilisation«, die sich dem Relativismus preisgibt. Eckhard Nordhofen (Gießen) vergleicht in seinem Artikel die beiden »Ritter-Schüler« Spaemann und Odo Marquart, die bei aller Liberalität im Umgang zu ganz gegensätzlichen Überzeugungen finden (583–595). Elisabeth Münzbrock (Eichstätt) stellt die seit 1993 in Dresden lehrende Religionsphilosophin Gerl-Falkovitz vor. Sie wurde in weiteren Kreisen durch ihre große Guardini-Biographie bekannt. Schwerpunkt ihres Forschens und Lehrens ist Edith Stein und die Philosophie der Renaissance, die Postmoderne und die Gender-Diskussionen werden von ihr intensiv beobachtet und kritisch weitergeführt. Zuletzt widmete sie sich dem Thema einer »Phänomenologie der Gabe« (681–693). Als

berufene Auditorin der römischen Bischofssynode im Herbst 2008 zur Verkündigung des Wortes Gottes äußerte sie u.a.: »Das Wort selbst überzeugt, nicht unsere Worte: ›Das Wort zerreißt die Worte‹ (Origenes). Was heute von wenigen gedacht wird, kann morgen viele erreichen. Gehen wir also mit dem Wort auch in die Universitäten. ›Dominus illuminatio nostra‹ steht am Eingang der Universität Oxford: Der Herr ist unsere Aufklärung. Die falsche Alternative ›Säkularismus oder Glaube‹ muss aufgebrochen werden. Nach den Enttäuschungen der großen Ideologien ist die Zeit wieder offen für Kriterien der Wahrheit« (691). Durch die Auswahl dieser beiden gläubigen Philosophen von Format – es hätten auch noch *Jörg Splett* (Frankfurt) und *Ferdinand Ulrich* (Regensburg) unter den Lebenden Hervorhebung verdient – beweist *Hans-Rüdiger Schwab* am Ende seines beeindruckenden Sammelbandes, dass es ihm wirklich um eine unparteiliche und »intellektuell redliche« Bestandaufnahme geht. Mit Spannung wird man die Fortsetzung erwarten. Den von Papst *Paul VI.* einmal pessimistisch beklagten »Bruch zwischen Evangelium und Kultur« mag es in der Folge von »1968« mental zeitweilig gegeben haben, für das 20. Jahrhundert insgesamt und für die Gegenwart gilt eher das Gegenteil: Evangelium und Kirche waren und sind immer mehr Hüter und Anreger echter Kultur und humanen Denkens, gerade auch in Deutschland, und brauchen sich keiner Minderwertigkeit zu schämen. Der repräsentative Band »Eigensinn und Bindung« ist ein nicht nur dem Katholizismus, sondern dem Christentum allgemein geschenktes Fundament für künftige geistige Auseinandersetzungen.

# Von der Kirche her und mit der Kirche denken

## Zur Wahl Benedikts XVI. vor fünf Jahren zum Papst<sup>1</sup>

Von Dr. Veit Neumann, Regensburg

### *1. Geist und Freiheit*

Vor allem Superlative waren es, die wir vor fünf Jahren zu hören bekamen: der erste deutsche Papst seit knapp 500 Jahren, und überhaupt: ein Deutscher. Selten wurde zu tief gegriffen: Erst jetzt, hieß es, mit einem deutschen Papst, sei Deutschland in der Normalität angekommen, die deutsch-polnische Versöhnung perfekt. »Bild« erfand den Pluralis germanitatis<sup>2</sup> und die Teenie-Postille »Bravo« heftete ein Poster mit dem Porträt des Pontifex ein und textete dazu »Bravo Bene!«<sup>3</sup>

An gehobene Ansprüche richtete sich das Diktum vom »Mozart der Theologie«. Schon bald nach der Wahl am 19. April 2005 machte dieses Wort die Runde. Der Kölner Kardinal Joachim Meisner hat es in Umlauf gebracht. Es dürfte aber von einem deutschen Prälaten stammen, der seit vielen Jahren in Rom wirkt. Auf wen auch immer das Wort vom Theologen-Mozart zurückgeht – das Wort hat den gewissen Charme der Metapher. Was soll damit gesagt werden? Joseph Ratzinger beherrscht die Klaviatur der Gottesgelehrtheit, Joseph Ratzinger ist ein begnadeter Komponist vor dem Herrn, Joseph Ratzinger ist ein Genie mit der Gabe, bei aller Nüchternheit theologischer Reflexion das Menschenherz zu erfreuen. Lebensfreude schwingt mit. Der »Mozart der Theologie« – man denkt an stimmungsvolle Allegri, anmutige Sechzehntelpassagen auf der Violine in C- oder F-Dur zu Ausflügen des Hofes im 18. Jahrhundert und an sonnenhelle Rokoko-Kirchen vor Alpenkulisse im Land an der Salzach, dort, wo Joseph Ratzinger aufgewachsen ist und die Welt anscheinend noch in Ordnung ist.<sup>4</sup>

Der »Mozart der Theologie«, eine Metapher im Überschwang. Welcher Begriff aber steckt nüchtern betrachtet dahinter? Sagen wir: Papst Benedikt ist ein Mann des Geistes. Er scheint es uns selbst zu bestätigen. »Da ich sportlich nun einmal ganz un-

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung des Vortrags »Benedikt XVI. – Denker, Lenker, Bundesbruder«, der während des Festkommerses der Katholischen Deutschen Studentenverbindung Alcimonia zu Eichstätt im Cartellverband am 16. April 2010 im Priesterseminar Eichstätt anlässlich des fünften Jahrestags der Wahl Joseph Ratzingers sowie anlässlich seines 83. Geburtstags abgehalten wurde.

<sup>2</sup> »Wir sind Papst!«, »Bild«-Zeitung, 20. April 2005, S. 1.

<sup>3</sup> Bravo 34/2005 (17. August), »Papst Benedikt XVI. – Star des Weltjugendtages«.

<sup>4</sup> Vgl. dazu insgesamt Kemper, Max-Eugen, Mozart prägte die Sprache. Das Oberhaupt der katholischen Kirche ist von dem Salzburger Komponisten geprägt, Rheinischer Merkur Nr. 15 (2007), S. 26: »Man hört es seiner theologischen Sprache an, welche Bedeutung für ihn insbesondere die Musik Mozarts hat. Er kann schwierige theologische Zusammenhänge in einer bestechend klaren, allen verständlichen Sprache darstellen: einfach und kunstvoll, rational und geistlich berührend. Und spätestens im Rhythmus der Sprache würde seine Musikalität allen offenbar.«



begabt bin und überdies als der Jüngste unter den Mitschülern fast allen an Kräften weit unterlegen war, wurden die täglichen zwei Stunden Sport zu einer wahren Folter für mich.« Mit diesen Worten erinnert sich Joseph Ratzinger an den Sportunterricht im Traunsteiner Knabenseminar. In seinen schriftlichen Erinnerungen heißt es weiter: »Auf die Dauer ist es nicht schön, von der Toleranz der anderen leben zu müssen und zu wissen, dass man für die Mannschaft, der man zugeteilt wird, nur eine Belastung darstellt.«<sup>5</sup> Wenn man bei Benedikt an Physis und Sport denkt, dann am Besten im Zusammenhang mit den Worten des Apostels Paulus: »Lauft so, dass ihr den Siegespreis gewinnt«<sup>6</sup>, und zwar den unvergänglichen. Das ist der Treibstoff des Geistes bei Paulus wie bei Benedikt.

Papst Benedikt ist ein unabhängiger Denker großen Formats. Mit dem Gütesiegel »großer Denker« wurden und werden Menschen in Geschichte und Gegenwart immer wieder versehen. Was spricht dafür, dass Joseph Ratzinger dieses Gütesiegel verdient hat? Zunächst einmal seine internationale Anerkennung. Zahlreiche Ehrendoktorwürden an Universitäten auf zwei Kontinenten legen davon beredtes Zeugnis ab.<sup>7</sup> Am 6. November 1992, um nur ein Beispiel zu nennen, wurde er als Nachfolger von Andrej Sacharow in die Académie des Sciences Morales et Politiques des Institut de France in Paris gewählt. Sacharow war russischer Kernphysiker, Dissident und Nobelpreisträger. Ein großer Name. Aber garantieren große Namen, akademische Ehren und Mitgliedschaften in den dazugehörigen Institutionen, selbst in altherwürdigen, großes Format im Denken?

Eine allgemein wenig beachtete Tatsache spricht für Joseph Ratzingers Größe im Geist: die Freiheit, die er seinen akademischen Schülern lässt. Nie war er darauf aus, eine eigene theologische Schule zu gründen. Jedem einzelnen Mitglied seines großen Schülerkreises hat er Möglichkeiten geboten, den Geist zu entwickeln. Die geistige Freiheit, die er seinen Schülern gewährte, gründet in seinem Wissen um die innere Vielfalt katholischer Tradition. Manche Schüler, darunter eifrige Kommentatoren des Zeitgeschehens, die bei Papstbesuchen, vor allem aber in Krisenzeiten ungern ein Mikrophon auslassen, scheinen diese Freiheit zu vergessen. Benedikt XVI. nimmt auch diesen Umgang mit der Freiheit hin. Übrigens hat er in der Vergangenheit Qualitätsunterschiede in academicis nicht zum letzten Maßstab seiner menschlichen Bewertung erhoben. Ihm lag – wie auch manch anderem Großen im Geiste – peinlich-kleinlich in der Prüfung fern. Und was die Ablehnung von Dissertationen oder Habilitationsarbeiten betrifft, so, schreibt er selbst, blieb ihm die Absicht, »wenn irgend von der Sache her möglich die Partei des Schwächeren zu ergreifen«<sup>8</sup> – aus eigener Erfahrung in München.

Joseph Ratzinger gehörte schon längst nicht mehr zu der Generation, die nach der Wende zum 20. Jahrhundert unter theologischer Uniformität und Sterilität litt oder zu

<sup>5</sup> Ratzinger, Joseph Kardinal, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998, S. 29.

<sup>6</sup> 1 Kor 9, 24.

<sup>7</sup> Pfnür, Vinzenz (Hrsg.), *Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*, Augsburg 2009, S. 407. Es sind dies die Fakultäten bzw. Universitäten in Minnesota, Eichstätt, Lima, Lublin, Pamplona, Rom und Breslau.

<sup>8</sup> Ratzinger, *Leben*, S. 89.

leiden meinte.<sup>9</sup> Trockenheit theologischen Unterrichts, die ihm dennoch nicht erspart blieb, hat seiner Liebe zur Theologie keinen Abbruch getan. Nicht zuletzt seine Kirchlichkeit hat ihn davor bewahrt aufzuhören, von der Kirche her zu denken, sollte er jemals versucht gewesen sein, dies aufzugeben.

Wenn er – ich spreche vor allem über seine Zeit als Theologieprofessor – zeitgenössische theologische Arbeiten kritisierte, dann stets vornehm und maßvoll, ohne übergroße Schärfe. Auch das ein Zeichen großen Geistes, das übrigens bei Leo Kardinal Scheffczyk, dem wenige Jahre Älteren, exemplarisch verwirklicht war. Joseph Ratzinger freute sich stets, wohlwollende Bewertungen vornehmen zu dürfen, über manches schwieg er nur. Sein Anliegen, dass Theologen in Übereinstimmung mit der Kirche lehren, trat immer deutlicher hervor. Sein theologisches Korrektiv, das nur gegen die größten Auswüchse der Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorging, war in Kreisen deutschen Mainstreams nicht immer wohlgefallen. Manchen Menschen fällt es schwer, eine solche Haltung zu ertragen. Wie schwer mag es Joseph Ratzinger gefallen sein? Das Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert übergeht ihn schlicht.<sup>10</sup> Stets hat er über Unfreundlichkeiten geschwiegen.<sup>11</sup> Bereits früh, auf alle Fälle mit den Jahren muss er gelernt haben, damit verbundene persönliche Einsamkeit zu ertragen. Er hat diese Einsamkeit durch die mit großen Geistern reich bevölkerte Theologie- und Kirchengeschichte auszugleichen vermocht. Und hört man ihn mittwochs bei seinen Katechesen auf dem weiten Rund des Petersplatzes über Theologen der frühen Kirche sprechen, ahnt man, wie sehr er dort seine Heimat genommen hat.

Wer sich intensiv mit Mozart beschäftigt, der weiß, dass es auch bei ihm Passagen gibt, die rasch komponiert werden mussten. Nur Schwärmer halten Ratzinger für einen theologischen Zauberer. Solche Begeisterung hält allerdings meist nicht lange vor. Wahr ist: Ratzingers Theologie ist nicht selten feinsinnig, verlässt aber durchwegs nicht den soliden Grund. Der jeweils zu bearbeitenden Fragestellung unterlegt er zu-

<sup>9</sup> A. a. O., S. 65. »Wir alle lebten in einem wohl schon in den zwanziger Jahren aufgekommenen Gefühl des Aufbruchs, einer mit neuem Mut fragenden Theologie und einer Spiritualität, die Veraltetes und Verstaubtes abtat, um zu neuer Freude der Erlösung zu führen.« Vgl. dazu die Aussagen Joseph Bernharts über sein Studium in München ab 1901: »Im ganzen muß ich es heute noch beklagen, daß sich der Unterricht auf die Mitteilung didaktisch präparierter Lehrstoffe beschränkte, die wir in ihrem leblosen Gesteinscharakter hinzunehmen hatten. Wir erfuhren nichts von den Sachen selbst in der Schwierigkeit ihrer Problematik, ihrer inneren Geladenheit von möglichen Weisen der Auffassung, kaum etwas von den alten Geisteskämpfen, die um das Licht und das Dunkel der Offenbarung ausgetragen wurden.« Bernhart, Joseph, *Erinnerungen*. 1881–1930, hrsgg. von Manfred Weitlauff, Weißenhorn 1992, S. 131.

<sup>10</sup> Gibellini, Rosino, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995. »In vorliegender Arbeit soll der Versuch einer umfassenden Darstellung der Geschichte christlichen Denkens im 20. Jahrhundert unternommen werden; dieses Denken wird in seinen wichtigsten Momenten, seinen entscheidenden Themen und grundlegenden Texten, die seinen Verlauf markieren, aufgesucht«, S. 10. Weder im Inhaltsverzeichnis noch im Namenregister erscheint der Name Joseph Ratzingers. Einzig im Literaturanhang finden zwei seiner Arbeiten am Rande Erwähnung, S. 526, S. 546.

<sup>11</sup> Eine Ausnahme während des Pontifikats ist der Brief Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe vom 11. März 2009: »Betäubt hat mich, daß auch Katholiken, die es eigentlich besser wissen konnten, mit sprunghafter Feindseligkeit auf mich einschlugen zu müssen glaubten.« Pressemeldung der Deutschen Bischofskonferenz Bonn (DBK) vom 12. März 2009, Nr. 30.

meist grundlegende wiederkehrende theologische Muster. Er ist nicht der Thomas Mann und auch nicht der Joseph Roth der theologischen Produktion, weder selbstverliebt noch selbstverloren; sondern eher der Theodor Fontane: nüchtern, sachlich, in gebotener »epischer« Knappheit, allerdings mit dem Unterschied, dass Fontane seine großen Romane ab 60, Joseph Ratzinger bedeutende Arbeiten schon ab 30 verfasste. Seine Texte sind, wie bei Fontane, »readable«<sup>12</sup>: Stets meidet er theologische Modesprache, von übertriebener Betroffenheit zeugendes Theologenkauerwelsch mit soziologischen Versatzstücken ohnehin. Hin und wieder taucht das gefürchtete »gleichsam« auf. Die unpräzise Floskel vom »einholen« oder vom »je anderen« unterbleibt oder bleibt doch wenigstens die Ausnahme.<sup>13</sup> Das Geheimnis seines Erfolgs ist der klare Stil, durchsetzt mit einigen wenigen Höhepunkten, vergleichbar dem neapolitanischen Sextakkord zu den Worten »unda fluxit« in Mozarts »Ave verum corpus«.

Kurz nur möchte ich auf die gängige, aber unzutreffende Verortung Ratzingers in den üblichen Schemata von konservativ-progressiv und reaktionär-revolutionär eingehen. Zuschreibungen der Vergangenheit à la »Panzerkardinal«<sup>14</sup>, »Ewiggestriger« und »Cardinale No« sind töricht. Wer mit den Augen des Geistes, nicht der Ideologie schaut, vor dem tut sich ein anderes, ein sehenswertes Panorama auf: Joseph Ratzingers Wertschätzung der Tradition steht im Bewusstsein, dass auch die Tradition Entwicklungspotential besitzt. Er ist sich gewiss: Das Leben geht weiter. Benedikt XVI. weiß um die Bedeutung der überkommenen Form des römischen Ritus, meidet aber die Arena der Ideologisierung, bei aller erfreulichen Hochschätzung wahrer Tradition. Wer die häufig mit Akribie verfolgte Neugestaltung der Altarsituation, auch in den kleinsten und abgelegensten Kirchen, mit leichtem Unwohlsein verfolgt, der wird sich über das Motuproprio »Summorum Pontificum« freuen und seine Bedeutung angemessen einzuschätzen wissen. Etwas vorschnell ist öfter die Rede vom katholischen »et – et«, hier ist sie wirklich angebracht.

Vor allem weiß Papst Benedikt um die Wirkung von Worten. In kompliziertesten Sachverhalten spricht er wie gedruckt. Selbst Kritiker bescheinigen ihm, er formuliere brillant. Allerdings macht er von der Gabe der Wortmächtigkeit – wenn überhaupt – nur sehr zurückhaltend Gebrauch. Die einen formulieren tagesaktuell: Kardinal Meisner brachte den 31. Deutschen Kirchentag in Köln mit einem »Leipziger Allerlei« in Verbindung.<sup>15</sup> Johannes Dyba, Erzbischof von Fulda, brandmarkte Katholikentage

<sup>12</sup> Zum Konzept von »readable« siehe Mann, Thomas, Freund Feuchtwanger, in: Reden und Aufsätze 2, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Band X, Frankfurt am Main 1990, S. 533–537, hier S. 534: »[...] Erzählwerke, in denen er ganz schon war, der er geblieben ist: solid und unterhaltend, seriös und das, was die Engländer readable nennen, das ist: zugänglich, genießbar, spannend, unschwerfällig bei aller Gediegenheit der historischen Fundamentierung.«

<sup>13</sup> Vgl. Ratzinger, Leben, S. 57.

<sup>14</sup> Vgl. Dresden, Kreiner, Paul, Vom Panzerkardinal zum Pannenpapst, Sächsische Zeitung, 19. April 2010, S. 4.

<sup>15</sup> Ein Geschenk der Gnade. Grußwort von Joachim Kardinal Meisner, dem Erzbischof von Köln, Kölner Stadtanzeiger vom 5. Juni 2007, S. 1: »Auf dem Kirchentag mit seinem Motto ›lebendig und kräftig und schärfer‹ stehen die Teilnehmer des Kirchentags unter einem hohen Anspruch. Das Programmbuch mit seinen 600 Seiten erweckt zunächst den Eindruck eines ›Leipziger Allerleis‹. Es ist dringend zu wünschen, dass in dieser Fülle von Themen und Veranstaltungen das Leitwort des Kirchentages zum Tragen kommt und dass darauf eine ›Kölner Eindeutigkeit‹ entsteht.«

als »Tanz ums Goldene Kalb des Pluralismus«. <sup>16</sup> Joseph Ratzinger hat mit der »Diktatur des Relativismus« einen ganzen Pflock eingerammt. »Diktatur des Relativismus«: zwei Worte – klare Ansage. Was besonders wichtig und bemerkenswert erscheint angesichts der derzeitigen Medienöffentlichkeit: Joseph Ratzinger kann schweigen, auch wenn man ihm daraus, entgegen aller Vernunft, schon öfter einen Strick zu drehen versuchte. <sup>17</sup>

## 2. Immer wieder gerufen

Die einfache Prägung seiner Kindheit, auch die religiöse, wirkt in Joseph Ratzinger fort. Wer seinen Bruder Georg sprechen und dabei dessen sehr ähnliche Intonation hört, kann die tiefe heimatliche Prägung der Geschwister erahnen. Joseph Ratzinger wuchs in bescheidenen Verhältnissen auf. In einer unscheinbaren Vitrine im Geburtshaus in Marktl ist ein Schreiben zu besichtigen, das der junge Professor an den damaligen Kardinal Joseph Frings sandte. Es ist mit rührend-krackeliger Handschrift verfasst. Bescheiden und artig, einfach und klar bedankt sich der junge Theologieprofessor darin für die Ehre, für den einflussreichen Kölner Kardinal während des Konzils theologisch wirken zu dürfen. Wer Ratzingers Vorlesungsentwürfe im Institut Papst Benedikt XVI. in Regensburg einsieht, entdeckt, ähnlich wie bei Papst Pius XII., randlos beschriebene Papierblätter. Die Sparsamkeit in der damals zunehmend wohlhabenden Zeit ist ein Erbe aus frühen Jahren.

Es gibt Menschen, die bei einem Rückblick auf wichtige Stationen ihres Lebens feststellen, dass sie immer wieder *gerufen* wurden, die entscheidenden Schritte zu tun. Zu diesen verhältnismäßig wenigen Menschen ist Joseph Ratzinger zu rechnen. Er hat die Verantwortung für die Kirche stets übertragen bekommen, nie krampfhaft gesucht, so will mir scheinen. Und als seine Habilitation unerwartet zu scheitern drohte, war das zwar ein entscheidendes Problem, in seinen Erinnerungen vergisst er aber nicht, ausführlich auf die materielle Tatsache hinzuweisen, dass seine Eltern bereits aus dem heimatlichen Hufschlag bei Traunstein zu ihm nach Freising gezogen waren. <sup>18</sup>

Auch wenn sich Joseph Ratzinger schon mit dem Gedanken trug, weiter als Kaplan in Freising zu wirken <sup>19</sup>, ist es dann tatsächlich anders gekommen. Und womöglich

<sup>16</sup> Nachdenken, Wort des Bischofs im Bonifatiusboten vom 5. Juli 1992, S. 241 f., in: Klein, Gotthard, Sinderhauf, Monica, Erzbischof Johannes Dyba. Unverschämt katholisch, Siegburg 2002, hier S. 242: »In der Tat konnte man sich oft des Eindrucks nicht erwehren, dass hier [während des Katholikentags in Karlsruhe 1992] in der Abwesenheit des Mose um das goldene Kalb des Pluralismus getanzt wurde.« Hofmann, Gunter, Tut doch was! In Deutschland West und Ost entsteht eine heimliche nicht-parlamentarische Opposition, Die Zeit vom 10. Juli 1992 (Nr. 29), S. 57: »Nun ruft der Fuldaer Erzbischof Johannes Dyba in theologisch gefärbter Law-and-order-Manier, es müsse Schluß sein mit dem »Tanz um das Goldene Kalb des Pluralismus. Vom Katholikentag fühlte er sich eher an Babel als ans himmlische Jerusalem« erinnert.«

<sup>17</sup> Dpa-Meldung, Hamburg, 13. März 2010: »Papst Benedikt XVI. schweigt zum Missbrauchsskandal in der deutschen Kirche und rückt damit zunehmend ins Zentrum der Kritik.«

<sup>18</sup> Ratzinger, Leben, S. 81.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 83.

haben die recht, die sagen, im Grunde seines Herzens sei er immer ein Professor geblieben. Im Zusammenhang seiner Berufung zum Erzbischof von München und Freising sagte Joseph Ratzinger: »Meine Fremdheit gegenüber Aufgaben der Leitung und der Verwaltung waren bekannt. Ich wusste mich zum Gelehrtenleben berufen.«<sup>20</sup> Machtmensch ist er nicht, sondern Professor. Ihm Machtstreben zu unterstellen, ist abwegig. Im Grunde sind seine Funktionen schnell benannt: Professor, Erzbischof, Kardinal-Präfekt und Papstvertrauter, Papst – wer sich in den wenigen Tagen vor der Papstwahl 2005 in Rom unter Insidern umhörte, konnte schnell vernehmen, dass andere nichts dagegen gehabt hätten, auf dem Stuhle Petri Platz zu nehmen. Schade, dass der frisch gekürte Papst Benedikt vor Landsleuten mit der Guillotine kokettierte, die er im Lauf des Konklave auf sich herab fallen sah. Das nahm etwas vom Glanz seiner Desinvolture, allerdings nur für einen ganz kurzen Augenblick.

Das »Habemus Papam« – schon für heute 40-Jährige gab es keinen Papst vor Johannes Paul II. Wer um 1970 geboren wurde, kann sich allenfalls an das Attentat des Ali Agca auf dem Petersplatz zu Beginn der 80er Jahre erinnern. März und April 2005 waren aufwühlende Tage, als Johannes Paul II., im 27. Jahr an der Spitze der Weltkirche, verstarb und sein langjähriger enger Mitarbeiter Kardinal Joseph Ratzinger zum Nachfolger gewählt wurde. Bemerkenswert war auch die seriös-nüchterne Miene des chilenischen Kardinalprotodiakons Medina Estevez bei der Verkündigung des Namens des neugewählten Oberhauptes der Kirche.

Ich erinnerte mich damals an Kardinal Ratzingers Anwesenheit bei der Weihe von Gerhard Ludwig Müller zum Bischof wenige Jahre zuvor am 24. November 2002 im Regensburger Dom. Unscheinbar, beinahe unbeweglich saß der damalige Präfekt der Glaubenskongregation im Chorgestühl, und ohne sein Purpur hätte man ihn leicht übersehen können. Allein seine Augen wanderten stets vorsichtig und aufmerksam umher und registrierten zahlreiche Details. Das Haupt, leicht gedreht, verharrte in dieser Stellung, während die Augen in Stille beobachteten.

Allmorgendlich schritt der Präfekt der Glaubenskongregation über den Petersplatz zur Stätte seines Wirkens. Auch im Vatikan kannte Joseph Ratzinger lange Jahre die Rolle eines Außenseiters, oder besser: eines Verantwortungsträgers jenseits aller kurialen Gerüchtetöpfe. Es scheint, dass Kardinal Ratzinger damals zentrale Entscheidungen aus der Verantwortung gegenüber Gott und Kirche fällte. Er war alles andere als ein kurialer Winkelprälat, der das Finassieren nötig gehabt hätte.

### *3. Verantwortung für das traditionelle katholische Milieu*

Ich denke gerne an das Bild: Zigtausende Jugendliche feiern mit Johannes Paul II. auf dem Petersplatz. Zu eingängiger Melodie wippt der Heilige Vater aus Polen bequem auf seiner thronähnlichen Sedilie rhythmisch mit den Füßen in roten Schuhen. Benedikt XVI. Spontaneität, ebenfalls nicht unsympathisch, ist allerdings eine andere, vorrangig angesiedelt im Bereich des Geistes. Beim Lauf um den Siegeskranz

<sup>20</sup> A. a. O., S. 176.

schwebt ihm vor allem das »Sobrii estote et vigilantes« vor: Seid nüchtern und wachsam.<sup>21</sup>

Benedikt XVI.: Seine Verantwortung erhebt ihn über katholisches Vereinswesen, überhebt ihn aber nicht der Sympathie dafür. Das katholische Milieu unterstützt er, soweit er kann. An dem vielzitierten und launigen Satz des »Trinkfest und arbeitsscheu, aber der Kirche treu« schätzt er nicht zuletzt die ekklesiale Dimension. Einem gepflegten Glas Wein in geistig anregender Atmosphäre dürfte er nicht von vornherein abgeneigt sein. Für seine liebenden Bemühungen um das katholische Milieu – früher pflegte man zu sagen: »an der Basis« – legen Vorträge vor katholischen Verbänden wie Kolping, bereits in seiner Zeit als Professor gehalten, beredtes Zeugnis ab. Beinahe rührend ist die Vorstellung, wie etwa der junge Professor vor den Bezirkspräsidenten des Koldingsvereins im Oktober 1957 in Regensburg über »Gedanken zur Krise der Verkündigung«<sup>22</sup> Tiefes schürfte, während man als Theologe selbst ein halbes Jahrhundert später und dazu noch über der schriftlichen Version dieses Referates knobelt und brütet. Übrigens zeigen sich hier von Joseph Ratzinger schon frühzeitig festgestellte Zusammenhänge, die noch heute erwähnenswert sind: »Die eigentliche Wortverkündigung«, so schreibt der damals 30-Jährige, »darf sich nicht als Teil des allgemeinen Sensationsrummels geben und nicht auf einem Gebiet konkurrenzfähig zu sein trachten, auf dem sie in Wirklichkeit doch schlecht abschneidet (nichts ist lächerlicher als eine Predigt, die vergeblich sensationell zu sein versucht!)« Hier kommt der Systematiker der Praktischen Theologie sehr nahe.

Joseph Ratzingers Ehrenmitgliedschaft bei den böllernden Gebirgsschützen ist ein gutes Format fürs Fernsehen. Aber nicht nur: Dass auch Symbolisches oder gerade Symbolisches eine innere Aussagekraft hat, das weiß der Papst sehr genau, der übrigens sehr gut daran getan hat, nach Johannes Paul II. seinen eigenen Weg zu gehen, sozusagen in seinen eigenen Fußstapfen. Angesichts der bemerkenswerten ufo-artigen Überdachungskonstruktion des Altars auf dem Kölner Weltjugendtags-Marienfeld konnte man sich nicht mehr sicher sein, ob sich Benedikt hier noch wohlfühlte.

Wie auch immer dem sei, es geht ihm um die Stärkung des katholischen Zusammenhalts, den er in seiner Kindheit als heile Welt schätzen und lieben gelernt hat. Das ist der lebensgeschichtliche Ort seiner Hochschätzung des katholischen Milieus. In der Vergangenheit wurde dieser gelebte Glaubenszusammenhang wiederholt als Wagenburgmentalität oder Ghetto abqualifiziert. Im Gegensatz dazu ist Joseph Ratzingers Gefühl von ihm tragenden Erinnerungen geprägt, die etwa in seinem Besuch im Salzburger Benediktinerstift St. Peter mit seinem Bruder Georg kulminieren.<sup>23</sup> Hier erlebte er, wie sich ein ganz eigener Weg hin zu Gott eröffnete, durch Mozarts C-moll-Messe. Auch solches hat seinen Geist geprägt. Seine hohe Meinung von der Kirche, gerade auch als menschliche Gemeinschaft, beschreibt er in der Stimmung

<sup>21</sup> 1 Petr 5,8.

<sup>22</sup> Ratzinger, Joseph, Gedanken zur Krise der Verkündigung, in: Trenner, Florian (Hg.), Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI. Priester aus innerstem Herzen. Beiträge im Klerusblatt aus fünf Jahrzehnten, München 2007, S. 11–23, hier S. 13 (KIBI 38 (1958), S. 211–237).

<sup>23</sup> Ratzinger, Leben, S. 28.

unter den Seminaristen im Freisinger Seminar kurz nach Kriegsende: »Niemand zweifelte, dass die Kirche der Ort unserer Hoffnungen war. Sie war trotz mancher menschlicher Schwachheiten der Gegenpol zu der zerstörerischen Ideologie der braunen Machthaber gewesen; sie war in dem Inferno, das die Mächtigen verschlungen hatte, stehengeblieben mit ihrer aus der Ewigkeit kommenden Kraft. Es hatte sich bewährt: Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.«<sup>24</sup> Triumphalismus ist das allerdings nicht.

Die Grundhaltung des Vertrauens aus der Kirche heraus ist die Perspektive, die auch sein Verhältnis zum katholischen Milieu betrifft, seine Ehrenmitgliedschaft bei den Gebirgsschützen sowie sein Verhältnis zu aller Folklore, die er durchaus schätzt, allerdings stets im Hinblick auf die Verwurzelung im Humus des katholischen Glaubens. So ist auch sein Blick auf den Cartellverband der katholischen deutschen Studentenverbindungen geartet, wobei er gerne und der Einfachheit halber von »den Korporierten« spricht.

#### 4. Ausblick: Verantwortung für die innerkatholische Solidarität

Was aber heißt das für unsere Tage, da das Nachrichtenmagazin »Der Spiegel« in seinem Titelbeitrag zu Ostern sogar Mitleid, allerdings höhnisches, mit Benedikt XVI. zum Ausdruck bringt?<sup>25</sup> Den angeblichen Tiefpunkt des aktuellen Pontifikats stellt das sich immer staatstragender gebärdende Leitmedium der Bundesrepublik Deutschland mit einer gewissen Genüsslichkeit fest. Dessen Journalismus stützt seine antikatholischen Aussagen in diesem Zusammenhang auf Umfragewerte. Außerdem zitiert er nach Belieben dubiose Aussagen aus Internetforen, den digitalen Stammtischen der Republik. Gleichzeitig aber werden hier alte Rechnungen beglichen, was unter anderem daran sichtbar wird, dass »Spiegel«-Redakteur Reinhard Mohr über weite Strecken seines Essays die katholische Kirche mit dem System des Stalinismus vergleicht.<sup>26</sup> Hat nicht der polnische katholische Papst den Kommunismus als menschenverachtendes System demaskiert und laut Michail Gorbatschow am meisten zu seinem Niedergang beigetragen? Selbst die portugiesische »Pravda«, so ein Kuriosum, spricht sich gegen die gezielten Dauerangriffe auf die Kirche aus.<sup>27</sup>

Benedikt XVI. und die katholische Kirche haben derzeit keinen einfachen Stand. Ein vielstimmiger Chor von Experten, Pseudo-Experten und auch manchen Trittbrettfahrern, häufig diejenigen, die in anderen Zeiten geschwiegen haben, bewertet Benedikt derzeit im Großen und Ganzen ablehnend. Neu ist diese Situation für den Papst keineswegs. Gott sei Dank hat er sich nie von öffentlichem Wohlwollen abhängig gemacht hat und dies auch nicht nötig gehabt. Ein Bischof, der dem Heiligen

<sup>24</sup> A. a. O., S. 47.

<sup>25</sup> »Der Unfehlbare – Die gescheiterte Mission des Joseph Ratzinger«, »Der Spiegel« vom 3. April 2010 (Nr. 14).

<sup>26</sup> Mohr, Reinhard, Autoritär, reaktionär, totalitär, Spiegel-Online, 3. April 2010.

<sup>27</sup> Pravda spricht von diffamierenden (sic!) Medienkampagne gegen Papst Benedikt, in: [www.kath.net](http://www.kath.net), 8. April, 13.50 Uhr.

Vater nahe steht, sagte erst kürzlich: Wer im »Spiegel« oder in der »Süddeutschen Zeitung« gelobt wird, der muss sich fragen, ob er nicht etwas falsch gemacht hat.

Neu ist auch nicht der vielstimmige innerkatholische Chor. Er wirkt sich nicht eben immer günstig für die katholische Sache aus. Die Sorge um das eigene Ansehen in der Öffentlichkeit, so drängt sich der Eindruck bei den Aussagen mancher Verantwortlicher auf, scheint die bei aller Gerechtigkeit und Klugheit doch auch nötige Tapferkeit verdrängt zu haben. »Es bedarf heute, was die Öffentlichkeit betrifft, eines guten Durchstehvermögens. Das heißt nicht, dass man deswegen geistverschlossen wäre. Das Gegenteil ist der Fall«, sagte der Bamberger Erzbischof Karl Braun im Interviewbuch »Die Kreuzestreue des Priesters«, als das Gespräch auf die Rolle des Bischofs in der Öffentlichkeit kam.<sup>28</sup>

Das innerkatholische Stimmengewirr ist aber nicht das eigentliche Problem. Es fehlt heute vielmehr an einer grundlegenden innerkatholischen Solidarität, wie übrigens schon François Mauriac in den Jahren nach dem Konzil mit Bedauern feststellte. Der keineswegs des Integralismus verdächtige französische Romancier, Journalist und Literaturnobelpreisträger von 1952 dachte gerne an die Zeiten zurück, als sich Katholiken in bunt zusammengewürfelten weltanschaulichen Gruppen noch am freitäglichen Fasten erkannten.<sup>29</sup> Aufschlussreiches schrieb Guido Hermanns, wonach es junge Christen »für sinnvoll (halten), dass wir uns in einer Zeit, in der das Selbstverständliche weithin nur noch daraus besteht, alles Selbstverständliche grundsätzlich in Frage zu stellen, wieder intensiver mit dem eigenen katholischen Glauben beschäftigten. Das ist das Gegenteil eines von manchen immer wieder befürchteten Rückzugs. Wer den Austausch mit anderen will, der muss erst wissen, wo er selber steht.«<sup>30</sup>

Dafür ist Joseph Ratzinger ein besonderes Vorbild. Er ist immer wieder das Wagnis des Geistes eingegangen. Er hat sich immer wieder für Aufgaben rufen lassen, obwohl ihm durchaus andere vorschwebten; jeweils ohne darüber seine Herkunft zu vergessen. Er hat immer wieder seine Verbundenheit mit dem katholischen Milieu zum Ausdruck gebracht. Er gibt ein Beispiel um wiederzuentdecken, was es heißt, nicht immer nur auf die Kirche hin oder gar jenseits der Kirche, sondern vor allem von der Kirche her und mit der Kirche zu denken.

---

<sup>28</sup> Braun, Karl, *Die Kreuzestreue des Priesters*. Veit Neumann im Gespräch mit Erzbischof Karl Braun, Kisslegg 2009, S. 67.

<sup>29</sup> Mauriac, François, *Les paroles restent. Interviews recueillies et présentées par Keith Goesch*, Paris 1985, S. 163.

<sup>30</sup> Hermanns, Guido, *Entspannte Ökumene – mit Maß und Kenntnis*, in: *Academia. Zeitschrift des Cartellverbandes der katholischen deutschen Studentenverbindungen*, 103 (2010) 2, S. 92.



### *Kirchengeschichte*

*Martin Schulze Wessel / Martin Zückert (Hrsg.): Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, München: R. Oldenbourg Verlag 2009, ISBN 988-3-486-58957-3, 940 S., EUR 89,80.*

Das umfangreiche Buch ist das Ergebnis eines Forschungsprojektes, das von der sudetendeutschen Ackermann-Gemeinde in München initiiert und unter der wissenschaftlichen Federführung des Collegium Carolinum, ebenfalls München (vormals Prag), durchgeführt wurde. Von den 26 Autoren sind 17 Tschechen und 9 Bundesrepublikaner auf der Linie der Political Correctness, wie schon die Verdoppelung »böhmische Länder und Tschechien im 20. Jahrhundert« vermuten lässt, als ob es nicht deckungsgleich wäre; ansonsten hätte man auch noch »Tschechoslowakei« hinzunehmen können! Die Konfessionsstatistiken nach den Ergebnissen der Volkszählungen von 1921, 1930, 1950, 1991 und 2001 (S. 901–905) zeigen den ungeheuren Säkularisierungseinbruch in dem heute atheistischsten Land der Welt, wo die Römisch-katholische Kirche 26,8% der Bevölkerung umfasst, während diverse protestantische Richtungen unter 1,2% (Böhmische Brüder) liegen. Konfessionslos sind 59%! Gemessen an diesen kargen Zahlen wird diesen Denominationen ungebührlich viel Platz gewidmet. Nach der Zeit der Ersten Tschechoslowakischen Republik (1918–1938) wird die Ära zwischen dem »Münchener Abkommen« von 1938 und der kommunistischen Machtübernahme 1948, die Zeit der kommunistischen Herrschaft (1948–1989), die Kirchen und Religionen bei den vertriebenen Sudetendeutschen nach 1945 sowie die Religion in der Tschechischen Republik nach 1989 behandelt.

Aus wissenschaftlicher Sicht könnte ein Fachhistoriker ein durchgängiges Defizit monieren, nämlich dass manche Autoren noch keine monographische Arbeit auf dem bearbeiteten Gebiet geschrieben haben. Das Autorenverzeichnis (939 f) führt eine ganze Reihe von Personen auf, die weder promoviert noch habilitiert sind, während nur drei ordentliche Professoren genannt werden (940). Da kann man schon die Frage nach der Mitverantwortung für ein »Handbuch« stellen. Handbücher sollen und wollen ja die gewonnene Erfahrung wissenschaftlicher Tätigkeit widerspiegeln und Raum für den Ertrag wissenschaftlicher Forschung geben.

Der Beitrag von Dr. Freie Anders aus Bielefeld (359–406) verdient Respekt. Die Autorin hat eine Dissertation über die »Strafjustiz im Sudetengau

1938–1945« (München 2008) publiziert, die in der Reihe »Collegium Carolinum« als Band 112 erschienen ist. Ihrer Internetpräsentation zufolge ist sie eine junge Autorin, die seit kurzem an der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Universität Bielefeld (als was?) tätig ist. Freilich: Der Titel »Strafverfahren gegen die katholische Geistlichkeit im Reichsgau Sudetenland« hält nicht, was er verspricht. Zwar zitiert sie gleich in Anmerkung 1 (359) Rudolf Grulichs Studie »Sudetendeutsche Katholiken als Opfer des Nationalsozialismus« (Brannenburg 1999), eine Biographische Skizze, die fast wörtlich in dem zweibändigen Hauptwerk »Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts« (Paderborn u. a. 1999; 4., vermehrte und aktualisierte Auflage 2006) in Band II auf den Seiten 704 bis 721 wieder zu finden ist, doch die allermeisten Namen werden nicht einmal erwähnt! Eigentlich bleiben am Ende lediglich »Pfarrer Josef Jakisch« (365; 366, Anm. 39), »Erzdechant Johann Ott« (377 f) und Pfarrer »Benedikt Sagner« (376 mit Anm. 97) übrig, wenn man das »Verzeichnis« (380 f) mit der Erwähnung von Bioly, Deml, Lohner, Ott und Sagner nicht berücksichtigt. Schließlich erwähnt Anders auf S. 376, Anm. 94, Namen wie Bioly und Jakisch, die aber nach Rudolf Grulich gar nicht im »Konzentrationslager Dachau inhaftiert« (376) waren! Eine derart ungenaue Arbeitsweise zeigt sich exemplarisch bei dem Benediktinerpater Lambert (Josef) Jakisch (vgl. Zeugen für Christus, Bd. II, S. 735 f): Der Ordensmann war nicht »Pfarrer« (365, letzte Zeile; 378 Anm. 107). Ferner sind »Josef Jakisch« (365) und »Lambert Jakisch« (376 Anm. 94) identisch! Solche Fehler machen sich im »Personenregister« insofern bemerkbar, als dort der Eindruck erweckt wird, Josef und Lambert seien zwei verschiedene Personen (916 linke Spalte). Ein solcher Ausrutscher geht zudem zu Lasten der beiden Herausgeber.

Die Autorin erwähnt als einzige das von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Blutzeugenverzeichnis »Zeugen für Christus« (362 Anm. 20), allerdings nicht, wie es korrekt gewesen wäre, in seiner vierten Auflage aus dem Jahre 2006, sondern in der dritten aus dem Jahre 2001. Die vierte Auflage enthält jedoch 84 neue Namen und hat im zweiten Band einen erweiterten Umfang von insgesamt 160 Seiten! Alle anderen Autoren/Autorinnen dieses »Handbuchs« kommen ohne die ausdrückliche Erwähnung dieses offiziellen Martyrologiums aus! Was Anders auf S. 362, Anm. 20, schreibt, bleibt bedauerlicherweise ohne konkreten Namen, handelt es sich doch bei der im »Konzentrationslager Ravensbrück verstorbene Ordensschwester« um

Sr. M. Epiphanie (Barbara) Pritzl (vgl. Zeugen für Christus, Bd. II, 890 – 893). Warum wird der Name dieser deutschböhmischen Ordensfrau aus dem Sudetenland verschwiegen? Eindeutig falsch ist die Behauptung: »Die Repressalien gegen Ordensschwestern, die ebenso die Auflösung ihrer Ordensgemeinschaften, Unterrichtsverbote, aber auch Strafverfahren zu erleiden hatten, haben in die statistischen Auswertungen und bisherigen Forschungen keinen Eingang gefunden« (362). Offenbar ist das Werk »Nonnen unter dem Hakenkreuz, Leiden, Heldentum, Tod. Die erste Dokumentation über das Schicksal der Nonnen im Dritten Reich« (Würzburg 1979) von Benedicta Maria Kempner völlig unbekannt. Darüber hinaus wäre auch die Arbeit »Passion im August (29. August 1942). Edith Stein und Gefährtinnen: Weg in Tod und Auferstehung« (Annweiler 1995; 21998) von Elisabeth Prégardier und Anne Mohr, in der über zehn Ordensschwestern biographisch vorgestellt werden, zu erwähnen.

Im Beitrag von Laura Hölzlwimmer über »Kirchliches und religiöses Leben in den an Deutschland angegliederten Gebieten« (383–406) hätte der Titel umgestellt werden müssen: Richtig hätte es »Religiöses und kirchliches Leben« heißen müssen; vom Allgemeinen zum Besonderen und nicht umgekehrt. Im Übrigen: Kirchliches Leben ist immer auch schon religiöses Leben. In Anm. 9 auf S. 385 werden zwar Emil Valasek und Rudolf Grulich zitiert, aber nie Helmut Moll. Das »Deutsche Martyrologium« des 20. Jahrhunderts, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitet und herausgegeben, ist scheinbar unbekannt. Es ist merkwürdig, wenn der Autor sich selbst lobt, wie in Anmerkung 11 auf S. 385 mit der Behauptung, ihr Buch »behebt diesen Mangel«, nämlich die angebliche »Vernetzung religions- und kirchengeschichtlicher Fragestellungen mit weiteren Forschungsperspektiven.« Bei der ausdrücklichen Kritik an Rudolf Grulich (405) bleibt die Frage im Raum: Stimmt es, »wonach tschechische Gläubige eher als Tschechen verfolgt wurden, als Katholiken, Protestanten etc.« (405)? Auf den überwiegend tschechischsprachigen Dörfern, z. B. im Troppauer Land, im Ostsudetenland hat es römisch-katholische Gottesdienste sowohl in deutscher wie in tschechischer Sprache gegeben, und das noch unter klangvoller Beteiligung der Kirchenchöre. Übrigens gab es auch tschechische Schulen für die Bauernkinder und an deutschen Gymnasien konnte man als Fremdsprache nicht nur Englisch und Französisch, sondern auch tschechisch wählen. Die Prager Tschechische Universität wurde zwar nach Ausschreitungen, bei denen nicht nur ein tschechischer, sondern auch ein deutscher Student umgekommen ist, auf unbestimmte Zeit geschlossen,

aber die tschechischen Professoren und Dozenten behielten ihre Hochschulgehälter die ganze Protektoratszeit weiter und konnten ihren wissenschaftlichen Forschungen in Bibliotheken und Laboratorien ungestört weiter nachgehen, wobei kein Tscheche im Kampf an den Fronten bluten musste, wie etwa die Slowaken. Das alles hatte man Emil Hácha zu verdanken, der an jedem St. Wenzelsfest am 28. September die St. Wenzel-Reliquie öffentlich geküsst hatte.

Der Artikel von Dr. phil. Jan Stříbrný von der Christlichen Akademie in Prag-Emaus über »Kirchen und Religion im Protektorat Böhmen und Mähren« (407–484) zählt unter den deutschstämmigen Glaubenszeugen nur »P. Mazell Higi« (480 Anm. 394), in »Zeugen für Christus« (Bd. II, 732–735) und »Pater Alfons Otakar Zadrazil« (483 Anm. 411) auf. Wenn schon »Kirchen und Religion« thematisiert werden, müssten erwartungsgemäß auch die anderen zahlreichen bei Valasek, Grulich und Moll aufgezählten deutschstämmigen Priester, Ordensleute und Laien genannt werden, was hoffentlich in dem demnächst zu erscheinenden »Martyrologium bohemicum« der Fall sein wird. Das Kapitel »Resistenz und Widerstand« (457–461) kommt ohne all diese Namen aus, was anders besser gewesen wäre. Der Ehrentitel »Msgr.« auf S. 428 sollte vom Übersetzer auf seine Richtigkeit überprüft werden. Zwar wird der Buchhändler Eduard Schlusche, den sowohl Valasek, Grulich als auch Moll vorstellen, wohl erwähnt, aber nur in Anmerkungen (S. 86, Anm. 86; 133, Anm. 83), zudem mit der Umschreibung »Funktionär«, was ziemlich negativ besetzt ist und eine Anfrage an den Übersetzer stellt. Die Tatsache, den Lehrer Josef Tippelt ganz und gar zu verschweigen, obwohl er aus dem Sudetenland kam und dort als Kolpingmitglied überaus aktiv war, ist zu bedauern. Bei Valasek, Grulich und bei Moll (Bd. II, S. 717–719) ist er dem Vergessen entrissen worden. Nichtsdestotrotz, eine kritische Leserschaft wird dieses »Handbuch« wohl zu würdigen wissen.

*Emil Valasek, Kevelaer (Niederrhein)*

## Mariologie

*Lohfink, Gerhard / Weimer, Ludwig: Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2008, ISBN 978-3-451-29789-2, 448 S., Euro 28,-*

Im vorgelegten Entwurf wollen die Verfasser »eine neue Sicht« der Unbefleckten Empfängnis vorlegen. Was ist, so sei gefragt, die alte, die traditionelle Sicht? Pelagius nennt (vgl. Augustin: De

natura et gratia XXXVI) eine Reihe von Männern und Frauen aus dem AT, die nicht nur nicht gesündigt, sondern in Gerechtigkeit gelebt hätten. Augustin hält entgegen, dass auch die Gerechten auf eine Frage sich als Sünder bekannt hätten, bemerkt jedoch zugleich: »Ausgenommen aber die selige Jungfrau Maria, über die ich wegen der Ehre des Herrn überhaupt nicht gehandelt haben will, wenn von der Sünde die Rede ist.« Für Augustin steht die Allgemeinheit der Erbsünde fest, die er mit Röm 5, 12ff. (ebd. c. XXXIX) begründete. Er behauptet zwar nicht die Sündenlosigkeit und Erbsündenfreiheit Mariens, enthält sich jedoch »wegen der Ehre des Herrn« jeden Urteils. Diese mögliche Ausnahme der Gottesmutter hat dann jahrhundertlang eine Diskussion angestoßen, die erst mit der Definition von 1854 zu einem Abschluss gekommen ist.

Seit Augustin wurde die Erbsünde vor allem mit Röm 5 und der Antitypik von Adam und Christus begründet. Die Sünde der Stammeltern brachte das Unheil über die Menschheit. Wichtig wurde die Unterscheidung zwischen der Sünde (die in der Taufe vergeben wird) und den Sündenfolgen, die keine Sünden sind, aber aus der Sünde stammen und für sie anfällig machen. Die Sündenfolgen bleiben auch nach der Vergebung des Schuldmomentes. Die Verfasser setzen hier andere Akzente.

Die Verfasser versuchen die kirchliche Sicht der Erbsünde mit der evolutiven Weltansicht des heutigen Menschen zu vereinbaren. Allerdings werden die innerhalb des traditionellen Rahmens vorgelegten Problemlösungen (in Bezug auf Hominisation, Monogenismus, monozentraler oder polyzentraler Polygenismus, Paradies, Belastbarkeit evolutiv früherer Gruppen für das Unheil der ganzen Menschheit) nicht behandelt. Vf. scheinen mit der Vorstellung P. Schoonenbergs (2) zu sympathisieren, der aus den einzelnen Tatsünden ein Sündengeflecht entstehen lässt, das zu einer inneren Situiertheit, einer Sündenverstricktheit – »Sünde der Welt« – führt, von der jeder in die Menschheitsfamilie Hineingeborene betroffen wird. Ihren Höhepunkt erreicht die Sünde der Welt in der Ablehnung Christi. Aber diese Sicht tendiert eher zu einer Übertragung durch Nachahmung, als zu einem inneren Betroffenwerden.

Die Vf. entwickeln zunächst die Steigerung der Sündenmacht im AT (82f.), zeigen aber dann (105ff.) Gottes Gegenreaktion gegen die Sünde. Gott handelt in der Geschichte durch Abraham und befreit durch Mose, erweckt Freude an der Tora und am Tempel (= Gegenwart Gottes), an der Weisheit Israels, und schafft Möglichkeiten der Sühne. Durch die Propheten kämpft Gott gegen die Unheilzusammenhänge von Selbstsucht und Verhär-

tung. »Wenn Erbsünde Leben gegen den Schöpfungssinn ist und damit Verfinsternung, Nicht-Wissen, Unfreiheit und schließlich aus eigener Kraft nicht überwindbarer Unheilzusammenhang – dann wurde dies alles in Israel immer wieder durchbrochen« (206). Nur noch ein Rest bleibt übrig, »seine (= Gottes) Setzung seine Gnadengabe« (213), »dieser Rest ist die Keimzelle des künftigen Heils« (214).

Die Vf. verstehen das AT nicht nur als Verheißung, die sich in Jesus erfüllt, nicht nur als Ankündigungen, sondern als reale Befreiungserfahrung. Jesus ist »die Erfüllung von Verheißungen, die schon lange als Realität unterwegs waren« (217).

So zielen die Gegenreaktionen Gottes auf Maria, als Urbild des erlösten Israel (3. Teil: ab 218). Zuerst werden biblische Figurationen für Israel besprochen, wie Menschensohn, der für die Geschichtswende in der Herrschaft steht, die aus Gottes Hand kommt, wie Knecht Gottes (die Gottesknecht-Lieder bringen Aussagen sowohl des heilen Gottesbezugs, des Elends und der Erlösung), Tochter Zion – Jungfrau Israel, die Frau von Offb 12. Solche Figurationen sollen Entwicklungen und Sachverhalte veranschaulichen und verdichten. Maria wird nun mit Lk 1–2 und Joh 2, 1–12 als Figuration Israels erklärt, die im Magnifikat die ganze Geschichte Israels zusammenfasst, »soweit es gläubig geöffnet ist für das Handeln Gottes in der Geschichte« (267).

Vf. bemühen sich, gerade im Bewusstsein des monströsen Verbrechens der Shoa, Maria nicht nur als Urbild der Kirche zu sehen, im Sinn des Zweiten Vatikanums, sondern auch Israels; mit den Worten Josephs Ratzingers: »Maria ist in dem Augenblick ihres Ja Israel in Person, die Kirche in Person und als Person« (293). Sie steht nicht außerhalb Israels, sondern ist der heilige Rest, in dem Israel doch noch zum Ziel kommt: In Maria kommt die alttestamentliche Linie in der letzten Eindeutigkeit einer Person (nicht nur einer Personifikation) zur Vollendung. Sie ist der eigentliche Grundakt der Kirche (297f.).

In Israel entstand also eine Gegengeschichte zur Erbsünde. Maria, die Unbefleckt Empfangene, symbolisiert hier die Taufreinheit der Kirche, ihr Sein als neue Schöpfung (2 Kor 5, 17). Vf. schildern dann (298ff.) die dogmengeschichtliche Problemdiskussion zur Immaculata Conceptio. Weil dieses Dogma auch von der Gnade in Israel handelt, gehört Maria auch zu Israel. In Maria, vor der Erbsünde bewahrt, »tritt die Schöpfung in ihrer ganzen Sinnfülle zu Tage« (397).

Die Vf. legen einen mariologischen Entwurf auf einer ekklesiotypischen Grundlage vor, wobei die

Sicht von der ecclesia (sancta) ab Abel ausgebaut wurde. Dieser Ansatz ist grundsätzlich möglich, doch scheint dabei die christotypische Mariologie mehr am Rand liegen gelassen zu sein. Viele alttestamentliche Passagen erhalten bei der Lektüre eine Erhellung, die der Leser mit Dank und Interesse aufnimmt. Freilich sucht der Leser bei den vielen und breiten Einzeldarlegungen oft den roten Faden. Schade, dass die Anmerkungen nicht jeweils auf der entsprechenden Seite, sondern erst am Schluss angebracht wurden.

Bei grundsätzlicher Anerkennung des Ansatzes bleiben jedoch Fragen: Auch wer die evolutive Sicht der biologischen Umwelt nicht grundsätzlich ablehnt, wird stutzig bei folgendem Satz: »Der langsam menschwerdende Mensch übersteigt im Erkennen das sich ihm vordergründig Darbietende. Er ist das neugierigste Lebewesen, das es gibt. Sein Geist drängt ständig über das Vorhandene hinaus« (73f). »Wenn die Geistseele«, die den Menschen grundlegend von jedem Tier unterscheidet, ein »Geschenk Gottes ist« (75), gibt es dann einen »menschwerdenden Menschen«? Gerade die Abtreibungsdebatte macht die Problematik der Rede vom »werdenden Menschen« bewusst. Ferner fragt sich, wie denn das Tier seine Einbindung in den starren Umweltplan auf geistige Freiheit hin überwinden kann: ohne seine Instinktsicherheit schwinden im Fall des allmählichen Übergangs die Überlebenschancen des Tieres, weil der Geist noch nicht die Orientierung geben kann. Nun sei den Verfassern nicht abverlangt, eine Antwort auf diese Fragen zu geben, aber werden nicht Probleme übersehen? Im Falle eines mehrmaligen Übergangs (egal, ob an einem oder an mehreren Ursprungsorten, also kein Ursprungspaar) wird aber die gute Qualität der Schöpfung (Gen 1, 31) unsicher, da sie immer zum negativen Ergebnis führte (da die Erbsünde Geschichte, nicht Wesensbestand ist: 63).

Schwierig wird auch (384) die Aussage zum Paradies. »P. ist nicht der Anfang. Es ist das Ziel [...] kein Urzustand, sondern das Woraufhin einer langen Entwicklung. Das Tier »Mensch« hätte immer menschlicher werden können, oder besser: immer offener [...] für Gott. [...] Das P. lag nicht in der Vergangenheit. Es wartete in der Zukunft.« »Statt von einem verlorenen müssten wir von einem versäumten P. sprechen« (74). Aber wurde das P. versäumt, wie man einen Zug versäumt? Ist die Sünde nur ein Entwicklungszustand im Sinn einer Nichtverwirklichung von positiven Möglichkeiten oder nicht vielmehr eine aktive, bewusste Tat der Verweigerung Gott gegenüber. Dem Gewicht einer Ursünde, zu der ein solcher Erlöser »nötig« war, entspricht kein Versäumnis. Paradies bzw. sein Verlust ist

nach dem Maß des Gottesverhältnisses zu bestimmen, das allerdings auch bei einem »primitiven« Entwicklungszustand sehr innig sein kann.

Der Ansatz ist begrüßenswert, doch sind eine stärkere Berücksichtigung theologisch systematischer Literatur und die Einarbeitung schon gegebener Lösungen auf neue Fragen wünschenswert.

Anton Ziegenaus, Augsburg

*Görg, Peter H.: Das Wunder von Knock. Die Erscheinung der Jungfrau Maria in Irland in Zeiten sozialer Not, Media Maria Verlag, Illertissen 2010, ISBN 978-3-9811452-6-7, 166 Seiten, EUR 16,90.*

Die Erscheinung der Gottesmutter im Jahr 1879 im irischen Knock ist im deutschen Sprachraum wenig bekannt. Peter H. Görg hat sich seit Jahren mit der Geschichte dieser Erscheinung beschäftigt und kann daher eine überzeugende und allgemeinverständliche Darstellung bieten. Ihm gelingt es, das Charakteristische dieser Erscheinung und das Unterscheidende im Vergleich zu den bekannten Erscheinungen wie Lourdes, Fatima oder La Salette aufzuzeigen.

Es mag überraschen, dass Vf. im ersten Kapitel (bis S. 40) einen kurzen Überblick über die Geschichte Irlands dem eigentlichen Bericht über die Ereignisse vom 21. August 1879 vorausschickt. Wer sich aber die harte Verfolgung der Katholiken seit Heinrich VIII., die Unterdrückung des katholischen Glaubens durch die englischen Besatzer und die Ausbeutung und hohen Abgabenlasten der irischen Bauern an die englischen Grundherren vor Augen hält, kann verstehen, dass bis heute in Nordirland die Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten fort dauern und die Erscheinungen keine mahnenden Worte zu Gebet und Buße an das Volk richtet, keine Klagen wie in La Salette zu hören sind und keine Höllenvision wie in Fatima. Die Erscheinung geschieht ohne Worte und will offensichtlich nur Stärkung und Trost sein, um die Not des Alltags durch den katholischen Glauben bestehen zu können. Maria zeigt ihre mütterliche Gegenwart in dieser Not.

Dann (S. 40–74) werden die Erscheinung, die näheren Umstände ihrer Wahrnehmung und die folgende Entwicklung von Knock geschildert. Im Zentrum von drei Gestalten steht die Jungfrau Maria, deren Augen wie im Gebet zum Himmel gerichtet waren. Auf der (vom Betrachter aus) linken Seite befand sich eine Gestalt, die man als den hl. Joseph erkannte; er wandte sich in gebeugter Haltung Maria zu. Rechts von ihr stand eine Gestalt mit Mitra und Buch in Predigerhaltung; diese Gestalt wurde als

der Evangelist Johannes ausgemacht. Rechts von Johannes, in der Mitte vor einer Giebelwand, schwebt ein Altar, auf dem ein Lamm stand, das sich den Gestalten zuwandte. Hinter dem Lamm war ein Kreuz zu sehen.

In der Folgezeit wurden die Phänomene kritisch geprüft. Auffällig ist der trockene Boden (unter den Erscheinungen), obwohl es heftig regnete. Das bedeutet, dass eine rein imaginative Erklärung (innere Impulse, die dann Vorstellungsbilder produzieren), wie sie K. Rahner allgemein annimmt, für diese Vorgänge nicht ausreicht. Dann schildert Görg die äußere Entwicklung: Medizinisches Büro, Helferguppen, Untersuchungskommission, Jubiläen, Priester in Knock, Kirchenbau und die merkwürdige innere Beeinflussung eines Künstlers mit Hilfe von P. Pio, Papstbesuch, Knock Airport.

Das Hauptinteresse gilt dann der Auslegung der »Botschaft von Knock« (75–88). Die Besonderheit der Erscheinung von Knock liegt darin, dass kein einziges Wort von ihr ausging. Die Bilder bedürfen der Auslegung. Diese geht wohl richtig, wenn sie die Offenbarung des Johannes (Lamm, Zelt Gottes unter den Menschen; Eucharistiegeheimnis mit himmlischer Liturgie!) als Kern der Interpretation annimmt. »Wenn Knock auch gemeinhin als Marienheiligtum verstanden wird, steht es letztlich doch für eine besonders christozentrische Erscheinung, denn das Zentrum ist das geheimnisvolle Lamm. Maria steht nicht über dem Lamm, sondern in der Mittelstellung über Johannes und Joseph« (S. 79). Maria korreliert mit der Frau von Offb 12. Der hl. Joseph, wie er sofort von den Sehern einhellig identifiziert wurde, war auch beim Sonnenwunder in Fatima und in Zeitoun erschienen, obwohl er bei Marienerscheinungen sonst nicht begegnet. Er ist von Pius IX. zum Patron der Gesamtkirche erklärt worden. »Johannes«, gekleidet mit einem Messgewand, Mitra und mit einem Buch in der Hand, wird wohl aufgrund seiner Nähe zu Maria (vgl. Joh 19, 26f) und zum Lamm (vgl. Joh 1, 36; Offb 5, 6 u.a.) in diesen Kreis einzuordnen sein.

Das nächste Augenmerk gilt dem Erzdiakon Bartholomeo Cavanagh, Pfarrer von Knock (1867–1897). Schon an früherer Seelsorgsstelle wurde er als Priester der Armen gerühmt. Dem Ziel der englischen Regierung, den katholischen Glauben in Irland auszulöschen, wirkte er mutig entgegen. Er war sehr sozial eingestellt, ein guter Prediger und ein inniger Marienverehrer, so dass manche die Auswahl Knocks für die Erscheinung auf seine Person zurückführten; trotzdem nahm er die Mitteilung seiner Haushälterin von der Erscheinung nicht ernst und blieb zuhause, was er später als die tiefste Demütigung in seinem Leben bezeichnete. Der Pfarrer

betreute eifrig durch Predigt und im Beichtstuhl das aufkommende Wallfahrtswesen. Er führte auch ein Tagebuch über die Heilungen im Zusammenhang mit Knock – sei es während direkter Besuche in Knock oder durch trinken von Wasser, in das Mörtel vom Giebel gestreut wurde; diese Heilungen wurden dann dokumentiert (S. 107–121). Den Schluss bildet die Wiedergabe von 15 Zeugenaussagen, wie sie die Erscheinung erlebt haben. Damit wird dem Leser ein lebendigeres Bild vermittelt.

Möge dieses gut lesbare Buch einen großen Leserkreis finden. Diese »Erscheinung ohne Worte« regt zur persönlichen Meditation an. Es zeigt das mütterliche Herz Mariens für die irdische Not der Menschen, wie es ähnlich bei dem weniger bekannten französischen Erscheinungsort Pontmain (1871: Kriegsnot!) der Fall war. Die Faszination, die vor allem von der Gestalt der Gottesmutter ausging, kann auch die Sehnsucht nach der endgültigen Gemeinschaft mit ihr wecken, um die in den Hochgebeten gebetet wird. *Anton Ziegenaus, Augsburg*

## Theologische Literatur

*Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Literaturfreunde. Neun Korrespondenzen, Echter Verlag, Würzburg 2007, XIII u. 320 S., ISBN 978-3-429-02013-5, Euro 29,80.*

Durch seine subtilen Untersuchungen erweist sich M. Lochbrunner als einer der hervorragendsten Kenner von Balthasar. Neben vielen anderen Abhandlungen (vgl. 318ff.) wird »H. U. v. Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts« nun ergänzt durch eine Darstellung seiner Literatenfreunde (vgl. FKTh 23, 74 f.)

Im Gespräch mit den »kulturschaffenden Potenzen« gehört v. Balthasar zu den bekanntesten Vermittlern zwischen Kunst und Theologie. 338 Briefe und Karten bilden die Quellen der Information, wobei französische Korrespondenten (P. Claudel, G. Bernanos) nicht berücksichtigt wurden.

Die erste Abhandlung (5–36) gilt der Korrespondenz mit Gertrud von Le Fort. Nach einigen Bemerkungen zu den Quellen folgt ein Kurzbiogramm der Baronin und eine Darstellung des Briefwechsels. Zunächst bittet der junge Jesuit (noch vor seiner Priesterweihe) um ein Vorwort für die von ihm übersetzten Fünf Großen Oden Paul Claudels, dann folgen einige Besprechungen von Le Forts Erzählungen. Die beiden haben sich auch persönlich besucht. Allerdings kam es dann zu Spannungen, in der Zeit vor allem, als Balthasar einen eigenen Verlag plante und Werke der Dichterin übernehmen

wollte. Sowohl persönliche Empfindlichkeit als auch die Honorarfrage führten dann zu einer Abkühlung des Verhältnisses, vielleicht sogar zu einem Abbruch des 13 Jahre dauernden Kontaktes. Sowohl der feine Stil der Briefe als auch der Einblick in die persönlichen Beziehungen der Korrespondenten machen die Lektüre interessant und aufschlussreich.

»Ludwig und Christine Derleth und Hans Urs von Balthasar« lautet das Thema der zweiten Abhandlung (37–94). Balthasar führte mit Ludwig (1870–1948) und nach seinem Tod mit Christine Derleth einen ausgedehnten Briefwechsel. L. Derleth gehört zu den heutzutage vergessenen Dichtern. Die Begegnung kam auf Ansuchen Balthasars zustande, der ihn als Autor für die »Sammlung Klosterberg« gewinnen wollte. Der Brief vom 31. 5. 1942 wirkt auf Derleth wie ein »Weckruf« (44), dass der Dichter das durch den Weltkrieg heraufbeschworene Vakuum fülle. Der Abschnitt c (46 ff.) »Der Tod des Thanatos« handelt vom Leiden an der Kirche, wobei Balthasar als Theologe und Seelsorger um die Position Derleths ringt, der schließlich sein Manuskript korrigiert. Die folgenden Abschnitte betreffen weniger Derleth, sondern die Schwierigkeiten Balthasars mit der Ordenszensur. Dann berichtet er Derleth von der beabsichtigten Gründung des Johannesverlags. Weitere Besuche und Schreiben aus verschiedenen Anlässen zeigen die enge Verbindung der Korrespondenten. In einem Exkurs greift Lochbrunner die Frage auf, ob der Stefan-George-Kreis für Balthasars Laienorden Vorbild war. Lochbrunner stellt fest: »Bei aller Bewunderung für die Sprachkunst des Dichters ist nicht zu verkennen, dass der weltanschauliche Graben einfach zu groß ist, um als Vorbild fungieren zu können« (65). Warum dieser Exkurs bei »Derleth« eingeschoben wurde, bleibt dem Rezensenten allerdings ein Rätsel.

Das zweite Konvolut umfasst 25 Briefe der Witwe Derleth und ebenfalls 25 Balthasars; es wäre aber falsch, hier eine chronologische oder thematische Schreiben-Antwort-Folge zu vermuten. Christine Derleth gibt etwa B. den Rat, vor seinem Ordensaustritt ein Gebet zu verfassen, in dem die weitere innere Verbundenheit der Johannesgemeinschaft und dem Orden zum Ausdruck kommt. Der Briefwechsel erwähnt den labilen Gesundheitszustand von Frau Kaegi. Einen Beitrag zu einer Gedenkschrift anlässlich des 10. Todestags von Ludwig D. lehnt B. wegen Arbeitsüberlastung ab. Hier kündigt sich vielleicht schon der Bruch an, der dann noch dokumentiert wird und unter dem Frau Derleth sehr gelitten hat. B. war anfänglich von D. begeistert, ordnet ihn jedoch im Integralismusauf-

satz mit Maurras und dem Opus Dei unter den »Dschingiskan-Katholizismus« ein. Lochbrunners abwägendes, differenzierendes Gesamturteil überzeugt (79 ff.).

Die dritte Untersuchung gilt Reinhold Schneider (95–140). Lochbrunner ist sich der vielen Möglichkeiten bewusst, das Verhältnis zwischen B. und S. darzustellen. Er beschränkt sich auf die unveröffentlichte Korrespondenz. Zunächst gibt er Rechenschaft über das Quellenmaterial. Türöffner war für B. die Bitte um einen Beitrag für seine Sammlung »Klosterberg«. Der Kontakt führte auch zur Sendung erbetener Nahrungsmittel (Nachkriegszeit!) und einiger Bücher, bis dann B. im Mai 1947 S. in Freiburg besuchte. Die geplante Gründung des Johannesverlags wurde wieder Gesprächsthema. S. hat dann mehrere Bücher von Adrienne von Speyr besprochen und dann B. geholfen, nach seinem Ordensaustritt in Freiburg inkardiniert zu werden; allerdings ohne Erfolg. Der »Fall Schneider«, der sich gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik stellte, führte allerdings zu einem leisen Widerspruch B.s, der die ideale Haltung Schneiders, nämlich die Ablehnung des Tötens auf den praelapsarischen Zustand einschränkt.

L. bietet dann eine Genese der Monographie über R. Schneider. Ausführlich wird die Kriegsfrage diskutiert. Die grundsätzlichen Positionen der beiden Protagonisten können hier nicht dargestellt werden: B. argumentiert differenzierend, während S. eine Bekenntnisposition einnimmt. L. scheint recht zu haben: »Aus heutiger Sicht ist freilich zu bedenken, dass in der kirchlichen Doktrin über den Krieg während des Pontifikats von Johannes Paul II. Akzentverlagerungen erfolgt sind, die Schneider zweifelsfrei begrüßt hätte« (122). Die beiden, B. u. S., scheinen sich in einer echten Freundschaft gefunden zu haben.

Nun kommen die 50. Geburtstage beider Freunde. B. lehnt es ab, in der Feierstunde Schneider die Festrede zu halten – das sollte ein Deutscher machen; so erscheinen gegenseitige Hommages. L. sieht das Band der Freundschaft in den Heiligen, und man wohl sagen darf: in der fruchtbaren Macht der Heiligen. Eine Auflistung aller Schreiben schließt diese Schilderung.

»Regina Ullmann / Ellen Delp und Hans Urs von Balthasar«: So ist das vierte Beziehungsgeflecht überschrieben (141–170). Die beiden, heute weniger bekannten Schriftstellerinnen waren befreundet. Frau Ullmann vermittelte die Taufe und Aufnahme in der katholischen Kirche von E. Delp durch B. Davon, von Balthasars Sorge um einen Beichtvater der Neophyten ihrer Firmung handeln die Briefe. Sie geben auch einen Eindruck in B.s

Lage nach dem Ordensaustritt: Er lebte in Zürich, fühlte sich als Vitandus und als Ausgestoßener, war krank, aber trotzdem viel auf Reisen.

»Herbert Meier und Hans Urs von Balthasar« lautet die fünfte Korrespondenz (171–202). Lochbrunner hatte mehrere »Zeitzeugengespräche« mit H. Meier, der ihm auch Briefdokumente zur Verfügung stellte. H. Meier, nach dem Studium von Literaturwissenschaft, Geschichte, Philosophie als Übersetzer, Dichter und Schauspieler tätig, war somit geistesverwandt mit B. Aus den Schilderungen geht der prägende Einfluss des Studentenpfarrers auf den jungen Meier hervor; B. hat auch seine dichterischen Versuche kritisch beleuchtet und gefördert. B. berichtet dem Freund von einer langwierigen Krankheit, die ihn bei der Arbeit an der »Herrlichkeit« behinderte. Meier ließ B. an der Entstehung seiner Werke teilhaben, der sie vorstellt und beurteilt. B. spielt die Rolle der Mentors. Diese Korrespondenzauswahl eröffnet – wohl aufgrund der freundschaftlichen Verbundenheit beider – einen sehr persönlichen Einblick ins Leben und Denken B.s.

Nur den kurzen Zeitraum vom 22. 2. 1949 bis 21. 5. 1950 umfasst die Korrespondenz mit Elisabeth Langgässer (203–211). Im Grunde betrifft der Briefwechsel Balthasars Anliegen, von E. Langgässer eine Empfehlung für A. v. Speyrs Auslegung des Johannesevangeliums zu erhalten. Diese ist stilistisch und inhaltlich exzellent.

Balthasar war auch mit Anette Kolb befreundet (213–227); »sowohl das Interesse für Musik wie für die Literatur stellte eine gemeinsame Basis dar, auf der sich die freundschaftliche Beziehung zwischen den beiden Protagonisten entfalten konnte« (214). Es sind Dokumente der Freundschaft, bei denen allerdings die Stimme von Anette Kolb sich nie vernehmen lässt.

Der Korrespondenz mit Erika Mitterer (229–274), gilt das achte Kapitel. Erika Mitterer (\* 1906, † 2001) eine entschieden katholische Dichterin, trat erst 1970 mit B. in Kontakt. Er war an ihren Werken interessiert, empfiehlt seinerseits in auffälliger Weise die Lektüre Adriennes. Für die Edition eines Gedichtbandes zeigt sich B. als ziemlich bestimmend in Bezug auf Auswahl, Anordnung, Korrektur- und Formulierungsvorschläge. Interessant sind Urteile über Zeiterscheinungen: »Österreich und Frankreich sind wohl am dürrsten, auch die Schweiz. Deutschland hat ein paar Bischöfe, aber zu viel Bürokratie – Was soll man tun? Und Küng hat 100.000 verkauft: reines Gift. Beten wir« (S. 245). Überhaupt kommen in dieser Korrespondenz viele Stellungnahmen zu Zeitfragen. B.s Stil wird kämpferischer und z. T. pessimistischer, obwohl er

auch eine Wende zum Positiven feststellen kann. Die letzte Korrespondenz ist eine Karte als Dank für den Glückwunsch zur Kardinalserwählung: »Der Empfang in der Schweiz ... eiskalt und beleidigend.«

Zum Schluss fasst Lochbrunner die Ergebnisse dieser Korrespondenzbeziehungen zusammen in Hinblick auf seine Aussagen über die Kirche in der Schweiz, in Österreich, in Deutschland und die Wohnorte B.s in Wien. Zur Ernennung Groers bemerkt B.: Der neue Erzbischof ist von allen ernsten Leuten mit großer Freude begrüßt worden. Der Papst trifft meist ins Schwarze: Lochbrunners Bemerkung (261), diese Ernennung zähle zu den eklatanten Fehlentscheidungen, teilt der Rezensent nicht: Die Akte Groer ist noch nicht geschlossen!

Das abschließende Kapitel »Literatur und Theologie« gilt der Entwicklung des »dichterisch denkenden Theologen« (H. Meier). Seine Ausbildung, seine Rolle gegenüber den Literaten (Bewunderer, Mentor, Seelsorger). Das breite Interessengebiet B.s zeigt sich an der Vielfalt der gewählten Studienfächer. Die Ausführungen schließen mit einer Reflexion über die Sprache und der Kultur als Begegnungshorizont.

Lochbrunner besitzt eine B. ähnliche stilistische Begabung. Balthasarinteressierte werden mit Gewinn zu dieser Untersuchung greifen. Der Leser lernt nicht nur den Theologen, sondern auch den Privatmann kennen; erstaunlich ist die umfangreiche Vortrags- und Exerzientätigkeit. Darf man über das Biographische hinaus eine Zusammenfassung der Theologie B.s erwarten? Lochbrunner wäre der geeignete Mann dafür.

Anton Ziegenaus, Augsburg

## Moraltheologie

*Livio Melina: »Liebe auf katholisch. Ein Handbuch für heute«, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2009, 189 S., ISBN 978-3-86744-103-2 (Übersetzung aus dem italienischen Original »Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore«).*

Der Autor, der das von Papst Johannes Paul II. ins Leben gerufene Institut für Ehe und Familie in Rom mitgetragen hat und jetzt dessen Direktor ist, legt in seiner gehaltvollen Publikation Hauptgedanken seiner Ehemoral vor, wobei er sich auch auf die zwei Enzykliken *Mulieris Dignitatem* und *Familiaris Consortio* stützt. Sie treten für eine Kultur des Lebens und der personalen Liebe in Ehe und Familie ein, die sie als Keimzelle der Gesellschaft wie auch der Kirche betrachten.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: Der Erste Teil (»Die Sprache der Liebe«) handelt von der Kultur der Ehe und Familie, die sich in der Sprache der Liebe ausdrückt sowie in der Bedeutung des Leibes für die Ehegemeinschaft und der Geschlechterdifferenz. Monsignore Melina stellt die christliche Dimension der ehelichen Liebe heraus, wie sie uns Gott im Alten und Neuen Testament geöffnet hat, und nimmt ausführlich zur gegenwärtigen Genderideologie Stellung.

Der Zweite Teil (»Ethische Dimensionen des hochzeitlichen Geheimnisses«) legt zunächst die Tugend der Keuschheit als wichtige Bedingung der ehelichen Liebe und ihrer Aufgabe dar, die Sexualität in die personale Liebesgemeinschaft zu integrieren.

Es stellt sich dann, angesichts der heute sich verbreitenden neuen Formen von Lebensgemeinschaften, die in Konkurrenz treten zur traditionellen Ehegemeinschaft, für die Christen – und besonders für den Priester – die Aufgabe, sich mit ihnen auseinander zu setzen und Menschen, die sich ihnen verschreiben, zur Umkehr zu bewegen. Argumentativ wird aufgewiesen, wie in der »Gay-Kultur« der homosexuellen Beziehung eine unnatürliche Unordnung liegt, die der Geschlechterdifferenz nicht Rechnung trägt und auch nicht in ihr die Einheit der Personen nach dem Schöpfungsplan Gottes sucht. Im ehelichen Akt liegt die Bedeutung der Einheit und Prokreativität.

Im Kontext der Tugend der Keuschheit tritt der Autor für die natürliche Empfängnisregelung ein, die allein der Würde der Person und der Berufung zur Liebe gerecht wird. Die periodische Enthaltsamkeit öffnet den Blick auf das Wesentliche der Ehebeziehung. Die praktizierte eheliche Keuschheit darf nicht als Leibfeindlichkeit oder Unterdrückung des Geschlechtstriebes missverstanden werden, sondern betrifft vielmehr die Ordnung des menschlichen Lebens in diesem Bereich.

Ohne auf die vielen instruktiven Beobachtungen des Buches im Einzelnen eingehen zu können, möchte ich mich auf einige zentrale Aspekte beschränken. Der erste Teil geht von der säkularisierten Gesellschaft von heute aus, von der Bindungslosigkeit in menschlichen Beziehungen, der Verarmung der Gefühle und von den individualistischen Lebensweisen, die den Entschluss zu Ehe und Familie im herkömmlichen Sinne zum riskanten Wagnis werden lassen. Diese Verhältnisse gibt es leider, sie werden durch die Massenmedien mächtig gefördert und propagiert, während es in Wirklichkeit noch – Gott sei Dank – viele gibt, die nach traditionellen Maßstäben leben und liebevoll miteinander umgehen, mit schweigsamer Selbstverständlichkeit. Umso wichtiger sind gute Publikationen, wie

die vorliegende, welche für die traditionellen Werte eintreten, wieder von den Tugenden sprechen und eine »Kultur der Liebe« ins Wort bringen (26–27).

Dieser von Johannes Paul II. geprägte Ausdruck, wie auch der einer »Kultur des Lebens«, bedarf freilich einer Erklärung, da der Begriff der »Kultur« kein ontologischer ist, sondern ein wandelbares Phänomen von bestimmten Lebensweisen bezeichnet, die sich im Laufe der Geschichte ändern. Dagegen haben die Begriffe des Lebens, der Liebe, der Verantwortung u. ä. auch eine bleibende, unveränderliche Seite, die ontologisch im Wesen des Menschen gründen. Traditionell gesehen, ist das Leben die hohe Seinsweise der lebenden Wesen. Auch der Autor sieht Ehe und Familie »in ihrem innersten Kern in der Natur des Menschen verwurzelt« (27) und übergibt nicht die Frage: »Oder sind Ehe und Familie nur kulturelle Gegebenheiten, die dem Wandel unterworfen sind und in verschiedenen Geschichtsepochen verändert werden können [...]?« Der Autor fährt fort: »Auf diese Frage gibt der Glaube mit Verweis auf die der Heiligen Schrift enthaltene Offenbarung eine klare Antwort. Mit der Autorität Petri hat Papst Benedikt XVI. kürzlich noch einmal die Überzeugung der Kirche bekräftigt, dass »Ehe und Familie im innersten Kern der Wahrheit über den Menschen und seine Bestimmung verwurzelt sind« (ebd.). Der hier religiös verstandene Ausdruck der »Wahrheit über den Menschen«, den auch oft Johannes Paul II. verwendet, verweist auf die Wahrheit, die Christus ist, hier bezogen auf den Menschen. Für Ungläubige in unserer säkularisierten Zeit tritt freilich als Autorität der Wahrheit an die Stelle Christi der Mensch, mit all seinem Subjektivismus und Individualismus.

Für diesen Leserkreis bleibt nur übrig, auf die Lebenserfahrungen guter Menschen zu verweisen, welche die altbewährten Tugenden leben, und auf denen sich die traditionelle Ethik stützt. Auch das vorliegende Buch knüpft an sie an, so im anschließenden Abschnitt: »Universalität der Erfahrung der Liebe« (31 ff.).

Im vorhergehenden Abschnitt (25 ff.) hat der Autor mit Recht Kritik an der Gender-Ideologie geübt, wonach die Geschlechter-Differenz nur eine biologisch-anatomische sei und die Rolle von Mann und Frau als bloße Konvention von ihnen selbst festgelegt und von ihren subjektiven Interessen bestimmt werde. Damit wird jedoch gegen die Schöpfungsordnung verstoßen, die auch ein Nichtgläubiger in der natürlichen Hinordnung von Mann und Frau erkennen kann. Sie stellt eine Einheit in der Verschiedenheit der Geschlechter dar.

In Anlehnung an die Enzyklika *Familiaris Consortio* wird die künstliche Befruchtung *in vitro* ver-



worfen, da an die Stelle des ehelichen Liebesaktes ein technisch kontrolliertes Planen und Produzieren tritt (70–73). Der Autor hebt dann die in der Enzyklika dargebotene »neue theologische Perspektive« der Ehe als »hochzeitliches Geheimnis« hervor, das dem zwischen Gott und den Menschen in Christus entspricht. In der personalistischen Sicht der Enzyklika, wonach die Person nicht statisch als Substanz gesehen wird, sondern dynamisch als Entwicklung, vollendet sich die Person in der Ehegemeinschaft. Ferner wird diese in Analogie zur Gemeinschaft der drei Personen in Gott gebracht. Aus traditioneller Sicht ist die erwähnte Entwicklung eine solche nicht zur Person, sondern zur Persönlichkeit, auf der substantiellen Grundlage des Person-Seins beider Partner. Ihre Vereinigung hat ihre Analogie zwischen Christus und der Kirche als zwischen Bräutigam und Braut. Die Analogie findet immer zwischen Seiendem statt. Die heilige Trinität ist aber keine ontologische Dreieinheit. Daher ist die einzig mögliche Analogie die schon von Augustinus gezogene, nämlich die von Gottes Trinität zu drei Vermögen in dem einen Menschen (und nicht zu drei Menschen). Die Vollendung der Person bzw. besser der Persönlichkeit wird nicht nur bei Verheirateten erreicht, sondern ebenso im zölibatären Menschen, was auch Monsignore Melina bezeugt.

Der zweite Teil des Buches legt nach christlichen Maßstäben in wertvollen Analysen die Keuschheit des Ehelebens dar, mit der natürlichen Empfängnisregelung und der Unauflöslichkeit der Ehe. Zur Beschreibung der Geschlechtlichkeit als »ein Instinkt, der auf blinde und zwanghafte Weise danach drängt, befriedigt zu werden« (84), lässt sich ergänzend Folgendes bemerken: Sie trifft auf die Tiere zu, aber nicht mehr auf den Menschen, bei dem – wie die philosophische Anthropologie der Tradition lehrt – die Triebe spezifisch unbestimmt sind; nicht dass sie nicht zweckbestimmt oder »polivalent« wären (wie Böckle u. a. meinten), wohl aber, dass sie nicht zwanghaft vollzogen werden, sondern disponiert sind, vom höheren Prinzip, dem Geist, geführt zu werden. Daher ist auch die Nichtbetätigung des Geschlechtstriebs beim Menschen nichts Unnatürliches, sondern entspricht seiner Natur. Ferner könnte man die erwähnte Beschreibung des Triebes, dass er danach drängt, befriedigt zu werden, missverstehen, dass der Zweck des Triebes die Lustbefriedigung sei (wie Freud lehrte), während in Wahrheit der Zweck des Geschlechtstriebs die Erzeugung von Nachkommen ist. Bei ihr stellt sich zwar die befriedigende Lust ein als Zeichen des erreichten Zweckes, der aber keineswegs durch die Lust ersetzt werden darf, was zum Hedonismus

führt und all den Fehlformen gelebter Geschlechtlichkeit (Homosexualität u. a.), gegen die das Buch Stellung nimmt, um sie zu Recht abzulehnen.

Die eigentliche Aufgabe der Eheleute wird so bestimmt, dass sie ihre Lebensgemeinschaft von einer »biologischen Ebene« zu einer »psychologischen« und »geistigen Ebene« hin entwickeln. Die Geschlechtlichkeit ist von Anfang an auf die personale Vereinigung und die Selbsthingabe des einen Partners an den anderen angelegt. »Das ist der entscheidende Punkt«, dass der Geschlechtstrieb nicht nur auf einige Eigenschaften der Person (Schönheit, geschlechtliche Attraktivität, Liebreiz ...) hin orientiert ist, sondern auf die Person als solche, die Trägerin dieser Eigenschaften ist. Er muss also »den Determinismus der biologischen Ordnung und der Leidenschaften übersteigen, um zur Liebe zu werden« (85). Im Vergleich dieser personalistischen Sicht mit der traditionellen, die noch vom zweifachen Ehezweck spricht, würde ich feststellen, dass – entsprechend der komplexen Menschennatur, der triebhaften und der geistigen – der Geschlechtstrieb in der Ehe den Zweck der Nachkommenschaft hat. Nicht deterministisch; denn er ist disponiert, in die personale Liebe, den Zweck des Geistes, integriert zu werden, nicht aber selber zur personalen Liebe zu werden. Auch im ehelichen Akt als solchem vollzieht sich nicht die personale Hingabe der Partner, die immer ein geistiger Akt bleibt und auch in der Enthaltensamkeit vollzogen wird. Ohne die geistige Hingabe ist auch der Geschlechtsakt äußerlich.

Die abschließenden Kapitel beschreiben die neuen Wege für die Pastoral zur Hilfe für Geschiedene und alle, die sich in einer »irregulären Lage« befinden. Das Vorbild muss Christus, der gute Hirte, sein, der die Menschen in Liebe begleitet, aber immer in Orientierung am Willen des guten Schöpfergottes. Möge das Buch weite Verbreitung finden, als nützlicher Ratgeber über alle Ehefragen für die Laien wie auch die mit der Pastoral betrauten Priester.  
*Horst Seidl, Rom*

## Hagiographie

*Karl Brunner, Leopold, der Heilige. Ein Portrait aus dem Frühling des Mittelalters, Wien-Köln-Weimar 2009, Böhlau Verlag, ISBN 978-3-205-78351-0*

Der Doyen der mittelalterlichen Geschichtsforschung in Österreich, Univ. Prof. Dr. Karl Brunner, hat eine wichtige und interessante historische Untersuchung über das Leben und Werk des Babenberger

Markgrafen Leopold III. von Österreich vorgestellt, der von 1075–1136 lebte und 41 Jahre lang die Geschichte seines Landes, der »marcha orientalis« (»Ostarrichi«), lenkte. Leopold heiratete nach dem Tod seiner ersten Frau, deren Namen nicht bekannt ist, Agnes, die Schwester Kaiser Heinrichs V., welche bereits Witwe geworden war. Mit ihr hatte er mindestens 10 weitere Kinder, darunter die beiden Herzöge Heinrich II. Jasomirgott und Leopold IV. sowie die berühmten Bischöfe Otto von Freising und Konrad von Passau, später von Salzburg. Leopold wurde 1485 heilig gesprochen. Brunner ist sich der Problematik einer Leopold-Biografie voll und ganz bewusst. Er weiß sich dem Klosterneuburger Historiker und Chorherrn Univ. Prof. DDr. Floridus Röhrig zu Dank verpflichtet, der die wissenschaftliche Leopold-Forschung in grundlegender Weise vorangetrieben hat und auch dem jetzigen Autor mit Rat und Tat zur Seite gestanden ist.

Bei Leopold III. müsste man nach dem Urteil Brunners aufgrund der für dessen Frühzeit spärlichen Quellenlage im Grunde zwei Biografien schreiben: eine der realen Person und eine andere der historischen Figur. So gliedert sich das Buch in drei Hauptteile: »I. Ein Versuch über die Anfänge« (27 ff), »II. Das zweite Leben des Leopold B.« (108 ff) und »III. Das Weiterleben Leopolds, des Heiligen« (195 ff). Der erste Teil lotet gleichsam vom Lebensende Leopolds her das originäre soziale und geografische Umfeld des Heiligen und Politikers aus. Brunner fragt nach dem Lebensraum und nach Land und Leuten; dabei behandelt er das Geschlecht der Babenberger insgesamt, vor allem aber die Eltern Leopolds; er analysiert die Grundlagen der kirchlichen Organisation, den Stellenwert des Adels als solchen, das Verhältnis von Familia, Dienstleuten und Ministerialen. Auch auf wichtige Werke der Dichtung zu dieser Zeit geht er ein, wie den Ruodlieb, die Wiener Genesis, die Vorauer Bücher Mosis, die Dichtungen der Frau Ava, das St. Trudperters Hohelied und das Melker Marienlied. Im zweiten Teil des Buches geht es um die Blüte des Wirkens des heiligen Leopold und dessen Spuren. So wird die historisch bedeutsame Wende Leopolds herausgestellt, als er sich von Kaiser Heinrich IV. abkehrte, der wieder im Kirchenbann war, und dem Königssohn Heinrich V. als Nachfolger anschloss. Ausführlich geht Brunner auf das Verhältnis Leopolds zu den Klöstern ein, die er mitbegründete oder nach Kräften förderte, wie Melk, Göttweig, Klosterneuburg, Klein-Mariazell und Heiligenkreuz. Die Klöster waren wichtige Stätten der Landesentwicklung: in geistlicher, bildungsmäßiger, organisatorischer und ökonomischer Hinsicht. Leopold lag außerdem die Heranbildung eines geeigneten Seelsorgeklerus

am Herzen. Im dritten Teil wird das Weiterleben des Heiligen im ehrenden Gedenken seiner Nachwelt thematisiert. »Viele Idealbilder, welche die Generationen danach von ihrem Lande hatten, sahen sie in der Zeit Leopolds verwurzelt«, urteilt Brunner (205).

An der historischen Studie Karl Brunners über den heiligen Leopold, die zwar einen Heiligen beschreibt, aber dennoch keine »Heiligenvita« oder »Legenda« sein will, besticht die nüchterne Art und Weise, wie die Quellen dargestellt und ausgewertet werden; methodische Schwierigkeiten verschweigt Brunner keineswegs, wie sie sich z.B. durch die erst gegen Ende der Lebenszeit Leopolds ergebende Tendenz zur Verschriftlichung wichtiger Rechtsverhältnisse ergeben. Diese Leopold-Biografie konzentriert sich nicht auf eine einzige Person, sondern leuchtet auch das soziale, politische und religiöse Umfeld aus. Erst von daher gewinnt die Gestalt ihr unverwechselbares Profil, auch wenn vieles, was noch interessieren würde, im Dunkel der Geschichte bleibt. Im Anhang finden sich Literatur- und Quellenangaben, eine Zeittafel, ein Register sowie ein Abbildungsverzeichnis und eine Stammtafel. Hinzuweisen ist auch noch auf den Innenteil mit 8 Seiten farbigen Bildtafeln.

*Josef Spindelböck, St. Pölten*

## Biographie

*Zuber, Anton: Der Bruder des Papstes. Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2007, 236 S., geb., ISBN 978-3-451-29604-8, EUR 19,90*

Am 15. Januar 2009 hat Georg Ratzinger, der emeritierte Domkapellmeister der Regensburger Domspatzen und Bruder des Papstes, sein 85. Lebensjahr vollendet. Aus diesem Anlass haben sich die Regensburger Domspatzen für ihren ehemaligen »Chef« ein besonderes Geschenk ausgedacht. Sie sangen in der Sixtinischen Kapelle – in Anwesenheit von Papst Benedikt XVI. – Mozarts c-Moll-Messe, die die Brüder Ratzinger schon 1941 im Salzburger Dom hörten.

Im ersten Kap. des vorliegenden Buches (13–73) gibt der Verf. interessante Einblicke in »Kindheit und Jugend« des Apostolischen Protonotars Georg Ratzinger, der es als »Glück« bezeichnet, »ganz in der Nähe von Altötting«, nämlich in Pleiskirchen, geboren zu sein. Wie so oft pilgerte der junge Georg mit seinen Eltern und Geschwistern auch am Tag der Heiligsprechung von Bruder Konrad von Parzham 1934 nach Altötting. Schon als Gymnasi-

ast komponierte der Bruder des Papstes regelmäßig zum Weihnachtsfest einfache Instrumentalstücke, die am Heiligen Abend in der Familie stets »uraufgeführt« wurden. An ihren Eltern konnten die Geschwister Ratzinger lernen, »was es bedeutet, einen festen Halt im Glauben an Gott zu haben« (32).

Zuber verweist auch auf Georg Ratzinger (1844–1899), den bekannten Großonkel des ehemaligen Domkapellmeisters. Der katholische Priester, Sozialreformer, Publizist und Politiker, nach dem in München ein Platz benannt ist, war Mitglied der bayerischen Abgeordnetenkammer und Mitglied des Deutschen Reichstages.

Aufgrund seiner entschiedenen Abneigung gegen den Nationalsozialismus ließ sich der Vater von Georg Ratzinger, der Gendarmeriekommandant Joseph Ratzinger, die herannahende »Machtergreifung« Hitlers ahnend, Ende 1932 aus der Stadt Tittmoning nach Aschau am Inn versetzen. Für Vater Joseph war der Tag der »Machtergreifung« 1933 ein »rabenschwarzer Tag. Ab diesem Zeitpunkt musste der gewissenhafte Beamte einer totalitären Staatsgewalt dienen, deren Führungsspitze er als Verbrecher ansah« (32). Die Eltern Ratzinger erkannten immer stärker den Wesenszug ihres Sohnes Georg, der nach einem musikalisch und religiös geformten Leben strebte. Die »Karriere« des Kirchenmusikers Georg begann 1934 als Harmoniumspieler bei der werktäglichen Messfeier. Als der Vater 1937 in Ruhestand gehen konnte, erwarb die Familie in Hufschlag bei Traunstein ein Haus. Hufschlag wurde zur »wirklichen Heimat der Familie«.

Die ungewöhnliche musikalische Begabung Georg Ratzingers schätzte auch der damalige Musikpräfekt im Studienseminar Traunstein. Immer wieder pilgerte die Familie Ratzinger nach Maria Plain bei Salzburg, wo Mozart zur Krönung des Gnadenbildes seine »Krönungsmesse« uraufgeführt hat. Mit seinem Bruder Joseph erlebte Georg Ratzinger 1941 bei den Salzburger Festspielen zum ersten Mal die Regensburger Domspatzen. Das war für den 17-jährigen Georg »eine musikalische Sternstunde« (44). Am nächsten Morgen hörten die Brüder im Salzburger Dom Mozarts c-Moll-Messe.

1942 wurde der 18-jährige Georg zuerst zum Reichsarbeitsdienst und dann in die Wehrmacht eingezogen. Er war mit seiner Kompanie in der Nähe von Monte Cassino, als alliierte Bomber 1944 diese einzigartige Klosteranlage dem Erdboden gleichmachten. Im Juli 1944 traf Georg Ratzinger bei Bolsena ein Durchschuss in den rechten Oberarm. Darauf wurde er ins Lazarett nach Rosenheim verlegt. Im April 1945 geriet Georg Ratzinger in amerikanische Gefangenschaft. Als er im Juli 1945 entlassen wurde, quälte ihn die bange Frage, ob sei-

ne Angehörigen noch am Leben seien. Er kam zu Fuß in Hufschlag an und konnte Eltern und Geschwister in die Arme schließen. Sie standen ergriffen um das Klavier, auf dem Georg »Großer Gott, wir loben dich« spielte.

Die Kriegserlebnisse bestärkten Georg Ratzinger, die Blickrichtung seiner Berufung konsequent weiterzuverfolgen. Anfang 1946 traten die Brüder Georg und Joseph ins Münchener Priesterseminar ein. 1951 wurde Georg zusammen mit seinem Bruder Joseph und weiteren 42 Kandidaten von Kardinal Faulhaber zum Priester geweiht. Bei der Primizmesse Georg Ratzingers in Traunstein wurde die Nelson-Messe von Joseph Haydn aufgeführt. Da die einzigartige musikalische Begabung des jungen Priesters auch im Erzbischöflichen Ordinariat bekannt war, erlaubte man ihm ein Kirchenmusikstudium an der Musikhochschule München.

Im zweiten Kap. (»Der Domkapellmeister«; 74–170) berichtet der Verf. des Buches, dass Georg Ratzinger nach Abschluss seines Kirchenmusikstudiums die Stelle des Chordirektors an der Pfarrkirche St. Oswald in Traunstein, seiner Primizkirche, zugewiesen wurde. 1963 kam es zu einer persönlichen Begegnung zwischen Georg Ratzinger und dem damaligen Domkapellmeister der Regensburger Domspatzen Theobald Schrems, der den jungen Priester für seine Nachfolge vorschlug. Der Lebenswunsch von Georg Ratzinger, Priestertum und Musik zu verbinden, erfüllte sich für ihn schon in Traunstein und fand in Regensburg »eine ganz besondere Steigerung«. In der Rückschau sagt der emeritierte Domkapellmeister, der dieses Amt 30 Jahre lang ausübte: »Ich glaube, dass es selten einen Fall gibt, wo man eine Gebetserhörung in dieser Deutlichkeit erleben kann« (82).

Als Neuerung führte Georg Ratzinger bei den Regensburger Domspatzen die Aufführung von Messen mit Orchesterbegleitung ein. Er integrierte die Instrumentalmusik bewusst in die Harmonie der Singstimmen seiner Chorknaben. Sein unbeugsamer Wille zum perfekten Ergebnis bedeutete für den Chor und auch für ihn selbst oft Schwerstarbeit. Das überragende Ereignis seiner gesamten Laufbahn als Domkapellmeister war für Georg Ratzinger die musikalische Gestaltung eines Konzils-gottesdienstes im Petersdom während des Zweiten Vatikanischen Konzils und ein Konzert für die Konzilsväter. Während des Prager Frühlings begeisterten die Domspatzen 1968 in Prag. Ein weiterer Glanzpunkt war für Georg Ratzinger eine Konzertreise mit seinem Chor in die USA und nach Kanada im Jahr 1984. Es folgten u. a. Konzerte auf Taiwan, in Montreal und eine Tournee nach Irland als Begleitchor des Bundespräsidenten.

Der Chorgesang soll – so Georg Ratzinger – »die Herzen der Menschen öffnen und ihnen ein Stück Himmel vermitteln« (132). Ein eigenes Kap. widmet der Verf. den Schallplatten- und CD-Aufnahmen der Regensburger Domspatzen unter Georg Ratzinger (mit liturgischer Musik, geistlicher und weltlicher Musik; 132–139). Ein weiteres Kapitel (140–146) zeigt, welche Komponisten Georg Ratzinger am meisten schätzt. Papst Paul VI. zählte die Regensburger Domspatzen »zu den bedeutendsten Kirchenchören der katholischen Welt« (147). Bei der glanzvollen Verabschiedung für den Domkapellmeister im Jahr 1994 mit überaus prominenten Teilnehmern wurde auf die enorme Leistung Georg Ratzingers hingewiesen: Neben der ständigen liturgischen Aufgabe im Dom absolvierte der Chor seit 1964 rund 1.500 Konzerte; er nahm 27 Schallplatten auf und unternahm Konzertreisen auf drei Kontinenten.

Das dritte Kap. des Buches gilt dem »Bruder des Papstes« (171–217): Auch nach 1981, als Kardinal Ratzinger der Ruf zum Präfekten der Glaubenskongregation erteilte, blieb Regensburg »die Stadt, in der die Geschwister Ratzinger ihren Mittelpunkt sahen« (174). Schwester Maria starb 1991 nach einem Schlaganfall. Über seinen Bruder, den Papst, sagt Georg Ratzinger: »Er ist der gütige, freundliche Mensch geblieben, so wie er immer war« (197). Eine der aufregendsten Zeiten in der Geschichte der Regensburger Domspatzen begann, als aus dem Vatikan »grünes Licht« kam, dass der Chor am 22. Oktober 2005 in der Sixtinischen Kapelle zu Ehren des Papstes ein Konzert geben dürfe. Im September 2006 kehrte Benedikt XVI. als Papst in seine bayerische Heimat zurück. Für alle Anwesenden und Fernsehzuschauer war es ein ergreifendes Ereignis, als der oberste Hirte der Kirche auf dem Münchener Marienplatz zu Füßen der Patrona Bavariae die Fürsprache und den Segen der Gottesmutter für die ganze Kirche erbeten hat. In Altötting wurde Georg Ratzinger in diesen Tagen bei den Kapuzinern gastfreundlich aufgenommen. Benedikt XVI. sagte an diesem Wallfahrtsort: »Daheim sind wir, wo die Mutter des Herrn ist« (209). Zum Jahreswechsel 2004/05 knieten die Brüder Ratzinger zum letzten Mal gemeinsam in der Gnadenkapelle von Altötting. In Regensburg wollte Papst Benedikt XVI. seinen Bruder unbedingt in seiner Privatwohnung in der Altstadt besuchen. Von dort gingen beide zu Fuß zur Alten Kapelle.

Das Buch Anton Zubers präsentiert auf 32 Seiten auch eine beeindruckende Serie von Bildern, die wichtige Lebensstationen des ehemaligen Domkapellmeisters und seiner Angehörigen in hervorragender Weise dokumentiert. Neben einem Prolog

und einem Epilog enthält das Buch ein Nach- und Dankwort des Verf.s, einen kurzen Lebenslauf Georg Ratzingers und eine Aufstellung der verschiedenen Einspielungen der Regensburger Domspatzen unter Georg Ratzinger zwischen 1964 und 1994 (Diskografie; 231–234). Im Jahr 2000 hat das »Pontificio Istituto di Musica Sacra« in Rom Georg Ratzinger die Ehrendoktorwürde verliehen, und 2004 wurde er zum Honorarprofessor an der Hochschule für Katholische Kirchenmusik und Musikpädagogik in Regensburg ernannt.

Mit dieser Publikation gibt der Verf. lesenswerte, gut recherchierte Einblicke in die Lebensstationen Georg Ratzingers und der Familie Ratzinger. Dabei werden nicht nur die vielfältigen geistigen Begabungen und beruflichen Stationen der Familienmitglieder sichtbar. Auch die menschliche und religiöse Atmosphäre im Hause Ratzinger wird einfühlsam beschrieben. Alle Passagen des Buches wurden vor der Drucklegung dem emeritierten Domkapellmeister vorgelesen. *Josef Kreiml, St. Pölten*

## Kirchenrecht

*Wolfgang F. Rothe, Liturgische Versöhnung. Ein kirchenrechtlicher Kommentar zum Motu proprio »Summorum Pontificum« für Studium und Praxis, Dominus-Verlag, Augsburg 2009, 206 S.*

Das vorliegende Werk beginnt mit einem Vorwort des Vize-Präsidenten der Päpstlichen Kommission »Ecclesia Dei«, Prälät Camille Perl (11–12). Im Vorwort des Verfassers (13–16) wird der Zweck der vorliegenden Publikation umschrieben, nämlich »die nunmehr geltende Rechtslage möglichst unvoreingenommen und sachlich zu erfassen, zu analysieren, zu systematisieren, zu interpretieren und, insoweit es angebracht oder gar notwendig erscheint, einer Klärung zuzuführen, um sie schließlich auf gegebenenfalls bestehende praktische Probleme anzuwenden bzw. anwendbar zu machen« (13). Die Publikation ist »ebenso als Lehr- bzw. Handbuch wie auch als Nachschlagewerk konzipiert« (15).

Der Text des als Motu proprio erlassenen Schreibens Summorum Pontificum wird zweiseitig in lateinischer und deutscher Sprache abgedruckt, wobei der Kommentar des Vf. – aufgeteilt in 25 Kapitel mit mehreren Unterpunkten – jeweils eingeschoben wird. Der Kommentar zum einleitenden Teil des Motu proprio ist in sechs Kapitel aufgeteilt. Im Weiteren kommentiert jedes Kapitel einen Artikel oder Paragraphen der Normen des Motu proprio. Der lateinische Text entspricht dem in den

AAS abgedruckten, mit einigen Ergänzungen (Untertitel) und Korrekturen bzw. Änderungen versehenen Text, während der deutsche Text auf der Erstfassung des lateinischen Textes beruht. Da für die erwähnten Ergänzungen im lateinischen Text (z. B. Untertitel) keine amtliche Übersetzung vorliegt, musste für diese Textteile auf eine nichtamtliche Übersetzung zurückgegriffen werden (vgl. 21). Beim Kommentar handelt es sich um einen recht umfassenden Kommentar, der nicht wenige dem Kanonisten an sich bekannte Informationen enthält, die aber für einen interessierten Nichtkanonisten, zu denen vermutlich die meisten Leser zählen dürften, von Interesse sein dürften. So wird beispielsweise dem Kirchenrechtler bekannt sein, was ein »Motu proprio« (vgl. 17–20) oder ein Kaplan (»capellanus«, 152–153) ist; für andere Leser dürften die entsprechenden Erläuterungen jedoch sehr nützlich sein. Die zahlreichen Verweise auf weiterführende Literatur – das Werk zählt über 500 Fußnoten – und das umfangreiche Literaturverzeichnis am Schluss (173–192), wie auch Kanones (193–194) sowie Personen- und Sachregister (195–206) runden das gelungene Werk ab. Das Literaturverzeichnis umfasst Werke in deutscher, italienischer, spanischer und englischer Sprache.

Zur Frage, ob der Einsatz weiblicher Altardiener und die Handkommunion auch in jenen Messfeiern legitim sind, die nach dem Messbuch von 1962 gefeiert werden, schreibt der Vf.: »Die Antwort ist einklares Nein: Nach can. 25 CIC kann eine Gewohnheit die Rechtskraft eines Gesetzes erlangen, wenn sie von einer wenigstens passiv gesetzesfähigen Gemeinschaft mit der Absicht, Recht einzuführen, geübt wurde. Dass es sich bei den Gläubigen, die sich der älteren Form des Römischen Ritus verbunden fühlen, um eine passiv gesetzesfähige Gemeinschaft handelt, ist spätestens seit dem Erlass des *Indultes Quattuor abhinc annos* vom 3. Oktober 1984 evident. Da sich die betreffenden Gläubigen gewöhnlich gerade deswegen der älteren Form des Römischen Ritus zugewandt haben, weil sie liturgische Praktiken wie weibliche Altardiener und Handkommunion – zumal diese oftmals widerrechtlich eingeführt und erst im Nachhinein legitimiert wurden – ablehnten, steht ferner fest, dass ihre diesbezüglichen Bemühungen von der Absicht getragen waren, Recht zu erhalten bzw. einzuführen. Dementsprechend ist davon auszugehen, dass in Messfeiern, die nach dem Messbuch von 1962 gefeiert wurden, von jeher weder weibliche Altardiener und Laien als Kommunionspender zum Einsatz kamen noch die Handkommunion praktiziert wurde. Diese Gewohnheit hat, da sie weder gesetzeswidrigen noch außergesetzlichen Charakters ist

(vgl. can. 26 CIC), sondern lediglich von einer gesetzlich zwar bestehenden, aber mitnichten verpflichtenden Möglichkeit einfachhin keinen Gebrauch macht sowie vom zuständigen kirchlichen Gesetzgeber niemals beanstandet und insofern stillschweigend gebilligt wurde, gemäß can. 23 CIC die Kraft eines Gesetzes erlangt« (70–71). Das Erzwingen der Handkommunion in einer Messe in der außerordentlichen Ausdrucksform seitens eines Gläubigen wäre folglich »rechtswidrig« (82).

Der Vf. weist an mehreren Stellen auf die teilweise nicht unbedeutenden Unterschiede zwischen der lateinischen Erstfassung und dem in den AAS publizierten Text des gegenständlichen *Motu proprio* hin (z. B. 78–79, 87, 120). Zu Recht übt der Vf. an einzelnen formalen Punkten des *Motu proprio* Kritik. So ist wohl nachvollziehbar, dass am Hohen Donnerstag, am Karfreitag und in der Osternacht keine Wahlmöglichkeit des Priesters zwischen den beiden Ausdrucksformen des Römischen Ritus in Messen ohne Volk besteht, weil an diesen Tagen sowohl in der ordentlichen wie in der außerordentlichen Form keine Privatzelebration vorgesehen ist. Eine Begründung, warum dies am Ostersonntag nicht erlaubt sein soll, ist nicht ersichtlich (vgl. 73–74). Denn grundsätzlich ist am Ostersonntag jedem Priester die Privatzelebration erlaubt.

Eine der bereits oben erwähnten Änderungen zwischen der lateinischen Erstfassung und der in den AAS abgedruckten Version des *Motu proprio* findet sich in Art. 4: »In der lateinischen Erstfassung des gegenständlichen *Motu proprio* war noch von einer dauerhaft (continenter) bestehenden Gruppe die Rede gewesen; in der authentischen (und allein rechtskräftigen) Endfassung, wie sie schließlich im amtlichen Publikationsorgan des Heiligen Stuhls [...] veröffentlicht wurde, ist stattdessen nur mehr verlangt, dass die betreffende Gruppe beständig (stabiler) zusammenkommt. Dadurch kommt umso deutlicher zum Ausdruck, dass die betreffende Gruppe ihr Bestehen nicht erst in der Praxis erweisen oder gar auf unbegrenzte Zeit garantieren muss, um in den Genuss des Rechts auf die Messfeier in der außerordentlichen Ausdrucksform des Römischen Ritus zu gelangen« (87).

Eine weitere Änderung zwischen der lateinischen Erstfassung und der in den AAS abgedruckten Version des *Motu proprio* findet sich in Art. 7. Wenn ein Pfarrer die Bitte einer Gruppe von Gläubigen um die Messfeier nach dem *Missale* von 1962 nicht gewährt, hat sie den Bischof davon in Kenntnis zu setzen, der nachdrücklich ersucht wird, dem Wunsch zu entsprechen. Nun liegt die Entscheidung beim Bischof. In der ersten Fassung hieß

es: »Si ille ad huiusmodi celebrationem providere non potest res ad Pontificiam Commissionem Ecclesiae Dei referatur.« In den AAS heißt es nun: »Si ille [...] non vult [...]« Daraus schließt der Vf., dass nun »dem Diözesanbischof aus unerfindlichen Gründen die Möglichkeit eröffnet [wurde], sich der Durchsetzung des Rechts der Gläubigen [...] willentlich zu versagen« (120). Doch kann aus dem Wortlaut »[...] si non vult [...]« ein Recht des Diözesanbischofs abgeleitet werden? Handelt es sich nicht eher um die Beschreibung der auch real existierenden Variante, dass sich Diözesanbischöfe im Ungehorsam nicht an die Anweisungen des Papstes halten, worauf die entsprechende päpstliche Kommission einzuschalten ist? Freilich wäre in rechtstechnischer Hinsicht eine Formulierung vorzuziehen gewesen, die das Handeln des Diözesanbischofs nicht wertet. Denn ob er dem Wunsch der Gläubigen nicht entsprechen kann oder will, ist für die Gläubigen im Endeffekt belanglos. Sachgerechter wäre also z. B. die Formulierung: Bleibt die dem Diözesanbischof vorgetragene Bitte erfolglos, ist die Sache der Päpstlichen Kommission »Ecclesia Dei« mitzuteilen.

Was die Sakramentalien betrifft, schreibt der Vf.: »Wohl aber wird man bedauern dürfen, dass bezüglich der Begräbnisfeier und ebenso der Sakramentalien im gegenständlichen Motu proprio auf jedwede Regelung verzichtet wurde. Ein Grund dafür ist – zumal in Anbetracht der großzügigen Regelungen bezüglich der Messfeier und der (meisten) Sakramente – nicht ersichtlich« (137). Daraus wäre eigentlich zu schließen, dass die Feier der Sakramentalien in der außerordentlichen Ausdrucksform des Römischen Ritus zumindest außerhalb der von der Päpstlichen Kommission »Ecclesia Dei« errichteten Gemeinschaften grundsätzlich nicht erlaubt ist. »Wenn es sich allerdings beim Fehlen jedweder diesbezüglichen Norm im gegenständlichen Motu proprio nicht um eine bewusste Entscheidung des Gesetzgebers, sondern lediglich um ein Versehen handelt – und die ansonsten, etwa im Bezug auf die Messfeier und die (meisten) Sakramente, zum Ausdruck kommende Großzügigkeit des Gesetzgebers spricht dafür –, könnte man allerdings mit gutem Grund auf can. 19 CIC rekurrieren, wonach, wenn in einer bestimmten Sache die ausdrückliche Vorschrift eines allgemeinen oder partikularen Gesetzes oder eine Gewohnheit fehlt, gemäß den allgemeinen Rechtsprinzipien zu entscheiden ist. Unter der genannten Voraussetzung könnte im gegenständlichen Zusammenhang das allgemeine Rechtsprinzip herangezogen werden, wonach, wem das Größere erlaubt ist, auch das Geringere erlaubt ist bzw. erlaubt sein dürfte [...] Demnach wäre auch

die Feier des Begräbnisses und der Sakramentalien in der außerordentlichen Ausdrucksform des Römischen Ritus als einschliessweise legitim zu betrachten« (138). Bei den Segnungen könnte man noch darauf hinweisen, dass es sich beim deutschsprachigen Benediktionale nach wie vor um eine (nicht verbindliche bzw. verpflichtende) Studienausgabe aus dem Jahre 1977 handelt und insofern die Verwendung der früheren (approbierten) liturgischen Texte für Segensfeiern a fortiori als erlaubt zu betrachten ist.

Dem Wortlaut des lateinischen Textes nach ist die Firmung in der außerordentlichen Ausdrucksform des Römischen Ritus den Ordinarien »ordinarii« Art. 9 § 2) vorbehalten. »In der amtlichen deutschen Übersetzung ist statt von Ordinarius von Bischof die Rede. Dies ist insofern von Bedeutung, als keineswegs jeder Ordinarius die Bischofsweihe empfangen hat« (140). »Sofern kein Sonderrecht zu tragen kommt [...], scheint jedem zur Spendung des Firmaments Befugten, der nicht Ordinarius ist – selbst wenn es sich dabei um einen Bischof [...] handelt – deren Feier in der außerordentlichen Ausdrucksform des Römischen Ritus nicht gestattet zu sein. Ein Grund dafür ist nicht ersichtlich.« (141)

Auch in Art. 10 finden sich eigenartige Regelungen: »In Abweichung von can. 515 § 2 CIC, demzufolge die Errichtung von Pfarreien allein Sache des Diözesanbischofs ist [...], wird die Befugnis zur Errichtung von Personalpfarreien für die Bedürfnisse der Gläubigen, die die außerordentliche Ausdrucksform des Römischen Ritus bevorzugen, im gegenständlichen Artikel auf den Ortsordinarius (ordinarius loci) ausgeweitet [...] Ein Grund dafür ist nicht ersichtlich« (149). Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass auch für die Errichtung von Personalpfarreien der Priesterrat anzuhören ist. Auch unter diesem Aspekt ist die Regelung nicht kohärent. Ein Generalvikar könnte wohl eine Personalpfarre für die Bedürfnisse der Gläubigen, welche die außerordentliche Ausdrucksform des Römischen Ritus bevorzugen, errichten, doch müsste vorgängig der unter Vorsitz des Diözesanbischofs tagende Priesterrat dazu angehört werden (vgl. CIC can. 515 § 2). Was der Vf. dezent an mehreren Stellen mit der Formulierung »ein Grund dafür ist nicht ersichtlich« umschreibt, weist auf einen leider recht weit verbreiteten Missstand in der jüngsten auch universalkirchlichen Gesetzgebung hin: Es fehlt unserer Kirche an Rechtskultur auch in rein rechtstechnischer Hinsicht.

Im Detail finden sich im rezensierten Werk ganz vereinzelt verbesserungsfähige Punkte: So spielt dem Vf. die Abkürzung »Ebd.« in den Fußnoten ei-

nen Streich. Die Quellenangabe in Fußnote 141 (»Ebd., 8«) kann sich nicht auf das letztgenannte Werk in Fußnote 140 beziehen, weil dieser Artikel keine Seitenzahl »8« kennt. Das Gleiche gilt für Fußnote 152. Ebenso ist es etwas verwirrend, wenn sich eine Autorenangabe »Ders.« auf ein »Ebd.« in der vorgehenden Fußnote bezieht, das wiederum auf eine Quellenangabe in einer vorangehenden Fußnote verweist (z. B. Fußnote 159). Auf S. 87 fehlt im Drucksatz ein Wort: »und zwar [so] lange, wie [...]« Bei der Quellenangabe »Rothe: Liturgische Gegenreform(ation)?« ist im Gegensatz zu den übrigen Autorenangaben der Name des Vf. nicht in Kapitälchen gedruckt (88, 89). Auf S. 90 gehört das letzte Verb dem Subjekt entsprechend in den Plural, auf S. 91 sollte es heißen: »um die Verwirklichung ihres [...] Anliegen[s]«. Doch können diese marginalen Ausstellungen den Wert des vorliegenden seriösen und umfassenden Kommentars nicht schmälern. *Markus Walser, Vaduz*

## Christliche Gesellschaftslehre

*Handbuch der Katholischen Soziallehre, hg. von Anton Rauscher, Berlin 2008 (Duncker & Humblot), ISBN 978-3-428-12473-2, EUR 78,-, als E-Book EUR 70,-.*

Professor em. DDR. Anton Rauscher SJ, Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Augsburg von 1971 bis 1996, hat im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft sowie der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, deren Direktor er von 1963 bis 2010 war, in Verbindung mit Jörg Althammer, Wolfgang Bergsdorf und Otto Depenheuer ein 1130 Seiten umfassendes Handbuch der Katholischen Soziallehre herausgegeben, das 2008 im Verlag Duncker & Humblot in Berlin erschienen ist.

65 Autoren haben hier mitgewirkt und in 81 Einzelartikeln dazu beigetragen, ein Einführungswerk in die Katholische Soziallehre zu schaffen, das in den nächsten Jahren und Jahrzehnten im deutschen Sprachraum sicher wegweisend sein wird. Während auf der lehramtlichen Ebene mit dem 2004 der Öffentlichkeit übergebenen, in deutscher Sprache 2006 (auch durch das Verdienst Prof. Rauschers) vorgestellten »Kompendiums der Soziallehre der Kirche« ein systematisches Werk der Soziallehre der Kirche vorliegt, wird hier auf der wissenschaftlichen Ebene eine Darstellung dessen gesucht, was man als *Katholische Soziallehre* insgesamt bezeichnen kann. Einerseits wird dabei, wie generell in der

katholischen Theologie, die Bindung an das Lehramt der Kirche vorausgesetzt, andererseits geht es – ermöglicht durch den wesentlichen Beitrag der Humanwissenschaften sowie der philosophischen Anthropologie und Ethik – um Argumentationen, Vertiefungen und Begründungen, die vom Lehramt selbst nicht zu leisten sind, deren es aber bedarf, um seinen wesentlichen Dienst für die Glaubensweitergabe und das christliche Leben des einzelnen und das Wohl der Gesellschaft ausüben zu können.

Die inhaltliche Ausrichtung des Handbuchs ist der christlichen Sicht von Mensch und Gesellschaft verpflichtet, die in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung gründet und auf dem zweifachen Weg erkennbar ist, den auch Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika »Caritas in veritate« aufgezeigt hat (Nr. 9), nämlich durch den Glauben und die Vernunft. Bei aller Profilierung des Katholischen wird zugleich das ökumenische, ja auch interreligiöse Gespräch gesucht; auf der Basis des Naturrechts ist der Dialog auch mit Nichtglaubenden möglich, was wesentliche Fragen des Menschen und seiner Würde und Berufung – als einzelner und in Gemeinschaft – betrifft.

In vierzehn Hauptkapiteln werden wesentliche Anliegen, Themen und Inhalte der Katholischen Soziallehre vorgestellt: Es geht im einzelnen um das personale Fundament der Katholischen Soziallehre (A. Rauscher, P. Kirchhof, E. Schockenhoff, S. Mückl), um ihre Grundlinien (A. Losinger, L. Roos, U. Nothelle-Wildfeuer, A. Küppers, W. Becker, W. Ockenfels, H.-J. Höhn, M. Schramm) mit einem ökumenischen Exkurs (W. Härle, V. Makrides), um Ehe und Familie (F.-X. Kaufmann, J. Liminski, E. Schockenhoff, P. Kirchhof, V. Ladenthin, H. Lampert, N. Ott), um ethische Grundfragen des Lebens (M. Spieker, B. Ketter, C. Breuer), um Schöpfung und Umwelt (E. Schockenhoff, M. Vogt), um die Bedeutung der Arbeit (E. Nass, J. Althammer, B. Rütters, G. Kleinhenz), um das Eigentum (W. Kersting, A. Rauscher, U. van Suntum), die Wirtschaftsordnung (A. Rauscher, A. Schüller, C. Müller, C. Watrin, A. Habisch, N. Goldschmidt, E. Gaugier, N. Feldhoff), die soziale Sicherung (R. Hauser, M. Werding, J. Genosko, H. Pompey, H. Zacher), die politische Ordnung (J. Isensee, R. Uertz, M. Graulich, C. Schönberger, M. Heintzen, A. Rauscher), die Demokratie (O. Hoffe, H. Vorländer, M. Kneuer, A. Liedhegener, B. Sutor, W. Bergsdorf, M. Funke), um das Verhältnis von Kirche und Staat (O. Depenheuer, C. Waldhoff, S. Mückl), um die internationale Ordnung (L. Kühnhardt, S. Fröhlich, W. Ockenfels, J. Schwarz, D. Herz, K. Bade, P. Waldmann, M. Rutz) sowie um die Entwicklungszusammenarbeit (J. Müller, A. Saberschinsky, M. Sommer).

Das Verzeichnis der Autoren sowie ein Personen- und Sachregister runden das umfangreiche Handbuch ab.

Die besondere Stärke des Werkes liegt in der un-aufgereg- sachlichen, der Tageaktualität entzogenen, um Grundfragen kreisenden Darlegung und Argumentation, sodass im Sinne der Ausrichtung auf das christlich-humanistische Wertefundament bei aller Zeitbezogenheit doch bleibend Gültiges präsentiert wird, das man auch nach Jahren noch mit Gewinn lesen wird. Der interdisziplinäre Ansatz zeigt sich in der Auswahl der Autoren, die dennoch das gemeinsame Grundanliegen teilen. Die Autorinnen und Autoren kommen praktisch alle aus Deutschland oder lehren dort.

Auch wenn die Sozialzyklika »Caritas in veritate« bei Erscheinen des Buches noch nicht veröffentlicht war, so entspricht die im Handbuch vorgestellte katholische Soziallehre doch voll und ganz dem von Benedikt XVI. verfolgten Anliegen: einem ganzheitlichen Humanismus zu dienen, der mit Recht auch christlich genannt werden kann, da er sich sowohl von der Liebe als auch von der Wahrheit als Gaben Gottes leiten und inspirieren lässt.

Josef Spindelböck, St. Pölten

## Dogmatik

Achim Buckenmaier: *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 2009, 448 Seiten, ISBN 978-3-7917-2193-4, EUR 44,-.*

Der Schwerpunkt der Lehre des II. Vaticanums und auch seiner Rezeption liegt in der Ekklesiologie, die von der Konstitution *Lumen gentium* formuliert wurde und zu einer Erneuerung der Communio-Ekklesiologie der frühen Kirche beitragen wollte. So sollte auch das große Schisma von 1054 seiner Überwindung entgegengebracht und die viele abschreckende gregorianische »Papstrevolution« (Eugen Rosenstock-Huussy) von 1076 einer »De-konstruktion« entgegengeführt werden. Das Verständnis der Kirche als Leib Christi, das Papst Pius XII. zum Thema einer Enzyklika machte, wurde ergänzt durch das Bild vom »Volk Gottes«, das 1983 in das neue Kirchenrecht aufgenommen wurde. Dabei ging es auch immer um das Verhältnis von »Universalkirche« mit dem Papst als sichtbarem Mittelpunkt und der um die Bischöfe versammelten Ortskirchen. Dazu gab es in den Jahren 1999 bis 2001 einen berühmt gewordenen »Disput der Kardinäle« (so der Jesuit Medard Kehl) zwischen dem Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger und

Walter Kasper, dem damaligen Bischof von Rottenburg-Stuttgart, der zu Beginn der Auseinandersetzung in den Päpstlichen Einheitsrat berufen wurde.

Achim Buckenmaier, Dozent am Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes der Lateran-Universität in Rom, hat diese innerkatholische ekklesiologische Auseinandersetzung in einer umfassenden Studie (Habilitationsschrift an der Universität Bonn) aufgegriffen und um neue Perspektiven für die künftige Rezeption der Ekklesiologie des II. Vaticanums weitergeführt. Ratzinger und Kasper, die schon in den 1960er Jahren um das Buch »Einführung in das Christentum« eine Kontroverse führten, sind beide profilierte und anerkannte Theologen fast derselben Generation und Konzils Erfahrung mit sehr unterschiedlichen theologischen »Stilen«. Plakativ wird der eine oft als »Platoniker«, der andere als letzter Exponent der Tübinger Schule klassifiziert. Der Disput entzündete sich an der von Ratzinger mit verantworteten römischen Verlautbarung *Communio notio* von 1992, die die ontologische Vorgängigkeit der Universalkirche und ihre Präsenz auch in allen lokalen ekklesialen Vollzügen betont hat. Darauf reagierte Kasper betont kritisch in einem Aufsatz, der zunächst vom Bischofsamt bei Thomas von Aquin und in der Lehre des II. Vaticanums handelte, um dann dem Dokument den »Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus« vorzuhalten.

Buckenmaier schildert zu Beginn seiner Untersuchung den Verlauf der Kontroverse (25–92) und bietet dann ergänzende Analysen zum Verhältnis von Orts- und Weltkirche unter Einbeziehung soziokulturell-historischer Dimensionen wie etwa der Globalisierung als Kontext kirchlicher Universalität (93–128). Mit Ratzinger greift er in einem eigenen Kapitel den Gedanken der Präexistenz der Kirche bei den Kirchenvätern und der Präexistenz Israels (und der Tora) in der rabbinischen Theologie auf (129–206). In besonderem Anschluß an die Ekklesiologie des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte wird der ekklesia-Begriff exegetisch unterschieden in »Gemeinde« und »Kirche«. Dabei gehört zur Konkretion der Ortskirche auch die (vor)geliebte Gemeinschaft der Christen untereinander und der Kleriker mit ihrem Bischof (207–286). Ein Exkurs behandelt die Frage nach der angemessenen Größe einer Ortskirche. Besondere Dynamik erhalten Lokalkirchen in ihrem Verhältnis zur Universalkirche durch die Heiligenverehrung, die zur Universalisierung der Geschichtlichkeit des Glaubens beiträgt. So sei auch nicht das Papstamt, sondern die Apostelgräber der Grund für den universalen Vorrang der römischen Ortskirche (287–321). Diese ist allerdings zeitlich der urchristlichen Ortskirche



von Jerusalem nachgeordnet und an sie verwiesen. Für beide gilt, dass erst ihr lokalkirchlicher Charakter die Ermöglichung ihrer universalkirchlichen Aufgaben ist.

In acht Thesen bündelt Buckenmaier seine Erkenntnisse und ekklesiologisch weiterführenden Vorschläge (322–386). Klar bekennt er mit Ratzinger den ontologischen Vorrang der Universalkirche und die Kontinuität zum Volk Israel. Jerusalem ist der Ort, an dem erstmals und singular an Pfingsten Universalkirche sichtbar durch die zwölf Apostel in Erscheinung trat. Mit Papst Johannes Paul II. kann das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche als »gegenseitige Innerlichkeit« beschrieben werden, die sich zur »gegenseitigen Hilfe« ausweitet und nach außen hin Kirche als »Versammlung« versteht. Dazu gehört die *communio ecclesiarum* und die Rolle der Bischofskonferenzen. Ekklesiologisches Modell der Zukunft ist dem Autor mit einem Wort Martin Bubers die »mittegeente Gemeinschaft« (369–381), in der ein lokal gebundener Petrusdienst seinen globalen Auftrag erfüllen kann. Dazu müsse aber Rom als Gemeinde gesehen werden (382–386). Dieser soziologische und abgrenzende Gemeindebegriff von »Versammlung« ist allerdings nicht unproblematisch gegenüber dem

von Johannes XXIII. gebrauchten von der Kirche als »Brunnen«.

Buckenmaier gelingt es in seiner gründlichen, lehrreichen und spannend zu lesenden Studie, die ekklesiologischen Perspektiven Ratzingers und Kaspers als sich ergänzend zusammenzuführen und zum Ausgangspunkt künftiger Ekklesiologie zu machen. Die persönliche Herkunft des Autors aus der »Katholischen Integrierten Gemeinde« bleibt in Ansatz und Schlussfolgerungen nicht verborgen und bringt gewinnend den Ertrag soziokultureller Sichtweisen ein. Vermissen wird man aber um so mehr die von der außerordentlichen Bischofssynode 1985 (mit Walter Kasper als Sekretär) betonte Sicht der Kirche als eucharistisches »Mysterium« und ihre marianisch-personale Prägung. Eine Ekklesiologie ohne marianische Bezüge bleibt allzu oft in fruchtlosen Strukturdebatten hängen und vermag das Profil des Katholischen vor Ort und universal kaum überzeugend zum Ausdruck bringen. Die letzten Päpste dagegen haben in je eigener Weise sich immer wieder auf Maria als »Typus und klarstes Urbild der Kirche« (*Lumen gentium* 53) öffentlich bezogen und unzählige Marienwallfahrtsorte der Lokalkirchen aufgesucht.

*Stefan Hartmann, Oberhaid*

### **Anschriften der Herausgeber:**

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano,

E-Mail: manfredhauke@luewin.ch

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald,

E-Mail: stickel@utanet.at

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

### **Anschriften der Autoren:**

Dr. Stefan Hartmann, Bamberger Str. 10, D-96173 Oberhaid

Homepage: [www.stefanhartmann.npage.de](http://www.stefanhartmann.npage.de)

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

Dr. Veit Neumann, Domplatz 7, D-93047 Regensburg

Prof. Dr. Josef Spindelböck, Kleinhain 6, A-3107 St. Pölten-Traisenpark

Prof. Dr. Marie-Thérèse Urvoy, Institut Catholique Toulouse,

31 rue de la Fonderie, B.P. 7012, 31068 Toulouse Cedex 7, Frankreich

B 51765

26. Jahrgang Heft 4/2010

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Kurt Krenn  
Michael Stichelbroeck  
Anton Ziegenaus

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Christopher J. Malloy: *Subsistit in: Nichtexklusive Identität  
oder vollständige Identität* ..... 241
- Ermanno Pavesi: *Pastoralpsychologie im Spannungsfeld zwischen  
Theologie und Psychologie* ..... 275

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Guido Pozzo: *Aspekte der katholischen Ekklesiologie in Bezug  
auf die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils* ..... 300

## BUCHBESPRECHUNGEN ..... 313

*Volkskunde – Moraltheologie – Biblische Theologie*

*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 M. Hauke, M. Stickelbroeck oder A. Ziegenaus,  
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

## Subsistit in: Nichtexklusive Identität oder vollständige Identität?

Von Christopher J. Malloy

Universität zu Dallas  
Irving, Texas

Die Kongregation für die Glaubenslehre (KGL) veröffentlichte am 29. Juni 2007 mit päpstlicher Ratifizierung und Bestätigung ein kurzes höchst bedeutsames Dokument mit dem Titel »Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche«.<sup>1</sup>

Das Dokument berührt ein empfindliches Thema, die Identität der von Christus gegründeten Kirche. Bis Mitte der 1960er Jahre nahm die weite Mehrheit der katholischen Theologen einfach an, dass die von Christus gegründete Kirche die Katholische Kirche *ist*. Das Zweite Vatikanum lehrt andererseits in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*: »Diese Kirche [Christi], in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, *besteht in* der Katholischen Kirche« (Betonung hinzugefügt).<sup>2</sup> Es hat den Anschein, dass wenn die Kirche Christi »in« der Katholischen Kirche »besteht«, sie mit dieser Kirche nicht völlig identisch ist und zudem woanders existieren kann. Einige Theologen hielten weiter fest an einer »vollen Identität« zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche, die Christus gründete. *Lumen gentium* wurde als eine Wasserscheide angenommen, ein unwiderlegbarer Garant für einen Fall, den Papst Benedikt XVI als eine »Hermeneutik des Bruches« kritisierte.<sup>3</sup>

Das neue Dokument der KGL warnt die Theologen jedoch im Hinblick auf das »*subsistit in*« vor einer solchen Hermeneutik und bekräftigt eine »volle Identität« der Katholischen Kirche und der durch Jesus Christus gegründeten Kirche: »Das Zweite Vatikanische Konzil wollte diese Lehre nicht verändern und hat sie auch nicht verändert, es wollte sie vielmehr entfalten, vertiefen und ausführlicher darlegen«.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> AAS 99 (2007): 604–8. Englische Übersetzung veröffentlicht in *Origins* 37 (2007): 134–36. [Die deutsche Übersetzung findet sich u.a. auf der Homepage des Heiligen Stuhles, [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Das englische Original des vorliegenden Artikels erschien in den USA: »*Subsistit in*: Non-Exclusive Identity or Full Identity?« in *The Thomist* 72 (2008): 1–44].

<sup>2</sup> »Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica« (LG 8 [AAS 57 (1965) 12]).

<sup>3</sup> Papst Benedikt XVI, »Ansprache Seiner Heiligkeit Benedikt XVI. vor der Römischen Kurie« (22. Dezember 2005).

<sup>4</sup> »Noluit mutare, at evolvere, profundius intelligere it fecundius exponere voluit, nec eam mutavisse dicendum est« (KGL, »Certain Aspects of the Doctrine on the Church,« Antwort auf die erste Frage [AAS 99 (2007): 605]).

Desweiteren: »Die Verwendung dieses Ausdrucks [d. h. *subsistit in*], der die vollständige Identität [*plenam identitatem*] der Kirche Christi mit der Katholischen Kirche besagt, verändert nicht die Lehre über die Kirche.«<sup>5</sup> Wenn das Konzil eine »volle Identität« lehrte, dann haben viele katholische Ekklesiologen während der letzten vierzig Jahre eine grundsätzliche Frage missdeutet, eine, die den katholischen ökumenischen Kompass ausrichtet. Wie konnten so viele eine Wasserscheide wahrnehmen, wenn es keine gab? Oder versucht die KGL vergeblich die Zeit zurück zu drehen?

In diesem Artikel beabsichtige ich aufzuzeigen, dass das Zweite Vaticanum, in Kontinuität mit dem vorkonziliaren Lehramt, die volle Identität der Kirche Christi mit der Katholischen Kirche nicht abschwächt. Zunächst werde ich prüfend die Textgeschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*) überblicken. Als zweites werde ich vier Wege darstellen, auf denen man eine volle Identität leugnen könnte. Dabei werde ich den Blick besonders auf den vierten Weg lenken, der den Gedanken der nichtexklusiven Identität beinhaltet. Drittens werde ich die entscheidenden Argumente eines der angesehensten Englisch sprechenden Verteidiger der nichtexklusiven Identität, Francis Sullivan, umreißen. Zum Schluss werde ich auf Sullivans Argumente antworten und eine Anzahl an Argumenten liefern, die mit der vollen Identität »konvergieren«.

### I. Von »ist« zu »besteht in«

Wie es wohlbekannt ist, genehmigten die Väter des Zweiten Vaticanums eine entscheidende Änderung in der Wortwahl eines frühen Entwurfs des Kirchendekretes. Der erste Entwurf, *Aeternus Unigeniti*, war ein Schema, das von der Vorbereitenden Theologischen Kommission entworfen wurde.<sup>6</sup> Es lehrte, dass es nur eine einzige (*unica*) Kirche gibt und dass die Katholische Kirche allein zu Recht (*iure*) »Kirche« genannt werden kann.<sup>7</sup> Der Titel des Abschnitts des Entwurfs (a. 7) lautet, »Die Römisch Katholische Kirche ist der Mystische Leib Christi.«<sup>8</sup> Hier erleben wir

<sup>5</sup> »Usus vocabuli retinens plenam identitatem Ecclesiae Christi et Ecclesiae Catholicae doctrinam de Ecclesia non immutat« (ebd., Antwort auf die dritte Frage [ASS 99 (2007): 607]).

<sup>6</sup> *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, vol. 1.4 (Vatikanstadt: Typis polyglottis Vaticanis, 1971), 12–91 (fortan, ASS). Für eine aufschlussreiche Darstellung der Vorgeschichte dieses Textes, siehe Alexandra von Teuffenbach, *Die Bedeutung des »subsistit in« (LG 8): Zum Selbstverständnis der Katholischen Kirche* (München: Herbert Utz Verlag, 2002), 202–77.

<sup>7</sup> »Deshalb lehrt die Heilige Synode und bekennt feierlich, nichts als die eine wahre Kirche Jesu Christi zu sein.... Daher wird nur die Römisch Katholische Kirche zu Recht Kirche genannt« (»Docet igitur Sacra Synodus et sollemniter profitetur non esse nisi unicum veram Iesu Christi Ecclesiam [...] Ideoque sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia« [Ass 1/4:15.14–24]). Siehe auch Robert Fromaget, »Subsistit In: De Eius Significatione in Constitutione Dogmatica De Ecclesia *Lumen Gentium*« (S.T.L. These, Angelicum, 2006), 8–10. In diesem Artikel bedeutet »Kirche« die universelle Kirche und »Kirche« oder »Kirchen« (klein geschrieben) kennzeichnen Teilkirchen. Die *Acta* verwenden bei der Bezeichnung bestimmter Kirchen durchgängig das große »E« (*Ecclesiae*).

<sup>8</sup> »*Ecclesia Catholica Romana est Mysticum Christi Corpus*« [ASS 1/4:15.16; die Kursivschrift kennzeichnet den Titel eines Abschnitts. Siehe auch ASS 1/4:17 n. 49.

eine Identifikation der Katholischen Kirche mit dem Mystischen Leib Christi und dadurch mit der Kirche Christi. Es scheint so, als würde niemand annehmen, dass der Mystische Leib von der von Christus gegründeten Kirche zu unterscheiden ist, wobei der zweite Ausdruck sicherlich eine komplexe Realität bezeichnet, sowohl die geistige als auch die sichtbare, und der erste Ausdruck dies ebenso in der Vorstellung der Verfasser erreicht. Die Note 50 des ersten Kapitels dieses Entwurfs sagt klar aus, »Die Kirche ist [die] Römisch Katholische [Kirche]« und zeigt des Weiteren die Identität der Katholischen Kirche mit der von Christus gegründeten Kirche.<sup>9</sup> Obwohl der Entwurf die von Christus gegründete Kirche mit der Katholischen Kirche nicht explizit identifiziert, erwägt er dennoch nicht die kleinste Unterscheidung.<sup>10</sup>

Wie viele der ersten Schemata, sollte auch dieser erste Entwurf nicht lange Bestand haben.<sup>11</sup> Abgesehen von anderen Behauptungen kann man für den Reichtum und die Vitalität, die aus den frischen Denkansätzen der neuen Entwürfe hervorgeht, wirklich dankbar sein. Obwohl die landläufige Meinung darin besteht, dass ein Grund für die Ablehnung des ersten Schemas die Identifikation der Katholischen Kirche auf Erden mit dem Mystischen Leib war, scheint es, dass nur wenige das Schema in dieser Hinsicht kritisierten.<sup>12</sup> Gérard Philips verfasste einen alternativen Entwurf, bevor das ursprüngliche Schema in Umlauf kam. Wenn dieser Entwurf auch deutlich in der Methode und im Ton anders war, beinhaltete er die gleiche Identifikation der von Christus gegründeten Kirche mit der Katholischen Kirche.<sup>13</sup> Im Februar 1963 stellte Philips einen weiteren Entwurf fertig; dieser wurde bald zum *Urtext* des Konzils.<sup>14</sup> Das Dokument wurde am 29. September 1963 allgemein präsentiert. Es bekräftigt ausdrücklich die Identität der Katholischen Kirche und der von Jesus Christus gegründeten Kirche: »Somit ist diese Kirche, wahre Mutter und Lehrerin aller, als eine Gesellschaft in dieser Welt verfasst und geordnet, die Katholische Kirche, die vom Römischen Pontifex und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird, wenn auch außerhalb ihres Gesamtgefüges viele Elemente der Heiligung gefunden werden

<sup>9</sup> »Ecclesia est Catholica Romana« (ASS 1/4:17 n. 50).

<sup>10</sup> Siehe Fromaget, »Subsistit in« 9.

<sup>11</sup> Eine ganze Reihe von Theologen und Bischöfen, vor allem jene aus Mitteleuropa, waren mit dem Entwurf sehr unzufrieden (siehe von Teuffenbach, *Die Bedeutung des ›subsistit in‹*, 299–310).

<sup>12</sup> Das allgemeine Verständnis besteht darin, dass die Mehrheit der Bischöfe die praktische Identifikation der Katholischen Kirche mit dem Mystischen Leib Christi des Schemas ablehnte. Alexandra von Teuffenbach argumentiert im Gegensatz dazu, dass eine solche Mehrheit nicht existierte (siehe von Teuffenbach, *Die Bedeutung des ›subsistit in‹* 303ff.). Achille Liénart fochte die Identifikation tatsächlich und zunehmend an, aber Sebastian Tromp vermerkte in seinem bemerkenswert neutralen Tagebuch, dass keiner der 150 Väter, die an der Anfertigung des Schemas beteiligt waren, weder mündlich noch schriftlich behauptete, dass diese Identifikation fehlerhaft war (siehe ebd., 309). Es gab niemanden, der einen Einwand gegen die Identität aussprach.

<sup>13</sup> Siehe ebd., 320–23.

<sup>14</sup> Für diesen Entwurf, siehe ASS 2/1:215–81. Für kurze Behandlungen der verschiedenen Entwürfe, siehe Karl J. Becker, »The Church and Vatican II's ›Subsistit in‹ Terminology«, *Origins* 35 (2006): 515C–518B; Fromaget, »Subsistit in«, 8–16 und 31–37; und Francis Sullivan, »A response to Karl Becker, S. J., On the Meaning of ›Subsistit in‹«, *Theological Studies* 67 (2006): bes. 396–402.

können, die als der Kirche Christi eigene Dinge auf die Katholische Einheit hindrängen.«<sup>15</sup>

Diskussionen unter den Konzilsvätern lieferten einen Anstoß für weitere Änderungen. Wie Karl Becker bemerkte, wurde im späten Oktober eine Unterkommission errichtet, um Verbesserungen vorzunehmen. Etwa einen Monat später wurde der verbesserte Entwurf der Theologischen Kommission während einer Vollversammlung vorgestellt.

Ursprünglicher Entwurf (Februar 1963): »Somit ist diese Kirche, wahre Mutter und Lehrerin aller, als eine Gesellschaft in dieser Welt verfasst und geordnet, die Katholische Kirche, die vom Römischen Pontifex und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird, wenn auch außerhalb ihrer Gesamtgefüges viele Elemente der Heiligung gefunden werden können, welche, als der Kirche Christi eigene Dinge auf die Katholische Einheit hindrängen.«

Verbesserter Entwurf (November 1963): »Diese Kirche, als eine Gesellschaft in dieser Welt verfasst und geordnet, ist gegenwärtig in der Katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm regiert wird, wenn auch außerhalb ihres Gefüges viele Elemente der Heiligung zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die Katholische Einheit hindrängen.«<sup>16</sup>

Ich habe die vorgeschlagenen Änderungen oder Ergänzungen unterstrichen („wahre Mutter und Lehrerin aller« wurde ebenfalls ausgelassen). Philips bot Erklärungen für die für unsere Zwecke wichtigste Änderung an, die Änderung von »ist [est]« zu »ist gegenwärtig in [adest in]«: die Änderung war vom Plenum gefordert und sie passt besser zum »obwohl«-Satz.<sup>17</sup> Becker behauptet, dass nur eine der schriftlichen Antworten des Plenums den Wunsch nach der Änderung von *est* widerspiegelte.<sup>18</sup> Sullivan gibt zu, dass die Kardinäle Liénart, König und Bea – die das ursprüngliche Schema wegen der Identifikation des Mystischen Leibes mit der Katholischen Kirche kritisierten – den Entwurf vom Februar 1963 an dieser Stelle nicht kritisierten. Nichtsdestoweniger weist er darauf hin, dass eine Hand voll Bischöfe gewünscht habe, die

<sup>15</sup> »Haec igitur Ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, est Ecclesia catholica, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa, licet extra totalem compaginem elementa plura sanctificationis inveniri possint, quae ut res Ecclesiae Christi propriae, ad unitatem catholicam impellunt« (ASS 2/1:219.18–220.23). Zur Identität der einen Kirche und der Katholischen Kirche, siehe auch *Commentarius* (ASS 2/1:230) und Kardinal Brownes Anmerkungen (ASS 2/1:340). Der Entwurf Parentes, der Formulierung des ersten Entwurfs von Philips folgend, identifiziert die Kirche Christi ebenfalls mit der Katholischen Kirche (siehe von Teuffenbach, *Die Bedeutung des ›subsistit in‹*, 329). Beide Entwürfe deuten einschließllich auf die Identifikation durch die beigefügten Verbindungen wie *nempe* und *à savoir* (siehe ebd. 321 und 329). Das französische Schema und das deutsche Schema haben weder die Identifikation gemacht noch abgelehnt (siehe ebd., 330–36). Wie Tromp in sein Tagebuch eintrug, erklärte Philips, als die Konzildiskussion über Philips Entwurf begann, dass er *Humani generis* als Ausgangspunkt folgte (siehe ebd., 350 und n. 218).

<sup>16</sup> »Haec igitur Ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, est Ecclesia catholica, a successore Petri et episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt« (erfasst in Becker, »The Church and Vaticanum II's ›Subsistit in‹ Terminology«, 517A).

<sup>17</sup> Siehe ebd., 517B.

<sup>18</sup> Siehe ebd.

Identität etwas aufzuweichen.<sup>19</sup> Alexandra von Teuffenbach, die ihre Dissertation unter der Leitung von Karl Becker schrieb, behauptet, dass es nur einige Anfragen zur Änderung in diesem Punkt gegeben habe.<sup>20</sup>

Eine »ausführliche Diskussion«<sup>21</sup> unter den Kommissionsmitgliedern resultierte aus der wichtigen Änderung, die uns betrifft. Der Text wurde vom vorgeschlagenen »ist gegenwärtig in [*adest in*]*« zu »besteht in [*subsistit in*]*« verändert. Hilfreicherweise hat Becker die Aufmerksamkeit auf die doppelte Änderung gelenkt. Bisherige Darstellungen dieser Geschichte neigten dazu, das (zumindest in diesem Abschnitt) vorübergehende *adest in* zu ignorieren. *Subsistit in* ist kein direkter Ersatz für *est*, sondern für *adest in*. Diese Änderung wurde von einem Mitglied der Theologischen Kommission, von niemand anderem als dem konservativen Sebastian Tromp, eingeführt. Der verbesserte Entwurf, der im Juli 1964 vervollständigt und dem Plenum am 15. September 1964<sup>22</sup> präsentiert wurde, lautet: »Diese Kirche, als eine Gesellschaft in dieser Welt verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der Katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm regiert wird, obgleich auch außerhalb ihres Gefüges viele Elemente der Heiligung und der Wahrheit gefunden werden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die Katholische Einheit hindrängen.«<sup>23</sup> Dieser Satz wurde genehmigt und erscheint wortgetreu im abschließenden dogmatischen Dekret (*LG* 8).<sup>24</sup> Welche Bedeutung hat diese Änderung?**

## II. Interpretationen im Sinne des Bruchs

Zumindest bis zur kürzlichen Intervention der KGL interpretierte die überwiegende Mehrheit der Theologen, mit einigen Ausnahmen (z. B. Alfredo Kardinal Ottaviani, Sebastian Tromp, Leo Kardinal Scheffczyk,<sup>25</sup> Karl Becker, Joseph Kardinal Rat-

<sup>19</sup> Siehe Sullivan, »Response«, 397f. Becker bezieht sich auf Bischof Van Dodeward aus Haarlem (siehe *ASS* 2/1:433–34), aber Sullivan bemerkt, dass Becker versäumte, Kardinal Silva Henriquez aus Chile zu beachten. (siehe *ASS* 2/2:137). Sullivan fügt hinzu, dass einige Bischöfe zu einer näheren Betrachtung der nicht-katholische Gemeinschaften im Lichte des *licet*-Satzes aufriefen.

<sup>20</sup> Siehe von Teuffenbach, Die Bedeutung des »*subsistit in*«, 358–62. Karl Rahner bekräftigte bei einer Pressekonzferenz im Oktober 1963 die Identität der Katholischen Kirche mit der Kirche Christi (siehe ebd., 363f).

<sup>21</sup> Siehe *ASS* 3/6:81.

<sup>22</sup> Der verbesserte Entwurf von 1964 ist neben dem Neudruck des originalen Entwurfs von 1963 in *ASS* 3/1:158–366 zu finden (siehe die Seiten, die den abschließenden *relationes* folgen, etc.).

<sup>23</sup> »Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *subsistit in* Ecclesia catholica, a *successore Petri* et *Episcopis* in eius *communione* gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura *sanctificationis et veritatis inveniantur*, quae ut *dona* Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt« (*ASS* 3/1:167B.26; die Kursivschrift zeigt die Änderungen an). Von Teuffenbach deutet an, dass die Ergänzung »*et veritatis*« zunächst von Rahner und Grillmeier irgendwann im Frühling 1963 vorgeschlagen wurde, obwohl keiner von ihnen dem Selbstverständnis der Kirche, das in Philips Entwurf artikuliert wurde, widersprach (siehe von Teuffenbach, *Die Bedeutung des »subsistit in*«, 357). Im Herbst dieses Jahres schlugen die deutschen Bischöfe und die Skandinavische Bischofskonferenz vor, dass *et veritatis* zum Text hinzugefügt wird (siehe *ASS* 2/1:293 no. 96).

<sup>24</sup> Der lateinische Text ist identisch, mit Ausnahme des Kursivgedruckten (siehe *ASS* 57 [1965]: 12).

<sup>25</sup> Siehe Leo Kardinal Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise: Um die Entscheidung für das authentische Konzil* (Quaestiones non disputatae 1), (Siegburg, Verlag Franz Schmitt, 1993), 142–45.



zinger<sup>26</sup> u. a.) das Dekret in Übereinstimmung mit der folgenden Behauptung: Es besteht keine volle Identität zwischen der Kirche Christi und der Katholischen Kirche.

<sup>26</sup> Die Position von Joseph Kardinal Ratzinger ist ziemlich subtil. In einer frühen Betrachtung bekräftigt er eine Identität und lehnt die Ansicht ab, dass die Kirche Christi keine der existierenden »Kirchen« ist (siehe Joseph Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, trans. Werner Barzel, Gerard Thormann und Henry Traub [New York: Paulist Press, 1966], 70–74) [deutsches Original: *Die erste Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick* (Köln, 1963); *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode* (Köln, 1964); *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode* (Köln, 1965); *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils* (Köln, 1966)]. Dennoch verdeutlicht er die Art dieser Identität nicht. Mit seiner Vorstellung von der Kirche als einem »Gefüge von Kultgemeinden« hebt er die Beschaffenheit der Kirche, ihre Konstitution in einer Vielzahl von Teilkirchen hervor (siehe ebd., 90–92). In einem späteren Werk schreibt er: »Keine deutsche Übersetzung kann die sublimen Nuance des lateinischen Textes voll auf fangen, in dem die bedingungslose Gleichung der ersten konziliaren Entwürfe, das volle Gleichheitszeichen zwischen Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche differenziert wurde: Nichts von der Konkretheit des Kirchenbegriffs wird weggenommen [...]; aber diese volle Konkretheit der Kirche heißt doch nicht, dass alles andere dann nur Nichtkirche sein kann. Das Gleichheitszeichen ist kein mathematisches, weil der Heilige Geist nicht in ein mathematisches Symbol gezwängt werden kann, auch da nicht, wo er sich konkret bindet und gewährt« (Joseph Ratzinger, »Ecumenism and a Standstill? Explanatory Comments on *Mysterium Ecclesiae*«, in *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, trans. Mary Frances McCarthy [San Francisco: Ignatius Press, 1987], 230f.) [deutsches Original: »Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung ›Mysterium Ecclesiae‹«, in *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 241–250, hier 243]. Wiederum später stellt er fest: »Das Konzil differenziert mit diesem Ausdruck die Formel Pius' XII... In der Differenz zwischen *subsistit* und *est* liegt das ganze ökumenische Problem verborgen« (Joseph Ratzinger, »The Ecclesiology of the Constitution *Lumen gentium*«, in *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*, trans. Henry Taylor [San Francisco: Ignatius Press, 2005], 147) [deutsches Original: »Die Ekklesiologie der Konstitution ›Lumen gentium‹«, in *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2002), 107–131, hier 126f.]. Wiederum: »Das Sein der Kirche als solches dehnt sich viel weiter aus als die Römisch Katholische Kirche, im letzten hat sie jedoch in einer einzigartigen Weise den Charakter eines unabhängigen Subjekts.« (»Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen: Ein Interview mit Christian Geyer zur Erklärung ›Dominus Iesus‹«, Frankfurter Allgemeine Zeitung [22. September 2000]: 51, zitiert in Übersetzung in Maximilian Heinrich Heim, *Joseph Ratzinger, Life in the Church and Living Theology: Fundamentals of Ecclesiology with Reference to ›Lumen gentium‹*, trans. Michael Miller [San Francisco: Ignatius Press, 2007], 317 [deutsches Original: *Joseph Ratzinger – kirchliche Existenz und existentielle Theologie: ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen gentium* (Bamberger theologische Studien 22), (Frankfurt a.M. etc.: Lang, 2005)]. Kurz gesagt, einerseits bekräftigt der Kardinal die volle Identität der Kirche Christi und der Katholischen Kirche und andererseits ist er der Meinung, dass sich die Kirche über die Katholische Kirche hinaus ausbreitet. Wie sollen wir diese Spannung verstehen?

In seiner gelehrten Arbeit über Ratzingers Ekklesiologie betont Maximilian Heinrich Heim (siehe ebd. [engl.] 310–30) das metaphysische Lesen des Kardinals des *subsistit* hinsichtlich dessen Wurzeln im Verb *subsistere*, welches das eigenständige Sein dessen andeutet was ist und daher dessen Fähigkeit als Repräsentant zu fungieren (siehe ebd. 317f.) Seitdem die Kirche Christi nur als eine [Kirche] *subsistiert*, kann allein die Katholische Kirche beanspruchen, die Kirche Christi zu sein. Dennoch stellt Heim ausgiebig dar, dass Ratzinger den wirklichen kirchlichen Status von nicht-katholischen christlichen Gemeinschaften betont, die zum Teil den Namen »Kirche« verdienen. Für Ratzinger, so weist Heim hin, liegt der einzigartige Beitrag von *subsistit* gegenüber *est* in diesem: Der erste Begriff zeigt, wie die Kirche Christi die Katholische Kirche ist, in einer Weise auf, die es sowohl erlaubt zum Einen, die kirchliche Realität der nicht-katholischen Kirchen zu bestätigen, als ebenso diese kirchliche Realität in (d. h. von und hin zu) der Katholischen Kirche zu verankern. Der Kardinal bekräftigt meines Wissens demnach nicht, sowie es Verfechter der »vierten« Position tun (siehe unten), dass die Kirche Christi in nicht-katholischen Kirchen gegenwärtig und wirksam ist, in einer anderen Art als der Präsenz des Geheimnisses (sichtbar und unsichtbar), das die Katholische Kirche ist. Für weitere Betrachtungen der Gedanken und Reflexionen von Kardinal Ratzinger, die eng damit verknüpft sind, siehe Anmerkungen 108, 152 und 153.

Bekanntlich lehrte Pius XII eine volle Identität, nach dem, was durch die Tradition angenommen und nicht hinterfragt wurde.<sup>27</sup> Paul VI. ließ nicht davon ab, die Identität zum Ausdruck zu bringen.<sup>28</sup>

Für Becker bedeutet »die Änderung von *est* zu *subsistit in* nicht, dass das Zweite Vatikanische Konzil die ursprüngliche Behauptung der totalen Identität zwischen der Kirche Christi und der Katholischen Kirche jemals aufgab oder sogar schwächte.«<sup>29</sup> Sullivan und viele andere haben diese Dinge ganz anders betrachtet. Obwohl die Unterschiede unter den Auslegern Legion sind, können die möglichen Leugnungen der totalen Identität in vier Kategorien unterteilt werden, die jeweils auf eine andere Weise einige (reale) Unterscheidungen zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche Christi beinhalten. Einige dieser Positionen sind miteinander vereinbar.

Als erstes, am radikalsten, könnte man sagen, dass die Kirche Christi nirgendwo auf der Erde existiert. Selbst wenn man alle Christlichen Gemeinschaften unter Berücksichtigung ihrer ergänzenden Unterschiedlichkeit zusammennehmen würde, könnte man diese Gesamtheit nicht als Kirche Christi bezeichnen. Vielmehr ist die Kirche Christi ein eschatologisches Ideal oder Ziel, für das die Christen hoffen und arbeiten müssen, welches jedoch keine konkrete, »bestehende« Verwirklichung in der Geschichte hat oder haben kann. Ganz offensichtlich kann diese Position nicht wirklich zu den »Interpretationen« des Zweiten Vatikanischen Konzils gerechnet werden. Ob ein Katholik diese Position tatsächlich unterstützt hat, ist eine andere Frage. Die KGL behandelt sie als eine Position, die angesprochen werden soll.<sup>30</sup>

Zweitens sagen einige, dass die Kirche Christi in allen Christlichen Gemeinschaften zusammengenommen besteht, die die eine Kirche Christi bilden. Somit besteht die Kirche Christi in den katholischen, orthodoxen und protestantischen Gemeinschaften, alle zusammengenommen.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Pius XII. bezieht sich auf »diese wahre Kirche Christi – die die Heilige, Katholische [und] Apostolische Römische Kirche ist« („hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, apostolica Romana Ecclesia est« [Pius XII, *Mystici Corporis* (ASS 35 [1943]: 199); in vielen englischsprachigen Versionen, art. 13]). Später bestätigt er nochmals die Lehre, dass »der Mystische Leib Christi und die Römisch Katholische Kirche ein und dasselbe sind« (»corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse« [Pius XII, *Humani generis* (ASS 42 [1950]: 571); in vielen englischsprachigen Auflagen, art. 27]). Siehe unten, Anmerkung 122, zum lehramtlich bezeugten absoluten und universellen Primat des Papstes.

<sup>28</sup> Seine Aufmerksamkeit auf den innersten Kreis der Besorgnis des Papstes lenkend, den katholischen Gläubigen, bezieht sich Paul VI. auf diese als die Söhne »die sich im Haus Gottes befinden, d. h. in der Eien, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche, deren *Mutter und Haupt* die Römische Kirche ist« („qui in domo Dei sunt, hoc est in Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica, cuius Romana Ecclesia est *mater et caput*« [Paul VI, *Ecclesiam suam* 113 (ASS 56 [1964]: 657]). Der Kontext zeigt deutlich, dass »Katholisch« im Englischen groß geschrieben werden soll.

<sup>29</sup> Sullivan, »Response«, 397.

<sup>30</sup> Siehe Anmerkung 60. Ratzinger bezieht sich gleichermaßen auf diese Haltung, die abgelehnt werden soll (siehe Heim, *Joseph Ratzinger*, 320).

<sup>31</sup> Siehe Richard McBrien, *Catholicism* (Minneapolis: Winston Press, 1981), 685 [deutsch: *Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme* (Graz u.a.: Styria, 1982)]. Hans Küng, ein Verfechter der nichtexklusiven Identität (siehe unten), hat für diese Ansicht eine gewisse Sympathie. Er suggeriert beispielsweise, dass jeder, der verkündet, seine Kirche sei mit der Kirche Christi identisch, das Problem der Uneinigkeit umgeht (Hans Küng, *The Church* [Garden City, N.Y.: Image Books, 1976], 365) [deutsches Original: *Die Kirche*

Dementsprechend bildet nicht irgendeine »Kirche« selbst, sondern die Gesamtheit aller Kirchen die von Christus gegründete Kirche. Aus diesem Grund fügen einige Befürworter dieser Idee hinzu, dass es vorteilhaft sei, gegensätzliche Glaubensausdrücke zu haben. Aus verschiedenen Zeugnissen – die viele gläubige Mitglieder jeder Gemeinschaft einmal als Widersprüche verstanden, die nach gegenseitigen Anathemen verlangen – erwächst die Fülle des »Leib Christi«. In einer etwas hegelianischen Weise werden die Gegensätze (Antithesen) der Vergangenheit in eine höhere Einheit sublimiert angesehen. Ein anderer Ansatz sieht die Antithesen weiterhin im Widerstreit und als solche in einer gespannten Gegenüberstellung stehen und das gegenseitige Licht durch ihre fruchtbaren Unstimmigkeiten hindurch scheinen.<sup>32</sup> So entsteht ebenfalls aus divergenten christlichen Gemeinschaften die Kirche Christi.

Eine dritte Gruppe stellt fest, dass die Kirche Christi in der Katholischen Kirche besteht, aber dass diese Kirche Christi auch in anderen, nicht-katholischen Kirchen besteht oder bestehen könnte.<sup>33</sup> Leonardo Boff wurde von der KGL kritisiert, da er diese Ansicht vertrat. Boff setzt eine Unterscheidung zwischen dem Evangelium und seiner Vermittlung voraus. Das Evangelium ist die alleinige Wahrheit und Lebens-

---

(Freiburg i.Br: Herder, 1967]. Er behauptet, in der Hoffnung auf den ökumenischen Fortschritt, dass Mitglieder jeder Kirche die Idee, ihre Kirche sei die Kirche Christi, aufgeben müssen. Sie sollten daran denken, dass andere die gleiche Behauptung aufstellen könnten. Daher müssten die Christen auf die Einheit der Kirche Christi hin arbeiten (ebd. 373-83). Kurzum, obwohl Küng ein eschatologisches »Ausweichen« gegenüber dem Problem der Uneinigkeit vermeiden will (ebd. 364f.), deutet er die derzeitige Nichtverwirklichung des hohepriesterlichen Gebetes Christi *in jeder Gemeinschaft* an. Daher darf die Ökumene nicht darin bestehen, an der Rückkehr einzelner Kirchen zur einen wahren Kirche Christi, die bereits besteht, zu arbeiten: »Der Weg zur Einheit ist nicht die Rückkehr von einer Kirche zur anderen« (ebd. 379).

Größtenteils unterstützt Ralph Del Colle die vierte Position, dennoch sympathisiert er ebenfalls mit dieser Position. Er behauptet beispielsweise, dass das lutherische Zeugnis für das Evangelium, unter anderen nichtkatholischen Zeugnissen, etwas zum Reichtum des christlichen Glaubens hinzufügt und dass ohne diese Hinzufügung der christliche Glaube von etwas Wichtigem beraubt würde (Ralph Del Colle, »Toward the Fullness of Christ: A Catholic Vision of Ecumenism«, *International Journal of Systematic Theology* 3 [2001]: 205. Die Behauptung ist richtig, wenn Del Colle sagen will, dass einzelne Lutheraner und einzelne lutherische Gemeinschaften die Wahrheit des Evangeliums auf bestimmten Wegen durchdringen können und es tun, die den ausgedrückten Reichtum der Versammlung der Jünger Christi vergrößern. Aber das fügt nichts Wesentliches zum Wesen der Kirche hinzu. Ebenso könnte man an Johannes von Antiochiens Anwendung des *homoousios* denken über das Einssein Christi mit uns. Johannes fügte nichts zum Glaubensgut hinzu, aber zu seiner Artikulation.

<sup>32</sup> Ratzinger liefert eine klare Kritik an dieser Herangehensweise (siehe Ratzinger, »Ecclesiology of the Constitution«, 148).

<sup>33</sup> »Die Absicht dieses Kirchenverständnisses besteht darin, die soziologische Identifikation der Kirche mit den gegenwärtigen Strukturen und Formulierungen der Römisch Katholischen Einrichtungen zu vermeiden, oder um irgendwie anzudeuten, dass die Östlichen Kirchen, die nicht in Gemeinschaft mit Rom stehen, in jedweder Form »keine Kirche« wären« (Jeffrey Gros, Eamon McManus und Ann Riggs, *Introduction to Ecumenism* [Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1998], 68). Die Qualifizierung »in jeglicher Form« suggeriert Sympathie mit dieser dritten Position. Joseph Farmerée unterstützt diese Position direkt: »Ist es nicht die Aufgabe des ökumenischen Dialogs, vom Römisch Katholischen Gesichtspunkt aus gesehen [...] sogar zu bestätigen, dass die Kirche Christi in einer anderen christlichen Kirche besteht, in der man alle konstitutiven Elemente der ekklesialen oder kirchlichen Realität finden kann?« (Joseph Farmerée, »Local Churches, Universal Church and Other Churches in *Lumen Gentium*«, *Ecclesiology* 4 [2007]: 55; siehe 54–56).

weise, durch die Jesus Menschlichkeit zeigt, aber seine Botschaft und sein Weg müssen vermittelt werden, wenn sie weitergegeben werden sollen. Daher sollte man das Evangelium selbst von seiner Vermittlung unterscheiden; keins kann für sich stehen. Boff differenziert analog zwischen dem Christentum selbst und dem Katholizismus als einer Verwirklichung und Vermittlung des Christentums. Es gibt natürlich andere Vermittlungen des Christentums. Manche Menschen werden sich dann bestrebt finden, sich für eine Seite der Polarität auszusprechen und sie zu verteidigen (diese oder jene Vermittlung des Evangeliums; diese oder jene Rezeption des Christentums), während andere dabei entdecken, dass sie Aspekte dieser Seite namens der anderen Seite (das Evangelium selbst; das Christentum selbst) kritisieren. Boff verteidigt beide Seiten dieser empfindlichen Balance. Die Unterstützung beider Seiten ist so lange garantiert, wie »Pathologien« unter Kontrolle gehalten werden. »Pathologie« würde aus einer übertriebenen Betonung der einen Seite der Polarität zum Nachteil der anderen Seite entstehen. Dadurch gibt es im Leben der Christen eine irreduzible Spannung. Das relevante Fazit für unsere Untersuchung ist: »Die Römische, Katholische und Apostolische Kirche ist einerseits die Kirche Christi und andererseits ist sie es nicht... Sie kann keine exklusive Identität mit der Kirche Christi beanspruchen, da die Kirche ebenso in anderen christlichen Kirchen präsent sein kann.«<sup>34</sup> In Anbetracht dessen, dass sich Boff die christliche Gesellschaft so vorstellt, als solle sie diese beiden Denkansätze in Spannung halten – Unterstützung des Evangeliums selbst, die zur Kritik aller existierenden Strukturen führt und Unterstützung für diese und jene strukturelle Vermittlung des Evangeliums – und in Anbetracht dessen, dass er jeden Ansatz als »die Hälfte des Ausgleichs« des Lebens der Kirche beschreibt, riskiert er die integrale Einheit der sichtbaren und der unsichtbaren Aspekte der Kirche zu verdunkeln. Die Folgerung aus Boffs Gedankengang kann die Vorstellung mehrerer »Subsistenzen« der Kirche Christi sein.<sup>35</sup> George Tavard hat diese Position offener angedeutet: »Das Konzil sagt nichts für oder gegen die Möglichkeit, dass die [Kirche Christi] ebenso unsichtbar in anderen kirchlichen Institutionen und anderen sichtbaren Kirchen besteht. Es wäre logisch,

<sup>34</sup> Leonardo Boff, *Church, Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*, trans. John Diercksmeier (New York: Crossroad 1985), 75 [deutsch: *Kirche, Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie* (Düsseldorf: Patmos, 1985)]. Siehe auch Leonardo Boff, *Manifest für die Ökumene: Ein Streit mit Kardinal Ratzinger* (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 2001), 96 und 99; und Heim, *Joseph Ratzinger*, 323.

<sup>35</sup> Natürlich muss man Boffs Bejahung einer »Vielzahl« von Subsistenzen der Kirche Christi – eine scheinbar unmögliche Behauptung – vor dem Hintergrund seiner Ekklesiologie »von unten« interpretieren. Die Kirche erscheint als eine Kristallisierung der Präsenz Christi unter den Menschen. Damit wären die »diversen Subsistenzen« der Kirche eine dynamische oder teleologische, obwohl etwas »disparat« in der Abfolge der Generation. Während dies den Gedanken intellektuell schmackhafter macht, bringt es eine weitere, irritierende Schwierigkeit mit sich. Für eine voraussehende Korrektur dieser Ekklesiologie von unten, siehe Paul VI., *Evangelii nuntiandi* 58. Für eine wohlwollende Behandlung von Boffs Ekklesiologie, siehe Kjell Nordstokke, *Council and Context in Leonardo Boff's Ecclesiology: The Rebirth of the Church among the Poor*, trans. Brian MacNeil, *Studies in Religion & Society* 35 (Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press, 1996), besonders 64–67. Paolo Gamberinis Kritik an der Theorie der mehrfachen Subsistenzen ist sehr hilfreich (siehe Paolo Gamberini, »Subsistit in« in *Ecumenical Ecclesiology: J. Ratzinger and E. Jünger*, *Irish Theological Quarterly* 72 [2007]: 63).

dieses Argument hinsichtlich der Problematik des Zweiten Vaticanums vertreten zu können.«<sup>36</sup>

Eine vierte Gruppe sagt, (a) dass die Kirche Christi weiterhin voll in der Katholischen Kirche allein existiert, aber (b) dass die Kirche Christi ebenfalls in geringerem und variierendem Grad in anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften existiert. Was genau zur vierten Position gehört, stellt die folgende Art der Verknüpfung dieser beiden Behauptungen dar: Es gibt zwischen der Kirche Christi und der Katholischen Kirche eine »nichtexklusive Identität«. Es gibt eine Identität, aber sie ist »nicht total«, »nicht voll«, und »nicht exklusiv«.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> George H. Tvard, *The Church, Community of Salvation: An Ecumenical Ecclesiology, New Theology Studies I*, Hg. Peter Phan (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1992), 86. Wiederum: »Die Kirche, der man notwendig zur Rettung zugehören muss, ist keine empirische Institution. Es ist die Kirche ›Gottes‹ oder ›Christi‹ in einem absoluten Sinne. Nach den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils, glauben Katholiken, dass diese absolute Kirche in der Römisch Katholischen Kirche ›besteht‹ (LG, n. 8). Aber sie ist nicht beschränkt auf die sichtbaren Grenzen dieser Kirche. Und sie ›besteht‹ vermutlich auch in anderen Heilsrichtungen« (ebd. 182–83). Eine spätere Arbeit erscheint zurückhaltender, unterstützt jedoch noch die Brauchbarkeit dieser These (siehe George H. Tvard, *Vatican II and the Ecumenical Way*, Marquette Studies in Theology 52, Hg. Andrew Tallon [Milwaukee: Marquette University Press, 2006], 138–39).

<sup>37</sup> Küng zeigt eine gewisse Unterstützung für diese Position: »Die Katholische Kirche identifiziert sich selbst nicht exklusiv (trotz einiger Formulierungen, die etwas anderes anzudeuten scheinen) mit der Kirche Christi. An einem Punkt fand jedenfalls eine Revision statt: anstatt der definitiven Formulierung, die ursprünglich von der Kommission vorgeschlagen wurden: ›Die einzige Kirche Christi [...] ist (est) die Katholische Kirche...‹ lautete die übernommene Formulierung ›besteht (subsistit) in der Katholischen Kirche« (Küng, *The Church*, 366–67). Zu den Befürwortern der vierten Position möchte ich Ralphe Del Colle hinzufügen, der verschiedene Perspektiven zu dieser Frage bietet. Insgesamt jedoch verteidigt er die nichtexklusive Identität (siehe Del Colle, »Toward the Fullness of Christ«, 206). Um seine Position zu unterstützen, behauptet er, dass die Sendung des Heiligen Geistes über die inkarnierte Sendung des Sohnes hinausgeht (siehe ebd., 209). Daher ist er über *Dominus Iesus*, Artikel 16 und Anmerkung 56, verwirrt, Texte in Spannung zu seiner Theorie (siehe ebd., 206–7, einschließlich Nr. 11). Gamberini spricht von einer »formalen Identität«, fügt aber rasch hinzu, dass die Kirche Christi sich nicht in der Katholischen Kirche erschöpft (siehe Gamberini »Subsistit in Ecumenical Ecclesiology«, 68): »We must acknowledge that the *ecclesia catholica non est totum ecclesiae*« (ebd.; siehe auch 69). Für Gamberini weicht das Vatikanum II von den Lehren Pius' XII. ab, der (behauptet er) lehrte, dass »nichts von der Kirche außerhalb der Katholischen Kirche gefunden werden könnte« (ebd., 62; siehe auch 71). Der vage Ausdruck »nichts von der Kirche« ist nicht hilfreich, denn der Genitiv hat ebenfalls eine zu große potentielle Reichweite. Pius XII. hat niemals verlautbart, dass »nichts von der Kirche« außerhalb der Katholischen Kirche gefunden werden kann. Für eine hilfreiche theologische Darstellung des Glaubens der Kirche zu dieser Zeit, siehe Charles Kardinal Journet, *The Apostolic Hierarchy*, vol. 1 of *The Church of the Word Incarnate: An Essay in Speculative Theology*, trans. A. H. C. Downes (New York: Sheed and Ward, 1955), 40–45, bes. 42. Die Ablehnung der »totalen Identität« hat schlichtweg theologische Kreise von der frühesten Phase an beherrscht. Siehe z. B. Gregory Baum, »The Ecclesial Reality of Other Churches«, *Concilium* 4 (1965): 34–41; Aloys Grillmeier, »Chapter 1: The Mystery of the Church«, trans. Kevin Smyth, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 1, Hg. Herbert Vorgrimler (New York: Herder & Herder, 1967), 150 [deutsches Original: »Kommentar zum I. Kapitel [von *Lumen gentium*]«, in *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. I (Freiburg i.Br. 1966), 156–175, hier 174f.]; und Johannes Feiner, »Commentary on the Decree [*Unitatis redintegratio*]«, trans. R. A. Wilson, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 2, Hg. Herbert Vorgrimler (New York: Herder & Herder, 1968), 68–75 [deutsches Original: »Kommentar [zu *Unitatis redintegratio*]«, in *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. II (Freiburg i.Br. 1967), 40–126, hier 61–63]. Feiner behauptet, dass man nur durch die Definition der Kirche als *societas* die strikte Identität aufrechterhalten kann, und, sollte es jemand tun, man dazu gezwungen ist, ein ekklesiologisches Vakuum außerhalb der Katholischen Kirche zu behaupten (siehe ebd., 69). Congar schreibt ebenso »Es gibt keine strikte, das heißt exklusive, Identifikation (*adéquation*) der Kirche oder des Leibes Christi mit der Katholischen Kirche« (Yves Congar, *Le Concil de Vatican II: Son Église Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Théologie historique 71 [Paris: Beauchesne, 1984], 160; Schwerpunkt im Original). Im Gegensatz dazu, siehe Yves Congar, *Chrétiens désunis: Principes d'un »oecuménisme« catholique*, Unam sanctam 1 (Paris, 1937), 292. Schließlich, siehe Jon Nilson, *Nothing beyond the Necessary: Roman Catholicism and the Ecumenical Future* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1995), 56–58.

Wir können der Natur dieser Differenzierung-in-der-Identität nachgehen, indem wir fragen: Haben nichtkatholische kirchliche Gemeinschaften und Kirchen eine Beziehung zur Katholischen Kirche und eine andere Beziehung zur Kirche Christi? Laut Sullivan ist es der Fall:

Trotz allem stammen die »Elemente der Heiligung und Wahrheit«, die in anderen christlichen Kirchen gegenwärtig und wirksam sind, historisch gesehen von der einen Kirche Christi ab, die »in« der Katholischen Kirche »besteht«. In einer Art, die das Konzil nicht näher darlegt, ist ihre Wirksamkeit als Mittel der Erlösung ebenfalls abgeleitet von dieser Fülle, die in der Katholischen Kirche zu finden ist.<sup>38</sup>

Wiederum ist diese Differenzierung implizit in Sullivans Lesart der folgenden Passage von Johannes Paul II. enthalten:

In dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine (*unica*) Kirche Christi in ihnen wirksam gegenwärtig. Deshalb spricht das II. Vatikanische Konzil von einer gewissen, wenngleich unvollkommenen Gemeinschaft. Die Konstitution *Lumen gentium* unterstreicht, dass die katholische Kirche sich mit diesen Gemeinschaften sogar durch eine bestimmte, echte Verbindung im Heiligen Geist »aus mehrfachem Grunde verbunden weiß«.<sup>39</sup>

Laut Sullivan »ist die päpstliche Aussage, die die wirksame Präsenz der Kirche Christi in anderen christlichen Gemeinschaften bekräftigt, offensichtlich schwer mit [Beckers] These, dass die Kirche Christi mit der Katholischen Kirche völlig identifiziert wird, in Einklang zu bringen«.<sup>40</sup> Sullivans Schlussfolgerung ist gültig unter der Voraussetzung, dass die Präsenz und Tätigkeit der Kirche Christi in anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften nicht völlig identifizierbar mit der Präsenz und Tätigkeit der Katholischen Kirche in ihnen ist«.<sup>41</sup> Demgemäß ist die Katholische Kirche nicht einfach identisch mit der universellen Kirche Christi.

Nachdem ich mehrere Formen der Leugnung der totalen Identität skizziert habe, werde ich nun Sullivans nennenswerte Argumente zugunsten dieser Leugnung, in seiner Antwort auf Becker, betrachten.

<sup>38</sup> Sullivan, *Salvation outside the Church?* 149.

<sup>39</sup> »Prout eiusmodi elementa sunt in ceteris Communitatibus christianis, unica Christi Ecclesia praesentiam habet in eis efficientem, Idcirco Concilium Vaticanum II de quadam loquitur communione, etsi imperfecta. Constitutio *Lumen gentium* illustrat Ecclesiam catholicam nosse «semetipsam plures ob rationes coniunctam» his Communitatibus vera quadam unitatis communione in Spiritu Sancto» (Johannes Paul II, *Ut unum sint* 11 [AAS 87 (1995): 928]).

<sup>40</sup> Sullivan, »Response«, 406. Siehe den weiteren Kontext des Arguments (ebd., 405-7).

<sup>41</sup> Für Gamberini gilt eine ähnliche Differenzierung. Zunächst beharrt er darauf, dass die Katholische Kirche nicht die »Quelle« und der »Ursprung« der vermittelnden Realität nichtkatholischer Gemeinschaften und Kirchen ist. Stattdessen ist es Christus (siehe Gamberini, »Subsistit in Ecumenical Ecclesiology«, 67). Natürlich leugnet kein katholischer Theologe, dass Christus die höchste Quelle jeglicher Gabe seiner Braut ist. Jedoch sollte angemerkt werden, dass Christus gerade durch diese gleiche Braut Gnade vermittelt: »durch welche [Kirche] er Gnade und Wahrheit für alle ausgießt« (»qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit« [LG 8 (AAS 57 [1965]: 11])). Gamberini stellt die oben genannte Unterscheidung als eine Dichotomie dar, da er eine Differenzierung zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche Christi im Sinn hat: »Der Katholischen Kirche ist die Fülle der Heilmittel anvertraut, doch der Ursprung und die Quelle der Mittel bleibt die Kirche Christi« (Gamberini, »Subsistit in Ecumenical Ecclesiology«, 67).

### III. *Sullivan's Argumente gegen eine vollständige Identität*

Zunächst erinnert Sullivan ganz selbstverständlich an die Revision des Entwurfs vom Februar 1963: »Der 1963er Entwurf der Kirchenverfassung sagte noch ›Die Kirche Christi ist die Katholische Kirche‹, obwohl er die Identität zwischen dem Mystischen Leib und der Katholischen Kirche nicht länger bekräftigte.«<sup>42</sup> Wie wir gesehen haben, wurde aus dem *est* dieses Entwurfs ein *subsistit in* im letzten Entwurf (LG 8). Ein ähnlicher Ausdruck findet sich in *Unitatis redintegratio* (UR 4). Sullivan (und die meisten anderen) betrachteten diese Veränderung als ein Zeichen dafür, dass das Konzil die bisherige Lehre »aufgab oder auch schwächte«. Das Konzil machte eine reale Unterscheidung zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche Christi. Trotz einer fundamentalen Verbindung gab es »nicht länger [...] eine exklusive Identität.«<sup>43</sup> Deshalb gab es »einen ganz erheblichen Unterschied zwischen den endgültigen Äußerungen des Konzils zu diesem Punkt und früheren Entwürfen der Konstitution (und gewiss zu früheren offiziellen Stellungnahmen des Römischen Pontifex)«.<sup>44</sup>

Zweitens nimmt Sullivan den Satz aus dem letzten Entwurf, der dem *subsistit*-Satz als weitere Stütze folgt: »... obgleich man außerhalb ihres Gefüges viele Elemente der Heiligung und Wahrheit finden kann, welche als der Kirche Christi eigene Gaben auf die Katholische Einheit hindrängen«. Was hier angedeutet wird, wird in *Unitatis redintegratio* (UR 1–4) weiter ausgeführt. Sullivan behauptet, dass dieser Satz erstmals dem 1963er Entwurf hinzugefügt wurde (d. h. dass er im Originalschema nicht vorhanden war).<sup>45</sup> Wie es bei einer Untersuchung seiner verschiedenen Versionen offensichtlich ist, erfuhr der *licet*-Satz mehr als eine Reihe von Korrekturen. Sullivan behauptet, dass gerade die vor-verbesserte Hinzufügung eine bedeutende Verschiebung weg von *Aeternus Unigeniti* markierte. Die Mitte der Behauptung Sullivans hängt mit der Stellung der *elementa* zusammen: Sind sie »nur Elemente« oder sind sie »kirchliche Elemente«?

Sullivan hebt eine kritische Verbesserung eines anderen Abschnitts des Schemas von 1963 hervor (Art. 9), das die Hinzufügung (in Art. 15 des 1964er Schemas) einer ausdrücklichen Bezeichnung von getrennten Gemeinschaften als »Kirchen« oder »kirchliche Gemeinschaften« einschließt.<sup>46</sup> Vor diesem Schema, so behauptet Sullivan, gab es nur eine Anerkennung von Elementen (z. B. den Sakramenten) außerhalb der Katholischen Kirche. Mit der Verbesserung »gebrauchte erstmals ein konziliarer Text die Bezeichnungen ›Kirchen‹ oder ›kirchlich‹ für die Gemeinschaften, in denen diese Sakramente enthalten sind. Die *relatio*, die zu diesem Text gegeben wurde, zeigt, dass die Lehrkommission realisierte, dass diese

<sup>42</sup> Sullivan, »Response«, 397.

<sup>43</sup> Ebd., 402

<sup>44</sup> Sullivan, *The Church We Believe In*, 21.

<sup>45</sup> Siehe Sullivan, »Response«, 397; ders., *Salvation outside the Church?* 142; und ders., *The Church We believe In*, 24.

<sup>46</sup> Siehe Sullivan, »Response«, 400, identifizierend ASS 3/1:189,41–42 (Art. 9 des 1963er Schemas; Art. 15 des verbesserten Textes von 1964); siehe LG 15 (AAS 57 [1965]: 19).

Sprache, der Tromp kaum zugestimmt haben konnte, gerechtfertigt werden musste.<sup>47</sup> Die *relatio* bemerkt, dass die Elemente sich auf Gemeinschaften beziehen, nicht nur auf Individuen, dass der gemeinschaftliche Charakter der Elemente als Grundlage des Ökumenismus dient und dass päpstliche Dokumente sich gewöhnlich auf die Östlichen Gemeinschaften als »Kirchen« beziehen und auf die Protestantischen Körperschaften als »Christliche Gemeinschaften«.<sup>48</sup> Becker zurückweisend verbindet Sullivan die Bewegung von einer Anerkennung von *nur* Elementen zu einer Anerkennung von *kirchlichen* Elementen, also von Elementen, die Teilkörperschaften als Kirchen und Gemeinschaften konstituieren, mit dem Wechsel zu *subsistit*.<sup>49</sup>

Das Konzil distanzieren sich, wenn man die konziliare Entscheidung, einige nichtkatholische Gemeinschaften »Kirchen« und andere nichtkatholische Gemeinschaften »kirchliche Gemeinschaften« zu nennen, anerkennt, von der Meinung eben jener Person, welche die Formulierung *subsistit in* eingeführt hat, Sebastian Tromp. Becker entdeckte, dass es Tromp war, der die neue Formulierung vorgeschlagen hat.<sup>50</sup> Angesichts dessen, dass Tromp beständig daran festhielt, dass die Kirche Christi nicht anderes sei als die Katholische Kirche, argumentiert Becker, dass jene irren, welche die Formulierung *subsistit in* dazu nutzen, um die strikte Identität zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche Christi zu leugnen. Nun können wir die Stärke in Sullivans Antwort an Becker verstehen: Tromp verband seine Meinung über die »volle Identität« aufs Engste mit seiner Ablehnung des Begriffs »Kirche« für irgendeine getrennte Gemeinschaft: »[Tromp] beharrte darauf, [dass *subsistit in*] bedeutet, dass die Kirche Christi exklusiv in der Katholischen Kirche besteht und dass außerhalb ihrer nur Elemente seien. Augenscheinlich bedeutet das, dass außerhalb der Katholischen Kirche nichts existiert, das als eine Kirche bezeichnet werden kann.«<sup>51</sup> Wie Sullivan Tromp liest, kann keine einzelne Gesellschaft von Christen außerhalb der Katholischen Kirche »eine Kirche« genannt werden. Nun akzeptiert das Konzil den Titel »Kirche« für viele nichtkatholische Gemeinschaften. Weiterhin war diese Akzeptanz, wenn man die Bedeutung des letzten Schemas betrachtet, aufs innigste verbunden mit der Veränderung von *est* zu *subsistit in*.<sup>52</sup> Tromp hatte recht (wie Sullivan behauptet), wenn er seine Meinung zur strikten Identität mit dem ausschließlichen Gebrauch des Titels »Kirchen« verband; dafür weist die zweifache Änderung der Konzilsdokumente auf eine Absage an die

<sup>47</sup> Sullivan, »Response«, 400.

<sup>48</sup> Siehe ASS 3/1:204 (D).

<sup>49</sup> Siehe Sullivan, »Response«, 401.

<sup>50</sup> Siehe Becker, »The Church and Vatican II's ›Subsistit in‹ Terminology«, 517C. Vielleicht hat diese Ausdrucksweise eine gewisse Vorgeschichte in der folgenden Stellungnahme Leo XIII.: »Sicher kann nur sie sich rühmen die wahre Kirche Christi zu sein, in der der eine Leib und der eine Geist in angemessenster Weise zusammen verharren.« (»Ea nimirum gloriari unice potest Christi vera esse Ecclesia, in qua aptissime cohaereat unum corpus e unus spiritus« [Papst Leo XIII., *Orientalium dignitas* (Pontificis Maximi Acta, vol. 1 [Rom: Typographia Vaticana, 1895], 368)]). Ich danke Zachary Keith dafür, dass er den Lateinischen Text für mich aufgestöbert hat.

<sup>51</sup> Sullivan, »Response«, 400 (siehe die vollständige Auseinandersetzung, ebd., 399–401).

<sup>52</sup> Siehe ebd., 402.



Vorstellung einer strikten Identität hin: »Die Lehrkommission, die dieser Änderung zustimmte, musste verstanden haben, dass damit nicht länger eine exklusive Identität zwischen der Kirche Christi und der Katholischen Kirche beansprucht wird.«<sup>53</sup>

Drittens führt Sullivan die *relatio* des Wechsels zum *subsistit* an: Die Änderung wurde vorgenommen, »damit der Ausdruck besser in Einklang zu bringen ist mit der Bejahung der kirchlichen Elemente, welche außerhalb [der Katholischen Kirche] gegenwärtig sind.«<sup>54</sup> In einer früheren Arbeit appellierte Sullivan ebenso an die Zusammenfassung, die von der Kommission bereitgestellt wurde: »Es gibt aber nur eine Kirche und sie ist auf der Erde gegenwärtig in der Katholischen Kirche, obgleich kirchliche Elemente außerhalb von ihr zu finden sind.«<sup>55</sup> Die *Acta*, welche die Änderung zum *subsistit in* betreffen, zeigen die Verbindung zwischen Sullivans zwei ersten Punkten. Sullivan schließt, dass man die kirchliche Wirklichkeit der nichtkatholischen Gemeinschaften nicht bejahen kann, insofern man nicht die volle Identität zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche Christi leugnet.

Viertens appelliert Sullivan, wie wir gesehen haben, auf *Ut unum sint* (*UUS II*). In den Fußnoten von *Unitatis redintegratio* (*UR 3*), prescht Johannes Paul vor und lehrt, dass die Kirche Christi wirksam gegenwärtig in nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist, insofern diese sich an Elementen dieser wahren Kirche erfreuen. *Dominus Iesus* bekräftigt diese Lehre erneut (*DI 17*).<sup>56</sup> Überdies sagt *Dominus Iesus* nicht, dass die Kirche Christi *nur* in der Katholischen Kirche existiert (wie es bei einer metaphysischen Lesart von *subsistit* nahe liegend sein könnte), sondern, dass die Kirche Christi *vollkommen* allein in der Katholischen Kirche besteht.<sup>57</sup> Das gleiche Dokument bekräftigt, dass nichtkatholische Gemeinschaften mit gültiger Weihe und gültiger Eucharistiefeyer »wahre Teilkirchen« sind (siehe unten). Daher kann die Kirche Christi anderwo bestehen, aber nicht vollkommen. Sullivan hält diese Lehre für unversöhnbar mit der These einer totalen Identität.<sup>58</sup> Diese Thesen und andere Gegebenheiten zusammennehmend, behauptet Sullivan, dass Katholiken nicht länger verpflichtet sind zu glauben, dass die Katholische Kirche ein und dasselbe ist wie die Kirche Christi.<sup>59</sup>

Wir können nun untersuchen, ob es irgendeinen Beleg zugunsten der jüngeren Intervention der KGL über die Bedeutung des *subsistit in* gibt.

#### IV. Vollständige Identität oder »Hermeneutik der Kontinuität«

<sup>53</sup> Siehe ebd., 402.

<sup>54</sup> »...ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt« (ASS 3/1:177). Siehe Sullivan, »Response«, 401, und ders., *The Church We Believe In*, 24.

<sup>55</sup> Sullivan, *The Church We Believe in*, 26. Im Lateinischen heißt es: »Ecclesia est unica, et his in terris adest in Ecclesia catholica, licet extra eam inveniuntur elementa ecclesialia« (AAS 3/1:176).

<sup>56</sup> Für den Lateinischen Text von *Dominus Iesus* siehe AAS 92 (2000): 742–65; für eine Englische Übersetzung siehe *Origins* 30 (2000): 209–19.

<sup>57</sup> Siehe *Dominus Iesus* 16; Sullivan, »Response«, 208f.; und ders. »The Meaning of *Subsistit In*«, 119.

<sup>58</sup> Siehe Sullivan, »Response«, 406.

<sup>59</sup> Sullivan gesteht ein, dass verschiedene lehramtliche Dokumente in Spannung mit seiner Lesart anderer lehramtlicher Dokumente stehen.

Eine Anzahl von Überlegungen stützt die jüngste Intervention der KGL. Diese können unterteilt werden in Argumente, die direkt zugunsten der »vollen Identität« sprechen und in Antworten auf verschiedene Argumente gegen die volle Identität. Ich möchte mit letzteren beginnen. Vorausgesetzt, dass die oben beschriebene, vierte Position die umsichtigste ist, steht eine Antwort auf die Argumente zu ihren Gunsten stellvertretend für Antworten auf die drei anderen Positionen, welche auf verschiedene Art und Weise durch andere Interventionen der KGL aufgegriffen wurden.<sup>60</sup> Dementsprechend will ich auf Sullivans Argumente antworten.

### A) Antworten auf Sullivan

Mit Respekt gegenüber Sullivans erster Untersuchung über den Wechsel von *est* zu *subsistit in* sollte man beachten, dass das Schema von 1963 noch die Identität der Katholischen Kirche mit dem Mystischen Leib bekräftigt, wenn auch nicht ausdrücklich. Der Text betont die völlige Einheit der Kirche<sup>61</sup>; er lehrt die Identität der sichtbaren Gesellschaft und des Mystischen Leibes<sup>62</sup>; und er bekräftigt die Identität der Katholischen Kirche und der von Christus gegründeten Kirche. Diese drei Lehren implizieren, dass die Katholische Kirche der Mystische Leib Christi ist, in dem Sinne, in dem der Begriff »Mystischer Leib« auf eine einzelne Gesellschaft weist, die sowohl sichtbar als auch geistig ist.<sup>63</sup> Darüber hinaus wird die Identität nach wie vor explizit in einer Anmerkung zum Text bekräftigt.<sup>64</sup>

Auf jeden Fall wurde *est* zu *subsistit in*. Sullivan behauptet, dass die Änderung ein Abweichen von der vorherigen Lehre bedeute. Becker, der eine »Hermeneutik der Kontinuität« bevorzugt, weist darauf hin, dass die Intention desjenigen, der die For-

<sup>60</sup> »Daher dürfen die Christgläubigen [gemeint sind hier ›Katholiken‹] sich nicht vorstellen, die Kirche Christi sei nichts anderes als eine gewisse Summe von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – zwar getrennt, aber noch irgendwie eine; und es steht ihnen keineswegs frei anzunehmen, die Kirche Christi bestehe heute in Wahrheit nirgendwo mehr, sondern sei nur als ein Ziel zu betrachten, das alle Kirchen und Gemeinschaften suchen müssen.« (»Quare christifidelibus sibi fingere non licet Ecclesiam Christi nihil aliud esse quam summam quamdam – divisam quidem, sed adhuc aliquantulum unam – Ecclesiarum et communitatum ecclesialium; ac minime iis liberum est tenere Christi Ecclesiam hodie iam nullibi vere subsistere, ita ut non nisi finis existimanda sit, quem omnes Ecclesiae et communitates quaerere debeant.« [KGL, *Mysterium ecclesiae* 1 (AAS 65 [1973]: 398)]). Diese Stellungnahme schließt die Realisierbarkeit der zweiten Interpretation im Sinne des Bruches und die erste »Interpretation« aus. Für den Ausschluss der dritten Position durch die KGL, siehe unten (u.a. Anm. 87).

<sup>61</sup> Die Heilige Synode lehrt, dass es »nur die eine Kirche Jesu Christi« gibt (»non esse nisi unam Iesu Christi Ecclesiam« [AAS 2/1:219.13–14]).

<sup>62</sup> Das »sind nicht zwei Realitäten sondern allein eine« (»non duae res sunt sed una tantum [ASS 2/1:219.6])

<sup>63</sup> Dies war der verbindliche Gebrauch dieses Begriffes in dieser Zeit (siehe Pius XII., *Mystici corporis* [AAS 35 (1943): 194 und 208]) An dieser Stelle ist Heribert Mühlen sehr hilfreich (siehe Heribert Mühlen, »Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II«, *Theologie und Glaube* 55 [1965]: 182–88).

<sup>64</sup> Obgleich der Titel für den Abschnitt nicht länger »Die Katholische Kirche ist der Mystische Leib« heißt, nimmt Anmerkung 20 nach wie vor Bezug »Über die Identität der Katholischen Kirche und dem Mystischen Leib« (»De identitate Ecclesiae Catholicae et Corporis Mystici« [ASS 2/1:225]). Siehe Fromaget, »Subsistit In«, 10.

mulierung vorgeschlagen hat, relevant für die Interpretation ihrer Bedeutung ist. Beckers Untersuchung der Archive beleuchtet, wie das *est* zum *subsistit in* verändert wurde, nämlich über das *adest in*. Die erste Änderung habe ich bereits behandelt. Was die zweite Änderung angeht, berichtet Becker: »H. Schauf wünschte, das *adest* mit *est* zu ersetzen, während S. Tromp mit dem Vorschlag des *subsistit in* antwortete.«<sup>65</sup> Augenscheinlich hielt Schauf das *adest in* für unpräzise und wollte zurück zur Formulierung des Schemas von 1963. Tromp schlug *subsistit in* zur Verdeutlichung vor. Offensichtlich intendierte Tromp dabei nicht, dass *subsistit in* eine Leugnung oder Aufweichung der exklusiven Identität sei. Becker gibt Tromps eigene Worte, aufgenommen auf Band, in der Kommissionssitzung wieder: »Wir können sagen: ›Tatsächlich besteht [die Kirche Christi] in der Katholischen Kirche, und das ist etwas exklusives [Tromp spricht sehr laut], insofern gesagt wird, dass es außerhalb [ihrer] nur Elemente gibt.«<sup>66</sup>

Sullivan selbst bedauerte in seiner Arbeit, die vor der Veröffentlichung des Artikels von Becker entstand, unseren Kenntnismangel über die Intention der Änderung.<sup>67</sup> Nach Erscheinen von Beckers Publikation verfeinerte Sullivan seine Sichtweise: »Die Frage ist, wie auch immer, ob die Lehrkommission, die den Vorschlag (Tromps) akzeptierte, und das Konzil, das die Veränderung von *est* in *subsistit in* annahm, es im selben Sinne verstand, wie Tromp es verstanden haben wollte.«<sup>68</sup> Dieses Argument wurde gut bedacht; dennoch sollte der Interpret nicht einfach Tromps eigenes Verständnis der Phrase ausblenden. Sicherlich ist ein wichtigerer Faktor in der Auslegung des *subsistit in* die Betrachtung des Aufbaus des vollständigen Satzes, der schließlich approbiert wurde. Auf diesen Punkt werde ich am Ende meiner dritten Antwort auf Sullivan zurückkommen.<sup>69</sup>

Sullivans triftigster Beleg betrifft sein zweites Argument, die Stellung der *elementa*. Es muss beachtet werden, dass Sullivans Ausführungen über das Schema vom Februar 1963 nicht völlig zutreffend sind. Becker stellt ausdrücklich fest, dass der »obgleich«-Satz nicht zu diesem Zeitpunkt hinzugefügt wurde. Stattdessen wurde er von einer Passage in *Aeternus Unigeniti* übernommen, die ökumenische Probleme behandelte.<sup>70</sup> Artikel 51 dieses Textes bekräftigt, dass die Christen eingeladen sind, zur katholischen Kirche zurückzukehren, nicht als Einzelpersonen (das ist, wenn wir von Ökumenismus sprechen), sondern miteinander vereint. Der Grund für den Ruf zur Rückkehr als Gemeinschaften anstatt einfach als Individuen ist, dass es in nichtkatholischen Gemeinschaften bestimmte »Elemente der Kirche [gibt] ... welche, als

<sup>65</sup> Becker, »The Church and Vatican II's ›*Subsistit in*‹ Terminology«, 517C.

<sup>66</sup> Ebd. (eigene Übersetzung).

<sup>67</sup> Siehe Sullivan, *The Church We Believe In*, 24

<sup>68</sup> Sullivan, »Response«, 399.

<sup>69</sup> Es ist wichtig zu beachten, dass, in einer Präsentation des vorangehenden Artikels (Art. 7), jene, die das Schema der Unterkommission präsentierten, festhielten, dass es nur auf den ersten Blick (*primo intuitu*) und oberflächlich betrachtet (*magis superficialis quam realis*) so scheinen könnte, als ob der neue Text sich substantiell vom parallelen Artikel des vorangehenden Schemas unterscheidet.

<sup>70</sup> Siehe Becker, »The Church and Vatican II's ›*Subsistit in*‹ Terminology«, 516A.

wirksame Mittel und Zeichen der Einheit eine wechselseitige Einheit mit Christus erzeugen, und, aufgrund ihrer Natur als der Kirche eigene Dinge, auf die Katholische Einheit hinstreben.«<sup>71</sup>

Diese Passage diente offensichtlich als Grundlage für den *licet*-Satz von 1963, und selbst als Basis für die entsprechende Passage im endgültigen Schema. Es bestimmt ebenfalls die Richtung für die konziliare Bestätigung der kirchlichen Wirksamkeit der nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften (LG 15; UR 3). Es gibt eine Bestätigung für diese Betrachtung in dem, was in Artikel 51 folgt: »Die Heilige Synode leugnet nicht, dass [solche] Elemente, solange sie von solchen Gemeinschaften bewahrt werden, heilswirksam sein und die Frucht eines christlichen Geisteslebens hervorbringen können.«<sup>72</sup> Es sollte klar sein, dass *Aeternus Unigeniti* einen Großteil des Rohmaterials für ebenjene *relatio* in Artikel 15 von *Lumen gentium* lieferte, auch hinsichtlich des Gebrauchs des Begriffs *ecclesiae*, jene *relatio*, auf die Sullivan sich gegen Becker beruft.

Die Existenz dieser und ähnlicher Passagen im ursprünglichen Schema steht eindeutig gegen die »Hermeneutik des Bruches« und implizit gegen Sullivans Interpretation Tromps. Um das alles deutlicher zu sehen, muss man schließlich Anmerkung 6 von Artikel 51 beachten: »Wie aber immer die Natur von solchen getrennten Gemeinschaften sei, so ist sicher, dass in der Tradition der Name ›Kirche‹ oft und konstant den getrennten Gemeinschaften des Ostens zugeschrieben wurde: hierzu vergleiche das folgende Dokument« (Hervorhebungen im Original).<sup>73</sup> Sullivans Behauptung, dass »zum ersten Mal ein konziliarer Text [d.h. das Schema von 1964]« den Terminus »Kirchen« und »Gemeinschaften« für nichtkatholische Gemeinschaften gebraucht, ist nicht zutreffend.<sup>74</sup> Eine solche Verwendung erscheint in einer bedeutsamen Anmerkung ebenjenes Textes, bei dessen Erstellung Tromp »eine Hauptrolle spielte«<sup>75</sup>. Faktisch bietet Anmerkung 6 eine außerordentlich ausführliche Liste der lehramtlichen Belege über den Gebrauch des Titels »Kirche« von Gregor VII. bis Pius XII. Unter den Dokumenten werden Dekrete des Vierten Laterankonzils (1215) und des Konzils von Florenz (1439) aufgelistet.<sup>76</sup> Zudem tauchte der Begriff *ecclesiae* schon lange vor der Verwendung in Artikel 15 des 1964er-Schemas von *Lumen gentium* mit der gleichen ausführlichen Liste der lehramtlichen Belege in zwei frühen

<sup>71</sup> »Christiani autem seperati incitamenta inveniunt ut ad Ecclesiae unitatem accedant, non modo singuli in seipsis, verum etiam inter se uniti in propriis suis communitatibus. In iis enim elementa quaedam Ecclesiae existunt ut potissimum Scriptura Sacra et Sacramenta, quae, ut media et signa unitatis efficacia unionem mutuam in Cristo producere possunt et natura sua, ut res Ecclesiae Christi propriae, ad unitatem catholicam impellunt« (AAS 1/4:88 n. 6).

<sup>72</sup> »Sacra synodus, dum elementa ab his communitatibus servata, ibi quoque salutifera esse atque fructus vitae spiritualis christianae producere posse, non denegat« (AAS 1/4:82.35–36).

<sup>73</sup> »Quidquid autem sit de natura talis communitatis separatae, certum est quod in traditione nomen ›Ecclesiae‹ communitatibus orientalibus separatis saepe et constanter attribuitur : cf. sequentia documenta Ecclesiae« (AAS 1/4:88 Anm. 6).

<sup>74</sup> Siehe oben, Anm. 47.

<sup>75</sup> Sullivan, »Response«, 399.

<sup>76</sup> Siehe AAS 1/4:88–90.

Entwürfen des unabhängigen Dokuments über den Ökumenismus auf.<sup>77</sup> Schließlich wurde die Liste der Belege verständlicherweise gekürzt.<sup>78</sup>

Wir sollten uns daran erinnern, dass, nach Sullivan, Tromp seine Überzeugung der exklusiven Identität mit der Zurückweisung des Titels »Kirche« für nichtkatholische Kirchen verband. Es ist beachtenswert, wie Sullivan Tromps Position darlegt: »[Tromp] besteht darauf [dass *subsistit in*] bedeutet, dass die Kirche Christi ausschließlich in der Katholischen Kirche besteht und dass außerhalb ihrer nur Elemente sind. Augenscheinlich bedeutet dies, dass außerhalb der Katholischen Kirche nichts ist, das Kirche genannt werden kann.«<sup>79</sup> Es gibt eine Abweichung von »Kirche« (»Church«) zu »eine Kirche« (»a church«), von einem Terminus, der geeignet ist, die universale Kirche zu bezeichnen zu einem Terminus der geeigneter für eine Teilkirche (oder eine Reihe von Kirchen) ist. Der Text, den Sullivan meint, Artikel 7 von *Aeternus Unigeniti*, bezieht sich zweifellos auf die universale Kirche. Wie wir gesehen haben, bestätigt *Aeternus Unigeniti* nun, dass die Tatsache, dass manche nichtkatholischen Gemeinschaften den Titel »Kirche« (»church«) tragen, für die Existenz von ekklesialen Elementen der Kirche außerhalb der Katholischen Kirche spricht, etc. Wenn Sullivans Interpretation der Gedanken Tromps über den Titel »Kirche« (»church«) zutreffend ist, müsste Tromp auch ebendieses Schema beanstanden. Vielleicht meinte er weder, dass außerhalb der Katholischen Kirche nichts existiert, was »eine Kirche« (»a church«) genannt werden kann, noch, dass die Elemente keinen gemeinschaftlichen Charakter haben.

Wir können Tromps Meinung versöhnen mit der Tradition und mit *Aeternus Unigeniti*, von denen beide den Titel »Kirche« (»church«) für manche nichtkatholische Gemeinschaften bestätigen. Diese Versöhnung könnte auf einem oder beiden von zwei Wegen möglich sein. Wir könnten nahe legen (a), dass Tromp (oder die Verfasser von *Aeternus Unigeniti* 7) die Existenz von mehr als einer Kirche auf der universalen Ebene leugnete, aber nicht die Anwendbarkeit des Titels »Kirche« (»church«) für jede partikulare nichtkatholische Gemeinschaft. Oder (b) wir könnten den Terminus »Kirche« (»church«) von partikularen Gemeinschaften auf dreierlei Weise verstehen: uneigentlich; eigentlich, aber analog; und eigentlich und univok. Ein »uneigentlicher« Gebrauch des Terminus »Kirche« (»church«) würde eine Ausdehnung über die Grenzen der Analogie beinhalten, einen Gebrauch, der nicht geeignet für die Theologie als Wissenschaft ist (So wäre zum Beispiel sein Gebrauch hinsichtlich der Ge-

<sup>77</sup> Siehe das Schema, das im November 1963 präsentiert wurde und schon von Johannes XXIII. im April approbiert wurde (ASS 2/5:417–18 n. 16). Hier bezieht sich Anmerkung 16 auf den Gebrauch von »ecclesiae« in Artikel 2 (s. ASS 2/5:414.32). Eine noch ausführlichere Anmerkung, die Bezüge auf Johannes XXIII. und Paul VI. einschließt, erschien in einem überarbeiteten Schema (siehe ASS 3/2:303–4 n. 20).

<sup>78</sup> Siehe ASS 3/7:16 und 35. Siehe auch UR, Anm. 19.

<sup>79</sup> Sullivan, »Response«, 400. Wir finden eine ähnliche Abweichung oder Unachtsamkeit in der Unterscheidung zwischen der universalen Kirche und Teilkirchen in Sullivans jüngster Veröffentlichung: »Es würde bedeuten [bei der Klarstellung gegenüber Boff], dass außerhalb der Katholischen Kirche keine anderen Kirchen sein können, sondern nur »kirchliche Elemente« (Sullivan, »The Meaning of *Subsistit in*«, 118). Die katholische Kirche ist nicht vergleichbar mit anderen Kirchen als wenn sie Schwester und nicht Mutter wäre; vielmehr sind Verbände ihrer Teilkirchen mit Verbänden dieser nichtkatholischen Körperschaften, die Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften genannt werden, vergleichbar. Vergleiche mein Argument für eine analoge Bedeutung von »Kirche« unten.

meinschaften, die keine gültige Weihe und keine gültige Eucharistie haben). Nun zeigen die *Acta* des Zweiten Vatikanums, dass das Sekretariat für die Einheit der Christen den »eigentlichen« Gebrauch des Terminus »Kirche« (»church«) für einige nichtkatholische Gemeinschaften (etwas jene des »Ostens«) entschieden verteidigte.<sup>80</sup> In den offiziellen konziliaren Lehren wurde der Terminus verschiedentlich für solche Gemeinschaften verwendet (LG 15; UR 3,14 und 15; und *Orientalium ecclesiarum* 26 und 30). In jüngerer Zeit hat die KGL gelehrt, dass solche Gemeinschaften den Titel »Kirche« (»church«) »verdienen«;<sup>81</sup> in *Dominus Iesus* erklärt die KGL sie zu »wahren Teilkirchen«.<sup>82</sup> In einem Dokument, das im gleichen Jahr herausgegeben wurde, bekräftigt die KGL, dass der Terminus von ihnen in einem »eigentlichen Sinn« ausgesagt wird.<sup>83</sup>

Aus dieser bestehenden Lehre folgt nicht notwendigerweise, dass der Titel »Kirche« (»church«), wenn er eine Teilkirche bezeichnet, nur univok gebraucht werden muss.<sup>84</sup> Ein »eigentlicher« Gebrauch des Terminus kann gemäß vielen Theologen analoge Erweiterungen erlauben. Auf welchen Grundlagen würde man einen univoken Gebrauch von »Kirche« (»church«) für einige partikuläre Gemeinschaften leugnen? Die KGL lehrt:

»Da aber die Gemeinschaft mit der durch den Nachfolger Petri repräsentierten Gesamtkirche nicht eine äußere Zutat zur Teilkirche ist, sondern eines ihrer inneren Wesenselemente, so sind jene ehrwürdigen christlichen Gemeinschaften doch auch auf Grund ihrer derzeitigen Situation in ihrem Teilkirchesein verwundet.«<sup>85</sup>

Dieser Punkt scheint die Weise zu betreffen, wie die Bezeichnung »Kirche« (»church«) verstanden werden sollte, wenn sie auf solche Gemeinschaften angewen-

<sup>80</sup> Siehe AAS 3/7:35.

<sup>81</sup> »Aus diesen Gründen [z.B. wegen der apostolischen Sukzession und gültigen Eucharistie, etc.] verdienen sie den Titel »Teilkirchen« («[Q]uapropter titulum merentur Ecclesiarum particularium« (KGL, »Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio«, 17 (AAS 85 [1993]: 848))). Siehe auch KDF, »Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche«, Antwort auf die vierte Frage (AAS 99 [2007]: 607).

<sup>82</sup> »verae sunt Ecclesiae particularis« (DI 17 [AAS 92 (2000): 758]).

<sup>83</sup> KDL, »Note über den Ausdruck »Schwesterkirche«: Origins 30 (2000), Art. 8 und 11.

<sup>84</sup> Mühlens Interpretation des Februar-Schemas steht meiner Überlegung entgegen (s. Mühlen, »Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche«, 183, Anm. 26). Gamberini behauptet, Kasper folgend, auf der anderen Seite einen völlig offene Bedeutung von »Kirche« (»church«), so, dass selbst protestantische Gemeinschaften »Kirche« (»church«) genannt werden könnten (siehe Gamberini, »Subsistit in Ecumenical Ecclesiology«, 70). Diesem Gedanken zu folgen, würde bedeuten, dem Terminus seine Bedeutung und seine Wirksamkeit zu entziehen.

<sup>85</sup> »Quia autem communio cum Ecclesia universali, cuius personam gerit Successor Petri, non est quoddam complementum Ecclesiae particulari ab extra adveniens, sed unum e principiis internis quibus ipsa constituitur, conditio Ecclesiae particularis, qua potiuntur venerabiles illae communitates christianae, vulnere quoque afficitur« (KGL, »Einige Aspekte der Kirche als Communio« 17 [AAS 85 (1993): 849]). Siehe auch DI 17; und KGL »Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche«, Antwort auf die vierte Frage (AAS 99 [2007]: 608). Die konziliaren Wurzeln dieser Lehre finden sich in UR 3 (Norman Tanner [Hrsg.], *Decrees of the Ecumenical Councils*, 2 Bde. [Washington D.C.: Georgetown University Press, 1990]), 2:910.33–911.7. Zum Zwecke diesbezüglicher Präzisierungen werde ich bei Gelegenheit auf den Text von Tanner verweisen. Siehe auch, Joseph Ratzinger, *Called to Communion: Understanding the Church Today*, trans. Adrian Walker (San Francisco: Ignatius Press, 1996), 94 [deutsches Original: *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen* (Freiburg i.Br.: Herder, 1991), 70–97].

det wird.<sup>86</sup> Wir können diese Beobachtung mit einer wichtigen Passage aus der Intervention der KGL gegen Boff verbinden, die bedeutsam für die Stellung der *elementa* ist: »Das Konzil hingegen hatte das Wort *subsistit* gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, dass nur eine ›Subsistenz‹ der wahren Kirche besteht, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges nur – ›Elemente des Kircheseins‹ (*elementa ecclesiae*) – gibt ...«<sup>87</sup> Sullivan gesteht ein: »Es scheint mir, dass wir hier eine Interpretation haben, die übereinstimmt mit der Art, wie Tromp *subsistit in* versteht, das heißt, dass die Kirche Christi so exklusiv in der Katholischen Kirche besteht, dass außerhalb ihrer nur Elemente sind.«<sup>88</sup> Sullivan deutet an, dass diese Leseart eine »Hermeneutik der Re-Bruches« (re-rupture) bedeutet: »Tatsächlich sagt das Vatikanum II jedoch nirgendwo, dass außerhalb der katholischen Kirche *nur* Elemente der Kirche seien.«<sup>89</sup> Sullivan glaubt, dass die KGL zur authentischen Bedeutung des Zweiten Vatikanums zurückkehrt im Text von *Dominus Iesus*, der ausdrücklich einige nichtkatholische Gemeinschaften »wahre Teilkirchen« nennt. Er findet es »unbegreiflich«, dass Anmerkung 56 die abgenutzte Kennzeichnung aus der Intervention gegen Boff wiederholt.<sup>90</sup> Bezeichnenderweise beinhaltet die Verlautbarung der KGL über »Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche« einen Verweis auf diese Intervention<sup>91</sup>, und der Kommentar der KGL zu diesem Dokument formuliert den Anspruch neu. Gesetzt den Fall, bei allem Respekt gegenüber Sullivan, dass die KGL nicht inkonsequent ist, kann man beide Punkte erklären mit Berufung auf einen analogen Gebrauch von »Kirche« (»church«). Die beiden Grundthesen, die Tromp unterstützte, können in gleicher Weise verstanden werden.<sup>92</sup>

Sullivan verweist in diesem dritten Argument auf die Erklärungen, die für die Veränderung gegeben wurden: *subsistit in* wurde gebraucht, um beide Aspekte besser zu vereinen: die einzige, volle Subsistenz der Kirche Christi in der katholischen Kirche *und*

<sup>86</sup> Es besteht eine Übereinstimmung zwischen dieser Behauptung und den *Acta*. In einer entsprechenden konziliaren Diskussion über *Unitatis redintegratio* gab es eine Beanstandung, dass das Dekret unpräzise und mehrdeutige Begriffe gebrauchte. Die Antwort war, wie Becker ausführt (siehe Becker, *The Church and Vatican II's ›Subsistit in‹ Terminology*, 520B), dass es in der Bewegung, die der Ökumenismus darstellt, nicht passend ist, die Scholastik und eine dogmatische Terminologie zu gebrauchen, als ob man mit einem geschlossenen System umgeht. Es sei eher passend, eine pastorale Terminologie in einer beschreibenden Art zu gebrauchen, ohne dabei Launen zu verfallen (siehe ASS 3/2:335).

<sup>87</sup> KGL, »Notifikation zu dem Buch *Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie* von P. Leonardo Boff OFM« (11. März 1985) (AAS 77 [1985]: 758–59); Übersetzung in: *Origins* 14, No. 42 [1985]: 85); deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 67, S. 6.

<sup>88</sup> Sullivan, »Response«, 408.

<sup>89</sup> Ebd. Siehe auch Sullivan, »The Meaning of *Subsistit In*«, 118.

<sup>90</sup> Sullivan, »Response«, 409.

<sup>91</sup> Siehe KGL, »Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche«, Antwort auf die zweite Frage, Anmerkung 8 (AAS 99 [2007]: 606).

<sup>92</sup> Sullivan weist darauf hin (Sullivan, »Response«, 401; ders., »The Meaning of *Subsistit in*«, 118), dass das Konzil lehrt, dass nichtkatholische Kirchen und kirchliche Gemeinschaften die kirchlichen Elemente »in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften« empfangen (»in propriis ecclesiis vel communitatibus ecclesiasticis« [LG 15 (AAS 57 [1965]: 19)]). Diese Berufung wird kaum ausreichen, seinen Standpunkt zu begründen. Das Konzil beschreibt ebenso katholische Teilkirchen als solche, »die sich eigener Überlieferungen erfreuen« (»propriis traditionibus fruentes« [LG 13 (AAS 57 [1965]: 18)]). Dies ist kaum geeignet, eine dialektische Beziehung zwischen »eigene« und »universale« anzunehmen. Der Ausdruck findet sich ebenso in *Aeternus Unigeniti* 51 (siehe Anm. 71).

die Realität kirchlicher Elemente außerhalb der Katholischen Kirche, gemäß dem *licet*-Satz. Er nimmt an, dass im Gegensatz zu *est*, *subsistit in* es erlaubt, dass die Inhalte des *licet*-Satzes untergebracht werden, da es die Verneinung der »vollen Identität« beinhaltet, während es eine abgeschwächte (d.h. nichtexklusive) Identität bestätigt. Folglich könnte man behaupten, dass die nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften, die durch diese kirchlichen Elemente (auf die sich der *licet*-Satz bezieht) fundiert sind, zwei Beziehungen haben: eine zur Katholischen Kirche und eine andere zur Kirche Christi.

Gegen diese verbreitete Lesart des *licet*-Satzes hält von Teuffenbach aufrecht: »Der *licet*-Satz wäre in dieser Form logisch unmöglich, wenn der erste Teil des Satzes bereits andeuten würde, dass es – neben der Katholischen Kirche – ebenso die Möglichkeit von anderen konkreten Verwirklichungen der Kirche gibt.« Stattdessen beinhaltet die Struktur, verankert mit dem grundlegenden »obgleich«, eine Differenzierung der Bestätigung zwischen den beiden Sätzen. Wäre die Bedeutung »Die Kirche Christi besteht weitgehend in (*subsistit in*) der Katholischen Kirche«, dann wäre der relative *licet*-Satz überflüssig und sinnlos. Besser wäre dann *licet* mit *quia* oder *enim* zu ersetzen!<sup>93</sup> Von Teuffenbach schließt: »Es gibt keine andere konkrete Verwirklichung der Kirche Christi außer der Katholischen Kirche, dennoch gibt es kirchliche Elemente außerhalb dieser Kirche.«<sup>94</sup> Natürlich könnte man entgegenen, dass die Verteidigung des Wechsels zu *subsistit in* durch die *relatio* beinhaltet, dass *est* weniger geeignet war als *subsistit in*, um die kirchlichen Elemente zu erklären, die außerhalb der Katholischen Kirche *existieren* (*adsunt*) (siehe Anmerkung 54).<sup>95</sup> Becker meint, nicht unbegründet, dass diese *relatio* wahrscheinlich ein Übertrag von je-

<sup>93</sup> Siehe von Teuffenbach, *Die Bedeutung des ›subsistit in‹*, 78–83.

<sup>94</sup> Ebd., 377.

<sup>95</sup> Wie Sullivan die *Acta* liest, sah die Lehrkommission in ähnlicher Weise *est* als einschränkender an als *subsistit* und beabsichtigte, die These der vollen Identität abzulehnen (siehe Sullivan, »Response«, 402; ders., »The Meaning of *Subsistit in*«, 122). Er verweist auf die Zusammenfassung der Kommission, die auf vier Anfragen bezüglich des *subsistit in* antwortet: dass die Qualifizierung *integrō modo* hinzugefügt wurde; dass die Qualifikation *iure divino* hinzugefügt wurde; dass *subsistit in* zurück zu *est* verändert wurde; und dass *subsistit* verändert wurde zu *consistit* (existiert, verharrt). Die Kommission beobachtete, dass die Vorschläge zwei Tendenzen darstellten, einmal in Richtung einer restriktiveren Bejahung und ein anderes Mal in Richtung einer offeneren Bejahung. Augenscheinlich fallen die ersten drei Anfragen in die erste Kategorie. Die Kommission beantwortete sofort die ersten zwei und gab die Versicherung, dass diese Qualifizierungen an anderer Stelle in der Konstitution bestätigt sind. Somit stellte sich die Kommission selbst nicht gegen die erste Tendenz als solche, aber gegen den speziellen Einsatz der Anregungen. Becker vermutet Folgendes als eine mögliche Motivation für den Wechsel von *est* zu *adest* und zu *subsistit in*: »Es ist möglich, dass einige im Terminus *est* die Möglichkeit der Ablehnung oder zu geringen Beachtung der kirchlichen Elemente in anderen christlichen Gemeinschaften sahen. Aber wenn diese Hypothese zutrifft, wäre die Rechtfertigung der Veränderung terminologisch und nicht lehrmäßig« (Becker, »The Church and Vatican II's ›Subsistit in‹ Terminology«, 518a–B, siehe Sullivans Entgegnung in Sullivan, »Response«, 401). Auf jeden Fall berichtete die Kommission, bezüglich der Anfrage auf eine Änderung zurück zu *est*, dass der Terminus *subsistit in* von allen Anwesenden nach einer ausführlichen Diskussion akzeptiert wurde. Ist es nicht »undenkbar«, dass Tromp, der unter den Anwesenden war, seine Meinung über die volle Identität veränderte (Becker, »The Church and Vatican II's ›Subsistit in‹ Terminology«, 518A, siehe auch Sullivan, »Response«, 399)? Schauf und Ottaviani waren ebenfalls anwesend (siehe von Teuffenbach, *Die Bedeutung des ›subsistit in‹*, 379; Fromaget, »Subsistit In«, 22 Anm. 47). Tatsächlich hat hier die Kommission die Legitimität von zwei der drei Anliegen, die eine »mehr restriktive« Lesart bevorzugten, bestätigt (siehe AAS 3/6:81). In der Diskussion über den Ökumenismus wurde eine solche Identität explizit beibehalten (siehe Anm. 121). Die Antwort der Kommission beinhaltet keine Verneinung einer vollen Identität.



nem Schema ist, dass das *adest in* beinhaltet. Laut Becker war *subsistit in* als Präzisierung gegenüber dem ungenaueren *adest in* gedacht, um Schaufs Bedenken zu zerstreuen und nicht als eine Abschwächung von *est*.<sup>96</sup> Becker kommt nicht umhin zu bemerken, dass *subsistit in* die Kernaussage der Beständigkeit hinzufügt.<sup>97</sup> Laut Robert Fromaget ist *subsistit in* präziser als beide *est* und *adest*, weil es die Seinsart der Kirche Christi spezifiziert, welche in ihren wesentlichen Eigenschaften durch Kapitel 1 von *Lumen gentium* beschrieben ist. Die Kirche existiert in der Art einer selbständigen mystischen Person.<sup>98</sup>

In jedem Fall beinhaltet die *relatio* nicht notwendigerweise die »nichtexklusive Identität«-These, und von Teuffenbachs Untersuchung über die eigentliche Struktur des verbindlichen Satzes ist gültig. Sullivans erste drei Argumente bieten dann keine ausreichende Berechtigung, um die volle Identität abzulehnen. Ob man nun einen historischen oder einen metaphysischen Sinn von *subsistit in* annimmt, sollte die außerkatholische kirchliche Realität, die vom Konzil bestätigt wird, nicht als selbständig verstanden werden, sondern als gegründet in der und orientiert auf die Katholische Kirche.<sup>99</sup>

In seinem vierten Argument beruft sich Sullivan auf *Ut unum sint* (UUS 11) und *Dominus Iesus* (DI 16–17), welche bestätigen, dass die Kirche Christi gegenwärtig und wirksam in nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften ist. Daraus folgert er, dass die Katholische Kirche nicht völlig mit der Kirche Christi zu identifizieren sei. Diese Schlussfolgerung ist nur unter der Voraussetzung gültig, dass die Gegenwart und Tätigkeit der Kirche Christi in diesen nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften sich von der Gegenwart und Wirksamkeit der Katholischen Kirche unterscheidet. Johannes Paul bestätigt an keiner Stelle diese Voraussetzung. Tatsächlich führt *Dominus Iesus* auf geschicktem Wege davon weg:

Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt.<sup>100</sup>

Die KGL schreibt eindeutig die Regierung der Kirche Christi dem Papst und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm zu, also namentlich der Katholischen Hie-

<sup>96</sup> Siehe Becker, »The Church and Vatican II's ›*Subsistit in*‹ Terminology«, 517C–518A.

<sup>97</sup> Siehe ebd., 519B und C.

<sup>98</sup> Siehe Fromaget, »*Subsistit In*«, 34–37. Siehe auch die genaueren Hinweise in der nächsten Anmerkung.

<sup>99</sup> Für weitere Überlegungen auf die Grundlage siehe Anmerkungen 26 und 110, sowie meine Antwort auf Sullivans viertes Argument.

<sup>100</sup> »Unica ergo est Christi Ecclesia, subsistens in Ecclesia Catholica, cuius moderatio spectat ad Petri Successorem et ad Episcopos in communione cum eo. Ecclesiae illae quae, licet in perfecta communione cum Ecclesia Catholica non sint, eidem tamen iunguntur vinculis strictissimis, cuiusmodi sunt successio apostolica et valida Eucharistiae celebratio, verae sunt Ecclesiae particulares. Quapropter in his quoque Ecclesiis praesens est et operatur Christi Ecclesia, quantumvis plena desit communio cum Ecclesia Catholica, eo quod ipsae doctrinam catholicam non acceptant de Primatu, quem, ex Dei consilio, Episcopus Romanus obiective possidet et in Ecclesiam universam exercet.« (DI 17 [AAS 92 (2000): 758]).

rarchie.<sup>101</sup> Ferner hält die KGL fest, dass die Kirche Christi gegenwärtig und wirksam in diesen Gemeinschaften ist, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche fehlt. Dieses »obwohl« ist grundlegend, da es reflektiert, dass die Gegenwart der Kirche Christi gerade durch die fehlende volle Gemeinschaft dieser nichtkatholischen Gemeinschaften mit der Katholischen Kirche behindert ist. Hier folgt *Dominus Iesus* einfach *Unitatis redintegratio* (UR 3)<sup>102</sup>, in Übereinstimmung mit *Ut unum sint* (UUS 11)<sup>103</sup>.

Sullivan spielt die historische Lesart des *subsistit* bei *Dominus Iesus* und seine bloße Bestätigung, dass die Kirche Christi nur in der Katholischen Kirche voll besteht, gegen die metaphysische Lesart von *subsistit* der KGL und die einschränkende Bestätigung von bloß »kirchlichen Elementen« außerhalb der Katholischen Kirche in der 1985er Intervention gegen Boff (was sich in späteren Dokumenten der KGL widerspiegelt) aus. Was auch mit der »Gegenwart und Tätigkeit« der Kirche Christi in nichtkatholischen Kirchen gemeint ist, muss diese Lehre keine Ablehnung der vollen Identität der Katholischen Kirche und der Kirche Christi beinhalten. Becker hebt Fragen hervor über die Genauigkeit dieser Formulierungsweise der Beziehung zwischen der Kirche Christi und den nichtkatholischen Kirchen.<sup>104</sup> Trotz solcher Vorbehalte ist der grundlegende Punkt folgender: Das Geheimnis, wie die Kirche Christi »gegenwärtig und wirksam« in nichtkatholischen Kirchen ist, ist das selbe, wie die Katholische Kirche darin »gegenwärtig und wirksam« ist. Weder *Dominus Iesus* noch *Ut unum sint* bestätigen eine Unterscheidung der Gegenwart und Wirksamkeit, noch ist solch eine Unterscheidung erforderlich für die Erklärung dieses Geheimnisses – die eine Aufgabe bleibt.

Muss eine metaphysische Lesart von *subsistit* in eine historische Lesart dieses Terminus ausschließen? Kann man wenigstens die Wahrheit der Bestätigungen mit beiden Lesarten zugleich verbunden festhalten? Wenn es so ist, kann man den Schlussfolgerungen der Intervention gegen Boff und der jüngsten Klarstellung der KGL fol-

<sup>101</sup> Wenn jemand nichtkatholische Bischöfe in diese Zuschreibung einbeziehen will, müsste er die Zuschreibung qualifizieren (z.B. »irgendwie«). Wenn ein nichtkatholischer Bischof »irgendwie« eine Teilkirche, die nicht in voller Gemeinschaft mit der Kirche Christi steht, leitet, kann er sagen, dass er »irgendwie« eine Teilkirche leitet, die nicht in voller Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche steht.

<sup>102</sup> »Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Da es zwischen ihnen und der katholischen Kirche sowohl in der Lehre und bisweilen auch in der Disziplin wie auch bezüglich der Struktur der Kirche Diskrepanzen verschiedener Art gibt, so stehen sicherlich nicht wenige Hindernisse der vollen kirchlichen Gemeinschaft entgegen, bisweilen recht schwerwiegende, um deren Überwindung die ökumenische Bewegung bemüht ist.« (»Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur. Profecto, ob discrepantias variis modis vigentes inter eos et Ecclesiam catholicam tum in re doctrinali et quandoque etiam disciplinari tum circa structuram Ecclesiae, plenae ecclesiasticae communioni opponuntur impedimenta non pauca, quandoque graviora, ad quae superanda tendit motus oecumenicus.« [UR 3 (AAS 57 [1965]: 93)]).

<sup>103</sup> In dem Paragraphen, der jenem vorangeht, auf den sich Sullivan bezieht, lehrt Johannes Paul, dass die Elemente der Heiligung und Wahrheit, die außerhalb der sichtbaren Struktur der Katholischen Kirche gefunden werden, die objektive Grundlage der, wenn auch unvollkommenen, Gemeinschaft zwischen nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und der Katholischen Kirche begründet. Diese Elemente sind, wie er hinzufügt, in unterschiedlichem Grade präsent (siehe UUS 11 [AAS 87 (1995): 927]).

<sup>104</sup> Siehe Becker, »The Church an Vatican II's »Subsistit in« Terminology«, 520C–521A. Seine Vermutung, dass der Text hinter Johannes Pauls Ausdruckweise AAS 3/2:335 ist, ist überzeugend. Dieser Text zeigt ausgesprochene Sorgfalt. Siehe auch Anmerkung 86.

gen und zu sagen wagen, dass die Kirche Christi nur eine einzige »selb-ständige« oder agentielle Existenz (als abhängige Braut, natürlich) hat. Diese volle und selbstständige Existenz der Kirche Christi, die aktuelle Katholische Kirche, entstand zu Pfingsten, dauert bis heute fort und soll für immer Bestand haben. Im Gegensatz dazu existiert die außerkatholische kirchliche Wirklichkeit nicht als selbstständige mystische Person. Nach Gottes Willen bleibt sie begründet orientiert auf die einzige Braut; sie ist eigentlich ihre; und so gehört sie ihr rechtmäßig.<sup>105</sup> Gemeinschaften, die mit in einer hinreichenden Form mit kirchlichen Gütern ausgestattet sind, sind folglich disponiert, in *actu pleno*, Teilkirchen der Katholischen Kirche zu sein. Weil ihnen aber ein inneres, prinzipielles Konstitutivum der Kirche fehlt, scheinen sie nur die Effekte der Form der Kirche hervorzubringen. Auf jeden Fall sollte die Verwendung von »einzig volle Existenz« in *Dominus Iesus* nicht gelesen werden als Rechtfertigung für Grade der metaphysischen Subsistenz, welche, wie Becker ausführt, eine Kontradiktion im Begriff darstellen.<sup>106</sup> Sullivan behauptet, dass die Kirche Christi »in den Orthodoxen Kirchen besteht, wenn auch nicht in vollem Umfang.«<sup>107</sup> Wenn »bestehen« bedeutet, dass es einfach »irgendwie verbleibt« oder »irgendetwas von ihm verbleibt«, kann man von Graden des mehr oder weniger sprechen, dies trifft aber nicht für die genaue Bedeutung von »verbleiben« und »existieren« zu. Weitere Nachforschungen führen zur metaphysischen Fragestellung.<sup>108</sup> Bei der Einordnung dieser verschiedenen Arten des »Seins« der Kirche Christi sollte man die Existenz der nichtkatholischen partikulären oder lokalen Kirchen nicht mit der Existenz der Katholischen Kirche, der universalen Kirche Christi vergleichen, sondern mit der Existenz katholischer Teil- oder Lokalkirchen. Einzig auf diese Weise kann ein eigentlicher Vergleich vorgenommen werden.

Obwohl Becker keiner metaphysischen Lesart von *subsistit in* beipflichtet, setzt er dennoch die Wahrheit der Zustimmung zur metaphysischen Subsistenz der Kirche als einer integralen Realität voraus. Die Schlussfolgerung dieser Sichtweise stimmt mit

<sup>105</sup> Feiner bemerkt (siehe Feiner, »Commentary on the Decree [*Unitatis redintegratio*]«, 159 und 161), dass Paul VI. in letzter Minute verlangte, dass »iure« in den wichtigen Grundsatz von UR 3 eingefügt würde: »[A]ll dieses, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt, gehört rechtens zu der einzigen Kirche Christi.« (»[H] aec omnia, quae a Christo proveniunt et ad Ipsum conducunt, ad unicum Christi Ecclesiam iure pertinent« [Aas 57 (1965): 93]).

<sup>106</sup> Siehe Becker, »The Church and Vatican II's ›Subsistit in‹ Terminology«, 520C.

<sup>107</sup> Sullivan, »The Meaning of *Subsistit in*«, 120 (siehe auch 121).

<sup>108</sup> Der historische Sinn des Begriffes *subsistit* – dass die Kirche Christi weiterhin in der Katholischen Kirche in ihrer Fülle fortbesteht – ist natürlich von der Katholischen Lehre gefordert. Solange niemand eine metaphysische Lesart im krassen Sinne annimmt – »etwas« subsistiert »in etwas anderem« – muss eine metaphysische Bekräftigung über die Art der Seinsweise dieser Kirche Christi nicht der Lehre der vollen Identität widersprechen (vgl. Becker, »The Church and Vatican II's ›Subsistit in‹ Terminology«, 519B, der die Idee auch noch voraussetzen scheint [ebd., 520C]). Es scheint mir, dass die metaphysischen Reflektionen in dieser Angelegenheit eine gewisse Tiefe hinzufügt. Vor allem begründen sie die theologischen Grundlagen für die lehrmäßige Bejahung des wirklich kirchlichen Charakters der nichtkatholischen Kirchen (siehe Anmerkung 26 über Ratzingers diesbezügliches Denken; siehe auch Fromaget, »Subsistit In«, 38-45). Natürlich kann das Konzil den Begriff in einem bloß historischen Sinn verwenden (siehe UR 13, bezüglich der Fortdauer Katholischer Traditionen in der Anglikanischen Gemeinschaft). Es wäre jedoch ein Fehler, eine bloß historische Anwendung metaphysisch zu gebrauchen in Bezug auf die bleibende Existenz von »Elementen« außerhalb der Katholischen Kirche (siehe etwa Sullivan, »The Meaning of *Subsistit In*«, 120).

der »vollen Identität« – verbunden mit einer metaphysischen Lesart – überein. Sullivan behauptet: »Es ist schwer zu verstehen, wie Becker behaupten kann, dass das Sekretariat für die Einheit der Christen die Kirche Christi völlig mit der Katholischen Kirche identifizieren kann, wenn es so klar darlegt, dass nichtkatholische Kirchen und Gemeinschaften vom Heiligen Geist gebraucht werden als Mittel zum Heil.«<sup>109</sup> James O'Connor bot über zwei Jahrzehnte zuvor eine Antwort auf diese Schwierigkeit. In den *Acta* des Konzils finden wir die folgende wichtige Antwort auf einen Einwand auf die Beschreibung (in UR 3) der nichtkatholischen Kirchen als »Mittel« der Heiligung: »Ohne Zweifel gebraucht Gott die getrennten Gemeinschaften selbst, nicht wirklich *qua* getrennte, sondern *qua* geprägt durch die oben genannten kirchlichen Elemente, um die rettende Gnade zu den Gläubigen zu bringen.«<sup>110</sup> O'Connor kommentiert:

»Die Elemente [der getrennten Kirchen und Gemeinschaften] sind hier und jetzt wirksam, weil sie rechtmäßig der Kirche gehören und gegenwärtig ihre Wirksamkeit von der Fülle der Gnade ableitet, die der Katholischen Kirche anvertraut ist. In anderen Worten: die kirchlichen Elemente sind Elemente der Katholischen Kirche, die gegenwärtig in den getrennten Kirchen und Gemeinschaften wirksam sind wegen ihrer realen, wenn auch unvollkommen, Einheit mit der Katholischen Kirche.«<sup>111</sup>

Eine Anzahl von Argumenten begünstigen direkt die These der »vollständigen Identität«.

<sup>109</sup> Sullivan, »Response«, 405. Siehe ebd., Anm. 29, mit Verweis auf ASS 3/7:35.

<sup>110</sup> »Deus procul dubio utitur ipsis Communitatibus seiunctis, non quidem qua seiunctis, sed qua informatis praedictis elementis ecclesialibus, ad conferendam credentibus gratiam salutarem« (ASS 3/7:3). Es sollte erstens beachtet werden, dass *Aeternus Unigeniti* bereits etwas zu dieser Wirkung vorgegeben hat (siehe Anm. 71 und 72). Man könnte entgegenen, dass *Aeternus Unigeniti* von der instrumentalen Wirksamkeit der Elemente und nicht der Gemeinschaften gesprochen hat. Jedoch zeigen zweitens die *Acta*, dass man aufgrund der Elemente davon sprechen kann, dass die Gemeinschaften ihre Wirksamkeit haben. Als Antwort auf die Besorgnis, dass *Lumen gentium* 15 die Zusagen der nichtkatholischen Gemeinschaften überspitzt und somit eine Berechtigung für die protestantische Missionierung Latein-Amerikas gäbe, machte die Lehrkommission klar: »Diese komplette Passage handelt von den objektiven Elementen, welche eine gewisse Verbindung mit der Katholischen Kirche begründen. Die Passage ist augenscheinlich in allgemeiner Terminologie gehalten« („In toto textu agitur *de elementis obiectivis* quae nexum quendam cum Ecclesia Catholica constituunt, et sermo evidenter est generalis« [AAS 3/6: 100, die gleiche Aussage wurde gemacht in AAS 3/2:335]). Drittens schrieb Johannes Paul die Gegenwart und Tätigkeit der Kirche Christi in nichtkatholischen Kirchen der Präsenz der kirchlichen Elemente zu (siehe Anm. 39). Die KGL folgte ihm (siehe KGL »Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche«, Antwort auf die zweite Frage [AAS 99 (2007): 606]). Die auch James O'Connor, »The Church of Christ and the Catholic Church«, in: *The Battle for the Catholic Mind*, Hg. William May and Kenneth Whitehead (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2001), 258–59.

<sup>111</sup> O'Connor, »The Church of Christ and the Catholic Church«, 259. O'Connor ist sich des Problems bewusst, dass nichtkatholische Kirchen nicht in der Gültigkeit bestimmter Ausführungen der Sakramente aufgrund eines juristischen Aktes Roms behindert werden können (siehe etwa ASS 3/7:35). Nichtsdestoweniger ist, wie er bemerkt, das gleiche wahr *innerhalb* der Katholischen Kirche (ungeachtet der Unterschiede in den Geltungsbereichen verschiedener kanonischer Normen). Ein »suspendierter« Bischof kann dem Herrn dienen, aber nicht *qua* getrennter (ebd., 260). Darüber hinaus bietet die *nota praevia*, die *Lumen gentium* beifügt wurde, vorläufige Richtlinien für die Interpretation einiger Fälle, wie etwa der Bedeutung von »Gemeinschaft« und der Frage »rechtlicher Bestimmungen« der Gewalt eines Bischofs, um seine heilige Aufgabe auszuüben. Verschiedene Antworten auf Fragen der Erlaubtheit und Gültigkeit beeinträchtigen nicht das Argument, dass die Kirche Christi einfach die Katholische Kirche ist. Dennoch werden verschiedene Antworten auf die Frage der juristischen Bestimmung die Art beeinflussen, in der man die Bedeutung von »Kirche« (»church«) versteht, wenn von nichtkatholischen Gemeinschaften gesprochen wird. Siehe auch Leo XIII., *Satis cognitum* 14–15; Pius XII., *Mystici corporis* 42.

### B) Argumente für die vollständige Identität

Ich beabsichtige, diese Argumente als »konvergierende Wahrscheinlichkeiten« zu verstehen. Ein katholischer Theologe sollte zunächst die Beständigkeit der vergangen Lehre annehmen, sofern er nicht einen expliziten oder eindeutigen impliziten Widerruf davon billigt.<sup>112</sup> Dies gilt umso mehr, wenn es sich um eine lange bestehende Lehre handelt.<sup>113</sup> Das Zweite Vatikanum widerruft an keiner Stelle ausdrücklich die vorausgehende Lehre, noch beinhaltet die konziliare Lehre notwendigerweise einen solchen Widerruf. Man nimmt dafür die Kontinuität der kürzlich von der KGL in ihren »Antworten« wieder bestätigten Lehre an.

Zweitens bestätigt das Konzil, wie manche aufgezeigt haben, an anderer Stelle die Identität des Mystischen Leibes Christi und der Katholischen Kirche. *Orientalium ecclesiarum*, welches vom Konzil am selben Tag wie *Lumen gentium* angenommen wurde, schreibt: »Die heilige und Katholische Kirche, die der Mystische Leib Christi ist ...«<sup>114</sup> Wahrscheinlich würde niemand den Mystischen Leib und die Kirche Christi voneinander unterscheiden. Daher ist diese Passage gleichbedeutend mit einer Bestätigung der Identität zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche Christi.<sup>115</sup> Eine andere Äußerung des Konzils bestätigt das gleiche: »Die Einzelbischöfe sind wiederum sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.«<sup>116</sup> In Analogie ist in diesem Zusammen-

<sup>112</sup> Für eine ähnliche Behauptung, siehe Fromaget, »Subsistit In«, 47.

<sup>113</sup> Bestand die Lehre lange? Sullivan behauptet, dass die totale Identität der Katholischen Kirche und der Kirche Christi von den Konzilsvätern von Florenz nicht vertreten wurde. Er weist auf Session 6 hin, in der auf eine Wand hingewiesen wird, die die »westliche Kirche und die östliche Kirche« teile (im Singular in der Lateinischen und Griechischen Sprache). Siehe Tanner, Hg., *Decrees*, 1:524, 9–11; und Sullivan, »The Meaning of *Subsistit In*«, 524. Diese Lesart ist problematisch in Bezug auf das Konzil als Ganzem. In Session 8 stellt das Konzil die Griechen und Armenier dar, als jene, die mit der Römischen Kirche eins geworden sind (siehe Tanner, Hg., *Decrees*, 1:535.31–536.2). Session 6 betont den Primat des Römischen Pontifex über die ganze Kirche (siehe Tanner, Hg., *Decrees*, 1:528.15–30) und bezieht sich auf die Katholische Kirche als Mutter Kirche und Braut Christi (siehe Tanner, Hg., *Decrees*, 1:524.30–31 und 525.14). Wie sollte man dann die Passage verstehen, auf die Sullivan verweist? Die Stimme des Konzils war jene der Universalen Kirche, die ihre tatsächlichen Söhne anspricht, jene, die getrennt waren. Sie freut sich, dass jene, die ihre Söhne sind und die einst getrennt waren, jedoch in der Taufe von Christus geprägt wurden, endlich geeint sind. Das ist, als würde man sagen, dass, obgleich der objektive Geltungsbereich der päpstlichen Gewalt universal ist und war, sie doch bei ihrer Annahme unter einigen der Östlichen Kirchen litt, welche nun, in *actu pleno*, Katholische Teilkirchen sind. Wer kann schließlich die schwierige (*formaliter* geltende) Lehre von Florenz vergessen, dass niemand, der nicht im Schoß der Katholischen Einheit ausharrt – sei er ein Häretiker oder Schismatiker – gerettet werden kann (siehe Tanner, Hg., *Decree*, 1:578.7–26)?

<sup>114</sup> *Sancta et catholica Ecclesia, quae est Corpus Christi Mysticum*« (*Orientalium Ecclesiarum* 2 [AAS 57 (1965): 76]). Siehe O'Connor, »The Church of Christ and the Catholic Church«, 257.

<sup>115</sup> Die sich wiederholende Formel »Christi Leib, der die Kirche ist«, die von Pius XII. und Tromp verwendet wurde, erscheint an verschiedenen Stellen. Siehe *Sacrosanctum Concilium* 7 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:822.29–30); *Lumen gentium* 7 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:853.24), 14 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:860.13), 48 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:887.37) und 49 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:889.15); *Gaudium et spes* 32 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:1088.38–39); und *Presbyterorum ordinis* 12 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:1057.21).

<sup>116</sup> »Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit« (LG 23 [AAS 57 (1965): 27]).

hang klar: Wie sich der Papst zur Gesamtkirche verhält, so jeder Bischof zu seiner Teilkirche. Um die Universalkirche zu benennen, die »eins und einzig« ist, zögert *Lumen gentium* nicht, den Titel »Katholische Kirche« zu gebrauchen.<sup>117</sup> Sullivan mag diese Stellungnahme so erklären, dass er die Verwendung von »die eine und einzige Kirche Gottes« zur Benennung der Katholischen Kirche (*UR 3*)<sup>118</sup> nur für das erste Jahrtausend für zutreffend hält.<sup>119</sup> Doch die Passage aus *Lumen gentium* kommt in Verbindung mit einer Diskussion über das Bischofskollegium vor, welches per Definition nur aus dem Papst und jenen Bischöfen, die in hierarchischer Gemeinschaft mit ihm stehen, besteht.<sup>120</sup> Außerdem belegen die *Acta*, dass das Konzilssekretariat die volle Identität der Katholischen Kirche und der Kirche Christi bestätigte.<sup>121</sup>

Drittens stellt das Zweite Vatikanum Petrus auf verschiedene Weise als den Hirten der gesamten Kirche dar; ähnlich bilden Petrus und die Bischöfe in Gemeinschaft mit ihm ein Kollegium, dass die gesamte Kirche leitet. In Übereinstimmung mit der über-

<sup>117</sup> Siehe auch CIC, can. 368.

<sup>118</sup> »[U]na et unica Dei Ecclesia« (*UR 3* [AAS 57 (1965): 92]).

<sup>119</sup> Siehe Sullivan, »Response«, 402–4 und 407.

<sup>120</sup> Siehe *LG 22–23*; und *Nota explicativa praevia*, Nr. 3.

<sup>121</sup> Bezüglich der Einführung zu *Unitatis redintegratio* gab es eine Beanstandung, dass nichtkatholische Kirchen neben der Katholischen Kirche gezählt werden und den Anschein einer falschen Mitzählung ergeben. Die Antwort lautete: »An dieser Stelle wird nur die Realität, wie sie von allen wahrgenommen wird, beschrieben. Im Folgenden wird klar bestätigt, dass allein die Katholische Kirche die wahre Kirche Christi ist.« (Hic tantum factum, prout ab omnibus conspicitur, describendum est. Postea clare affirmatur solam Ecclesiam catholicam esse veram Ecclesiam Christi« [AAS 3/7:12]). Das dritte Anliegen in Bezug auf Kapitel 1 drängte auf die ausdrückliche Hinzufügung von »Katholische«, wenn der Gebrauch von »Kirche« (»Church«) dazu diente, die Katholische Kirche zu bezeichnen. Die Antwort lautete, dass der Sinngehalt in jedem Fall eindeutig aus dem Kontext ersichtlich sein soll (siehe AAS 3/7:15). Der gleiche Bischof wünschte eine weitere Änderung (die vierte aufgelistete): Dass der Text ausdrücklich angeben soll, dass allein die Katholische Kirche die Kirche Christi ist und dass jeder die Pflicht hat, nach ihr zu suchen und in sie einzutreten, um sein ewiges Heil zu erlangen. Das Risiko, diese Sache nicht klarzustellen, besteht darin, dass die Katholiken dem Indifferentismus ausgesetzt werden. Die Antwort des Sekretariats lautete: »Was hier gefordert wird, ist hinreichend erhärtet im vollständigen Text. Andererseits kann der Text nicht die Tatsache übergehen, dass überlieferte Wahrheiten und kirchliche Elemente auch in anderen Christlichen Gemeinschaften zu finden sind.« (»In toto textu sufficienter effertur, quod postulatur. Ex altera parte non est tacendum etiam in aliis communitatibus christianis inveniri veritates revelatas et elementa ecclesiala.« [ebd.]) Andere Bischöfe drängten darauf, dass der Text klarer lehren sollte, dass die wahre Kirche nur die Katholische Kirche ist und dass der Papst sich der höchsten Autorität erfreut über alle Gläubigen. Die Antwort war, dass der Text diese Lehre voraussetzt, die in *Lumen gentium* ausgedrückt wurde (siehe ebd.).

In der Diskussion über *UR 2* gab es den Wunsch, dass die Einzigkeit der Kirche klarer ausgedrückt werde. Die Antwort lautete: »(A) Vom gesamten Text her ist die Identifikation der Kirche Christi mit der Katholischen Kirche eindeutig, obgleich, wie es notwendig ist, die kirchlichen Elemente der anderen Gemeinschaften zu nennen. (B) Die Kirche – geleitet von den Nachfolgern der Apostel mit dem Nachfolger Petri als ihrem Haupt – wird ausdrücklich die »einzige Herde Gottes« genannte und die »eine und einzige Kirche Gottes«. ([A] Ex toto textu clare apparet identificatio Ecclesiae Christi cum Ecclesia catholica, quamvis, ut oportet, efferantur elementa ecclesiala aliarum communitatum. [B] [...] Ecclesia a successoribus Apostolorum cum Petri successore capite gubernata [...] explicite dicitur »unicus Dei grex« et [...] »una et unica Dei Ecclesia« [AAS 3/7:17]). Es ist bemerkenswert dass die KGL in ihren »Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche« diese Texte in ihrer vierten Fußnote zitiert (AAS 99 [2007]: 605–6, Anm. 4).

lieferten Tradition der Kirche ist das der konstante Anspruch des ganzen Konzils.<sup>122</sup> Nun zu dem Argument: Wenn Petrus Autorität über alle katholischen Gläubige ausübt, übt er seine höchste Autorität voll aus. Diese Ausübung der Autorität ist nicht bloß die eines Bischofs oder Metropoliten oder sogar des »Patriarchen des Westens«. Sondern er übt seine höchste Autorität letztlich genau als Hirte der gesamten Kirche Christi aus. Daher ist die Autorität Petri als Hirte der Katholischen Kirche gleichbedeutend mit seiner Autorität als Hirte der Kirche Christi. Was bezüglich der Autorität Petri unvollkommen sein kann, ist nicht seine Gewalt, sondern ihre Akzeptanz auf Seiten der Christen. Aber die päpstliche Autorität, welche die höchste ist, wird objektiv weder vergrößert durch den Konsens der Gläubigen noch durch die Zusammenarbeit mit Bischöfen, wenn auch die Bischöfe ihre Gewalt von Christus empfangen und wenn sie auch, wenn sie mit dem Papst in einem ökumenischen Konzil vereint sind, gemeinsam die höchste Autorität ausüben. Auch sollte man nicht versuchen, die päpstliche Autorität oder die wahre konziliare Autorität einzuschränken durch Berufungen auf »Bestätigung« oder »Rezeption«.<sup>123</sup> Die fortwährende, überlieferte höchste Autorität des Bischofs von Rom vorausgesetzt, gibt es keinen Grund, um die Katholische Kirche *realiter* von der Kirche Christi zu unterscheiden.

Viertens lehrt das Vatikanum II, dass die Fülle der Heilmittel, die Fülle der Glaubensgutes und die volle Leitungsstruktur der Kirche nur der Katholischen Kirche zukommen: »Denn nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel [generale auxilium] des Heiles ist, kann [potest] man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben.«<sup>124</sup> Eindeutig sieht das *potest* keine zeitlich begrenzte Aufteilung der Aussage vor. Der Grund ist folgender: »dass die Fälle der Gnade und Wahrheit [...] der Katholischen Kirche anvertraut ist.«<sup>125</sup> Wenn es nun eine reale Unter-

<sup>122</sup> LG 8 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:854.21–23, 26–28); 18 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:863.11–14); 19 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:863.28–32); 20 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:864.4–6); 22 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:865.28–866.11; 866.14–18, 20–24, 25, 32, 34); 23 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:867.21, 23, 29–30); und 25 (Tanner, Hg., *Decrees*, 2:869.30–34, 39). Unter anderen Zeugen für die Konstanz dieser Tradition siehe Viertes Laterankonzil, Kapitel 5 (DS 811); Konzil von Lyon, Session 4 (DS 861); Bonifaz VIII., *Unam sanctam* (DS 870–75); Konzil von Florenz, Dekret für die Griechen (DS 1307); Vatikanum I, *Pastor aeternus* (DS 3050–64); Leo XIII., *Satis cognitum* 13–15; und Pius XII., *Mystici corporis* 40–41).

<sup>123</sup> Wir finden solch eine Berufung in der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche »Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority« (Ravenna, 13 Oktober 2007).

<sup>124</sup> »Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest.« (UR 3 [AAS 57 (1965): 94]). Die Elemente der Heiligung und der Wahrheit, die außerhalb der Katholischen Kirche zu finden sind und die der Heiligung zuträglich sind, ziehen ihre Wirksamkeit aus der Fülle der Gnade und Wahrheit, die der Katholischen Kirche anvertraut ist. *Lumen gentium* lehrt, dass diese Elemente der Kirche Christi eigen (*propria*) sind und daher zur Katholischen Einheit hindrängen (LG 8). Die folgende Antwort in den *Acta* auf eine gewünschte Änderung ist beachtenswert: »Wenn es heißt, dass kirchliche Elemente außerhalb der Grenzen der Katholischen Kirche existieren, ist in keiner Weise bestätigt, dass man in der Katholischen Kirche nicht alle Elemente [der Kirche] findet. Die Fülle der Heilmittel [...] wird ausschließlich der Katholischen Kirche alleine zugeschrieben.« (»Eo quod extra saepa Ecclesiae catholicae elementa ecclesialia exstare dicuntur, nullatenus affirmatur non omnia elementa in Ecclesia catholica inveniri. Plenitudo mediorum salutis [...] explicite soli Ecclesiae catholicae adscribitur.« [AAS 3/7:31]). Siehe auch Johannes Paul II., *Ut unum sint* 11 (AAS 87 [1995]:927).

scheidung zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche Christi gäbe, wäre es für eine Reihe von nichtkatholischen Kirchen möglich, die volle Gemeinschaft mit der Kirche Christi zu erreichen und sich daher der Fülle der Gnade und Wahrheit zu erfreuen, ohne *eo ipso* katholische Teilkirchen zu werden. Solch eine Situation ist unmöglich, weil die Fülle alleine durch die Katholische Kirche Christi erlangt werden kann.

Fünftens setzt das Zweite Vatikanum voraus, dass während diesem »Ende der Zeiten« das Gottesvolk – welches niemand *realiter* von der Kirche Christi unterscheiden würde – die Katholische Kirche ist. Dieser Standpunkt kann mit den folgenden Betrachtungen aufgezeigt werden. Zuerst soll das Gottesvolk am Wort des Lehramtes festhalten.<sup>126</sup> Diese Aussage ist als solche nur anwendbar auf die Glieder der Katholischen Kirche. Zweitens spricht das Konzil äquivalent von »Die Kirche, oder das Volk Gottes.«<sup>127</sup> Der Kontext zeigt, dass »Kirche« hier »Katholische Kirche« bedeutet. Drittens bekundet die Lehre über die Eingliederung in das Volk Gottes das gleiche. Alle sind berufen zur Katholischen Einheit des Gottesvolkes, und alle Menschen »gehören« (*pertinent*) entweder zu oder sind »hingeordnet« (*ordinantur*) auf diese Einheit.<sup>128</sup> Die Unterscheidungen zwischen gehören und hingeordnet sein sind folgendermaßen genauer dargestellt. Jene sind »voll eingegliedert«, die alle Heilmittel und die volle Struktur dieser Gesellschaft annehmen, die vereint mit Christus in ihrer sichtbaren Struktur vom höchsten Pontifex und den Bischöfen geleitet wird (durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, die Sakramente, die kirchliche Autorität und Gemeinschaft) und die den Geist Christi besitzt.<sup>129</sup> Jene, die all diese Bedingungen erfüllen außer der Letzten (z.B. Katholiken, die nicht in der Liebe ausgeharrt haben) sind nichtsdestoweniger »eingegliedert« in diese Gesellschaft.<sup>130</sup> Katechumenen begehren in die Kirche eingegliedert zu werden.<sup>131</sup> Die »Mutter Kirche« umfasst sie daher als die Ihrigen.<sup>132</sup>

<sup>125</sup> »[I]psa plenitudine gratiae et veritatis [...] Ecclesiae catholicae concredita est« (UR 3 [AAS 57 (1965): 93]). Paul VI. wünschte die Einfügung von »Katholisch« am Ende dieser Stellungnahme (siehe Feiner, *Commentary on the Decree [Unitatis redintegratio]*«, 159).

<sup>126</sup> Siehe LG 12.

<sup>127</sup> »Ecclesia seu Populus Dei« (LG 13 [Tanner, Hg. *Decrees*, 2:859.17]; siehe auch LG 28 [Tanner, Hg., *Decrees*, 2:873.36–37]).

<sup>128</sup> LG 13 (Tanner, Hg. *Decrees*, 2:860.5–7). Für eine gleichlautende Analyse siehe Fromaget, »Subsistit in«, 39–40.

<sup>129</sup> Siehe LG 14 (Tanner, Hg. *Decrees*, 2:860.20–25). Natürlich gehören die hier ausgesprochenen Bedingungen zur objektiven Ordnung. Ob jemand, der landläufig nicht als Katholik angesehen wird, faktisch doch Katholik sein kann, ist eine andere Frage, welche das Konzil nicht beantworten möchte. Daher die Worte in UR 3: »Jene, die in der Taufe aus dem Glauben heraus gerechtfertigt sind, sind in Christus eingegliedert« (»iustificati ex fide in baptisate, Christo incorporantur« [AAS 57 (1965): 93]). Der Text schreibt nicht »in den Leib Christi« bei allem Respekt gegenüber Tanners Übersetzung (Tanner, Hg. *Decrees*, 2:910.13–14). Das Sekretariat verweist auf die bewusste Auslassung des Terminus »Leib«, weil es nicht die Intention des Konzils war, umstrittene Fragen der Mitgliedschaft zu klären (siehe AAS 3/7:30). Die Lesarten von Feiner (Feiner, »Commentary on the Decree [Unitatis redintegratio]«, 73) und Congar (Congar, *Le Concile de Vatican II*, 160) scheinen dafür bezüglich der Kirchengliedschaft über den Text hinaus zu gehen. Eine alternative Lesart findet sich bei Karl J. Becker, »The Teaching of Vatican II on Baptism: A Stimulus for Theology«, in: *Vatican II: Assessment and Perspectives Twenty-five Years After (1962–1987)*, vol. 2, hrsg. René Latourelle (New York: Paulist Press, 1989), 62–75. Eine gute und tiefgründige Darstellung findet sich bei Fromaget, »Subsistit In«, 27–33. Von Teuffenbach argumentiert, dass Kardinal Liénhart die Frage der Gliedschaft von der Frage der Beziehung der nichtkatholischen Gemeinschaften zur einen und einzigen Katholischen Kirche nicht unterscheidet (Siehe von Teuffenbach, *Die Bedeutung des »subsistit in«*, 304f.).

<sup>130</sup> Siehe LG 14 (Tanner, Hg. *Decrees*, 2:860.25–27).



Andere Christen sind aus verschiedenen Gründen mit der Kirche verbunden.<sup>133</sup> Schließlich sind andere Menschen auf verschiedene Weise auf das Volk Gottes »hingeordnet«. <sup>134</sup> Diese Aufzählung der verschiedenen Beziehungen zur Einheit des Gottesvolkes setzt die Identität des Volkes Gottes mit der Katholischen Kirche voraus.<sup>135</sup> Viertens wiederholt *Unitatis redintegratio* (UR 3) diese Voraussetzungen: Für den Aufbau dieses einen Leibes vertraute Christus alle Güter des Neuen Bundes allein dem Apostelkollegium an, welchem Petrus vorsitzt. Diesem einen Leib müssen »alle völlig eingegliedert werden [...], die schon auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören«<sup>136</sup>.

Sechstens ist es gemäß dem Zweiten Vatikanum eben die Katholische Kirche – nicht die Kirche Christi als über die Katholische Kirche ausgedehnte gedacht –, die notwendig zur Rettung ist. Es wird zuerst behauptet, dass die pilgernde Kirche Christi zur Rettung notwendig ist.<sup>137</sup> Aus diesem generellen Prinzip schließt das Konzil auf ein partikuläres moralisches Gebot, das den Willen Gottes für den konkreten Menschen betrifft: »Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten.«<sup>138</sup> Wenn die objektive Notwendigkeit, in die Katholische Kirche einzutreten, direkt der Notwendigkeit der pilgernden Kirche Christi für die Rettung der Reisenden folgt, so argumentiert Fromaget, dann ist die Katholische Kirche genau die gleiche Sache wie die Kirche Christi.<sup>139</sup> Oder ist die Katholische Kirche eine Art Instrument der Kirche Christi? Natürlich ist mit Nachdruck hinzuzufügen, dass die Rettung für Individuen möglich ist, die nicht Katholiken sind.<sup>140</sup> Überdies erfreuen sich nichtkatholische christliche Gemeinschaften über die kirchliche Vermittlung der Mittel zur Erlangung

<sup>131</sup> Siehe LG 14 (Tanner, Hg. *Decrees*, 2:860.31f.).

<sup>132</sup> Siehe LG 14 (Tanner, Hg. *Decrees*, 2:860.33).

<sup>133</sup> LG 15 (Tanner, Hg. *Decrees*, 2:860.34–37).

<sup>134</sup> LG 16 (Tanner, Hg. *Decrees*, 2:861.14f.).

<sup>135</sup> Sullivan interpretiert in die Konstitution die Auffassung von »Graden der Eingliederung in die Kirche« hinein (siehe Sullivan, *Salvation outside the Church?* 146). Er verwischt außerdem die Feinheit, indem er behauptet: entweder gehört man zur Kirche gehört (ein weiter Terminus) oder ist auf sie bezogen; deshalb seien alle, die dazu gehören, Glieder der Kirche (siehe ebd., 153).

<sup>136</sup> »cui plene incorporentur oportet omnes, qui ad populum Dei iam aliquo modo pertinent« (UR 3 [AAS 57 [1965]: 94]).

<sup>137</sup> Siehe LG 14 (AAS 57 [1965]: 18).

<sup>138</sup> »Quare illi homines salvari non possent, qui Ecclesiam Catholicam a Deo per Iesum Christum ut necessariam esse conditam non ignorantes, tamen vel in eam entrare, vel in eadem perseverare noluerint.« (LG 14 [AAS 57 (1965): 18]). Tanner folgt einer grundsätzlich herausgeberischen Entscheidung und schreibt weder *Ecclesiam* noch *Catholicam* mit Großbuchstaben (siehe Tanner, Hg., *Decrees*, 2:860.17).

<sup>139</sup> Siehe Fromaget, »Subsistit In«, 38, Anm. 145.

<sup>140</sup> LG 15–17. Sullivan argumentiert von der Möglichkeit her, dass Nichtkatholiken gerettet werden können, selbst wenn sie nicht in die sichtbare Einheit mit der Katholischen Kirche eintreten, um die volle Identität zu leugnen. Damit setzt er voraus, was er beweisen möchte. Es ist nicht notwendig, die volle Identität zu leugnen, um diese Möglichkeit zu sichern. Wie O'Connor gezeigt hat, sah das Sekretariat es in UR 3 nicht als notwendig an, die Notwendigkeit der Katholischen Kirche für die Rettung zu wiederholen, weil die Wahrheit dieser Notwendigkeit glasklar war: »Die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche zur Erlangung der Gnade Christi und der Rettung ist ausreichend beschrieben im vollen Kontext.« (»Necessitas communionis cum Ecclesia catholica ad gratiam Christi et salutem obtinendam sufficienter indicatur in toto contextu.« [AAS 3/7:35]). Siehe O'Connor, »The Church of Christ and the Catholic Church«, 259.

dieser Möglichkeit. Auseinandersetzungen über die Leugnung der Möglichkeit für Nichtkatholiken, gerettet zu werden, à la Feeney, müssen unterschieden werden von der Streitfrage des *subsistit*. Nichtkatholiken können eben durch eine mystische Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche gerettet werden. Es gibt für einen katholischen Theologen keine zwingende Notwendigkeit, sich auf eine andere »mystische Gemeinschaft« mit einer Kirche Christi zu berufen, die angeblich nicht völlig identisch mit der Katholischen Kirche ist.

Siebtens stimmt die Leugnung der vollen Identität nicht mit dem Kontext des *subsistit*-Satzes überein. Die Bürde des Artikels 8 von *Lumen gentium*, ebenso wie jene von *Mystici corporis* war es, die untrennbare Einheit der unsichtbaren und sichtbaren Momente der einen und einzigen (*unica*) Kirche aufrechtzuerhalten. Die eine Realität der Kirche ist auf dieser Erde begründet »in einer sichtbaren Struktur«. <sup>141</sup> Der Mystische Leib Christi und die »Gesellschaft mit hierarchischen Organen eingerichtet« <sup>142</sup> bilden daher eine komplexe Realität aus zwei Elementen, für die Christus eine geheimnisvolle Analogie darstellt, eine Person mit zwei Naturen. <sup>143</sup> Insofern einzelne Versammlungen von Christen nicht den vollen Geltungsbereich der sichtbaren Ordnung der Katholischen Kirche bewahren, können sie nicht in *actu pleno* Teilkirchen der Katholischen Kirche sein. Davon ausgehend, dass die Kirche Christi eine Realität ist, sichtbar und unsichtbar zugleich, wie können sie dann in *actu pleno* Teilkirchen der Kirche Christi sein? Wie auch immer man den Status solcher Kirchen im Hinblick auf die Katholische Kirche qualifiziert (z. B., sie »partizipieren« an der Realität der Katholischen Kirche; sie »nähen sich« dem Zustand voller, katholischer Teilkirchen), muss man ihren Status ebenso qualifizieren im Hinblick auf die Kirche Christi. <sup>144</sup> Diese »Hinsichten« zu unterscheiden würde die Katholische Kirche allerdings zu einer kollektiven Schwesterkirche machen, wenn auch groß und »voll«, unter den vorrangigen kollektiven Schwesterkirchen der Kirche Christi.

Achtens bewahrt allein die Doktrin der vollen Identität die Lehre, dass die Katholische Kirche die Mutter aller Teilkirchen ist und nicht eine vereinigte Schwester für alle Teilkirchen oder Kirchen (»churches«). Die KGL hat diese konstante Lehre erneut bestätigt: »Wie jedoch bereits betont wurde, kann man richtigerweise nicht sagen, dass die katholische Kirche *Schwester* einer Teilkirche oder eines Teilkirchenverbandes ist.« Der Grund (der bereits betont wurde) ist, »dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern *Mutter* aller Teilkirchen ist.« Das ist keine bloße terminologische Frage. »[V]ielmehr geht es darum, eine grundlegende Wahrheit des katholischen Glaubens zu beachten: die Wahr-

<sup>141</sup> »ut compaginem visibilem« (LG 8 [AAS 57 (1965): 11]).

<sup>142</sup> »Societas autem organis hierarchicis instructa« (ebd.).

<sup>143</sup> Eben spät in den Acta wird die Einzigkeit der Kirche wiederholt ausgedrückt. Siehe ASS 3/1: 176 und 180; und ASS 3/7: 12, 15, 16–17, 35 (Antwort auf die angeregte Verbesserung Nr. 57) und 36 (Antwort auf die angeregte Verbesserung Nr. 63). Die Einzigkeit ist natürlich auch in den konziliaren Texten selbst verankert; »Dies ist die einzige Kirche Christi« (»Haec est unica Christi Ecclesia« [LG 8 (AAS 57 [1965], 92)]). Die Lehre zeigt sich auch später (siehe KGL, »Einige Aspekte der Kirche als Communio«, 8; UUS 11; und DI 16–17).

<sup>144</sup> Wenn jemand in einem Diskurs von Graden des Seins als Teilkirchen der Kirche Christi spricht, kann er auch in identischer Weise von Graden des Seins als katholische Teilkirchen sprechen. Siehe, z. B., *Katechismus der Katholischen Kirche*, 834.

heit von der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi. Es gibt nur eine einzige Kirche.«<sup>145</sup> Diese Lehre hat keine Grundlage, wenn die Katholische Kirche nicht jetzt und immer die Universale Kirche Christi, Mutter aller Teilkirchen, ist.<sup>146</sup>

Wie kann man dann die kirchliche Realität der nichtkatholischen Kirchen erklären? Nichtkatholische Kirchen können als »wahre Teilkirchen« in einem eigentlichen, aber analogen Sinn gelten. Eine präzisere Erklärung für die Ausweitung des Sinnes von »Kirche« („church«) ist wünschenswert. Natürlich sind sie keine Teilkirchen *in actu pleno*. Wäre es angemessen, sie als »wahre Kirchen« zu beschreiben, insofern sie letztlich zu der Gestalt der einen wahren Kirche neigen?

Es scheint mir schließlich, dass die Leugnung der vollen Identität verstärkt wurde durch eine unabsichtliche Vertauschung einer kirchlichen Polarität mit einer anderen. Die folgenden Polaritäten gelten auf ihre je eigene Weise für die Kirche: sichtbare Gesellschaft – mystische Realität; vollkommen in den Mitteln zur Erreichung des Zieles – unvollkommen und sündig in ihren Gliedern; Zeichen – bezeichnet; wesentlicher Charakter – vielfältige leibhaftige Erscheinungsformen; pilgernder Wanderer – himmlischer Sieger; etc. Die frühe konziliare Diskussion hob zurecht diese Polaritäten hervor. Probleme traten jedoch auf, als diese gleichsam eschatologischen und vertikalen Polaritäten zur Rechtfertigung einer horizontalen (geographischen) und gegenwärtigen Polarität zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche Christi, *qua* weiter ausgedehnten, verwendet wurden.<sup>147</sup> Dies führte zu einer Form der Abstraktion der »universalen Kirche Christi« von der Katholischen Kirche: »Es gibt eine Kirche Gottes, die die Teilkirchen des Ostens und des Westens umfasst, wenn sie auch gegenwärtig nicht in voller Gemeinschaft miteinander stehen.«<sup>148</sup>

Auf der Grundlage dieser Abstraktion taucht dort eine doppelte Relation auf: nichtkatholische Kirche – Kirche Christi; nichtkatholische Kirche – Katholische Kirche. Diese doppelte Relation bringt wiederum Schwierigkeiten mit sich für die Kon-

<sup>145</sup> KGL, »Note über den Begriff ›Schwesterkirchen‹«, 10–11 (*Origins* 30 [2000]: 224B). Die Tradition bezeugt, dass die Katholische Kirche die Mutter aller Kirchen ist aufgrund des Primates, der ihrem sichtbaren Haupt zuteil wird. Dementsprechend zögert die Tradition nicht, die Kirche Roms als Mutter aller Kirchen zu bezeichnen (siehe Viertes Laterankonzil, Kapitel 5 [DS 811]; Konzil von Lyon, Session 4 [DS 861]; und Leo XIII., *Satis cognitum* 13). Siehe auch die Lehre Pauls VI., die oben in Anmerkung 28 zitiert wurde. Die Vorrangigkeit der Kirche Roms über alle Teilkirchen wurde ebenso betont im Vatikanum I, *Pastor aeternus* (DS 3060).

<sup>146</sup> Sullivan beharrt dennoch darauf, dass die Universale Kirche Christi nicht einfach die Katholische Kirche ist und er vermittelt den Eindruck, dass Paul VI. nicht nur erlaubte, dies zu behaupten, sondern sich selbst in solcher Weise ausdrückte und behauptete, dass die Katholische Kirche eine kollektive »Schwester« der Kirchen des Ostens sei. Siehe Sullivan, *The Church We Believe In*, 63.

<sup>147</sup> Siehe z. B. Farmerée, »Local Churches, Universal Church and Other Churches in *Lumen Gentium*«, 54–58. Dagegen bestätigt die Bewegung von LG 49 zu LG 50 beides, die Unterscheidung des Pilgerstatus vom himmlischen Status der Kirche und die Identität der Kirche mit dem Leib Christi (AAS 57 [1965]: 55).

<sup>148</sup> Sullivan, »The Significance of the Vatican II Declaration«, 283. Siehe auch ders., *The Church We Believe In*, 24f. Wiederum: »Die Orthodoxen Kirchen können kaum als Teilkirchen der Katholischen Kirche bezeichnet werden. Wenn sie es nicht sind, von welcher universalen Kirche sind sie dann Teilkirchen? Es scheint, dass sie Teilkirchen der Kirche Christi sein müssen, die dann außerhalb der Grenzen der Katholischen Kirche fortbestehen muss und nicht einfach identisch mit ihr sein kann.« (Sullivan, »*The Meaning of Subsistit In*«, 123). John McDermotts Anmerkung gilt weiter: »Sullivans universale Kirche ist kaum eine verfasste Gesellschaft in dieser Welt.« (John McDermott, »*Lumen gentium: The Once and Future Constitution*«, in: Kenneth Whitehead, Hg., *After 40 Years: Vatican Council II's Diverse Legacy* [South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2007], 158, Anm. 21).

zeption der Universalen Kirche, die sowohl immer sichtbar als auch immer ontologisch den Teilkirchen vorausgeht.<sup>149</sup> Ontologisch vorgängig, durchdringt die universale Kirche als bräutliche Dienerin und Instrument Christi diese oder jene Teilkirche mit ihrer kirchlichen Wirklichkeit. Wenn die universale Kirche immer sichtbar ist, welche universale Kirche durchdringt dann die nichtkatholischen Kirchen mit ihrer kirchlichen Wirklichkeit, wenn nicht die Katholische Kirche? Wenn sich jemand weder auf die Katholische Kirche noch auf eine unsichtbare Kirche beruft, scheint ihm keine Zuflucht zu bleiben als die Vorstellung der universalen Kirche als einer Gemeinschaft, die aus den zahlreichen Kirchen entsteht.<sup>150</sup> Aber die universale Kirche ist keine Föderation von Kirchen, die indessen eng verbunden sind.<sup>151</sup> Die erste Reihe an Polaritäten kann beibehalten werden ohne die Hinzufügung einer geographischen Polarität zwischen der Katholischen Kirche und der weiter ausgedehnten Kirche Christi.

### Fazit

Ich habe versucht zu zeigen, (a) dass das Zweite Vatikanum die traditionelle Lehre der vollen Identität der Kirche Christi mit der Katholischen Kirche nicht abschwächt und (b) dass es deshalb an dieser Stelle keine Berechtigung für eine Hermeneutik des Bruches gibt. Die konziliaren und postkonziliaren lehramtlichen Aussagen überlassen den Theologen die dringenden Aufgaben, den einzigartigen Beitrag von *subsistit* angesichts des ekklesialen Status< nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften und die ökumenischen Auswirkungen der vollen Identität aufzuzeigen.

Womöglich könnte der Hinweis auf eine Abgrenzung der Betrachtungsweisen das theologische Bestreben unterstützen. Einerseits kann man den wesentlichen Charakter und die konstitutiven Elemente der Kirche, sichtbare und unsichtbare, betrachten. Aus dieser Sicht nähert man sich der Kirche als solcher, nicht so sehr von ihren irdischen Aspekten her; man betrachtet sie gewissermaßen als vollkommen. Andererseits kann man die aktuelle Erscheinungsweise und das konkrete Leben der Kirche betrachten.<sup>152</sup> Aus letzterer Sicht befasst man sich direkt mit der belebten Mannigfaltigkeit der einen Kirche, die in Teilkirchen besteht. Man befasst sich direkt mit den relativen Stärken und Schwächen – liturgisch, theologisch, pastoral etc. – dieser oder jener Kirchen. Man befasst sich mit der Angemessenheit der Harmonie zwischen den Schwesterkirchen. Auf Grund der realen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft der katholischen und nichtkatholischen Teilkirchen kann man einfach das letztere mit dem vorherigen in der Wertschätzung der Angemessenheit der kirchlichen Sinfonie

<sup>149</sup> Siehe KGL, Einige Aspekte der Kirche als *Communio*«, 7 (AAS 85 [1993]: 842). Siehe auch Ratzinger, »Ecclesiology of the Constitution«, 133–39.

<sup>150</sup> Siehe Sullivan, *The Church We Believe In*, 63–65, und Farmerée, »Local Churches, Universal Church and Other Churches in *Lumen Gentium*«, 60.

<sup>151</sup> Siehe Paul VI., *Evangelii nuntiandi*, 62; und KGL, »Einige Aspekte der Kirche als *Communio*«, 9.

<sup>152</sup> Anhand dieser Unterscheidung kann man die Harmonie in Kardinal Ratzingers Behauptungen beleuchten, dass die Kirche Christi mit der Katholischen Kirche völlig identisch ist, und dass sie sich über die *Römisch*

zusammen schauen. Natürlich beinhaltet dieser Hinweis eine Unterscheidung der Betrachtungen, keine doppelten Realitäten.<sup>153</sup> Schließlich kann man von der Verschränkung dieser Perspektiven beides bestätigen, sowohl die essentielle Fülle der kirchlichen Realität der Katholischen Kirche als auch ihre konkrete Armut und Verletzbarkeit zusammen mit ihrem praktischem Bedürfnis nach den expressiven kirchlichen Gütern, die man außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen finden kann.<sup>154</sup>

---

Katholische Kirche hinaus ausbreitet. Vom materiellen Standpunkt aus gesehen, haben Katholische Kirchen und nichtkatholische Kirchen und Gemeinschaften eins gemeinsam: Sie sind der partikulare kirchliche Stoff, über den Gott durch Christus im Geist wirkt. Wer also mit »Katholischer Kirche« die vielfältige Manifestation oder Komplexität der Kirche Christi bezeichnen will, wo sie vollkommen ist oder metaphysisch subsistent, dann könnte man sagen, dass sich die Wirklichkeit der Kirche Christi über die Katholische Kirche hinaus ausbreitet. (Es kommt mir vor, als wäre das der Grund, warum der Kardinal *Römisch* der »Katholischen Kirche« bei der Bestätigung solch einer Ausbreitung voranstellt, als würde er die Aufmerksamkeit auf diese temporären Aspekte ihrer konkreten Manifestation lenken, die für ihre wesentliche Konstitution nicht *per se* nötig sind. Daher finde ich Heims Behauptung, dass Ratzinger »keine komplette Identität voraussetzt« [Heim, *Joseph Ratzinger*, 317] als unangebracht). Nichtsdestoweniger ist eine solche Behauptung aus der Sicht, die sich der Kirche als solcher nähert, unzulässig. Die Katholische Kirche als solche ist nicht nur eine Reihe von verbündeten Kirchen, sondern die universelle Kirche Christi, damit vollkommen identisch. (Daher beschreibt die KGL in ihrem Kommentar über »Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche« diese totale Identität als eine »substantielle Identität des Wesens«). Somit wäre es sachgemäßer, »Katholische Kirche« als einen Begriff anzuerkennen, der die einzige durch Christus gegründete Kirche, sichtbar und unsichtbar, göttliches Geheimnis und geordnete Gesellschaft, bezeichnet. Es ist die einzige Kirche, die in dieser doppelten Betrachtung begriffen werden kann.

<sup>153</sup> Diese Betrachtung öffnet einer katholischen Herangehensweise an die Ökumene Raum, die nicht auf einer wirklichen Unterscheidung der Katholischen Kirche von der Kirche Christi aufbaut. Es erlaubt die folgenden Behauptungen: (a) das Ziel der ökumenischen Bewegung ist nicht die Vereinigung von Kirchen gewissermaßen im *tertium quid*, sondern ihre Einigung in der Katholischen Kirche selbst, begriffen als solche und (b) die Katholische Kirche als gegenwärtig offenbar, sprich aus materieller oder phänomenologischer Sicht durchdacht ist nicht in gleicher Weise gestaltet wie vor vierhundert Jahren oder wie sie es in Zukunft sein wird. Eine Teil- oder Lokalkirche, die in die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche eintritt, wird katholisch, während letztere eine Umgestaltung in ihrer konkreten Beschaffenheit durchlebt. Verschiedene Theologen weisen auf verschiedene Weise auf diese Unterscheidung hin. Ich habe bereits auf Kardinal Ratzinger hingewiesen. Bei den anderen handelt es sich um Richard Schenk (Richard Schenk, »The Unsettled German Discussions of Justification: Abiding Differences and Ecumenical Blessings«, *Dialog: A Journal of Theology* 44 [2005]: 161 und Anm. 30); Gamberini («Subsistit in Ecumenical Ecclesiology«, 68–69) und besonders Fromaget («Subsistit In«, 80–88). Besonders viel versprechend ist Thomas von Aquins Betrachtung über den doppelten Sinn, mit dem man *forma mixti* verstehen kann: als die substantielle Form, die viele Teile als eine Substanz wiedergibt und als die aufkommende manifeste »Qualität« der Harmonie zwischen diesen Teilen (siehe Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* IV, c. 81). Es gibt nur eine Substanz und eine substantielle Form; dennoch ist die Harmonie zwischen den Teilen in einem zusammengesetzten Wesen ein erforderliches Merkmal. Disharmonie zieht Krankheit oder sogar Tod nach sich. Wenn man sich einer zusammengesetzten Entität aus der materiellen Sicht nähert, kann man potentielle Teile zusammen mit aktuellen Teilen erwägen, da beides zum Ganzen gehören, wenn es den Charakter eines ausgeglichenen Wechselspiels der geordneten Teile hat. Vorausgesetzt, dass die Kirche eine gemeinschaftliche (korporative) Entität ist, könnte das Verständnis des Aquinaten von *forma mixti* analog angewandt werden.

<sup>154</sup> Während ich Fehler als meine eigenen bestätige, danke ich William Brownsberger, Manfred Hauke, John Lamont, Gregory LaNave, Ansgar Santogrossi und Thomas Scheck für ihre Beratung bezüglich dieses Artikels. Mein Dank geht auch an die anonymen Wohltäter.

# Pastoralpsychologie im Spannungsfeld zwischen Theologie und Psychologie

Von Ermanno Pavesi, Zuzwil (Schweiz)

## 1. *Christus medicus corporis et animae*

Viele Episoden der Evangelien beschreiben, wie sich Jesus des Leidens zahlreicher Menschen angenommen hat und ihnen Heil und Heilung brachte. »Bei seinem messianischen Wirken in Israel hat Christus sich fortwährend der Welt des menschlichen Leidens zugewandt. ›Er zog umher und tat Gutes‹ (Apg 10,38); dieses sein Handeln betraf in erster Linie die Leidenden und solche, die auf Hilfe warteten. [...] Er war empfänglich für jedes menschliche Leiden, für das des Leibes ebenso wie für das der Seele«<sup>1</sup>.

Am Beispiel des barmherzigen Samariters hat Jesus auch zur tätigen Nächstenliebe aufgefordert (Lk 10, 25–37) und sogar gemahnt, dass man gerade aufgrund der geleisteten Liebeswerke gerichtet werden wird: »ich war krank, und ihr habt mich besucht; [...] Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt mir getan« (Mt 25, 36.40).

Bereits die ersten christlichen Gemeinden haben diesen Auftrag ernst genommen: In der Apostelgeschichte wird berichtet, dass zur Entlastung der Apostel, denen vor allem ›das Gebet‹ (Eucharistie und Liturgie) und der ›Dienst am Wort‹ aufgetragen waren, ein Siebener-Gremium für den ›Dienst an den Tischen‹ geschaffen wurde. Es handelte sich aber nicht um eine rein »technische« Funktion, die Fleiss und Organisationstalent erforderte, sondern die Gemeindemitglieder wurden aufgefordert, »Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit« zu wählen (Apg 6, 3). Offenbar konnte sich dieser neue Dienst nicht auf die Stillung rein materieller Nöte beschränken. »Mit der Bildung dieses Siebener-Gremiums war nun die ›*diakonia*‹ – der Dienst gemeinsamer, geordnet geübter Nächstenliebe – in der grundlegenden Struktur der Kirche selbst verankert«<sup>2</sup>.

Diese geübte Nächstenliebe, die sich nicht nur an kranke Menschen, sondern auch an andere Bedürftige richtet, stellt in unserem Kulturraum etwas Neues dar.

## 2. *Die cura animae im alten Griechenland*

Für den italienischen Philosophen Giovanni Reale hat Sokrates (469 v. Chr. – 399) die damalige Anthropologie radikal verändert, indem er im Gegensatz zur damaligen Betonung des sehr engen Zusammenhanges zwischen Körper und Seele und des Ideals des *kalòs kài agathòs*, eine besondere Würde der moralischen Güte zugeschrieben hat. Sokrates begründet zum Beispiel mit dem Primat der Seele über den Körper

---

<sup>1</sup> Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens. Salvifici doloris*, 1984, Nr. 16.

<sup>2</sup> Benedikt XVI., *Enzyklika Deus caritas est*, 25. Dezember 2005, Nr. 21.

seine Entscheidung, sich der Todesstrafe durch die Flucht nicht zu entziehen: Die Integrität der Seele stehe höher als diejenige des Körpers. Reale bezeichnet dieses Anliegen von Sokrates als »Pfleger der Seele«, als »*cura animae*«, die man auch im weitesten Sinn »Seelsorge« nennen könnte<sup>3</sup>. Sokrates kritisiert auch Menschen, die sich der Verbüßung einer Strafe entziehen wollen: Sie sehen nur die Schmerzhaftigkeit der Strafe, »für ihren Nutzen aber sind sie blind und wissen nicht, wieviel unglücklicher es ist, mit einer ungesunden, ja innerlich faulen, ungerechten und ruchlosen Seele behaftet zu sein als mit einem ungesunden Leibe«<sup>4</sup>.

Schon in den platonischen Werken wird der Konflikt zwischen angeborenen Begierden und erworbenen moralischen Werten beschrieben, wobei für Platon der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft nach dem Guten streben sollte: »Wiederum muss man beachten, dass in jedem von uns zwei herrschende und leitende Kräfte sind, denen wir folgen, wohin sie uns leiten: die eine, die von der Natur uns eingepflanzte Begierde nach Vergnügungen, die andere eine erworbene, auf das Gute gerichtete Denkweise. Diese beiden nun sind uns bald einträchtig, bald zwiespältig, und das eine Mal überwiegt diese, das andere Mal jene. Wenn nun die Denkweise durch Vernunft zu dem Guten leitet und überwiegt, so hat diese überwiegende Kraft den Namen *Besonnenheit*; wenn aber die Begierde vernunftlos zu Vergnügungen hintreibt und in uns herrschend wird, so wird dieser herrschende Trieb *Ausschweifung* genannt«<sup>5</sup>.

Der Mensch soll die Leidenschaften beherrschen und sie in den Dienst des Guten stellen; er soll also »Herr seiner selbst« sein: Wenn es klar ist, »dass es in dem Menschen selbst an der Seele ein Besseres gibt und ein Schlechteres, und wenn das von Natur Bessere über das Schlechtere herrscht, dies als »Herr seiner selbst« bezeichnet wird«<sup>6</sup>. Um dem Menschen zur Selbstbeherrschung zu verhelfen, hat die griechische Kultur der Ethik, der Tugendlehre und der Erziehung große Bedeutung beigemessen.

Die Grundstruktur der Ethik ist am klarsten – laut dem Philosophen Alasdair MacIntyre – in der Nikomachischen Ethik analysiert worden: »Innerhalb dieses teleologischen Systems besteht ein fundamentaler Gegensatz zwischen dem Menschen *wie er ist* und dem Menschen *wie er sein könnte, wenn er sein eigentliches Wesen erkennen würde*. Die Ethik ist die Lehre, die den Menschen fähig machen soll zu verstehen, wie er den Übergang vom ersten in den zweiten Zustand bewerkstelligt. [...] Die Wünsche und Empfindungen, die wir besitzen, müssen geordnet und erzogen werden durch die Anwendung solcher Gebote und durch die Pflege jener Handlungsgewohnheiten, die das Studium der Ethik vorschreibt; die Vernunft sagt uns, was unser wahres Ziel ist und wie wir es erreichen«<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. Giovanni Reale, *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas. Für eine Wiedergeburt des »europäischen Menschen«*. Dt. Übers. Schöningh, Paderborn 2004, S. 71–83.

<sup>4</sup> Platon, *Gorgias* 479A–B, übersetzt von Julius Deuschle in *Platon Sämtliche Werke in drei Bänden*, hrsg. von Erich Loewenthal. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 2004, Bd. I S. 347.

<sup>5</sup> Ders., *Phaidros*, 237 D – 238 A, übersetzt von Ludwig Georgii, in ebd., Bd. II, S. 424.

<sup>6</sup> Ders., *Der Staat*, 430 E–431 A, übersetzt von Sigismund Teuffel, in ebd., S. 139.

<sup>7</sup> Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugenden. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Campus, Frankfurt/New York 1987, S. 77. Die deutsche Übersetzung lautet »Innerhalb dieses theologischen Systems...«, aber im englischen Original heisst es: »Within that teleological scheme...«, Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana <sup>2</sup>1984, S. 52.

### 3. Christentum und geistige Führung

Das Christentum hat diese Prinzipien übernommen und verstärkt. »Die Gebote der Ethik müssen jetzt nicht nur als teleologische Vorschriften, sondern auch als Ausdruck eines von Gott gegebenen Gesetzes verstanden werden. Die Liste der Tugenden und Laster muss ergänzt und erweitert werden, und dem Aristotelischen Begriff des Irrtums wird der Begriff der Sünde hinzugefügt«<sup>8</sup>.

Neben dem Begriff der Sünde haben auch die wichtigsten christlichen Glaubenswahrheiten – wie der Glaube an Gott als Schöpfer des Himmels, der Erde und des Menschen, an den Sündenfall, an die Inkarnation des Logos und an die Erlösung durch den Kreuzestod – das Menschenbild der griechischen Philosophie ergänzt, aber auch verändert. »Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für den Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit« (1 Kor 1, 22–23).

Das menschliche Leiden bekommt einen neuen Sinn: Man muss dem Leiden vorbeugen und versuchen es zu heilen, aber es ist nicht möglich, das Leiden vollständig zu beseitigen. Leiden stellt ein Geheimnis dar, ein Rätsel, das nur im Erlösungswerk Christi eine Antwort bekommen kann, an welchem jeder Gläubige teilhaben kann: »Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1, 24), entsprechend seiner Aufforderung: »Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach« (Lk 9, 24).

Die Suche nach einem hohen moralischen Ziel hat immer wieder Christen dazu geführt, über die eigenen Schwächen, Krisen und Versagen zu reflektieren, deren Gründe zu erforschen, sich auf Auswege zu besinnen und Abhilfe zu suchen. Man hat vor allem bei weisen und erfahrenen Menschen Rat gesucht, die zu geistigen Führern geworden sind.

Viele Texte der Kirchenväter zeigen uns, wie viele psychologische Kenntnisse sowohl bei der Beratung in Krisensituation, wie auch bei psychischen Störungen bis zu psychischen Krankheiten gesammelt worden sind<sup>9</sup>. In der Seelsorge wurden auch einzelne Themen ausführlich behandelt, wie das Problem des Narzissmus<sup>10</sup> oder der Akeidia<sup>11</sup>.

Die katholische Theologie hat seit jeher Interesse für die Psychologie und ihre klinischen Aspekte gezeigt. Man kann zum Beispiel das *Rituale Romanum* von 1614 erwähnen, d.h. das für zahlreiche Feiern der römischen Liturgie verbindliche

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997; Ders. *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992; Ders., *L'inconscient spirituel*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005.

<sup>10</sup> Vgl. Irénée Hausherr, *Philautía. Dall'amore di sé alla carità*, Edizioni Qiqiaon. Comunità di Bose, Magliano 1999.

<sup>11</sup> Vgl. Gabriel Bunge, *Akeidia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß* (Der Christliche Osten), Würzburg 1995, oder Rainer Jehl, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, Schöningh, Paderborn 1984.



Handbuch, das im Kapitel über den Exorzismus verlangt, dass man im Einzelfall nicht allzu leicht an das Vorliegen einer Besessenheit glauben soll, und dass man die Symptome der Melancholie, d.h. der Depression, und anderer psychischer Störungen kennen soll. D.h. es wurde von den Exorzisten psychiatrisches Wissen verlangt.

In der Praxis der katholischen Kirche hat häufig der Beichtvater nicht nur die sakramentale Absolution erteilt, er war auch ein geistiger Führer. Wenn man Beichte und moderne Psychotherapie miteinander vergleichen will, darf man diese zwei verschiedenen Aspekte der Beichtpraxis nicht verwechseln: Absolution einerseits, Hilfe zur Unterscheidung der Geister, zur besseren Kenntnis seiner selbst, Beratung in schwierigen Situationen andererseits. In diesem Rahmen wurden Störungen behandelt, die wir heute als neurotisch bezeichnen würden, wie der Eifer, der nur übertriebene Leistungen als verdienstvoll ansieht, oder die Skrupelhaftigkeit. Der Philosoph Antonio Rosmini (1797–1855) analysiert die psychischen Probleme in Zusammenhang mit einem »irrigen« Gewissen. Als Heilmittel für die Skrupelhaftigkeit empfiehlt er »das vollste Vertrauen auf den in höchstem Mass guten Gott, der den Schwachen hilft und den guten Willen segnet«<sup>12</sup>.

Jahrhunderte lang galt in der abendländischen Kultur die Überzeugung der Übereinstimmung des rational erkannten *telos* des Menschen mit seiner Berufung, wie sie in der christlichen Tradition formuliert war. »Diese weitgehende Übereinstimmung geht jedoch verloren, sobald der Protestantismus und der Katholizismus jansenistischer Prägung – und ihre unmittelbaren spätmittelalterlichen Vorläufer – auf der Szene erscheinen. Denn sie verkörpern einen neuen Vernunftbegriff.

Die Vernunft, so erklären diese neuen Theologien, kann *keine* wahre Einsicht in das wahre Ziel des Menschen erzeugen; diese Kraft der Vernunft wurde durch den Sündenfall des Menschen zerstört«<sup>13</sup>.

#### 4. Von der philosophischen und theologischen zur psychologischen Religionskritik

In den letzten Jahrhunderten haben Theologen und Philosophen die überlieferten Formen der Religion, und vor allem ihre Transzendenz und ihre Glaubensinhalte, in Frage gestellt und neu formuliert. Der Schwerpunkt ist von den Glaubensinhalten, die in den Kompetenzbereich der Theologie und der Dogmatik gehören, zur persönlichen Einstellung zum Göttlichen und zum religiösen Erlebnis verschoben worden, die eher psychologisch gedeutet werden können. In der Folge werden einige Aspekte dieser Entwicklung kurz dargestellt ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

<sup>12</sup> Antonio Rosmini-Serbati, *Trattato della coscienza morale*, in Ders., *Opere*, vol. XI, Batelli, Napoli 1884, oder Dominikus Schram, *Theologia mystica ad usum directorum animarum*, De Grimouville et Delatouche, Paris 1845, Bd. I, S. 142–159.

<sup>13</sup> A. MacIntyre, zit., S.78.

#### 4.1 Immanuel Kant

Der Philosoph Immanuel Kant (1724–1804) hat die religiösen Formen seiner Zeit einer scharfen Kritik unterzogen und zwischen Offenbarungs- oder historischem Glauben, Kirchenglauben einerseits und Vernunftglauben andererseits unterschieden.

Der Kirchenglaube beziehe sich zuerst auf eine historische Offenbarung. »Nun hat der historische Glaube (der auf Offenbarung, als Erfahrung gegründet ist), nur partikuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist«<sup>14</sup>. Kirchen seien also desto partikulärer, je enger sie sich auf eine partikuläre Offenbarung beziehen, und keine einzige könne Anspruch auf Allgemeinheit bzw. auf Universalität erheben. Nur die Ablösung von den historischen Glaubenselementen einer Kirche und die Besinnung auf den Vernunftglauben, d.h. auf einen allein auf der Vernunft gegründeten Glauben, könnten zu einer allgemeinen Religion führen.

Diese unterschiedlichen Religionsformen werden auch als gottesdienstliche und moralische bezeichnet: Eine gottesdienstliche Religion, die » auf willkürlichen Vorschriften beruht«, setze notwendig »eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung« voraus<sup>15</sup>, während sich die moralische Religion nur auf die Vernunft stütze. Die Auseinandersetzung zwischen diesen unterschiedlichen Religionsformen soll nach Kant die Religionsgeschichte charakterisiert haben und weiter charakterisieren: »Man kann voraussehen, dass diese Geschichte nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben sein werde«<sup>16</sup>.

Dieser Kampf zeigt für Kant verschiedene Fronten: »Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein *verbindlich* ausgibt, eine *katholische*, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche anderer verwahrt, (ob sie gleich diese *öfters* selbst gerne ausüben möchte, wenn sie könnte) eine *protestantische* Kirche genannt werden soll: so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken, und dagegen noch mehrere anstössige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die ersten von Männern einer sich *erweiternden* Denkungsart, (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist)«<sup>17</sup>. Der »Kampf« spiele sich also transversal in den christlichen Konfessionen ab und, laut Kant, auch innerhalb der katholischen Kirche zwischen Gläubigen, die bestrebt sind, »ihre Denkungsart zu erweitern«, und der Lehre der Kirche.

Kant strebt eine Vernunftreligion an, d.h. eine Religionsform, die rein auf der Vernunft gegründet ist und von Offenbarung, Theologie und kirchlicher Praxis ganz absehen kann.

Der Kirchenglaube dürfte nur eine Phase auf dem Weg »zur wahren Kirche« darstellen: »der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in Ders., *Werke in zehn Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band 7, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 777.

<sup>15</sup> Ebd., S. 766.

<sup>16</sup> Ebd., S. 788.

<sup>17</sup> Ebd., S. 770.

notwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die *wahre* Kirche auszeichnet. – Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäss) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion affiziert, doch mit dem Bewusstsein, dass er bloss ein solches sei, und dieser, als Kirchenglaube, ein Prinzip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich kontinuierlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die *wahre* heissen«<sup>18</sup>.

Es stellt sich hier die grundsätzliche Frage, ob Glaubensinhalte einen objektiven Wert haben oder nur Leitmittel auf dem Weg zur Vernunftreligion sind, die also überwunden und in ihr aufgehoben werden müssen.

#### 4.2 Friedrich Schleiermacher

Eine wichtige Rolle in der Entwicklung der neuen Religiosität kommt Friedrich Schleiermacher (1768–1834) zu, der als einer der wichtigsten protestantischen Theologen der letzten Jahrhunderte betrachtet wird.

Schleiermacher beschreibt die Entstehung der Welt nicht als Schöpfung, sondern als einen dynamischen Prozess und als Interaktion zweier entgegengesetzter Kräfte: »Ihr wisst, dass die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr grosses Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenschmelzen und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durch einander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen. Diese ganze körperliche Welt, [...] erscheint [...] nur als ein ewig fortgesetztes Spiel entgegengesetzter Kräfte«<sup>19</sup>.

Wegen dieser dynamischen Entwicklung seien weder eine Ontologie noch eine Metaphysik möglich. Es gebe weder absolute Prinzipien noch allgemein gültige moralische Normen. »Sie [die Religion] begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl«<sup>20</sup>.

Das Universum manifestiere sich in unendlichen Formen, sodass auch unendliche Anschauungen des Universums möglich seien. Gerade die »Anschauung«, die vom Gefühl begleitet wird, dass alles Einzelne ein Teil des Ganzen ist, habe einen religiösen Charakter und sei eine echte »Offenbarung« des Universums: »Was heisst Offenbarung? Jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums ist eine, und Jeder muss doch wohl am besten wissen, was ihm ursprünglich und neu ist«<sup>21</sup>. Selbst die Idee von Gott schränke die Unendlichkeit des Universums auf eine einzige Vor-

<sup>18</sup> Ebd., S. 777.

<sup>19</sup> Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Reclam, Stuttgart 1997, S. 6.

<sup>20</sup> Ebd., S. 35.

<sup>21</sup> Ebd., S. 79.

stellung ein: »In der Religion also steht die Idee von Gott nicht so hoch, als Ihr meint«<sup>22</sup>; »Gott ist nicht Alles in der Religion, sondern Eins, und das Universum ist mehr«<sup>23</sup>, sodass Schleiermacher zum Schluss kommt, »dass eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott«<sup>24</sup>. Aus einem ähnlichen Grund würdigt Schleiermacher den Polytheismus: »es war Religion, wenn sie [die Alten] für jede hilfreiche Begebenheit [...] den Gott, dem sie angehörte, mit einem eigenen Beinamen begabten und einen eigenen Tempel ihm bauten; sie hatten eine Tat des Universums aufgefasst und bezeichneten so ihre Individualität und Charakter«<sup>25</sup>. »Das alte [Rom], wahrhaft fromm und religiös im hohen Stil, war gastfrei gegen jeden Gott, und so wurde es der Götter voll«<sup>26</sup>.

Jede persönliche Anschauung des Universums sei eine Art »private Offenbarung«, die der Heiligen Schrift überlegen sei: »Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte«<sup>27</sup>. Das beinhaltet eine neue Einstellung zur Theologie und eine neue Auffassung der Seelsorge: Eine auf der Heiligen Schrift basierende Theologie soll zurücktreten zugunsten einer Einstellung, die dem Einzelnen zur Entfaltung der eigenen persönlichen Religiosität helfen sollte, mit dem Verzicht auf objektive Kriterien, um Göttliches von nicht Göttlichem zu unterscheiden: »Alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich«<sup>28</sup>. Auch die Rolle des Seelsorgers wird neu definiert: »Ein Redner sei er für alle, die hören wollen, aber nicht ein Hirt für eine bestimmte Herde«<sup>29</sup>. Vor allem soll der Seelsorger sich bemühen, die Eigenart jeder Form von individueller Religiosität zu verstehen, d.h. die religiöse Natur jeder individuellen Anschauung des Universums zu erkennen.

Für Schleiermacher hat der Mensch keine feste Natur, mit einem allen Menschen gemeinsamen *telos*, sondern er ist das Produkt zwei entgegengesetzter Kräfte: «Es scheint mir, als ob auch die Geister, sobald sie auf diese Welt verpflanzt werden, einem solchen Gesetze folgen müssten. Jede menschliche Seele – ihre vorübergehende Handlungen sowohl als die innern Eigentümlichkeiten ihres Daseins führen uns darauf – ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe«<sup>30</sup>. Jeder bewusste und rationale Versuch, die spontane psychische Tätigkeit zu steuern, würde nur das spontane Spiel der entgegengesetzten Kräfte verhindern: »In allem Handeln und Wirken, es sei sittlich oder philosophisch oder künstlerisch, soll der Mensch nach Virtuosität streben, und alle Virtuosität beschränkt und macht kalt, einseitig und hart«<sup>31</sup>.

Daraus resultiert auch eine rein naturalistische Psychologie. Schleiermacher zieht die Seele nur in ihrer Identität mit dem Leib in Betracht. »Ausgeschlossen ist durch

<sup>22</sup> Ebd., S. 87.

<sup>23</sup> Ebd., S. 88.

<sup>24</sup> Ebd., S. 84.

<sup>25</sup> Ebd., S. 39.

<sup>26</sup> Ebd., S. 44.

<sup>27</sup> Ebd., S. 82.

<sup>28</sup> Ebd., S. 156.

<sup>29</sup> Ebd., S. 150.

<sup>30</sup> Ebd., S. 6.

<sup>31</sup> Ebd., S. 76.

diese *methodische* Entscheidung eine Trennung von Seele und Leib, die der Seele eine eigene, selbständige Substanz zusprechen wollte«<sup>32</sup>.

Mit der Identität zwischen Seele und Leib wird laut dem Religionswissenschaftler Emil Brunner (1889–1966) der »Begriff des Glaubens psychologisiert und aus dem transzendentalen Prinzip die psychologische Funktion: frommes Gefühl gemacht«<sup>33</sup>. Für den Menschen ist das tiefste religiöse Gefühl, das Gefühl von Gott vollständig abhängig zu sein, das so genannte »schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl«. Wenn aber die ganze Natur und der Mensch selber Produkt zweier Kräfte oder Triebe sind, ist es nicht mehr möglich, zwischen Schöpferkraft und Naturkräften bzw. -trieben zu unterscheiden, »also das Bedingte durch den Naturzusammenhang ist identisch (>fällt ganz zusammen<) mit dem Bedingte durch Gott«<sup>34</sup>.

### 4.3 Ludwig Feuerbach

Auch der Philosoph Ludwig Feuerbach (1804–1872) sieht im Gefühl der Gottesabhängigkeit eher eine Naturabhängigkeit: »Mein Abhängigkeitsgefühl ist kein theologisches, schleiermacherisches, nebelhaftes, unbestimmtes, abstraktes Gefühl. [...] Das, wovon der Mensch abhängig ist, abhängig sich fühlt, abhängig weiss, *ist aber die Natur, ein Gegenstand der Sinne*. Es ist daher ganz in Ordnung, dass alle die Eindrücke, welche die Natur vermittelt der Sinne auf den Menschen macht [...], Motive religiöser Verehrung werden können und wirklich werden«<sup>35</sup>. Das, was als religiös erlebt wird, ist religiös nicht an sich, sondern durch das Gefühl: »Es erhellt dies schon daraus, dass da, wo das Gefühl zum Organ des Unendlichen, zum subjektiven Wesen der Religion gemacht wird, der *Gegenstand* derselben seinen objektiven Wert verliert. So ist, seitdem man das Gefühl zur Hauptsache der Religion gemacht, der sonst so heilige Glaubensinhalt des Christentums gleichgültig geworden. Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenstand noch Wert eingeräumt, so hat er doch diesen nur um des Gefühls willen«<sup>36</sup>.

Feuerbach interpretiert die Religion als psychische Projektion und erklärt, »dass das *Geheimnis der Theologie* nicht anders als die *Anthropologie* ist!«<sup>37</sup>. Die traditionelle Vorstellung der Religion wird auf den Kopf gestellt. Das Göttliche ist nicht ausserhalb des Menschen oder transzendent: »unsre Aufgabe ist es ja eben, zu zeigen, dass die Theologie nichts ist als eine sich selbst verborgene, als die esoterische Patho-, Anthro- und Psychologie und dass daher die wirkliche Anthropologie, die wirkliche Pathologie, die wirkliche Psychologie weit mehr Anspruch auf den Namen >Theologie< haben als die Theologie selbst, weil diese doch nichts weiter ist als eine imaginäre Psychologie und Anthropologie«<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> Hans Martin Dober, *Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 73.

<sup>33</sup> Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Mohr, Tübingen 1924, S. 317.

<sup>34</sup> Ebd., S. 367.

<sup>35</sup> Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Akademie, Berlin 1984, S. 53–54.

<sup>36</sup> Ders., *Das Wesen des Christentums*, Akademie, Berlin 1984, S. 41.

<sup>37</sup> Ebd., S. 352.

<sup>38</sup> Ebd., S. 173.

Diese These Feuerbachs ist sehr provokativ: Eine »wirkliche« Psychologie wäre dazu berufen, die Rolle der Theologie zu übernehmen!

#### 4.4 Sigmund Freud

In der Tiefenpsychologie Sigmund Freuds (1856–1939) kann man u.a. eine Bestätigung der Thesen Feuerbachs feststellen. Ist die Theologie eine »imaginäre Psychologie und Anthropologie«, dann können Psychologen die Inhalte der Theologie besser erklären als Theologen. »Ich glaube in der Tat, dass ein grosses Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernen Religionen hinein reicht, nichts anderes ist als *in die Aussenwelt projizierte Psychologie*. Die dunkle Erkenntnis (sozusagen endopsychische Wahrnehmung) psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewussten spiegelt sich – es ist schwer, es anders zu sagen, die Analogie mit der Paranoia muss hier zu Hilfe genommen werden – in der Konstruktion einer *übersinnlichen Realität*, welche von der Wissenschaft in Psychologie des Unbewussten zurückgewandelt werden soll. Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit u. dgl. in solcher Weise aufzulösen, die *Metaphysik in Metapsychologie* umzusetzen«<sup>39</sup>. Freud beschränkt sich nicht darauf, die Hypothese der Religion als Projektion zu formulieren, sondern er will Mechanismen und Inhalte der religiösen Projektionen tiefenpsychologisch erklären. Durch die erste Verdrängung der Triebe in der frühen Kindheit, d.h. in der ödipalen Situation, sei die ursprüngliche psychische und psychosomatische Einheit entzweit worden mit der Trennung von Bewusstsein und Unbewusstem, sowie von Psyche und Körper. Die patriarchalische Familienstruktur und der Glaube an einem transzendenten Gott prägten die Entwicklung des ersten Kerns des Gewissens, des Über-Ich der psychoanalytischen Lehre, mit der Verstärkung der inneren Spaltung, d.h. des inneren Konfliktes. In jedem Individuum wiederhole sich der Zivilisationsprozess mit dem Beginn der Kultur, der Religion und der Neurose: »So möchte ich denn zum Schlusse dieser mit äusserster Verkürzung geführten Untersuchung das Ergebnis aussprechen, dass im Ödipus-Komplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen, in voller Übereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, dass dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet, so weit sie bis jetzt unserem Verständnis nachgegeben haben«<sup>40</sup>. Die Tiefenpsychologie sei also nicht nur dazu berufen, die Sublimierungen der Kunst und die Hintergründe der Sittlichkeit zu erklären oder die neurotischen Störungen zu behandeln, sondern auch die Abwehrmechanismen aufzudecken, die zur Bildung religiöser Vorstellungen geführt haben sollen.

Der Wiener Arzt sieht weiter einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Glauben und Vernunft: Die Psychoanalyse brauche keine spezielle Weltanschauung, denn sie »ruht auf der allgemeinen wissenschaftli-

<sup>39</sup> Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999, S. 287–288.

<sup>40</sup> Ders., *Totem und Tabu*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999, S. 188.

chen Weltanschauung, mit welcher die religiöse unverträglich bleibt<sup>41</sup>. Für Freud bedeutet Religion Glauben an einen transzendenten Gott. Er kritisiert also die Versuche, die Religion abzuschwächen, indem ein unpersönliches Prinzip an Stelle eines personalen Gottes gesetzt wird: »Man möchte sich in die Reihen der Gläubigen mengen, um den Philosophen, die den Gott der Religion zu retten glauben, indem sie ihn durch ein unpersönliches, schattenhaft abstraktes Prinzip ersetzen, die Mahnung vorzuhaltend: Du sollst den Namen des Herrn nicht zum Eiteln anrufen«<sup>42</sup>.

#### 4.5 Carl Gustav Jung

Der Schweizer Psychiater Carl Gustav Jung (1875–1961) war jahrelang ein enger Mitarbeiter Freuds, bis Meinungsverschiedenheiten über die Interpretation der unbewussten Triebkraft, d.h. der Libido, die Zusammenarbeit beendeten. Genauso wie Freud, betont auch Jung den Primat des Unbewussten im psychischen Leben, er schreibt aber dem Trieb eine geistige Dimension zu: »Nach meiner persönlichen Auffassung ist die Lebensenergie oder die Libido des Menschen das göttliche Pneuma«<sup>43</sup>. Die Religion wird einfach als Projektion von psychischen Mechanismen betrachtet, sodass es für Jung möglich ist, psychische Phänomene und Mechanismen sowohl mit einer religiösen wie auch mit einer psychologischen Sprache zu beschreiben; allein die Psychologie sei jedoch in der Lage, sie richtig zu interpretieren: »Ich ziehe daher den Terminus ›das Unbewusste‹ vor, wohl wissend, dass ich ebenso gut von ›Gott‹ und ›Dämonen‹ reden möchte, wenn ich mich mythisch ausdrücken möchte. Insofern ich mich mythisch ausdrücke, geschieht es mit dem Bewusstsein, dass ›Mana‹, ›Dämon‹ und ›Gott‹ Synonyme des Unbewussten sind«<sup>44</sup>. Jung ist überzeugt, dass Konzepte wie Dämon und Gott nur psychische Funktionen bezeichnen ohne Korrelat ausserhalb der menschlichen Psyche, »so kann keine Götterlehre im Sinne nichtpsychologischer Existenz aufrechterhalten werden«<sup>45</sup>.

Gott als Schöpfer wird von der kreativen Materie abgelöst, der *creator spiritus* wird zur Metapher der Bewegung in der Materie, des Triebes.

#### 4.6 Erich Fromm

Der Psychoanalytiker Erich Fromm (1900–1980) unterscheidet zwischen autoritären und humanistischen Religionen: »Das wesentliche Element autoritärer Religion und autoritärer religiöser Erfahrung ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen. Die Haupttugend bei diesem Typ von Religion ist Gehorsam, die

<sup>41</sup> Ders., *Brief an Oskar Pfister vom 16.2.1929*, in Sigmund Freud, Oskar Pfister, *Briefe 1909–1939*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1980, S. 139.

<sup>42</sup> Ders., *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999, S. 431–432.

<sup>43</sup> Carl Gustav Jung, Brief an Victor White vom 26.IX.1945, in *Briefe*, Walter, Olten und Freiburg i.Br. 1973, Bd. I, S. 475.

<sup>44</sup> *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Ex Libris, Zürich o.J., S. 338–339.

<sup>45</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, 5. vollst. revid. Auflage, Walter, Olten und Freiburg im Breisgau 1988, S. 93.

Kardinalsünde Ungehorsam«<sup>46</sup>. Diese Unterwerfung vermittele dem Menschen ein Gefühl der Sicherheit, indem man sich von der göttlichen Macht geschützt glaubt, gleichzeitig aber verliere der Mensch »seine Unabhängigkeit und Integrität«<sup>47</sup> und verleugne seinen »Wert und seine Stärke«<sup>48</sup>.

In den humanistischen Religionen hingegen gehe es um die Verwirklichung der im Menschen innewohnenden Kräfte. »Religiöse Erfahrung bei dieser Art von Religion heisst Erfahrung des Einsseins mit dem All, gegründet auf der Bezogenheit zur Welt, wie sie jemand in Denken und Liebe erfasst. Das Ziel des Menschen in einer humanistischen Religion besteht darin, seine grosse Stärke, nicht seine äusserste Ohnmacht zu erreichen; Selbstverwirklichung ist Tugend, nicht Gehorsam«<sup>49</sup>.

Fromm wirft früheren Theologen vor, das Bilderverbot missachtet und sich Gott bildlich vorgestellt zu haben, ein solches Bild sei aber eher ein Götze. Seiner Meinung nach hätten moderne Philosophen und Theologen nach wie vor von Gott geredet, aber in einem ganz anderen Sinn als Theologen früherer Jahrhunderte, und ihre Vorstellung Gottes gleiche eher einem atheistischen Humanismus.

»In den Schriften einer Anzahl von Theologen und Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts bis in unsere Zeit kann man gleichhaltige Versuche finden, das Wort Gott beizubehalten, ihm jedoch einen völlig anderen Sinn zu geben, als es für die Propheten der Bibel oder die christlichen und jüdischen Theologen des Mittelalters hatte. Es bedarf keines Streites mit denen, die am Symbol ›Gott‹ festhalten wollen, wenngleich es fraglich ist, ob es nicht einen erzwungenen Versuch bedeutet, an einem Symbol festzuhalten, dessen Bedeutung wesentlich geschichtlich bedingt ist. Wie sich dies auch verhalten möge, eines ist sicher: Der wahre Konflikt spielt sich nicht ab zwischen Gottgläubigkeit und Atheismus, sondern zwischen einer humanistischen religiösen Einstellung und einer Haltung, die dem Götzendienste gleichkommt, unabhängig davon wie diese Haltung sich im bewussten Denken ausdrückt – oder verkleidet«<sup>50</sup>.

## *5. Begegnung von Theologie und neuen Psychologien im 20. Jahrhundert*

### **5.1 Die Anfänge: Freud, Jung, Allers und Boisen**

Eine neue Beziehung zwischen Seelsorge und Psychologie entwickelt sich im Laufe des 20. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit den neueren psychologischen Strömungen, vor allem mit der Tiefenpsychologie. Die ersten Anfänge finden wir im Gedankenaustausch zwischen Sigmund Freud und dem reformierten Pfarrer

---

<sup>46</sup> Erich Fromm, *Psychoanalyse und Religion*. In *Gesamtausgabe Band VI, Religion* (S. 227–292), DTV, München 1989, S. 248.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd., S. 249.

<sup>50</sup> Ebd., S. 290.



Oskar Pfister (1873–1956); die meisten kirchlichen Kreise standen jedoch der Psychoanalyse eher kritisch gegenüber. Erst die Werke Jungs, der sich nicht nur mit religiösen Erfahrungen beschäftigt, sondern auch sich nicht scheut, seine Theorien in einer religiösen Terminologie zu formulieren, erwecken ein breites Interesse bei Seelsorgern. In einem Referat *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge* an der Elsässischen Pastoralkonferenz 1932 zu Strassburg vertritt Jung die Meinung, dass die Notwendigkeit der Integration in die bewusste Persönlichkeit der dunklen und unbewussten Teile der Psyche, die er als Schatten bezeichnet, und die Versöhnung der Gegensätze im Sinne der *coincidentia oppositorum* genau dem christlichen Gebot der Feindesliebe entsprechen<sup>51</sup>. »Neurose ist Entzweiung mit sich selbst. Der Grund der Entzweiung ist bei den meisten Menschen der, dass das Bewusstsein sich an das moralische Ideal halten möchte, das Unbewusste aber nach seinem (im gegenwärtigen Sinne) unmoralischen Ideal strebt«<sup>52</sup>. Die Feindesliebe wäre dazu aufgerufen, diesen inneren Konflikt zwischen dem Ich und dem Schatten, sowie zwischen moralischen und unmoralischen Idealen beizulegen: »Durch die christliche Tugend der Feindesliebe und der Vergebung heilen wir diesen leidenden Zustand«<sup>53</sup>. Dabei handle es sich nicht nur um Heilung in engerem psychologischem Sinn, sondern auch um Heil in religiösem Sinn. Jung deutet nämlich die Stelle in Mt 5, 22, wo Jesus denjenigen verurteilt, der im Konflikt mit dem Bruder steht, nach der eigenen Theorie: Wenn wir unseren Schatten geringschätzen und verleugnen, »dann sagen wir zum Bruder in uns ›racha«<sup>54</sup>. Die von den Evangelien verlangte »Versöhnung« wäre zuerst Versöhnung mit sich selbst, Selbst-Annahme, sowie die Fähigkeit, »den Feind im eigenen Herzen zu lieben und zum Wolf ›Bruder« sagen« zu können<sup>55</sup>. 1937 wird in England *The Guild of Pastoral Psychology* gegründet und sie »bietet ein breites Forum denjenigen, die professionell oder sonst daran interessiert sind, die Beziehungen zwischen Spiritualität, Religion und Tiefenpsychologie zu verstehen, besonders in Zusammenhang mit der Arbeit und mit den Schriften C. G. Jungs«<sup>56</sup>.

Rudolf Allers (1883–1963) war Schüler von Alfred Adler (1870–1937) und Anhänger der Individualpsychologie, er sah aber deren Grenzen in der mangelnden philosophischen Grundlage. Für Allers muss sich eine Psychotherapie mit dem ganzen Menschen befassen, kann also »nie anders als durch eine umgreifende Anthropologie begründet werden. Alle Anthropologie ist ihrer letzten Absicht nach notwendig eine philosophische«<sup>57</sup>. Als Katholik möchte er die katholische Weltanschauung ein-

<sup>51</sup> C.G. Jung, *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, zit., S. 337–355; vgl. auch Ermanno Pavesi, *Von der Trinität zur Quaternität. C.G. Jungs Theorie der Integration der Gegensätze in Gott*. In *Factum* 3/4 März–April 1995, S. 22–26.

<sup>52</sup> Ders., *Über die Psychologie des Unbewussten*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 4. vollst. rev. Auflage, Walter, Olten und Freiburg im Breisgau 1989 S. 29.

<sup>53</sup> Ders., *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*, zit., S. 349.

<sup>54</sup> Ebd., S. 348.

<sup>55</sup> Ebd., S. 349.

<sup>56</sup> [www.guildofpastoralpsychology.org.uk](http://www.guildofpastoralpsychology.org.uk): »offers a rich forum for those interested, professionally or otherwise, in understanding the relationship between spirituality, religion and depth psychology, with particular reference to the work of and writings of C. G. Jung«.

<sup>57</sup> Rudolf Allers, *Die weltanschaulichen Voraussetzungen der Psychoanalyse*. In *Süddeutsche Monatshefte*, 28, 1931, 767–771.

beziehen und, als er seine Theorien über das Werden der sittlichen Person publiziert, hält er im Vorwort fest, dass seine Gedankengänge letztlich in drei Fundamenten gründen: »In der katholischen Weltanschauung, in dem philosophischen System der ›philosophia perennis‹, in der Empirie moderner Seelenforschung, insbesondere in der Empirie der von dem Wiener Arzte Alfred Adler begründeten Lehre der Individualpsychologie«<sup>58</sup>.

Als Pionier der klinischen Seelsorge in den Vereinigten Staaten gilt Anton Boisen (1876–1965), der in den 20er Jahren, durch eigene psychische Krisen sensibilisiert, psychische Krankheiten als misslungene Versuche interpretiert, eine spirituelle Krise zu überwinden. Boisen entwickelt eine Pastoral für die Begleitung psychisch Kranker und schreibt der klinischen Seelsorge eine ganz wichtige Funktion zu, weil nicht-organische psychische Störungen meistens von Schuldgefühlen und dem Bedürfnis nach Sühne verursacht seien: »Wir haben entdeckt, dass das Schuldgefühl, das allgemein immer mehr als der wichtigste Faktor für nicht-organische Krankheiten anerkannt wird, vor allem in einem Gefühl besteht, von der innigen Gemeinschaft von denjenigen ausgeschlossen zu sein, die einem besonders der Liebe und der Ehre würdig sind. Nach Franz Alexander hängt Schuld von der Anwesenheit von Wünschen und Neigungen ab, die nicht kontrolliert werden können, aber aus Angst vor Verurteilung nicht anerkannt werden können«<sup>59</sup>. Das bedingt auch eine veränderte Auffassung der Kirche: »Vom diesem Gesichtspunkt ist die Kirche nicht mehr eine Sammlung von Lehrsätzen oder Zeremonien, sondern eine Gemeinschaft«<sup>60</sup>.

Leidende Menschen werden nicht nur als der Liebe würdig betrachtet, sondern als »living human documents«: «Für Boisen ist das Leben der Menschen, ganz besonders der Leidenden, in mindestens vergleichbarer Weise ein geschichtlicher Text für die Mitteilung von Gottes Wirken wie der Text der Hl. Schrift«<sup>61</sup>.

## 5.2 Die Etablierung der Pastoralpsychologie

Nach diesen ersten Anfängen haben sich in der Pastoralpsychologie unterschiedliche psychologische Richtungen etabliert, mit zum Teil unterschiedlichen Wirkungsbereichen. Pastoralpsychologie befasst sich allgemein mit sämtlichen Bereichen, wo in Theorie und/oder Praxis eine Begegnung zwischen Theologie und Psychologie stattfindet. Psychotherapeutische Kenntnisse finden Anwendung nicht nur in der pastoralen Einzelbetreuung, sondern auch bei zwischenmenschlichen Konflikten,

<sup>58</sup> Ders., *Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters*. Herder, Freiburg i. Br. 1929, S. V.

<sup>59</sup> Anton Theophilus Boisen, *Religion in Crisis and Custom. A sociological and psychological study*, Harper & Brothers, New York 1955, S. 194–195: »We have discovered, furthermore, that the sense of guilt, which is being more and more generally recognized as the major factor in nonorganic mental illness, consists essentially in the sense of being banished from the inwardly conceived fellowship of those whom one counts most worthy of love and honor. Guilt is due, according to Franz Alexander, to the presence of desires and tendencies which can be neither controlled nor acknowledged for fear of condemnation«.

<sup>60</sup> Ebd., S. 210, »The church is in this view no mere body of doctrine or ceremonies but a fellowship«.

<sup>61</sup> Reinhold Gestrich, *Aus- und Fortbildung für Krankenhausseelsorger*. In M. Klessmann, *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, (S. 272–282) S. 274.

z.B. in der Eheberatung oder bei der Analyse der Gruppendynamik oder der Kommunikation innerhalb kirchlichen Institutionen oder Gruppen, um nur einige Anwendungen zu erwähnen.

Die 1972 gegründete *Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie*, ein ökumenischer Fachverband für Seelsorge, Beratung und Organisation, besteht zum Beispiel aus fünf Sektionen:

- A. Gruppe – Organisation – System
- B. Gestaltseelsorge und Psychodrama in der Pastoralarbeit
- C. Klinische Seelsorgeausbildung
- D. Personzentrierte Psychotherapie / Seelsorge
- E. Tiefenpsychologie

In der offiziellen Internetseite werden die verschiedenen Richtungen kurz vorgestellt, und es besteht die Möglichkeit, die jeweiligen Standards herunter zu laden.

#### *A. Gruppe – Organisation – System (GOS)*

Schwerpunkt dieser Sektion sind Probleme in den zwischenmenschlichen Beziehungen und den Strukturen kirchlicher Organisationen. Ihre pastoralpsychologische Arbeit »orientiert sich an den Konzepten der Gruppendynamik, der Systemtheorie, der Organisationstheorien und der Rollentheorie«. Es geht zum Beispiel um die Ausbildung von Supervisoren sowie von Organisations- bzw. Gemeindeberatern<sup>62</sup>.

Die der Gruppendynamik zugrunde liegende Theorie geht davon aus, dass Einstellung und Werte einer Gruppe das Verhalten ihrer Mitglieder weitgehend beeinflussen können. Dieser Einfluss sei nicht selten negativ, verhindere die individuelle Entfaltung und führe zur Verdrängung von Bedürfnissen und Gefühlen. Die Gruppendynamik bezweckt die Veränderung der einzelnen Mitglieder durch die Interaktion mit einer Gruppe, welche die Möglichkeit bietet, Hemmungen und emotionale Blockaden zu überwinden, indem jeder die eigenen Gefühle äußern kann, ohne Angst, verurteilt zu werden.

Die systemische Seelsorge stützt sich auf die soziologische Systemtheorie und deren Anwendung in der Familientherapie sowie auf die kognitive Theorie des Konstruktivismus.

Die systemische Seelsorge erhebt den Anspruch, die Herausforderung der heutigen Zeit, der so genannten »Postmoderne«, wahrgenommen und die großen ideologischen Systeme der Moderne abgelöst zu haben. Der Theologie kommt eine neue Funktion zu: »Es bleibt zu prüfen, ob die Theologie sich als wissenschaftliche Beschäftigung mit subjektiven Wirklichkeitskonstruktionen individueller Christen sehen kann«<sup>63</sup>. In dieser Vielfalt von religiösen Vorstellungen soll der Theologe »verhindern, dass zwischen den vielfältig subjektiven Zugängen zur Religion keine Verständigung mehr möglich ist. [...] Was und wie zu glauben ist, klären die einzelnen Subjekte selber«<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Vgl. [www.pastoralpsychologie.de/80.html](http://www.pastoralpsychologie.de/80.html).

<sup>63</sup> Peter Held, *Systemische Praxis in der Seelsorge*, Matthias Grünewald, Mainz 1998, S. 98.

<sup>64</sup> Ebd., S. 199.

### B. Gestaltseelsorge und Psychodrama in der Pastoralarbeit

Beide Methoden, Gestaltseelsorge und Psychodrama, werden in der gleichen Sektion vertreten, weil sie bei allen Unterschieden wichtige Gemeinsamkeiten haben: Achtung vor dem Menschen und seiner individuellen Entwicklung; Förderung der Beziehungsfähigkeit; Förderung individueller und sozialer Verantwortung.

»Das Spannungsverhältnis zwischen Psychologie und Theologie wird dabei als reizvolle und notwendige Zumutung und Herausforderung angesehen. Ziel ist es – zwischen Entwicklung und Begrenzung –, zu einer persönlichkeitspezifischen Lebens- und Glaubensgestalt zu finden sowie eine seelsorgerische und pastoralpsychologische Identität und Professionalität zu ermöglichen«<sup>65</sup>.

Die Gestaltseelsorge bezieht sich ausdrücklich auf die Gestalttherapie und auf das Werk ihres Gründers Fritz Perls (1893–1970). Perls war der Auffassung, dass sich die Natur wie ein sich selbst regulierendes System verhält, »sehr subtil, außerordentlich empfindsam den jeweiligen Bedürfnissen gegenüber. Sobald wir diesen Prozess unterbrechen und künstliche soziale Kontrollen einbauen, gerät es aus den Fugen. Jede Art der Selbstkontrolle wird dem Gesamtorganismus Schaden zufügen, wenn sie mit einem grundlegenden, vitalen Bedürfnis kollidiert. Jeder Sieg über uns selbst bedeutet gleichzeitig eine gewaltige Niederlage für uns selbst«<sup>66</sup>. Psychische Störungen werden als Ausdruck des verlorenen Gleichgewichts und der Unfähigkeit, Gefühle und Bedürfnisse zu spüren, gedeutet. Gestalttherapie will den Menschen helfen, die angeblich eingeengte Vitalität, Emotionalität, Kreativität und Ausdrucksfähigkeit wiederzuerlangen. Hilarion Petzold, der durch das »Fritz-Perls-Institut für Integrative Therapie, Gestalttherapie und Kreativitätsforschung« zur Bekanntmachung der Gestalttherapie in Europa wesentlich beigetragen hat, hält eine Zusammenarbeit zwischen Integrativer Therapie und Religion für möglich: »Die Integrative Therapie verfügt im Unterschied zur Psychoanalyse Freuds über keine explizite Religionskritik.

Auf dem Hintergrund ihres phänomenologisch-tiefenhermeneutischen Ansatzes versteht sie religiöse Phänomene eher allgemein und funktional, als Ausdrucksformen menschlicher Existenz, die Sinn haben und akzeptierbar sind, solange sie die Integrität von Menschen nicht gefährden (z.B. durch Gewissenszwang oder Einschränkung der persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten). Die ethischen Postulate des integrativen Ansatzes, die im Konzept der Koexistenz und der Gewährleistung von Integrität zentriert ist – auch der Integrität von religiösen Überzeugungen – »stehen mit den zentralen christlichen Positionen durchaus im Einklang« (H. Petzold)<sup>67</sup>.

Das psychodramatische Verfahren, das von Jacob Levi Moreno (1889–1974) entwickelt wurde, wird als wirkungsvolle Unterstützung für die kirchliche Arbeit mit Gruppen beschrieben. Diese Methode kann aber auch »beim Erhellen der Rollen und

<sup>65</sup> [www.pastoralpsychologie.de/80.html](http://www.pastoralpsychologie.de/80.html), aus den Standards.

<sup>66</sup> Frederick S. Perls, Patricia Baumgardner, *Das Vermächtnis der Gestalttherapie*. Klett-Cotta, Stuttgart 1990, S. 135.

<sup>67</sup> Karl Heinz Ladenhauf, *Integrative Therapie und Seelsorge-Lernen*. In Baumgardner I. (Hrsg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Pustet, Regensburg 1980, (S. 181–194) S. 187.

Aufgabenfelder, die einer Pfarrerin oder ein Pfarrer wahrzunehmen hat, so hilfreich sein, wie im Einzelgespräch am Krankenbett oder in der Begleitung Trauender, Traumatisierter oder Sterbender«<sup>68</sup>.

### C. Klinische Seelsorgeausbildung

Klinische Seelsorgeausbildung »stellt ein Lernmodell dar, in dem Seelsorge, Kommunikation und Supervision durch Selbsterfahrung und berufliche Praxis gelernt und eingeübt wird. Theologische Reflexion, Ansätze aus Psychotherapie, Kommunikations- und Sozialwissenschaften sind die Elemente der Weiterbildung und ermöglichen ein erfahrungsbezogenes, personenspezifisches und identitätsbildendes Lernen<sup>69</sup>. Es gibt keine ausschließliche Ausrichtung auf eine bestimmte Form von Psychotherapie. In den Standards der *Pastoralpsychologischen Weiterbildung in Supervision (KSA)* wird erwähnt, dass in der Klinischen Seelsorgeausbildung verschiedene Ansätze aus Theologie, Pastoralpsychologie, Human- und Sozialwissenschaften zur Geltung kommen und dass das Lernkonzept verfahrens- und methodenplural ist.

### D. Personzentrierte Psychotherapie und Seelsorge

Diese Sektion »ist dem Ansatz der humanistischen Psychologie verpflichtet, wie sie insbesondere von Carl R. Rogers [1902–1987] begründet wurde, und kontinuierlich von Therapeuten und Pastoralpsychologen weiter entwickelt wird«<sup>70</sup>. Ein Grundsatz dieser Psychologie ist der Glaube an die Güte der menschlichen Natur: »der innerste Kern der menschlichen Natur, die am tiefsten liegenden Schichten der Persönlichkeit, die Grundlage seiner tierischen Natur ist von Natur aus positiv – von Grund auf sozial, vorwärtsgerichtet, rational und realistisch«<sup>71</sup>. Rogers betont auch, »dass der innere Kern der menschlichen Persönlichkeit der Organismus ist«<sup>72</sup>. Wenn der Mensch nicht vorwärtsgerichtet, sondern irrational, asozial und unrealistisch ist, ist das die Folge des Versuches, anstatt er selbst zu sein, sich den Erwartungen der anderen anzupassen. In seinem Leben sollte der Mensch weniger auf äussere Normen und eher auf die eigenen Gefühle achten. Die Therapie soll den Klienten zur Annahme seiner somatischen Gefühle verhelfen und einen Prozess ermöglichen, »durch den man mit seinem eigenen Organismus eins wird<sup>73</sup>.

### E. Tiefenpsychologie

»Grundlage ist das Verständnis für die Bedeutung unbewusster Prozesse und zwischenmenschlicher Konflikte. Ausgehend von den Konzepten der Psychoanalyse seit S. Freud und der Analytischen Psychologie seit C. G. Jung liegen Schwerpunkte

<sup>68</sup> [www.pastoralpsychologie.de/80.html](http://www.pastoralpsychologie.de/80.html), aus den Standards.

<sup>69</sup> [www.pastoralpsychologie.de/sektion-ksa.html](http://www.pastoralpsychologie.de/sektion-ksa.html).

<sup>70</sup> [www.pastoralpsychologie.de/258.html](http://www.pastoralpsychologie.de/258.html).

<sup>71</sup> Carl R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. Ernst Klett, Stuttgart 1976, S. 99–100.

<sup>72</sup> Ebd., S. 100–101.

<sup>73</sup> Ebd., S. 110.

auf der vertieften Wahrnehmung und Klärung unbewusster Beziehungsprozesse, der Aneignung der eigenen Lebensgeschichte und der Ermöglichung und Reflexion symbolischer Erfahrungen«<sup>74</sup>. Einige Aspekte der Psychoanalyse Freuds und der Analytischen Psychologie Jungs sind in früheren Kapiteln bereits dargestellt worden.

### 5.3 Die Grenzen der neuen Psychologien: Der Naturalismus

In der *Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie* sind Richtungen mit verschiedenen Ansätzen vertreten, die auch therapeutisch angewendet werden, wie z.B. systemische, tiefenpsychologische, klientenzentrierte und Gestalttherapie.

Alle diese Ansätze liefern positive und wertvolle Impulse. In der Praxis fällt nämlich die Komplexität jeder individuellen Situation auf, sodass in jedem Einzelfall genauer geklärt werden muss, welche Bedeutung Lebensgeschichte, Traumatisierungen, Sozialisationsprozesse, Interaktionen in einer Gruppe usw. jeweils haben.

Bei allen Unterschieden zeigen die diesen Therapien zugrunde liegenden Theorien auch wichtige Gemeinsamkeiten, die u.a. das Verhältnis zur Seelsorge charakterisieren. Selbst die höheren Funktionen im Menschen werden allgemein als psychische Mechanismen und als Produkt oder Manifestation von biologischen Prozessen und/oder interpersonellen Beziehungen beschrieben und gedeutet. Die ganze Entwicklung des Menschen sei durch ein immanentes Prinzip erklärbar, sei es durch die Triebe der Tiefenpsychologie, durch das konstruktivistische Selbstorganisationsprinzip oder durch die Selbstaktualisierungstendenz der so genannten »humanistischen Psychologie«. Psychische und Verhaltensstörungen werden als Produkt des Konfliktes zwischen den tieferen Bedürfnissen des Menschen einerseits und seinem Bewusstsein und seiner Persönlichkeit andererseits verstanden, wobei das Bewusstsein als ein entfremdetes und die Persönlichkeit als eine »Maske« betrachtet werden können.

Für die Personzentrierte Psychologie ist »der innerste Kern der menschlichen Natur, die am tiefsten liegenden Schichten seiner Persönlichkeit, die Grundlage seiner tierischen Natur [...] von Natur aus positiv – von Grund auf sozial, vorwärtsgerichtet, rational und realistisch«<sup>75</sup> und für die Gestalttherapie ist Selbstbeherrschung nur »Selbstvergewaltigung«<sup>76</sup>. Verantwortlich für eine solche »Selbstvergewaltigung« und für die Verdrängung des innersten Kernes des Menschen sei das moralische Gewissen, das durch Erziehung, Kultur und religiöse Sozialisation gebildet wurde. Jung erklärt: »Man will gut sein und muss darum das Böse verdrängen; damit nimmt auch das Paradies der Kollektivpsyche ein Ende«<sup>77</sup>.

Allen diesen Richtungen ist auch ein eher deterministisches Menschenbild gemeinsam: Mentale Vorstellungen und Handlungen seien nicht so frei, wie man nor-

<sup>74</sup> [www.pastoralpsychologie.de/sektion-t.html](http://www.pastoralpsychologie.de/sektion-t.html).

<sup>75</sup> C. R. Rogers, zit., S. 99–100.

<sup>76</sup> Fr. Perls et al., *Gestalttherapie. Grundlagen*, Klett-Cotta im Deutschen Taschenbuch Verlag, München 1997, S. 153–158.

<sup>77</sup> C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VII, zit., S. 158.

malerweise glaubt, sondern weitgehend von unbewussten Mechanismen oder Kräften bestimmt; nur die jeweilige psychologische Schule könne sie richtig erkennen und bewusst machen. Auf diese Art wird das Verhältnis bewusst-unbewusst bei der Erklärung des psychischen Lebens zu Gunsten des Unbewussten verschoben.

Die Pastoralpsychologie sollte diese Aspekte der neuen Psychologien und die theologische Perspektive in eine einheitliche Theorie und Praxis integrieren, was sehr schwierig sein kann, wenn die jeweilige Psychologie nicht nur einen Beitrag zum Verständnis eines Falles oder technische Hilfe zur Lösung einer Situation bieten will, sondern den Anspruch auf die Ausschließlichkeit des eigenen, meistens rein naturalistischen Menschenbildes erhebt.

Für Isidor Baumgartner hat diese neue Einstellung zum Unbewussten seitens der neuen Psychologien und insbesondere der Psychoanalyse zu einer Konfrontation mit dem »stoisch-metaphysischen Seelsorgeverständnis« geführt: »Damit war nun ein schroffes Gegenüber programmiert: Seelsorge auf der einen Seite wurde als Belehrung und *moralische Disziplinierung* verstanden, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie und Psychotherapie auf der anderen Seite als Förderung und Freisetzung der von moralisierenden und autoritären Instanzen unterdrückten *Ich- und Es-Kräfte*. Dieser Gegensatz scheint bis heute nicht überwunden und erklärt zu einem gewissen Teil die Spannung und Problematik heutiger Pastoralpsychologie«<sup>78</sup>.

Gerade der Begriff eines »stoisch-metaphysischen Seelsorgeverständnisses« weist auf das zentrale Problem in der Beziehung zwischen Seelsorge und Psychotherapie hin. Ist der Mensch nur ein Naturwesen?, wie Freud z.B. klar formuliert: »Der Mensch ist nichts anderes und nichts Besseres als die Tiere, er ist selbst aus der Tierreihe hervorgegangen, einigen Arten näher, anderen ferner verwandt. Seine späteren Erwerbungen vermochten es nicht, die Zeugnisse der Gleichwertigkeit zu verwischen, die in seinem Körperbau wie in seinen seelischen Anlagen gegeben sind«<sup>79</sup>. Oder übersteigt die menschliche Seele, als Geistseele, die reine Naturebene, d.h. die physikalische Dimension? Wegen des Primates des Unbewussten und der geringeren Rolle des Bewusstseins ist für Freud die Psyche des Menschen, obwohl entwickelter, den seelischen Anlagen der Tiere gleichwertig.

Es stellt sich auch die Frage, ob es eine absolute moralische Ordnung gibt, an welcher sich Kultur und Erziehung orientieren sollen, oder ob sie nur einen »Überbau« darstellt, der die individuelle und gesellschaftliche Entwicklung erschwert.

Die naturalistischen und metaphysischen Positionen sind schwer in Einklang zu bringen. Hat der Mensch eine immaterielle Geistseele, oder können selbst die höheren Funktionen durch neurobiologische Prozesse erklärt werden, sodass man eigentlich nicht mehr von Seele, sondern von Psyche oder von psychischen Mechanismen reden sollte? Ist die Geistseele des Menschen das Vornehmste im Menschen? Kommt der Sorge um die Seele Vorrang vor dem psychophysischen Gleichgewicht zu?

<sup>78</sup> Isidor Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Patmos, Düsseldorf 1997, S. 50.

<sup>79</sup> S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Bd.XII, Fischer, Frankfurt am Main 1999, S. 8.

### 5.4 Seelenheil und psychische Heilung

Tatsächlich, wie von Baumgartner erwähnt, ist die Zusammenarbeit zwischen Theologie und Psychologie bzw. Psychotherapie nicht immer reibungslos, vor allem wenn nicht nur bestimmte therapeutische Techniken angewendet, sondern auch die ihnen zugrunde liegenden Menschenbilder übernommen werden. Der Konflikt erscheint am deutlichsten in Situationen, wo religiöse Vorstellungen über das Heil von psychologischen Vorstellungen über die Heilung abweichen und die Unterschiede zwischen Seelsorge und Psychotherapie voll zu Tage treten. Ist eine Krisensituation als psychischer Konflikt zu betrachten, der hauptsächlich in den Kompetenzbereich der Psychologie als Teil der Humanwissenschaft, oder sogar der Naturwissenschaft, gehört, oder muss immer beachtet werden, dass der Mensch mit einer Geistseele begabt ist, dass gerade die geistige Natur die besondere Würde des Menschen als Person ausmacht und dass jede therapeutische Intervention das Seelenheil oder auch die transzendente Bestimmung des Menschen nicht außer acht lassen darf?

Einige Prinzipien der Leitlinien der Vatikanischen Kongregation für das Bildungswesen zur Anwendung der Psychologie in den Seminarien können ohne weiteres auch auf die Seelsorge generell angewendet werden: »Es gilt festzuhalten, dass die geistliche Begleitung in keiner Weise durch Formen der psychologischen Analyse oder psychologischer Mittel ausgetauscht oder ersetzt werden kann. Ebenso gilt, dass das geistliche Leben an sich schon das Wachstum menschlicher Tugenden begünstigt, zumindest wenn keine Blockaden psychologischer Natur vorliegen«<sup>80</sup>.

Diesem Modell entsprechen auch katholische Lehrbücher der Pastoralpsychologie. In dem Werk *Praktische Pastoralpsychologie* von Willibald Demal OSB ist z.B. der erste Teil dem »Seelenleben auf dem Wege der Vollkommenheit« gewidmet mit der Beschreibung der drei Wege: Reinigung, Erleuchtung und Einigung; der zweite Teil ist den psychologischen Eigentümlichkeiten der verschiedenen Altersgruppen, Persönlichkeitstypen und Berufstände gewidmet, während der dritte Teil einen Überblick über die verschiedenen psychischen Störungen sowie eine Einleitung für die seelsorgliche Betreuung Seelenleidender vermittelt. Bei diesem Modell versteht sich der Seelsorger als psychologisch geschulter Begleiter auf dem Wege der Vollkommenheit<sup>81</sup>.

Vor den Gefahren einer kritiklosen Übernahme psychotherapeutischer Weltbilder und Methoden in die Seelsorge haben auch evangelische Theologen gewarnt, wie zum Beispiel Werner Jentsch: »Diese Seelsorge würde dann Steine anbieten, aber kein Brot. Wo immer eine Gewichtsverschiebung zugunsten einer bestimmten Psychotherapie eintritt, muss man mit der unbewussten Versuchung rechnen, das Biblisch-Christliche aus seiner steuernden Mittelpunktstellung mehr oder weniger zu verdrängen«<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Kongregation für das Bildungswesen, *Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesterkandidaten*, 29. Juni 2008, Nr. 14.

<sup>81</sup> Willibald Demal, *Praktische Pastoralpsychologie. Beiträge zu einer Seelenkunde für Seelsorger und Erzieher*, Herder, Wien 1953.

<sup>82</sup> Werner Jentsch, *Erneuerung der Seelsorge*. In Pfeifer, S. (Hrsg.), *Seelsorge und Psychotherapie. Chancen und Grenzen der Integration*, Brendow, Mainz 1991, S. 257.



Viktor Frankl (1905–1997), der Begründer des Logotherapie und der Existenzanalyse, unterscheidet klar zwischen dem Ziel der Psychotherapie, d.h. Heilung, und demjenigen der Religion, d.h. Seelenheil. Er weiß, dass auch die Seelsorge eine heilende Wirkung haben kann, »indem sie dem Menschen eine Geborgenheit und die Verankerung sondergleichen ermöglicht, die er nirgendwo anders fände, die Geborgenheit und die Verankerung in der Transzendenz, im Absoluten«<sup>83</sup>. Andererseits kann auch eine Psychotherapie einem Menschen helfen, »zu längst verschüttet gewesenen Quellen einer ursprünglichen, unbewussten, verdrängten Gläubigkeit« zurück zu finden<sup>84</sup>. Für Frankl ist es aber klar, dass es Fälle geben kann, wo »der Priester um das Seelenheil seines Gläubigen unter Umständen ringen wird ganz bewusst auf die Gefahr hin, ihn eben dadurch nur noch in größere emotionale Spannungen zu stürzen«<sup>85</sup>.

### 5.5 Moralisches Gewissen oder Über-Ich

»Das Gewissen als ein immanent-psychologisches Faktum verweist also schon von sich aus auf Transzendenz; nur von der Transzendenz aus, nur als selber irgendwie transzendentes Phänomen ist es zu verstehen. [...] Verständlich wird das Gewissen erst von einer außermenschlichen Region her; letztlich und eigentlich also nur dann, wenn wir den Menschen in seiner Geschöpflichkeit verstehen. [...] Das Gewissen ist nur die immanente Seite eines transzendenten Ganzen, das als solches aus der Ebene psychologischer Immanenz herausragt, diese Ebene eben transzendiert. Daher kann es auch niemals ohne Gewaltamkeit aus dem Raum des Geistigen in die Ebene des Seelischen hinabprojiziert werden – wie es alle psychologischen ‚Erklärungen‘ vergeblich versuchen«<sup>86</sup>.

Entspricht das moralische Gewissen dem göttlichen Gesetz, das ins Herz eines jeden Menschen geschrieben ist, oder handelt es sich nur um das Produkt der Introjektion von menschlichen Normen, die keinen absoluten Wert besitzen?

Es gibt eine Spannung zwischen einer Seelsorge, die an den objektiven Wert moralischer Prinzipien glaubt, und einer Seelsorge, die im Namen der Autonomie des Individuums solche moralische Prinzipien als heteronom ablehnt, eine eher naturalistische Auffassung der Religion vertritt und die traditionelle religiöse Erziehung als Ursache von moralischer Überforderung bis zu psychischen Traumatisierungen und Verletzungen betrachtet.

Für den Theologen Eugen Drewermann hat die moderne Religionskritik, zuerst die philosophische und später die psychoanalytische, die krankmachende Funktion der katholischen Kirche aufgedeckt: »Es ist heute offenbar wesentlich die Psychoanalyse, die das klerikale System der katholischen Kirche innerlich auszehrt und zum Einsturz bringt, und zwar nicht, weil die Vertreter der Psychoanalyse (im we-

<sup>83</sup> Viktor Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*, Herder, Freiburg i.Br. 1972, S. 74.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Ebd., S. 73.

<sup>86</sup> V. Frankl, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1977, S. 40–41.

sentlichen eine Handvoll Ärzte) besonders aggressiv zur Kirchenkritik blasen würden, sondern weil in der psychoanalytischen Therapie sich Tag für Tag im Bemühen um eine gesündere Form des Lebens als Erfahrung bestätigt, was philosophisch bereits im 19. Jahrhundert von Feuerbach, Marx und Nietzsche ausgesprochen worden war: dass die Religion des Christentums als eine Form der Entfremdung des Bewusstseins, als ein Krankheitszustand, der Gesellschaft ebenso wie des Einzelnen, betrachtet werden müsse<sup>87</sup>.

Drewermann übernimmt die Theorie der Religion als Projektion verdrängter unbewusster Inhalte von Freud und Feuerbach: »Auf der anderen Seite geht der verdrängte Anteil des Unbewussten natürlich nicht einfach verloren, er wird vielmehr vom Menschen abgezogen und auf ›Gott‹ übertragen, oder anders ausgedrückt: die psychische Verdrängung des Unbewussten führt zur theologischen Projektion des Verdrängten in das Göttliche. Es tritt damit religionspsychologisch genau die Situation ein, die der Religionskritik Ludwig Feuerbachs zugrunde lag, indem er die Religion insgesamt als die Darstellung des menschlichen Wesens in projizierter Form betrachtete, das dem Menschen selbst aufgrund der Projektion in nunmehr entfremdeter und entfremdender Form gegenübertritt«<sup>88</sup>.

Baumgartner ist der Auffassung, dass die Betonung der »heilsnotwendigen Werke« »nicht selten den Glauben »zum *Instrument der moralischen Überforderung*« deformiert hat und »*Quelle religiöser Neurosen* statt seelischer Heilung« wurde<sup>89</sup>. Die von der Kirche verlangte Beachtung von moralischen Prinzipien verstärkte den Konflikt mit den Triebbedürfnissen bis zur Verursachung einer Neurose.

## 5.6 Der Heilsauftrag der Seelsorge

Eine Seelsorge, die die ontologische und metaphysische Dimension der Person berücksichtigt, kann bei ihrer helfenden und heilenden Tätigkeit das Seelenheil nicht ausser Acht lassen. Sie kann sich am Wirken der zwölf ausgesandten Jünger orientieren, wie es im Markus-Evangelium beschrieben ist: »Die Zwölf machten sich auf dem Weg und riefen die Menschen zur Umkehr auf. Sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie« (Mk 6, 12–13). Die Heilung der Kranken geschieht im Rahmen der Evangelisierung, der Auseinandersetzung mit dem Bösen sowie einer kultischen Handlung.

Die tiefenpsychologisch orientierte Seelsorge betont ausdrücklich die Bedeutung des Heilsauftrages in der Nachfolge Jesu, die Heilungen Jesu werden jedoch nicht als Wunder betrachtet: »Vielmehr liefern Jesu Heilungen, die sich mit natürlichen Heilmethoden erhellen lassen, ein Modell, dem es nachzuhandeln geht«<sup>90</sup>. Für Baumgartner hat die Zwei-Naturen-Lehre zu einer Fehlinterpretation solcher Heilungen geführt: »Indem das Heilen der göttlichen Natur Jesu zugeschrieben wird, wird Jesus

<sup>87</sup> Eugen Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Walter, Olten und Freiburg i.Br. 1990, S. 664.

<sup>88</sup> Ebd., S. 54–55.

<sup>89</sup> I. Baumgartner, zit., S. 261.

<sup>90</sup> Ebd., S. 260.

als Vorbild für eine heilende Seelsorge dramatisch entschärft. Um so notwendiger scheint es heute, Jesus als einen Heiler mit menschlicher Praxis, ›Jesus als Psychotherapeut‹, wiederzuentdecken, der herausfordert, ihm darin nachzufolgen<sup>91</sup>. Die Betrachtung der Heilungen Jesu als Wunder habe auch den Schwerpunkt der Heilbotschaft auf das jenseitige Seelenheil verschoben: »Aus der ursprünglichen Erfahrung des Glaubens, der heilt und in dem die heilende Kraft Jesu wirksam begegnet, wurde eine *Glaubenslehre*, ein doktrinales Lehrstück.

Dies führte nicht nur zu einer eigentümlichen rationalistischen, lebensleeren Verdünnung der Heilbotschaft und zu ihrer Verkürzung auf jenseitiges Seelenheil. Es gewann vor allem auch die *ethisch-moralische Seite des Glaubens an Gewicht*, eine Tendenz, die nicht nur nach Meinung der Tiefenpsychologie wenig therapeutisches, aber viel kränkendes Potential freisetzt<sup>92</sup>. Die Heilungen des neuen Testaments seien also natürliche Heilungen, die ganz im Sinne der Psychologie und nach den Theorien Jungs erklärt werden. Die Kranken hätten vor allem unter Schuldgefühlen und dem Leistungsdruck gelitten, sich an geltende Werte anzupassen. Da Jesus sie nicht verurteilt hat, hätten sich diese Menschen mit allen ihren Schwächen angenommen gefühlt und gerade das Gefühl, von Jesus angenommen zu sein, habe ihnen auch ermöglicht, sich selber anzunehmen. Wesentlich für den Heilungsprozess sei also die Selbstannahme gewesen, die dem inneren Konflikt und der inneren Spaltung ein Ende gesetzt haben soll: »die durch Christus möglich gewordenen Heilungsprozesse der Selbstannahme«<sup>93</sup>. Durch seine Haltung habe Jesus also den »Heilungsprozess der Selbstannahme« ermöglicht.

Der Seelsorger sollte sich an dieser »jesuanischen Heilpraxis« ausrichten<sup>94</sup> und Konzepte der Analytischen Psychologie Jungs anwenden: »Bei aller Differenz, die zwischen dem Menschenbild der Jung'schen Psychologie und dem des christlichen Glaubens besteht, scheint doch die Aufforderung zur *Integration des Schattens* christlichen Lebensweisungen erstaunlich zu korrespondieren«<sup>95</sup>. Die Heilpraxis »dürfte nicht noch so heimlich mit einer Drohbotschaft sympathisieren, wo dann *an die erste Stelle des Sein-dürfens das Sein- und Tun-müssen* rückt«<sup>96</sup>. Die Jesusgeschichten, wie die der Ehebrecherin, enthielten »die Erlaubnis zum unvollkommenen Menschsein«<sup>97</sup>. Man muss hier aber bemerken, dass gerade in der erwähnten Geschichte Jesus die Ehebrecherin nicht verurteilt, jedoch ihr eine unmissverständliche Aufforderung erteilt: »Geh und sündige von jetzt an nicht mehr« (Joh 8, 11).

In diesem Kontext wird auch die christliche Erlösungslehre angesprochen und in Frage gestellt: »Die erste Frage eines Menschen lautet nicht: ›Was muss ich tun?‹, sie lautet weit ursprünglicher: ›Wer bin ich selbst?‹ bzw.: ›Wer darf ich sein?‹ und: ›Was

<sup>91</sup> Ebd., S. 259.

<sup>92</sup> Ebd., S. 260–261.

<sup>93</sup> Ebd., S. 259.

<sup>94</sup> Ebd., S. 139.

<sup>95</sup> Ebd., S. 594.

<sup>96</sup> Ebd., S. 592.

<sup>97</sup> Ebd., S. 595.

darf ich hoffen?«. Es bedeutet nicht mehr und nicht weniger als das Ende der christlichen Erlösungslehre, die Reihenfolge dieser Fragestellungen zu ändern«<sup>98</sup>.

Es gehe nämlich nicht um die Erlösung, sondern um die Heilung diesseitiger Leiden und die Wiederentdeckung Jesu als eines Heilers: »Erst eine Theologie und Seelsorge, in die das heilende Wissen der Psychoanalyse und anderer Psychotherapieformen eingeschmolzen ist, könnte wieder ihr ureigenes Proprium entdecken, dass sie in der Nachfolge des ›Heilers‹ Jesus handelt«<sup>99</sup>.

In einem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission zur Frage der Interpretation der Bibel wird die Möglichkeit einer fruchtbaren Zusammenarbeit der Theologie mit Psychologie und Psychoanalyse gewürdigt, es wird jedoch gleichzeitig vor der Gefahr einer Auflösung der Konzepte von Sünde und Heil in rein psychologische Kategorien gewarnt:

»Selbstverständlich muss der Dialog zwischen Exegese und Psychologie oder Psychoanalyse im Hinblick auf ein besseres Verständnis der Bibel kritisch sein und die jeder Disziplin eigenen Grenzen beachten. Eine atheistische Psychologie oder Psychoanalyse wäre naturgemäß nicht in der Lage, Glaubenswirklichkeiten adäquat zu verstehen. Psychologie und Psychoanalyse sind sicher von Nutzen, wenn es darum geht, das Ausmaß menschlicher Verantwortung zu bestimmen; sie dürfen aber nicht die Wirklichkeit von Sünde und Heil in Frage stellen. Man muss sich außerdem davor hüten, spontane Religiosität mit der biblischen Offenbarung zu verwechseln oder den geschichtlichen Charakter der biblischen Botschaft anzutasten, der ihr den Wert eines einmaligen Ereignisses verleiht.«<sup>100</sup>.

## 5.7 Psychologie und Erlösung

In der Monographie *Tiefenpsychologie und Erlösung*<sup>101</sup> hat der Wiener Psychiater Wilfried Daim die heilend-befreiende Wirkung der Psychotherapie und die christliche Vorstellung der Erlösung klar unterschieden, aber auch ihre Berührungspunkte beschrieben. Daim betont die Bedeutung der Tiefenpsychologie für ein besseres Verständnis des psychischen Lebens, schreibt dem Begriff der Fixierung eine zentrale Rolle als Ursache der psychischen Störungen zu, findet aber, dass der freudsche Begriff von Trieb nicht dazu geeignet ist, die menschlichen Bedürfnisse vollständig zu beschreiben. Der Mensch sei nicht ein Komplex von Trieben, nach deren Befriedigung er strebt, sondern ein sinnorientiertes Wesen. Um den Finalismus der menschlichen Natur zu bezeichnen, verwendet Daim den aristotelischen Begriff von *entelechia*: Der Mensch mit seiner ganzen Persönlichkeit sei von Natur aus auf ein Ziel, auf ein *telos*, hin orientiert. Während die einzelnen Triebe nach partiellen und relativen Gütern strebten, ordne das Personenzentrum die seelischen Kräfte auf ein Abso-

<sup>98</sup> E. Drewermann, zit., S. 695.

<sup>99</sup> I. Baumgartner, zit., S. 68.

<sup>100</sup> Päpstlichen Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith-doc\\_19930415\\_interpretazione\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith-doc_19930415_interpretazione_ge.html), 1993, N. 3

<sup>101</sup> Wilfried Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Herold, Wien 1954.

lutes hin. Durch die Fixierung verabsolutiere der Mensch etwas Relatives, er stelle es ins Zentrum seines Lebens. Daraus entstünden die verschiedensten Probleme: Die Fixierung verhindere das Wachstum der Persönlichkeit, psychische Kräfte würden dem Fixierungsobjekt untergeordnet, was unökonomisch und konfliktreich sei, das Fixierungsobjekt werde überschätzt und könne dem Menschen nicht den nötigen Halt geben.

Erst ein Menschen- und Weltbild, das den Bereich der Psychologie überschreite, erlaube es, eine Werthierarchie der Ziele zu erkennen. Ohne eine solche Werthierarchie bestehe die Gefahr, jede Form von Bindung als Fixierung zu betrachten, eine vollständige Bindungslosigkeit um der Autonomie willen anzustreben, so dass die *Freiheit* von nicht zur *Freiheit* zu werden könne: »Nicht das Gesetz und das Stabile sollen überhaupt aufgehoben werden, dann würde alles ins molluskenhaft-gestaltlos Quallige versinken, vielmehr soll dem bestimmten je eigenen Gesetz des Individuums zu seinem Durchbruch verholten werden gegenüber den Fixationen in der Entwicklung«<sup>102</sup>.

Für Daim ist die tiefenpsychologische Aufdeckung der Fixierungen und ihrer Gründe von zentraler Bedeutung. Die Befreiung von den Hemmungen der Fixierung erlaubt dem Menschen, sich auf seinen wahren Sinn zu orientieren und sein Personenzentrum für das Absolute zu öffnen.

Von seiner klar christlichen Haltung her warnt Daim davor, das Personenzentrum als Öffnung zum Absoluten mit dem Absoluten selber zu verwechseln, sowie die psychologische Befreiung von den Fixierungen mit der Erlösung überhaupt: »So ist auch die Erlösungstat Christi nicht *primär* psychologisch, sondern ontologisch gemeint. Hier ist die Erkenntnis notwendig, dass die Symbole schichtenhaft analoge Bedeutungen auf verschiedenen Ebenen haben. So eine auf der psychologischen und eine analoge auf der ontologischen.

Dieses Relativieren aller Religionen, die ja auch metaphysisch und nicht nur psychologisch gemeint sind, stellt ein letztes Nicht-ernst-Nehmen der Religionen dar«<sup>103</sup>.

## 6. Schluss

Seit der apostolischen Zeit sind die Seelsorge und die Sorge um die Kranken in der Kirche fest verankert. Über Jahrhunderte ist das Drama der menschlichen Existenz (mit Krankheit, Leiden, Krisen und Tod) im Lichte der christlichen Tradition erklärt worden, in der Spannung zwischen Sünde und Hoffnung auf die Erlösung und auf die Hilfe der Gnade.

In den letzten Jahrhunderten haben sich theologische Richtungen entwickelt, die dem persönlichen Erlebnis und der Vernunft einen höheren Stellenwert als der Heiligen Schrift zuschreiben. Die psychische Dimension nicht nur der Religiosität, son-

<sup>102</sup> Ebd., S. 171.

<sup>103</sup> Ebd., S. 168.

dern auch der Religion überhaupt wird immer mehr betont, sodass manche Pastoralpsychologen die Psychologie nicht mehr als eine »Hilfswissenschaft« der Theologie betrachten, sondern als das wichtigste Fach für das Verständnis der religiösen Phänomene und zur Neugestaltung der religiösen Praxis.

Bei der Beschreibung der heutigen Pastoralpsychologie darf man die Existenz dieser zwei verschiedenen Standpunkte nicht übersehen, die zum Teil in einen Dialog kommen und sich gegenseitig ergänzen können, die aber in gewissen Punkten gegensätzliche, untereinander nicht vereinbare Thesen vertreten.

# Aspekte der katholischen Ekklesiologie in Bezug auf die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils

Von Guido Pozzo, Rom

## *Einleitung*

Wenn man die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche betrachtet, wird sofort die Größe und die Weite der Vertiefung des Geheimnisses der Kirche und der inneren Erneuerung dieses Geheimnisses als Werk der Konzilsväter sichtbar.

Wenn man hingegen vieles von dem liest oder hört, was von gewissen Theologen, darunter einigen berühmten, und anderen, die eine dilettantische Theologie lehren, oder auch von einer verbreiteten nachkonziliaren katholischen Publizistik gesagt worden ist, wird man ergriffen von einer tiefen Traurigkeit und ernste Bedenken werden genährt.

Es ist in der Tat schwierig, sich einen größeren Gegensatz vorzustellen als jenen, der existiert zwischen den offiziellen Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, dem nachfolgenden päpstlichen Lehramt, den Interventionen der Kongregation für die Glaubenslehre einerseits und den vielen Ideen oder zweideutigen Darstellungen, die fragwürdig und oft der geraden katholischen Lehre zuwider sind und die sich im katholischen Raum und allgemein in der öffentlichen Meinung verbreitet haben, andererseits.

Wenn man vom II. Vatikanischen Konzil und seiner Rezeption spricht, muß der Bezugspunkt jetzt ein einziger sein, nämlich jener, den das päpstliche Lehramt selbst in äußerst klarer und unzweideutiger Weise formuliert hat. In der Ansprache des 22. Dezember 2005 an die Römische Kurie hat sich Papst Benedikt XVI. wie folgt ausgedrückt: »Die Frage taucht auf, warum die Rezeption des Konzils in einem großen Teil der Kirche so schwierig gewesen ist. Nun ja, alles hängt ab von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung und Umsetzung. Die Probleme der Rezeption entspringen der Tatsache, daß zwei gegensätzliche Hermeneutiken miteinander konfrontiert wurden und im Streit lagen. Die eine hat Verwirrung gestiftet, die andere hat Früchte getragen, was in der Stille geschah, aber immer deutlicher sichtbar wurde, und sie trägt auch weiterhin Früchte. Auf der einen Seite gibt es eine Auslegung, die ich« – fügt der Hl. Vater hinzu – »*Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches*« nennen möchte; sie hat sich nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen können. Auf der anderen Seite gibt es die »*Hermeneutik der Reform*«, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität; die

Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt, das Gottesvolk als das eine Subjekt auf seinem Weg.«<sup>1</sup>

Wenn der Heilige Vater von zwei abweichenden Interpretationen oder Leseschlüsseln spricht, einer Interpretation der Diskontinuität oder des Bruches mit der katholischen Tradition, und einer der Erneuerung in der Kontinuität, dann bedeutet dies offenbar, daß die entscheidende Frage oder der wahrhaft ausschlaggebende Punkt zu Beginn der Schwierigkeiten, der Desorientierung und der Konfusion, die unsere Zeiten geprägt haben und noch prägen, nicht das II. Vatikanische Konzil als solches ist, nicht die objektive Lehre in seinen Dokumenten, sondern die Interpretation dieser Lehre.

In dieser Darstellung nehme ich mir vor, kurz zwei besondere Aspekte mit dem Ziel herauszuarbeiten, die sicheren Grundlagen einer korrekten Interpretation der konziliaren Lehre ins Licht zu rücken: Diese werden den Abweichungen und den Missverständnissen gegenüber gestellt, die von der Hermeneutik der Diskontinuität verursacht sind<sup>2</sup>:

I. Die Einheit und Einzigkeit der katholischen Kirche

II. Die katholische Kirche und die Religionen in Bezug zum Heil

In der Konklusion am Ende möchte ich einige Überlegungen über die Ursachen der Hermeneutik der Diskontinuität mit der Tradition vorlegen, indem ich vor allem die *forma mentis* hervorhebe, die dieser Hermeneutik zugrunde liegt.

### *I. Die Einheit und Einzigkeit der katholischen Kirche*

1. Entgegen der Meinung, die von vielen Theologen vertreten wird, daß das II. Vaticanum radikale Änderungen in Bezug auf das Kirchenverständnis eingeführt habe, muß man vor allem feststellen, daß das Konzil für das, was die Lehre von der Kirche betrifft, auf dem Boden der Tradition bleibt. Dies schließt trotzdem nicht aus, daß das Konzil neue Ausrichtungen vorlegte und bestimmte Aspekte verdeutlichte. Die Neuheit gegenüber den Erklärungen vor dem Konzil besteht schon darin, daß das Verhältnis der katholischen Kirche gegenüber den orthodoxen Kirchen und den evangelischen Gemeinschaften, die durch die lutherische Reformation entstanden sind, als eigenes Thema behandelt wird und in einer förmlich positiven Art, während die Enzyklika *Mortalium animos* Pius' XI. (1928), zum Beispiel, das Ziel verfolgte, die katholische Kirche von den christlichen, nicht katholischen Konfessionen klar abzugrenzen und zu unterscheiden.

2. Und trotzdem hält das II. Vaticanum entschieden an der Einheit und Einzigkeit der wahren Kirche fest, indem es sich auf die bestehende katholische Kirche bezieht: »Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, hei-

<sup>1</sup> Im italienischen Original vgl. Benedetto XVI., *Insegnamenti*, vol. I, 2005, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, S. 1023 ff.

<sup>2</sup> Wir beziehen uns hier vor allem auf J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, und auf L. Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg 1993.



lige, katholische und apostolische bekennen« (LG 8). An zweiter Stelle antwortet das Konzil auf die Frage, wo es möglich sei, die wahre Kirche zu finden: »Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche« (LG 8). Und um jedes Mißverständnis in Bezug auf die Identifikation der wahren Kirche Christi mit der katholischen Kirche zu vermeiden, wird hinzugefügt, daß es sich um die Kirche handle, »die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (LG 8). Die einzige Kirche Christi hat also in der katholischen Kirche ihre Verwirklichung, ihre Existenz, ihren Bestand. Es gibt keine andere Kirche Christi neben der katholischen Kirche. Damit wird bestätigt – zumindest implizit – daß die Kirche Jesu Christi nicht in sich selbst oder in ihrem Wesen gespalten ist und daß ihre unzertrennte Einheit nicht ausgelöscht worden ist durch die vielen Spaltungen der Christen.

Diese Lehre über die Unteilbarkeit der Kirche Christi, über ihre wesentliche Identifikation mit der katholischen Kirche, wurde unterstrichen in den Dokumenten der Kongregation für die Glaubenslehre *Mysterium Ecclesiae* (1973), *Dominus Iesus*, 16 und 17 (2000) und in den *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* (2007).

Die Formulierung »subsistit in« von *Lumen gentium* 8 bedeutet, daß die Kirche Christi nicht verloren ging in den Ereignissen der Geschichte, sondern als einziges und ungeteiltes Subjekt in der katholischen Kirche fortbesteht. Die Kirche Christi subsistiert, findet sich und läßt sich erkennen in der katholischen Kirche. In diesem Sinn herrscht hier volle Kontinuität zu der Lehre, wie sie zuvor vom Lehramt vorgelegt worden ist (Leo XIII., Pius XI. und Pius XII.)

3. Mit der Formulierung »subsistit in« wollte die Lehre des Konzils – in Übereinstimmung mit der katholischen Tradition – gerade jede Form des ekklesiologischen Relativismus ausschließen. Zugleich beabsichtigt die Ersetzung des »est«, wie es von der Enzyklika *Mystici Corporis* von Pius XII. gebraucht wurde, durch das »subsistit in«, sich dem ökumenischen Problem in einer direkteren und ausdrücklicheren Weise zu stellen, als dies in der Vergangenheit geschehen war. Obwohl die Kirche nur eine ist und sich in einem einzigen Subjekt findet, existieren dennoch außerhalb dieses Subjekts wahre und wirkliche kirchliche Elemente, die jedoch, da sie der katholischen Kirche gehören, zur katholischen Einheit drängen.

Das Verdienst des Konzils besteht einerseits darin, die Einzigkeit, die Unteilbarkeit und die Nicht-Multiplizierbarkeit der katholischen Kirche zum Ausdruck gebracht zu haben, andererseits darin, anerkannt zu haben, daß auch in den christlichen, nicht katholischen Konfessionen Gaben und Elemente existieren, die kirchlichen Charakter haben. Diese rechtfertigen es und drängen dazu, sich um die Wiederherstellung der Einheit aller Jünger Christi zu mühen. Der Anspruch, die einzige Kirche Christi zu sein, darf tatsächlich nicht dahingehend interpretiert werden, den wesentlichen Unterschied nicht zu würdigen, der zwischen den christlichen, nicht katholischen Gläubigen und den Nichtgetauften besteht. Was die Zugehörigkeit zur Kirche betrifft, ist es nämlich nicht möglich, die nicht katholischen Christen und jene, die nicht die Taufe erhalten haben, auf die gleiche Stufe zu stellen. Die Beziehung der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften mit der katholi-

schen Kirche existiert nicht zwischen »alles oder nichts«, sondern zwischen partieller und voller Gemeinschaft.

4. In dem Paradox, sozusagen, des Unterschieds zwischen Einzigkeit der katholischen Kirche und Existenz von wirklich kirchlichen Elementen außerhalb dieses einzigen Subjekts spiegelt sich der Widerspruch der Spaltung und der Sünde. Aber diese Teilung ist etwas ganz Anderes als jene relativistische Sicht, die die Teilung zwischen den Christen nicht als schmerzlichen Bruch, sondern als Ausdruck der verschiedenen doktrinen Variationen ein und desselben Themas sieht, bei dem alle Variationen oder Abweichungen in gewisser Weise gerechtfertigt wären und sich untereinander als Unterschiede oder Abweichungen anerkennen und annehmen müßten. Daher kommt dann die Idee, daß die Ökumene in der wechselseitigen und respektvollen Anerkennung der Verschiedenheit bestehen müsse und das Christentum am Ende das Gesamte der Fragmente der christlichen Wirklichkeit sei. Eine solche Interpretation des konziliaren Gedankengutes ist gerade Ausdruck jener Diskontinuität oder jenes Bruches mit der katholischen Tradition und stellt eine schwere Verfälschung des Konzils dar.

5. Um eine authentische Interpretation des Konzils auf der Linie einer Entwicklung in der wesentlichen Kontinuität mit der traditionellen Lehre der Kirche wiederzugewinnen, ist es notwendig zu unterstreichen, daß die Elemente der »Heiligung und der Wahrheit«, die die anderen Kirchen oder Gemeinschaften mit der katholischen Kirche gemeinsam haben, zusammen die Basis für die gegenseitige kirchliche Gemeinschaft und das Fundament bilden, das diese Kirchen beziehungsweise Gemeinschaften in wahrhafter, authentischer und wirklicher Weise charakterisiert. Es wäre dennoch für die Vollständigkeit notwendig hinzuzufügen, daß es – insofern als diese Gemeinschaften etwas besitzen, was von der katholischen Kirche nicht geteilt wird – etwas gibt, das sie von dieser trennt und das sie so als Nicht-Kirche kennzeichnet. Jene also sind »Werkzeuge des Heils« (UR 3) für jenen Teil, den sie mit der katholischen Kirche gemeinsam haben, und ihre Gläubigen können das Heil erlangen, indem sie diesem gemeinsamen Teil folgen; für jenen Teil jedoch, der der katholischen Kirche fremd oder ihr entgegengesetzt ist, sind sie nicht Werkzeuge des Heils (außer es handelt sich um das *unüberwindbar irrende Gewissen*; in diesem Fall ist ihr Irrtum nicht ihnen zuzuschreiben, obgleich man dennoch das Gewissen als *irrend* bezeichnen muß) [vgl. z. B. das Faktum der Weihe von Frauen zum Priestertum oder Episkopat oder die Weihe von homosexuellen Personen in gewissen anglikanischen oder altkatholischen Gemeinschaften].

6. Das II. Vaticanum lehrt, daß alle Getauften als solche *in Christus eingegliedert* sind (UR 3), aber zugleich stellt es fest, daß man nur von einer *aliqua communio, etsi non perfecta*, zwischen den an Christus glaubenden und getauften Nichtkatholiken einerseits und der katholischen Kirche andererseits sprechen könne (UR 3).

Die Taufe begründet das sakramentale Band der Einheit der Glaubenden in Christus. Dennoch ist sie *per se* sozusagen nur der Beginn und Anfang, weil die Taufe innerlich danach strebt, das ganze Leben in Christus zu erlangen. Deshalb ist die Taufe auf das unversehrte Bekenntnis des Glaubens hingeordnet, auf die vollständige Gemeinschaft in der von Christus gewollten Institution des Heils, die die Kirche

ist, und schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft (UR 22). Es ist also evident, daß die Zugehörigkeit zur Kirche nicht vollständig bewahrt sein kann, wenn das Leben der Taufe ein objektiv defektes und verfälschtes sakramentales und doktrinelles Verständnis nach sich zieht. Eine Kirche ist im vollen Sinne nur da auszumachen, wo sich die notwendigen und unverzichtbaren »heiligen« Elemente vereint finden, die sie als *Kirche* begründen: Die apostolische Sukzession (die die Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri einschließt), die Sakramente, die Heilige Schrift. Wenn eines dieser Elemente fehlt oder mangelhaft vorhanden ist, wird die kirchliche Wirklichkeit in Proportion zum entsprechenden Mangel verfälscht. Insbesondere kann der Begriff »*Kirche*« legitim auf die getrennten Ostkirchen angewandt werden, hingegen nicht auf die Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, weil bei jenen das Fehlen der apostolischen Sukzession und der Verlust des größten Teils der Sakramente und speziell der Eucharistie einen wesentlichen Teil ihrer Kirchlichkeit verwunden und schwächen (vgl. *Dominus Iesus*, 16; 17).

7. Die katholische Kirche trägt alle Wahrheit in sich, weil sie Leib und Braut Christi ist. Trotzdem umfaßt sie diese ganze Wahrheit nicht in vollkommener Weise. Deshalb bedarf sie der Führung des Heiligen Geistes, der sie »in die ganze Wahrheit« führt (Joh 16, 13). Das Sein ist eines, ein anderes die volle Erkenntnis des Seins. Deshalb schreiten die Suche und die Erkenntnis voran und entwickeln sich. Auch die Glieder der katholischen Kirche leben nicht immer auf der Höhe ihrer Wahrheit und Würde. Deshalb kann die katholische Kirche im Verständnis der Wahrheit wachsen, im Sinn eines sich bewußt und reflektierten Aneignens von etwas, was sie ontologisch und daseinsmäßig schon ist. In diesem Kontext versteht man, dass der Nutzen und die Notwendigkeit des ökumenischen *Dialogs* darin besteht, wiederzugewinnen, was eventuell in gewissen Epochen an den Rand gedrängt oder vernachlässigt worden ist, und um Erkenntnisse in die Gesamtheit der christlichen Existenz zu integrieren, die zum Teil vergessen waren. Der Dialog mit den Nichtkatholiken ist weder steril noch formal, hat aber immer zur Voraussetzung, daß die Kirche sich bewußt ist, in ihrem Herrn die Fülle der Wahrheit und der Heilmittel zu haben.

Diese genannten doktrinellen Akzentuierungen erlauben, eine Theologie zu entwickeln, die in voller Kontinuität zur Tradition steht und zugleich in einer Linie mit der Ausrichtung und der Vertiefung, die vom II. Vatikanischen Konzil und dem nachfolgenden Lehramt bis heute gewollt ist.

## *II. Die katholische Kirche und die Religionen im Bezug zum Heil*

Es ist normal, daß in einer Welt, die immer mehr zusammenwächst bis dahin, ein globales Dorf hervorzubringen, auch die Religionen einander begegnen. So prägt heute die Koexistenz verschiedener Religionen immer mehr das tägliche Leben der Menschen. Dies führt nicht nur zu einer äußeren Annäherung von Anhängern verschiedener Religionen, sondern fördert das Interesse an Religionssystemen, die bislang unbekannt waren. Im kollektiven Bewußtsein des Westens überwiegt immer

mehr die Tendenz des modernen Menschen, Toleranz und Freiheit zu kultivieren, indem man immer mehr den Anspruch des Christentums aufgibt, die »wahre« Religion zu sein. Dieser Absolutheitsanspruch des Christentums, überliefert in der traditionellen Formulierung der einzigen Kirche, in der allein das Heil ist, stößt heute bei Katholiken und Protestanten auf Unverständnis und Ablehnung. Die klassische Formulierung »extra Ecclesiam nulla salus« ersetzt man heute oft mit »extra Ecclesiam multa salus«.

Die Konsequenzen dieses religiösen Relativismus bleiben nicht nur auf der theoretischen Ebene, sondern sie haben zerstörerische Wirkungen pastoraler Art. Immer mehr verbreitet ist die Idee, daß die christliche Mission nicht mehr die Konversion der Heiden zum Christentum verfolgen dürfe, sondern daß die Mission sich darauf beschränken sollte, entweder Zeugnis des eigenen Glaubens zu geben und sich in der Solidarität oder in der brüderlichen Liebe einzusetzen für die Verwirklichung des Friedens unter den Völkern und der sozialen Gerechtigkeit.

In diesem Kontext kann man einen fundamentalen Mangel bemerken, nämlich den Verlust der Frage nach der Wahrheit. Indem die Frage nach der Wahrheit fehlt, d.h. nach der wahren Religion, unterscheidet sich das Wesen der Religion nicht mehr von seiner Verfälschung, d.h. der Glaube läßt sich nicht mehr vom Aberglauben unterscheiden, die authentische religiöse Erfahrung nicht mehr von der Illusion, die Mystik nicht mehr vom falschen Mystizismus. Ohne den Wahrheitsanspruch wird schließlich auch die Wertschätzung dessen, was richtig und gültig in den verschiedenen Religionen ist, widersprüchlich, weil das Kriterium der Wahrheit fehlt, um festzustellen, was es an Wahrem und Guten in den Religionen gibt.

Deswegen ist es heute dringend notwendig, die Grundlagen der katholischen Lehre über das Verhältnis zwischen Kirche und Religionen unter Berücksichtigung der Frage nach der Wahrheit und nach dem Heil in Erinnerung zu rufen. Dabei gilt es die tiefe Identität der christlichen Mission zur Evangelisierung zu schützen. Ich möchte hier die grundlegenden Aussagen des Lehramts zu diesem Themenkreis darlegen, um damit herauszustellen, wie auch in diesem Aspekt eine wesentliche Kontinuität des katholischen Denkens existiert, und dabei auch die verschiedenen Akzentuierungen und Perspektiven hervorheben, die sich aus dem II. Vatikanischen Konzil und dem jüngeren päpstlichen Lehramt ergeben.

*1. Der Missionsbefehl.* Christus hat seine Apostel gesandt, damit sie »in seinem Namen« »allen Völkern die Umkehr und die Vergebung der Sünden verkündigten« (Lk 24, 47). »Lehret alle Völker, taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« (Mt 28, 19). Die Sendung zu taufen und damit die sakramentale Sendung ist inbegriffen in der Sendung zu evangelisieren, denn das Sakrament wird vorbereitet *durch das Wort Gottes und durch den Glauben*, der diesem Wort zustimmt (vgl. KKK [= Katechismus der Katholischen Kirche], 1122).

*2. Ursprung und Ziel der christlichen Mission.* Der Missionsbefehl des Herrn hat seinen letzten Ursprung in der ewigen Liebe der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, und das letzte Ziel der Mission ist nichts anderes als die Menschen teilhaben zu lassen an der Gemeinschaft, die zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist existiert (vgl. KKK, 850).

3. *Heil und Wahrheit.* »Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2, 4). Das bedeutet, daß »Gott will, dass alle durch die Erkenntnis der Wahrheit das Heil erlangen. Das Heil liegt in der Wahrheit« (Erklärung *Dominus Iesus*, 22). »Die Pflicht und die Dringlichkeit, das Heil und die Bekehrung zum Herrn Jesus Christus zu verkünden, wird durch die Gewissheit des universalen Heilswillens Gottes nicht gelockert, sondern verstärkt« (ebd.).

4. *Die wahre Religion.* Das II. Vatikanische Konzil »bekennt (...), Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten« (Erklärung *Dignitatis humanae*, 1).

5. *Mission ad gentes und interreligiöser Dialog.* Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. »Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht in Gegensatz zur *Missio ad gentes*, sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon« (Enzyklika *Redemptoris missio*, 55). »Der Dialog dispensiert nicht von der Evangelisierung« (ebd.), noch kann er sie ersetzen, sondern er begleitet die *Missio ad gentes* (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 2 und *Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung*). Die Gläubigen können selbst von diesem Dialog profitieren, indem sie besser kennenlernen, »was immer an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art von verborgener Gegenwart Gottes findet« (Erklärung *Ad gentes*, 9). Wenn die Gläubigen jenen die frohe Botschaft verkünden, die sie noch nicht kennen, tun sie es, um das Wahre und Gute, das Gott unter den Menschen und Völkern verbreitet hat, zu kräftigen, zu ergänzen und zu erhöhen und um diese Menschen von Irrtum und Bosheit zu reinigen »zur Herrlichkeit Gottes, zur Beschämung des Satans und zur Seligkeit des Menschen« (ebd.) (KKK, 856).

6. Was die *Beziehung zwischen Christentum, Judentum und Islam* betrifft, bekräftigt das Konzil keinesfalls die Theorie, die sich im Bewußtsein der Gläubigen verbreitet, nach der alle drei monotheistischen Religionen (Judentum, Islam und Christentum) drei Zweige der gleichen göttlichen Offenbarung seien. Die Achtung vor den monotheistischen Religionen verkleinert und beschränkt in keiner Weise den Missionsauftrag der Kirche: »Unablässig verkündet die Kirche und muß sie verkündigen Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden« (*Nostra aetate*, 2).

#### 7. *Die Verbindung der Kirche zu den anderen nichtchristlichen Religionen*

»Die Kirche anerkennt bei den anderen Religionen, wenn auch erst ›in Schatten und Bildern‹, (Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 16) ihre Suche nach ›einem unbekanntem Gott‹, der aber nahe ist, ›da er allen Leben, Atem und alles gibt.‹ Somit betrachtet die Kirche alles, was sich in den Religionen an Wahrem und Gutem findet, ›als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als von dem gegeben (...), der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe‹ (ebendort)« (KKK, 843). Die Achtung und der Respekt, welche die Kirche den Anhängern der Religionen entgegen bringt,

sind begründet in den »Strahlen der Wahrheit«, die jene Religionen erleuchten und darin gegenwärtig sind (*Nostra aetate*, 2), keinesfalls aber beinhalten sie oder betreffen auch die Irrtümer und falschen Auffassungen einiger religiöser Systeme.

»Das religiöse Verhalten der Menschen weist aber auch Grenzen und Irrtümer auf, die das Gottesbild entstellen« (KKK, 844): »Vom Bösen getäuscht, wurden freilich die Menschen oft eitel in ihren Gedanken, vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge und dienten der Schöpfung mehr als dem Schöpfer oder sind, ohne Gott in dieser Welt lebend und sterbend, der äußersten Verzweigung ausgesetzt« (Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 16).

8. *Die Kirche – das universale Heilssakrament.* »Das Heil kommt von Christus durch die Kirche, die sein Leib ist« (vgl. KKK, 846). »Es ist vor allem *fest zu glauben*, daß die »pilgernde Kirche zum Heile notwendig ist. In der Tat ist Christus der alleinige Mittler und Heilsweg; er macht sich uns gegenwärtig in seinem Leib, der die Kirche ist« (Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 14)« (*Dominus Iesus*, 20). »Die Kirche ist das universale Heilssakrament« (Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 48); weil sie ihrem Haupt, dem Heiland Jesus Christus, immer auf geheimnisvolle Weise geeint und ihm unterstellt ist, hat sie im Plan Gottes einen unabdingbaren Bezug zum Heil jedes Menschen.

9. *Die Bedeutung und Funktion der Religionen in der Heilsordnung.* »Was immer der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, hat die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel (*praeparatio evangelica*)« (Enzyklika *Redemptoris missio*, 29). »Es ist demnach legitim aufrecht zu erhalten, daß der Heilige Geist das Heil bei den Nichtchristen auch durch jene Elemente der Wahrheit und des Guten wirkt, die in den anderen Religionen vorhanden sind; aber es ist vollkommen irrig und der katholischen Lehre zuwider, diese Religionen, in sich betrachtet, als Heilsweg zu sehen, auch weil es in ihnen Lücken, Mängel und Irrtümer gibt, die fundamentale Wahrheiten über Gott, den Menschen und die Welt betreffen«<sup>3</sup>.

Zusammenfassend tritt klar hervor, daß die authentische Verkündigung der Kirche in Bezug auf ihren Absolutheitsanspruch sich nicht wesentlich mit der Lehre des II. Vaticanums geändert hat. Das Konzil verdeutlicht einige Motive, die jene Lehre vervollständigen, indem ein polemischer und streitsüchtiger Kontext vermieden und die doktrinellen Elemente, in ihrer Integrität und Ganzheit betrachtet, ins Gleichgewicht gerückt werden.

### *Konklusion*

Was steht am Ursprung der Interpretation der Diskontinuität oder des Bruches mit der Tradition?

Hier steht das, was wir als nachkonziliare oder genauer gesagt para-konziliare Ideologie bezeichnen können, die sich seit Beginn des Konzils bemächtigt hatte, in-

<sup>3</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Notifikation bezüglich des Buches von P. Jacques Dupuis, S.J., »Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso«, 8 (24. 1. 2001): *Congregatio pro Doctrina Fidei, Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita* (1966–2005), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 548–552 (551).

dem sie sich ihm überstülpte. Dieser Ausdruck bezieht sich nicht etwa auf die Texte des Konzils und noch weniger auf die Intention der handelnden Subjekte, sondern auf den Interpretationsrahmen, in den das Konzil gestellt wurde und der wie eine Art innere Konditionierung bei der weiteren Lektüre der Fakten und Dokumente des Konzils gewirkt hat. Das Konzil ist keinesfalls die para-konziliare Ideologie, aber in der Geschichte der kirchlichen Ereignisse und der Massenkommunikationsmittel hat eben zu einem großen Teil die Verfälschung des Konzils gewirkt, das heißt die para-konziliare Ideologie. Um alle Konsequenzen der para-konziliaren Ideologie als historisches Ereignis deutlich hervortreten zu lassen, müßte man die 68er Revolution untersuchen, die als Prinzip die Haltung des Bruchs mit der Vergangenheit und die radikale Änderung der Geschichte angenommen hat. In der para-konziliaren Ideologie bedeutet 1968 eine neue Gestalt der Kirche im Bruch mit der Vergangenheit, auch wenn sich die Wurzeln dieses Bruches bereits in älteren kirchlichen Gruppierungen finden lassen und ebenso in einigen theologischen Richtungen innerhalb der Kommissionen sowie in der Gruppe der *Periti* des Konzils.

Dieses Interpretationsrahmen, der sich von außen dem Konzil überstülpt, kann hauptsächlich durch folgende drei Faktoren charakterisiert werden:

1) Der erste Faktor ist der Verzicht auf das Anathem, das heißt auf die klare Gegenüberstellung von Orthodoxie und Häresie.

Im Namen der sogenannten pastoralen Ausrichtung des Konzils kommt die Idee auf, daß die Kirche auf die Verurteilung des Irrtums, auf die Definition der Orthodoxie in Gegenüberstellung zur Häresie verzichten würde. Man stellt die Verurteilung der Irrtümer und das Anathem, das in der Vergangenheit von der Kirche über alles verkündet worden war, was mit der christlichen Wahrheit unvereinbar ist, dem pastoralen Charakter der Lehre des Konzils gegenüber, das jetzt nicht darauf aus wäre, zu verurteilen oder Irrtümer deutlich zu machen, sondern nur zu ermahnen, zu veranschaulichen oder zu bezeugen.

In Wirklichkeit gibt es keinen Widerspruch zwischen der entschlossenen Verurteilung oder Widerlegung der Irrtümer auf dem Gebiet der Lehre oder Moral und den Haltungen der Liebe gegenüber dem, der dem Irrtum verfällt, und des Respekts vor seiner Würde als Person. Im Gegenteil, gerade weil der Christ großen Respekt für die menschliche Person hat, setzt er sich über alle Grenzen hinweg dafür ein, sie vom Irrtum und von falschen Interpretationen der religiösen oder moralischen Wirklichkeit zu befreien.

Die Anhänglichkeit an die Person Jesu Christi, den Sohn Gottes, an sein Wort und sein Heilsgeheimnis, erfordert eine einfache und klare Antwort des Glaubens, wie sie sich in den Glaubensbekenntnissen und in der *regula fidei* findet. Die Verkündigung der Glaubenswahrheit schließt immer auch die Widerlegung des Irrtums und seine Kenntlichmachung, also die (früher) so genannten »theologischen Zensuren« jener doppeldeutigen und gefährlichen Positionen ein, die Unsicherheit und Verwirrung unter den Gläubigen verbreiten.

Es wäre demnach falsch und unbegründet, zu meinen, daß nach dem II. Vatikanischen Konzil das dogmatische Reden und Verurteilungen von Seiten des Lehramtes aufgegeben oder ausgeschlossen werden müssen. Genauso wäre es andererseits falsch, zu meinen, daß der erklärende und pastorale Charakter der Dokumente des II.

Vatikanischen Konzils keine Lehre einschlösse, die eine Zustimmung von Seiten der Gläubigen erforderte, gemäß dem unterschiedlichen Grad der Autorität der vorgetragenen Lehren.

2) Der zweite Faktor ist die Übersetzung des katholischen Denkens in die Kategorien der Moderne. Die Öffnung der Kirche für die Ansprüche und Erfordernisse der Moderne (siehe *Gaudium et Spes*) wird von der para-konziliaren Ideologie als Notwendigkeit einer Versöhnung zwischen dem Christentum und dem philosophischen und ideologischen Denken in der modernen Kultur interpretiert. Es handelt sich hierbei um ein theologisches und intellektuelles Unterfangen, das im Wesentlichen die Idee des Modernismus wieder hervorholt, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts vom heiligen Pius X. verurteilt worden war.

Die neo-modernistische und säkularisierende Theologie hat sich um eine Begegnung mit der modernen Welt bemüht, genau am Vorabend des Zerfalls der »Moderne«. Mit dem Niedergang des sogenannten »realen Sozialismus« 1989 sind diese Mythen der Moderne und der Irreversibilität der Emanzipation von der Geschichte gefallen, die die Postulate des Soziologismus und Säkularismus dargestellt haben. Auf das Paradigma der Moderne folgt in der Tat heute das post-moderne Paradigma des »Chaos« oder der »pluralistischen Vielschichtigkeit«, dessen Fundament der radikale Relativismus ist. In der Homilie zur Feier der Liturgie »Pro eligendo Pontifice« (18/04/2005) des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger am Tag, bevor er zum Papst gewählt wurde, wird der Kern der Frage klar umrissen: »Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennengelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. (...) Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich »vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-lassen«, als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt«.

In Anbetracht dieses Prozesses muß man vor allem den metaphysischen Sinn der Wirklichkeit wiedergewinnen (vgl. die Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II.) und eine Vision des Menschen und der Gesellschaft, die sich auf absolute, überzeitliche und dauerhafte Werte gründet. Diese metaphysische Sicht darf nicht absehen von einer Reflexion der Rolle der Gnade in der Geschichte, das heißt des Übernatürlichen, dessen Verwalter die Kirche, der Mystische Leib Christi, ist. Die Wiedergewinnung des metaphysischen Sinns mit dem *lumen rationis* (Licht des Verstandes) muß parallel einhergehen mit jener des übernatürlichen Sinns mit dem *lumen fidei* (Licht des Glaubens).

Im Gegensatz dazu meint die para-konziliare Ideologie, daß die christliche Botschaft nach den Kategorien der modernen außerkirchlichen und gegen die Kirche ge-



richteten Kultur säkularisiert und neuinterpretiert werden müsse, indem man die Integrität des Glaubens aufs Spiel setzt, und sei es unter dem Vorwand einer »angemessenen Anpassung« an die Zeit. Das Resultat sind Säkularisierung der Religion und Verweltlichung des Glaubens.

Eines der Instrumente zur Verweltlichung der Religion gründet sich auf der Forderung, sie zu modernisieren, indem man sie dem modernen Geist anpaßt. Diese Forderung hat die katholische Welt dazu gebracht, sich für ein »aggiornamento« (eine Aktualisierung) einzusetzen, das in Wirklichkeit dazu führte, die kirchliche Denkweise immer mehr und teils unbewusst dem herrschenden Subjektivismus und Relativismus anzugleichen. Dieses Nachgeben hat zu einer Verunsicherung unter den Gläubigen geführt, indem es sie der Sicherheit des Glaubens und der Hoffnung auf das ewige Leben als vorrangiges Ziel der menschlichen Existenz beraubte.

3) Der dritte Faktor ist die Interpretation des vom II. Vatikanischen Konzil gewollten »Aggiornamento« (der vom II. Vatikanischen Konzil gewollten Aktualisierung).

Mit dem Begriff »aggiornamento« (»Aktualisierung«) wollte Papst Johannes XXIII. die vorrangige Aufgabe des II. Vatikanischen Konzils bezeichnen. Dieser Begriff jedoch drückte im Denken des Papstes und des Konzils nicht das aus, was dagegen in seinem Namen bei der ideologischen Rezeption der Nachkonzilszeit geschehen ist. »Aggiornamento« wollte in der päpstlichen und konziliaren Bedeutung die pastorale Absicht der Kirche zum Ausdruck bringen, die am besten angemessenen und angebrachten Mittel zu finden, um das gesellschaftliche Bewußtsein der heutigen Welt dahin zu führen, die ewige Wahrheit der heilbringenden Botschaft Christi und der Lehre der Kirche zu erkennen. Liebe zur Wahrheit und missionarischer Eifer für das Heil der Menschen sind die zugrundeliegenden Prinzipien der Durchführung des »aggiornamento«, wie es vom II. Vatikanischen Konzil und dem nachfolgenden päpstlichen Lehramt gewollt und gedacht war.

Von der para-konziliaren Ideologie hingegen, die vor allem durch die neomodernistischen katholischen intellektuellen Gruppierungen und die Zentren der säkularen Massenmedien verbreitet wurde, wird der Begriff »aggiornamento« verstanden und vorgestellt als Umkehrung der Kirche angesichts der modernen Welt: vom Antagonismus zur Aufgeschlossenheit. Die ideologische Modernität – die sicher nicht mit der legitimen und positiven Autonomie der Wissenschaft, der Politik, der Künste, des technischen Fortschritts verwechselt werden darf – hat sich auf das Prinzip der Ablehnung Gottes, der christlichen Offenbarung und der Gnade gegründet. Sie ist also gegenüber dem Glauben nicht neutral. Das, was an eine Versöhnung der Kirche mit der modernen Welt denken ließ, führt so paradoxerweise dazu, zu vergessen, daß der antichristliche Geist der Welt fortwirkt in der Geschichte und in der Kultur. Die nachkonziliare Situation wurde schon von Paul VI. wie folgt beschrieben:

»Durch eine Ritze ist der Rauch Satans in den Tempel Gottes eingedrungen: Es gibt den Zweifel, die Unsicherheit, die Problemstellung, die Unruhe. Der Zweifel ist in unser Bewußtsein eingedrungen und er ist eingedrungen durch Fenster, die hingegen hätten geöffnet sein sollen für das Licht. Auch in der Kirche regiert dieser Status der Unsicherheit. Man glaubte, nach dem Konzil sei ein Sonnentag für die Geschichte der Kirche gekommen. Gekommen ist hingegen ein Tag, der vernebelt ist, ein Tag

mit Unwetter, Finsternis, Suche und Unsicherheit. Wie ist dies geschehen? Wir vertrauen Euch einen Unserer Gedanken an: Es gab den Eingriff einer widrigen Macht: Sein Name ist der Teufel, dieses mysteriöse Sein, auf das man auch im Brief des hl. Petrus anspielt<sup>4</sup>.

Leider sind die Wirkungen, die von Paul VI. festgestellt wurden, nicht verschwunden. Ein fremdes Denken ist in die katholische Welt eingedrungen, das Verwirrung hervorbringt, viele Seelen verführt und die Gläubigen desorientiert. Hier ist ein »Geist der Selbstzerstörung«, der den Modernismus erfüllt, der sich – unter anderem – zu einem großen Teil der katholischen Publizistik bemächtigt hat. Dieses der katholischen Lehre fremde Denken kann man zum Beispiel unter zwei Aspekten feststellen:

Ein erster Aspekt ist die *soziologische Sicht des Glaubens*, das heißt eine Interpretation, die das Soziale als Schlüssel zur Bewertung der Religion nimmt und die zu einer Verfälschung des Verständnisses der Kirche nach einem demokratischen Modell geführt hat. Wenn man die heutigen Diskussionen über die Disziplin, das Recht, über die Art, die Liturgie zu feiern, beobachtet, kann man nicht vermeiden, festzustellen, daß dieses falsche Kirchenverständnis unter den Theologen und Laien verbreitet ist, gemäß dem Slogan: Wir sind das Volk, wir sind die Kirche. Das Konzil bietet tatsächlich keinerlei Fundament für diese Interpretation, weil das Bild vom Volk Gottes, das auf die Kirche angewandt wird, immer gebunden ist an das Verständnis der Kirche als Geheimnis, als sakramentale Gemeinschaft des Leibes Christi, der sich zusammensetzt aus einem Volk, das ein Haupt hat und aus einem sakramentalen Organismus, der sich aus hierarchisch geordneten Gliedern zusammensetzt. Die Kirche kann daher keine Demokratie werden, in der die Macht und die Souveränität vom Volk ausgehen, weil die Kirche eine Wirklichkeit ist, die von Gott kommt und gegründet wurde von Jesus Christus. Sie ist Mittlerin des göttlichen Lebens, des Heils und der Wahrheit, und sie hängt ab von der Souveränität Gottes, die eine Souveränität der Gnade und der Liebe ist. Die Kirche ist zugleich Gabe der Gnade und institutionelle Struktur, weil es so ihr Gründer gewollt hat: Indem er die Apostel berief, »setzte Jesus die Zwölf ein« (Mk 3, 14).

Eine zweiter Aspekt, dem Aufmerksamkeit gebührt, ist die *Ideologie des Dialogs*. Dem Konzil und der Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* gemäß, ist der Dialog ein wichtiges und unverzichtbares Mittel für das Gespräch der Kirche mit den Menschen der eigenen Zeit. Aber die para-konziliare Ideologie wandelt den Dialog um, von einem Mittel zu einem Zweck und dem hauptsächlichsten Ziel der pastoralen Tätigkeit der Kirche. Sie ist sinnentleerend und verdunkelt die Dringlichkeit und den Aufruf zur Bekehrung zu Christus und zur Zugehörigkeit zu Seiner Kirche.

Gegen solche Verirrungen ist es notwendig, das spirituelle und kulturelle Fundament der christlichen Zivilisation wiederzufinden und wiederzugewinnen, das heißt den Glauben an Gott, den Transzendenten und den Schöpfer, an seine Vorsehung und sein Gericht, an seinen eingeborenen Sohn, der Mensch geworden, gestorben und

<sup>4</sup> Italienisches Original in Paolo VI., *Insegnamenti*, vol. X, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1972, S. 707.

auferstanden ist für die Erlösung der Welt und der die Gnade des Heiligen Geistes ausgegossen hat zur Vergebung der Sünden und um die Menschen der göttlichen Natur teilhaft zu machen. Die Kirche, Leib Christi, göttlich-menschliche Institution, ist das universale Heilssakrament, und die Einheit der Menschen, deren Zeichen und Werkzeug die Kirche ist, geschieht in dem Sinn, die Menschen mit Christus zu vereinen mittels seines Leibes, der die Kirche ist.

Die Einheit des ganzen Menschengeschlechtes, von der LG 1 spricht, darf also nicht in dem Sinne verstanden werden, die Einheit oder Wiedervereinigung der verschiedenen Ideen oder Religionen oder Werte in einem »gemeinsamen und übereinstimmenden Reich« zu erlangen, sondern sie wird erreicht, indem alle zur einzigen Wahrheit zurückgeführt werden, deren Verwalterin die katholische Kirche ist, weil Gott selbst sie ihr anvertraut hat. Keine Harmonisierung von »verschiedenen und fremden Lehren«, sondern unverkürzte Verkündigung des Schatzes der christlichen Wahrheit. Dies im Respekt der Gewissensfreiheit und unter Würdigung der Strahlen der Wahrheit, die ausgestreut sind im Universum der kulturellen Traditionen und der Religionen der Welt, indem man sich aber zugleich den Sichtweisen widersetzt, die nicht mit der Wahrheit übereinstimmen, die Gott in Christus geoffenbart hat, und nicht mit ihr kompatibel sind. Auch die *Öffnung* der Kirche zur Welt, die geradezu das Banner der nachkonziliaren Zeit geworden ist, muss recht verstanden werden: Die Öffnung für die Probleme, Fragen und Sorgen der Welt unserer Zeit ist eine pastorale Pflicht; Öffnung für die lehrmäßigen Irrtümer und die Ambivalenzen der modernen Ideologien ist dagegen selbstzerstörerisch und beschädigt die katholische Kirche und den christlichen Glauben.

Ich schließe, indem ich zu den Interpretationskategorien zurückkehre, die von Papst Benedikt in der Ansprache an die Römische Kurie vorgeschlagen wurden und die ich am Beginn zitiert habe. Sie beziehen sich nicht auf das gewöhnliche und obsolete Dreierschema: Konservative, Progressive, Gemäßigte, sondern sie gründen sich auf ein ausgezeichnetes theologisches Gleis: zwei Hermeneutiken, jene des Bruchs und jene der Reform in der Kontinuität. Es ist notwendig, jene letztgenannte Richtung zu nehmen, um die kontroversen Punkte anzugehen, indem man gleichsam das Konzil vom Para-Konzil befreit, das sich mit ihm vermischt hat und indem man das Prinzip der Integrität der katholischen Lehre und der vollkommenen Treue zum *depositum* des Glaubens bewahrt, der durch die Tradition überliefert und vom Lehramt der Kirche treu ausgelegt wird.

### *Volkskunde*

*Klaus Guth: Lebenswelten im Wandel. Beiträge zur Europäischen Ethnologie/Volkskunde und Historischen Landeskunde. EOS Verlag, St. Ottilien 2009, 478 S.*

Der jüngste Sammelband des Bamberger Volks- und Landeskundlers Klaus Guth stellt eine Fortführung zweier Publikationen aus dem Jahr 1995 und 1997 unter dem Titel »Kultur als Lebensform« dar. »Lebenswelten im Wandel«, der nun vorliegende dritte Band aus diesem Zyklus, hat einen neuen Titel bekommen, der den Beiträgen angepasst wurde. Ein Nachweis der Erstveröffentlichung der Texte erleichtert dem Leser das Auffinden der weit verstreuten Originalstellen. Bei einigen handelt es sich auch um unveröffentlichte Vorträge und Manuskripte, die hier erstmals im Druck erscheinen.

Der Sammelband enthält vier Hauptgebiete: 1. Positionen in Wissenschaft und Leben, 2. Religion, Konfession, Frömmigkeit, 3. Kanonisation, Kult, Erinnerung, 4. Dialog, Migration, Integration. Im Spiegel dieser Themenvielfalt erschließen sich wichtige Dimensionen der Kulturgeschichte, die bei Guth räumlich und inhaltlich sehr weit gefasst sind. Sie reichen vom 11. Jahrhundert bis ins 21. Jahrhundert hinein.

Eine Besonderheit des Werkes sind die Beiträge zur Geschichte des Landjudentums. Aus seinen jahrzehntelangen Forschungen als Leiter der Forschungsstelle Landjudentum an der Universität Bamberg hat Klaus Guth viele Aspekte dieser oftmals vernachlässigten Geschichte aufgegriffen und in seinen eigenen und seinen Schülerarbeiten publiziert. Ihm gebührt dafür großer Dank, da es nur wenige Volkskundler gibt, die sich in so sachkundiger Weise mit der jüdischen Kultur auf dem Lande befassen.

Positionen in Wissenschaft und Leben – das ist zunächst eine Kategorie, die man gar nicht erwartet. Für Klaus Guth gehört beides zusammen. Ein Kulturwissenschaftler ist niemals außer Dienst, schon gar nicht, wenn es um solche Themen wie »Heimat und Welt«, »Erhalten und Gestalten« in der Denkmalpflege oder das Altwerden in der Erzählkultur geht. Guth macht deutlich, dass auch die Wissenschaft eine Verpflichtung zum sozialen Handeln, zum Erhalt des gemeinsamen Kulturerbes und zur Reflexion über biographische Einschnitte eines jeden Menschen hat. Die fünf in diesem ersten Teil versammelten Schriften vermitteln allesamt lesenswerte »Positionen«, die eng verwoben sind mit den »Stationen der Auseinandersetzung« des Wissenschaftlers, wie sie auf S. 33 ausgebreitet werden.

Religion, Konfession, Frömmigkeit – dahinter verbergen sich die Schlüsselgebiete, mit denen sich Klaus Guth über viele Jahrzehnte seines Forscherlebens befasst hat. Es sind die Konstanten religiöser Kultur, Aspekte der europäischen Konfessionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Lokalität, Regionalität und übergeordneten räumlichen und konfessionspolitischen Bezügen, und es ist der Kulturraum als Andachtsraum. Es geht um obrigkeitliche Steuerung von Kult und Wallfahrtswesen, um Marienheiligtümer und mittelalterliche Legendenbildung oder um das geistliche Lied in den alten Bistümern Bamberg und Würzburg. Ein Aufsatz ist dem Erzählmotiv der Befreiung aus der Gefangenschaft im Spiegel von Mirakelbüchern gewidmet, wobei der Errettung aus türkischer Gefangenschaft sowie aus Kerkerhaft – wiederum unter dem Gesichtspunkt der Marienverehrung – ein besonderes Augenmerk gilt.

Kanonisation, Kult, Erinnerung – in diesem Feld geht es vor allem um hochmittelalterliche Kulte der Verehrung hoher Herrscher, um Bistumspatrone, um Maria als Schutzherrin der Ottonen- und Salierherrscher, um eine neue Verortung des Marienbildes durch Edith Stein und um jüdische Feste und Erinnerungskultur. Auf den Beitrag »Jüdische Feste im fränkischen Dorf« sei besonders hingewiesen: »In der Rückerinnerung fühlten sich die Juden am Ort vor ihrer Flucht im Dritten Reich als Juden und Deutsche. Das Dorf war ihre Heimat ...« (S. 319). Es sind nur noch Spuren der Erinnerung geblieben, die Klaus Guth über die Forschungsstelle Landjudentum erheben und auswerten konnte. Dieses wertvolle Material dient oftmals als einzige Quelle einer religiösen Koexistenz in Franken, von der wir heute nur noch über Zeitzeugen etwas in Erfahrung bringen können.

Dialog, Migration, Integration – hier wird der Bogen wiederum vom Mittelalter bis in die fünfziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, mithin der Integration der Sudetendeutschen in die Stadt Bamberg gezogen. Dialoge, das sind die Religionsgespräche im Mittelalter, die Klaus Guth beleuchtet, das sind auch Fragen des kanonischen Rechts unter Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn. Unter dem Migrationsproblem werden die Auswanderung aus den Hochstiften Bamberg und Würzburg nach Oberungarn abgehandelt. Franz Marcs »Briefe aus dem Felde« zu Beginn des ersten Weltkriegs werden vor dem Hintergrund eines »Glaubens an Europa« von Künstlern und Intellektuellen dieser Zeit analysiert.

Klaus Guth argumentiert auf vielen Ebenen. Sein Werk zeichnet sich durch eine immense Fülle aus, die stets im Mittelalter ihren Ausgang sucht, um

sich über die verschiedenen Phasen der Aufklärung – immer gedacht als europäisches Programm – bis über die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts und deren Folgen in unsere unmittelbare Gegenwart hineinzuheben. Seine Interessen, die in diesem Band in vortrefflicher Weise zum Tragen kommen, beziehen sich vor allem auf die Marienverehrung und das Marienbild, auf alte und neue Kulte lokaler und überregionaler Bedeutung, auf Wandlungsprozesse religiöser Einstellungen in der Bevölkerung und bei der Obrigkeit, auf den christlich-jüdischen Dialog unserer Gegenwart und nicht zuletzt auf die vergangene Lebenswirklichkeit von Juden und Christen in Franken In der Erzählgkultur, in der Legenden- und Sagenbildung, sieht Guth einen reichen Motivschatz, der etwas von diesen »Lebenswelten im Wandel« vermitteln kann.

Wie die beiden Vorgängerbände sei auch dieser beeindruckende Band allen anempfohlen, die unter der Formierung der europäischen Kultur einen komplexen und langfristigen Prozess verstehen mit vielen Facetten religiöser Vielfalt in einer bis zum Dritten Reich vom Christentum und Judentum geprägten europäischen Lebenswirklichkeit.

*Sabine Doering-Manteuffel, Augsburg*

## Moraltheologie

*Manfred Balkenohl / Roland Rösler (Hg.),: Handbuch für Lebensrecht und Lebensschutz, Paderborn: Bonifatius Verlag 2010, 683 S., ISBN 978-3-89710-451-8, EUR 36,90*

Die in Deutschland aktuell geführte Debatte um die sog. Präimplantationsdiagnostik (PID) löst bei dem auch nur flüchtigen Beobachter zweifellos eine Art von Déjà-vu-Erlebnis aus. Mögen sich im Bereich des Lebensschutzes die Leitthemen teils heftig geführter Auseinandersetzungen vergangener Jahrzehnte bis in die Gegenwart hinein gewandelt haben – Abtreibung und Fristenlösung, Beratungsschein, Embryonenschutzgesetz, Euthanasie und Patientenverfügung, Stammzellgesetz und Stichtagsverschiebung u.ä. – so kreisen doch alle speziellen Problemstellungen erkennbar um die eine Frage nach Würde und Lebensrecht bzw. Lebensschutz des Menschen. Von ihrer Beantwortung hängen offensichtlich – und dies tatsächlich in schlicht logischer Deduktion – alle weiteren Schlussfolgerungen ab. Die Herausgeber des Sammelbandes »Handbuch für Lebensschutz und Lebensrecht«, Manfred Balkenohl und Roland Rösler, sind angezogen, zu einer klaren Sicht in den theoretischen Grundlagen des Lebensrechtes wie auch zu einem Einblick in praktische Felder des Lebensschutzes

zu verhelfen. Insgesamt 45 Beiträge von 33 Autoren, die in unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen und/oder Bereichen des praktischen Einsatzes für den Lebensschutz tätig bzw. fachkundig sind, fügen sich so zu einem Gesamtzusammenhang, um die facettenreiche Thematik breit gestreut nahe zu bringen.

Der Band ist in fünf Teile gegliedert, deren erster zu einer notwendigen und für alles Folgende grundlegenden Klärung hinsichtlich des mit den Begriffen von Menschenwürde und Lebensrecht Gemeinten verhelfen soll. Weitere drei Abteilungen behandeln nacheinander schwerpunktmäßig die Themenfelder »Abtreibung«, »Bioethik und Embryonenschutz« und »Sterbehilfe«. Ein fünfter Teil bietet schließlich den vorgenannten Spezialthemen nicht eindeutig zuzuordnende, doch mit diesen und dem gesamten Themenkomplex zusammenhängende Beiträge dar.

Zunächst hier nun die Zusammensetzung des Bandes, wie er sich dem Leser präsentiert: I. Zum Recht auf Leben: Hans Reis, Das Recht auf Leben – ein höchst unbequemes Grundrecht (17–63); Tadeusz Guz, Zum Lebensrecht aus philosophischer Sicht (65–75); Manfred Balkenohl, Menschenwürde und Lebensrecht (77–82); Manfred Balkenohl, Der Eid des Hippokrates (83–88); Clemens Breuer, Menschsein als eigenständige Qualität – Warum ein wirksamer Schutz des menschlichen Lebens nicht mit einem abgestuften Konzept zu vereinbaren ist (89–119); Nathanael Liminski, Von der Aufklärung bis zum dauerhaften Engagement ist es ein weiter Weg – Anregungen zur Lebenschutzarbeit mit jungen Menschen (121–127); Regina Steinhardt, Warum wir das Leben schützen wollen (129–135); Martin Luteran, Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und das Recht auf Leben (137–147); II. Zum Thema Abtreibung: Michel Schooyans, Der Fall des »brasilianischen Mädchens« – Die »Recife Affair« (151–154); Herbert Tröndle, Das »Beratungsschutzkonzept« (155–178); Rita Tsai, Umfeld und Erfahrungen – Aus dem Handeln einer Beraterin (179–195); Claudia Kaminski, Die lautlose Katastrophe (197–202) u. dies., Post-Abortion-Syndrom (203–207); Trautemaria Blechschmidt, Der Mensch – Person von Anfang an (209–223); Roland Rösler, Eine Abtreibung in Fulda – Debatte im Hessischen Landtag (225–232) u. ders., Ein Marsch für das Leben oder: Gegen Abtreibungsverbot und christlichen Fundamentalismus (233–239); Jürgen Liminski, Abtreibung, Altenkrippe und Bevormundung der Familie. Vorboten einer sterbenden Gesellschaft? (241–259); Walter Schrader, Lebensrecht – seit der Zeit der DDR bis heute. Aus dem »KALEB«-Blickwinkel (261–276); Wal-

ter Ramm, Der Papst und die »Pille«. »Humanae Vitae« – ein Zeichen, dem widersprochen wird (277–296); Mechthild Löhr, Zur Geschichte des Unrechts der Abtreibung (297–322); Mechthild Löhr / Hubert Hüppe, Spätabtreibung – ein politisches Feigenblatt (323–329); Manfred Libner, Tim lebt – Eine Kampagne für das Leben (331–337); Hans Reis, Spätabtreibung oder der Trick mit der embryopathischen Indikation (339–349); III. Zur Bioethik und zum Embryonenschutz: Roland Rösler, Neue Fragen? – oder alte Strategien? (353–372) u. d.ers., »Nur ein Haufen Zellen« (373–403); Enriquer H. Prat / Hubert Hüppe / Roland Rösler, Der Embryo – Galionsfigur im Streit ums Geld – Stammzelldebatte im Bundestag (405–424); Bruno Hügel, Assistierte Reproduktionsmedizin beim Menschen infolge hormoneller Stimulation der Eierstöcke, Retortenzeugung (IVF) und Embryonentransfer (ET) (425–450); Peter Liese, Anstrengend, aber oft erfolgreich und unbedingt notwendig – Engagement für Embryonenschutz in Europa (451–457); Martin Kastler, Europa und der Lebensschutz – ein Balanceakt (459–465); IV. Sterbehilfe oder Lebenshilfe für Sterbende?: Manfred Balkenohl, Der Hirntod – Zur Problematik einer neuen Todesdefinition (469–486); Robert Spaemann, Ist der Hirntod der Tod des Menschen? (487–501); Claudia Kaminski, Palliative Pflegephilosophie nach Silviahemmet – eine Stiftung der Königin von Schweden (503–508); Axel W. Bauer, Komfortabler sterben mit der Patientenverfügung? Über die ethischen Konsequenzen einer rechtspolitischen Illusion (509–521); Leo Lennartz, Vorsorge für den Ernstfall. Patientenverfügung und Vorsorgevollmacht (523–535); Manfred Balkenohl, Ist der Kranke ein Parasit der Gesellschaft? (537–541); Robert Spaemann, Es gibt kein gutes Töten (543–555); Trautemaria Blechschmidt, Worauf es ankommt (557–558); V. Paralipomena zum Lebensschutz: Thomas Schührer, Medienarbeit: Die Mauer des Schweigens durchbrechen (561–579); Markus Reder, Religionsersatz – Gespräch mit dem Psychiater, Theologen und Bestsellerautor Manfred Lütz (581–586); Stefan Rehder, Heilsfabrikanten (587–591); Manfred Balkenohl, Krankheit, Leid, Sterben, Tod. Die christliche Perspektive (593–597); Roland Rösler / Hubert Hecker / Susanne Kummer, »Sexperten« für Gender? – Jugendliche fordern: Aufklärung statt Abtreibung! (599–615); Susanne Kummer, Das Unbehagen in der Gleichheit. Auswege aus der Gender-Sackgasse (617–642); Bernd Posselt, Wir müssen um Europa kämpfen! (643–649); Roland Rösler, Familienplanung: Über die Mär von der Bevölkerungsexplosion – eine politische Einordnung (651–669).

Aufgrund der Vielzahl der Einzelbeiträge seien nachfolgend einige exemplarisch zu kurzer Erörterung herausgegriffen. Eröffnet wird der erste Teil (»Zum Recht auf Leben«) durch eine Abhandlung von Hans Reis (17–63), der sich aus verfassungsrechtlicher Perspektive mit der Problematik von Art. 2 GG und dem Verhältnis von Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG (»Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit«) und Art. 2 Abs. 2 Satz 3 GG (»In diese Rechte darf nur auf Grund eines Gesetzes eingegriffen werden«) auseinandersetzt. Der letztgenannte *Gesetzesvorbehalt* hat – von Reis anhand von Beispielen eindrücklich belegt – immer wieder sehr gegensätzliche Interpretationen erfahren und diene verschiedentlich als Ansatzpunkt, eine scheinbar grundgesetzkonforme Einschränkung des Tötungsverbot es vornehmen zu können. Das Bundesverfassungsgericht stellte indessen zuletzt noch zur Thematik des Abschusses entführter Passagierflugzeuge, die als Tatwaffe eingesetzt werden sollen, unmissverständlich fest, das einschränkende Gesetz »müsse seinerseits im Lichte des Rechts auf Leben und der damit eng verknüpften Garantie der Menschenwürde in Artikel 1 Abs. 1 GG gesehen werden« (47). Ausdrücklich wird dabei auf das erste Bundesverfassungsgerichtsurteil zur Fristenlösung Bezug genommen, in dem hervorgehoben wird, »dass das menschliche Leben als tragendes Konstitutionsprinzip und oberster Verfassungswert die vitale Basis der Menschenwürde sei, deren Schutz generell ausschließt, den Menschen zum bloßen Objekt zu machen, selbst wenn dies dazu dienen soll, das Leben anderer Menschen zu schützen und zu erhalten« (ebd.). Zwar lassen die bisherigen Entscheidungen des BVerfGE hinsichtlich Art. 2 Abs. 2 Satz 3 GG für einen Widerstand gegen die Aushöhlung von Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG hoffen, doch sollte niemand der Illusion erliegen, damit seien auch alle zukünftigen Begehrlichkeiten in dieser Hinsicht abgewehrt.

Tadeusz Guz (65–75) ruft unter Rückgriff auf die Kategorienlehre des Aristoteles und deren Ausarbeitung bei Thomas v. Aquin die Bedeutung von *Sein* und *Wesen* und *Person* (*Seinsakt* und *substantielles Sein*) in Erinnerung. Zugleich hebt er gegen jede Form des Subjektivismus die Objektivität und Universalität des Naturrechtes hervor. Der Verfasser sieht seit geraumer Zeit und gegenwärtig eine »Entsubstantiierung« der menschlichen Person und ihrer Würde im Vollzug, was schließlich zu einer Aufhebung des Lebensrechts führt (71). Damit kennzeichnet er knapp, aber deutlich genug, den Kernbereich der zu führenden Auseinandersetzung.

In gleicher Weise Clemens Breuer (89–119), der – nach einem kurzen historischen Überblick zum »Würdebegriff« – fundiert dessen grundsätzlich metaphysische Dimension betont und damit zu-

gleich die Forderung erkennt, von einer unverlierbaren Würde des Menschen unabhängig von »Entwicklungsstufen, Überlebenschancen oder sozialer Wertigkeit« (95) ausgehen zu müssen. Eine solche objektive Wertentscheidung sieht Breuer nachvollziehbar in Art. 1 Abs. 1 GG u. Art. 2 Abs. 2 GG vorliegen. In der nachfolgenden Auswertung zweier Grundgesetzkommentare (Günter Dürig, 1958 und Matthias Herdegen, 2003) wird deutlich, wie sehr sich innerhalb weniger Jahrzehnte ein Wandel in der Interpretation der vorgenannten Verfassungsartikel von einer dem Ungeborenen in jeder Lebensphase eignenden Menschenwürde hin zu einem abgestuften Konzept im Sinne einer entwicklungsabhängigen Qualität des Würdeanspruchs ergeben hat. Breuer warnt mit Recht, und Anzeichen für derartige Bestrebungen nehmen erkennbar zu, davor, dass eine dem abgestuften Konzept der Menschenwürde entsprechende Interpretation des Art. 1 Abs. 1 GG diesen künftig, je nach Interessenlage, zu einer Rechtsutopie geraten lassen würde (107).

Im zweiten Teil (»Zum Thema Abtreibung«) bietet Herbert Tröndle (155–178) einen ebenso fachkundigen wie scharfsinnigen Einblick in die Praxis des sog. »Beratungsschutzkonzeptes« seit dessen Inkrafttreten. Sein gut belegtes und nachvollziehbares Urteil fällt entsprechend entlarvend aus. Was nach vorgeblichem Willen und Behauptung des Gesetzgebers einen besseren Schutz des ungeborenen Lebens zeitigen sollte, bedeutet rein sachlich gesehen einzig, dass nun *allein* der Schwangeren die Letztverantwortung über das Leben ihres Kindes überlassen ist. Entgegen verfassungsgerichtlichem Gebot unterließ es der Gesetzgeber u. a., die Tötung Ungeborener eindeutig als Unrecht zu bezeichnen, ferner wurden in das Gesetz keine strafbewehrten Verhaltensgebote und -verbote eingefügt, die darauf abgezielt hätten, die Schwangere in Konfliktsituationen vor unbotmäßiger Einflussnahme z. B. ihres familiären Umfeldes in Richtung einer Abtreibung zu schützen. Gerade im Hinblick auf die 1999 ergangene päpstliche Entscheidung, katholischen Beratungsstellen sei es unter keinen Umständen erlaubt, sich durch Ausstellen von Beratungsscheinen am Beratungsschutzkonzept zu beteiligen, ist mit Tröndle festzustellen, »dass der objektive Sinn der Beratungsbescheinigung sich in der Förderung des Abbruchs erschöpft und dies dem Aussteller zuzurechnen ist« (169). Allein schon in rechtlicher Hinsicht ist die Scheinausstellung nichts anderes, als eine Beihilfe zu einer rechtswidrigen Tat und damit selber rechtswidrig, wenn auch straffrei. Dem Leser wird mit den Schlussfolgerungen Tröndles zugleich klar, das vor der Tätigkeit des immer noch wirksamen Vereins »Donum vitae«, dessen Name in Perversion der gleichnamigen Instruktion der Kongre-

gation für die Glaubenslehre ein Ärgernis in sich darstellt, entschieden zu warnen und seitens der katholischen Kirche unverminderte Aufklärungsarbeit über die Unvereinbarkeit dort vertretenen Positionen mit echtem Lebensschutz zu leisten ist.

Walter Schrader (261–276) bietet schlaglichtartig erhellende Einblicke in die seinerzeit im Westen kaum wahrgenommene Lebensrechtsbewegung der DDR und schildert neben der Praxis der Abtreibung als Instrument der Geburtenregelung, Repressionen und versuchte Einflussnahme seitens des totalitären Staates. Als besonders verhängnisvoll bezeichnet Schrader schließlich die mit dem Einigungsvertrag vertagte Lösung zur Abtreibungsfrage. Dadurch wurde zunächst einmal die in der DDR gültige Fristenlösung für die neuen Bundesländer bis Ende 1992 in Kraft gehalten und dem 1995 verabschiedeten »Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz« mit der unheilvollen Beratungsscheinpraxis, einer im Ergebnis nur beschönigten Fristenregelung, der Weg bereitet.

Der folgende dritte Teil »Zur Bioethik und zum Embryonenschutz« lässt seiner Überschrift entsprechend insbesondere eine Auseinandersetzung mit den Themenfeldern »In-vitro-Fertilisation«, »Stammzellforschung« und »Genmanipulation« erwarten. Dem Umfang nach wie auch inhaltlich fallen die gelieferten Beiträge jedoch leider im Vergleich mit den zuvor behandelten Teilen ab. Die ersten zwei Beiträge gar (Roland Rösler (353–372 u. 373–403)) sind im Grunde sachlich zur Gänze den vorausgegangenen Abhandlungen zur Thematik der Abtreibung zuzuordnen. Es verbleiben somit im Wesentlichen zum einen die sehr informative und vor allem auch für den medizinischen Laien gut verständliche Darstellung von Bruno Hügel (425–450) zu Retortenzzeugung und Embryonentransfer, die hilfreich durch eine Dokumentation des Embryonenschutzgesetzes bereichert worden ist. Zum anderen gelingt es mit ihrem Gemeinschaftsbeitrag (Enrique H. Prat / Hubert Hüppe / Roland Rösler (405–424) verschiedenen Autoren, die fatale Weichenstellung zu benennen, die durch die am 12. April 2008 parlamentarisch beschlossene Stichtagsverschiebung beim Stammzellimport vorgenommen worden ist. Vermeintlich therapeutischer Nutzen wurde dem Embryonenschutz übergeordnet, und der medizinischen Ver zweckung wurde so weiterer Vorschub geleistet. Der Logik vorgetragen Argumente zufolge sind künftige Stichtagsverschiebungen nur mehr eine Frage der Zeit. In letzter Konsequenz bleibt die Frage zu beantworten, warum man die Tötung von Embryonen dem Ausland überlässt, zugleich aber die Forschung mit so gewonnenen Stammzellen als hochrangig bezeichnet und mit Steuermitteln finanziert wird (409). Die hier klar

auf den Punkt gebrachte Widersprüchlichkeit wird die deutsche Öffentlichkeit in den kommenden Jahren gewiss weiter beschäftigen, spätestens, wenn eine weitere Stichtagsverschiebung gefordert wird, oder wenn gar – wieder unter Behauptung wissenschaftlicher Notwendigkeit – die Gewinnung von Stammzelllinien in Deutschland selbst zugelassen werden soll.

Der sich den Fragen des Lebensendes widmende vierte Teil »Sterbehilfe oder Lebenshilfe für Sterbende?« nimmt einleitend die aktuelle Diskussion um das sog. »Hirntodkriterium« auf, welches in den vergangenen Jahrzehnten weitestgehend unhinterfragt als *das* Todeskriterium schlechthin gegolten hat. Manfred Balkenohl (469–486) sieht für die erst in den 60er Jahren aufkommende Hirntod-Definition vor allem interessegeleitete Motive am Werk, die sich ausrichten an dem Willen zur Entledigung der Pflege irreversibel Komatöser und zur Gewinnung transplantationsfähiger Organe (470). Äußerst hilfreich ist in diesem Zusammenhang die von Robert Spaemann in erfreulich sachlicher Weise vorgetragene Unter- und Entscheidungshilfe, die durchaus als grundsätzliches, theoretisches Beurteilungskriterium gegenwärtiger und auch künftiger Todesdefinitionen dienen könnte: »Die Tatsache, dass einer bestimmten Hypothese über den Tod eines Menschen das Interesse anderer Menschen zugrunde liegt, die den Nutzen davon haben, wenn die Hypothese sich als wahr erweist, beweist nicht die Falschheit der Hypothese, aber sie muss in höchstem Maße kritisch machen und zwingt dazu, die Beweislast für die Hypothese sehr hoch anzusetzen« (489).

Autoren weiterer Beiträge wenden sich schwerpunktmäßig dem Themenfeld »Sterbehilfe und Sterbebegleitung« zu. Als ein praktisches Beispiel palliativer Begleitung Demenzkranker stellt Claudia Kaminski (503–508) die aus persönlicher Betroffenheit in ihrem familiären Umfeld heraus von Königin Silvia von Schweden ins Leben gerufene Stiftung »Silviahemmet« vor, für die die ganzheitliche Betreuung dementer Patienten leitend ist. Manfred Balkenohl (537–541) ist beizupflichten, wenn er – unter Rückgriff auf eine religiös-theologische Perspektive – das Bestehenkönnen von Leid und Tod aus dem Glauben heraus (vgl. Röm 8, 7) in weiten Teilen der Gesellschaft verlorengegangen sieht. Gerade darin erkennt er nachvollziehbar einen der Hauptgründe für das Bestreben, Beseitigung des Leids durch Beseitigung der Leidenden herbeizuführen, wie es letztlich in der sog. Sterbehilfedebatte immer wieder deutlich wird (540).

Abgerundet wird der Sammelband schließlich in einem fünften und letzten Teil durch eine lockere Zusammenstellung verschiedener Beiträge, die die Bereiche »Lebensrecht« und »Lebensschutz« in je-

weils größere Zusammenhänge (z.B. Naturwissenschaften und »der gesunde Mensch« als Religionsersatz, Gender-Mainstreaming) stellen. Insgesamt gesehen liefert der vorliegende Sammelband breit gefächertes und solides Material zu den Fragen des Lebensschutzes und des Lebensrechtes. In formaler Hinsicht hätte man sich von einem Handbuch – so ja der selbstgewählte Titel – in manchen Teilen eine stärker an wissenschaftlichen Maßstäben ausgerichtete Präsentation erwarten dürfen. So fehlt ein Stichwortverzeichnis gänzlich; mit einer Ausnahme ist bei keinem der Beiträge der Ort einer etwaigen Erstveröffentlichung angegeben. Durchgängig greifbar ist auch die offensichtliche Unentschlossenheit, welche Leserschaft – eher wissenschaftlich orientiert oder doch eher ein breiteres Publikum – Adressat der Publikation sein soll. Trotz dieser Mankos bleibt als Gesamteindruck festzuhalten, dass dem interessierten Leser in klaren Darstellungen interdisziplinärer Art erhellende Einblicke in den mühsamen, jedoch nicht aussichtslosen Einsatz für das Leben geboten werden. Immer wieder leuchten auf Seiten des Lebensschutzes die fraglos besseren Argumente auf. Von daher ist dem Band unbedingt eine möglichst breite Leserschaft zu wünschen.

Christian Schulz, Oberglaim

*Stefan Rehder: Grauzone Hirntod. Organspende verantworten. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2010, 192 S., ISBN 978-3-86744-149-0, EUR 22,-*

Durch die in den Medien aufgegriffene Lebendspende einer Niere von Frank Walter Steinmeier an seine Frau ist die Diskussion über das zahlenmäßige Missverhältnis zwischen Organspendern und Organempfängern hierzulande wieder aufgeflammt. Der »Organmangel«, der auch durch die Einführung des Transplantationsgesetzes 1997 kaum geringer geworden ist, sorgt in regelmäßigen Abständen für Diskussionen. Während jedoch von der einen Seite eine größere Spendebereitschaft als Akt großzügiger Nächstenliebe angemahnt wird, werden gleichzeitig von anderer Seite Bedenken vorgebracht, welche eine Voraussetzung der Organentnahme (außer der Lebendspende) betreffen: die Feststellung des Hirntodes und die Interpretation desselben vor über vierzig Jahren als Tod des Menschen. Letztere Auffassung wurde in einer Tageszeitung mit einer für dieses Medium ungeahnten Heftigkeit vorgetragen: »Mit der Rechtfertigung des Hirntods als Tod des Menschen verhält es sich wie mit der des zweiten Golfkriegs. Die zunächst angeführten Gründe stellten sich rückblickend als falsch heraus.« Diese Sätze kommen nicht von eingefleischten Gegnern der Organtransplantation, die eventuell Erfahrungen aus dem nahen



Verwandtschafts- bzw. Bekanntenkreis haben, sondern entstammen einem Beitrag der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (14. 09. 2010), die bekanntlich den medizinischen und technischen Fortschritten grundsätzlich positiv zugeneigt ist.

Doch zunächst ein kurzer Rückblick: Bis in die sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts galt zur Feststellung des Todeszeitpunktes beim Menschen die sogenannte »klassische Todesdefinition«, worunter der irreversible Stillstand von Kreislauf und Atmung verbunden mit dem Aufhören der Tätigkeit des Zentralnervensystems und gefolgt vom Absterben aller Zellen und Gewebe des gesamten Organismus verstanden wurde. Mit dem Aufkommen der verbesserten Reanimationstechnik und dem Fortschritt auf dem Gebiet der Transplantationsmedizin wurde eine Neudefinition des Todeszeitpunktes jedoch unumgänglich, zumal die Bestimmung des Todeszeitpunktes des Menschen weniger einem biologischen, sondern vielmehr einem gesellschaftlichen Bedürfnis entspricht.

Bereits im Jahre 1959 wurde die Hirntod-Diagnose erstmalig beobachtet. Während die internationalen Konzepte bezüglich der Hirntodfeststellung übereinstimmend die klinische Trias Hirnstammreflexie, Apnoe und tiefes Koma erkennen lassen, besteht eine Kontroverse bezüglich der notwendigen Beobachtungszeit und des exakten Todeszeitpunktes. Die konzeptionellen Unterschiede äußern sich besonders in der Begrifflichkeit und zum Teil widersprüchlichen Terminologie (»cerebral death«, »cortical death«, »brain stem death«), weshalb gesagt werden kann, dass das Hirntodkonzept bis heute durch eine Mehrdeutigkeit gekennzeichnet ist und sich durchgehend Stimmen erheben, die dem Hirntodkonzept kritisch bis ablehnend gegenüberstehen. Doch selbst von Befürwortern des Hirntodkonzeptes wird nicht bestritten, dass »Detailschwierigkeiten« in der Diagnose auftreten können, wobei der Vorschlag gemacht wird, dem Einzelnen die freie Wahl zu lassen, nach welchem Konzept er als tot gelten möchte.

In der derzeitigen Debatte um Überlegungen, die »Organknappheit« zu verringern, ist nun von Stefan Rehder eine beachtenswerte Schrift erschienen, die sich kritisch mit dem Hirntod auseinandersetzt. Kenntnisreich stellt Rehder die Anfänge der Hirntod-Diagnose dar und gibt unmissverständlich zu bedenken, dass in den 60er Jahren die Harvard-Kommission in Boston den Hirntod unter zweckdienlichen Gesichtspunkten aufgefasst hat. Diese »wenig ruhmreiche Geburtsstunde« der Hirntod-Theorie hat zu ihrem Makel beigetragen, der sie bis heute verfolgt. Nicht nur, dass bald mehrere Dutzend Kriterien-Sets für die Feststellung des Hirntodes in Umlauf waren, sondern weil teilweise erkannt wurde, dass in einzel-

nen Fällen erst durch die Untersuchungen der Ausfall des Hirntätigkeit eintritt (Apnoe-Test).

Der Autor schildert Auffassungen, deren Verfechter künftig auch Wachkoma-Patienten und irreversibel Bewusstlose für die Transplantation frei geben wollen. Zusammen mit zahlreichen weiteren Aussagen steht für Rehder zweifelsfrei fest, dass der Hirntod sicher nicht als Kriterium taugt, »mit dem sich der Tod des Menschen zweifelsfrei feststellen lässt.« Aus ethischer Sicht ergibt sich somit die Konsequenz, »dass Hirntote als Organspender vorerst nicht mehr in Frage kommen können, da Ärzte anderenfalls Gefahr laufen, Patienten durch Organentnahme zu töten.« In dieser Auffassung sieht sich Rehder im Einklang mit Benedikt XVI., der darauf hingewiesen hat, dass es eine unabdingbare Voraussetzung der Organtransplantation sein muss, dass der Mensch zweifelsfrei tot ist.

Mit dem Medizinethiker Axel W. Bauer teilt Rehder die Skepsis über die Organentnahme von Menschen, die für hirntot erklärt wurden. Gleichzeitig hegt er jedoch die Hoffnung, »dass diese Frage [ob der für hirntot erklärte Patient auch tatsächlich tot ist] in Zukunft durch zusätzliche diagnostische Verfahren zweifelsfrei geklärt werden könnte.« Was jedoch die in jeder Hinsicht »sicheren« Todeszeichen sein könnten, darüber gibt Rehder keine Auskunft. Realistisch sollte deshalb vielmehr gesagt werden, dass wenig Hoffnung besteht, dass die Vielzahl der Kriterien, die für den Ausfall des menschlichen Gehirns herangezogen werden, und je nach Land sehr unterschiedlich ausfallen, in Zukunft auf eine zuverlässigere und damit einheitlichere Basis gestellt werden könnten. Nach einer nun über vierzig Jahre bestenfalls nur halbherzig geführten Auseinandersetzung von großen Teilen der medizinischen Fachwelt um die Feststellung des Hirntodes, ist kaum zu erwarten, dass bahnbrechende medizinische Erkenntnisse zu Tage treten, welche die bisherigen Bedenken zerstreuen könnten.

Es ist das Verdienst von Rehder, dass er den Verlauf der Diskussion um den Hirntod von seiner Entstehung bis zur Gegenwart in seinen wesentlichen Zügen schildert. Diese führen dann zwangsläufig zu dem skeptischen Blick auf das damit zusammenhängende Transplantationswesen. Die Folge ist die Erkenntnis, dass die Gleichsetzung des (dissoziierten) Hirntodes mit dem Tod des Menschen einer Neudefinition des Todes entspricht, wobei das »Zwischenstadium« bis zur Organentnahme begrifflich bisher nicht definiert ist. Der Patient soll so tot wie nötig, aber so lebendig wie möglich sein.

Die Feststellung des Todes und die Todesdefinition können in der Realität jedoch nicht getrennt werden, da jede Todesfeststellung eine Definition über den Tod voraussetzt. Dies ist und wird

immer eine weltanschauliche Entscheidung sein bzw. bleiben. Gleichwohl gibt es auch starke erkenntnistheoretische Gründe, welche Zweifel an der Gleichsetzung des Hirntodes mit dem Tod des Menschen aufkommen lassen: Folgt man dem Hirntodkonzept in seiner ganzen Logik, dann müsste ein isoliertes Gehirn ausreichen, um diesem »Personalität« zuzuschreiben, doch ist das isolierte Gehirn nicht Träger der Personalität, sondern des Wahnsinns (wie dies beim Locked-in-Syndrom der Fall ist, da hier das Gehirn in seiner Funktion gegenüber dem Körper isoliert ist). »Die Gleichsetzung des 'Hirntodes' mit dem Tod des Menschen stellt einen Vorgang der Entleerung der menschlichen Person dar« (vgl. Detlef B. Linke), weswegen eine Gleichsetzung von Hirntod und »personalem Tod« nicht gerechtfertigt erscheint, da zu Recht eingewendet werden kann, dass Bewusstsein und Kognition nur relativ zu einem Personbegriff in Beziehung gebracht werden können. Wir erklären nicht jemanden als tot, weil er kein Bewusstsein mehr hat, sondern wir schreiben ihm kein Bewusstsein mehr zu, weil er tot ist. *Clemens Breuer, Köln*

## Biblische Theologie

*Enrico dal Covolo und Roberto Fusco (Hrsg.), Il contributo delle Scienze Storiche allo studio del Nuovo Testamento, Libreria Editrice Vaticana 2005, 356 Seiten, ISBN 9788820977498, EUR 40,-*

Eine Grundüberzeugung der Bibel besteht darin, dass Gott zwar keine Geschichte hat, aber Urheber und Ziel aller Geschichte ist. Daher kann Gott aus der Geschichte erkannt werden. Mit Jesus Christus, so bezeugt es das Neue Testament, hat die letzte Epoche der Geschichte begonnen. In ihm ist das Reich Gottes angebrochen, wenn auch noch nicht vollendet. Die Geschichte geht weiter bis zu seiner Wiederkunft. Diese knappen biblisch-theologischen Andeutungen zeigen: Geschichte ist für den christlichen Glauben von eminenter Bedeutung.

Das Zweite Vatikanische Konzil, das in verschiedenen Dokumenten auf die Geschichte Gottes mit den Menschen eingeht, sieht es als eine Aufgabe der Theologie an, »immer tiefer das Mysterium Christi zu erschließen, das die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht« – so heißt in der Nummer 14 des Dekrets über die Ausbildung der Priester zur Neugestaltung der kirchlichen Studien. Der Regensburger Dogmatiker Professor Wolfgang Beinert hat den Zusammenhang von Glauben und Geschichte einmal so formuliert: »Für das Christentum ist Geschichte eine grundlegende theologische Kategorie, da seine konkrete Grundlegung einem geschicht-

lichen Ereignis zu verdanken ist.« Folgt daraus nicht, dass der wissenschaftlichen Erforschung der Geschichte, insbesondere der Geschichte der Kirche, ein höherer Stellenwert zugemessen werden müsste?

Bereits 2002 fand in Rom ein wissenschaftlicher Kongress statt, der sich mit dem Beitrag der Geschichtswissenschaft für das Studium des Neuen Testaments befasste. 2005 ist der Dokumentationsband in der Libreria Editrice Vaticana erschienen. Die 15 Referate, vier davon aus dem deutschen Sprachraum, können als Indiz für eine Trendwende angesehen werden. Viele plädieren dafür, das Neue Testament als historische Quelle wieder ernster zu nehmen.

Theodor Schmidt-Kaler, Professor für Astronomie an der Universität Bochum, erläutert dies in dem Buch an einem Detail, am Stern von Bethlehem. Die meisten Exegeten halten ihn für eine fromme Erfindung des Evangelisten Lukas, eventuell mit Bezug auf das Bileam-Orakel im Buch Numeri im Alten Testament, wo von einem Stern die Rede ist, der in Jakob aufgeht. Demgegenüber weist der renommierte Naturwissenschaftler nach, dass es sich bei dem Stern von Bethlehem um eine Jupiter-Saturn-Konjunktion gehandelt hat, also um ein Zusammentreffen der beiden Planeten am Nachthimmel. Ein solches geschah am 12. November 7. v. Chr. Das wäre damit der Termin der Huldigung der Magier. Zu der Konjunktion von Jupiter und Saturn kam noch, so Schmidt-Kaler weiter, das Phänomen des Zodiakallichtes dazu. Darunter versteht man eine in südlichen Breiten nach Sonnenuntergang bzw. vor Sonnenaufgang am West- bzw. Osthorizont sichtbare Lichterscheinung. Der Stern von Bethlehem ist somit ein faktisches, historisch bezeugtes, natürliches Ereignis. Eine solche Aussage steht quer zum exegetischen Zeitgeist und ist ein Indiz für die besagte Trendwende.

Auch Klaus Rosens Beitrag widerspricht der liberalen Bibelauslegung. Der Bonner Professor für Alte Geschichte arbeitet Parallelen zwischen den Evangelien und der antiken Geschichtsschreibung heraus. Die Gemeinsamkeiten sind für ihn mehr als nur von literarischem Belang. Die Verfasser der Evangelien waren, so Rosen, keine Augen- oder Ohrenzeugen Jesu, sondern auf Quellen angewiesen. Dass ihr eigenes Bild von Jesus in die Texte einfluss, widerspricht nicht der historischen Zuverlässigkeit. Die antiken Historiker wollten belehren, beschreibt Rosen die Sicht der Autoren. Damit unterscheidet sich antike und moderne Geschichtsschreibung, nicht aber die biblische von der ihrer Zeitgenossen. Die Evangelisten wollten die historische Grundlage für den Glauben sichern. Die Evangelien sind dabei Werke eigener Art, ihr Gegenstand ist von der der

profanen Geschichtsschreibung verschieden, nicht aber ihre Methode. Rosen zitiert als Beleg unter anderem die ersten Verse des Lukas-Evangeliums: »Schon viele haben es unternommen, einen Bericht über all das abzufassen, was sich unter uns ereignet und erfüllt hat. ... Nun habe auch ich mich entschlossen, allem von Grund auf sorgfältig nachzugehen, um es ... der Reihe nach aufzuschreiben.« Rosen hat Recht: Lukas versteht sich ganz offensichtlich als antiker Historiker.

Der Heidelberger Epigrafiker Professor Géza Alföldy steuert zwei weitere hochinteressante Details bei. Er beschäftigt sich mit zwei lateinischen Inschriften zu Quirinius und zu Pontius Pilatus, also zu den zwei römischen Statthaltern, die in den Evangelien im Zusammenhang mit der Geburt beziehungsweise mit dem Tod Jesu erwähnt werden. Vor allem die zweite ist für die Erhellung des historischen Hintergrundes des Neuen Testaments von großer Bedeutung. Sie stammt aus der Hafenstadt Caesarea und nennt Pilatus. Dieser wird, und das ist das Besondere, als »praefectus« (»Präfekt«) bezeichnet. Alföldy leitet daraus für die ansonsten unbekanntere frühere Laufbahn des Pilatus und für seinen sozialen Background begründete Vermutungen ab. Präfekten kamen, so Alföldy, in der Regel nicht aus der Oberschicht, sondern dienten sich durch einen langen Militärdienst aus niedrigeren Rängen empor. Was wir von den Verhaltensweisen des Pilatus wissen, könnte durch einen solchen Werdegang plausibel erklärt werden: Pilatus war ein Mann aus einfachen Verhältnissen, der es dem Kaiser in Rom, zu dessen Statthalter er aufgestiegen war, besonders recht machen wollte. Der Vorwurf, er sei »kein Freund des Kaisers«, konnte ihn in der Tat schrecken. Hinter seinem brutalen Vorgehen steckte letztlich Unsicherheit. All das passt zu den Berichten vom Prozess Jesu in den Evangelien und bestätigt

sie. Den Versuchen, aus der Quirinius-Inschrift die Geburt Jesu zu datieren, wie es die ältere Forschung bisweilen unternahm, erteilt Alföldy indes eine Absage.

Der allzu früh verstorbene Baseler Neutestamentler Professor Carsten Peter Thiede berichtet in seinem Beitrag von seinen Ausgrabungen des biblischen Emmaus. Keiner der drei bislang als Emmaus bezeichneten Orte käme tatsächlich in Frage. Entweder hätten sie im ersten Jahrhundert nicht so geheißen, oder sie lägen zu weit von Jerusalem weg. Emmaus bedeutet »warme Quelle«, daher gibt es mehrere Orte dieses Namens. Bei Motza rund sieben Kilometer von Jerusalem entfernt an der Strecke nach Tel Aviv will Thiede fündig geworden sein. Laut Lukas-Evangelium waren die beiden Jünger am Nachmittag nach Emmaus gegangen und noch an demselben Abend zurückgekehrt, um von ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen zu berichten. Auch die anderen Angaben des Evangeliums und außerbiblischer Quellen lassen die Zuordnung Thiedes sehr plausibel erscheinen.

Allein die Lektüre dieser vier deutschsprachigen Beiträge lohnt das Buch. Die Verdienste der Veranstalter des Kongresses – eingeladen hatte der »Vatikanhistoriker« Professor Walter Brandmüller –, der Vortragenden und der Herausgeber des Dokumentationsbandes können kaum hoch genug eingeschätzt werden. Das Ganze liegt im Übrigen auf einer Linie mit dem Jesus-Buch von Joseph Ratzinger: Für den biblischen Glauben, so schreibt Benedikt XVI., ist es »wesentlich, dass er sich auf wirklich historisches Geschehen bezieht«. Und weiter: Der Jesus der Evangelien ist »eine historisch sinnvolle und stimmige Figur«. Das wiederum hat Rückwirkungen für die historische Zuverlässigkeit der Evangelien. *Albert Käuflein, Karlsruhe*

### **Anschriften der Herausgeber:**

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano,

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald,

E-Mail: stickel@utanet.at

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

### **Anschriften der Autoren:**

Dr. Christopher Malloy, Universität zu Dallas, 1845 East Northgate Drive,  
75062 Irving, Texas, USA

Dr. Ermanno Pavesi, Oberdorfstraße 11, CH-9524 Zuzwil (SG)

Mons. Dr. Guido Pozzo, Piazza del S. Uffizio 11, I-00193 Roma