

Leo Kardinal Scheffczyk – sein Denken als Hinweis auf seine Persönlichkeit

Reflexionen anhand eines Aspekts seiner Pneumatologie

– zum 10. Jahrestag der Erhebung Leo Scheffczyks zum Kardinal (21. 2. 2001) –

Von Johannes Nebel FSO, Bregenz

Person und Werk Leo Scheffczyks waren zeit seines Lebens in ein merkwürdiges Zwielicht getaucht, und dies hält auch nach seinem Tod unvermindert an: Einerseits umgab ihn die Aura hoher Wertschätzung und auch einer geistigen Faszinationskraft, in der sein begrifflich exaktes Denken, sein Sinn für die umfassende Gesamtheit einer Problematik und sein Verantwortungsbewusstsein wahrgenommen wurden, zusammen mit der Güte und Leuchtkraft seiner Persönlichkeit. Die Linie dieser Scheffczyk-Wahrnehmung erreichte ihren Gipfel in seiner Kreierung zum Kardinal und erfuhr somit höchste kirchliche Anerkennung.

Andererseits aber blieb seinem unermüdlichen theologischen Werk ein Schattendasein beschieden: Über Jahrzehnte und bis heute hält sich die Zahl wissenschaftlicher Arbeiten und Rezensionen über seine Werke sehr in Grenzen. Meist überschreitet die messbare Wirkung seines Denkens nicht den Kreis derer, die irgendwie mit ihm etwas Persönliches verband. Die geistige Isolation wäre verständlich gewesen als eine vorübergehende Erscheinung im Kontext mancher Polarisierungen der Nachkonzilszeit; doch im Falle Scheffczyks geht es um ein nun schon weit länger andauerndes Phänomen, das merkwürdig anmutet angesichts der Unermüdlichkeit seines Dialoges mit allen möglichen Anschauungen und Tendenzen der Zeit, womit er sich zeit seines Lebens ständig auf der Höhe der Aktualität befand und als solcher von denen, die ihn kannten, auch anerkannt wurde.¹ Man kommt nicht an dem Eindruck vorbei: Scheffczyk ist hoch angesehen – und zugleich im konkreten wissenschaftlichen Austausch weitgehend unberücksichtigt oder gar als irrelevant erachtet.² Doch könnte es vielleicht sein, dass zu ihm noch der rechte Zugang fehlt?

¹ Vgl. z.B. die Art, wie – gemäß der sinngemäßen Mitteilung durch Erzbischof Alfons Nossol – kein Geringerer als Karl Rahner Scheffczyk einschätzte; Nossol erinnert sich: »Auch Karl Rahner verbarg nicht seine Anerkennung. Ich habe noch sinngemäß in Erinnerung, was seine Meinung über Scheffczyk war; sie kann etwa folgendermaßen wiedergegeben werden: ›Die Einstellung Scheffczyks wird allgemein als traditionell bezeichnet. Das will jedoch nicht besagen, dass er nicht auf der Höhe der Zeit sei. Scheffczyk ist ganz aktuell, und dies in tiefgehender, gründlicher und inhaltsreicher Auseinandersetzung. Aber er äußert es nicht auf jene Weise, wie es die meisten zeitgenössischen Theologen zu tun pflegen. Er hat seinen traditionellen Stil, aber er steht mitten in der modernen Theologie« (zitiert aus: A. Nossol, Kirchentreuer Denker, in: Die Tagespost Nr. 145 [7. 12. 2010], 7).

² So war die überkonfessionelle Herausgeberschaft des 2003 erschienenen »Lexikons der theologischen Werke« zwar daran interessiert, von Scheffczyk einige Artikel über theologische Werke aufzunehmen, nimmt selbst aber nicht ein einziges Werk Scheffczyks in die Auswahl auf, und dies obwohl Scheffczyks Theologie damals schon im Zeichen der Kardinalwürde höchste universalkirchliche Ehre genoss. Andererseits aber werden manche andere traditionellere oder fortschrittlichere Autoren der Gegenwart berücksichtigt, wie z.B. Ludwig Ott bzw. Franz Böckle oder Dorothee Sölle. Als Auswahlkriterium gibt das Vorwort des Lexikons an, dass »diejenigen theologischen Werke präsentiert [werden], welche in der gegenwärtigen theologischen Forschung und Lehre unverzichtbare Quellen und maßgebende Orientierung darstellen« (Lexikon der theologischen Werke [hrsg. v. M. Eckert u.a.], Stuttgart 2003, XIII). Offenbar gehört die Theologie Leo Scheffczyks nach Einschätzung der Herausgeber nicht dazu.

Diese Frage möge dazu einladen, einen tieferen Blick auf seine Persönlichkeit und Theologie zu werfen, um ihn in seiner Eigenart eingehender wahrzunehmen, ihn anders als bisher einzuschätzen und sich neu mit ihm zu beschäftigen. Dazu wollen die folgenden Erwägungen nicht mehr als einen bescheidenen Versuch und Impuls liefern, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit geschweige denn auf Endgültigkeit der Urteilsbildung.

Das gewählte Beispiel: Die Bedeutung des Heiligen Geistes in der Schöpfung

Dazu sei nun das Augenmerk auf einen Aspekt des pneumatologischen Denkens Scheffczyks gelegt, und zwar auf die schöpfungstheologische Bedeutung des Heiligen Geistes. Ganze drei Seiten nur widmet Scheffczyk dieser Frage in der Schöpfungslehre seiner Dogmatik; der Leser läuft fast Gefahr, sie zu übersehen. Der Beginn lässt noch am meisten aufmerken: Da stellt Scheffczyk fest, dass diese Thematik innerhalb der Dogmatik vernachlässigt worden sei, und zwar – gemessen am biblischen Befund – zu Unrecht.³ Den Grund für die Vernachlässigung dieses Themas sieht er in einer zu stereotypen Anwendung der »Formel bezüglich der Appropriationen«,⁴ dergemäß der Heilige Geist fast schematisch dem Werk der Heiligung, also der Gnade, zugewiesen werde und somit in der Behandlung der Schöpfungsthematik nicht hinreichend zum Zuge komme.

Aber auch der Inhalt der Ausführungen Scheffczyks macht auf den ersten Blick keinen sonderlich aufsehenerregenden Eindruck: Kurz trägt er das Wichtigste aus Tradition und Gegenwartstheologie zusammen und schließt – ohne nähere argumentative Auseinandersetzung – ganz knappe und nicht sehr auffällige eigene Gedanken an. Er gibt diese Gedanken als »Konvergenzpunkt«⁵ dessen aus, was er zuvor kurz von wenigen anderen Theologen dargestellt hat. Sein eigener Gedankengang über den Spiritus Creator ist also nicht darauf angelegt, besondere Anregungen oder Anliegen geltend zu machen. Allein dies weckt nicht sonderlich die Aufmerksamkeit des Lesers.⁶ Und doch wird dem der aufmerksamere Beobachter nicht einfach schematisch-lehrhafte Sterilität zumessen.

Dies lädt ein, dem Standpunkt Scheffczyks ein wenig auf den Grund zu gehen. Scheffczyk fasst den Schöpfer Geist von vorneherein eindeutig als dritte Person der Dreifaltigkeit. Eine Abgrenzung wird nur gegenüber Pannenberg expliziert, aber nicht so scharf ablehnend wie z.B. Balthasar,⁷ sondern in der schlichten Zusatzbemerkung,

³ Vgl. Scheffczyk, L., Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre, Katholische Dogmatik Bd. 3, Aachen 1997, 130.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 132.

⁶ Auch M. Lugmayr begnügt sich damit, in seiner Dissertation über Scheffczyks Schöpfungstheologie die Aussagen Scheffczyks zum Spiritus Creator knapp zu referieren, ohne näher darauf einzugehen; vgl. Ders., Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk, Kisslegg 2005, 249f.

⁷ Vgl. H. U. v. Balthasar, Der Geist der Wahrheit (Theologik Bd. 3), Basel 1987, 387–390.

der Geist dürfe nicht als »in Raum und Zeit wirkende Naturkonstante« aufscheinen, sondern müsse als transzendenter »Urgrund des Geschehens«⁸ deutlich bleiben.

Was Scheffczyk dann aussagt, wirkt auf den ersten Blick wie längst bekanntes Gut: Dem Geist sei »bezüglich der Kreaturen das erfüllende, beseelende und belebende Wirken«⁹ zuzuschreiben. Dies bindet er aber vorweg an die Eigenart der »innertrinitarische[n] Prozession des Geistes«,¹⁰ dass der Geist nämlich »das göttliche Leben in der gegenseitigen Hinneigung der beiden Personen zur höchsten Blüte, zur Steigerung und Vollendung«¹¹ bringe. Somit bringt Scheffczyk die pneumatologische Dimension der Schöpfung in direkte Verbindung mit der immanenten Trinität. Verglichen mit manchen anderen Konzeptionen, ist dies bemerkenswert und darüber hinaus charakteristisch für die Denkweise Scheffczyks als ganze, entspricht es doch einem zentralen Anliegen seiner Gotteslehre, immanente und ökonomische Trinität nicht total in eins fallen zu lassen und zugleich den konkreten Heilswert gerade auch der immanenten Trinität zu bekräftigen.

Darauf spricht Scheffczyk von einem »Wirken« des Geistes »bezüglich der Kreaturen«,¹² also nicht nur davon, was die *Existenz* des Geistes für ein trinitätstheologisches Schöpfungsverständnis erbringt. Auch diese Akzentuierung wird man nicht in vielen theologischen Darstellungen über dieses Thema finden. Manche Autoren erwähnen Aspekte der Schöpfungswirklichkeit, die als Spuren des Geistes gelten könnten, wie vor allem die Geordnetheit, die Schönheit oder die Belebtheit. Hans Urs von Balthasar führt noch aus, dass der Geist die Schöpfung zur Vollendung ziehe,¹³ womit er sich aber im thomasischen Rahmen bewegen dürfte: Schon Thomas von Aquin lehrt, dass dem Geist bei der Schöpfung die Lenkung der Dinge zu dem gottbestimmten Ziel zugeschrieben werden könne.¹⁴ Scheffczyk aber spricht hier nicht von der Weltlenkung: Er will vielmehr darauf hinaus, dass das Schöpferwirken des Geistes »in der Heiligung seinen Gipfel erreicht, aber eben schon in der Schöpfung anhebt«.¹⁵ Heiligung ist hier also als Gipfel dessen ausgegeben, was im Schöpferwirken beginnt.

Begriffliche Ergründung

Was meint Scheffczyk hier mit »Heiligung«? Im Blick auf seine Gnadenlehre können wir diesen Begriff nur in umfassender Bedeutungsfülle verstehen, also nicht

⁸ Scheffczyk, Schöpfung als Heilseröffnung [vgl. Anm. 3], 131.

⁹ Ebd., 130.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. [Hervorhebung vom Verf. dieser Abhandlung]

¹³ Vgl. Balthasar, *Der Geist der Wahrheit* [vgl. Anm. 7], 384.

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I qu. 45, art. 6, ad 2: »Spiritu autem sancto appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas« (»Dem Heiligen Geist wird die Gutheit zugeschrieben, und ihr steht die Lenkung der Dinge zu, welche sie zu ihren festgeordneten Zielen hinleitet, sowie die Belebung, denn das Leben besteht in einer Art innerer Bewegung, und das erste Bewegende ist das Ziel und die Gutheit«); zit. nach: Die deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 4 (hrsg. v. kath. Akademikerverband), Salzburg u.a. 1936, 42.

¹⁵ Scheffczyk, Schöpfung als Heilseröffnung [vgl. Anm. 3], 130.

von vornherein in soteriologischer (also auf die Erlösung von der Macht des Bösen bezogener) Konzentration. Die Erlösung von der Sünde und ihren Folgen ist zweifellos – auch für Scheffczyk – ein Kerninhalt der Heiligung oder Begnadung, deckt aber diese Begriffe nicht erschöpfend ab. Gnade ist für ihn vielmehr umfassend »das göttliche Leben oder die göttliche Liebe, insofern sie sich dem Geschöpf zuneigt und ihm Anteil gibt am göttlichen Sein«. ¹⁶ Und im Heiligen Geist erkennt er »*die Gabe* der Gnade schlechthin und ... [den] Repräsentant[en] der Gnade ... Er [der Geist] ist als Person die Manifestationsgestalt dessen, was die Fülle der göttlichen Gnade ausmacht.« ¹⁷

Scheffczyk kann den Begriff »Heiligung« so umfassend bewahren, weil er – wiederum im Unterschied zu nicht wenigen anderen theologischen Konzeptionen – die alte Unterscheidung von Natur und Gnade beibehält. Diese Unterscheidung steht freilich im Geruch eines neuscholastischen Stockwerkdenkens, und für manchen winkt hier bereits die Gefahr eines Gnadenextrinsezismus. Doch mit unscheinbar einfachen Sätzen entkräftet Scheffczyk diesen Verdacht: »Als ›Siegel‹ der Gottheit verleiht er [der Geist] auch dem geschöpflichen Sein seine Bestätigung, seinen Bestand, seine sinnvolle Gestalt und seine zielstrebige Entfaltung, dies alles in der Weise der Hineinnahme der Geschöpfe in die Liebesbewegung zwischen Vater und Sohn, die er, der Geist, in Person ist. Er wirkt so seine verinnerlichende und vollendende Macht auf die Schöpfung aus und bereitet damit seine übernatürliche Heilswirksamkeit vor, die erst in der Sendung durch Vater und Sohn geschieht.« ¹⁸ Die Tragweite dieser Aussage kann man erst ermessen, wenn man an den Formulierungen die Nuancierungen wahrnimmt. Es gehört zum Allgemeingut theologischer Überzeugung, dass die Schöpfung im Geist hineingenommen *ist* in die trinitarische Liebe. Scheffczyk aber spricht von »Hineinnahme«, also von einem Wirken des Geistes an der Schöpfung – ganz gemäß dem vorhin bereits Beobachteten. Dem Geist wird also zuerkannt, dass er die Schöpfung gleichsam aktiv hineinnimmt in die dreifaltige Liebe, also in seinem Schöpferhandeln zum Zuge kommt (natürlich nur im Rahmen des Grundsatzes, dass »die trinitarische Begründung der Schöpfung keine Dreiteilung der Wirkursache bedingt, sondern eine je eigene Beziehung und ein besonderes Verhalten der Personen zur Schöpfung besagt«). ¹⁹

Ein Hineinnehmen von etwas in einen größeren Kontext könnte freilich rein »forensisch« aufgefasst werden, dass also nur eine besondere Beziehung zwischen Schöpfung und Dreifaltigkeit hergestellt würde, die aber die Schöpfungswirklichkeit in ihrer inneren Eigenart nicht wirklich ergriffe und strukturierte. Doch Scheffczyk entgeht dieser Gefahr, indem er das Schöpferhandeln des Geistes, wie eben schon erwähnt, als »verinnerlichende und vollendende Macht« ²⁰ auffasst. Der Geist wirkt also etwas *an* der Schöpfung, er strukturiert gleichsam die Schöpfungswirklichkeit

¹⁶ L. Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre (Katholische Dogmatik Bd. 6), Aachen 1998, 266.

¹⁷ Ebd., 317 [Hervorhebung bei Scheffczyk].

¹⁸ Scheffczyk, Schöpfung als Heilseröffnung [vgl. Anm. 3], 132.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

mit. Er stiftet ihr etwas ein, das in sich noch nicht übernatürlich-gnadenhaft, sondern natürlich-kreatürlich ist. Die Unterscheidung von Natur und Gnade bleibt also konsequent bestehen, aber ohne dass der Geist deshalb zu einer »Weltseele« abgleiten würde. Eine Weltseele kann er bei Scheffczyk nicht sein, weil diese pneumatologische Strukturierung der kreatürlichen Wirklichkeit von ihm aufgefasst wird als Vorbereitung der übernatürlichen Heilswirksamkeit des Geistes. *Hier wird also Schöpfung im umfassenden Sinne auf Gnade im umfassenden Sinne hingeeordnet, und diese Hinordnung ist ihrerseits ebenfalls im umfassenden Sinne, also zutiefst schöpfungsimmanent, die Kreatur also ganzheitlich erfassend.* So kann Scheffczyk den Heiligen Geist als »Schöpfungsprinzip«²¹ bezeichnen, aber ohne ihn deshalb in Konkurrenz zum Sohn zu bringen, da es dem Heiligen Geist weder zukommt, das grundsätzliche In-Sein der Schöpfung in Gott zu garantieren, noch als Urbild oder Zielbild der Schöpfung zu fungieren.²² Als »Schöpfungsprinzip« ist der Heilige Geist, so können wir zusammenfassen, das Prinzip schlechthin, das die Schöpfung – wie Scheffczyk seine Schöpfungslehre betitelt – zur »Heilseröffnung« macht.

Was aber soll eine pneumatologische Strukturierung der Schöpfung genauer besagen? Im Sinne Scheffczyks könnte man zunächst antworten: Der Geist verleiht der materiellen (ob leblosen oder belebten) Welt die Fähigkeit, überhaupt Träger der Gnade zu sein. Diese Ausrichtung der Schöpfung auf die Gnade könnte man gleichsam als ein natürlich-kreatürliches²³ »Existential« bezeichnen, das der Schöpfungswirklichkeit gegeben ist. Die Tatsache, dass »Heilseröffnethet« zum theologischen Wesenskern der Schöpfung gehört, macht es gemäß der Logik scheffczykischen Denkens *unmöglich*, bloß von einem allmächtigen Schöpfergott zu reden ohne trinitätstheologische, ja pneumatologische Konkretisierung. Bedeutsam ist nun aber: Diese Konkretisierung betrifft nicht nur das, was die Schöpfung in den Augen Gottes *ist*, sondern wird der theologischen Konzeption des Schöpfungsaktes selbst zugeschrieben, ist doch von einem Schöpferhandeln des Geistes die Rede.

Die Tragweite der Argumentation Scheffczyks

Scheffczyk geht hier über zwei Denkweisen hinaus:

- zum einen über das klassisch-neuscholastische²⁴ Schöpfungsdenken, das nur von der Allmacht des einen Schöpfergottes ausgehen will, um in der »Creatio ex nihilo« und der »Creatio continua« zu gipfeln und eine trinitätstheologische Betrachtung vielleicht noch anzuhängen;

²¹ Ebd.

²² Vgl. ebd., 128f.

²³ Die Betonung des Natürlich-Kreatürlichen an dieser Stelle soll die für Scheffczyk wichtige Unterschiedenheit von Natur und Gnade herausstellen.

²⁴ Wenn die Neuscholastik hier als generalisierter Überbegriff gebraucht und davon eine Abgrenzung vollzogen wird, so ist dies (auch im Sinne Scheffczyks) insofern berechtigt, als Scheffczyk selbst – im Blick auf die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts – verallgemeinernd von »inzwischen standardisierten Lehr- und Handbücher[n]« spricht, die »einer lehrhaft-nüchternen ›Schultheologie‹ mit ihrer ›traditionelle[n] neu-

- zum anderen aber über eine trinitologische Erfassung der Schöpfungswirklichkeit, die sich damit begnügt, zu erklären, was die bloße Tatsache, dass Gott eben dreifaltig ist, für die Schöpfung bedeute oder in welcher Beziehung sie, dank Gottes dreifaltigem Wesen, zu Gott stehe.

Die pneumatologische Mitstrukturierung der Schöpfung ist demgegenüber bei Scheffczyk schöpfungsimmanent gedacht – mit Scheffczyk müsste man sagen: »heilsrealistisch«.²⁵ Gehen wir auf diesen Heilsrealismus noch näher ein. Wenn Geist und Schöpfung theologisch zusammengedacht werden, spricht man vielfach von einer Dynamik der Schöpfung auf ihr eschatologisches Endziel (die »gloria«). Für Scheffczyk aber bleibt es bemerkenswert, dass er die Schöpfung zunächst einmal in ihrer Dynamik²⁶ auf die »gloria inchoata (anfanghafte Verherrlichung)«,²⁷ also die Gnade (wiederum, wie oben ausgeführt, im umfassenden Sinn verstanden) darstellt. Genau dieses Nicht-Umgehen der Gnadenebene sichert der Schöpfung ihre heilsrealistische Strukturierung: Denn wenn man die Gnadenebene überspringt, um gleich die Ausrichtung der Schöpfung auf das Eschaton herauszustellen, bleibt man bei einer bloßen Bedeutsamkeit der Eschatologie für die Schöpfung stehen; betont man dagegen zunächst die Stufe der Begnadung, so bleibt die theologische Denkweise auf den *realen* Weg der Kreatur zu ihrer letzten übernatürlichen Vollendung verwiesen. Es geht also nicht nur darum, was die eine Wirklichkeit des Glaubens für die andere bedeutet, sondern wie sie real, wesenhaft, »effektiv« in Beziehung miteinander stehen. Alles andere wäre für Scheffczyk »forensisch« (äußerlich), und forensisch ist noch nicht real (»effektiv«). Hinter dieser Differenzierung zwischen »forensisch« und »effektiv«, die für Scheffczyk grundlegend bleibt,²⁸ steht seine durchgehaltene Unter-

scholastische[n] Problemstellung und ihre[n] Antworten« verpflichtet blieb (Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Handbuch der Kirchengeschichte [hrsg. v. H. Jedin], Bd. 7, Freiburg 1979, 263–301, hier 264; 267). Und dies charakterisiert Scheffczyk durchaus negativ: »Die auf Einheit und organische Zusammenschau dringende Spekulation wurde durch die objektivierende Einzelforschung abgelöst und die universale Offenheit für alle Ströme des Geisteslebens wich der Abwehr und Polemik. An all diesen Stellen unterband die Neuscholastik wertvolle Kräfte und Anregungen ... und wirkte retardierend« (Der Weg der deutschen katholischen Theologie im 19. Jh., in: Theologie in Aufbruch und Widerstreit [hrsg. v. L. Scheffczyk], Bremen 1965, XI–II, hier XXXIX). Nur in diesem Sinne wird hier von »dem« neuscholastischen Denken gesprochen. Der darüber hinaus in der neuscholastischen Bewegung als ganzer anzutreffende Facettenreichtum, der auch bedeutende positive Aspekte in die Theologie einbringt (vgl. ebd., XXXIX–XLII), kann hier nicht berücksichtigt werden.

²⁵ Zum Begriff des »Heilsrealismus« vgl. grundlegend: L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn 32008, 73–85.

²⁶ Wenn man hier den Begriff der »Dynamik« anwenden will, dann kann er im Sinne Scheffczyk freilich nicht als übernatürliche Dynamik verstanden werden, was Natur und Gnade vermischen würde. Es geht vielmehr um eine Strukturierung der kreatürlichen Wirklichkeit, so dass über sie ausgesagt werden muss, dass sie *heilseröffnet* ist, und dieses Wort ist nicht undynamisch auffassbar. Dynamisch im strengen Sinne ist freilich nur der übernatürliche Heilsplan Gottes, aber er bildet sozusagen in der kreatürlich-natürlichen Welt ein »vestigium«, eine Spur aus.

²⁷ Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade* [vgl. Anm. 16], 273.

²⁸ Vgl. z.B. die Anwendung dieses Begriffes bei Scheffczyk, ebd., 160–163.

scheidung von Natur und Gnade, aber auch die Grundlage traditioneller Metaphysik, derzufolge Bedeutsamkeit und Wesen einer Sache unterschieden bleiben.

Was Scheffczyks Denken hier leistet, muss daher noch anders beleuchtet werden: Mit seinem auch hier geltenden Begriff von Heilsrealismus bleibt er grundlegend in einem Denkparadigma, wie es für jenes theologische Denken gilt, das einflussreichen Neuaufbrüchen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorausgeht. Überspitzt formuliert, betreibt Scheffczyk Theologie an einem Kant, einem Hegel oder einem Heidegger vorbei. Er setzt sich zwar mit ihnen und ihren Einflüssen auf das theologische Denken auseinander, aber er gewährt ihnen keinen Einlass in die Grundprinzipien seines eigenen Argumentierens.

Scheffczyks heilsdynamisches Schöpfungsverständnis der 80er und 90er Jahre begegnet uns bereits Jahrzehnte früher, in einem genialen Vortrag über die materielle Welt im Lichte der Eucharistie, den er, gerade frisch auf dem Tübinger Dogmatiklehrstuhl, im Oktober 1959 in Passau gehalten hat.²⁹ Bernhard Welte, der ihm damals zuhörte, hat ihm darauf geantwortet und konstatierte, dass in Scheffczyks Ausführungen »das materiell Seiende ... zumeist als ein je physikalisch fest in sich stehendes Ding an sich vorgestellt« sei, um dann fortzufahren: »Ich möchte demgegenüber auf ein anderes Denkmodell für dieselbe Sache aufmerksam machen, ein Modell, das mir nicht wenige Vorzüge zu haben scheint. ... Man kann die materiell seienden Elemente wie Brot und Wein anstatt von ihrem physikalisch gedachten An-sich auch und vielleicht besser von ihrem *Bezugzusammenhang her* verstehen.«³⁰ Auf die Problematik dieses Gedankens³¹ soll hier nicht näher eingegangen werden; wichtiger in unserem Zusammenhang ist, dass man sich schon damals darauf fixierte, dass Scheffczyk bei dem An-sich materieller Dinge blieb, ohne dabei überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, in welche heilsgeschichtliche Dynamik er bereits 1959 dieses An-sich stellte und was dies im Blick auf die damals noch sehr lebendige neuscholastische Schultheologie bedeutete.

Recht besehen, wiegt es *nicht weniger, sondern doppelt*, wenn Scheffczyk ganz in diesen – nennen wir sie: »traditionellen« – Bahnen des Denkens bleibt *und allein daraus* das grundlegende Verhältnis zwischen Schöpfung und Gott zu einem neuen, nämlich trinitarisch-heilsökonomischen Horizont *zu vertiefen* vermag. Von Vertiefung zu sprechen ist allerdings zu wenig: Eine dermaßen konsequente In-Beziehung-Setzung von Schöpfung einerseits und Trinität und Pneumatologie andererseits ist *auch eine Korrektur*. Man kann Scheffczyk daher nicht als bloßen Exponenten neu-

²⁹ Vgl. Scheffczyk, L., Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie, in: Aktuelle Fragen zur Eucharistie (hrsg. v. M. Schmaus), München 1960, 156–179.

³⁰ Welte, B., II. Zum Referat von L. Scheffczyk, in: ebd., 190–195, hier 190 [Hervorhebung von Welte].

³¹ Hier also gingen bereits die Wege geistig auseinander. Noch im Oktober 2000, wenige Monate vor seiner Kardinalserhebung, erinnerte sich Scheffczyk an diese Begegnung. Vgl. seinen bewegenden Vortrag »La mia esperienza di teologo cattolico« (»Meine Erfahrung als Theologe«, in: Pontificia Academia Theologica [PATH] 1 (2002) 59–78.), wo er zu sich selbst bemerkt: »Ein junger Dozent konnte es damals noch nicht wagen, dem geistvollen berühmten Professor zu widersprechen, wenn man auch fühlte, dass sich hier ein neues idealistisches und existentialistisches Denken anmeldete, dessen Vereinbarkeit mit dem Dogma problematisch erschien« (zit. aus der Publikation der deutschen Originalversion: Erfahrung der Theologie in der Zeit, in: Theologisches 34 (2004/1), 2–16, hier 6).²

scholastischer Denkweise bezeichnen. Er tritt aber andererseits auch nicht in Gegensatz zum scholastischen Erbe oder kehrt ihm den Rücken, wie dies andere Theologen des 20. Jahrhunderts getan haben. Was er vornimmt, ist Korrektur nur im Sinne einer Vertiefung und zugleich doch so grundsätzliche Vertiefung, dass es sich auch um Korrektur handelt. Um Scheffczyk gerecht zu werden, darf man die Verschränkung dieser beiden Begriffe nicht lösen. Anders ausgedrückt: In Scheffczyks Denken begegnen wir gewissermaßen einem *Selbstregulierungsprozess* traditionellen theologischen Denkens im Hinblick auf berechnete Anliegen theologischer und allgemeingeistiger Neuaufbrüche. Er hält aber dem traditionellen Denken keinen Neuaufbruch förmlich entgegen, wie dies für weite Kreise der Gegenwartstheologie charakteristisch (und selbst mittlerweile schon wieder etabliert) wurde. In seiner Bescheidenheit verschweigt er sogar vielfach, wie in seinem Denken traditionelle Vorgaben eigenständig durchdacht werden.

Vergleichen wir das Gemeinte mit einem Beispiel aus der Medizin, wobei sich hierbei – im Unterschied zur Theologie – die Zuweisung des ›Schulhaften‹ zur anderen Seite verlagert.

- Die schulmedizinische Behandlung einer Krankheit arbeitet weitgehend mit Medikamenten, die selbst biochemische Reaktionen im Körper direkt verursachen und so die Krankheitserreger abzutöten versuchen, denken wir etwa an Antibiotika. Dementsprechend lassen breite Strömungen moderner Theologie Ergebnisse der allgemeinen Geistes- und Philosophiegeschichte wie auch der Humanwissenschaften, die ihnen unumgänglich scheinen, wie *direkte* Korrektive auf die eigenen Denkprinzipien einwirken.
- Die alternativmedizinische Behandlung dagegen beschränkt sich darauf, die *Selbstregulation* des Körpers anzuregen. Dem entspricht jene Art der Theologie, der auch Scheffczyk verpflichtet ist: Für Scheffczyk bleiben die theologischen Denkprinzipien, denen er folgt, sozusagen ein »hortus conclusus«, ein »verschlossener Garten« (vgl. Hld 4,12). Die Anregungen der Zeit und Gegenwart werden zwar in lebendiger Dialogik erkannt und ernst genommen, aber ihr Einfluss wird konsequent beschränkt darauf, dass gewisse inhaltliche Anliegen zum Stimulus einer *Selbstregulierung* des theologischen Denkens werden. Die seit alters her bestehenden Prinzipien der Theologie als Glaubenswissenschaft müssen sich also der Herausforderung stellen, mit ihrer eigenen Denkweise neuen Denkanliegen gerecht zu werden. Dies hat Scheffczyk versucht, und wenigstens das Beispiel aus seiner Theologie, das wir hier durchdenken, zeigt, wie überzeugend und gründlich es ihm gelungen ist.

Scheffczyk und die Theologie seiner Zeit

Dazu muss freilich zwischen *Denkweise* und *Denkanliegen* moderner Wissenschaft unterschieden werden. Doch diese Unterscheidung wird einem Denken fremd, das auf der metaphysischen Differenzierung zwischen *essentia* und *relatio* insofern nicht mehr aufbaut, als der Relationsbegriff sich weniger von einer Substanz

her als aus der Erkenntnisrelation selbst konstituiert, und der Essenzbegriff sich ausdünnt im vorrangigen Blick auf eine funktionale Bedeutung des Einzelnen für das Ganze. Dass hier freilich die Gefahr besteht, den *transzendenten* und daher unverfügbaren Charakter dessen zu vernachlässigen, was im Lichte der übernatürlichen Offenbarung »Substanz« nur sein kann, sei hier einmal so stehen gelassen; wichtiger für den hier verfolgten Gedankengang ist es, dass aus solchen tiefgreifenden Verschiebungen grundlegender Begriffsinhalte jenes theologische Denken, das diesen Verschiebungen (z.T. auch unreflektiert) folgt, und jenes Denken, das ihnen nicht folgt, nicht so leicht miteinander kompatibel sind. Deshalb sind die Gehalte und Gewichtungen, die man Scheffczyk entnehmen kann, mit den Anregungen weiter Kreise der ihn umgebenden Theologie denkerisch nicht immer leicht in Einklang zu bringen. Scheffczyk greift freilich die Anregungen anderer auf, wenn auch auf die ihm eigene Art. Aber weite Strömungen der Theologie um ihn herum leben in ihren Anregungen davon, traditionelle Denkparadigmen selbst längst verlassen zu haben, und können folglich aus Scheffczyk wenig expliziten Gewinn ziehen,³² es sei denn sie würden zuerst ihre Kompatibilität mit dem klassisch-dogmatischen katholischen Denken herstellen. Wenn man manche Aspekte der Theologie Scheffczyk als bahnbrechend einstufen darf, so gilt dies vornehmlich rein der Sache nach, weniger aber hinsichtlich ihrer Wirkung bzw. ihrer direkten moderntheologischen Brauchbarkeit. Scheffczyk aktualisiert die Theologie auf einem grundlegend anderen Gleis, *deshalb aber keineswegs weniger gründlich oder weniger gegenwartsbezogen*. Die Verwechslung dessen wurde Scheffczyk zu Lebzeiten zu einem regelrechten Verhängnis, das ihm Jahrzehnte an Isolation einbrachte.

³² Vgl. eine ähnliche Einschätzung bei: Chr. Lutz, *Theologie in der Kirche. Eine Untersuchung der methodologischen Grundlagen der Theologie und des Verständnisses der Katholizität der Kirche bei Avery Kardinal Dulles und bei Leo Kardinal Scheffczyk*, Frankfurt a. M. 2010, 321f. Dabei handelt es sich um eine verdienstvolle Arbeit, der an einer nüchternen und präzisen Bestandsaufnahme und argumentativer Konsequenz gelegen ist, so dass hier ein echter Baustein in der Scheffczyk-Rezeption vorliegt. Der Verfasser schiebt aber den Grund für den Abstand zwischen Scheffczyk und weiten Strömungen der Gegenwartstheologie einseitig auf erkenntnistheoretische Ebene, indem er versucht, den Standpunkt Scheffczyks in Parallele zu setzen zu einem von Avery Dulles für die Tradition der Kirche als »präkritisch« bezeichneten Denken. Dies ist nicht ganz sachgemäß. Ein präkritisch vorgehender religiöser Denker legt sich nämlich nicht Rechenschaft über den Ausgangspunkt seines Denkens ab; sein Ausgangspunkt ist vielmehr – um mit einem Rahnerwort zu sprechen – »unthematisch«. Scheffczyk hingegen nennt den Ausgangspunkt seines Denkens immer wieder klar beim Namen, nämlich das »gläubige Denken«. Damit meint er ein Denken, welches den Glaubensakt voraussetzt. Er beschränkt das dogmatisch Aussagbare nicht auf jenen (fundamentaltheologischen) Bereich des Denkens, der erst zum Glaubensakt führen will. Daher ist er sich *bewusst*, sich mit dem dogmatischen Denken sozusagen im Binnenbereich des Glaubens und der Glaubenslehre zu bewegen. Mit »kritischen Glaubenszugängen« setzte sich Scheffczyk eingehend auseinander, vor allem mit existentialistischen und idealistischen Positionen. Er hielt aber daran fest, dass eine wie auch immer geartete (und in sich berechnigte) »crisis« nie mit dem Glaubensakt sozusagen »in eins« gehen kann, sondern davon unterschieden bleiben muss. Eine »crisis« kann dem Glaubensakt nur vorausgehen, der Glaubensakt selbst aber muss begrifflich frei von jeder »crisis« sein, also ein echtes ungetrübbes Ja zur Wahrheit. Hier prägte Scheffczyk den von Heinrich Schlier entlehnten Begriff der »entschiedenen Entscheidung« (vgl. *Katholische Glaubenswelt*, 47). Wenn er daher »heilsrealistisch« vorgeht, so hat dies einen reflektierten denkerischen Standpunkt zur Grundlage und kann nicht einfachhin als »präkritisch« (also als jeder »crisis« vorgängig und letztlich »naiv-realistisch«) ausgegeben werden.

Doch liegt der Grund für diese Verwechslung einseitig bei der sich um Scheffczyk herum entwickelnden Gegenwartstheologie? Liegt er nicht auch bei Scheffczyk selbst? Was hier an den wenigen Worten Scheffczyks zum Spiritus Creator aufgezeigt wurde, bedurfte eben eines gewissen gedanklichen Aufwands an Beobachtung; in sich gesehen, ist es bei Scheffczyk so unscheinbar und unpräzise dargeboten, dermaßen nachdruckslos formuliert, dass es sich uns nicht als Anregung präsentiert. Und grundsätzlicher: Wie nur können in einem Buch, das den Titel »Schöpfung als Heilseröffnung« trägt, und das den Heiligen Geist offenkundig als Prinzip dieser Heilseröffnung ausweist, dem Schöpferwirken dieses Geistes lediglich drei Seiten zugemessen werden, und zwar als bloßer Unterpunkt in einem übergreifenden Kapitel? Wir wundern uns noch nicht genug. Aus seinem heilsdynamischen Schöpfungsverständnis zieht Scheffczyk an ganz anderen Orten seiner theologischen Schriften konkrete Konsequenzen. Sie zeigen sich etwa in seinem Interesse, die nichtmenschliche Kreatur so realistisch wie möglich in die Dynamik der Erlösung einzubeziehen,³³ vor allem aber in seiner Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen,³⁴ vom Verhältnis von Natur und Gnade³⁵ sowie von der menschlichen Freiheit.³⁶ Dabei gelingt es ihm jeweils, das Unzureichende bisheriger Denkmodelle theologisch zu übersteigen. Was hier jeweils entwickelt und dargelegt wird, ist jene Heilseröffnung der Schöpfung, wie sie Scheffczyk dem Schöpferwirken des Heiligen Geistes zuschreibt, wenn er vom Spiritus Creator spricht. Dabei aber erwähnt er diese konkreten Ausfaltungen nicht; und kommt er auf solche Ausfaltungen zu sprechen, wird der Spiritus Creator, der Schöpfer Geist, nirgendwo explizit angesprochen. Man hat den Eindruck: Die Stimmigkeit der Theologie Scheffczyks übersteigt die von ihm selbst explizierten (und auch nur intendierten) Bezüge, ja ihm selbst scheint diese Stimmigkeit gar nicht (zumindest nicht in jedem Einzelfall) bewusst gewesen zu sein! Bedenkt man dies, kann man leise erahnen, was es an Scheffczyks Theologie noch alles zu entdecken gäbe.

So gesehen, müsste man ihm aber einen Mangel angemessener und griffiger Präsentation seiner Gedanken bescheinigen. Doch wir dürfen mit dieser Kritik nicht zu voreilig sein. Der Fehler mangelnder Präsentation wäre erst gegeben, wenn Scheffczyk überhaupt darauf abzielen würde, derartige Anregungen zu vermitteln. Eine *theologische* Anregung hat zur Wurzel bewusste Anliegen, die ein Theologe mit seiner Darstellung verfolgt. Eine breite Mehrheit moderner theologischer Entwürfe er-

³³ Vgl. L. Scheffczyk, Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie Bd. 6), Weilheim-Bierbrunn 1992, 95–100.

³⁴ Vgl. Schöpfung als Heilseröffnung [vgl. Anm. 3], 228–231. Wie sehr Scheffczyks pneumatologische Erfassung der Schöpfung gerade auf die Gottebenbildlichkeit verweist, zeigt sich, wenn er von der Gnade spricht als »Zuwendung, die dem Menschen in seiner Ewigkeitsbedeutung als einer zum Ebenbild Gottes erschaffenen Person begegnet und ihn in göttlicher Liebe an sich zieht« (Die Heilsverwirklichung in der Gnade [vgl. Anm. 16], 268), und diese Zuwendung identifiziert mit der Einwohnung des Heiligen Geistes (vgl. ebd.). Wenn somit das Wirken des Geistes und die Gottebenbildlichkeit auf dem Niveau des Gnadenbegriffs zusammengedacht werden, kann es nicht anders sein, als dass sie auch auf dem Niveau des Schöpfungsbegriffs zusammenzudenken sind.

³⁵ Vgl. Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade [vgl. Anm. 16], 407–412.

³⁶ Vgl. ebd., 439–445.

weckt den Eindruck, auf solchen Anliegen zu basieren und Anregungen (Optionen) zu vermitteln. Scheffczyk aber lässt kein persönliches Anliegen durchscheinen; daher wirkt er mit seinen Ausführungen auch oft nicht – zumindest nicht in erster Linie – »anregend«. Weil man aber mittlerweile schon rein unterbewusst theologische Literatur im Hinblick auf die in ihr enthaltenen Anregungen oder Optionen aufnimmt, liest man bei Scheffczyk leicht über Wertvolles hinweg. So läuft Scheffczyks Denken Gefahr, an der Interessenslage heutiger theologischer Wahrnehmung regelrecht abzurutschen. Auch in Scheffczyks Konzeption des Spiritus Creator kann man keine Anregung erkennen, ja man wird ihm sogar gerecht, in seiner Theologie nicht in erster Linie »Anregungen« zu empfinden, weil das, was er bietet, aus einer ganz anderen Intention des Theologe-Seins zu kommen scheint.

Hinweise auf Quellen theologischer Einsicht

Die Quellen seines Denkens müssen folglich anderswo als in persönlichen denkerischen Anliegen zu suchen sein. Sie können aber auch nicht im bloßen Festhalten früherer Lehrmeinungen bestehen, denn so verborgen Scheffczyks Neudenken auch sein mag, so grundlegend ist es dennoch – und doch wiederum ganz transparent für die vorausliegende theologische Tradition, der es sich bruchlos einfügt: Gerade darin liegt noch einmal der Grund für die Unscheinbarkeit des Neudenkens! Dieses Zusammengehen von Grundlegendem und in der äußeren Präsentation Verborgenen, sowie weiters das immer wieder beobachtbare Sich-Zusammenfügen von ganz unabhängig voneinander entwickelten Aspekten zu einem Ganzen, das Scheffczyk selbst gar nicht recht zu bemerken scheint: All dies deutet darauf hin, dass intellektuell-rationale Bemühung und Begabung allein nicht hinreichen, die Quellen seiner Theologie zu benennen.

a) Die Gottesbeziehung

Je mehr man Scheffczyk nicht nur im Blick auf das liest, *was* er sagt, sondern auch *wie* er es sagt, gewinnt man den Eindruck, dass alles von einer Weisheit durchströmt wird, die in seinem Denken etwas herstellt und in Harmonie führt, was über das hinausgeht, was rational beabsichtigt werden kann. Dazu ist zunächst einmal darauf hinzuweisen, dass Scheffczyk sich hochreflektiert über den spezifischen Wissenschaftscharakter der Theologie Rechenschaft abgelegt hat: Er betont dabei, dass es um ein Zusammenwirken von menschlichem Denken und übernatürlichem Offenbarungsglauben geht, weshalb er sehr häufig in seinen Schriften vom »gläubigen Denken« spricht.³⁷ Somit fließt explizit ein übernatürliches Prinzip in das Denken – und in das Selbstverständnis dieses Denkens! – ein. Dieses Denken hat dann bei Scheff-

³⁷ Vgl. zu diesem Thema z.B. L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, v.a. 224–247; Ders., *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik Bd. 1), Aachen 1997, 222–228.

³⁸ Vgl. dazu – neben einer Fülle von Belegmöglichkeiten – v.a. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt* [vgl. Anm. 25], 92.

czyk zur Aufgabe, das übernatürliche Mysterium nicht nur rational zu verantworten, sondern auch zu schützen und schließlich sich selbst vor dessen Unergründlichkeit zurückzunehmen.³⁸ Darin liegt die im Theologiebegriff verankerte Verwiesenheit denkerischer Reflexion auf die sapientiale Ebene der gnadenhaft »eingegossenen« religiösen Einsicht, der Scheffczyk bezeichnenderweise das Nachwort seines Buches »Die Theologie und die Wissenschaften« widmet.³⁹

So gehört die Einheit von sapientialer und wissenschaftlich-reflexiver Dimension auch wesentlich zur Eigenart scheffczykscher Theologie. Die wissenschaftliche Akribie Scheffczyks kann sogar stellenweise den Eindruck erwecken, ihre Hauptantriebskraft gerade daraus zu gewinnen, sich dem Anspruch eines ungeheuren sapientialen Fundus, den er in sich trägt, immer wieder neu zu stellen. Die Intuition steht bei Scheffczyks gedanklichem Duktus eindeutig vor jeder induktiven Erkenntnisbildung – dies kann man auf Strich und Faden beobachten. Umso erstaunlicher ist es, dass er sich bemüht, diese intuitive Wurzel durch saubere – ja im Aufbau bisweilen fast schematisch vorgehende – wissenschaftliche Arbeit zu verbergen. Scholastisch mutet es geradezu an, wenn er bei einer zu behandelnden Frage erst sich auf Gegenpositionen zu seiner eigenen Ansicht einlässt, dann die Heilige Schrift befragt, dann das Zeugnis der Kirchenväter und der Dogmengeschichte einholt, um dann in Konfrontation neuer theologischer Entwürfe sein eigenes Denken zu profilieren.

Dies wirkt auf den Leser gewissermaßen trocken und schulmäßig. Doch die durchscheinende Intuition bewirkt eine solche Ausgewogenheit der Gedankengänge und Konsequenz in der begrifflichen Klarheit, dass die Schwere des Schulmäßigen immer wieder durch den Eindruck einer Frische, Helligkeit, Leichtigkeit und Transparenz der Gedankenführung aufgewogen wird.

Um nun der intuitiven Kraft auf die Spur zu gehen, die das Denken Scheffczyks vorgängig zu aller begrifflichen Reflexion prägt, ist es hilfreich, einen ganz frühen Aufsatz des noch nicht zum Priester geweihten Freisinger Theologiestudenten zur Kenntnis zu nehmen, »Der Theologe und das Kriegserleben«.⁴⁰ Schon damals schreibt Scheffczyk nie explizit von seiner Person, sondern immer nur von dem »priesterlichen Menschen« bzw. – noch mehr von sich ablenkend – von dem »Priester«. In Wirklichkeit jedoch verarbeitet er darin seine persönliche innere Erfahrung des Zweiten Weltkriegs. Nach jahrelanger Stationierung auf der norwegischen Insel Aukra schreibt der junge Scheffczyk:

»In der Stille nächtlicher Meditationen setzten sich die wirbelnden Eindrücke geklärt und geordnet auf dem Seelengrund ab, und alles Erleben schmolz unter der Einwirkung der Besinnlichkeit zu einer festen Form zusammen. In diesem Vorgang ordneten sich die Kräfte, wie von einem Magneten gestrafft, zur Mitte alles Seins und Denkens hin, zu Gott. Durch das Erleben der Ausgesetztheit und Entfernung von der Unrast des äußeren Geschehens wurde die Wirklichkeit der Gottes-

³⁹ Vgl. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften* [vgl. Anm. 37], 392–399.

⁴⁰ Vgl. L. Scheffczyk, *Der Theologe und das Kriegserleben*, in: *Amt und Sendung. Beiträge zu seelsorglichen und religiösen Fragen* (hrsg. v. E. Kleineidam u.a.), Freiburg 1950, 344–377.

nähe dem Priester zu einer erfahrbaren Größe. Hier lagen die entscheidenden Augenblicke, in denen die Gotteskraft in die Person umgeformt wurde und die Idee sich in die Existenz übersetzte. Hier auch geschah jene realistische Erschütterung und Ergriffenheit, die den Einzelnen zu einem tieferen Innwerden seiner selbst führte, weil Gott ihn in der Stille angerufen hatte.«⁴¹

Scheffczyks Staunen vor dem »Deus semper maior«,⁴² dem »immer größeren Gott«, findet in seiner Theologie dermaßen viele Belege, dass dies hier übergangen werden muss. Das letzte von ihm verfasste Buch, die Gnadenlehre der Katholischen Dogmatik (1998), schließt mit einem Abschnitt über Gnadenerfahrung und Mystik – einerseits, um in einer Zeit des geistlichen Empirismus das gesunde Maß⁴³ zu bezeugen, andererseits aber, um auf diesem Wege »noch Tieferes vom Wirksamwerden der Gnade im Leben des Menschen zu erkennen.«⁴⁴ Als Kardinal schließlich wurde Leo Scheffczyk in einem Kurzinterview gefragt: »In welchen Momenten empfinden Sie tiefes Glück?«, und im Bewusstsein, nur ganz wenig Raum für die Antwort zugestanden zu bekommen, gesteht er: »An manchen Punkten des betrachtenden Gebetes.«⁴⁵ Und Erzbischof Alfons Nossol hält in seinen persönlichen Erinnerungen fest: »Was Scheffczyk als Theologen und als Persönlichkeit auszeichnet, kommt mir von meinem eigenen wissenschaftlichen Werdegang her sehr nahe, da ich über die ›cognitio Dei experimentalis‹ bei Johannes Hessen promoviert habe.⁴⁶ Schon vom ersten Augenblick an – und dann durchgehend bei der Lektüre seiner Schriften – spürte ich bei Scheffczyk, dass das Mysterium, welches er theologisch zu erfassen und zu artikulieren versuchte, ihn persönlich auch tief berührt hat. ... Er lebte aus einer Gotteserfahrung, und insofern betrieb er, wie mir scheint, eine Art ›Erfahrungstheologie‹. Seine Geistesart war so, dass sie sich gemäß meiner Einschätzung nur in Mystik hätte fortsetzen können. ... Man merkte ihm an, dass das Erkenntnisorgan seiner Theologie der Glaube war. Theologie war für ihn einfach Glaubenswissenschaft, und als solche innig und unzertrennlich verbunden mit der sapientialen [= gnadenhaft eingegossenen] Dimension einer ›cognitio Dei experimentalis‹, also einer inneren Gotteserfahrung, in der Scheffczyk, wie mir scheint, in besonderem Maße verankert war. Es zeigte sich bei ihm eine gläubige Intuition – das fiel mir sofort auf. So begegnete ich in Scheffczyks Theologie immer einem gewissen ›Etwas‹, das sie aus vielem Sonstigen heraushebt.«⁴⁷

b) Das Gespür für das »Katholische«

⁴¹ Ebd., 365.

⁴² Vgl. E. Przywara, *Deus semper maior* Bd. 1, Wien ²1964, 87f.; Scheffczyk zitiert den Ausdruck in: *Katholische Glaubenswelt* [vgl. Anm. 25], 46.

⁴³ Vgl. Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade* [vgl. Anm. 16], 556.

⁴⁴ Ebd., 569.

⁴⁵ Persönlich (Interview mit Leo Scheffczyk), in: *Anzeiger für die Seelsorge. Zeitschrift für Pastoral und Gemeindepraxis* 2001/6, 27.

⁴⁶ Vgl. A. Nossol, »Cognitio Dei experimentalis«. *Nauka Jana Hessena e religijnym poznaniu Boga* (Johannes Hessens Lehre von der religiösen Gotteserkenntnis), Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1974.

⁴⁷ A. Nossol, *Kirchentreuer Denker* [vgl. Anm. 1], a.a.O.

Doch es genügt nicht, als Quelle theologischer Intuition die Gottesbeziehung im Leben Kardinal Scheffczyks anzugeben. Kommen wir noch einmal auf Scheffczyks Darstellung des Spiritus Creator zurück. Wir sahen, dass sie von einem Heilsrealismus geprägt ist, der sich nie mit dem (vom »Real-Effektiven« abzuhebenden) bloß »Forensischen« begnügt, der Natur und Gnade konsequent unterscheidet und der beides zugleich innerlich aufeinander bezieht. Der so qualifizierte Heilsrealismus ist sozusagen das »Salz«, aus dem Scheffczyk die Eigentümlichkeit seines Denkens – und gerade auch seines Weiterdenkens! – bezieht. Und dieses »Salz« wiegt in einer ganz bestimmten Hinsicht mehr als alle anderen theologischen Anliegen zusammen: darin nämlich, dass der katholische Standpunkt spezifisch in jenem Punkt gewahrt wird, der in neuerer theologischer Entwicklung am meisten gefährdet scheint.⁴⁸ Dazu hat Scheffczyk aber nicht ein akribisches Verfolgen intellektueller Anliegen getrieben, sondern die Ruhe einer klaren gläubigen Intuition über »Das Katholische«. Diese Intuition ist dabei aber – auf sapientialer Ebene gedacht – gewissermaßen Ausfluss der zuvor bedachten Gottesverankerung des Denkens: Denn bezeichnenderweise nähert sich Scheffczyk – auf reflexiver Ebene – dem »Christlichen« (und damit dem ganzen Gottesbezug und Gottesbild) von vorneherein über die Konkretion des »Katholischen«.⁴⁹ Daher lotet Scheffczyks Intuition über das »Katholische« auch in den Abgrund des Mysteriums Gottes hinein⁵⁰ und wird von dorthier auch – zumindest für den sapiential sensiblen Leser seiner Schriften – gleichsam zu einem Resonanzkörper dieser Unergründlichkeit.

Jedem geistigen System, egal welcher Weltanschauung, muss man im Maße seiner Kohärenz und Wirklichkeitsverankerung so etwas wie eine »geistige Selbsthelle« intuitiver Kraft und Stimmigkeit zuerkennen, daher auch dem katholischen Denken. Scheffczyk aber bezeugt als Mensch und als Denker diese katholische »Selbsthelle« in besonderem Maße in ihrer übernatürlichen Wertigkeit wie auch in ihrer organisch-bruchlosen Verbundenheit mit der ganzen vorausliegenden Tradition. Doch eine spezifische Ausrichtung auf das »Katholische« (das ja bei Scheffczyk stets auch konfessionell konkretisiert bleibt) hat in manchen einflussreichen Strömungen heutiger Theologie nicht gerade große Relevanz. Scheffczyk ist sich dessen bewusst.⁵¹ Und schließlich gibt es in der heutigen Mentalität theologischen und kirchlichen Empfindens auch ein subtiles Zurückschrecken vor dem übernatürlichen Anspruch, den allein die Idee einer in langer Tradition gereiften katholischen »Selbsthelle« erheben könnte: Einem solchen Anspruch fühlt man sich inmitten der Herausforderungen des Säkularismus der Gegenwart vielfach nicht mehr gewachsen. So kommt es, dass man entweder die Existenz einer solchen »Selbsthelle« von vorneherein abstreitet, oder sie für irrelevant erklärt, oder der Frage nach der Identifikation mit der den theologischen Neuaufbrüchen des 20. Jahrhunderts vorausliegenden Tradition ausweicht. In diesem Sinne liegt auch eine atmosphärische Spannung im binnenkirch-

⁴⁸ Vgl. hierzu Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade [vgl. Anm. 16], 240–283; 445–491.

⁴⁹ Vgl. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt [vgl. Anm. 25], 1.

⁵⁰ Expliziert ist dies ebd., 44–52, gilt aber generell für die Eigenart des scheffczykschen Denkens.

⁵¹ Vgl. ebd., 1–3.

lichen Klima von heute etwa angesichts einer von Papst Benedikt XVI. kritisierten »Hermeneutik der Diskontinuität«.

Blick auf Scheffczyks Persönlichkeit

Kommen wir nun ein letztes Mal zurück zu Scheffczyks Ausführungen über den Schöpfer Geist. Man kann annehmen, dass Scheffczyk aus dem Bewusstsein einer wesenhaften (und nämlich intuitiv erfassten) *Priorität* dessen dachte, was das »katholische« Denken sicherstellt. Und genau hier, so darf man annehmen, entsteht für ihn nun, psychologisch gesehen, eine Verlegenheit: Wie soll er sich angemessen vor der reichen Fülle respektabler heutiger theologischer Entwürfe mit ihren Einzelanliegen verhalten? Wer weiß, wie oft Scheffczyk im Laufe seiner Lehrtätigkeit sich den Vorwurf (oder das Klima eines solchen) gefallen lassen musste, er mache »sich zu einer Art Lehramt«⁵² über andere Fachkollegen? Wie sehr wird der von Grund auf bescheidene, gütige und hochsensible Hochschullehrer unter solchen Vorwürfen gelitten haben, welche eine Ohnmacht mancher heutiger theologischer Einstellung im Umgang mit einer ihm gegebenen Eigenart offenbaren, aber an seiner Haltung als Theologe völlig vorbei gehen? Von daher erklärt sich nun endlich, warum Scheffczyk bei weitem nicht immer brandmarkend in Erscheinung tritt, sondern bisweilen in äußerster Selbstzurücknahme, ja Selbstverleugnung, sein Denken artikuliert: So endlich kann man es auffassen, dass er seine eigene Ansicht über den Schöpfer Geist nur als »Konvergenzpunkt«⁵³ dessen ausgibt, was er vorausgehend von anderen Theologen kurz referiert hat. Minimal bleibt, was er sich an dieser Stelle ihnen gegenüber an Stellungnahme erlaubt: So fügt er nur als bescheidenen Zusatz an: »ohne Übernahme aller bei einzelnen Autoren einbezogenen Konsequenzen«.⁵⁴

Hiermit zeigen sich nun ganz andere Gründe, warum Scheffczyk mit seinem Eigengut stellenweise dermaßen zurücktritt, dass es der Leser kaum ausfindig macht – Gründe, die (je nach Wahrnehmung) als berührend empfunden werden können, insofern sie nämlich an den Tag legen, wie ein hochbegnadeter Denker das Leid des ihm über Jahrzehnte entgegengebrachten Unverständnisses – ohne Zurücknahme dessen, was er in Verantwortung vor Gott und der Kirche zu sagen hatte – mit tiefgehender Güte beantwortet hat. Noch heute leuchtet uns diese Güte von den schönsten von Kardinal Scheffczyk erhaltenen Porträtbildern entgegen – gleichsam als das Leuchten einer dem Kreuz Christi tief verbundenen Seele.

⁵² So war zu lesen in einer Richtigstellung der Deutschen Tagespost vom 12. 4. 1990, 4: »Peter Eicher, Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie in Paderborn, hat auf der Tagung »Weder Klerus noch Laie«, die am 31. März/1. April in Wiesbaden-Naurod stattgefunden hat, nicht, wie von der Katholischen Nachrichtenagentur irrtümlich gemeldet, dem Paderborner Theologen Eugen Drewermann vorgeworfen, sich selbst zu einer Art Lehramt zu machen, sondern der Vorwurf Eichers galt dem Münchener Dogmatiker Leo Scheffczyk«.

⁵³ Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung* [vgl. Anm. 3], 132.

⁵⁴ Ebd.